

Caimi, Mario Pedro Miguel

La metafísica de Kant / Mario Pedro Miguel

Caimi. — 1ª ed. — Buenos Aires: Eudeba, 1989.

200 p.

Incluye bibliografía.

ISBN 950-23-0488-8



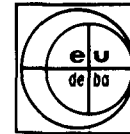
Sistema de Bibliotecas y de Información -SISBI- UBA

LA METAFÍSICA DE KANT

LA METAFÍSICA DE KANT

Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant
"Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz
y de Wolff".

Mario Caimi



Editorial Universitaria de Buenos Aires



228736

EUDEBA S.E.M.

Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe - EULAC

© 1989

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Sociedad de Economía Mixta

Rivadavia 1571/73

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN 950-23-0488-8

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Esta edición se publica merced a un subsidio otorgado
por la FUNDACIÓN ANTORCHAS

El presente trabajo se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), de la República Federal de Alemania. La Fundación Antorchas, de Buenos Aires, se hizo cargo de todos los gastos de publicación. Deseo expresar aquí mi agradecimiento a estas instituciones, así como al Philosophisches Seminar de la Universidad Johannes Gutenberg, de Mainz, Alemania Federal, donde se llevó a cabo una parte importante de la investigación. Agradezco también especialmente a los señores Prof. Dr. A. Carpio y Prof. Dr. J. E. Dotti (de la Universidad de Buenos Aires), Prof. Dr. G. Funke, Prof. Dr. R. Malter y Prof. Dr. T. Seebohm (de la Universidad de Mainz) por su ayuda en la elaboración del manuscrito. Aunque es imposible mencionarlas a todas, deseo expresar aquí mi gratitud también a las muchas personas que de los modos más variados me apoyaron y me ayudaron en este trabajo.

Este libro fue concebido como un comentario al texto de Kant sobre los "Progresos de la metafísica", y originalmente debía acompañar a la traducción de ese texto. Ésta se publica por separado; y como no siempre ha sido posible citar completos, en el comentario, los pasajes

INTRODUCCION

a los que se hacía referencia, se ha conservado, en los títulos de los párrafos, la indicación de los lugares de la obra kantiana tratados en éstos.

Las citas de obras de Kant se hacen con la sola mención del título, sin el nombre del autor. La *Crítica de la razón pura* se cita, como es usual, según A y B; los demás escritos de Kant se citan indicando el tomo (en cifras romanas) y la página (en cifras arábigas) de la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, de Berlín. Ocasionales excepciones a este proceder se explicarán de manera suficiente en las notas.

En el escrito de Kant que vamos a estudiar se presenta un concepto de metafísica según el cual ésta no es sólo una elaboración de la razón práctica, y no es tampoco, en lo teórico, tan sólo el sistema de los primeros principios a priori de la posibilidad de la experiencia (no es la llamada “metafísica inmanente”). Esto parece contradecir muchos conceptos firmemente establecidos, acerca de la actitud de Kant respecto de la metafísica, y acerca del lugar que esta ciencia ocupa, y de la función que cumple, dentro de la filosofía transcendental. Se pueden hacer esfuerzos para resolver este conflicto;¹ nosotros procuraremos presentar el texto con toda su intención de transcendencia, como un intento de efectuar el tránsito de lo sensible a lo suprasensible. Ya en los *Prolegómenos* había ofrecido Kant un intento de elaborar una metafísica científica que no se reducía a buscar el acceso a los objetos de

¹ Mediante el recurso de presentar el concepto de metafísica aquí desarrollado como una hipótesis de trabajo que luego resultará refutada (J. Kopper); o integrando este concepto en el contexto de una evolución del pensamiento kantiano (M. Wundt); o interpretando la metafísica aquí expuesta como una metafísica de las costumbres (H. J. de Vleeschauwer, F. Duque); o, finalmente, al reducir la metafísica de los *Prolegómenos* a la sola disposición natural (F. Holz).

las ideas por la vía práctica (de la que en los *Prolegómenos* casi no hay mención) y que no se limitaba tampoco a una metafísica inmanente, sino que procuraba un acceso a lo suprasensible por la analogía, con ayuda del concepto de límite. Este rumbo es el que retoma el pensamiento de Kant en los *Progresos de la metafísica*, incorporando los avances que la *Crítica de la razón práctica* y sobre todo la *Crítica del Juicio* habían hecho en esa dirección. Con elementos aportados por las tres críticas, y por otras obras: con la deducción trascendental de las ideas, con los conceptos de conformidad a fines, de analogía, de fe racional, etc., se elabora en los *Progresos* una metafísica que, sin retroceder a una posición pre-crítica, tiene todas las partes que configuran esta ciencia según Baumgarten: una ontología y tres metafísicas especiales: la teología, la cosmología y la psicología racional.

Si bien se encuentran con frecuencia, en las exposiciones del pensamiento de Kant, citas y aun interpretaciones de pasajes de los *Progresos de la metafísica*, no son muchas las obras que toman este texto por tema. De éstas hay que mencionar en primer término el libro de Max Wundt: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, cap. 8, obra a la que debemos más de lo que hemos podido reconocer en las notas (se citará: *Kant als Metaphysiker*). Hermann Jean de Vleeschauwer ha dedicado varios trabajos a los *Progresos*: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Amberes, Paris, Gravenhage, 1937, tomo III, pp. 444 - 490 (se citará como *La déduction*); "La Cinderella dans l'oeuvre Kantienne" en: *Actas del 4to. Congreso Kant Internacional*, Berlín, 1974, tomo I, pp. 297-310 (se citará como "La Cinderella"); y "La Composition du *Preisschrift* d'Immanuel Kant sur les progrès de la métaphysique" en: *Journal of the History of Philosophy*, XVII (Abril 1979) pp. 143 - 196 (se citará como "La composition"). Joachim Kopper estudia los *Progresos de la metafísica* en su artículo "Der Kritisizismus: Apothese und Scheitern der reinen Vernunft" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 129-168. Friedbart Holz comenta brevemente nuestro texto en su libro *Kant et l'Academie de Berlin*, Frankfurt-Bern-Cirencester, 1981, pp. 46-65. Algunos de los editores del texto se refieren a él en las introducciones o en los prólogos de sus ediciones. Así lo hace K. Vorländer en: *Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, Leipzig, 1905, pp. IX-XVII. Igualmente G. Lehmann en su edición de los *Pro-*

gresos de la metafísica en: *Kant's gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana de las ciencias, tomo XX, Berlín, 1942, pp. 479-483. Lo mismo hace P. Manganaro: "Introduzione" en: I. Kant: *I Progressi della Metafisica*, a cura di Paolo Manganaro, Napoli, 1977, pp. 11-59. Lo mismo T. Humphrey: "Translator's introduction" en: Immanuel Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?* Translation and introduction by Ted Humphrey, New York, 1983, pp. 11-43. Un lugar destacado merece el "Estudio preliminar" de Félix Duque en: Immanuel Kant: *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, 1987, pp. XI-CCXXX. A esta lista habría que agregar las obras más generales que desarrollan interpretaciones metafísicas del pensamiento de Kant sin tomar a los *Progresos* por tema. No las mencionaremos aquí; el lector las encontrará comentadas en los trabajos de G. Funke: "Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation" en: *Kant-Studien*, 67, 1976, pp. 409-424, y "Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts" en: Laberge, P., Duchesneau, F., Morrissey, B. (editores): *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974*, Ottawa, Canada, 1976, pp. 36-76, y en el artículo de R. Malter: "Main currents in the german interpretation of the *Critique of Pure Reason* since the beginnings of neo-kantianism" en: *Journal of the History of Ideas*, vol. XLII, n° 3, July-September 1981, pp. 531-551.

§ 1. Historia del texto.

Los manuscritos de los *Progresos de la metafísica* no fueron redactados antes de 1788, y con probabilidad se puede decir que lo fueron alrededor de 1793. La primera fecha corresponde a la propuesta de Nicolás de Beguelin (24 de enero de 1788) ante la Real Academia Prusiana de las Ciencias, del tema de concurso: *Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?* Este tema no se dio a conocer al público hasta 1790; el 6 de octubre de 1791 se repitió el llamado a concurso, poniendo como plazo para la entrega de manuscritos el 1° de enero de 1793; plazo prorrogado luego

hasta el 1º de junio de 1795. En la semana que siguió al 25 de septiembre de 1795 (cumpleaños del rey) se entregaron los premios. La memoria de Kant no fue presentada al concurso.² Una de las hojas sueltas en las que Kant anotó un esbozo de la estructura de los *Progresos* está escrita en el papel de una carta dirigida a Kant, fechada el 5 de noviembre de 1793. Por ello, y por una carta de Kant a Kästner de mayo de 1793, se ha supuesto que fue éste el año en el que comenzó la elaboración del manuscrito.³

No faltan indicios de que por ese tiempo buscaba Kant la oportunidad de formular con precisión algunos aspectos de su doctrina en contraposición con la “escolástica” de los leibnizianos y de los wolffianos, en particular en vista de la actitud polémica de Eberhard en el *Philosophisches Magazin* y en el *Philosophisches Archiv*.⁴ Kant respondió a aquellos ataques con el escrito *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790); en él, al volverse contra Eberhard, sometía a crítica indirectamente la filosofía de Leibniz, a la que reinterpretaba para hacerla concordar con la suya propia. En los *Progresos* esta discusión se torna más franca, y la crítica a Leibniz es directa.⁵

² La historia del concurso la refieren con detalle F. Duque en el “Estudio Preliminar” citado, y P. Manganaro en la introducción a su traducción italiana de los *Progresos*, pp. 19 a 27; también trata el tema H. J. de Vleeschauer: “La Cinderella”, p. 297 y ss. Véase también F. Holz: *Kant et l'Academie de Berlin*, Frankfurt-Bern-Cirencester, 1981, pp. 46 ss.

³ Véase la introducción de Lehmann a su edición de los *Progresos de la metafísica* en: *Kant's gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, Berlín, 1942, tomo XX pp. 480 y 481; ver también de Vleeschauer: *La déduction*, tomo III, p. 447 nota. A partir de fines de 1795 dejó Kant (según Duque, op. cit. p. LXXXIII) de trabajar en los *Progresos*, para comenzar el *Opus postumum*.

⁴ Véase de Vleeschauer: *La déduction*, III, p. 447 y “La Composition” p. 145.

⁵ Lehmann, en la introducción citada, p. 480, afirma que “el escrito, por su intención y por su disposición, pertenece al contexto de aquella contienda de Kant con Eberhard, no apreciada aún con suficiente profundidad”. De Vleeschauer dice que “no son sino uno” el escrito preparado para el concurso y el citado *Ueber eine Entdeckung* (“La Cinderella”, p. 303); en el mismo sentido se pronuncia este autor en “La Composition”, p. 145 y p. 166, haciendo notar que en ambos textos de Kant la crítica de los principios leibnizianos se basa en el mismo fundamento, que es la distinción específica entre intuición y concepto. Por el contrario, Ted Humphrey hace notar las diferencias de objeto y de contenido entre ambos trabajos en: “Translator's introduction” en: Immanuel Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?*, New York, 1983, pp. 16 s.

Es difícil encontrar una explicación de por qué el trabajo quedó inconcluso. Se ha dicho que Kant se habrá sentido agobiado ante la perspectiva de tener que repetir una buena parte de la argumentación de la *Crítica de la razón pura*. Se ha sugerido que temió la humillación que resultaría si la Academia no lo favoreciese con el premio. Se ha afirmado también que es improbable que Kant tuviese intención de participar siquiera en el concurso, y que debemos considerar los *Progresos* como un ensayo independiente, vinculado sólo exteriormente al certamen de la Academia. El exceso de trabajo, el temor a la censura, las molestias de la edad avanzada, el disgusto por su propio texto, son otros tantos motivos probables, considerados como posibles razones del abandono de la redacción. Pero no se puede alcanzar certeza en esto.⁶

La publicación tuvo lugar en 1804, poco después de la muerte de Kant. Éste le había encargado a Rink en 1799 la edición de algunos de sus escritos; probablemente se refiera precisamente a los *Progresos de la metafísica* la anotación suya (quizá de 1802) que dice: “Revisar y clasificar el saco de mi manuscrito, en la gaveta, prof. Rink”.

§ 2. Características del texto.

El texto cuyo estudio emprendemos aquí se ofreció a su primer editor, Friedrich Theodor Rink, en la forma de tres manuscritos independientes e incompletos, dotados de algunas notas marginales. Ninguno de estos manuscritos se ha conservado, de modo que tenemos que conformarnos con una primera edición⁷ en la que no se explica mucho acerca de las características del original; ni siquiera nos ha dejado Rink indicación alguna acerca del lugar en el que se deben inser-

El estudio definitivo de la cuestión es el realizado por F. Duque; éste ha estudiado cuidadosamente las relaciones internas de *Ueber eine Entdeckung* con los *Progresos*, así como las relaciones de aquel escrito con los artículos del *Philosophisches Magazin*, en su “Estudio preliminar” a su edición de *Los Progresos de la Metafísica*, pp. XXII-XLVII.

⁶ De Vleeschauer: “La Cinderella” p. 305 examina las razones mencionadas. También lo hace F. Duque, op. cit. p. XL, LXXII y LXXXIII, agregando otros motivos posibles: el auge de las filosofías “hipercríticas” de Fichte, Beck y Schelling y las insuperables tensiones internas del proyecto de Kant.

⁷ Reeditada como facsímil en la serie “Actas Kantiana” nro. 216, Bruxelles, 1981.

tar las notas marginales, que él puso a continuación del texto principal.

La redacción es muy descuidada y presenta numerosas lagunas y repeticiones, de lo que se infiere que ninguno de los manuscritos había sufrido una revisión definitiva cuando los publicaron.⁸ Los motivos por los que Rink prefirió no modificar los textos los explica él mismo en su prólogo.⁹

La forma en la que se nos presenta el texto en la edición de Rink es la siguiente:¹⁰

1) Prólogo de Rink (Ed. Acad. XX, pp. 257 y 258).

2) Un primer manuscrito (Ed. Acad. XX, 259 a 286) dividido por Rink en dos partes, la segunda de las cuales aparecerá como anexo II.

3) Un segundo manuscrito (Ed. Acad. XX, 286 a 311).

4) Los anexos:

a) El tercer manuscrito (anexo I, Ed. Acad. XX, 315 a 326).

b) El final del primer manuscrito (anexo II, Ed. Acad. XX, 326 a 329).

c) Las notas marginales (anexo III, Ed. Acad. XX, 329 a 332).

5) Las hojas sueltas (Ed. Acad. XX, 335 a 351).

Existen además en el tomo XXIII de la Ed. Acad. algunos borradores que se refieren a los *Progresos de la metafísica*.

La obra propiamente dicha, organizada (dentro de los límites que señalamos) en una argumentación continuada, abarca lo que hemos colocado en los lugares 2) y 3), es decir, la mayor parte del primer manuscrito y todo el segundo.

⁸ De Vleeschauer advierte que no estamos ante una obra acabada, pero tampoco ante un conjunto de hojas sueltas, sino ante algo intermedio: frente a una obra en gestación que guarda una manifiesta unidad pese a las repeticiones y a los defectos de redacción ("La Composition", p. 147 ss.).

⁹ Según de Vleeschauer, "La Composition", pp. 147 y 154, Rink advirtió probablemente muy bien el estado de los manuscritos, pero por respeto y piedad por Kant prefirió fingir que compartía la convicción de éste, de que el texto estaba casi listo para su publicación.

¹⁰ La sigla "Ed. Acad." significa la edición de las obras de Kant por la Academia Prusiana de las Ciencias: *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin, (desde 1902). En lo sucesivo esta edición se citará con esa sigla, seguida del número de tomo (en cifras romanas), y del número de página (en cifras arábigas).

§ 3. La organización interna del texto principal.

A grandes rasgos, y simplificando muchas idas y venidas, se podría describir el contenido de los dos primeros manuscritos de la siguiente manera:

1) *Introducción* (Ed. Acad. XX, 259 a 264): discusión del concepto de metafísica; primera exposición de la historia de la filosofía en tres estadios. (Esta introducción se repite, con variantes, en el 3er. manuscrito, Ed. Acad. XX, 314 a 320).

2) *Exposición de la filosofía crítica*.

2 a) "Sección primera" I (Ed. Acad. XX, 265 a 273): posibilidad de los juicios sintéticos a priori; la intuición pura; la síntesis; deducción metafísica.

2 b) "Sección primera" II (Ed. Acad. XX, 273 a 280): posibilidad del conocimiento a priori; deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento; deducción trascendental de los conceptos de la razón.

3) *Exposición histórica*: los estadios de la metafísica. (Ed. Acad. XX, 281 a 301).

3 a) El primer estadio, dogmático (Ed. Acad. XX, 281 a 286): discusión de la filosofía de Leibniz.

3 b) El segundo estadio, escéptico (Ed. Acad. XX, 286 a 292): la antinomia de la razón pura. (Se repetirá en el anexo II, Ed. Acad. XX, 326 a 329).

3 c) El tercer estadio, crítico o práctico-dogmático (Ed. Acad. XX, 293 a 301): tránsito al conocimiento de lo suprasensible; los conceptos de fin final y de fe; alcances y límites de la metafísica.

4) *Exposición crítica* (Ed. Acad. XX, 301 a 310): relación del tránsito de la metafísica a lo suprasensible en las disciplinas de la metafísica especial.

4 a) La teología (Ed. Acad. XX, 301 a 306).

4 b) La cosmología (Ed. Acad. XX, 306 a 308).

4 c) La psicología (Ed. Acad. XX, 308 a 309).

5) *Consideraciones generales y apéndice* para una apreciación del conjunto (Ed. Acad. XX, 310 y 311).

Probablemente la organización del texto esté regida por dos planes diferentes, unificados sólo exteriormente en la edición de Rink: se advierte, por una parte, la intención de ofrecer una exposición (histórica,

o histórico-ideal) de la evolución de la metafísica en tres estadios. En el desarrollo de este plan, a la filosofía crítica le correspondería el tercer estadio. Pero por otra parte se nota el propósito de ofrecer, con los *Progresos*, un sistema completo de la metafísica. Para ello, la filosofía trascendental debería exponerse antes de las otras partes, ocupando el lugar de una ontología (como efectivamente ocurre).¹¹

§ 4. Plan de nuestro trabajo.

Examinaremos ahora el texto principal de los *Progresos*. En ello nos guiará un doble propósito: por una parte trataremos de reconstruir el curso general de la argumentación (proponiendo la hipótesis de que esta argumentación existe¹² y de que no estamos ante una agrupación arbitraria de páginas inconexas); por otra parte procuraremos clarificar los pasajes que, por su redacción especialmente complicada o imperfecta, presenten dificultades de comprensión. Con esto queda dicho a la vez lo que no haremos, que es tratar los problemas doctrinales, salvo en el caso de que sean cuestiones que aparezcan sólo en nuestro texto y que no hayan sido estudiadas por los comentaristas de las obras mayores de Kant.

§ 5. La introducción (Ed. Acad. XX, 259-264 y 314-320).

Trataremos a continuación la introducción de los manuscritos primero y tercero.¹ La introducción del primer manuscrito tiene dos temas: la explicación del concepto de metafísica, y la "historia ideal" de esta ciencia. La introducción del tercer manuscrito incluye, en el primer tema, una descripción del asunto de la metafísica; a la exposición de los tres estadios se alude en el manuscrito tercero sólo indirectamente; en cambio se trata allí de modo más explícito el problema de la validez objetiva de los conceptos de lo suprasensible.

§ 6. La metafísica (Ed. Acad. XX, 259 ss. y 315 ss.).

El concepto de metafísica desarrollado en los *Progresos* está lejos de reducir esta ciencia a un saber acerca de las condiciones a priori de la

¹ De Vleeschauer: "La Composition", pp. 162-164 ofrece una comparación cuidadosa de las dos introducciones.

¹¹ A esto nos referiremos en el § 12 titulado "La exposición de la filosofía crítica y la composición del texto de los *Progresos*. Advertencia previa."

¹² En favor de esta hipótesis se pronuncia también de Vleeschauer: "La Composition", p. 144 y p. 153.

posibilidad de la experiencia.² Explícitamente se declara en el texto que el esfuerzo se dirigirá a lo suprasensible, y que por tal se entenderá aquello que nada tenga que ver —ni aun como condición de posibilidad— con la experiencia. Conceptos que tienen “su sede y su origen en el entendimiento”, como el concepto de causa, se contarán, para los propósitos de la metafísica que aquí buscamos, como pertenecientes al dominio de lo sensible, en la medida en que son conceptos que se refieren a una experiencia posible:

“Entre lo sensible contamos no sólo aquello cuya representación se considera en relación con los sentidos, sino también aquello cuya representación se considera en relación con el entendimiento, siempre que los conceptos puros de este último sean pensados en su aplicación a objetos de los sentidos; siempre, por tanto, que sean pensados en atención a una *experiencia* posible; por consiguiente, se puede decir que lo no sensible, p. ej. el concepto de causa, que tiene su sede y su origen en el entendimiento, sin embargo, por lo que concierne al conocimiento de un objeto por su intermedio, pertenece también al campo de lo sensible, es decir, al campo de los objetos de los sentidos”.³

No se trata, en la metafísica tal como se la entiende en los *Progresos*, de los conceptos puros del entendimiento, ni de sus principios, por más que éstos sean a priori. No se trata de una metafísica de la experiencia; y si tomamos en todo su rigor la definición de lo sensible a la que acabamos de aludir, tampoco podremos conformarnos aquí con una metafísica en la que las ideas de la razón sirvan sólo para sistematizar el conocimiento de la experiencia.

² Sobre las interpretaciones de la metafísica kantiana, y en especial sobre la interpretación metafísica de la filosofía de Kant véase Funke, G.: “Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation” en: *Kant-Studien* 67, 1976, pp. 409-424; Funke, G.: “Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts” en: Laberge, P., Duchesneau, F., Morrissey, B. (editores): *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions held October 10-14, 1974*, Ottawa, 1976, pp. 36-76; Malter, R.: “Main currents in the German interpretations of the Critique of Pure Reason since the beginnings of Neo-Kantianism” en: *Journal of the History of Ideas*, XLII, nro. 3, 1981, pp. 531-551.

³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 260.

Las definiciones del concepto de metafísica ofrecidas en la introducción se pueden ordenar en dos grupos:⁴ metafísica es la “ciencia del tránsito del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” y es el “sistema de todos los principios del conocimiento racional puro teórico por conceptos”. Pero antes de examinar estas definiciones consideremos la descripción metafórica de la metafísica que se ofrece en la introducción. Se compara aquí a la metafísica con un mar; con- vendrá interpretar esta metáfora, porque es muy rica y nos dará muchas informaciones acerca del concepto al que se refiere⁵.

§ 7. La metafísica y el mar (Ed. Acad. XX, 259).

“Pero esta ciencia es la metafísica, y esto cambia enteramente la cosa. Ésta es un mar sin orillas, en el cual el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte no contiene ninguna meta visible con respecto a la cual se pueda percibir cuánto se ha acercado uno a ella. Con respecto a esta ciencia, la cual casi siempre ha existido tan sólo en la idea, la tarea propuesta es muy difícil, casi como para desesperar de la posibilidad misma de resolverla; y aunque se pudiera llevarla a buen término, esta dificultad aumenta todavía por la condición prescrita, de poner a la vista en un discurso breve los progresos que ha hecho. Pues la metafísica es, por su esencia y por su intención última, una totalidad acabada: o nada, o todo.”

En primer lugar se llama a la metafísica “un mar sin orillas”; conocemos la costa de nuestro lado; podemos trazar el límite de la tierra

⁴ Igualmente Oesterreich: *Kant und die Metaphysik*, 1959, p. 57 s. Compárese Baumgarten, A.G.: *Metaphysica* (7ma. ed., Halle, 1779, reimpresión Hildesheim 1963) § 3: “*Metaphysica naturalis* est cognitio rerum in metaphysica occurrentium solo usu acquisita, cui accedere artificialem § 1. definitam utile est...” etc. Véase también Kant: *Lógica*, Introducción, III, Ed. Acad. IX, 23 ss.; *Crítica de la razón pura* A 838 = B 866. En *Prolegómenos* § 5 (Ed. Acad. IV, 279 s.) y luego en la *Crítica de la razón pura* (B 21 s.) estos dos grupos reciben los nombres clásicos de “metafísica como disposición natural” y “metafísica como ciencia”. Según R. Malter (“Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre” en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 169-210, aquí p. 172) el origen de esta distinción, en los textos kantianos, ha de buscarse en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*.

⁵ Ed. Acad. XX, 259: “Ésta es un mar sin orillas...”. Compárese *Crítica de la razón pura*, A 235 s. = B 294 s.

habitable para nosotros (el dominio accesible a nuestro entendimiento), y esto lo hemos hecho efectivamente con la crítica; pero la extensión que queda al otro lado de este límite (la extensión de lo suprasensible) no podemos alcanzarla nunca, y aun menos podemos medirla ni determinar sus límites exteriores. Esta declaración sobre lo ilimitado del territorio de la metafísica está en una oposición extraña con lo que se expresa al final de este mismo párrafo, como después veremos.

En este mar la metafísica no deja huella alguna. Se alude aquí a un defecto del que Kant se había quejado ya en otras oportunidades: la metafísica no ha podido hasta ahora “tomar el camino seguro de la ciencia”;⁶ si no fuese así, no se tendría que empezar siempre de nuevo la exploración de este mar, sino que se podrían aprovechar los resultados de los trabajos de quienes se hubiesen aventurado antes en él; y de este modo sería posible la colaboración para promover el interés común, tal como lo reclama el epígrafe de la *Crítica de la razón pura*. Pero para esto se requiere un método universalmente válido, basado en la razón pura.

Finalmente, el horizonte de este mar no tiene ninguna meta visible, nada respecto de lo cual pudiésemos medir una aproximación o un alejamiento. Con esta imagen se toca el problema de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento y de la razón: no nos es dado objeto alguno respecto del cual pudiésemos medir (juzgar) si nuestros conceptos de lo suprasensible son correctos; por ello, aunque nuestros conceptos estén enteramente libres de contradicción, no se puede decidir si en la metafísica tenemos realmente un conocimiento, o si sólo nos ocupamos en invenciones de nuestra fantasía.⁷

La metáfora describe, pues, la metafísica atendiendo a su extensión inconmensurable; atendiendo a su método, y atendiendo a la validez objetiva de sus expresiones y conceptos. Todos estos aspectos del concepto de metafísica darán lugar a problemas que se tratarán detalladamente en el curso de la investigación. Si se consideran de cerca estos problemas, se advierte que “la tarea propuesta es muy difícil, casi como para desesperar de la posibilidad de cumplirla”.

En el mismo párrafo en el que se ha desarrollado la metáfora se hacen algunas otras declaraciones acerca de la metafísica. Se dice allí que

⁶ *Crítica de la razón pura*, B XV y passim.

⁷ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 318 ss.

esta ciencia “casi siempre ha existido tan sólo en la idea”. Sobre el sentido de la expresión ‘ciencia en la idea’ nos da noticia la *Crítica de la razón pura*: la idea de una ciencia “yace en la razón como un germen en el cual las partes todas están ocultas y muy envueltas, y apenas son reconocibles por observación microscópica”.⁸ Una ciencia que existe en la idea no llega a ser aún un objeto, sino sólo un esquema que sirve solamente para representarse indirectamente las partes de la ciencia en su unidad sistemática.⁹ La metafísica existe sólo en la idea, en la medida en que no ha alcanzado todavía una configuración sistemática (por la que habría llegado a ser una ciencia) sino que no es más que una disposición natural que provoca repetidos intentos fallidos de lograr aquel rango de saber científico.

Más importante es la caracterización de la metafísica que tiene lugar al final del párrafo: “Pues la metafísica es, por su esencia y por su intención última, una totalidad acabada: o nada, o todo; lo que se requiere para su fin último no puede ser tratado fragmentariamente, como ocurre con la matemática o con la ciencia empírica de la naturaleza, que avanzan sin cesar”. Esto presenta una notable incongruencia con el comienzo del párrafo, en el que se hablaba precisamente de un océano infinito de la metafísica, mientras que ahora se la presenta como una totalidad acabada. Es cierto que con esta totalidad acabada se alude a la *metaphysica artificialis* y no a la mera disposición natural; es cierto que esta metafísica científica se caracteriza, formalmente, por ser un sistema. Pero esto no es fundamento suficiente para la pretensión de integridad absoluta que se expresa aquí (nadie afirmaría que la matemática es un mero agregado de conocimientos carente de toda estructura sistemática; y sin embargo esta ciencia puede progresar sin término, nunca se considera completa). ¿Qué es lo que ha ocurrido entre el principio y el final del párrafo, entre la metafísica como disposición natural y la metafísica como ciencia, para que se haya pasado de la infinitud de aquel mar sin orillas, a esta integridad definitiva y rigu-

⁸ *Crítica de la razón pura*, A 834 = B 862.

⁹ *Crítica de la razón pura*, A 670 = B 698. Compárese A 838 = B 866: la filosofía es “la mera idea de una ciencia posible, que en ningún lado está dada en concreto, y a la cual empero intentamos aproximarnos por muchos caminos”. Véase también *Prolegómenos*, § 40, Ed. Acad. IV, 327 nota, y *Lógica*, Introd. III, Ed. Acad. IX, 24.

rosamente delimitada? ¿Cómo tenemos que definir, en general, la relación entre estas dos especies de metafísica?¹⁰

Para Baumgarten esto era comparativamente fácil: la *metaphysica naturalis* se distingue, según él, de la *artificialis* tan sólo porque la primera se adquiere con el uso (*solo usu*), mientras que la segunda debe estudiarse sistemáticamente. La metafísica artificial se suma (*accedit*) a la natural sin dificultad, con el mero estudio científico, para lo cual no hace falta más que desarrollar los conceptos de la *metaphysica naturalis*, definir sus principios y dar certeza y rigor a sus demostraciones.¹¹

En el sistema de Baumgarten el tránsito de una metafísica a la otra se efectúa, como vemos, sin fractura.

Muy diferente es lo que encontramos en la filosofía de Kant. Aquí la relación entre la metafísica como disposición natural y la metafísica como ciencia está establecida por una previa crítica de la razón. Esta crítica no se dirige a aquel mar sin orillas para encerrarlo en la línea de una costa; sino que se vuelve a la facultad humana de hacer metafísica, la delimita y mide todo su alcance y su extensión. La crítica, al considerar la razón pura, puede estar segura de no perder de vista nada de lo que pertenece a la metafísica, pues esta ciencia tiene lugar dentro de la razón pura misma, sin requerir datos empíricos, y sin que le puedan ser suministrados datos de lo suprasensible.¹² Por consiguiente, en la medida en que, en la metafísica, dejamos de regirnos por el objeto y tomamos la facultad cognoscitiva por criterio y por fundamento para la investigación del objeto (esto es, en la medida en que realizamos la revolución copernicana)¹³ se nos presenta la posibilidad de contemplar el sistema de la metafísica en su totalidad: como un círculo cerrado, “cuyo límite se cierra sobre sí mismo y encierra así una totalidad de conocimientos de lo suprasensible, fuera de la cual no hay nada más de

¹⁰ Sobre este tema véase el ya citado trabajo de R. Malter: “Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre” en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 169-210.

¹¹ Baumgarten, A. G.: *Metaphysica* § 3.

¹² *Critica de la razón pura*, B XVIII-XIX nota.

¹³ *Critica de la razón pura*, B XVI.

esta especie”.¹⁴ La revolución copernicana es, pues, lo que transforma en metafísica científica a la metafísica producida por la disposición natural; la tácita suposición de esta inversión del modo de pensar es la explicación de la extraña incoherencia que habíamos observado, entre el comienzo y el final del párrafo que estamos considerando.

En este párrafo introductorio están contenidos, como se ve, casi todos los elementos que sirven para determinar el concepto de metafísica en los *Progresos*. Estudiaremos ahora cada uno de estos elementos en su desarrollo, tal como se van presentando en el texto. En primer término, consideraremos las definiciones del concepto de metafísica. Se las puede ordenar, como ya hemos dicho, en dos grupos, de los cuales no faltan indicios en este párrafo introductorio que acabamos de estudiar.

§ 8. Las definiciones de la metafísica, I (Ed. Acad. XX, 260 y 316).

Tanto en el primer manuscrito como en el tercero, encontramos un primer grupo de definiciones en el que se caracteriza a la metafísica por el fin que se persigue con ella: metafísica es “la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible”.¹⁵

Lo que se pretende alcanzar con la metafísica es un género de conocimientos: el conocimiento de lo que está fuera de la experiencia y no puede ser objeto de ésta.¹⁶ Pero si la ciencia metafísica busca, como acabamos de ver, el conocimiento de lo que está fuera de la experiencia, ¿no deberíamos decir directamente que la metafísica es la ciencia de lo suprasensible? (dejando para una ulterior reflexión crítica la cuestión de la legitimidad de tal ciencia). ¿Por qué dice Kant que es la ciencia del tránsito del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible?

Una vez trazados, por la crítica, los límites del conocimiento, sabemos que lo que queda fuera de ellos (lo que queda fuera de los límites de la experiencia) no puede ser conocido por la razón; por más que la metafísica, como ciencia racional, aspire al conocimiento de lo supra-

¹⁴ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 300. Sobre la relación entre la revolución copernicana y la integridad de la metafísica véase *Critica de la razón pura*, B XXII ss.

¹⁵ Ed. Acad. XX, 260 y 316. Véase también *Ueber eine Entdeckung*. Ed. Acad. VIII, 207.

¹⁶ Véase *Progresos*, (Hojas sueltas), Ed. Acad. XX, 335.

sensible, el mundo inteligible es para ella terreno vedado. No por ello queda encerrada, sin embargo, la razón en el dominio de lo empírico; sino que ya por el solo hecho de haber sido capaz de establecer los límites del conocimiento ha mostrado que es algo más que experiencia (la cual no puede ponerse límites a sí misma, sino que se mantiene siempre dentro de sus lindes, pasando sin cesar de un condicionado a otro).¹⁷ De tal modo, aunque la razón no pueda alcanzar nunca el conocimiento de lo inteligible, no debe por ello renunciar enteramente a esa vocación suya que la empuja a algo que ya no es lo sensible. La metafísica, como ciencia, no tiene su lugar en el mundo inteligible (al que con ninguna ciencia se puede llegar) ni en el reino de la experiencia; sino en la línea divisoria, en el límite mismo entre lo sensible y lo inteligible.¹⁸ Aquí es posible un conocimiento positivo; pero no de los objetos inteligibles mismos, sino de las relaciones de lo sensible con ellos. Por estar situadas en el límite mismo entre los dos mundos, las relaciones pertenecen a ambos; y así la razón, al proponérselas por objeto, no infringirá la prohibición de divagar en el terreno de lo suprasensible. El estudio de estas relaciones comprende también una doctrina del método: de la analogía, de la suposición relativa, y, sobre todo, de la fe.¹⁹ Esta situación fronteriza de la metafísica es la que viene a ser expresada con aquella definición que caracteriza a esta disciplina como la ciencia del “tránsito” entre el conocimiento de lo sensible y el de lo inteligible.

¹⁷ *Prolegómenos*, § 59, Ed. Acad. IV, p. 360.

¹⁸ *Prolegómenos*, § 59, Ed. Acad. IV, 361: “Puesto que, sin embargo, un límite es algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él, como al espacio que queda fuera de un conjunto dado: por consiguiente, es un conocimiento real y positivo aquel del que se hace partícipe la razón ya sólo con ampliarse hasta este límite (...). La limitación del campo de la experiencia mediante algo que por otra parte a ella le es desconocido, es efectivamente un conocimiento que le queda todavía a la razón en esta situación; y con ello no queda ella encerrada dentro del mundo sensible, ni divaga tampoco fuera de él, sino que, tal como corresponde a un conocimiento del límite, se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con lo que está contenido dentro de él”. Véase también *Crítica de la razón pura*, A 761 = B 789.

¹⁹ Todo esto se verá expuesto en la última parte de la obra, Ed. Acad. XX, p. 293 en adelante.

La metafísica de los *Progresos* será así un desarrollo de aquella concepción expresada en los *Prolegómenos*: será la explicitación de un conocimiento cuyo lugar es el límite de la experiencia, y cuyo objeto es la relación de lo sensible con lo que está fuera de ese límite. El auxilio que esta metafísica recibe por parte de la razón práctica no debe engañarnos respecto de su verdadero carácter de ciencia teórica. El recurso a los postulados, o mejor, a la postulación con fundamentos prácticos (el recurso a la fe) sirve sólo para apuntar, desde el límite mismo, hacia el “otro lado” inalcanzable. Pero esta metafísica teórica no ha de confundirse tampoco con la filosofía trascendental. Expresamente la distingue Kant de esta última, que es sólo una propedéutica, “la antesala o el atrio de la metafísica propiamente dicha”.²⁰ Queda así caracterizada una metafísica teórica que no podemos identificar con la metafísica inmanente (u ontología), que contiene “las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento a priori”.²¹

§ 9. Las definiciones de la metafísica, II (Ed. Acad. XX, 261 y 317).

Dentro del segundo grupo de definiciones de la metafísica se pueden distinguir algunas diferencias entre el primer manuscrito de los *Progresos* y el tercero. En la introducción del primer manuscrito se traza con firmeza la línea divisoria entre la disciplina metafísica que ahora nos ocupa, y el acceso a lo suprasensible por la vía práctica. En la introducción del tercer manuscrito parece buscarse, en cambio, una delimitación de la metafísica con respecto a la matemática.

Veamos en primer lugar el texto del manuscrito primero. En él se ofrecen tres formulaciones de una definición de la metafísica.²² Según la primera de ellas, se entiende por metafísica una ciencia escolástica y un sistema de ciertos conocimientos teóricos a priori en los cuales se ocupa uno inmediatamente. En esta definición advertimos que los conocimientos en los que consiste la metafísica están vinculados entre sí

²⁰ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 260. En esa misma página se expresa que los conceptos y principios puros, en la medida en que se refieren a una experiencia posible, han de contarse entre lo que pertenece al conocimiento de lo sensible, y no forman parte del conocimiento de lo suprasensible que estamos buscando.

²¹ *Progresos*, loc. cit.

²² Ed. Acad. XX, 261: “...la metafísica, por la cual se entiende una ciencia escolástica...”.

formando un sistema. Sobre estos conocimientos mismos no se dice mucho en esta primera definición: son conocimientos teóricos (y por tanto no pertenecen a la ética)²³ y son a priori (no son empíricos).²⁴ Lo importante parece ser aquí no tanto la especie de conocimientos de que se trata, sino la vinculación sistemática de ellos, y el hecho de que uno se ocupe en ellos inmediatamente. Por ello esta definición es exterior y escolástica: en ella se atiende a la unidad sistemática tan sólo como coherencia lógica, sin tomar en consideración el fundamento de la unidad del sistema.²⁵ La unidad aquí mencionada, lejos de ser un medio para algún fin de la razón, es buscada por sí misma, de manera “inmediata”.

A esta definición siguen, en el mismo párrafo, otras dos; según ellas la metafísica “es el sistema de todos los principios del conocimiento puro teórico de la razón por conceptos; o, dicho brevemente: es el sistema de la filosofía pura teórica”.

También aquí se podría pensar que la unidad sistemática a la que se hace referencia es la interconexión meramente lógica de las partes de la ciencia: que es la unidad sistemática necesaria para exponer los conocimientos, o para aprenderlos. Pero puesto que se habla de un sistema de la filosofía, podemos considerar que la unidad del sistema no está dada aquí por un fin contingente cualquiera, sino que responde a las leyes de la razón: es unidad fundada en una idea.²⁶ Así fundado, el sistema goza de la propiedad de la integridad formal: cada parte de él tiene un lugar determinado, y no admite que le sea sustraída parte alguna, ni que se le agregue ningún elemento que no concuerde con la

²³ La preocupación por distinguir la investigación de la metafísica llevada a cabo en los *Progresos*, de las indagaciones propias de una “ciencia racional enteramente diferente”, a saber, de la metafísica de las costumbres, se manifestará luego con mayor extensión al comienzo de la exposición del tercer estadio, Ed. Acad. XX, 293.

²⁴ Por lo que se ha dicho hasta aquí, podrían pertenecer a la matemática. Todavía no se ha efectuado la distinción entre esta ciencia y la metafísica; se la llevará a cabo más adelante.

²⁵ *Crítica de la razón pura*, B 866.

²⁶ En rigor, el solo concepto de sistema exige ya que la unidad del sistema esté fundada en una idea; por sistema se entiende “la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea.” (*Crítica de la razón pura*, A 832 = B 860).

legalidad propia del sistema.²⁷ Esta integridad formal del sistema, en el caso de la metafísica, resulta absoluta cuando se ha efectuado previamente una crítica de la razón.²⁸ Así le corresponde a la metafísica la “rara fortuna”²⁹ de formar un sistema perfecto, que no tolera incremento ni mengua,³⁰ pues todas sus partes son necesarias, y cada uno de sus principios conduce necesariamente a todos los restantes.³¹ En la introducción del tercer manuscrito³² se ve claramente que esta propiedad de la integridad está implícita en las definiciones de metafísica que estamos estudiando.

Para terminar este examen de las definiciones del segundo grupo consideremos otro elemento que aparece en ellas; se lo advierte mejor en el tercer manuscrito: allí dice que la metafísica es “el conjunto de los conocimientos racionales a priori por conceptos (sin la construcción de éstos)”.³³ Al tener lugar por conceptos, el conocimiento metafísico se distingue de todo conocimiento que se realice mediante la intuición. Pero muy especialmente se alude aquí al conocimiento ma-

²⁷ La idea que funda la unidad del sistema “es el concepto de la razón de la forma de una totalidad”; mediante este concepto “se determina a priori tanto la extensión de la multiplicidad, como la posición relativa de las partes” (*Crítica de la razón pura*, A 832 = B 860); “la totalidad está entonces organizada (...) y no acumulada (...); puede crecer desde adentro (...) pero no exteriormente (*per appositionem*), como un cuerpo animal, que con el crecimiento no adquiere ningún miembro nuevo, sino que, sin cambiar la proporción, vuelve más fuerte cada miembro y más apto para sus fines” (*Crítica de la razón pura*, A 833 = B 861).

²⁸ La metafísica es autárquica: no recibe datos empíricos (pues no los necesita para su fin, que es conocer lo supraempírico); ni recibe tampoco datos de lo suprasensible (que le serían útiles, pero que no pueden serle dados). De modo que todo lo que la metafísica pueda decir acerca de su objeto estará contenido enteramente en la naturaleza de la facultad cognoscitiva de la razón, tal como la establece la crítica (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 321).

²⁹ *Crítica de la razón pura*, B XXIII ss.

³⁰ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 310. Compárese *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 381 s.

³¹ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 311.

³² *Progresos*, Ed. Acad. XX, 321.

³³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 317. La diferenciación respecto de la matemática aparece también en el primer manuscrito, pero menos desarrollada.

temático, que es el que procede por construcción de los conceptos,³⁴ y que queda así excluido de la metafísica.

Concluimos así nuestro examen de las definiciones de la metafísica, que forman el primer tema de la introducción.³⁵ Tanto el manuscrito primero como el tercero tienen además, en sus introducciones, un segundo tema que consideraremos enseguida.

§ 10. El segundo tema de la introducción en el primer manuscrito: los tres estadios (Ed. Acad. XX, 261-264).

En el primer manuscrito se traza a continuación³⁶ una historia ideal de la metafísica; esto es, una historia que no sigue el orden cro-

³⁴ *Critica de la razón pura*, A 713 = B 741. Esta diferenciación del método de la metafísica y el de la matemática se encuentra ya establecida como doctrina en el escrito de 1763: *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (Ed. Acad. II, passim). Sobre esto véase García Belsunce, E.: "El pensamiento de Kant en 1762-63" en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, 1973, pp. 357-369, y Malter, R.: "L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la *Preisschrift* de Kant en 1763 (1764)" en: *Archives de Philosophie*, 42, 1979, pp. 575 - 591.

³⁵ Para tener una noción más completa de lo que ha de entenderse por metafísica, y de las partes de esta ciencia, convendrá tomar en cuenta el extenso pasaje de *Critica de la razón pura* A 845 ss. = B 873 ss.. La metafísica se divide allí en metafísica de las costumbres y metafísica de la naturaleza. Esta última consiste en la filosofía trascendental u ontología (que se refiere a objetos en general, sin atender a objetos dados) y en la fisiología de la razón pura (que se refiere a la naturaleza como conjunto de los objetos dados; véase *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ed. Acad. IV, 469 s.). La fisiología racional puede ser inmanente o transcendente. La fisiología inmanente considera la naturaleza en la medida en que ésta nos puede ser dada a nosotros; tiene dos objetos: la naturaleza corpórea (objeto de los sentidos externos) y la naturaleza pensante (objeto del sentido interno); la metafísica de la naturaleza corpórea se llama *Physica rationalis*; la de la naturaleza pensante es la *Psychologia rationalis*. La fisiología racional transcendente, por su parte, considera ya la conexión interna de la totalidad de los objetos de la experiencia (y es entonces el conocimiento transcendental del mundo), ya la conexión externa de la totalidad de la naturaleza con un ser sobrenatural (y es entonces el conocimiento transcendental de Dios). "Según esto, el sistema entero de la metafísica consiste en cuatro partes: 1) la *Ontología*; 2) la *Fisiología racional*; 3) la *Cosmología racional*; 4) la *Teología racional*. La segunda parte (...) contiene dos secciones, la *Physica rationalis* y la *Psychologia rationalis*. Es la idea originaria de una filosofía de la razón pura la que prescribe estas divisiones." (*Critica de la razón pura*, A 846 s. = B 874 s.)

³⁶ *Progresos*, Ed. Acad. XX 261: "Para tener un patrón..."

nológico en el que se presentaron las distintas teorías y escuelas, sino que sigue un orden fundado en la naturaleza de la razón humana misma y en la de la metafísica.³⁷ Así se presentan los tres estadios de la evolución de la metafísica: el estadio teórico-dogmático, llamado también el del dogmatismo de la razón pura; el estadio del escepticismo; y el estadio práctico-dogmático, llamado del criticismo de la razón pura, en el que se produce el buscado tránsito a lo suprasensible. No nos extenderemos en el examen de estos textos, que se encontrará desarrollado más adelante.³⁸

§ 11. El segundo tema de la introducción en el tercer manuscrito (Ed. Acad. XX, 318 s.).

En el manuscrito tercero, después de hacer notar que la metafísica que en otro lado había llamado dogmática no alcanzó a acercarse en lo más mínimo al fin que se proponía, resume Kant los resultados de esta primera aproximación al problema; aproximación que hasta aquí ha consistido en una explicación de los conocimientos que la metafísica aspira a poseer. En este resumen insiste Kant en distinguir el conocimiento a priori que puede encontrar en la experiencia sus objetos (y que sólo pertenece a la metafísica como medio), del conocimiento a priori en el que cifra su ambición la metafísica, y que tiene sus objetos fuera del alcance de cualquier experiencia. Los nombres de Aristóteles y de Platón quedan asociados respectivamente a estos dos tipos de conocimientos a priori.

Al comienzo de esta introducción el autor había subrayado, en la pregunta propuesta por la Academia, la caracterización de "reales" referida a los progresos de la metafísica. Ahora se dispone³⁹ a desarrollar este aspecto de la cuestión:

"En efecto, la segunda exigencia contenida tácitamente en el problema de la Real Academia quiere que se demuestre: que los progresos que la metafísica pueda jactarse de haber realizado sean *reales*. Una exigencia severa..."

³⁷ Véase Ed. Acad. XX, 340 - 343.

³⁸ Sobre los tres estadios véase *Progresos*, Ed. Acad. XX, 281 ss. y nuestro comentario. Compárese *Critica de la razón pura*, A 761 = B 789.

³⁹ Ed. Acad. XX, 318.

Kant señala la necesidad de una deducción o demostración de la validez objetiva (realidad) de los conceptos puros referidos a lo suprasensible. A esta cuestión se atiende al hacer referencia, en este pasaje, a la forma o al método de la metafísica.⁴⁰ La experiencia no puede servir para la verificación de la validez objetiva de estos conceptos, pues por definición se hallan fuera de toda experiencia posible. El principio de contradicción sirve, sí, para establecer su posibilidad lógica, pero no alcanza a garantizar que tales conceptos no sean vacíos, y que no sean, por consiguiente, erróneas las proposiciones que toman por efectivamente existentes los objetos de tales conceptos.⁴¹ El ejemplo del concepto de lo suprasensible sirve para ver claramente este problema. No hay en él contradicción, y por tanto es lógicamente posible; pero no hay modo de determinar si no será acaso mera invención, o si por el contrario corresponderá a algo real. Y de ello depende, sin embargo, que el tránsito de lo sensible a lo suprasensible, en lo cual consiste la metafísica, sea real, o sea sólo una quimera.

Hasta aquí se ha expuesto en general el tema de la metafísica, su concepto y su método. Sigue una exposición que equivale, por su contenido, a la relación histórica de los tres estadios de la metafísica, ofrecida en la introducción del primer manuscrito:

A la dificultad de encontrar un criterio que permita decidir acerca de esta validez objetiva de los conceptos de la razón se suma la confusión surgida de no haber diferenciado entre los conceptos del entendimiento (cuyo origen es a priori, pero que se aplican a objetos de la experiencia) y las ideas (cuyo origen es también a priori, pero que sólo pueden tener por objeto lo suprasensible). Puesto que ni unos ni otras se obtienen por la experiencia, ingenuamente se los tiene por conceptos de la misma especie, y se cae en el error de buscar con las ideas una ampliación *dogmática* del conocimiento a priori, semejante a la ampliación que se logró efectiva y legítimamente con los conceptos puros del entendimiento.⁴²

⁴⁰ Compárese Ed. Acad. XX, 279 ss.: El modo de procurar validez objetiva a los conceptos puros de la razón.

⁴¹ Compárese con Ed. Acad. XX, 325s., y 279 s..

⁴² Compárese la introducción del primer manuscrito, Ed. Acad. XX, 262.

La aparente ampliación del saber a priori así obtenida, tropieza con un fenómeno que muestra su endeblez. Este fenómeno es el conflicto entre las proposiciones a priori que transpasan los límites de la experiencia (la antinomia de la razón pura). Por él pierde la razón pura toda credibilidad, y se introduce el *escepticismo*, que encuentra en él su justificación.⁴³ La única salida de tal situación es someter la razón a una *crítica*, de manera que se establezca con seguridad hasta dónde llega su facultad de conocer a priori.⁴⁴ La crítica, según se señala aquí, es necesaria, no para fundamentar los conocimientos de la matemática ni los de la ciencia de la naturaleza, sino para establecer con certeza el alcance y la legitimidad de la metafísica como ciencia.⁴⁵

⁴³ Ed. Acad. XX, 320.

⁴⁴ La introducción del tercer manuscrito anticipa así el desarrollo de los tres estadios. De Vleeschauer negaba, en *La déduction*, tomo III, p. 451, que hubiese en la introducción del tercer manuscrito referencia alguna a la doctrina de los estadios. Posteriormente, en "La Composition", p. 161, admite que el tema está presente en este pasaje, pero advierte que tal como está presentado aquí no forma la espina dorsal de la memoria de Kant; éste habría notado la conveniencia de organizar su texto según los estadios, y por ello habría abandonado esta primera redacción de la introducción sustituyéndola por la que figura en el primer manuscrito.

⁴⁵ Cf. *Prolegómenos*, § 40, Ed. Acad. IV, 327.

§ 12. La exposición de la filosofía crítica y la composición del texto de los *Progresos*. Advertencia previa.

La introducción del primer manuscrito termina en Ed. Acad. 264 y deja paso a una larga exposición de la filosofía crítica. La función de esta parte de la obra puede interpretarse de diversas maneras. Era natural que al ponerse Kant a responder la pregunta de la Academia lo hiciese de tal modo que la filosofía crítica apareciese precisamente como el real progreso de la metafísica. Pero el plan trazado en la introducción y confirmado en otras partes del escrito indicaba que el criticismo debía aparecer como el *tercer* estadio del desenvolvimiento de la metafísica. Se podría decir que la función de este capítulo es la de adelantar alguna explicación acerca del método que se iba a seguir en la exposición; pero para ello habría bastado una explicación mucho más breve que la efectivamente ofrecida, que va desde la pág. 265 de la Ed. Acad. hasta la 280. ¿Cuál es el motivo por el que se adelanta aquí esta larga exposición de la filosofía trascendental? ¿Qué función cumple aquí esta exposición?

El intento de responder a esta pregunta nos conduce a la compro-

bación de que la composición de los *Progresos* presenta trazas de dos intenciones o de dos planes de elaboración. Por una parte, el texto se organiza como una relación de las etapas de la metafísica, relación en la cual el lugar del criticismo es el estadio tercero. Por otra parte, el escrito toma la configuración de un sistema de metafísica; para éste se necesita anteponer una ontología, y ésta está representada, en los *Progresos*, por la exposición de la estética y de la analítica transcendentales.

Ahora bien, si la intención que guió la composición del texto de los *Progresos* hubiese sido la de ofrecer una exposición sistemática de la metafísica crítica, de la relación de la evolución de la metafísica en tres estadios sólo habría quedado la discusión de la filosofía de Leibniz (discusión que era inevitable por el planteo mismo del tema de la Academia). Por ello, el hecho de que los estadios segundo y tercero tengan, efectivamente, un desarrollo deficiente en el escrito parece una confirmación de nuestra hipótesis: como si su pleno desenvolvimiento hubiese estado impedido por la existencia de otro plan de composición, que estaba guiado por el propósito de ofrecer una exposición de la metafísica crítica en la forma de un sistema tradicional, con su *metaphysica generalis* y su *metaphysica specialis*.

§ 13. La exposición de la filosofía crítica (Ed. Acad. XX, 265-280).

En un párrafo introductorio se distinguen, dentro de la exposición de la metafísica, partes formales, referidas sólo al método que la razón sigue en la elaboración de la metafísica, y partes materiales en las que se encontrará el contenido propio de esta ciencia. Las partes formales del sistema están íntimamente ligadas a las materiales: los progresos de la metafísica (respecto de lo “material” de ella) derivan del método que ha seguido la razón para elaborarla como ciencia; la crítica de la razón es condición previa a toda determinación segura del contenido real de la metafísica; y una determinación segura de ese contenido será imprescindible para poder evaluar los progresos y distinguir los aparentes de los reales. Precisamente es este método el que ha servido para poner a la metafísica en el camino seguro de la ciencia, disipando las vaguedades originadas en tanteos y en apreciaciones probabilísticas.¹

¹ Sobre la apreciación probabilística en la metafísica véase más adelante, el capítulo referido a la fe racional (§72).

Se trata (lo dice Kant expresamente en este pasaje) de una ciencia teórica; es decir, que no tomaremos en consideración aquí a la metafísica de las costumbres, sino sólo a aquella filosofía especulativa que se vale únicamente de conceptos a priori, y que en otro lado Kant había llamado “metafísica de la naturaleza”.² Esta ciencia teórica es la que en sentido estricto lleva el nombre de “metafísica”. Consiste en una parte formal (que se identifica con la filosofía trascendental u ontología) y en una parte material: la “fisiología racional”.³ Las dos partes del texto que llevan el título “sección primera” estarán dedicadas a la exposición de la parte formal de la metafísica; a la filosofía trascendental.⁴ En una segunda parte se expondrán los contenidos de la metafísica: aquellos conocimientos que ella trata de alcanzar, y la medida en la que se ha acercado a ellos.

§ 14. La “sección primera”.

El título “sección primera” aparece dos veces en el primer manuscrito; pero no se trata de dos versiones independientes de un mismo texto; la comparación con las secciones primera y segunda del tercer manuscrito⁵ nos hace pensar más bien que hay un error en los títulos, pero que la argumentación sigue un desarrollo continuado en las dos “sección primera” que configuran así, entre ambas, la “primera parte” de la solución del problema de la Academia (la parte dedicada a la exposición de la filosofía trascendental). La exposición se desarrollará según el método analítico, y guardará, en esto y en otras cosas, cierto paralelo con la argumentación de los *Prolegómenos*. A partir de la pregunta crítica fundamental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a

² *Crítica de la razón pura*, A 845 = B 873. Una interpretación divergente en de Vleeschauer: *La déduction*, III, p. 460; en “La Composition”, p. 149, el mismo de Vleeschauer identifica la exposición de “lo material” con el texto de Ed. Acad. XX, 281-311.

³ *Crítica de la razón pura*, loc. cit.

⁴ Sobre las relaciones de la filosofía trascendental con la metafísica véase Kopper, J.: “Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft” en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, p. 138 ss.

⁵ De Vleeschauer (*La déduction*, III, p. 462, nota 1) dice que las dos secciones primeras forman un desarrollo continuo, en el que la una estudia la posibilidad de intuiciones y conceptos a priori, y la otra estudia la realidad objetiva de ellos.

priori?, se alcanzarán las condiciones de la posibilidad de este conocimiento a priori: la intuición pura y los conceptos puros. Luego, en la segunda “sección primera”, la argumentación seguirá el camino sintético para demostrar (en una deducción trascendental) la validez objetiva del conocimiento puro a priori. La deducción culminará con un examen del modo de establecer la validez objetiva de los conceptos de lo suprasensible: culminará en una deducción trascendental de las ideas de la razón mediante la simbolización y la analogía.

§ 15. La “sección primera” I (Ed. Acad. XX, 265 ss.).

El primer paso en el examen crítico de la razón es la diferenciación de los juicios en analíticos y sintéticos. Los *Progresos* no traen novedades con respecto a la doctrina expuesta en otras obras sobre aquella distinción; pero sí la formulan de manera especialmente clara.⁶ Analíticos son los juicios cuyo predicado representa explícitamente tan sólo aquello que estaba pensado de manera implícita en el concepto del sujeto. “Todos los juicios analíticos son juicios a priori, y valen, por consiguiente, con estricta universalidad y con necesidad absoluta, porque se fundan enteramente en el principio de contradicción.”⁷ Los juicios sintéticos son aquellos cuyo predicado contiene algo que no estaba pensado en el concepto del sujeto. “Aquí no se pregunta si el predicado está siempre *enlazado con* el concepto del sujeto, o si no lo está, sino solamente se dice que el predicado no está pensado *en* este concepto, aunque deba añadirse necesariamente.” Si hubiese proposiciones sintéticas que valiesen con estricta universalidad y con necesidad absoluta, no podría explicarse esta necesidad ni esta universalidad aduciendo el principio de contradicción, el cual no es el fundamento de los juicios sintéticos (aunque sí lo sea de los analíticos).⁸ “Si hubie-

⁶ En el primer manuscrito no se ofrece mucha aclaración sobre estos juicios; seguiremos la exposición de la sección primera del tercer manuscrito (Ed. Acad. XX, 322 y 323), que trae una explicación detallada y suministra ejemplos. El tema de la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos aparece especialmente tratado en *Prolegómenos*, § 2, Ed. Acad. IV, 266 ss; en *Crítica de la razón pura*, introducción, A 6 ss., B 10 ss.; en *Lógica* § 36; en *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 228 ss., etc. Véase sobre esto Torretti, R.: “Juicios sintéticos a priori” en: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, 1973, XI, 20, pp. 297-320. Véase también Duque, F.: su edición de los *Progresos*, p. 55, nota 2.

⁷ Ed. Acad. XX, 323. Recuérdese *Crítica de la razón pura*, A 150 ss., B 189 ss.

⁸ Recuérdese *Crítica de la razón pura*, A 154 = B 193.

se proposiciones sintéticas a priori, no reposarían sobre el principio de contradicción, y con respecto a ellas surgiría la pregunta (...): ¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?”⁹ Pero efectivamente hay tales proposiciones: así lo prueban, presentándose como hechos indiscutibles, la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza.¹⁰

La cuestión que en los *Prolegómenos* (§ 5) y en la *Crítica de la razón pura* (B 19) se planteaba con la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, contenía en realidad dos preguntas: una referida a la posibilidad de la *formulación* de tales juicios (cómo es posible la conexión de los elementos componentes de un juicio sintético), y otra referida a la *validez objetiva* del juicio sintético (cómo es posible que un juicio tal exprese auténtico conocimiento de un objeto). Nuestro texto hace explícito este doble contenido¹¹ y formula ambas preguntas en dos pasos separados.

Si bien la continuación del texto estará dedicada a desarrollar la doctrina de la intuición a priori —y por consiguiente a responder la primera de las dos preguntas—, la argumentación toma por punto de partida la segunda, que en el texto se formula: “¿Cómo es posible un conocimiento a priori a partir de juicios sintéticos?”. Ya en el concepto de “conocimiento” está contenida la propiedad de valer objetivamente, esto es, de referirse a objetos empíricos: “El conocimiento es un juicio del cual surge un concepto (una noción, o una concepción) que tiene realidad objetiva, esto es, al cual le puede ser dado un objeto correspondiente en la experiencia”.¹² Ha de ser, entonces, el conocimiento empírico, la experiencia, el hecho que se tomará por punto de partida del análisis. El análisis de la experiencia nos lleva a distinguir

⁹ Ed. Acad. XX, 323.

¹⁰ Ed. Acad. XX, 266. La misma afirmación del hecho de la matemática en Ed. Acad. XX, 323. Compárese *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 279, s., y *passim*.

¹¹ En su comentario a este pasaje de los *Progresos*, Vaihinger llama “psicológica” a la primera pregunta, aclarando que no quiere referirse con ello a la psicología empírica, sino a una “psicología trascendental”; la pregunta se refiere a nuestra facultad subjetiva de formular tales juicios; mientras que la segunda pregunta atiende a la posibilidad gnoseológica de estos juicios, esto es, a cómo resulta de ellos conocimiento de un objeto: Vaihinger, H.: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2da. ed., Stuttgart, 1922, reimpresión Aalen, 1970) (en lo sucesivo se citará: *Kommentar*), tomo I, p. 323 s.

¹² Ed. Acad. XX, 266. Compárese *Crítica de la razón pura*, B 147.

en ella intuición y concepto; ninguna de estas dos clases de representaciones constituye, por sí sola, conocimiento;¹³ pero ellas serán las condiciones de la posibilidad, tanto de la formulación de los juicios sintéticos, como de su validez objetiva. Se llega así, partiendo, como lo exige el método analítico, del hecho de la existencia efectiva de conocimientos sintéticos a priori, a establecer las condiciones de su posibilidad, que son la intuición a priori y los conceptos a priori. En lo sucesivo, la atención se dirigirá a la intuición a priori; los conceptos se tratarán más adelante.¹⁴

§ 16. Las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, I: la intuición a priori (Ed. Acad. XX, 266 ss.).

El próximo paso, en una argumentación conducida según el método analítico, debería ser preguntar por la condición de posibilidad de esta intuición a priori. Y en efecto, la continuación del texto se refiere a este asunto. Introduce para ello un planteo que corresponde al de la Estética transcendental de la *Crítica de la razón pura*, o más exactamente (por la forma analítica de la argumentación) a los §§ 6 a 13 de los *Prolegómenos*. En primer lugar, se distingue entre materia y forma de una representación. La materia (la sensación) nunca puede ser objeto de una intuición a priori (es precisamente lo propiamente empírico de la representación);¹⁵ queda entonces la forma como lo único a lo que puede referirse la intuición a priori, la cual debe ser independiente de lo empírico. Esta forma a la que la intuición a priori se refiere ha de ser común al sujeto y al objeto: no puede ser la forma que posea el objeto en sí, independientemente del sujeto (pues entonces sólo podríamos limitarnos a comprobar esta forma, que no poseería para nosotros necesidad alguna,¹⁶ sino que sería una configuración eventual del objeto); sino que tiene que ser la forma que adopta el objeto

¹³ Compárese *Crítica de la razón pura*, A 51 = B 75.

¹⁴ A partir de Ed. Acad. XX, 271.

¹⁵ Además del desarrollo de este tema en la *Crítica de la razón pura* A 166 ss., B 207 ss.; A 225 ss., B 272 ss., véase *Ueber eine Entdeckung...* Ed. Acad. VIII, 198 a 207. Sobre este tema véase Caimi, M.: *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 1982.

¹⁶ Ed. Acad. XX, 267.

al volverse fenómeno, esto es, al ser representado por nuestra facultad representativa; y esta forma (que es, a saber, la espacialidad y la temporalidad) la impone necesariamente la sensibilidad a todos los objetos que la afectan, pues se trata de la forma de la receptividad misma, sólo gracias a la cual puede tener lugar la afección. Esta forma (caracterizada en el texto como la naturaleza propia de la forma del sentido, considerada como modo de ser del sujeto, sin tener en cuenta los objetos que pudiesen ocuparla) es la condición que hace posible una intuición a priori: una intuición que “preceda” a toda percepción efectiva de un objeto. Ahora —dice Kant— se puede comprender la intuición a priori, y con ella la posibilidad de los juicios sintéticos a priori; se la puede comprender *en la medida en que* esta posibilidad depende de aquella intuición pura (con esta salvedad da a entender que esta posibilidad de los juicios sintéticos a priori está sujeta todavía a otras condiciones de índole diferente).

Hasta aquí nos ha traído el regreso analítico: hasta esta condición de la representación de objetos, que nos es propia en la medida en que somos seres sensibles. Para continuar el regreso necesitaríamos comprender la posibilidad de otras formas de intuición no pasivas (no sujetas a la sensibilidad), o al contrario, comprender cómo o por qué es necesario que nuestra forma de intuición sea también la forma de la intuición de todos los seres. Pero tal comprensión está fuera de nuestro alcance, y debemos conformarnos con aceptar aquella condición como un hecho.¹⁷ Por eso contiene el texto una referencia a *nuestra* intuición *humana*: para indicar la limitación de sus conclusiones a lo que se puede alcanzar en la situación del hombre. Con otras palabras: no podemos responder a la pregunta de por qué tan sólo el espacio y el tiempo han de ser las únicas intuiciones puras. La referencia a la *Crítica de la razón pura*, al final del texto que estamos considerando,¹⁸ no sirve para aclarar esta cuestión; nos recuerda solamente las exposiciones metafísicas del tiempo y del espacio, en las que se demostraba que éstos, al no ser conceptos, eran intuiciones, y que eran intuiciones puras a priori, viniendo a coincidir con las buscadas aquí.

¹⁷ *Crítica de la razón pura*, B 146. Véase también A 41 = B 58, B 139, y A 393; *Crítica del Juicio*, § 77, Ed. Acad. V, 405 s. Cf. Vaihinger: *Kommentar*, II, 436, ss.

¹⁸ Ed. Acad. XX, 267 al final, y 268.

§ 17. Vacilaciones (Ed. Acad. XX, 268-269).

En la continuación del texto pareciera que el plan de la exposición fuese vacilante. El tema de la intuición interna, introducido en conexión con el precedente tratamiento del tiempo, queda apenas esbozado,¹⁹ para dejar lugar enseguida a la teoría de la idealidad del espacio y del tiempo; ésta a su vez introduce nuevamente²⁰ el problema de la intuición del yo. En compensación por estas idas y venidas, en el texto se pasa, en transición natural (y no abrupta), de la exposición de la doctrina de la sensibilidad a la exposición de la doctrina del entendimiento y de sus elementos;²¹ ello ocurre con auxilio del concepto de lo compuesto.²² Con esto termina esta primera “sección primera”.

§ 18. La idealidad del tiempo y del espacio (Ed. Acad. XX, 268).

En lo precedente ha quedado demostrado que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad, y que pertenecen también al objeto, pero sólo en la medida en que éste ingresa en el ámbito de la subjetividad (es decir, en la medida en que es fenómeno). No podemos atribuir el espacio y el tiempo a las cosas consideradas tal como son en sí mismas, independientemente del sujeto: el tiempo y el espacio no existen como propiedades de las cosas en sí, ni existen en sí mismos independientemente; sino que son formas de nuestra intuición sensible. Esta es la doctrina de la idealidad transcendental del tiempo y del espacio, formulada ya en 1770²³ y desarrollada extensamente en la *Crítica de la razón pura*.²⁴ Debido a esta idealidad del espacio y del tiempo

¹⁹ En Ed. Acad. XX, 268: “Deseo advertir todavía que, con respecto al sentido interno, el doble yo en la conciencia de mí mismo...”. En la *Crítica de la razón pura*, B 68, aparece este tema en un contexto semejante. F. Duque sugiere que este párrafo de Ed. Acad. XX, 268 está fuera de su contexto propio; que debería ir a continuación del párrafo siguiente (Duque, F.: su edición de los *Progresos*, p. 59, nota 15).

²⁰ Ed. Acad. XX, 269, al final.

²¹ Cf. de Vleeschauer: *La déduction*, III, 467: “La estética y la analítica ya no forman [en los *Progresos*] sino un solo y único problema epistemológico”.

²² Ed. Acad. XX, 271.

²³ En *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, números 5 y 6, y § 15, D y E.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, A 34 ss. = B 51 ss.

(debido a que éstos no son más que formas subjetivas de nuestra intuición sensible, y no determinaciones de las cosas en sí) podemos enunciar juicios sintéticos a priori acerca de nuestras intuiciones puras del tiempo y del espacio (como lo hacemos en la geometría). A estos juicios sintéticos los enunciamos a priori, esto es, les damos el valor de universales y necesarios sin necesidad de verificar previamente el estado de cosas al que se refieren, porque todo objeto real al que puedan referirse deberá adecuarse a las formas de nuestra sensibilidad, y estos juicios se refieren a una materia (a las intuiciones puras del espacio y del tiempo) que tiene también la forma de nuestra sensibilidad. A esta enunciación de juicios acerca de intuiciones puras la llama Kant en el texto “determinación de las intuiciones”.²⁵

§ 19. Certeza de esta doctrina de la idealidad transcendental del tiempo y del espacio (Ed. Acad. XX, 268).

El fundamento de la doctrina de la idealidad transcendental del tiempo y del espacio se indica en el texto diciendo que “precisamente sólo por ello podemos determinar a priori estas intuiciones nuestras”. Conviene tener en cuenta aquí la expresión “precisamente sólo”. Ella indica que las condiciones de posibilidad aquí halladas y expresadas no son construcciones hipotéticas para explicar la posibilidad del conocimiento sintético a priori, y tales, que pudieran ser sustituidas por otras hipótesis diferentes e igualmente admisibles. Sino que son las *únicas* condiciones que puedan hallarse, de la posibilidad de aquel conocimiento.²⁶ La misma firme convicción de que así y sólo así puede explicarse el hecho del conocimiento sintético a priori, lleva a Kant a afirmar en el párrafo siguiente que no se trata de una mera hipótesis, sino de una verdad firmemente establecida.²⁷

²⁵ Ed. Acad. XX, 268: “determinar significa juzgar sintéticamente”.

²⁶ Con esto se adelanta Kant a una objeción que más de un siglo después expresará A. Riehl: para que el método regresivo o analítico sea legítimamente concluyente se requiere, entre otras cosas, que los fundamentos del hecho tomado por punto de partida sean los únicos fundamentos concebibles (Riehl, A.: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Tomo I, Leipzig, 1924 (3ª ed.), pp. 441 ss.).

²⁷ La misma afirmación se encuentra, referida también a esta doctrina, en *Crítica de la razón pura*, B XXII nota, A 46 = B 63 y A 48 s. = B 66. Al pasaje citado en último térmi-

Pero el argumento según el cual las condiciones mencionadas son las únicas posibles no es el único de que se vale Kant aquí para afirmar el carácter definitivo de su doctrina. Hay también un indicio de una argumentación de carácter formal: el rechazo de esta doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio (el rechazo del carácter subjetivo de la condición formal suprema de la intuición a priori) acarrearía una contradicción; los juicios sintéticos a priori serían, en tal caso, empíricos y contingentes, lo que es contradictorio.²⁸ No es, pues, tan sólo la existencia efectiva (empíricamente comprobada, o caprichosamente supuesta) de tales juicios sintéticos a priori el punto de arranque de la reflexión, a partir del cual llegamos a las condiciones de posibilidad que acabamos de hallar (esa experiencia podría ponerse en duda, y aquella suposición caprichosa podría desecharse). Sino que para la concebibilidad misma de un conocimiento a priori se requiere, como condición, la forma subjetiva de la sensibilidad que hemos estudiado; y de esta subjetividad se desprende inevitablemente la doctrina de la idealidad transcendental del espacio y del tiempo.

§ 20. La realidad empírica del tiempo y del espacio. El fenómeno (Ed. Acad. XX, 268-269).

Esta doctrina de la idealidad transcendental del tiempo y del espacio va indisolublemente unida a la de la realidad empírica de ellos: al exponer esta última, el texto ofrece una explicación clara de lo que ha de entenderse por fenómeno. Fenómenos son los objetos de los sentidos considerados como intuiciones —es decir, en la medida en que están dados en la sensibilidad— pero teniendo en cuenta sólo la dependencia de su *forma* respecto de la naturaleza subjetiva del sentido; esto es, teniendo en cuenta que la forma de estas intuiciones efectiva-

no se refiere Paton, para comentar: "No se puede decir que la posición de Kant, tal como está expresada aquí, tenga la certeza demostrativa que pretende tener" (Paton, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, London/New York, 1970 (5ª ed.) tomo I, p. 183). Richard Kroner observa (en coincidencia con las reflexiones de A. Riehl que hemos citado) que el argumento que determina que intuición y entendimiento son condiciones de una experiencia posible es concluyente; pero que siguen siendo hipotéticas la existencia efectiva y la legitimidad del conocimiento empírico (Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1977 (3ª edición), tomo I, 74 ss.).

²⁸ Ed. Acad. XX, 268.

mente dadas está determinada por la forma a priori de la receptividad, y sin considerar las "cualidades secundarias" que dependen, como *materia*, de la complejión contingente de los órganos sensoriales de cada cual. En contraste con la mera subjetividad de la sensación (subjetividad material), la subjetividad formal de los fenómenos no es obstáculo para que las representaciones cognoscitivas referentes a ellos tengan validez universal (intersubjetiva). Muy al contrario, precisamente por estar fundado en principios a priori de la intuición pura, el conocimiento de los fenómenos puede llegar a convertirse en ciencia demostrativa cierta.²⁹

§ 21. Fenómeno y mera apariencia. Refutación del idealismo (Ed. Acad. XX, 269).

El contraste entre la subjetividad transcendental del fenómeno y la subjetividad de la imagen material sensorial constituida por la sensación (o, desde otro punto de vista, el equívoco al que podría llevar la palabra alemana con que se expresa el concepto "fenómeno") hace necesario diferenciar el fenómeno aquí definido, de la mera apariencia.³⁰ Esta es la tarea que emprende el párrafo siguiente³¹ para llegar finalmente a una formulación de la realidad empírica del espacio y del tiempo que permite disipar toda sospecha de idealismo en el sentido de Berkeley.³² Pero antes de alcanzar esta conclusión, se toca la cues-

²⁹ Ed. Acad. XX, 268 s. Recuérdese la doctrina de los juicios de experiencia y los juicios de percepción en *Prolegómenos* § 18 y § 19, Ed. Acad. IV, 297 ss.

³⁰ Fue precisamente la necesidad de considerar esta mera apariencia por sí, y de dar cuenta de ella, lo que llevó a Kant (según Prauss, G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin, 1971, § 9, esp. pp. 145 ss.) a elaborar la teoría de los juicios de percepción expuesta en el pasaje citado de *Prolegómenos* (§ 18). Véase Duque: su edición de los *Progresos*, p. 60, notas 17 y 18.

³¹ Ed. Acad. XX, 269.

³² La verdadera refutación del idealismo no está, sin embargo, en la afirmación de la realidad empírica del fenómeno; sino que fue ofrecida antes, a saber, cuando se reconoció la incapacidad de nuestra facultad cognoscitiva para alcanzar las condiciones últimas de nuestro conocimiento de objetos. Pues entonces, al establecer un límite al progreso de nuestro conocimiento, se denunció la ilegitimidad de todo enunciado referente a lo que queda del otro lado de ese límite: también la ilegitimidad del enunciado idealista que dice que más allá de él no hay nada.

ción de la “cosa en sí en sentido empírico”, que había sido tratada en la *Crítica de la razón pura*.³³

En el lenguaje de la experiencia empleamos el par de expresiones ‘apariencia’ y ‘cosa en sí’ para distinguir respectivamente entre el aspecto meramente subjetivo de un fenómeno (el arco iris y sus colores, o el aspecto abovedado del cielo) y aquello que es el fundamento objetivo de estos fenómenos sólo subjetivos (en los ejemplos mencionados, respectivamente las gotas de lluvia y la refracción de la luz, y el cielo con todas sus estrellas). En sentido transcendental, en cambio (y en conformidad con la doctrina de la idealidad transcendental del espacio), aun aquello que en sentido empírico o en “sentido físico” llamábamos una cosa en sí, es un mero fenómeno, quedando el término ‘cosa en sí’ reservado para el fundamento incognoscible de éste. Pero esto que en sentido transcendental llamamos fenómeno no es idéntico a lo que en sentido empírico llamábamos “mera apariencia”; sino que también aquel fundamento objetivo de la mera apariencia, al que denominábamos (en sentido empírico) “cosa en sí”, será, en sentido transcendental, fenómeno, sin menoscabo de su objetividad o realidad empírica.

§ 22. Transición al examen del entendimiento. El sentido interno (Ed. Acad. XX, 269).

En la continuación del texto³⁴ se emprenderá el examen del sentido interno, como ampliación del tema de la sensibilidad. La distinción entre sentido interno y apercepción se aprovechará para realizar el pasaje al examen del entendimiento, pasaje que en los *Progresos* es más directo que en la *Crítica de la razón pura*, la cual presentaba un abrupto corte entre la Estética y la Analítica.³⁵

El examen del sentido interno tendrá por tema la autoconciencia y la paradoja que ésta lleva consigo. Este tema se había anunciado ya antes que se comenzase a explicar la idealidad transcendental del tiempo

³³ *Crítica de la razón pura*, A 45 = B 63.

³⁴ Ed. Acad. XX, 269: “Pero en la teoría de todos los objetos de los sentidos como meros fenómenos...”

³⁵ De Vleeschauwer, *La déduction*, III, 467.

y del espacio;³⁶ su desarrollo en el pasaje que vamos a examinar se verá interrumpido por un tema subsidiario, intento de determinación más precisa de lo subjetivo de la forma de la sensibilidad. Esto subjetivo se explicará como “forma de representación”: como aquella forma de representación de acuerdo con la cual nuestro sentido es afectado, y que es el fundamento del carácter fenoménico de los objetos del conocimiento (inclusive el objeto interno, el alma). Más adelante, en la sección que lleva el título “De los conceptos a priori”, se retomará el examen de esta forma subjetiva de la sensibilidad, para mostrar su estrecha asociación con la actividad sintética del entendimiento.³⁷

§ 23. La paradoja del sentido interno³⁸ (Ed. Acad. XX, 269-271).

La paradoja consiste en que yo (el yo que piensa, el yo que es siempre sujeto) soy para mí mismo un objeto de la intuición, distinguiéndome así de mí mismo. Sería contradictorio, dice Kant, que hubiera un doble yo;³⁹ y sin embargo parece desdoblarse el yo en sujeto y objeto: en sujeto pensante lógico, apercepción pura, por un lado, y en objeto de la percepción, objeto del sentido interno, por otro lado.

¿Es ésta verdaderamente la paradoja? Si así fuera, Kant lo resolvería todo muy fácilmente, con sólo decir, como en efecto lo hace en la misma página que estamos leyendo: no hay tal doble personalidad; sino que la persona (el sujeto) cognoscente (el yo que piensa y que intuye) es uno, y el yo intuido es un objeto como cualquier otro. La paradoja sólo empieza aquí. Porque este objeto intuido por mí no es un

³⁶ Ed. Acad. XX, 268: “Sólo deseo observar...”

³⁷ De Vleeschauwer (*La déduction*, III, p. 470 s.) hace notar que el pasaje que comienza “Lo subjetivo en la forma de la sensibilidad...” (Ed. Acad. XX, 269) interrumpe la concatenación lógica de la argumentación; pero no puede encontrarle en el texto otro lugar más satisfactorio.

³⁸ La paradoja del sentido interno está tratada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, B 67 ss., y luego especialmente en B 152 ss. En la misma obra aparece considerada en ambas ediciones del capítulo de los Paralogismos, A 341 ss., B 399 ss., especialmente en A 398 ss., y en B 428-430. También toca el tema la *Antropología* en los §§ 4,7, y 24. En conexión con ella hay que ver también los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ed. Acad. IV, 471. Véase también el curioso paralelo de *Metafísica de las costumbres*, Doctrina de la virtud, § 13, Ed. Acad. VI, 439, nota.

³⁹ *Antropología*, § 4, Ed. Acad. VII, 134, nota.

objeto cualquiera, sino que es mi propio yo; y con respecto a esta situación se plantea la pregunta propuesta en la *Crítica de la razón pura*: ¿Cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo, por dentro?⁴⁰

La solución dada a este problema toma en cuenta algunos elementos establecidos previamente: la pasividad de la intuición requiere que para una autointuición haya una autoafección. Se oponen así, en un primer momento, un sujeto activo, afectante, y un sujeto pasivo, afectado. Pero a su vez es el mismo sujeto activo afectante el encargado de reunir las representaciones que la afección efectuada por él mismo provocara en el sujeto pasivo, para que configuren una intuición (sólo mediante esta reunión del material sensible dado se produce conocimiento). Por otra parte, es impropio hablar, como lo estamos haciendo, de dos sujetos, uno activo y otro pasivo (en eso consistiría precisamente la contradicción señalada en la *Antropología*): si hubiese algo así como un *sujeto* pasivo, no sería necesario el recoger y unificar las afecciones para obtener un autoconocimiento del sujeto, sino que esa autointuición se daría ya con la sola afección. Pero la sensibilidad sola, lo sabemos, es ciega; no puede ser consciente de sus propios contenidos,⁴¹ y no alcanza entonces nunca la posibilidad de llamarse *yo*, esto es, de ser sujeto.⁴² Sólo el entendimiento la unifica de modo que las representaciones de mi sensibilidad puedan llamarse “mías”, esto es, pertenezcan a un sujeto.⁴³ Es indispensable la intervención del entendimiento para que haya conciencia, en general, y conciencia de sí mismo en particular.

¿No sería entonces de esperar que el yo transcendental, el yo pensante, tuviera inmediata conciencia de sí mismo, sin necesitar dar el rodeo por la sensibilidad? El que no ocurra así es otra de las maneras en que se nos manifiesta la paradoja; en realidad, es la primera manera en que se ha manifestado ya en el párrafo precedente: nada es más extraño que el que yo, como objeto de mi propio sentido interno, tenga que conocerme tan sólo como fenómeno; igualmente, en la *Crítica de la razón pura* se plantea la paradoja en estos términos: cómo es que el

⁴⁰ *Crítica de la razón pura*, B 68.

⁴¹ Sobre esta interpretación de la ceguera de la sensibilidad, véase *Lógica*, V, Ed. Acad. IX, 33, y *Antropología*, § 5, Ed. Acad. VII, 135.

⁴² La misma formulación de los *Progresos en Antropología*, § 1, Ed. Acad. VII, 127.

⁴³ *Crítica de la razón pura*, B 160 s., nota. Cf. de Vleeschauwer, *La déduction*, III, 468.

sentido interno nos hace conocernos tan sólo como nos aparecemos a nosotros mismos, y no como somos.⁴⁴

Lo más que me da la apercepción es la conciencia de *que existo*; no me hace *conocer cómo soy*, ni tampoco *cómo me aparezco*: esta representación de que existo en un pensamiento y no un conocimiento.⁴⁵ Por eso nuestro texto dice que no podemos conocer absolutamente nada acerca de la naturaleza del yo lógico, sujeto de la apercepción, por más que sea una representación a priori (de la que podría esperarse un conocimiento independiente de todo dato sensible); no podemos conocer nada, mientras nos falte la afección.⁴⁶

Cuando, en cambio, la actividad espontánea del yo lógico se dirige a una multiplicidad dada, para sintetizarla, entonces se dirige al sentido interno y lo afecta (porque aquella multiplicidad dada estará dada en el sentido interno). Esta afección se produce al “poner” el entendimiento sus representaciones⁴⁷ (al recogerlas, recorrerlas y reproducirlas en la síntesis); equivale a una *determinación* del sentido interno por parte del sujeto de la síntesis.⁴⁸ Al recoger el entendimiento las representaciones provenientes del sentido externo (que vienen a ser la materia propia del sentido interno), al sintetizarlas e incorporarlas a la unidad de la conciencia, ejerce acciones sobre el sentido interno, y así lo afecta a éste, haciéndose de este modo *fenómeno* él mismo; lo que tengo entonces es un fenómeno psicológico: el yo percipiente. Como a

⁴⁴ *Crítica de la razón pura*, B 152 s. Véase Paton, H.: *Kant's Metaphysic of Experience*, London/New York, 1970, II, 398.

⁴⁵ *Crítica de la razón pura*, B 158.

⁴⁶ Cf. Paton, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, II, 404: “Para conocernos a nosotros mismos no sólo debemos pensar y ser conscientes de ese pensar: nuestro pensamiento debe, además, ‘afectar’ el sentido interno mediante la síntesis trascendental de la imaginación”.

⁴⁷ *Crítica de la razón pura*, B 67 s.

⁴⁸ De “determinación” se habla aquí porque al unificarse el tiempo en un tiempo único por la intervención del entendimiento (como se ve en *Crítica de la razón pura* B 160/161 nota, y como lo requiere el primer principio trascendental, A 116) cada instante adquiere una posición relativa con respecto a cualquier otro; de modo que no se puede ya hablar de un “instante cualquiera” (como no sea en la abstracción), porque cada instante está determinado con respecto a todo el tiempo (puede recibir, por ejemplo, un número que lo identifique). Así, al prestar unidad a la intuición pura del tiempo, el entendimiento lo determina, y “el yo sensible es determinado por el intelectual” (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 270).

todo fenómeno, a éste también lo puedo conocer (empíricamente). Las percepciones de este yo psicológico se someten a las condiciones del tiempo, y la aprehensión de estas percepciones se somete por su parte a las funciones de síntesis que están en estado puro en el yo transcendental (esto es quizá lo que quiere decir la última frase de este párrafo: “siendo determinado el yo sensible por el intelectual, para la acogida de aquéllas en la conciencia”).⁴⁹ El texto caracteriza al yo psicológico como “sujeto de la percepción”; lo que equivale a decir: como realizador de los enlaces que se expresan en juicios de percepción. Por eso, el contenido del pasaje que estamos considerando⁵⁰ podría expresarse de la manera siguiente: La aprehensión es temporal; ocurre en un orden enteramente subjetivo que equivale a aquél en el que el sujeto es afectado por las percepciones (aquí término equivalente a sensaciones o impresiones); pero, por otro lado, la intervención determinante del yo intelectual, al incorporar las percepciones a la conciencia, las enlaza en conexiones objetivas (diferentes del orden de la aprehensión) ordenándolas en un tiempo único; de este modo se puede tener conocimiento del yo (y no solamente de sus contenidos perceptivos).

Como ilustración de esto se ofrece⁵¹ un ejemplo similar al que se había propuesto en la *Crítica de la razón pura*,⁵² sólo que mientras allí

⁴⁹ La expresión ‘acogida en la conciencia’ podría querer decir “acogida en la conciencia empírica”, y entonces el enlace de percepciones así realizado tendría validez sólo subjetiva (*Crítica de la razón pura*, B 140), por más que, como todo enlace, se realizara éste también de acuerdo con las únicas formas posibles de enlace (las de las funciones de síntesis). Así obtendríamos el juicio de percepción de los *Prolegómenos*. Pero es más probable que se refiera Kant aquí a la acogida en una *conciencia en general*; entonces, el enlace de las percepciones no sólo se efectúa de acuerdo con los modelos propuestos por las funciones de síntesis, sino que estas funciones, como funciones de una conciencia en general, conectarán ellas mismas, activamente, lo aprehendido, en juicios de validez universal y objetiva (juicios de experiencia; *Crítica de la razón pura*, B 142, *Prolegómenos*, § 18). Puesto que al principio del párrafo se ha hablado de los “conocimientos” de que es capaz o susceptible el yo empírico, la segunda posibilidad (la de la acogida en una conciencia en general) debe ser la que aquí se tiene en cuenta; pues en el otro caso no habría conocimiento, sino enlaces asociativos de validez sólo subjetiva.

⁵⁰ Es el párrafo que comienza: “Pero el yo en la segunda significación (como sujeto de la percepción)...”. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 270.

⁵¹ *Progresos*, Ed. Acad. XX 270, último párrafo: “Cualquier observación...”.

⁵² B 156/157, nota. Ver también el ya citado pasaje de *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ed. Acad. IV, 471: “ya la misma observación altera y deforma el estado del objeto observado”.

la finalidad del ejemplo parece ser mostrar la autoafección, en nuestro texto el ejemplo parece más bien servir para mostrar que el conocimiento de nosotros mismos es conocimiento de un fenómeno, y no del yo en sí.

¿Cómo hemos de efectuar el experimento que se menciona en el ejemplo? En la *Crítica* pareciera que cualquier acto de atención sirviese para ello; porque con la atención, el entendimiento unifica la materia sensible (contenida en el sentido interno) de modo que llegue a ser una intuición interna. Y así ocurre una afección del alma, de la cual el ejemplo de la *Crítica* no da más explicaciones, sino que dice que la advertirá cualquiera que haga el experimento. En nuestro texto se precisa mejor el acto de atención apropiado. Debe ser una observación psicológica interna; pero no un mero *advertir* contenidos en el sentido interno; sino que debe ser una observación efectuada activamente por nosotros. Una caracterización todavía más precisa de esta observación psicológica nos la ofrece Kant en la *Antropología*: ha de ser una recolección metódica de lo percibido en nosotros mismos, tal que pudiese suministrar el material para un diario íntimo.⁵³ Con este acto de atención afectamos, según se nos dice, el sentido interno. Todos los contenidos que así advierte nuestra atención forman parte de la representación empírica de nuestro estado: no solamente las intuiciones y las sensaciones, sino también los pensamientos, considerados aquí como accidentes del yo. Esto nos permite observar “el juego de nuestros pensamientos”⁵⁴ y, más precisamente, observar los actos del entendimiento por los cuales unificamos la materia sensible interna; actos sintéticos cuya regla queda plasmada en la configuración que le hacen adoptar a la materia sensible. Actos que así llegan a formar parte del contenido empírico del sentido interno, pudiendo nosotros entonces conocerlos y conocernos por ellos. La mera conciencia intelectual del acto de espontaneidad se completa así con la intuición sensible de mí

⁵³ *Antropología*, §4, Ed. Acad. VII, 132. Paton (en: *Kant's Metaphysic of Experience*, London/New York, 1970 (5ª ed.), II, 397 nota 4) compara este acto de atención sobre los contenidos del sentido interno, con el intento de observar las imágenes que hubiese en un espejo, pero considerándolas en su bidimensionalidad, como modificaciones de la superficie reflectante.

⁵⁴ *Crítica de la razón pura*, B 405.

mismo, que es la condición para que aquella conciencia (que era sólo pensamiento) llegue a ser un *conocimiento* de mí mismo.⁵⁵

Así conoceríamos el fenómeno del yo transcendental. La materia sobre la cual se ejerce su acción es el contenido del sentido interno; contenido que a su vez lo suministra el sentido externo.

§ 24. Las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, II: los conceptos (Ed. Acad. XX, 271).

Habiendo buscado, según el programa trazado al plantear las preguntas, las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori por el lado de la intuición, y después de haber discutido algunos de los problemas (como el de la intuición interna) que se presentan en este respecto, se emprende ahora en el texto el examen de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori por el lado de los conceptos.⁵⁶ Esto conducirá a una deducción metafísica de las categorías. La argumentación se apoyará en el concepto de síntesis (o composición).⁵⁷

⁵⁵ *Crítica de la razón pura*, B 157.

⁵⁶ Ed. Acad. XX, 271.

⁵⁷ De Vleeschauer: *La deducción*, III, 467, afirma que esta primacía del concepto de síntesis se debe a la influencia de Jakob Sigismund Beck, quien habría propuesto una reorganización de la estructura interna de la doctrina del criticismo, con el propósito de superar la división entre la Estética y la Analítica. "Dado que no se puede construir la doctrina de la intuición a priori sin el concurso constante de la Analítica, le corresponde a esta última parte suministrar el principio universal del que se deriva todo el criticismo" (loc. cit.). Recordemos, no obstante, que ya en la deducción metafísica de 1781 el concepto de síntesis tenía un lugar destacado, aunque no estuviera empleado (como aquí) como principio único para unificar la doctrina de la sensibilidad y la del entendimiento (véase *Crítica de la razón pura*, § 10).

Félix Duque ("Estudio preliminar" citado, p. LV y nota 73) estudia con detalle la correspondencia entre Kant y Beck acerca de este punto, y basándose en una carta de Kant del 20 de enero de 1792 concluye que "salvo que el término *Zusammensetzung* se hallara en la carta perdida de Beck, hay pues que afirmar que es Kant quien brinda a aquél término y concepto [...] sobre el que basará Beck su *Standpunktelehre*. Por lo demás Kant ya había tratado el tema en la *Entdeckung*" (VIII, 201 ss). Ver también sobre esto F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 62, nota 27.

En desacuerdo con de Vleeschauer se manifiesta Humphrey, T., en: *Immanuel Kant: What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?* New York, 1983, introducción del traductor, p. 41 nota 19.

§ 25. Intuición pura, determinación y síntesis (Ed. Acad. XX, 271).

La doctrina de la realidad empírica e idealidad transcendental del tiempo y del espacio decía que todos los objetos de la experiencia se intuyen de conformidad con las formas de la sensibilidad: que todos los objetos son fenómenos, y no cosas en sí. La forma de la sensibilidad viene a ser así la forma de los objetos; pero con esto deja de ser una forma vacía, el inventario de meras relaciones posibles:⁵⁸ se vuelve una forma determinada. La determinación, ya lo hemos visto, consiste en una actividad espontánea sintética del entendimiento: consiste en juzgar sintéticamente.⁵⁹ En el ejemplo que pone Kant aquí, la determinación del espacio puede describirse como un señalamiento de la posición relativa de esa porción de espacio con respecto a los espacios contiguos, y finalmente con respecto al espacio único (unificado por el entendimiento).⁶⁰ Pero también *dentro* de la porción de espacio determinada, la multiplicidad se ha agrupado (sintetizado) de acuerdo con una regla que le presta unidad a esa porción de espacio, a la vez que establece sus límites. En conclusión: la representación de un espacio determinado lleva consigo la representación de la composición, que no es oriunda de la sensibilidad, sino del entendimiento.

§ 26. El conocimiento de la síntesis; sus condiciones (Ed. Acad. XX, 271).

Después de haber planteado así el hecho de la composición, procede Kant a estudiarla a ésta, como concepto que es, y condición de la posibilidad de la representación de espacios o tiempos determinados.⁶¹ Primero distingue la representación de la composición, diferenciándola de las representaciones intuitivas. La composición misma no es algo que se intuya, ni siquiera en ocasión de la intuición de algo compuesto (la yuxtaposición de las partes del espacio o del tiempo, tal como se da en la intuición, lo mismo podría ser una composición que

⁵⁸ *Crítica de la razón pura*, B 66 s.

⁵⁹ Ed. Acad. XX, 268. Cf. nuestro § 23, nota 48.

⁶⁰ Compárese *Progresos*, Ed. Acad. XX, 276.

⁶¹ Ed. Acad. XX, 271: "Ahora bien, la representación de lo compuesto...".

una disgregación). Para representarnos lo compuesto no nos vale la intuición, sino que necesitamos un concepto que debe ser independiente de la experiencia, ya que la representación de lo compuesto no la *recibimos*, sino que la *efectuamos* con un acto de la espontaneidad (síntesis).⁶²

Este concepto básico yace a priori en el fundamento de todos los conceptos de objetos de los sentidos. Si bien es concepto de una acción única, equivalente para toda síntesis que realicemos,⁶³ adopta diversas modalidades al aplicarse a lo múltiple de la intuición.

§ 27. Las categorías (Ed. Acad. XX, 271).

Las diversas modalidades de la composición (síntesis) se expresan en otros tantos conceptos que yacen a priori en el entendimiento, y que se aplican necesariamente a todos los objetos dados a los sentidos. Estos conceptos son las categorías: conceptos propios del entendimiento, e independientes de la experiencia; conceptos intelectuales puros de todos los objetos que puedan presentarse a nuestros sentidos.

Pero los modos de la composición son “modos de la unidad sintética de la apercepción de la multiplicidad dada en la intuición”. Esta afirmación presupone una discusión que no ha tenido lugar aquí,⁶⁵ y adelanta el momento culminante de esta investigación de las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori del lado de los conceptos, al adelantar el concepto de unidad sintética de la apercepción.

Como toda actividad del entendimiento, la actividad sintética de la que aquí hablamos puede reducirse al juzgar.⁶⁶ Por consiguiente, todas las formas posibles de la síntesis realizada por el entendimiento serán otras tantas formas del juzgar. Esto permite tener, dado que poseemos

⁶² *Crítica de la razón pura*, § 15, B 129 s.

⁶³ *Crítica de la razón pura*, B 130: “Fácilmente se advertirá que esta acción originariamente debe ser única, equivalente para todo enlace”.

⁶⁴ Por otra parte, la síntesis reconoce una condición de la que depende: la unidad de la apercepción. De esto se tratará enseguida.

⁶⁵ Ocurrió en *Crítica de la razón pura*, § 19.

⁶⁶ *Crítica de la razón pura*, A 69 = B 94.

la tabla completa de las variedades de los juicios, una tabla completa de aquellos conceptos a priori.⁶⁷

§ 28. Los juicios y la condición suprema intelectual de la posibilidad del conocimiento a priori (Ed. Acad. XX, 271-272).

Llegamos así al párrafo en el que ha de culminar esta sección. Aquí se buscará la condición de la posibilidad de la síntesis efectuada por el entendimiento, con lo cual se alcanzará el objetivo del regreso analítico:

“El entendimiento muestra su facultad solamente en los juicios, los cuales no son otra cosa que la unidad de la conciencia en la relación de los conceptos en general, sin que se determine si aquella unidad es analítica o sintética. Ahora bien, los conceptos puros del entendimiento, conceptos de los objetos en general dados en la intuición, son precisamente estas mismas funciones lógicas, pero sólo en la medida en que representan a priori la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple dado en una intuición en general; así pudo ser formulada de manera completa la tabla de las categorías, paralela a aquella tabla lógica...”⁶⁸

Se trata aquí de explicar la posibilidad del juicio, esto es, la posibilidad de establecer, entre conceptos, relaciones diferentes de la mera asociación; la posibilidad de conexiones de conceptos con validez objetiva.

Hemos dicho ya que todas las funciones del entendimiento pueden reducirse al juicio. El juicio se define aquí de manera abreviada como la unidad de la conciencia en la relación de los conceptos en general. Esto quiere decir⁶⁹ que no sólo tenemos en el juicio una relación entre conceptos (también hay relación entre conceptos en el caso de “asociaciones de ideas”); sino que es una relación fundada en la unidad de la conciencia. En el juicio nos representamos esta unidad de la con-

⁶⁷ *Crítica de la razón pura*, A 79 s. = B 105.

⁶⁸ Ed. Acad. XX, 271/272.

⁶⁹ *Crítica de la razón pura*, B § 19.

ciencia⁷⁰ en relación con representaciones diferentes, y con ello “llevamos” las representaciones a la unidad de la apercepción.⁷¹ (Puesto que la unidad de la apercepción se ejerce siempre sólo en juicios, se puede decir también de esta manera abreviada, como lo hace Kant aquí, que los juicios *son* la unidad de la conciencia.) “Llevar a la unidad de la autoconciencia” significa reunir los conceptos de sujeto y predicado, pero no de tal modo que estén meramente juntos en una conciencia subjetiva, sino de tal manera que su unificación esté fundada en la unidad transcendental de la apercepción; esta unificación se produce gracias a la referencia necesaria de las representaciones al *yo pienso* único. Por ello, la unidad de las representaciones en el juicio es objetivamente válida: es —o pretende ser— una unidad en el objeto, y no sólo en la conciencia.⁷²

Al alcanzar así la unidad de la conciencia (en los juicios) se alcanza la suprema condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Con esto llega a su consumación el movimiento regresivo emprendido según el método analítico, y queda respondida la primera pregunta, que indagaba la condición de posibilidad de la síntesis de representaciones en el juicio sintético a priori.

§ 29. Unidad sintética y unidad analítica (Ed. Acad. XX, 271 s.).

Llamará la atención el final de la frase con la que se definen los juicios: “sin que se determine si aquella unidad es analítica o sintética”. Esto parece estar en desacuerdo con lo expresado pocas líneas antes, cuando se hacía aparecer a los conceptos a priori como expresión de los modos de la unidad *sintética* de la apercepción de la multiplicidad

⁷⁰ *Lógica*, § 17, Ed. Acad. IX, 101: el juicio es la representación de que la conciencia de distintas representaciones es *una*.

⁷¹ *Crítica de la razón pura*, B 141: “Un juicio no es otra cosa que el modo de llevar conocimientos dados, a la unidad objetiva de la apercepción”.

⁷² Esto supone una deducción transcendental que explique cómo es que la unidad sintética originaria de la apercepción es el fundamento de la objetividad; tal explicación será el contenido de la “sección primera” II. Por ahora sólo buscamos respuesta a la primera de las dos preguntas planteadas en Ed. Acad. XX, 266: buscamos sólo la condición de posibilidad de la síntesis de representaciones en un juicio; no buscamos todavía la condición de la posibilidad de la síntesis de lo múltiple en un objeto. Buscamos las condiciones del pensar, no las del conocer (cf. *Crítica de la razón pura*, B 145 s.).

dada en la intuición. Este desacuerdo es sólo aparente. Al dejar indeterminado si la unidad de la conciencia en la relación de los conceptos es analítica o sintética, se admite que puede ser cualquiera de las dos cosas, o ambas. Ahora bien, es la misma acción del entendimiento la que se vale de la unidad *analítica* (es decir, de la unificación por notas comunes)⁷³ para producir la forma de un juicio, y (aplicada a la multiplicidad de la intuición en general) se vale de la unidad *sintética* de lo múltiple dado en la intuición para referirse a un objeto. Las funciones lógicas ejercidas por el entendimiento son las mismas en ambos casos (por ello se pudo extraer de la tabla de los juicios la de las categorías). En el primer caso la unificación producía la mera forma de un juicio, esto es, se trataba de una unificación sólo lógico-formal; mientras que en el segundo caso se ejerció una unificación transcendental:⁷⁴ unificación que pertenece tanto al conocimiento como a su objeto.⁷⁵

§ 30. Synthesis intellectualis (Ed. Acad. XX, 272).

En este mismo párrafo nos hace observar Kant que los conceptos puros del entendimiento representan a priori la unidad sintética de la apercepción de lo dado en una intuición *en general*. Esto, como veremos enseguida, es una indicación acerca de la independencia del entendimiento respecto de la sensibilidad, y contribuye a la fundamentación de la posibilidad de un *pensar* que se ejercerá sobre un dominio más amplio que aquel de la experiencia sobre el que se ejerce el *conocer*. Ello se expresa en el párrafo siguiente,⁷⁶ al decir que las categorías no presuponen una determinada especie de intuición: no están ligadas ni siquiera a las formas de nuestra sensibilidad, al espacio y al tiempo. Como formas del pensar, se refieren tan sólo a un objeto de la intuición en general, de cualquier especie que ésta pueda ser. (Con una intención parecida a la que aquí nos hace hablar de la intuición en gene-

⁷³ Unidad analítica de la conciencia: *Crítica de la razón pura*, B 133/134, nota.

⁷⁴ *Crítica de la razón pura*, A 78 = B 104.

⁷⁵ La unidad de las representaciones en un juicio *analítico* es también una unidad sintética, y a ella se aplica también lo dicho aquí en general sobre los juicios. Cf. *Crítica de la razón pura*, B 131, nota.

⁷⁶ Ed. Acad. XX, 272: “Hay que notar, sin embargo...”.

ral, se dijo en páginas anteriores⁷⁷ que era necesario pensar una intuición que no estuviese sometida a condiciones de la sensibilidad.) La síntesis operada así por las categorías sobre una multiplicidad intuitiva en general se había llamado en la *Crítica de la razón pura* “*synthesis intellectualis*,”⁷⁸ para distinguirla de la *synthesis speciosa*, que se dirige a la multiplicidad de una intuición sensible basada en la receptividad.

Con esta exposición de las funciones de síntesis a priori, y de la unidad sintética de la apercepción, queda completada la búsqueda de las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori también por el lado del entendimiento. Con ello se ha respondido a la primera de las preguntas por las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, planteada al comienzo de esta sección. Se cierra así esta primera etapa de la exposición de la filosofía trascendental.

§ 31. Mirada retrospectiva y prospectiva (Ed. Acad. XX, 272-273).

Queda pendiente, sin embargo, una segunda pregunta: la que se refiere a las condiciones de la posibilidad de la aplicación a priori de ese conocimiento (“¿cómo es posible un conocimiento a priori por juicios sintéticos?”, decía en Ed. Acad. XX, 266). Por eso parece prematura, y parece una intrusión en el curso de la argumentación, la parte que empieza a continuación con las palabras: “la filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todos los conocimientos a priori en general...”. Es cierto que el regreso analítico está ahora completo; pero no es menos cierto que falta una parte importante de la argumentación, que precisamente está expuesta en la segunda “sección primera”. No se puede decir, por tanto, que se haya expuesto “íntegramente” la filosofía trascendental en lo que precede.

En apoyo de la opinión de que este texto tiene carácter intrusivo puede aducirse también el hecho de que el plan que se traza en él no se cumple en la continuación; ni los textos de la segunda “sección primera”, ni los que vienen después, se ajustan al plan trazado aquí.

El contenido de este párrafo retrospectivo y prospectivo no ofrece mayores novedades con respecto a las doctrinas habituales del idealismo crítico. Presenta la filosofía trascendental como la doctrina de la

⁷⁷ Ed. Acad. XX, 267.

⁷⁸ *Crítica de la razón pura*, B 150.

posibilidad de todos los conocimientos a priori *en general*, con lo que se abarca también aquel particular conocimiento a priori que es la metafísica. Precisamente se trata de fundar la posibilidad de ésta, como conocimiento a priori.⁷⁹ La metafísica por su parte pretende extender el dominio de la razón pura hasta el campo de lo suprasensible. En ello consiste la finalidad última de la razón pura. Que se trata de un “salto peligroso” porque no hay continuidad en un mismo orden de principios, lo repetirá el tercer manuscrito.⁸⁰ Que el tránsito ha de realizarse a pesar de todo, es algo que se dice aquí mismo, al presentar una vez más los tres estadios.

¿Cuál será la “doctrina de la sabiduría” llamada a realizar el tránsito a lo suprasensible? Se trata de una doctrina práctico-dogmática en la que se reúnen los resultados de la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del Juicio*. La veremos al estudiar el estadio correspondiente al criticismo.

⁷⁹ Aquí la filosofía trascendental se entiende como ontología: no es la metafísica misma, sino una preparación para ésta.

⁸⁰ Ed. Acad. XX, 317; véase también 324. Sobre el concepto de salto véase Duque: su edición de los *Progresos*, p. 63, nota 33.

§ 32. La “sección primera” II (Ed. Acad. XX, 273 ss.).

La tarea propuesta al principio de la “sección primera” I era doble, de acuerdo con las dos preguntas por las condiciones de posibilidad. Por una parte, se trataba de investigar las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori (investigación que ocupó toda la “sección primera” I); por otra parte, se planteaba allí mismo el problema: “¿Cómo es posible un conocimiento a priori a partir de juicios sintéticos?”. Este problema consistía en demostrar la realidad (validez) objetiva de tales juicios, mostrando que su uso es necesario para la posibilidad de la experiencia.¹ Esto es lo que se hará ahora.

En la “sección primera” II observamos una primera parte en la que un análisis de la experiencia lleva hasta los principios de ella; luego un progreso sintético conduce desde los principios de la posibilidad del conocimiento, hasta la experiencia misma, que queda así fundada en aquellos conceptos e intuiciones puros. Con eso se demuestra la vali-

¹ Ed. Acad. XX, 266.

dez objetiva de ellos. La argumentación vale, pues, por una deducción trascendental.²

La segunda parte es fragmentaria;³ contiene una contraposición de dos intentos de efectuar la deducción trascendental de las *ideas*: el intento leibniziano (que no logra empero ir más allá de la lógica formal) y el intento crítico, que es el de la lógica trascendental y que culmina en una deducción trascendental de las ideas con ayuda del concepto de analogía.

§ 33. Introducción a la deducción trascendental (Ed. Acad. XX, 273-274).

La deducción trascendental en los *Progresos* la introducen cinco párrafos que en parte constituyen un adelanto de las conclusiones que se alcanzarán mediante la argumentación,⁴ y en parte son una elaboración por separado y por anticipado de algunos elementos necesarios para la resolución del problema.

Las conclusiones se adelantan en el “juicio exponible” con que se inicia el capítulo:

“El alcance del conocimiento teórico de la razón pura no se extiende más allá de los objetos de los sentidos.

En esta proposición, como juicio exponible, están contenidas dos proposiciones:

1) que la razón, como facultad del conocimiento a priori de las cosas, se extiende hasta los objetos de los sentidos;

2) que la razón, en su uso teórico, puede, ciertamente, tener conceptos, pero nunca un conocimiento teórico, de aquello que no puede ser objeto de los sentidos”.

² Recuérdese *Crítica de la razón pura*, B 117: “...llamo *deducción trascendental* de los conceptos a priori la explicación del modo como esos conceptos a priori pueden referirse a objetos” (trad. García Morente). Cf. Birven, Henri Clemens: *Immanuel Kants Transzendente Deduktion*, Berlín, 1913, p. 11: “hacer comprensible la validez objetiva de las formas puras a priori del conocimiento es la tarea de la deducción trascendental”. Véase en la misma obra también p. 17.

³ Consideramos segunda parte de esta sección el pasaje Ed. Acad. XX 277-280.

⁴ De Vleeschauer: *La déduction*, III, 472.

(Un juicio exponible es aquél que contiene a la vez una afirmación y una negación).⁵ Aquí lo que se afirma es la validez objetiva del conocimiento racional puro; la parte negativa del juicio limita aquella validez a los solos objetos de los sentidos.

La demostración de estas proposiciones requerirá que se explique no ya la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en general, sino la posibilidad de un conocimiento a priori de objetos de los sentidos. Sin esta demostración nunca estaríamos verdaderamente seguros de que nuestros juicios acerca de los objetos de los sentidos no fuesen más que “un mero juego de la imaginación o del entendimiento”⁶ La introducción del concepto de conocimiento marca, como ya hemos dicho, el cambio en la orientación de la argumentación, que deja de ser deducción metafísica para pasar a ser deducción trascendental.

§ 34. La deducción subjetiva. Esquematismo (Ed. Acad. XX, 273-274).

Antes de la exposición de la deducción trascendental, en los *Progresos* se elaboran por separado la deducción subjetiva y la doctrina del esquematismo.

Al conocimiento se lo había definido en la *Crítica de la razón pura* como una representación acompañada de conciencia y referida a un objeto⁷. En nuestro texto se amplía esa definición agregando que esa representación está formada por intuición y concepto.⁸ Mediante la intuición el objeto es dado, con lo que el concepto recibe un contenido. La relación entre el concepto y su correspondiente intuición, en el conocimiento, se describe en general como relación de subordinación o subsunción: el conocimiento es la representación de cómo el concepto contiene bajo sí la intuición de un objeto. En el caso del concepto de origen empírico, esta relación es fácilmente comprensible, porque el concepto contendrá en sí mismo, como una de las representaciones

⁵ *Lógica*, § 31, Ed. Acad. IX, 109.

⁶ *Crítica de la razón pura*, B 298. Ver también B 206 s., B 299, B 147.

⁷ *Crítica de la razón pura*, A 320 = B 377 (compárese B 147). La validez objetiva era propia del conocimiento también en la definición que apareció en Ed. Acad. XX, 266.

⁸ Compárese *Crítica de la razón pura*, § 22, B 146. Véase también § 14, B 125.

parciales en las que consiste, a su intuición correspondiente, sólo que con la forma lógica de la universalidad (es decir, no la contendrá en su singularidad individual, sino como nota o característica).

Pero en el caso de conceptos cuyo origen no es empírico, existe una heterogeneidad entre el concepto y la intuición, que hace difícil la subordinación o subordinación; precisamente por ser de origen puramente intelectual, estos conceptos nunca pueden hallarse en la experiencia.⁹ La relación entre estos conceptos (las categorías) y las correspondientes intuiciones será mediada por la imaginación,¹⁰ que debe construir un simulacro del concepto en la multiplicidad pura temporal, de modo que el concepto pueda tener con esta multiplicidad pura intuida determinada una relación semejante a la que el concepto empírico (p. ej. el de cuadrúpedo) tiene con la intuición empírica (de un caballo). Esto es el esquema. Para lograr tal cosa, la imaginación debe sintetizar aquella multiplicidad pura siguiendo precisamente las reglas de síntesis contenidas en el concepto: debe efectuar una síntesis de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción pensada mediante la categoría. Esta síntesis es una determinación a priori de la multiplicidad intuitiva. Por estar contenida esta multiplicidad en toda representación empírica, es posible, gracias al esquema, subordinar (subsumir) también los fenómenos bajo las categorías.

§ 35. Esquemas y límites del conocimiento (Ed. Acad. XX, 274).

Precisamente los esquemas son lo único que permite superar la heterogeneidad de los conceptos puros y los fenómenos. Por eso sólo podrán ser contenido de los conceptos puros aquellos objetos que puedan vincularse con ellos mediante el esquema: los objetos que obedezcan a las condiciones de la sensibilidad.

La intuición a priori sólo es posible, para nosotros, como espacio o tiempo. Y los objetos de nuestro conocimiento teórico deberán ser, por tanto, fenómenos espacio-temporales, objetos de los sentidos y no cosas en sí mismas. Y esto tanto en el caso obvio del conocimiento empírico, como en el caso de la ampliación a priori de este conoci-

⁹ *Crítica de la razón pura*, A 137 = B 176.

¹⁰ En el texto no se menciona la imaginación, sino de una manera general la facultad representativa.

miento. Con respecto a estos sus objetos propios el conocimiento puede, según dice el texto,¹¹ proceder de modo dogmático: puede progresar y ampliarse por conceptos solos, sin estar ligado a la experiencia como fuente.¹² Esta independencia le permite al entendimiento dictar a priori leyes que valen para objetos de los sentidos, y que valen para toda la naturaleza, considerada como conjunto de los objetos de la experiencia.¹³ Pero esta ampliación del conocimiento mediante meros conceptos sólo es legítima cuando los objetos que se conocen son objetos espacio-temporales. No es válida tal ampliación dogmática de nuestro conocimiento teórico, más allá de los límites así trazados.

§ 36. La deducción trascendental (Ed. Acad. XX, 274-276).

El problema general de la deducción trascendental (que ya conocemos en su formulación de la *Crítica de la razón pura*)¹⁴ se plantea en los *Prolegómenos*¹⁵ como pregunta por la posibilidad del conocimiento teórico de objetos de los sentidos, entendiendo esta posibilidad en la significación que hemos llamado (con Vaihinger) gnoseológica: cómo es posible que conocimientos (juicios sintéticos) a priori concuerden con la experiencia. Esta pregunta podrá también formularse: ¿cuál es el fundamento de la legitimidad de mi aplicación de las síntesis (realizadas a priori en los juicios sintéticos) a los objetos de la experiencia? (*quid juris?*)¹⁶ La respuesta se halla resumida en el mismo párrafo: sólo de dos maneras es posible la concordancia del conocimiento con las cosas:¹⁷ si la experiencia es fundamento del conocimiento, o si éste

¹¹ Ed. Acad. XX, 274, en el párrafo que comienza: "Pero puesto que todo conocimiento del cual el hombre...".

¹² *Crítica de la razón pura*, A 736 s. = B 764 s. Cf. *Prolegómenos*, § 26.

¹³ *Prolegómenos*, § 16.

¹⁴ A 85 = B 117.

¹⁵ En el párrafo que comienza: "El conocimiento de objetos de los sentidos...", Ed. Acad. XX, 274.

¹⁶ *Crítica de la razón pura*, A 84 s. = B 116 s. Véase Birven, Henri Clemens: *Immanuel Kants Transzendente Deduktion*, Berlin, 1913, pp. 11 y 13 (*Kant-Studien*, Cuaderno complementario N° 29).

¹⁷ *Crítica de la razón pura*, B 166/167, cf. B XVII; B 124 s.; *Prolegómenos*, § 36, Ed. Acad. IV, 319. Una tercera manera aparece en *Crítica de la razón pura* B 167, sólo para ser desechada inmediatamente (cf. Birven, op. cit. p. 13).

es (o contiene) el fundamento de la experiencia. De la primera de estas dos maneras se explica la concordancia de las representaciones *empíricas* con sus objetos; no es éste el problema que queremos resolver ahora. La posibilidad de la aplicación de conceptos y principios a priori a objetos de la experiencia se funda en que en el conocimiento a priori están contenidas tanto las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, como las condiciones de posibilidad de los objetos de esa experiencia¹⁸. Estas condiciones son el tiempo, el espacio y las categorías, “las cuales contienen a priori la unidad sintética de la conciencia...”. Aquellas intuiciones y aquellos conceptos por los cuales nos explicamos (en la “sección primera” I) la posibilidad de la síntesis a priori en los juicios, son las condiciones de posibilidad de los objetos a los que esos juicios se refieren; de este modo se justifica la aplicación de aquellos juicios a sus objetos, en un conocimiento verdadero.

Sabemos que estas afirmaciones están suficientemente demostradas en la *Crítica de la razón pura*; pero ello no debe ocultarnos el hecho de que en este texto, por ahora, son meras afirmaciones necesitadas de prueba. Por eso sigue ahora la pregunta que expresa “el problema supremo de la filosofía trascendental”, pregunta con la cual comienza el momento culminante de la deducción: ¿Cómo es posible la experiencia?¹⁹ Por ‘experiencia’ se entiende aquí “el conocimiento de los objetos de los sentidos como tales, esto es, mediante representaciones empíricas de las cuales uno es consciente (mediante percepciones enlazadas)”²⁰ Precisamente este enlace es el que hace posible la conciencia de objetos, al hacer posible la autoconciencia.²¹

¿Cómo se origina este enlace? Esta pregunta está formulada de manera explícita poco después:²² “¿De dónde les vienen a los objetos de

¹⁸ *Crítica de la razón pura*, A 111, B 197.

¹⁹ En *Prolegómenos*, § 36, Ed. Acad. IV, 318, la pregunta suprema de la filosofía trascendental es en cambio: “¿Cómo es posible la naturaleza misma?”. Cf. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 65, nota 45.

²⁰ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 274.

²¹ Cf. Birven, H.C.: *Immanuel Kants Transzendente Deduktion*, Berlin, 1913, p. 28 (*Kant-Studien*, cuaderno complementario N° 29).

²² *Progresos*, Ed. Acad. XX, 275, en el párrafo que comienza: “Pero como, sin embargo, a tales proposiciones...”. Cf. la doctrina de la afinidad en *Crítica de la razón pura*, A 113. Antes ha tenido lugar la discusión del empirismo y del racionalismo (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 275) que no consideraremos aquí.

los sentidos la conexión y la regularidad de su coexistencia, tales que le es posible al entendimiento reunirlos bajo leyes universales, y encontrar la unidad de estas leyes según principios?”. Lo que se busca no es una descripción de la generación del enlace, sino la condición de su posibilidad; se busca un “principio a priori de la posibilidad de la experiencia misma”. Para hallarlo se sigue en la argumentación el método analítico: nos valemus de un análisis de la experiencia.²³ Entre las representaciones en las que consiste ésta, hay una sola que no pertenece a la sensibilidad: es la representación de lo compuesto²⁴. Este concepto de lo compuesto es el que soporta toda la argumentación de la deducción trascendental de los *Progresos*.²⁵ La composición es una actividad espontánea que no pertenece a la sensibilidad (que es pasiva). Esta composición no es necesaria solamente para la síntesis de las representaciones en un juicio (como quedó demostrado en la “sección primera” I), sino que se la requiere también para la posibilidad de la sensibilidad misma: para que ésta pueda ser considerada como una multiplicidad pura unificada (como un objeto de la intuición pura).²⁶

La síntesis de lo múltiple tiene por condición “el concepto de un

²³ *Prolegómenos*, § 20, Ed. Acad. IV, 300.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, § 15, B 129, y *Progresos*, Ed. Acad. XX, 271: “el único concepto fundamental a priori, fundamento de todos los conceptos de objetos de los sentidos”.

²⁵ *Crítica de la razón pura*, B 129 s.; compárese la teoría del objeto en la misma obra, A 104 s.

²⁶ Cf. *Crítica de la razón pura*, B 143 y especialmente B 160/161 y la nota: “El espacio representado como objeto (...) encierra algo más que la mera forma de la intuición, encierra *conjunción* de lo múltiple...” (trad. García Morente). Al estudiar la manera cómo los conceptos intelectuales podían aplicarse a los objetos empíricos (en la elaboración anticipada del esquematismo, *Progresos*, Ed. Acad. XX, 274 y nuestro § 35) vimos que era indispensable para ello la síntesis de la multiplicidad pura. En el pasaje que ahora consideramos, la necesidad de la unificación de la intuición pura por parte del entendimiento está expuesta como algo casi secundario; pero se trata de un problema fundamental. Por esta síntesis de la multiplicidad de la intuición sensible de acuerdo con la unidad sintética de la apercpción, el entendimiento puede pensar a priori la unidad sintética de la apercpción “como la condición a la cual deben someterse necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (de la intuición humana)” (*Crítica de la razón pura*, B 150). Con ello cobran realidad objetiva las categorías, que pueden así aplicarse a objetos que nos puedan ser dados en la intuición. Esta síntesis de la multiplicidad de la intuición sensible es la *synthesis speciosa* o síntesis trascendental de la imaginación (*Crítica de la razón pura*, B 151).

compuesto" (la síntesis misma, como producto de la imaginación, que es ciega, consiste tan sólo en el agrupamiento de los elementos de la multiplicidad; este agrupamiento nos lo representamos como una unidad gracias al concepto, que lo unifica en una unidad que ya no es sólo asociativa sino que tiene necesidad, y que por eso mismo deja de ser sólo subjetiva).²⁷ La unidad del concepto "no es otra que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones".²⁸ Por eso, si se requiere el concepto de composición o síntesis "se requiere la unidad sintética de la apercepción". Así llegamos, por el camino analítico, a esta condición suprema de la experiencia.²⁹ Para consumir la deducción podemos ahora extraer de esta condición suprema de la posibilidad de la experiencia, la posibilidad de la aplicación de conceptos intelectuales puros, a objetos empíricos. La unidad sintética de la apercepción requiere diferentes funciones para enlazar las representaciones intuitivas; estas funciones son las categorías. (De aquí les vienen a los objetos de los sentidos "la conexión y la regularidad de su coexistencia"; de aquí procede la posibilidad de la experiencia.) En palabras de Kant: "Toda síntesis (por la cual la percepción misma se hace posible) está sujeta a las categorías; y por ser la experiencia conocimiento por percepciones enlazadas, las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia, y valen a priori para todos los objetos de la experiencia".³⁰ Así se explica cómo un concepto del entendimiento puede referirse a priori a objetos: al referirse a priori la unidad de la conciencia (y con ella las categorías) a la multiplicidad pura de la sensibilidad, se refiere necesariamente a todo objeto dado en esa forma pura.³¹ Con esto queda consumada la deducción trascendental de las categorías.

²⁷ Véase Birven, H.C.: *Immanuel Kants transzendente Deduktion*, Berlin, 1913 (*Kant-Studien*, cuaderno complementario N° 29) p. 24: "Entonces la síntesis ya no puede ocurrir según el capricho individual ni momentáneo, sino que tiene que ocurrir de una vez para siempre según la unidad de una regla".

²⁸ *Crítica de la razón pura*, A 105; véase B 131 s.

²⁹ No nos detendremos a desarrollar el concepto de la apercepción, que tampoco está tratado en el texto.

³⁰ *Crítica de la razón pura*, B 161.

³¹ *Crítica de la razón pura*, B 143. Véase Paton, H.J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, London/New York, 1970 (5ª ed.), I, 557; de Vleeschauer (*La déduction* III, 474) obser-

Una vez alcanzada así la meta de la deducción, emprende Kant una nueva exposición, pero esta vez "desde abajo";³² en la que los elementos de la deducción se van sumando, empezando por la sensación y terminando por la unidad sintética de la apercepción, hasta constituir la posibilidad completa de la experiencia. Por la sensación es dado un objeto. En unión con la conciencia, la sensación (materia de la experiencia) se llama percepción. A ella debe añadirse la forma. Esta forma consiste en las relaciones espaciales y temporales que las percepciones guardan entre sí; pero no sólo como percepciones unidas asociativamente en una conciencia empírica, sino como objetos, unidos necesariamente en una conciencia en general. Para ello se requiere una unificación del espacio y del tiempo, de modo que se puedan determinar en ellos las relaciones necesarias de los objetos. Tal unificación sólo es posible mediante la síntesis figurativa realizada por funciones de síntesis a priori, que unifiquen la multiplicidad sensible en una conciencia única universal de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción. Así se hace posible la experiencia, conocimiento a posteriori enteramente cierto.

§ 37. Idealismo trascendental y validez objetiva del conocimiento (Ed. Acad. XX, 276-277).

Contra la certeza de la experiencia externa se alza una duda: aun admitiendo que el conocimiento de objetos dentro de la experiencia sea perfectamente cierto, podría sospecharse que fuera del ámbito de la experiencia no hubiese nada que correspondiese al conocimiento empírico. ¿Significa esto que el conocimiento empírico es vacío y es un mero juego del entendimiento, sin correlato objetivo?

Del trazado de los límites del conocimiento a priori se sigue un corolario: cualquier pregunta por lo que esté más allá de esos límites carece de significado para nosotros. Hasta tal punto, que tenemos que organizar nuestro conocimiento como si los objetos que consideramos

va que esta conclusión no aparece en el texto, porque ya fue adelantada al comienzo del capítulo.

³² Cf. *Crítica de la razón pura*, A 119 s., donde también se emprende una exposición "desde abajo, es decir, empezando por lo empírico".

exteriores a nosotros (objetos de los cuales tenemos, como enseña la doctrina de la realidad empírica del espacio, un conocimiento cuya certeza e inmediatez no se discuten) estuviesen sólo en nosotros, como representaciones; pues no podemos, estrictamente, afirmar que les corresponda algo fuera de nosotros; o dicho de otro modo: la existencia ultrafenoménica de cosas externas es una conclusión o inferencia a partir de la percepción interna.³³

Encontramos otra vez, entonces, en este reparo concerniente a la certeza de la experiencia externa, una nueva afirmación del realismo empírico y de su contrapartida, el idealismo transcendental de los objetos del sentido externo. Los fenómenos externos no son nada, separados de nuestra sensibilidad; se los llama externos sólo porque son representaciones que se refieren al espacio, no porque sean objetos externos en sí mismos. Son meras representaciones, y no cosas en sí mismas.³⁴ La limitación de nuestro conocimiento, demostrada en ocasión de verificarse la deducción transcendental de las categorías, implica la imposibilidad de un conocimiento de objetos que no puedan ser dados a la sensibilidad: no hay ciencia de los noúmenos. Esto muestra ciertamente la imposibilidad de un tránsito teórico-dogmático a lo suprasensible. Pero no afecta en nada la legitimidad de la aplicación de las categorías a los fenómenos empíricos. Antes bien, sólo al ser aplicadas a las percepciones y a las formas de la intuición en ellas, configuran las categorías sus objetos propios, y alcanzan validez objetiva.

Con estas observaciones sobre la validez objetiva y sobre los límites del conocimiento por entendimiento puro se completa la deducción transcendental de las categorías.³⁵

³³ Debemos recordar que no se trata aquí de inferir la existencia de los objetos de la experiencia —que nos son dados—, pues para éstos vale el principio de la realidad empírica. 'Externos' significa aquí: no fenoménicos. (Véase *Crítica de la razón pura*, A 373: "Pero puesto que la expresión: *fuera de nosotros*, lleva consigo una ambigüedad inevitable, al significar tanto algo que existe *como cosa en sí*, diferenciado de nosotros, cuanto algo que pertenece meramente al fenómeno externo; por ello distinguiremos (...) los objetos empíricamente externos de los que podrían denominarse así en sentido transcendental...") Cf. Duque, F.: su edición de los *Progresos*, p. 66 nota 53.

³⁴ *Crítica de la razón pura*, A 369/370.

³⁵ No nos referiremos al breve párrafo colocado entre asteriscos en Ed. Acad. XX, 277. De Vleeschauer lo estudia en "La Composition" p. 155, y concluye que la división de la metafísica de la que se hace mención allí ha de ser la que distingue entre metafísica teórica-dogmática, y metafísica práctico-dogmática.

§ 38. Continuación de la deducción transcendental: deducción de los conceptos de la razón (Ed. Acad. XX, 277-280).

Quizá la principal diferencia entre la deducción transcendental emprendida en la *Crítica de la razón pura* y la ofrecida en los *Progresos de la metafísica* resida en que esta última no termina al alcanzarse la explicación de cómo es posible que los conceptos puros del entendimiento se refieran a objetos; sino que una vez esclarecido este punto (que pertenece a lo que se había llamado antes ontología, o metafísica inmanente),³⁶ se extiende la indagación hasta el dominio de la metafísica transcendente, buscando una justificación del uso objetivo de los conceptos puros, no ya del entendimiento, sino de la razón.

A esta empresa se dedicará todo el resto de la exposición del idealismo crítico. Pero no se la llevará a cabo con todo el detalle que sería de esperar; probablemente porque más adelante, en ocasión de referirse a la fe, se volverá sobre el tema con mayor extensión. La exposición se limitará, por ahora, más bien a las líneas generales del procedimiento por el cual se puede lograr, de modo indirecto, una confirmación de la validez objetiva de las ideas. Este procedimiento se presenta como simbolización, y el conocimiento alcanzado mediante él recibe el nombre de conocimiento por analogía.³⁷

La configuración del texto de esta deducción transcendental de las ideas puede parecer desconcertante a primera vista. La argumentación puede dividirse en dos tramos complementarios. En el primero se ejerce una crítica a dos principios de la filosofía de Leibniz, con los que ésta pretendía haber logrado el tránsito a un conocimiento de lo suprasensible. La crítica a estos principios (de razón suficiente para la

³⁶ *Crítica de la razón pura*, A 845 = B 763. Compárese la carta de Kant a S. Beck, del 20 de enero de 1792, Ed. Acad. XI, 313 ss.

³⁷ Wundt menciona tres conceptos de los cuales se vale Kant para caracterizar la referencia de la idea al contenido expresado por ella: el concepto de "como si", el de la "analogía", y el de la "suposición relativa". Este último se estudiará más adelante (Ed. Acad. XX, 296 ss.), al considerar la fe racional (ver Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, p. 257). Sobre el tema véase también Zocher, Rudolf: "Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft" en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII, 1958, pp. 43-58, así como Malter, Rudolf: "Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 169-210.

existencia de las cosas, y de la diferencia entre representaciones oscuras, claras, confusas y distintas) se repetirá luego, al exponer el primer estadio (teórico-dogmático) de la metafísica. ¿Cuál es el motivo por el que se la adelanta aquí?³⁸

Puesto que se trata aquí, por fin, del tema mismo del concurso convocado por la Academia, es natural que se haya procurado exponer primeramente el estado de la metafísica en los tiempos de Leibniz y de Wolff, para establecer una comparación con la filosofía trascendental y trazar a partir de allí el progreso realizado por esta última. Pero si se mira con cuidado este primer tramo de la argumentación, y se lo confronta con el segundo,³⁹ se advierte que lo que se contraponen aquí son dos intentos de deducción de la validez objetiva de las ideas; uno de ellos no va más allá de los límites de la lógica formal, mientras que el otro es un intento en el cual los conceptos no quedan vacíos, sino que reciben un contenido: se los estudia precisamente en su relación con objetos. La lógica formal se contraponen aquí a la trascendental.⁴⁰

§ 39. La tentativa de la lógica formal (Ed. Acad. XX, 277-279).

Los dos principios de la filosofía de Leibniz-Wolff examinados en el primer tramo de la argumentación serán estudiados otra vez al tratar el primer estadio de la metafísica.⁴¹ En ambas ocasiones se los presenta como intentos de acrecentar la ciencia metafísica, y en ambas se

³⁸ De Vleeschauer: "La Composition", p. 148, 156 y especialmente pp. 164 ss., afirma que se trata simplemente de una "penosa duplicación" de la crítica de Leibniz, que no tiene aquí su lugar, y que debería estar más adelante. Procuraremos justificar, en lo que sigue, nuestra disidencia con este autor, mostrando la función que cumple la crítica a Leibniz en el lugar que aquí ocupa.

³⁹ Que es el que lleva el título "Del modo de procurar realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento y de la razón", Ed. Acad. XX, 279 ss. Que también en el primer tramo se trata de una deducción trascendental lo confirma *Ueber eine Entdeckung...* primera parte, sección C, Ed. Acad. VIII, 212 s.

⁴⁰ *Crítica de la razón pura*, A 55 = B 79 s.: En la lógica trascendental no se hace abstracción de todo contenido, sino que se toman en cuenta las reglas del pensamiento puro de un objeto. Véase Dotti, J.E.: "Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera Crítica" en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1983, N° 30-31, pp. 121-134, aquí p. 127 ss.

⁴¹ Ed. Acad. XX, 282 y 283.

muestra que tales intentos fueron fallidos. Pero en el pasaje que ahora consideramos se hace notar, como hemos dicho ya, que con los principios mencionados (el de razón suficiente, y el de la diferenciación de las representaciones en claras, oscuras, distintas y confusas) no se sale de la lógica formal,⁴² y no se da ni un solo paso en la metafísica; y que los conceptos de la lógica, por sí solos, no son suficientes para dar razón de ciertos conocimientos (porque éstos tienen un origen independiente, en la intuición). Con el principio de razón suficiente confiaba Leibniz poseer un fundamento meramente conceptual que permitiera la ampliación sintética del conocimiento a priori; este principio lo mismo abarcaba lo sensible que lo intelectual, y se aplicaba igualmente a las ideas y a sus objetos;⁴³ permitía reducir toda verdad contingente a una necesidad racional,⁴⁴ con lo cual se alcanzaba el objetivo de la deducción trascendental, al suprimir toda diferencia fundamental entre los conceptos a priori y la experiencia, quedando entonces implícitamente demostrada la posibilidad de la referencia de los conceptos a priori a las cosas.

Pero en lugar de referirse a cosas, el principio se refiere sólo a proposiciones, y solamente puede servir para explicar la diferencia entre juicios problemáticos y juicios asertóricos.⁴⁵ En resumen, el principio de razón suficiente pertenece, junto con el de contradicción y el de tercero excluido, a la lógica formal, como principios, respectivamente, de

⁴² Kurt Hildebrandt (en: *Kant und Leibniz*, Meisenheim, 1955, pág. 75) hace notar que es errónea esta interpretación kantiana de la filosofía de Leibniz.

⁴³ Leibniz: *Monadología*, § 32; *Nouveaux Essais*, Libro II, cap. XXI, § 13; Véase también Leibniz, G.W.: *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, 1982, pp. 340 y 504.

⁴⁴ *Monadología*, § 36; *De rerum originatione radicali*, en: Leibniz, G.W.: *Escritos filosóficos*, ed. cit. p. 473.

⁴⁵ Cf. *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 193 ss. La aplicación del principio de razón a los objetos da lugar solamente a un retroceso infinito en la serie de las condiciones. Aun si, para evitar este retroceso, se busca una razón suficiente última en una cosa (*ens a se*) que tenga en sí misma la razón de su existencia (como lo hace Leibniz en *Monadología* § 38, *Principes de la nature et de la grâce*, § 8, *De rerum originatione radicali*, ed. de E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, p. 472 ss., o en ed. cit. p.501), no se saldrá del terreno de las proposiciones, y por consiguiente no se irá más allá del dominio de la lógica formal. Pues aquello que lleva en sí mismo sus fundamentos es el juicio analítico (*Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 198).

Cf. Duque, F.: su edición de *Los Progresos*, p. 67, nota 55.

los juicios problemáticos (lógicamente posibles), asertóricos (lógicamente reales, o verdaderos) y apodícticos (lógicamente necesarios).⁴⁶ No se puede, por consiguiente, aprovecharlo para procurar realidad objetiva a una idea de la razón (y por consiguiente no sirve para efectuar el buscado tránsito a lo suprasensible).

Por lo que respecta al segundo principio: a la asimilación del conocimiento sensible a un conocimiento confuso,⁴⁷ asimilación que llevaba a admitir una sola fuente del conocimiento, Kant ofrece en nuestro texto una refutación diferente de la que había presentado en otras ocasiones.⁴⁸ Admitamos que pudiésemos llevar la distinción de una representación hasta un grado extremo, en el que nos representásemos los elementos simples mismos. Aun entonces el espacio seguiría siendo una condición de posibilidad de la coexistencia de estas mónadas, y seguiría, por consiguiente, ajeno al proceso de distinción que habíamos llevado a cabo. Seguiría siendo —para los leibnicianos— una representación confusa, y como tal, meramente empírica. Pero si el espacio es una representación empírica, ¿cómo explicar que una proposición referente a él, como “el espacio tiene tres dimensiones”, posea necesidad y universalidad?⁴⁹ (pues lo conocido empíricamente es contingente y particular).

La existencia de una proposición tal, con su validez universal y necesaria, es prueba —debería decir Kant a esta altura de la discusión— de que nuestro conocimiento del espacio no es empírico; es prueba de

⁴⁶ Sobre esto véase Palacios, J.M.: *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, 1979.

⁴⁷ Leibniz: *Nouveaux essais*, Libro II, cap. XXIX (en: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. de Jacques Brunschwig, Paris, 1966, p. 223); *Meditaciones de cognitiōe, veritate et ideis*, ed. de E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, p. 271 ss.; *Monadología*, § 49. Véase también *Ueber eine Entdeckung...* Ed. Acad. VIII, pp. 208, 216, 217 s. y la nota a p. 217.

⁴⁸ Es la argumentación de *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 218 ss. Antes se había valido Kant del argumento llamado “de las contrapartidas incongruentes”, empleado en 1768 (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*) para fundamentar una concepción del espacio como existente por sí, y en 1783 (*Prolegómenos*, § 13) para fundamentar la concepción de la intuición como fuente de conocimiento diferente del entendimiento; véase sobre esto Vaihinger: *Kommentar*, II, 518 ss; la interpretación de esta paradoja por Vaihinger difiere de la nuestra.

⁴⁹ Ed. Acad. XX, 278/279. El mismo ejemplo en *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 220.

que el espacio es una intuición a priori, y de que la sensibilidad no es una mera aprehensión confusa de las cosas en sí; es prueba, en fin, de que es insostenible la teoría de que el espacio (la intuición sensible) no se diferencia del conocimiento conceptual salvo por el grado de distinción.⁵⁰ Pero en lugar de decir esto, Kant inicia una argumentación nueva.⁵¹ Aceptemos el espacio, con su propiedad necesaria de la tridimensionalidad, pero sin pretender explicarlo. Con esto no eludimos los problemas que se nos planteaban al pretender reducirlo a conocimiento intelectual confuso; aun peor: nos situamos ante una antinomia que opone la intuición (la geometría, que opera con la intuición y demuestra la infinita divisibilidad del espacio) al entendimiento (que para entender mediante meros conceptos la posibilidad del cuerpo requiere que lo supongamos a éste compuesto de partes simples). Esta conclusión contradictoria nos obliga a desechar la argumentación que nos condujo a ella,⁵² y a admitir que la intuición y el concepto son especies diferentes de representación, irreductibles una a otra.

Queda así manifiesto el fracaso de la deducción transcendental intentada por Leibniz, que procuraba relacionar los conceptos puros con las intuiciones sensibles negando que hubiera diferencia entre ellos: considerando la sensibilidad tan sólo como un modo confuso del mismo conocimiento que, en su modo distinto, era el conocimiento por conceptos.

Pero la deducción leibniana no pretendía explicar sólo la concordancia de los conceptos puros del entendimiento con los objetos empíricos. La metafísica de Leibniz, extraviada por el común origen a priori de los conceptos puros del entendimiento y de las ideas de la razón, confundía unos y otras,⁵³ y entonces pretendía que la deducción

⁵⁰ Así es en efecto la argumentación en *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 219 ss.; compárese *Crítica de la razón pura*, A 43 s. = B 60 ss.

⁵¹ Ed. Acad. XX, 279: “Pero si él admite el espacio con su propiedad de las tres dimensiones como necesario...”. Quizá haya aquí influencia de la organización del capítulo correspondiente de *Ueber eine Entdeckung...*, que ofrece varios pasajes paralelos (primera parte, C: “Método para ascender de lo sensible a lo suprasensible, según el Sr. Eberhard”); véase especialmente la oposición entre el conocimiento por entendimiento puro, y las ciencias geométricas y físicas, Ed. Acad. VIII, 220.

⁵² Nótese el paralelo con la segunda antinomia de la *Crítica de la razón pura*, A 434 s. = B 462 ss.

⁵³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 262 y 319.

transcendental justificase el uso a priori de las ideas para el conocimiento de los objetos de ellas. Con su argumentación, Leibniz intentaba alcanzar, por puros conceptos, un conocimiento de los objetos suprasensibles; pretendía alcanzar un conocimiento de las cosas en sí mediante un análisis del conocimiento sensible, haciéndolo a éste cada vez más distinto, hasta convertirlo en (presunto) conocimiento intelectual de las cosas, no ya tal como éstas se nos aparecen, sino “tal como son”.⁵⁴ El idealismo transcendental mostró, con la antinomia que hemos visto, el fracaso de este intento, y enseñó que la sensibilidad no es una mera “aprehensión empírica [confusa] de las cosas en sí”⁵⁵ sino una especie independiente de representaciones.

Solo entonces se resuelve la antinomia, al aceptar la limitación, ya enunciada, de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, los cuales nunca pueden alcanzar las cosas en sí, sino que sólo pueden referirse legítimamente a los fenómenos; pues en este caso todas las partes de lo dado fenoménicamente serán a su vez también fenómenos, y por tanto no se hallarán nunca en ellas los elementos simples; mientras que lo simple sólo puede estar contenido en la cosa en sí, a la cual no la podemos conocer, pues al sernos dada para nuestro conocimiento, no nos es dada con las propiedades que en sí le corresponden, sino de acuerdo con las condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad.⁵⁶

§ 40. ¿Una hoja trasapelada? (Ed. Acad. XX, 280).

En este lugar corresponde incluir el fragmento titulado “De lo engañoso de los intentos de otorgar realidad objetiva a los conceptos del entendimiento aun sin la sensibilidad”,⁵⁷ a pesar de que aparece en el

⁵⁴ En 1770 consideraba también Kant que el entendimiento puro nos hacía conocer los objetos, no como fenómenos, sino como son en sí mismos: véase *De mundi sensibilis...*, sectio II, § 4.

⁵⁵ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 220; *Crítica de la razón pura*, A 43 = B 60 y A 44 = B 62.

⁵⁶ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 209 s.; *Crítica de la razón pura* A 490 ss., B 518 ss.; A 504/505 = B 532/533; A 513 = B 541; A 525/526 = B 553/554; A 772 = B 800, etc.

⁵⁷ Ed. Acad. XX, 280. De Vleeschauer: “La Composition”, p. 157 reconoce que este

texto algo más adelante. Corresponde incluirlo aquí porque ya desde mucho antes había reclamado Kant, que por consideración “a la integridad de la división” lógica, se tratase el “principio de la exclusión de un mediador entre dos juicios opuestos entre sí de modo contradictorio” en el mismo contexto en el que se trataban los otros dos principios lógicos;⁵⁸ esto es, en el contexto de lo que hemos llamado “tentativa de la lógica formal”. Además, el tratamiento que en nuestro fragmento se da al principio de los indiscernibles⁵⁹ es en todo semejante al modo como se han examinado los otros dos principios leibnicianos que acabamos de estudiar: también aquí conduce a una antinomia (entre lo que la sensibilidad nos enseña, y lo que enseña el entendimiento) pretender conocer las cosas en sí mismas, mediante conceptos solos, sin tomar en cuenta la sensibilidad, que nos las presenta como fenómenos. En tercer lugar, el trasladar el fragmento mencionado a este contexto se justifica porque aquí se presenta (con el ejemplo de las dos gotas de agua, indiscernibles por el entendimiento, pero discernibles para la sensibilidad) el problema de una diferencia que no puede ser entendida por el entendimiento (por muy distintamente que éste conciba al objeto) y que por consiguiente testimonia: a) la existencia de una fuente de representaciones diferente del entendimiento: la intuición; y testimonia: b) a la vez la impotencia del entendimiento para representarse por sí solo (sin la colaboración de la sensibilidad) cosas en sí. Este mismo tema es el que se acaba de tratar en los pasajes que veníamos estudiando, y es el que está presente en el pasaje paralelo de *Ueber eine Entdeckung...*,⁶⁰ aunque de modo implícito y sin referencia directa al principio de los indiscernibles; allí dice que la sensibilidad es (para Eberhard) sólo la incapacidad de percibir distintamente todas las representaciones parciales; corresponde entonces al entendimiento percibir las a éstas (habrá que concluir, entonces, que lo que el entendimiento no perciba se dará por inexistente, aunque la sensibilidad

pasaje completa el tratamiento de la filosofía de Leibniz que hemos venido haciendo, pero sostiene (como ya explicamos) que su lugar propio es la exposición del estadio dogmático.

⁵⁸ Ed. Acad. XX, 278.

⁵⁹ Sobre el principio de los indiscernibles véase Duque, F.: su edición de los *Progresos*, p. 69, nota 66.

⁶⁰ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 218/219.

perciba diferencias, con la distinción que le es propia). A esta doctrina le opone Kant la de que el entendimiento es la “facultad del conocimiento por conceptos”, que requiere la colaboración de la sensibilidad, y no una “facultad del conocimiento distinto”⁶¹ (que sólo en el grado de la distinción se diferenciaría de la sensibilidad).

Éstos son los motivos por los cuales creemos que probablemente estemos aquí ante una hoja traspapelada, cuyo lugar legítimo está a continuación de la discusión de los otros principios leibnicianos, que acabamos de hacer,⁶² y no es el lugar que tiene en el texto, después de la sección titulada “Del modo de procurar realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento y de la razón”.

El hecho de que el fragmento objeto de esta discusión tenga un título propio⁶³ podría hacer pensar que se trataba originalmente de una hoja suelta, lo cual haría aún más verosímil nuestra hipótesis. Pero esto no puede afirmarse con certeza. Sí podemos decir que por su contenido, este fragmento es más afín a los que estamos tratando que a los que tiene por vecinos en su ubicación actual.

§ 41. La tentativa de la lógica trascendental. Deducción de las ideas. (Ed. Acad. XX, 279-280).

En la continuación del texto,⁶⁴ a estos principios con los que se intenta sin éxito alcanzar una referencia a objetos, y que son principios sólo lógico-formales, se les contrapone una indicación sobre el modo legítimo de otorgar realidad objetiva a conceptos puros del entendimiento y de la razón.

Ante todo, ¿qué se entiende por “procurar realidad objetiva a un concepto puro”? Significa hallar un objeto de la experiencia tal, que en él estén contenidas las representaciones parciales que forman el

⁶¹ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 217 nota.

⁶² Es decir, en Ed. Acad. XX, 279.

⁶³ Se advertirá que el título guarda poca relación con el contenido del pasaje.

⁶⁴ Ed. Acad. XX, 279 s.: “Del modo de procurar realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento y de la razón”. A este pasaje podría referirse la última de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 332), según de Vleeschauer: “La Composition”, p. 174. También remite a esa nota marginal, en este punto, F. Duque, en su edición de los *Progresos*, p. 68, nota 62.

concepto, y que las tenga reunidas en una síntesis cuya unidad sea la pensada en el concepto mismo; de modo que al representarse el objeto se represente también el concepto. Como hemos visto al examinar el esquematismo, será la configuración espacio-temporal del objeto de acuerdo con una categoría (es decir, será el esquema del objeto) lo que hará posible que aquel concepto puro tenga una relación con el objeto (a pesar de la heterogeneidad que lo separa de él) y lo que hará posible para nosotros exhibir el concepto en un objeto, es decir, procurarle realidad objetiva.

La deducción de la validez objetiva de las categorías demostró también que el uso de ellas debía restringirse a objetos que al menos *podieran* ser dados en la sensibilidad. Esto hacía de las categorías “conceptos de lo sensible”,⁶⁵ y para estos conceptos rige lo antedicho, a saber, que se pueden exhibir inmediatamente, demostrando ostensivamente⁶⁶ su realidad objetiva gracias a la correspondiente intuición.

Los conceptos de lo suprasensible no pueden, por definición, ser exhibidos directamente en la intuición. Pero para mostrar su realidad objetiva es posible recurrir, a falta de algo mejor, a la exhibición indirecta de tales conceptos: a la simbolización.

Antes de pasar a examinar la simbolización, debemos considerar un posible reparo basado en el texto mismo. El texto nos dice que los conceptos de lo suprasensible, o ideas, pertenecen al conocimiento, y que pertenecen a él necesariamente. ¿No basta acaso esta pertenencia, como demostración de la validez objetiva de las ideas, sin que sea necesario emprender la mencionada simbolización?

La pertenencia de las ideas al conocimiento es de índole particular. No puede haber conocimiento en sentido estricto, de los objetos de las ideas, porque no hay intuición de ellos. Pero las ideas tienen una doble relación, lógica y trascendental, con el conocimiento.⁶⁷ Su función lógica consiste en orientar la actividad del entendimiento de modo que éste, en el progreso del conocimiento, alcance la máxima unidad a la

⁶⁵ Ed. Acad. XX, 260.

⁶⁶ *Crítica de la razón pura*, B 699.

⁶⁷ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 250; véase también Rojo, R.: “Razón y referencia en Kant” en: *Revista de la Sociedad Argentina de filosofía*, año II, N° 2, Córdoba (Argentina), 1982, pp. 119-124.

vez que logre la mayor extensión posible.⁶⁸ Éste es el uso regulativo de las ideas. Con él, la razón propone al entendimiento una meta, que es la integridad de todos los conocimientos en un sistema.⁶⁹ Pero este uso legítimo de las ideas es, como hemos dicho, meramente lógico,⁷⁰ y no incluye ninguna referencia a objetos de las ideas.⁷¹ Con esto, entonces, no habríamos progresado en la metafísica ni un poco más que los tratadistas teórico-dogmáticos, a quienes acabamos de reprocharles que no podían salir del dominio de lo lógico-formal con sus principios. Ahora no se trata de considerar este uso lógico de las ideas, sino de encontrar su referencia a objetos: hay que demostrar que no son meros conceptos vacíos, sino que tienen validez objetiva. Esta demostración equivale a una deducción trascendental de los conceptos puros de la razón.⁷²

Pero la unidad meramente lógica de un sistema es caprichosa.⁷³ Para que configure un verdadero sistema ordenado arquitectónicamente se requiere un objeto de la idea, como fundamento de la unidad sistemática: “La razón no puede pensar esta unidad sistemática de otro modo que dándole a su idea a la vez un objeto, el cual empero no puede ser dado mediante ninguna experiencia; pues la experiencia no suministra nunca un ejemplo de perfecta unidad sistemática. Ahora bien, este ente de razón (*ens rationis ratiocinatae*) es una mera idea, y por consiguiente no es supuesto de manera absoluta, y *en sí mismo*, como algo real, sino que solamente se lo pone, de modo problemático, por fundamento (...) para considerar todas las conexiones de las cosas del mundo sensible *como si* tuviesen su fundamento en este ente de razón;

⁶⁸ *Crítica de la razón pura*, A 642 ss., B 670 ss.

⁶⁹ *Crítica de la razón pura*, A 645 = B 673, A 680 = B 708, etc.; *Prolegómenos*, § 56.

⁷⁰ *Crítica de la razón pura*, A 648 = B 676; la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento, o unidad racional, es un principio lógico.

⁷¹ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 255; compárese Zocher, R.: “Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft” en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII, 1958, p. 48: el sentido regulativo de la idea se puede entender muy bien, y aun mejor, si se deja de lado el presunto “objeto”.

⁷² *Crítica de la razón pura*, A 669 ss., B 697 ss.

⁷³ Es sólo técnica, apta para un fin cualquiera, y no arquitectónica; véase *Crítica de la razón pura*, A 833 = B 861; B 703, B 705.

pero esto solamente con la intención de fundar allí la unidad sistemática que es imprescindible para la razón”.⁷⁴ La representación indirecta de los objetos sensibles mediante la relación que guardan con la idea (que los ordena en una unidad sistemática) se logra mediante una especie de “esquema”⁷⁵ de la idea, análogo al esquema que servía para procurar realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. Este esquema determina a priori el orden y la referencia mutua de las partes⁷⁶ de un todo. Los objetos de las ideas (o los esquemas de éstas) son “análogos” a cosas reales.⁷⁷ Las ideas encierran, pues, una referencia a un objeto, si bien éste no puede ser dado directamente mediante ninguna experiencia. La deducción consistirá entonces en procurar indirectamente (mediante una relación con objetos de los sentidos) un objeto correspondiente a la idea. Este procedimiento indirecto es la simbolización.

§ 42. La simbolización (Ed. Acad. XX, 280).

Qué sea la simbolización, lo explica Kant en el § 59 de la *Crítica del Juicio*. Allí la describe como la transposición de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro objeto. Por este medio, a un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que no le corresponde adecuadamente intuición alguna, se le puede hacer corresponder sin embargo una intuición, que viene a ser un símbolo. Para ello, la facultad de juzgar se vale de una analogía, en la cual realiza una doble operación: primero elabora un concepto para un objeto de la intuición sensible, y luego toma la mera regla de la reflexión sobre aquel objeto de la intuición⁷⁸ y la aplica a un objeto enteramente diferente, del cual el primero pasa a ser símbolo. Por ejemplo, la reflexión sobre un padre y su

⁷⁴ *Crítica de la razón pura*, A 681 = B 709.

⁷⁵ *Crítica de la razón pura*, B 698. R. Zocher (op. cit., p. 54) llama “cuasi-esquema” a éste al que la idea se refiere; por referirse a él, la idea tiene validez objetiva.

⁷⁶ *Crítica de la razón pura*, A 832 s. = B 860.

⁷⁷ *Crítica de la razón pura*, B 702.

⁷⁸ Esta regla es el concepto mismo, pero en abstracción de los datos, como regla que gobierna la síntesis de los datos empíricos necesaria para la elaboración del concepto empírico. Cf. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. por W. Weischedel en: *Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, 1975, tomo 5, p. 188.

causalidad respecto de sus hijos se traspone a Dios, y se emplea el símbolo del padre para referirse a Dios. Entre un padre humano y Dios no hay quizá semejanza alguna, pero sí la hay entre las reglas que en cada caso observa la reflexión sobre ellos, y que condujeron a aplicar al padre humano el predicado de abrigar amor por sus hijos.

El símbolo es, respecto de las ideas,⁷⁹ lo que el esquema es respecto de los conceptos puros del entendimiento: tanto en uno como en otro caso se procura una representación intuitiva para un concepto puro. El procedimiento de la facultad de juzgar es análogo en ambos casos; sólo que mientras los esquemas contienen exhibiciones directas (demostrativas u ostensivas) del concepto, los símbolos exhiben el concepto (es decir, le procuran una representación intuitiva) de manera indirecta, mediante una analogía, tal como lo hemos descripto.

Se advierte aquí que tanto el símbolo como el esquema (como también el ejemplo, cuando se trata de conceptos empíricos) son intentos de exhibir en la intuición los objetos de ciertos conceptos; y que por tanto no se los puede confundir con meros signos, que no exhiben, sino que *representan* a los conceptos mismos, y lo hacen con representaciones sensibles que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto (en términos de la lingüística: son arbitrarios). A pesar de ser ellos mismos sensibles, los signos pertenecen al conocimiento discursivo: son tan sólo medios para tener presentes los conceptos y para expresarlos cuando forman parte de fórmulas complejas; mientras que los símbolos pertenecen al conocimiento intuitivo, como los ejemplos y los esquemas. Se trata aquí, como dice Ada Lamacchia, de una “semántica de la razón”.⁸⁰

Con esta concepción del símbolo se opone Kant a la tradición leibniziana, que entendía por ‘símbolo’ más bien lo que Kant llama aquí signo.⁸¹ Al suministrar la intuición correspondiente a los conceptos

⁷⁹ Si bien nos limitamos aquí al examen del empleo del símbolo en metafísica, hay que advertir que “nuestro lenguaje está lleno de estas exhibiciones indirectas, por analogía, en las cuales la expresión no contiene propiamente el esquema del concepto, sino tan sólo un símbolo para la reflexión” (*Crítica del Juicio*, § 59, Ed. Acad. V, 352). Cf. F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 68, nota 63.

⁸⁰ Lamacchia, Ada: “La *cognitio symbolica*: un problema de la hermenéutica kantiana”, en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1973, XI, 20, pp. 371-411 (aquí p. 399).

⁸¹ Leibniz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en: Leibniz, G.W.: *Escritos filosóficos*, ed. de E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, p. 273 (cf. Ed. Gerhardt, IV, 423).

puros de la razón, el símbolo permite una especie de conocimiento —al menos, no se trata ya de mero pensamiento— del objeto de la idea. Pero puesto que la representación intuitiva suministrada por el símbolo es una exhibición sólo indirecta del objeto de la idea, el conocimiento así obtenido no será conocimiento en sentido pleno, sino sólo conocimiento por analogía.

§ 43. La analogía (Ed. Acad. XX, 280).

En la *Crítica de la razón pura*⁸² se refiere Kant a las analogías de la filosofía, y las compara con las de la matemática. En esta última son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas, de tal modo que si tres de los miembros de la proporción están dados, se puede construir el cuarto miembro desconocido. En filosofía la analogía no consiste en la igualdad de relaciones cuantitativas, sino de relaciones cualitativas. De este modo, a partir de los tres miembros dados, puedo conocer solamente la relación con el cuarto miembro desconocido, pero no puedo conocer este cuarto miembro mismo. Si este miembro puede ser dado en la experiencia, tendré, con la analogía, una regla para buscarlo en la experiencia. Si no es un ser que pertenezca al mundo sensible, podré al menos pensarlo por analogía con los objetos de la experiencia.⁸³

Con mayor precisión se define la analogía en los *Prolegómenos*, siempre siguiendo el modelo de la matemática: la analogía “no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”. “Por ejemplo, el fomento de la felicidad de los hijos = a es al amor de los padres = b, como la prosperidad del género humano = c es a aquello desconocido en Dios = x que llamamos amor; no como si tuviese la menor semejanza con una inclinación humana cualquiera; sino porque la relación de este amor con el mundo podemos establecerla como semejante a la que tienen las cosas del mundo entre sí.”⁸⁴

⁸² A 179/180 = B 222.

⁸³ *Crítica de la razón pura*, A 696/697 = B 724/725; véase también A 698 = B 726, A 700 = B 728; *Lógica*, § 84; *Crítica del Juicio*, § 90, ed. Acad. V, 464 s., y la nota.

⁸⁴ *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 357/358, y la correspondiente nota; ver también en la misma obra § 58 y § 59; *Crítica de la razón pura*, B 702 s.

La analogía dentro del mundo sensible nos sirve para buscar, por ejemplo, una causa para un fenómeno dado; no nos dice cuál es la causa buscada misma, sino sólo nos suministra una regla (el principio de causalidad) según la cual, dada la relación entre B (efecto) y A (causa), y dado D (efecto), es de suponer que haya un X desconocido que esté con D en la misma relación en que A está con B; es decir, que X sea la causa de D. Y como, por hipótesis, este X pertenece también a la experiencia, se podrá hallarlo en ella.

En los ejemplos de los *Prolegómenos*, en cambio (y también en otros de la *Crítica de la razón pura*, posteriores a los citados), el cuarto miembro de la ecuación no pertenece al mundo sensible, y por tanto sigue siendo incógnito; no podemos conocerlo, y lo consideramos tan sólo *en su relación* con los miembros conocidos de la ecuación. Si pensamos, por ejemplo, una inteligencia suprema como causa de toda la estructuración del mundo, “con ello no se transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo *a la relación* del Ser supremo con el mundo sensible”. Al Ser Supremo “se le atribuye razón sólo por analogía, esto es, en la medida en que esta expresión indica solamente la relación que la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo”.⁸⁵ Así también en nuestro texto, el sujeto de la relación permanece desconocido, y sólo se la conoce a ella.

De este modo podemos atribuir (aunque sólo por analogía) ciertos predicados a los objetos suprasensibles, y podemos alcanzar así un conocimiento analógico de ellos.⁸⁶ El procedimiento por el cual el entendimiento realiza esta analogía (por decirlo así, el lado subjetivo del conocimiento analógico) lo hemos examinado ya al tratar el símbolo.

Queda así consumada la deducción trascendental de las ideas, una vez que se ha mostrado cómo es posible suministrarles intuiciones que les correspondan; lo cual fue tanto como demostrar la validez objetiva de los conceptos puros de la razón.

Lo que aquí se ha expuesto en general se desarrollará más adelante, en el tercer estadio de la metafísica, respecto de las ideas de la metafísica especial. Se agregarán allí dos conceptos que guardan relación con la deducción trascendental de las ideas: el concepto de finalidad, y el de fe.

⁸⁵ *Prolegómenos*, § 58; cf. *Crítica del Juicio*, § 90, Ed. Acad. V, 465; *Crítica de la razón pura*, B 698 s.

⁸⁶ Una interpretación divergente de la analogía y de su función en la metafísica ofrece Humphrey, T.: “Translator’s Introduction” en: Immanuel Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?*, translation and introduction by Ted Humphrey; New York, 1983, p. 28.

§ 44. La "sección segunda" (Ed. Acad. XX, 281-311).

De acuerdo con lo anunciado a continuación de la introducción general,¹ la segunda sección estará dedicada a obtener, mediante el método establecido en la primera, el fin último que la razón se propone alcanzar con la metafísica; y estará dedicada a comprobar en qué medida este fin ha sido alcanzado. En esta segunda sección no se tratarán ya asuntos formales ni preliminares, sino que se considerará la metafísica propiamente dicha, según su contenido efectivo, de manera positiva.

Cuantitativamente, la sección segunda constituye más de la mitad de la obra. En ella se pueden distinguir tres partes:

a) La "exposición histórica", donde se desarrolla la doctrina de los tres estadios de la metafísica;²

b) la "exposición crítica",³ en la que se muestran los progresos que

¹ Ed. Acad. XX, 265.

² Ed. Acad. XX, 281 - 301

³ Ed. Acad. XX, 301-310.

el criticismo realizó en la metafísica: se expone el contenido de esta ciencia, obtenido según el método crítico;

c) la última página estará dedicada a una apreciación del conjunto.

Por lo que llevamos dicho se puede advertir que la sección segunda no recorre ya el carril de la argumentación de la *Crítica de la razón pura*, sino que toma por una senda nueva, que integra los resultados de las tres grandes *Críticas* y de otras obras kantianas de la época.

Estudiaremos ahora la “exposición histórica”. En ella los dos primeros estadios se exponen de manera breve; el criticismo está desarrollado con mayor extensión. En primer lugar consideraremos la doctrina misma de los tres estadios.

§ 45. Los estadios de la metafísica (Ed. Acad. XX, 281).

Ya desde las primeras páginas de los *Progresos* presenta Kant esta ordenación de la historia de la metafísica en tres etapas,⁴ que llama dogmatismo (o doctrina de la ciencia, o etapa teórico-dogmática), escepticismo (o doctrina de la duda) y criticismo (o doctrina de la sabiduría, o etapa práctico-dogmática). Esta ordenación se presenta como fundada en la naturaleza misma de la razón; pero a pesar de esta intención manifiesta de establecer un orden a partir de un principio racional, es muy difícil encontrar este principio en las varias menciones de los tres estadios, en las que parecieran entremezclarse varios principios de ordenación. Cada uno de los tres estadios se identifica de manera variable y poco comprensible con diferentes momentos del desarrollo de la metafísica, o aun con diferentes partes de ella. Así, el primer estadio se caracterizará por el empleo de conceptos tomados de la ontología formal, para obtener conocimiento de lo suprasensible,⁵ y se lo ejemplificará con la metafísica de Leibniz; pero también se lo identificará con la ontología general, incluyendo la que corresponde al idealismo transcendental, y se lo entenderá como la doctrina de lo que debe pensarse a priori de los objetos de la experiencia;⁶ con lo que quedaría incluida en este primer estadio toda la revisión de la filosofía

⁴ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 261 ss.; véase también Ed. Acad. XX, 272 s..

⁵ Ed. Acad. XX, 262.

⁶ Ed. Acad. XX, 337/338; ver también Ed. Acad. XX, 286.

crítica que hemos realizado en las dos “sección primera”. Especialmente notable es que el tercer estadio, que lleva el nombre de estadio del criticismo, viene a ser por una parte “la crítica de la razón pura misma”,⁷ y por otro lado, en el pasaje que estamos examinando,⁸ se lo caracteriza como el estadio de la teología, dejando para el estadio segundo, o del escepticismo, aquello que estamos acostumbrados a considerar como el contenido principal de la *Crítica de la razón pura*: la determinación de los límites del uso puro de la razón.⁹ Para aclararnos la función de esta división en tres estadios, y el significado de cada uno de éstos, será conveniente examinarlos más de cerca. Lo haremos con ayuda de algunos comentaristas.

§ 46. Los estadios como métodos (Ed. Acad. XX, 281).

Basándose en la *Crítica de la razón pura*,¹⁰ Vaihinger interpreta los estadios como otros tantos métodos propios de la metafísica.¹¹ El método crítico establece una instancia mediadora¹² entre los métodos dogmático y escéptico. Al mediar entre éstos, el criticismo los incluye en sí; esta mediación no ocurre de manera mecánica y exterior, sino que es una interpenetración, un entretrejimiento de los tres métodos: “En su criticismo Kant toma del dogmatismo el método (o la forma), y del escepticismo toma la determinación del objeto”. Del dogmatismo toma el apriorismo y el racionalismo (la posibilidad de conocer obje-

⁷ Ed. Acad. XX, 263/264.

⁸ Ed. Acad. XX, 281.

⁹ La identificación de la filosofía crítica con el escepticismo ocurrió ya en Ed. Acad. XX, 263, y será el tema del desarrollo del segundo estadio. Ed. Acad. XX 286 ss. y 326 ss.

¹⁰ A 856 = B 884.

¹¹ Vaihinger, H.: *Kommentar*, I, pp. 26, 27, 43. Este autor ofrece, según su propia declaración, un recuento completo y un examen sistemático de todos los pasajes de Kant referidos al dogmatismo, al escepticismo y al criticismo; pero está guiado en su exposición por un interés exclusivamente gnoseológico (cf. *Kommentar* I, 63) que conviene poco a nuestro propósito. En los pasajes citados desarrolla con detalle las relaciones entre los tres métodos.

¹² Vaihinger: *Kommentar* I, 49 ss. Una interpretación diferente en Cohen, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1918, p. 110.

tos por razón pura); del escepticismo, la limitación del conocimiento a objetos de la experiencia.¹³

Con esta explicación de los tres estadios como métodos muestra Vaihinger cómo el criticismo ejerce una función mediadora entre dogmatismo y escepticismo; así logra explicar, por el remanente de estos últimos en aquél, las vacilaciones que se notan en el texto de los *Progresos* cuando se trata de asignar a uno u otro de estos estadios un contenido determinado.

Pero esta explicación de Vaihinger queda demasiado expuesta a interpretar los tres métodos como posibilidades entre las cuales se pudiera elegir con libertad de indiferencia. Si bien el mismo autor entiende también dogmatismo, escepticismo y criticismo como categorías históricas¹⁴, corre el riesgo de no destacar suficientemente que, como métodos, están ligados a momentos de una evolución, y que guardan entre sí una relación histórica necesaria.

§ 47. Los estadios como etapas históricas, I (Ed. Acad. XX, 281).

Existe suficiente sustento en los textos de Kant para una interpretación de los estadios como etapas históricas. Así lo reconoce Vaihinger, quien nos informa que la ordenación de la historia de la filosofía según estos tres criterios del dogmatismo, del escepticismo y del criticismo es una novedad aportada por Kant a la historiografía filosófica.¹⁵

La concepción de los estadios como etapas de la historia de la filosofía le sirve a Max Wundt no sólo para aclarar las variaciones en la significación precisa de cada estadio, sino también para explicar un cambio profundo en la concepción de la metafísica dentro del criticismo. Wundt ve en la doctrina cambiante de los tres estadios presentada en los *Progresos* un ejemplo del cambio sufrido por la filosofía de Kant, quien, habiéndose propuesto fundar más sólidamente la me-

tafísica del Iluminismo, terminó por fundar una metafísica completamente nueva.¹⁶

El cambio, en la doctrina de los estadios, reside en que el escepticismo no se concibe ya como si estuviera dirigido al mundo de la experiencia (como en efecto lo estaba en la crítica de Hume); ni son ya los escépticos tampoco aquellos “nómades” del prólogo de la *Crítica de la razón pura*. Ahora presentan un aporte positivo al progreso de la metafísica. El escepticismo se identifica con la crítica del mismo Kant al dogmatismo, llevada a cabo en la Dialéctica trascendental.¹⁷ La *Crítica de la razón pura*, en asuntos de metafísica, queda ubicada así en el estadio del escepticismo: en un momento preparatorio de la metafísica misma. Su función es la de determinar los límites del conocimiento humano. Habrá que reformular entonces la concepción del criticismo como tal, el cual ya no se identificará solamente con la primera *Crítica*, sino que tendrá, a diferencia de ésta, el cometido de elaborar positivamente (y no de solamente preparar) la metafísica. Para expresar esta nueva concepción del criticismo, y para librarlo del significado demasiado negativo unido a este nombre, se cambió la denominación del tercer estadio, llamándolo práctico-dogmático; “Esto deberían tenerlo en cuenta todos los que quieren hacer de Kant tan sólo un crítico.”¹⁸ Este mismo giro hacia la metafísica se observa en la identificación de dogmatismo con ontología, escepticismo con psicología y cosmología, y criticismo con teología: “El concepto de Dios y de sus efectos en el conocimiento del mundo viene a ser así tanto el fin último de la metafísica en general, como el fin último de la filosofía de Kant.”¹⁹

Pero además los tres estadios pueden considerarse como partes de la metafísica, y en conexión con las tres disciplinas de la metafísica tradicional. Entonces dejan de ser etapas pasadas y superadas, para venir a ser momentos de la metafísica crítica misma: el análisis de nuestra facultad conceptual, llevado a cabo por el dogmatismo, conserva su validez también en el tercer período de la filosofía. Igualmente mantiene

¹³ El problema del contenido de la filosofía es un problema de método en la medida en que se refiere a la cuestión de la legitimidad de la extensión del empleo de un método a un dominio de objetos (Vaihinger: *Kommentar* I, 27).

¹⁴ Vaihinger: *Kommentar*, I, p. 26.

¹⁵ Vaihinger, loc. cit.

¹⁶ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, p. 376.

¹⁷ Wundt: op. cit., pp. 386 ss.

¹⁸ Wundt: op. cit., p. 388.

¹⁹ Wundt: op. cit., p. 389.

su validez la crítica escéptica, que como hemos visto coincide con la *Crítica de la razón pura*. El tercer estadio retoma las metas que el primero se había propuesto, pero que no había podido alcanzar debido a las deficiencias de su método. La metafísica crítica “consume entonces lo que el antiguo dogmatismo había intentado; sólo que aplica para ello un método perfeccionado”. En todo lo cual hay que tener en cuenta, sin embargo, que la nueva concepción —positiva— de la metafísica y del criticismo se alterna en los *Progresos* con recaídas en la concepción antigua, que separaba rígidamente dogmatismo y criticismo.²⁰

§ 48. Los estadios como etapas históricas II (Ed. Acad. XX, 281).

La interpretación de Wundt no es la única que se apoya en una concepción histórica de los estadios. De un modo más explícito lo hizo de Vleeschauwer. La confusión que hemos señalado en la doctrina de los estadios se debe, según este autor, a que se mezclan, en la argumentación de los *Progresos*, la exposición de un progreso ilusorio, y la de un progreso real. El progreso ilusorio y el real recorren, tanto uno como el otro, tres etapas que llevan en ambos casos los mismos nombres: estadio dogmático, estadio escéptico y estadio crítico.²¹ Mientras que en la descripción del progreso ilusorio estos nombres de los estadios estarían “tomados en su acepción común” (histórica), ellos mismos recibirían, en cambio, cuando se los emplea para describir el progreso real, una significación propia de este texto de los *Progresos*. En esta última significación, no histórica sino sistemática, los estadios se referirían a “etapas doctrinales” de la filosofía crítica misma, y se confundirían “con las grandes divisiones del criticismo.”²² Estas divisiones del criticismo estarían consideradas, por su parte, de dos maneras diferentes, según se examinen los estadios con respecto al criticismo mismo, o con respecto a las divisiones clásicas de la metafísica. En la primera acepción, el primer estadio corresponde a la Estética y a la Analítica teóricas, el segundo estadio corresponde a la Dialéctica, y el

²⁰ Wundt: op. cit., p. 390, nota.

²¹ De Vleeschauwer: *La déduction*, III, pp. 478 ss. Véase también, del mismo autor: “La Composition”, p. 151.

²² De Vleeschauwer: *La déduction*, III, p. 481.

tercero a la razón práctica. En la segunda acepción, el primer estadio corresponde a la ontología, el segundo a la cosmología y psicología racionales, y el tercero a la teología.

La distinción hecha por de Vleeschauwer tiene, entre otros inconvenientes, el de que lleva a considerar el criticismo (como hecho histórico) como la culminación de un progreso ilusorio. Esto es incomprensible en sí mismo, pero además es muy inverosímil que lo haya afirmado Kant. Tampoco se entiende bien por qué habría de ser tan sólo la razón práctica la que mereciese ser llamada “criticismo” (en el progreso legítimo), si el texto habla expresamente de un progreso de la metafísica como ciencia teórica. El fundamento que de Vleeschauwer encuentra en el texto para su afirmación es insuficiente.²³

§ 49. Los estadios como etapas ideales (Ed. Acad. XX, 281).

Sin dejar de reconocer el evidente auxilio que prestan a la interpretación, tanto la concepción metódica de los estadios como la histórica, hay que admitir que dejan algunas preguntas sin respuesta. Si el significado de los estadios no fuese el de etapas históricas, sino el de métodos, no se explicaría el tratamiento de la metafísica de Leibniz en el primer estadio, que habría debido contener más bien algo así como “la disciplina de la razón pura en su uso dogmático.”²⁴ Si en cambio se hubiese querido hacer una exposición sólo histórica, no correspondía incluir siempre a la Dialéctica de la filosofía crítica en el estadio escéptico; sino que, del mismo modo como se trata la filosofía de Leibniz al hablar del dogmatismo, habría que haber tratado aquí la filosofía de Hume²⁵ o quizá las de Schulze, Priestley o Bayle.²⁶ Esto nos condu-

²³ Se trata de la denominación “práctico-dogmático” aplicada al tercer estadio, y de las coincidencias entre una parte de los resultados del tercer estadio, y los postulados de la *Crítica de la razón práctica*.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, A 712 - 738 = B 741 - 766.

²⁵ Como efectivamente ocurre en la discusión del escepticismo en *Crítica de la razón pura*, A 764 = B 792; cf. A 856 = B 884; *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 262 y 360.

²⁶ Sobre Priestley véase *Crítica de la razón pura*, A 745 = B 773; sobre Bayle como escéptico véase Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1971, tomo IV, p. 711; remite a Ed. Acad. XXIV, 208; sobre Schulze, Abicht y Platner como escépticos véase Pölitz (editor): *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, (Erfurt, 1821) Darmstadt 1975, p. LVII.

ce a pensar que debemos entender los estadios como momentos de una historia, pero de una historia ideal; o también como métodos, pero no tales que ofreciesen posibilidades indiferentes y siempre disponibles; sino como métodos ligados a etapas del desenvolvimiento de la razón; métodos que se fueron sustituyendo y desplazando entre sí de acuerdo con un principio de evolución.

En las hojas sueltas sobre los *Progresos de la metafísica*²⁷ trata Kant el problema de componer una historia de la filosofía, no según el orden cronológico en el que se han ido presentando las distintas concepciones, sino según un orden ideal (que a veces llama “matemático”), racional, o a priori. Este orden estaría dado por la naturaleza de la razón humana misma, de la cual se extraería un principio del que se deducirían luego las etapas que necesariamente habría debido recorrer la meditación filosófica en su propio desarrollo. Con una expresión notablemente “hegeliana”,²⁸ dice Kant que tal “historia filosofante de la filosofía” “no es la historia de las opiniones que surgen casualmente aquí o allá, sino la historia de la razón, que se desarrolla a partir de conceptos”. Los datos de la historia cronológica se ordenan así en un sistema de la razón. El resultado es que se llega a distinguir, en el desenvolvimiento de la razón, tres momentos (los estadios) vinculados entre sí por una necesidad interna. Por ello, los ejemplos de cada estadio pueden tomarse tanto de la historia efectivamente acontecida, como de las partes o de los aspectos de un mismo sistema; con la condición de que guarden entre sí la relación evolutiva ideal que guardan en aquel despliegue de la razón.

Este principio general de interpretación del significado de los estadios no nos exime, sin embargo, de preguntarnos por el sentido particular del pasaje que estamos examinando. A pesar de la ingeniosa interpretación de Wundt,²⁹ creemos que la descripción de los contenidos de los estadios que se presenta en este pasaje, y que asigna al estadio segundo la psicología y la cosmología, y al tercero la teología, no tiene un fundamento suficiente interno en la teoría. No podemos ex-

plicarnos por qué la doctrina de la inmortalidad del alma haya de quedar excluida de la filosofía trascendental, a la que pertenece como postulado; ni podemos comprender por qué habría de quedar la teología excluida de la duda escéptica;³⁰ finalmente, la doctrina de la naturaleza (cosmología aplicada) pertenece, según se afirma en otro lugar de los *Progresos*³¹ a la parte dogmática de la metafísica, y no al estadio escéptico. Probablemente se querrá decir, con esta distribución de temas en los estadios, que hay que admitir la ontología elaborada por el dogmatismo, y que igualmente hay que dar por buenas y por definitivas las objeciones de los escépticos al presunto saber dogmático sobre el mundo y el alma; pero que estas dudas escépticas no resultan justificadas en la teología, pues el criticismo —como se verá más adelante— confirmará, desde una perspectiva práctico-dogmática, algunas de las doctrinas teórico-dogmáticas acerca de Dios.

§ 50. El dogmatismo (Ed. Acad. XX, 281-286).

El dogmatismo es el primero de los momentos de la historia ideal de la razón pura. De las muchas caracterizaciones de él que ofrece Kant³² podemos recoger los rasgos siguientes,³³ con el propósito de describir el concepto:

El dogmatismo reconoce como única fuente del conocimiento a la razón pura (la sensibilidad no constituye para él una fuente independiente de conocimiento, sino que se diferencia del entendimiento sólo por el grado de distinción). El conocimiento de la realidad se obtiene deductivamente, por análisis de conceptos y de principios que ya-

²⁷ Ed. Acad. XX, 340 - 343.

²⁸ Vaihinger: *Kommentar*, I, p. 42 nota 2. Sobre la razón que se despliega véase *Crítica de la razón pura*, A 835 = B 863.

²⁹ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 389.

³⁰ Compárese *Crítica de la razón pura*, A 741 = B 769, donde se ponen ejemplos tomados precisamente de la teología para mostrar el conflicto de la razón pura consigo misma; con lo cual la teología queda ubicada en un mismo estadio (escéptico) junto con las otras dos partes de la metafísica especial.

³¹ Ed. Acad. XX, 285 s.

³² Véase por ejemplo *Ueber eine Entdeckung...* Ed. Acad. VIII, 226, donde “por dogmatismo de la metafísica” se entiende “la confianza general en sus principios, sin crítica previa de la facultad de la razón, sólo por lograr su propósito”. Véase también *Crítica del Juicio*, § 74, Ed. Acad. V, 395.

³³ Siguiendo a Vaihinger: *Kommentar* I, pp. 23 ss., especialmente pp. 28 y ss.

cen a priori en la razón; el modelo de este conocimiento es la matemática pura;³⁴ su fundamento es el principio de que “el orden y la conexión de las ideas es idéntico al orden y a la conexión de las cosas”;³⁵ de este modo, las leyes del pensar: el principio de contradicción y el principio de razón, son leyes por las que se rigen también los objetos del conocimiento, ya sean éstos objetos inteligibles o sensibles. Y aun los conceptos están organizados en su estructura del mismo modo que las cosas. De tal manera, los objetos se resuelven sin resto en conceptos, y lo real se concibe como enlazado por una necesidad lógica: toda oposición real se vuelve, entonces, contradicción lógica.

La discusión del dogmatismo se presenta en los *Progresos*³⁶ como una discusión de los principios de la filosofía de Leibniz. La argumentación kantiana se dirige a mostrar que éste (y con él Wolff) no distinguió, como hubiera debido, entre intuición y concepto, y no reconoció a la intuición como principio de conocimiento;³⁷ de aquí derivan todos los errores del dogmatismo, especialmente la elaboración de una metafísica en la que las relaciones entre los conceptos eran, sin más, relaciones entre los objetos,³⁸ y en la que lo que no es representable por conceptos solos se daba por imposible.

El examen de las relaciones entre la filosofía de Kant y la de Leibniz sobrepasaría largamente los límites de este trabajo, y constituye un tema que debe tratarse por separado. Aquí nos limitaremos a señalar al-

³⁴ La aplicabilidad del método matemático a la metafísica se discute en la introducción del primer manuscrito, Ed. Acad. XX, 261.

³⁵ Spinoza: *Ethica*, II, prop. VII.

³⁶ Ed. Acad. XX, pp. 282 - 286; hay también una exposición importante del primer estudio en las hojas sueltas, Ed. Acad. XX, 337 ss.

³⁷ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 205 y 208.

Véase Martin G.: “Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen” en: Kaulbach, F. y Ritter, J. (editores): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 99 - 105.

Que Leibniz no degrada el conocimiento intuitivo a mero conocimiento intelectual confuso, lo muestra K. Hildebrandt: *Kant und Leibniz*, Meisenheim, 1955, p. 49 y p. 76, nota 37.

³⁸ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, pp. 390 s.; cf. *Crítica del Juicio*, § 76, Ed. Acad. V, 402.

gunos paralelismos textuales con la *Crítica de la razón pura*³⁹ y con *Ueber eine Entdeckung...*

§ 51. El principio de la identidad de los indiscernibles (Ed. Acad. XX, 282).

Mientras que en la *Crítica de la razón pura*⁴⁰ se reconoce que este principio conserva validez lógica (que es válido cuando se trata de comparación de conceptos como objetos del entendimiento solo), aquí en nuestro texto se toma el principio con referencia a *cosas*, y entonces resulta falso. Su falsedad tiene aquí no sólo la consecuencia de mostrarnos que es necesario distinguir el orden lógico-formal del orden lógico-transcendental (como en el pasaje anteriormente estudiado),⁴¹ sino también la consecuencia de mostrarnos que el principio no tiene utilidad alguna para el conocimiento de las cosas en sí. Precisamente éste era el uso que Leibniz quería hacer de este principio.⁴²

Vaihinger ha señalado la vinculación existente entre la discusión del principio de identidad de los indiscernibles y la paradoja de las contrapartidas incongruentes;⁴³ esta paradoja se resuelve (tal como las paradójicas implicaciones de este principio) tan pronto como se le

³⁹ *Crítica de la razón pura*, A 260 ss. = B 316 ss.: “De la anfibolia de los conceptos de la reflexión”.

⁴⁰ *Crítica de la razón pura*, A 263/264 = B 319/320; compárese *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, sectio II, propositio XI, 2.

⁴¹ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 280.

⁴² Leibniz: *Nouveaux essais*, libro II, cap. 27, § 1 y siguientes; *Monadologia*, § 9; *De ipsa natura*, § 13 (en la edición de Gerhardt: *Leibniz. Die philosophischen Schriften*, IV, p. 514; en la edición de E. de Olaso: *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, 1980, p. 497); *Discours de métaphysique*, § 9, etc. Véase también en la edición de E. de Olaso cit., p. 341 (edición de L. Couturat: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extrait des manuscrits de la Bibliothéque Royale de Hannover*, Paris, 1903, Hildesheim, 1961, p. 519/520). Es interesante notar que en *Confessio philosophi* (Ed. de E. de Olaso cit., p. 141; ed. de O. Saame, Frankfurt, 1967, p. 124/126) se admite que la sola ubicación espacial diferente es criterio suficiente para diferenciar cosas iguales. Sobre el principio de los indiscernibles véase también F. Duque.: su edición de los *Progresos*, p. 69, nota 66.

⁴³ Vaihinger: *Kommentar*, tomo II, p. 529 ss. (véase nuestro § 39, nota 47). Compárese *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, passim; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 15, C; *Prolegómenos*, § 13; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ed. Acad. IV, 484, etc.

concede a la sensibilidad el valor que le corresponde, de principio independiente de conocimiento.

§ 52. El principio de razón suficiente (Ed. Acad. XX, 282 – 283).

El principio de razón suficiente se presenta, en este pasaje de los *Progresos*, vinculado estrechamente al tema de la oposición lógica y la oposición real. Ello no fue así en la discusión anterior,⁴⁴ ni tampoco aparece, en el tratamiento de los conceptos de oposición y de concordancia, en la *Crítica de la razón pura*, referencia alguna al principio de razón.⁴⁵

Esta aparente novedad es en realidad un planteo antiguo en Kant.⁴⁶ Su inclusión en la presente exposición se debe a la intención metafísica de esta parte del escrito; el principio de razón está considerado en los *Progresos* tan sólo en atención a su aptitud para ayudarnos a superar los límites de la lógica formal, y para hacer posible una amplia-

⁴⁴ Ed. Acad. XX, 277 s. (véase nuestro § 39).

⁴⁵ Antes bien, se expresa allí que al “principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente entre sí (...) no lo presentó Leibniz con la pompa de un principio nuevo” (A 272/273 = B 328/329); cosa que sí hizo Leibniz con el principio de razón suficiente (*Monadología*, § 32; *Nouveaux essais* II, 21, § 13; *Principes de la nature et de la grâce*, § 7); véase también *Crítica de la razón pura*, A 264 s. = B 320 s.

⁴⁶ La discusión del principio de razón suficiente data por lo menos de 1755, cuando se le dedica toda la sección segunda de la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*; allí se ofrece un tratamiento de la relación del principio de razón suficiente con la oposición real de magnitudes negativas (Ed. Acad. I, 406 ss.). El problema de la oposición de magnitudes reales (*Realrepugnanz*) está ya presente en el primero de los escritos de Kant, y alcanza su desarrollo pleno en el año 1763 en los escritos *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ed. Acad. II, 86 s. y especialmente *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, dedicado enteramente a este problema. En numerosos pasajes se vincula, en esta última obra, el tema de la oposición real con el principio de razón (p. ej. Ed. Acad. II, pp. 184 s.; 190 s.; 198 s.; y especialmente en la “observación general”, Ed. Acad. II, 201 ss.); aquí se presenta la afirmación de que el principio de razón tiene indiscutida validez en la lógica, pero que las magnitudes negativas no son meras privaciones, sino que son efecto de oposiciones reales, que no se pueden explicar por aquel principio lógico. Nos hemos referido ya al tratamiento del tema de la oposición en la *Crítica de la razón pura* (A 272 s. = B 328 s. y A 264 s. = B 320 s.). Hay una mención del mismo tema en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. Acad. VI, 22, nota. Al tratamiento de esta cuestión en *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 193 ss. nos referiremos en el texto. Sobre el principio de razón suficiente véase también F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 67, nota 55.

ción sintética a priori del conocimiento mediante la sola razón. No se discute su validez en el dominio de la lógica formal. En el pasaje que estamos considerando, la vinculación entre el principio de razón suficiente y el tema de la oposición real se explica en la frase: “pues él [Leibniz] creyó que no necesitaba poner bajo ésta [esto es, que no necesitaba subordinar al solo concepto de razón suficiente o de fundamento] ninguna intuición a priori, sino que redujo la representación de este fundamento a meros conceptos a priori”. Una comprensión más satisfactoria de la vinculación entre los dos temas se logra si se examina el intento de derivar el principio de razón del de contradicción. El principio de razón suficiente vale y es legítimo, y además se sigue inmediatamente del principio de contradicción, cuando se limita su aplicación a proposiciones o a los juicios asertóricos.⁴⁷ Pero si pretendiéramos demostrar la validez de este principio para las cosas (esto es, si pretendiéramos establecer su validez objetiva), no podríamos hacerlo remitiéndonos solamente al principio de contradicción.⁴⁸ Pues sabemos que la no-existencia de una cosa no se debe tan sólo a la falta de un fundamento, sino que puede ser el efecto de una oposición real. La existencia de la oposición real pone de manifiesto la esterilidad del intento de alcanzar, con un principio (el de razón) dependiente sólo de las leyes de la lógica (sin hacer intervenir la sensibilidad), conocimiento válido acerca de objetos en general. La aplicación del principio lógico-formal de razón suficiente al mundo de las cosas conduce a que el hecho de la oposición real se vuelva una paradoja inexplicable. Ésta se resuelve tan pronto como se reconoce que junto al entendimiento, la sensibilidad es una fuente de conocimiento independiente; pero entonces los objetos del conocimiento se vuelven fenómenos.

Queda con esto intacta la validez lógica del principio de razón como “criterio de la realidad lógica de los juicios”.⁴⁹ Sólo si se renuncia

⁴⁷ *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 197; compárese *Prolegómenos*, § 4, Ed. Acad. IV, 271 y 368.

⁴⁸ Como trata de hacerlo Eberhard, y antes que él Baumgarten (citado por Kant en *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, pp. 196 y 197): “Si algo no tuviera fundamento, entonces habría algo cuyo fundamento fuese la nada, lo cual es contradictorio”.

⁴⁹ Palacios, J. M.: *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Madrid, 1979, capítulo VIII, pág. 73. Compárese Kant: *Lógica*, Ed. Acad. IX, 51: el principio de razón suficiente es uno de los criterios formales de la verdad en la lógica; mediante él se determina la realidad lógica de un conocimiento. Véase también *Progresos*, Ed. Acad. XX, 278.

al intento de obtener conocimiento metafísico con la sola ayuda del principio meramente lógico de razón (derivable del de contradicción), y se condesciende a subsumirle intuiciones (con lo cual deja de ser derivable del de contradicción), se le puede otorgar al principio de razón validez objetiva; pero entonces vale sólo dentro de la experiencia, y no tiene competencia en metafísica.⁵⁰

§ 53. La armonía preestablecida⁵¹ (Ed. Acad. XX, 283–284).

Consideradas con el entendimiento solo (mientras no venga a agregarse al concepto ninguna intuición), las sustancias deben repre-

⁵⁰ *Crítica de la razón pura*, A 786 = B 814: si a un principio se lo toma como principio de la razón pura (esto es, sin la intuición correspondiente) será inútil basarse en él para fundamentar demostraciones transcendentales, pues carecerá de validez objetiva y conducirá a una dialéctica; si, en cambio, se lo toma como principio del entendimiento, no se podrá alcanzar, basándose en él, ninguna idea de la razón; pues estos principios (como p. ej. el de causalidad) valen sólo para objetos de una experiencia posible.

⁵¹ Entre los textos de Leibniz sobre este tema mencionaremos: *Monadología*, §§ 50, 51, 56, 78, 79, 80, 81; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (ed. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, tomo IV, Berlin, 1880, Hildesheim 1960, p. 483 ss.; ed. E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, p. 466 ss.); *Principes de la nature et de la grâce*, § 3 (ed. Gerhardt VI, 599, ed. de Olaso p. 598) y § 15 (ed. Gerhardt VI, 605, ed. de Olaso p. 604); *Nouveaux essais* II, cap. XXI, § 72; *De ipsa natura*, § 10 (ed. Gerhardt IV, 510, ed. de Olaso p. 492); *Discours de métaphysique* § 14 y § 15 (ed. Gerhardt IV, 439-440, ed. de Olaso pp. 295 s.); Couturat, L. (editor): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hannover*, Paris, 1903, Hildesheim 1961, p. 521 (traducido en ed. de Olaso p. 343).

Kant discute el concepto de armonía preestablecida desde sus primeras obras. En *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, prop. XII y XIII, Ed. Acad. I, 410 ss., 415 s., propone una armonía universal de las sustancias en virtud del principio mismo de su existencia, por haber sido concebidas ya con sus nexos en la mente divina. Esta armonía fundada en el nexo que une necesariamente a todas las sustancias por proceder todas ellas de una causa común es también la explicación del comercio entre sustancias en *De mundi sensibilis...*, IV, § 22, Ed. Acad. II, 409. Esta *harmonia generaliter stabilita* es, según este texto, la única que puede fundar un comercio real, físico, entre las sustancias, y en consecuencia la única de la cual resulta el mundo como un todo real; se opone a la armonía preestablecida, la cual funda sólo un comercio ideal, del cual resulta un mundo que es un todo ideal. En la *Crítica de la razón pura*, A 275 = B 331, desecha Kant este concepto puramente intelectual de la armonía universalmente establecida, pero mantendrá el concepto de comercio real o influjo físico; el concepto de armonía preestablecida se examina allí (A 274/275 = B 330/331; A 282/283 = B 338/339; A 265 = B 321; A 390) en conexión con el concepto de

sentarse como independientes las unas de las otras, tanto en lo que concierne a su existencia, como en lo que respecta a sus estados.⁵² Pero deben estar en comunidad entre sí, pues pertenecen a un mismo mundo. Esta comunidad se puede explicar como influjo físico⁵³ si se

reflexión de lo exterior y lo interior; ello conduce al concepto de mónada como ser que no tiene relaciones (externas) sino sólo representaciones, puestas en correspondencia mutua por la causa común de la que todas las mónadas dependen. Como fenómeno, la substancia consiste, al contrario, en meras relaciones (A 265 = B 321, A 284 = B 340), y a pesar de ello puede seguir siendo el substrato de todas las percepciones, ya que el espacio suministra el substrato necesario para que las relaciones se establezcan (A 285 = B 341). No es necesario pensar estas relaciones como causales, sino que el espacio permite concebir relaciones no causales, en las que cada cosa determina el lugar de las demás, antes de toda causalidad empírica (A 285 = B 341). El interés por el examen del principio de la comunidad de las sustancias está guiado, en la *Crítica*, por el estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Por eso el examen culmina con el establecimiento del principio de la acción recíproca o comunidad de las sustancias como fenómenos dados en el sentido externo (A 211; B 256)

En el escrito *Ueber eine Entdeckung...* (Ed. Acad. VIII, 249 ss.) intenta Kant presentar el sistema de la armonía preestablecida como una prefiguración leibniziana del problema (tratado luego por Kant) de la concordancia de las facultades del espíritu entre sí con miras al conocimiento del mundo empírico. La comunidad de sustancias diferentes (como lo son alma y cuerpo) se explica al considerar que los cuerpos son fenómenos que, como meras representaciones, dependen de las formas subjetivas de la intuición y por tanto dependen de la peculiar índole del sujeto; por ello se puede concebir la comunidad de entendimiento y de sensibilidad en un mismo sujeto, según leyes a priori, conservándose al mismo tiempo la relación (de dependencia) de la sensibilidad con las cosas exteriores, esto es, evitando caer en un idealismo que niegue realidad a estas cosas. Así se explica la "armonía entre entendimiento y sensibilidad", en la medida en que ella es condición necesaria para el conocimiento de experiencia.

Sobre la armonía preestablecida véase también F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 70, nota 72.

⁵² *De mundi sensibilis...*, § 18; *Crítica de la razón pura*, A 274 s. = B 330 s.

⁵³ *De mundi sensibilis...*, § 17; al influjo físico lo había definido Baumgarten (en: Baumgarten, A. G.: *Metaphysica*, Halle, 1779, reed. Hildesheim, 1963, § 211 y § 450) como la acción real de una substancia sobre otra. La realidad de esta acción consiste en que aquella substancia sobre la que recae, la padece, y no la recibe activamente (como en el influjo ideal, propio de la armonía preestablecida) (Véase Baumgarten, *Metaphysica* cit., § 212). Físico se llama al influjo probablemente por distinguirlo del influjo espiritual o pneumático, por el cual mónadas espirituales, dotadas de percepción, se comunicarían entre sí o con los seres humanos (*Träume eines Geistersehers*, Ed. Acad. II, 329 ss.). O bien por distinguirlo del influjo hiperfísico mencionado en la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 (cit. Hildebrandt: *Kant und Leibniz*, Meisenheim am Glan, 1955, p. 47; cf. Immanuel Kant: *Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer*, bearbeitet von Rudolf Malter, Hamburg, 1986, p. 102, carta Nro. 42 [70].)

admite la intuición pura del espacio. Pero por meros conceptos quedan sólo dos posibilidades de explicación: el ocasionalismo y la armonía preestablecida (la consideración de las sustancias según meros conceptos excluye la posibilidad del influjo).⁵⁴ La economía de principios aconseja entonces preferir la armonía preestablecida como principio de explicación. Así vemos surgir “la más pasmosa de las ficciones que haya inventado jamás la filosofía”. Con ella no se logra fundar satisfactoriamente la unidad del mundo como comunidad de sustancias; porque al no haber un comercio real entre las sustancias, sino sólo uno ideal (al haber “armonía sin verdadero comercio”),⁵⁵ el mundo que resulta es una totalidad ideal, no real.

En cambio, la comunidad de las sustancias como fenómenos, posibilitada por la intuición pura del espacio y efectuada por el influjo físico, es real, y presenta la ventaja de que por ella se puede comprender la unidad del mundo, la cual no puede demostrarse por meros conceptos.⁵⁶

§ 54. La monadología (Ed. Acad. XX, 284 – 285).

El examen de la metafísica leibniziana concluye con una explicación de la monadología, similar a la exposición ofrecida en varios pasajes de la *Crítica de la razón pura*.⁵⁷ Como lo observa Guillermit, el texto de los *Progresos* es un resumen de la *Monadología* de Leibniz, pudiéndose establecer una correspondencia precisa entre ambos textos.⁵⁸ El prin-

⁵⁴ *Crítica de la razón pura*, A 390: hay sólo tres sistemas posibles para explicar la comunidad de alma y cuerpo: el influjo físico, la armonía preestablecida y la asistencia sobrenatural.

⁵⁵ *De mundi sensibilis...* § 22, Ed. Acad. II, 409.

⁵⁶ *De mundi sensibilis...*, § 17: el influjo físico es la única especie de comercio entre las sustancias que merece ser llamada real, y la sola por la cual el mundo se puede llamar un todo real, no ideal ni imaginario.

⁵⁷ A 266 = B 321 s.; A 274 = B 330; A 283 = B 339.

⁵⁸ Guillermit, Louis (traductor): Emmanuel Kant: *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, Paris, 1973 (2da. ed.), p. 129, nota 3; aquí señala este autor las correspondencias siguientes: definición de mónada (*Monadol.* § 1); simples y agregados (*Monadol.* § 2 y § 3); determinaciones internas (*Monadol.* §§ 7, 8 y 11); facultad de representación (*Monadol.* § 14); el adormecimiento (*Monadol.* § 20); los espejos vivientes (*Monadol.* §§ 63, 77, 83); pasaje a un grado superior (*Monadol.* § 82);

cipio de la filosofía dogmática discutido aquí dará lugar, en el estadio escéptico, a la segunda antinomia de la razón pura.⁵⁹

La breve crítica de Kant no necesita comentario; se limita a repetir la observación general de que el conocimiento de los fenómenos, fundado en la intuición, no debe confundirse con un conocimiento por puros conceptos; es la misma censura que aparece en la *Crítica de la razón pura*.⁶⁰ Pero en realidad esta crítica tan general encubre una disidencia de Kant con Leibniz que tiene aspectos muy diferenciados.⁶¹

Con esta exposición de la monadología termina el examen de los principios de la filosofía de Leibniz, correspondiente al primer estadio de la historia ideal de la metafísica. Probablemente Kant tenía pensado un desarrollo mayor de este primer estadio, pues dice que al final de él podrá el lector, si está libre de un excesivo respeto por los grandes nombres, juzgar por sí mismo hasta qué punto hubo aquí un verdadero progreso. Pero no hay continuación. Otras tesis de la metafísica teórico-dogmática se examinarán ocasionalmente en el tercer estadio.

muerte sólo relativa (*Monadol.* §§ 72, 73). Si bien el texto original de la *Monadología* no se publicó hasta 1840, en el S. XVIII se conocieron la versión alemana de Köhler y la latina de Hansche (*Acta eruditiorum* de Leipzig, 1721) (según Boutroux en: Leibniz: *La Monadologie*. Ed. annotée et précédée d'une Exposition (...) par E. Boutroux, Paris, 1968, p. 135).

⁵⁹ Cf. *Crítica de la razón pura*, A 441 = B 469: la tesis de la 2da. antinomia “puede llamarse el principio dialéctico de la monadología”.

⁶⁰ *Crítica de la razón pura*, A 274 = B 330; A 283 = B 340; compárese con la tesis de la segunda antinomia, A 442 = B 470.

⁶¹ La principal diferencia entre los dos sistemas, de la que derivan todas las otras, consiste (según Belaval, Yvon: “Sur un point de comparaison entre Kant et Leibniz”, en: Kaulbach, Fr. y Ritter, J. (editores): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 1-9) en que la sustancia, para Leibniz, está dotada de percepción; mientras que Kant sustrae la percepción a la sustancia (en lo cual sigue a Wolff, quien había reservado el privilegio de la percepción a las mónadas espirituales solamente, en *Psychologia* §§ 644 y 712); llegó así Kant a concebir (en 1756) mónadas físicas que no tenían percepción y que actuaban unas sobre otras desde afuera, por el influjo físico del que ya hemos hablado (*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali...*, passim). En la *Crítica de la razón pura* desarrolla Kant por una parte la doctrina de la sustancia como fenómeno, y por otra parte la doctrina de la cosa en sí; se ha sostenido (Adickes, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924, p. 18, nota) que la mónada leibniziana está presente en la cosa en sí kantiana; para que ello fuese así, observa Belaval (op. cit. p. 6 s.), la cosa en sí debería tener percepción y apetición; pero Kant deja indeterminado su concepto.

En cambio, sigue una sección que pertenece al estadio dogmático, pero que no tiene relación alguna con la crítica a la filosofía de Leibniz.

§ 55. La metafísica de la naturaleza (Ed. Acad. 285 — 286).

“A la parte teórico-dogmática de la metafísica pertenece también la doctrina racional universal de la naturaleza, esto es, la filosofía pura sobre objetos de los sentidos, de los externos, esto es, la doctrina racional del cuerpo, y del interno, la doctrina racional del alma; por ellas los principios de la posibilidad de una experiencia en general se aplican a una doble especie de percepciones, sin poner por fundamento otra cosa empírica, salvo el que hay dos objetos tales. En ambas sólo puede haber ciencia en la medida en que se puede aplicar en ellas la matemática, esto es, la construcción de los conceptos; por eso, lo espacial de los objetos de la física puede más, a priori, que la forma del tiempo, la cual yace en el fundamento de la intuición por el sentido interno, forma que tiene sólo una dimensión.”

El párrafo referido a la metafísica de la naturaleza es difícil de ordenar dentro del texto. Pertenece —lo dice Kant explícitamente— a la exposición del dogmatismo. Quizá debamos considerarlo como una prueba de que los estadios no son sólo etapas históricas, sino que conviven como momentos intemporales, de parejo valor, de un despliegue ideal de la razón. En esta página se muestra una parte del estadio teórico-dogmático que conserva intacta su validez después de sufrir la crítica de la razón; la conserva en la medida en que la limitación del objeto (es “filosofía pura”, pero “referida a objetos de los sentidos”) lleva consigo el acatamiento de los resultados del criticismo, que restringió la validez del conocimiento a priori precisamente a este dominio de lo que puede pertenecer a una experiencia. Dentro de este dominio, y una vez dado ya el objeto en la experiencia, es legítima la aplicación del método dogmático, esto es, del método que procede a priori por meros conceptos.

El pasaje al que nos referimos⁶² está redactado de manera muy apretada. Será útil, para comprenderlo con menos esfuerzo, valernos

⁶² Ed. Acad. XX, 285 s.; es el que comienza: “A la parte teórico-dogmática de la metafísica pertenece también...”.

de un pasaje paralelo;⁶³ allí dice Kant que una doctrina racional de la naturaleza es ciencia si, y sólo si, las leyes naturales que toma por punto de partida son conocidas a priori, y no son sólo leyes empíricas. La metafísica de la naturaleza contendrá siempre principios puros; pero puede ser una doctrina transcendental (y referirse a las condiciones de posibilidad de la naturaleza en general, sin distinción de objetos) o bien puede ser una doctrina especial (es decir, sus leyes, sin dejar de ser a priori, pueden aplicarse a objetos empíricos determinados). Esto último ocurre por medio de la intuición pura, cuando aquellos principios puros se aplican a las dos especies de objeto de nuestra sensibilidad: objetos del sentido externo y objetos del sentido interno; en este caso, la metafísica de la naturaleza se basa en los conceptos empíricos de materia y de ser pensante, y busca precisar el alcance de los conocimientos que la razón puede tener a priori de estos objetos. Así se distinguen, en la metafísica de la naturaleza, la metafísica de la naturaleza *corpórea* (física) y la metafísica de la naturaleza *pensante* (psicología). Estas doctrinas metafísicas pueden alcanzar el rango de ciencias: “La doctrina de la naturaleza se vuelve ciencia de la naturaleza en la medida en que construye sus conceptos empíricos en la intuición pura. Y esto significa: que considera, en el objeto de su concepto, las relaciones puramente espaciales y puramente temporales”.⁶⁴ Las síntesis que así se obtienen valen apodícticamente (a pesar de que la forma determinada de la construcción es de origen empírico) porque describen relaciones de la intuición pura. Este conocimiento por construcción de conceptos es lo que constituye la esencia de la matemática. Por eso dice Kant que “en cada doctrina especial de la naturaleza habrá tanta ciencia propiamente dicha, cuanto matemática se encuentre en ella”.⁶⁵

⁶³ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ed. Acad. IV, 469 ss.; compárese *Crítica de la razón pura*, A 381; de Vleeschauer: “La Composition”, p. 166, afirma que este pasaje pertenece más bien al estadio escéptico; de modo semejante sostiene J. Kopper en “Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft” en: Kopper y Marx (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, p. 147, que la obra de Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* pertenece, en su conjunto, al segundo estadio de la metafísica.

⁶⁴ Stadler, A.: *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, 1883, p. 5.

⁶⁵ Stadler, loc. cit. La cita de Kant proviene de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ed. Acad. IV, 470.

La metafísica de la naturaleza en general (la que examina el concepto de naturaleza en general) puede prescindir de la matemática. Pero una metafísica referida a objetos determinados de la naturaleza (una doctrina del alma y una doctrina del cuerpo) no es posible sin la matemática, porque sin ésta no habrá conocimiento a priori, y por tanto no habrá ciencia. La doctrina empírica del alma no es propiamente una ciencia de la naturaleza, porque no se puede aplicar la matemática a los fenómenos del sentido interno, salvo en muy pequeña parte. Sólo se puede aplicar aquí la ley de continuidad, para el fluir de los cambios interiores; y esto, en comparación con la ampliación a priori del conocimiento, que puede alcanzarse mediante la matemática en la doctrina de lo corpóreo, es como la doctrina de las propiedades de la línea recta comparada con la geometría entera. “Pues la intuición pura interna, en la cual habría que construir los fenómenos del alma, es el tiempo, que tiene una sola dimensión”.⁶⁶ No se puede, por tanto, reconducir la doctrina empírica del alma a un fundamento a priori, por el cual podría llamarse propiamente ciencia; en la psicología racional los pocos principios a priori son el concepto de la inmaterialidad de una substancia pensante, el concepto de su cambio y el de la identidad de la persona en los cambios. Todo lo demás es psicología empírica; pero aun ésta presenta la dificultad de que no sabemos distinguir entre lo que pertenece al alma y lo que pertenece al cuerpo; de modo que en lugar de referirnos a una psicología empírica deberemos hablar, con mayor propiedad, de una antropología empírica que contiene los conocimientos que se obtienen al observar al alma y al cuerpo unidos.⁶⁷ Y esto no es de ninguna utilidad para nuestro propósito de pasar de lo sensible a lo suprasensible.

El conocimiento racional puro de la naturaleza corpórea, en cambio, que es mucho más rico en principios a priori, lo desarrolló Kant en el mencionado tratado *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, donde se estudian los principios puros a priori en los que se funda la certeza apodíctica de la ciencia de la naturaleza.

⁶⁶ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, loc. cit.

⁶⁷ *Prolegómenos*, § 48; *Crítica del Juicio*, § 89, Ed. Acad. V, 460 s.; *Progresos*, Ed. Acad. XX, 308 ss.; *Crítica de la razón pura*, A 342 = B 400.

§ 56. El segundo estadio: el estancamiento escéptico de la metafísica (Ed. Acad. XX, 286-292 y Anexo II, Ed. Acad. XX, 326-329).

El desarrollo ideal de la razón reclama, luego de atravesar el estadio del dogmatismo, un momento de detenimiento reflexivo. Este momento, que en su efectiva realidad histórica se manifiesta en las diversas variedades del escepticismo, consiste en la suspensión provisoria de aquella confianza en la razón, que el dogmatismo profesaba de manera ilimitada. Se vuelve así el escepticismo contra el dogmatismo.

Pero son varios los sentidos que se pueden atribuir al término ‘escepticismo’. Tendremos que aclarárnoslos, si queremos entender distintamente el modo particular de escepticismo que se presenta en nuestro texto como segundo estadio de la metafísica. En un primer sentido, toda la *Crítica de la razón pura* puede considerarse como expresión de una doctrina escéptica, en la medida en que afirma nuestra necesaria ignorancia en todo lo referente a lo suprasensible y limita nuestro conocimiento al dominio de la experiencia.⁶⁸ Pero esta afirmación sólo es posible después de haber determinado a priori los límites del conocimiento racional puro: es posible sólo cuando ya se ha alcanzado el estadio crítico.⁶⁹ En un sentido más preciso, el escepticismo

⁶⁸ En los *Progresos*, la crítica kantiana al dogmatismo no sólo abarca la Dialéctica transcendental, sino que se extiende también por la Analítica para terminar identificándose con toda la *Crítica de la razón pura*; así lo afirma Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, pp. 386-389; véase también Tonelli, G.: “Kant und die antiken Skeptiker” en: Heimsoeth, H., Henrich, D., y Tonelli, G. (editores); *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, tomo 6), Hildesheim, 1967, p. 96; véase también Kopper, J.: “Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft” en: Kopper y Marx (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 144 ss.: “La *Crítica de la razón pura* [es] expresión y realización del estancamiento escéptico de la razón” y luego en la misma obra, p. 146: “La *Crítica de la razón pura* constituye la realización del segundo estadio de la metafísica...”.

Consideraron escéptico a Kant sus contemporáneos Hamann (carta a Herder del 27 de abril de 1781, en Hamann, J. G.: *Briefe*, ed. por W. Ziesemer y A. Henkel, Wiesbaden 1955-59, tomo IV, p. 283); C. Fried. Stäudlin (en su *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, Leipzig, 1794) (ambos citados por Tonelli, op. cit., p. 121); Fr. H. Jacobi *Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, 1801); Hegel (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, § 39 obs.) (los dos últimos según Dotti, J. E.: *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, 1983, pp. 30 y 66).

⁶⁹ *Crítica de la razón pura*, A 758 = B 786.

mo es una doctrina o un modo de pensar que, aun oponiéndose al dogmatismo, tiene sin embargo cierta afinidad con él. Es un principio científico de la ignorancia, que socava los fundamentos de todo conocimiento, para no dejar confianza alguna en él;⁷⁰ es la doctrina de los “nómades que aborrecen todo cultivo duradero”,⁷¹ toda edificación de sistemas de la razón. Este escepticismo absoluto o radical se contradice a sí mismo; pues al afirmar que todo conocimiento es apariencia ilusoria, presupone la posesión de un criterio para distinguir entre mera apariencia, y verdad.⁷² Pero el método de los escépticos puede aislarse de la resolución negativa que ellos dan al problema de la posibilidad del conocimiento; en efecto, el principio de la escuela escéptica dice que “a cada razón se opone una razón del mismo peso y de igual importancia”.⁷³ Si bien este principio conduce a diluir todo conocimiento en la duda, que queda como lo único cierto, y lleva al escéptico a adoptar una ilícita neutralidad⁷⁴ en lo referente a los problemas metafísicos, sin embargo es posible aplicarlo de manera metódica, no para decidir nada acerca de lo que podamos saber, sino suspendiendo el juicio⁷⁵ hasta descubrir el punto de origen del conflicto de la razón consigo misma.⁷⁶ Este es el escepticismo *metódico*, que consiste en provocar el conflicto de las afirmaciones de la razón pura, no con el propósito de resolverse por una u otra de las afirmaciones contrapuestas, sino con intención de decidir si acaso el objeto de ellas no será un espejismo.⁷⁷ Este método puede describirse como la actitud de alguien

⁷⁰ *Crítica de la razón pura*, A 424 = B 451.

⁷¹ *Crítica de la razón pura*, A IX.

⁷² *Lógica*, Ed. Acad. IX, 84.

⁷³ Brucker: *Historia crítica philosophiae*, Lipsiae 1742 (cit. por Tonelli, G., op. cit. p. 101); compárese *Progresos*, Ed. Acad. XX, 263.

⁷⁴ *Crítica de la razón pura*, A 756 s. = B 784 s.

⁷⁵ El método de la suspensión del juicio: *Lógica*, Ed. Acad. IX, 84.

⁷⁶ *Crítica de la razón pura*, A 423 = B 451 ss. Cf. A 507 = B 535: la Dialéctica trascendental no favorece al escepticismo, pero sí al método escéptico.

⁷⁷ *Crítica de la razón pura*, A 423 ss. = B 451 ss. Este método ya lo había apreciado Kant desde mucho antes como el más apropiado para disipar el disenso entre los filósofos: *Der einzig mögliche Beweisgrund...* Ed. Acad. II, 67 s. También lo había probado experimentalmente, intentando “con toda seriedad demostrar proposiciones y demostrar sus contrarias, no para establecer una doctrina escéptica, sino porque, sospechando una ilusión del entendimiento, quería descubrir dónde residía” (Refl. 5037, Ed. Acad. XVIII, 69, cit por Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik*, Berlin, 1971, p. 689, nota).

que, sin intervenir, observase la disputa de dos metafísicos que demostrarán el uno una tesis, y el otro la antítesis;⁷⁸ se lo llama también método dialéctico.⁷⁹ La metafísica ofrece innumerables ocasiones de aplicar este método; en ella hay sobrados ejemplos de conflictos;⁸⁰ entre los que tuvieron lugar en los tiempos más recientes, Kant habrá podido tener presentes la correspondencia entre Leibniz y Clarke, o la polémica de Crusius con Wolff, o la discusión de Leibniz con Locke en los *Nouveaux essais*.⁸¹

La aplicación del método escéptico llevará a descubrir que en estos aparentes conflictos de la razón consigo misma no hay una auténtica contradicción lógica, sino un género de oposición que Kant llama⁸² oposición dialéctica. Reducida a su forma lógica, esta oposición vendría a ser la contrariedad o la subcontrariedad,⁸³ que no nos ponen —como las proposiciones contradictorias—⁸⁴ ante la alternativa ineludible de reconocer la verdad de uno de los miembros de la oposición y la falsedad del otro.

Pero para descubrir que el conflicto de la razón consigo misma no es tal, sino que se trata de la sola oposición no rigurosa que tiene lugar

⁷⁸ Refl. 5051, Ed. Acad. XVIII, 61 (cit. por Tonelli, G., op. cit., p. 98). No fue un método empleado sólo por los escépticos, sino también por algunos pensadores no escépticos de la época, entre ellos Fr. A. Schultz, de quien fuera alumno Kant (según Tonelli, op. cit., p. 106).

⁷⁹ *Crítica de la razón pura* A 502 = B 530.

⁸⁰ *Crítica de la razón pura*, A 853 ss. = B 881 ss.; cf. B XV, A IXs., etc.

⁸¹ Ejemplos tomados de Heimsoeth: *Transzendente Dialektik*, Berlin, 1971, p. 689, nota.

⁸² *Crítica de la razón pura*, A 504 = B 532.

⁸³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 291; véase el Anexo II, Ed. Acad. XX, 328. Juicios contrarios son aquellos de los cuales uno afirma de manera universal, y el otro niega también universalmente; no pueden ser ambos verdaderos, pero sí pueden ser ambos falsos (*Lógica*, § 49). Subcontrarios son dos juicios cuando uno de ellos afirma o niega de manera particular lo que el otro niega o afirma, respectivamente, de manera también particular. Pueden ser ambos verdaderos, pero no pueden ser ambos falsos; antes bien, si uno de ellos es falso, se puede concluir la verdad del otro, aunque no se pueda inferir la falsedad de uno a partir de la verdad de su subcontrario; por ejemplo: algunos hombres son instruidos / algunos hombres no son instruidos (*Lógica*, § 50).

⁸⁴ *Lógica*, § 48.

entre los juicios contrarios o subcontrarios, no basta con reducir a su forma lógica las oposiciones; pues esta formalización tendrá resultados diferentes, según se la realice antes o después que, por aplicación del método escéptico, se haya descubierto el origen del conflicto. Si se supone que el mundo (la serie completa de los fenómenos) es una cosa en sí que existe independientemente de mis representaciones, entonces las proposiciones “el mundo es finito” y “el mundo es infinito” se pueden considerar *contradictorias*.⁸⁵ Pero si no se admite que el mundo sea una cosa en sí, entonces la contradicción se vuelve una mera oposición dialéctica: el mundo no existe en sí (no existe con independencia de la serie de mis representaciones) y por tanto no existe ni como totalidad infinita en sí, ni como totalidad finita en sí,⁸⁶ las proposiciones en conflicto, que afirmaban respectivamente una de estas dos alternativas, son ambas falsas.

Se ve aquí que el conflicto se elimina tan pronto como se deniega la pretensión de validez objetiva de las proposiciones que se refieren al mundo (a la totalidad de los fenómenos).⁸⁷ Pero para llegar a la conclusión de que estas proposiciones acerca del mundo no poseen validez objetiva⁸⁸ hubo que descubrir previamente la *apariencia ilusoria* transcendental,⁸⁹ que se origina en la exigencia interna de la razón de completar la totalidad de la serie de las condiciones. Mientras la razón no haga más que plantear esta exigencia, no tiene por qué haber extraviado dialécticamente (pues la mencionada exigencia es sólo una máxima subjetiva del uso de la razón). Pero sí lo habrá tan pronto como —en correspondencia con esta exigencia— se suponga que *está dada* la totalidad que la razón exige: en cuanto se busque (illegítimamente) un correlato objetivo para este requerimiento de la razón, suponiendo ya

⁸⁵ *Crítica de la razón pura*, A 504 = B 532.

⁸⁶ *Crítica de la razón pura*, A 505 = B 533.

⁸⁷ Por esta pretensión de validez objetiva (pretensión de decir algo acerca de las cosas reales) el conflicto entre las proposiciones no es meramente lógico, sino transcendental (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 291; cf. Anexo II, Ed. Acad. XX, 327).

⁸⁸ Es decir, para llegar a la conclusión de la idealidad transcendental de los fenómenos que componen el mundo, y para poder concluir que a éste sólo se lo halla al recorrer empíricamente la serie de los fenómenos, serie que es siempre condicionada y que nunca está dada en su totalidad (*Crítica de la razón pura*, A 505 = B 533).

⁸⁹ *Crítica de la razón pura*, A 297 = B 353; compárese A 396.

dada la totalidad de las condiciones, como totalidad de las cosas reales. Ahí es donde surge la oposición dialéctica.⁹⁰

Hasta aquí llega la competencia del método escéptico: hasta la determinación del origen del conflicto. Pero, bien mirada, la decisión acerca de la falsedad o verdad de las proposiciones en conflicto no ocurre dentro de este estadio escéptico, que consiste más bien en la parálisis o en el estancamiento del progreso de la metafísica.⁹¹ La decisión sólo podrá ser tomada por la filosofía crítica, que es la llamada a decidir la pugna, no por capitulación de uno de los bandos, sino mediante una inteligencia mutua que integra a los dos bandos instantáneamente.⁹²

La razón exige la totalidad de la serie de las condiciones para todo condicionado dado. Cuando, por una suposición que es la que da origen al conflicto dialéctico, suponemos que esa totalidad está dada, la entendemos como la totalidad de las cosas contenidas en el espacio y en el tiempo.⁹³ Pero esto es lo que se entiende por mundo.⁹⁴ Por ello, el segundo estadio se llamará también “estadio cosmológico” y se limitará al examen del conflicto de la razón consigo misma en la cosmología.⁹⁵

⁹⁰ *Progresos*, Anexo II, Ed. Acad. XX, 326 s.; compárese *Crítica de la razón pura*, A 396.

⁹¹ *Progresos*, Anexo II, Ed. Acad. XX, 329.

⁹² *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, Ed. Acad. VIII, 421; compárese *Crítica de la razón pura*, A 490 = B 518 (título de la sección sexta) y A 497 = B 525 (título de la sección séptima).

⁹³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 287.

⁹⁴ *Crítica de la razón pura*, A 419 = B 447; véase también A 418 ss. = B 446 ss.; A 506 = B 534 s.; A 455 = B 483; A 334 = B 391.

⁹⁵ Las proposiciones de la teología racional: “Dios existe” / “Dios no existe”, y las de la psicología racional: “el alma es una y perenne” / “el alma no es una ni perenne”, son propiamente contradictorias; su conflicto no se puede arreglar acudiendo a una diferencia entre fenómeno y cosa en sí (*Crítica de la razón pura*, A 740 ss. = B 768 ss.). Si fuera posible ofrecer argumentos racionales demostrativos de cada una de estas proposiciones, nos hallaríamos ante un auténtico e insoluble conflicto de la razón consigo misma. Pero tales demostraciones dogmáticas son imposibles, pues requerirían juicios sintéticos a priori que no podrían fundar su posibilidad en la experiencia posible (también aquí es la insostenible pretensión de validez objetiva de los juicios acerca de objetos suprasensibles lo que da sustento al conflicto; véase *Crítica de la razón pura* A 750 = B 778). No siendo posibles las demostraciones, las antítesis no son resultado de una exigencia interna de la razón, sino que son afirmaciones arbitrarias de una u otra de las proposiciones en conflicto (*Crítica de la razón pura*, A 742 = B 770).

§ 57. El texto del segundo estadio (Ed. Acad. XX, 286-292 y Anexo II, Ed. Acad. XX, 326-329).

No haremos un examen detallado de la exposición, breve y algo confusa, del segundo estadio; sino que nos limitaremos a describir la estructura general del texto.⁹⁶

Tras una breve comparación de las tareas que la metafísica se propone en el primer estadio y en el segundo, se justifica la identificación de este segundo estadio con la cosmología trascendental del modo como lo hemos expuesto. En seguida se introduce el tema del conflicto de la razón y se lo vincula con el escepticismo. En su intento de alcanzar lo incondicionado como último miembro de la serie completa de las condiciones, la razón se enreda en un conflicto consigo misma, debido a la "insondabilidad que atraviesa todas las clases de categorías",⁹⁷ es decir: debido a que con ellas, cuando se las aplica a la relación de las consecuencias con sus fundamentos, no se puede nunca alcanzar un fundamento último no fundado a su vez. Este conflicto precipita a la razón en el escepticismo. El conflicto se expresa en las contradicciones ("verdaderas o meramente aparentes": acerca de esto se podrá decidir al final del estadio) *matemáticas y dinámicas*.

En este punto⁹⁸ se interrumpe el texto y se inserta en él un largo pasaje entre corchetes, sobre cuya redacción especialmente descuidada hemos advertido en las notas a la traducción. Se refiere aproximadamente a las dos primeras antinomias, y termina bruscamente al enunciar la antítesis de la segunda.⁹⁹ Allí mismo continúa entonces la interrumpida presentación de las antinomias matemáticas y dinámicas, que acaba en una nota donde se analiza la oposición dialéctica en ocasión de presentarse el problema de la finitud o infinitud del mundo.

Siguen cuatro "observaciones" especialmente interesantes. En la primera se considera la idealidad trascendental de los fenómenos, en conexión con la oposición dialéctica.¹⁰⁰ En la segunda y en la tercera

⁹⁶ De Vleeschauer: "La Composition", pp. 169-170 ofrece una comparación de las dos versiones del segundo estadio, en el primer manuscrito y en el segundo.

⁹⁷ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 287.

⁹⁸ Ed. Acad. XX, 288.

⁹⁹ Ed. Acad. XX, 289.

¹⁰⁰ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 290 a.; la misma conexión se estudia en *Crítica de la razón pura* A 506 = B 534.

se estudia la estructura lógica de la oposición dialéctica, respectivamente en las antinomias matemáticas y en las dinámicas. En la cuarta y última observación se hace referencia al progreso dogmático que la razón puede realizar en el dominio de lo suprasensible, si no desde el punto de vista teórico, sí en la intención práctica. Este progreso es posible por la peculiar índole de la conexión sintética dinámica, la cual admite la heterogeneidad de los elementos sintetizados.¹⁰¹ Tal heterogeneidad permite admitir una causalidad por libertad que actúe sobre el mundo sensible;¹⁰² y permite también admitir un ser necesario que esté en conexión con lo contingente.¹⁰³ De este modo es posible una argumentación que parte de lo sensible para llegar, valiéndose del vínculo entre condicionado y condición (por postulación o por analogía)¹⁰⁴ a lo inteligible.

El estancamiento escéptico no es, por tanto, definitivo; sino que a partir de él —por medio de la crítica, esto es, ya entrando en el próximo estadio tercero— se alcanza un verdadero progreso de la razón en el dominio de la metafísica. A este progreso se referirá el texto al tratar el tercer estadio de la metafísica.

Tres asteriscos señalan, como lo anunciara Rink en su prólogo, una laguna en el manuscrito original. Los párrafos restantes resumen la argumentación de la cuarta observación, acerca de las antinomias dinámicas, y la completan con una referencia a los objetos suprasensibles de la metafísica, Dios y el alma. Con esto termina la exposición del segundo estadio.

§ 58. El tercer estadio (Ed. Acad. XX, 293-301).

Estudiaremos ahora la tercera etapa de la historia ideal de la metafísica, dejando para la ulterior "exposición crítica" el estudio de sus contenidos doctrinales. Se distinguen en la composición del capítulo del tercer estadio tres partes:

¹⁰¹ *Crítica de la razón pura*, B 201/202, nota.

¹⁰² *Crítica de la razón pura*, A 544 ss. = B 572 ss.; *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 103 ss. (ver también p. 54 ss.); *Progresos*, Anexo II, Ed. Acad. XX, 328 s.

¹⁰³ *Crítica de la razón pura*, A 560 = B 588.

¹⁰⁴ *Crítica de la razón pura*, A 566 = B 594; *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 56 s.

a) una introducción (Ed. Acad. XX, 293-296) cuyo principal tema es el concepto de conformidad a fines y su función en la fundamentación de una metafísica teórica;

b) la “resolución del problema académico” (Ed. Acad. XX, 296-300) en la que se expone el método por el que se efectuará el tránsito a lo suprasensible; el principal tema de esta parte es el concepto de fe;

c) una reflexión general sobre el tercer estadio (Ed. Acad. XX, 300-301), que contiene también una mirada prospectiva sobre los temas de la metafísica especial.

La función del tercer estadio consiste en exponer la doctrina del criticismo en relación con las etapas anteriores, como consumación de la historia ideal de la razón. Aquí habrá de verse cómo se supera el escepticismo, y cómo es posible, aun respetando los estrechos límites impuestos por la crítica a la razón especulativa, un tránsito a lo suprasensible. Tendremos que tener presentes, en este estadio, las discusiones previas acerca de la deducción trascendental de las ideas, y acerca del concepto de analogía. Estos conceptos se enriquecerán en el tercer estadio con el agregado de los de suposición relativa, de fe y de postulado, y de conformidad a fines. Kant habría podido extenderse acerca de otros aspectos del estadio crítico: acerca de cómo en éste se integran las oposiciones del dogmatismo y el escepticismo, etc. Pero prefiere concentrar su exposición en los positivos avances (en los “reales progresos”) del criticismo en el terreno de la metafísica teórica. El desarrollo general del tercer estadio guarda cierto paralelismo con el desarrollo de la segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

§ 59. Introducción del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 293-296).

En primer lugar vuelve a señalar Kant¹⁰⁵ que la metafísica de que aquí se trata es una ciencia teórica, y que no debe confundírsela con la metafísica de las costumbres. Recordando el despliegue del concepto de metafísica que había ofrecido en la *Crítica de la razón pura*, a la metafísica que trata lo que es (y no lo que debe ser) la llama “metafísica de la naturaleza”:¹⁰⁶

¹⁰⁵ Como ya lo había hecho en la introducción general, Ed. Acad. XX, 261.

¹⁰⁶ *Crítica de la razón pura*, A 845 ss. = B 873 ss. Compárese *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Acad. IV, 388. Por “naturaleza” ha de entenderse aquí el conjunto formado por los objetos dados (ya sean dados a nuestra intuición sensible, o a alguna otra especie de intuición).

“Ante todo se debe tener presente que en todo este tratado, de acuerdo con la tarea académica propuesta, se considera la metafísica meramente como ciencia teórica, o, como también puede llamársela, como *metafísica de la naturaleza*, y que por tanto el tránsito de la metafísica a lo suprasensible no debe ser entendido como un pasaje a una ciencia racional enteramente diferente, a saber, la moral-práctica, la cual puede llamarse *metafísica de las costumbres*; pues esto sería un extravío en un dominio enteramente diferente...”.

Luego comienza en la introducción un movimiento argumental que, partiendo del estancamiento escéptico, mediante el concepto de conformidad a fines (finalidad) introduce el concepto de fin final; éste a su vez permite introducir los postulados (que son las condiciones de su posibilidad). Veamos esto con mayor detalle.

Acabamos de ver, en el segundo estadio, que el tránsito teórico-dogmático a lo suprasensible es imposible. Nos toca ahora intentar un tránsito *práctico*-dogmático, y ello (aunque parezca paradójico) sin dejar de edificar una metafísica teórica, distinta de la metafísica de las costumbres. Esto es posible gracias a que encontramos en nosotros mismos de manera inmediata¹⁰⁷ la facultad de actuar según fines: es la voluntad.¹⁰⁸ Ésta es la facultad que, referida propiamente a fines de la libertad, aplicamos analógicamente a fines de la naturaleza¹⁰⁹ obteniendo el concepto de conformidad a fines. Este concepto nos permitirá abandonar el estancamiento escéptico y efectuar el tránsito a lo suprasensible.

§ 60. El concepto de conformidad a fines (Ed. Acad. XX, 293-294).

El concepto de conformidad a fines se presenta en los *Progresos* en una frase especialmente larga y complicada:

¹⁰⁷ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 47; compárese *Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 447, y *Progresos*, Ed. Acad. XX, 345.

¹⁰⁸ *Crítica del Juicio*, § 64, Ed. Acad. V, 370; compárese *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Acad. IV, 427 y *Crítica del Juicio*, § 10, Ed. Acad. V, 220.

¹⁰⁹ *Acercas del uso de principios teleológicos en la filosofía*, Ed. Acad. VIII, 181 ss.; *Crítica del Juicio*, § 61, Ed. Acad. V, 359 ss., etc.

“Ahora bien, entre los conceptos que, de cualquier modo que sea, pertenecen al conocimiento de la naturaleza, encontramos también uno de índole tal, que mediante él no podemos hacernos comprensible lo que está en el objeto, sino aquello que podemos hacernos comprensible meramente por ponerlo nosotros en él; concepto que, por tanto, no es propiamente una parte integrante del conocimiento del objeto, pero que es sin embargo un medio o un fundamento, suministrado por la razón, para el conocimiento, a saber, para el conocimiento teórico pero no por ello dogmático; y éste es el concepto de una *conformidad* de la naturaleza, a *fin*, la cual puede ser también un objeto de la experiencia, y que por tanto es un concepto inmanente, no transcendente, tal como el de la estructura de los ojos y de los oídos...”¹¹⁰

Allí dice que este concepto forma parte de los que pertenecen al conocimiento de la naturaleza. En ésta encontramos, en efecto, objetos que además de poseer la unidad propia de un objeto en general, presentan una copertenencia de las partes, por la cual poseen una unidad determinada: son los objetos orgánicos. La unidad de estos objetos no podemos explicárnosla como producto de la causalidad mecánica de la naturaleza (pues desde el punto de vista de tal explicación, las unidades que se formen son producto de una mera coincidencia casual de causas).¹¹¹ La coincidencia o armonización de las causas mecánicas, para que sea posible la producción de un objeto orgánico, sólo podemos comprenderla si suponemos que las causas mecánicas fueron guiadas por intenciones o por finalidades¹¹² al producir ese objeto. Si un objeto sólo puede ser posible, a nuestro entender, si suponemos una causalidad orientada hacia fines (una voluntad) que lo haya producido, entonces decimos que ese objeto es “conforme a fines”.¹¹³ Así surge el concepto de conformidad a fines, que nos resulta imprescindible para conocer ciertos objetos de la naturaleza en su peculiaridad.¹¹⁴

¹¹⁰ Ed. Acad. XX, 293.

¹¹¹ *Crítica del Juicio*, § 64, Ed. Acad. V, 370; § 61, Ed. Acad. V, 359 ss.; § 75, Ed. Acad. V, 398 s.

¹¹² *Crítica del Juicio*, § 65, Ed. Acad. V, 373.

¹¹³ *Crítica del Juicio*, § 10, Ed. Acad. V, 220.

¹¹⁴ *Crítica del Juicio*, § 76, Ed. Acad. V, 404.

Son los objetos naturales mismos los que nos dan ocasión (empírica) de elaborar este concepto¹¹⁵ que se aplica luego a ellos;¹¹⁶ por eso podemos decir que la conformidad de la naturaleza a fines es objeto de la experiencia.

Pero si bien la experiencia da la ocasión para la elaboración de concepto, y proporciona su campo de aplicación, no es menos cierto que el concepto de conformidad a fines no es un dato que percibamos en el objeto. No es algo que esté en el objeto; no podemos afirmar que éste haya sido efectivamente un fin para la causa que lo produjo.¹¹⁷ Por ello, mediante la conformidad a fines “no nos explicamos algo que esté en el objeto”, sino que ponemos¹¹⁸ nosotros en éste el concepto de fin para explicarnos la posibilidad del objeto (como producto de una causa inteligente que actuara según fines).¹¹⁹ Somos *nosotros* quienes no podemos comprender la posibilidad de que las causas mecánicas de la naturaleza generen un producto orgánico; pero ello no quiere decir que podamos afirmar que es imposible la generación de lo orgánico por causas naturales mecánicas sin intervención de la intención ni de la inteligencia: podría haber en la naturaleza un fundamento escondido e inaccesible para nosotros, de esta posibilidad.¹²⁰

¹¹⁵ *Crítica del Juicio*, § 63, Ed. Acad. V, 366 s.

¹¹⁶ *Crítica del Juicio*, § 74, Ed. Acad. V, 396.

¹¹⁷ *Crítica del Juicio*, § 75, Ed. Acad. V, 399: los fines de la naturaleza no nos son dados por el objeto; no los *observamos*, sino que sólo les *añadimos* el concepto de fin a los productos naturales con el pensamiento, al reflexionar sobre ellos.

¹¹⁸ “Mediante razonamientos especiosos” (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 294; *Crítica del Juicio*, § 61, Ed. Acad. V, 359) introducimos en el objeto el concepto de fin; para ello pensamos el concepto del objeto como si no fuera un concepto que estuviese en nosotros, sino en la naturaleza, y como si este concepto poseyera una causalidad propia: como si poseyera la facultad de mover a la naturaleza a producir el objeto de él (*Crítica del Juicio*, § 61, Ed. Acad. V, 360). Al hacer esto, nos representamos a la naturaleza mediante una analogía con la causalidad de un entendimiento (*Crítica del Juicio*, § 75, Ed. Acad. V, 398) y podemos así comprender la posibilidad del objeto al representarnos a éste como fin de una causa inteligente.

¹¹⁹ Esto es lo que significa la complicada frase: “mediante él no podemos hacernos comprensible lo que está en el objeto, sino aquello que podemos hacernos comprensible meramente por ponerlo nosotros en él”.

¹²⁰ *Crítica del Juicio*, § 75, Ed. Acad. V, 400; compárese en la misma obra Ed. Acad. V, 388: Para un entendimiento finito, que no tiene acceso al “fundamento interior primero”

Por ello, con el concepto de finalidad (conformidad a fines) no podemos decidir nada sobre el objeto mismo; es un concepto que sólo se aplica porque nuestra facultad cognoscitiva es incapaz de comprender la posibilidad de los seres naturales orgánicos por acción de la sola causalidad mecánica de la naturaleza. Si al emplear el concepto de conformidad a fines tenemos siempre presente esta limitación de su validez (si tenemos presente que vale sólo en relación con nosotros) y si renunciamos a la pretensión de decidir, con este concepto, algo acerca del objeto mismo, entonces nuestro uso del concepto será “teórico, pero no dogmático”: haremos un uso crítico del concepto.¹²¹

Precisamente esta restricción crítica en el uso del concepto nos impide considerarlo como concepto trascendente, y nos obliga a tenerlo por inmanente; podemos considerar los seres orgánicos que encontramos en la experiencia como si fueran efectos de una causalidad guiada por intenciones (y por tanto, racional); pero sabemos que esto sólo vale para nosotros, por la limitación de nuestra facultad cognoscitiva; no nos autoriza a afirmar nada acerca de una inteligencia suprasensible creadora, de la cual fuesen productos los seres orgánicos. A pesar de que el concepto de conformidad a fines parece referirse a una causa suprasensible de los objetos, es sólo un concepto inmanente, y no trascendente.¹²²

de las leyes particulares de la naturaleza, es contingente y casual la armonía de las causas mecánicas de la naturaleza, reconocible en la forma de los productos de ella (si trata de explicársela solamente desde el punto de vista de la causalidad mecánica). Pero la razón se empeña en conocer la condición de posibilidad de la generación de esta forma casual; y para ello tiene que encontrar las leyes a las que esa forma obedece (*Crítica del Juicio*, § 64, Ed. Acad. V, 370). Estas leyes no son ni las de la causalidad mecánica, ni tampoco las que se pueden conocer a priori “por determinación del concepto de objeto” en general (*Crítica del Juicio*, § 76, Ed. Acad. V, 404). Por ello, recurre la razón a una ley de lo contingente; esta “legalidad de lo contingente” es precisamente la conformidad a fines; sólo mediante ella puede la razón representarse esto contingente como necesario. Pero entonces la conformidad a fines es un concepto que se introduce en el conocimiento de la naturaleza sólo para satisfacer un requerimiento de la razón, y por tanto no sirve para determinar al objeto, sino sólo para determinar el uso de la facultad de conocer (*Crítica del Juicio*, § 75, Ed. Acad. V, 398). Esto explica también por qué dice en el texto de los *Progresos* que el concepto de conformidad a fines está “suministrado por la razón” como medio para el conocimiento.

¹²¹ *Crítica del Juicio*, § 74, Ed. Acad. V, 395: “Procedemos (...) críticamente con un concepto, cuando lo consideramos (...) sólo con respecto a nuestra facultad cognoscitiva, sin intentar decidir nada acerca de su objeto”.

¹²² *Crítica del Juicio*, § 74, Ed. Acad. V, 396 s.: “El concepto de una cosa como fin de la
116

Este concepto de la conformidad de la naturaleza a fines no lo tomamos de la experiencia de los objetos de la naturaleza. Encontramos en nosotros mismos la facultad de actuar según fines: la voluntad, y transferimos esta facultad, por analogía, a la naturaleza, al considerar los productos orgánicos de ésta como fines suyos.¹²³

El sentido y el uso del concepto de conformidad a fines se ejemplifican en el texto con una referencia a la doctrina de Epicuro;¹²⁴ el ejemplo es adecuado, pero no debemos dejar de advertir en él cierta ironía; pues en otras oportunidades Kant ha expresado un fuerte rechazo por

naturaleza es exorbitante *para la facultad determinante de juzgar* (...) (aunque sea inmanente para la facultad reflexiva del juzgar, con respecto a los objetos de la experiencia)!”

¹²³ Éste es el sentido de la frase de *Progresos*, Ed. Acad. XX, 294, que dice que tenemos en nosotros, a priori, el concepto de la teleología de la naturaleza. Por cierto que no significa que tengamos una representación innata de la naturaleza, sino que aplicamos a ésta, independientemente de toda observación de ella, un concepto que hemos hallado en nuestra experiencia interna: conocemos la causalidad final “por experiencia en nosotros mismos, en nuestro entendimiento y en nuestra voluntad, como causas de la posibilidad de ciertos productos arreglados a fines, a saber, de las obras del arte” (*Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien...*, Ed. Acad. VIII, 181). Cf. Paulsen, F.: *Immanuel Kant*, Stuttgart, 7ma. ed., 1924, p. 279.

¹²⁴ No he podido hallar el ejemplo en los textos de Epicuro. Tampoco se lo encuentra en Brucker, quien expone sólo el pensamiento general (Brucker: *Historia critica philosophiae...*, Lipsiae 1742, tomo I. p. 1.276: “Ex hoc vero sequitur, ut partes animalium non fuerint ab usque initio eo, quo sunt modo, propter fines ususve illos conformatae, quos habere deprehenditur”). Lucrecio menciona ojos y oídos en conexión con la discusión de las causas finales (*De rerum natura* IV, 824 y 839); pero Kant sigue probablemente aquí a Gassend: *Philosophiae Epicuri synagma*, parte 2, sect. III, cap. 8. Por ser ésta una obra rara, la citaremos con alguna extensión. Después de una introducción general semejante a la que encontramos en Brucker, Gassend escribe: “Heinc neque fuere oculi ad videndum facti, neque aures ad audiendum (...); quoniam membra haec prius nata sunt, quam esset videre, audire (...); sed ipsorum officia existere ex natis. Nempe, quia intra ipsum corpus conformata est simul Anima, eaque sensus capax; contingit simul oculum eiuscemodi fieri contexturae, ut applicata illi Anima, non potuerit sensum videndi non elicere; & aurem eiuscemodi, ut illi adiuncta, non potuerit non exserere auditionem” (*Petrus Gassendi opera omnia*. Reimpresión facsimilar de la edición de Lyon, 1658, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, p. 39).

Un ejemplo parecido se encuentra en Mendelssohn, M.: *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, 1785, XI, Stuttgart, 1979, edición de D. Bourel, Reclam, p. 104.

Véase también *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, IX y X (ed. Weischedel tomo V/8, p. 219).

esta doctrina que sólo admite una causalidad según leyes del movimiento.¹²⁵

Con este párrafo que reúne tan apretadamente temas de la *Crítica del Juicio*, queda introducido en la argumentación el concepto de conformidad a fines. La reflexión metafísica que tome su punto de partida en este concepto será una reflexión *teórica*; no corremos el riesgo de incurrir en una metátesis, en una transposición que nos lleve a un género enteramente diferente, como es la metafísica de las costumbres. Pero al mismo tiempo el concepto de conformidad a fines tiene una doble vinculación con la esfera de lo práctico: por su origen (como ya hemos visto, pues su lugar originario es nuestra voluntad) y porque, por otra parte, conduce, por requerimiento de la razón, a la idea de un fin final que preste unidad sistemática a todos los fines de la naturaleza.¹²⁶ Este concepto de fin final pertenece al dominio de la razón práctica, pero llegamos ahora a él por la razón teórica. Precisamente la función que el concepto de conformidad a fines cumple, dentro de la argumentación, es la de hacer posible, y aun inevitable, la pregunta por el fin final.

Pero la consideración de la naturaleza como un sistema de fines no es suficiente para que tengamos un concepto determinado del fin final,¹²⁷ y la determinación de este concepto es imprescindible, pues será precisamente la investigación de sus condiciones de posibilidad lo que nos permitirá efectuar el tránsito a lo suprasensible. El desarrollo general de la argumentación es que si bien los fines de la naturaleza nos llevan a suponer, para explicárnoslos, una inteligencia creadora, no nos resultan suficientes para determinar el concepto de esta inteligencia como concepto de un Dios.¹²⁸ La consideración de los fines de la libertad, en cambio, nos conduce al concepto determinado de un fin

¹²⁵ *Crítica del Juicio*, § 72, Ed. Acad. V, 391: "El sistema de la *casualidad*, que se atribuye a Epicuro o a Demócrito, es tan obviamente absurdo, si se lo toma al pie de la letra, que no nos detendremos en él". Compárese en la misma obra el § 73, Ed. Acad. V, 393.

¹²⁶ *Crítica del Juicio*, § 82, Ed. Acad. V, 427; compárese en la misma obra el § 84, Ed. Acad. V, 434 s.

¹²⁷ *Crítica del Juicio*, § 85, Ed. Acad. V, 437; compárese la "observación general", Ed. Acad. V, 480.

¹²⁸ Para explicarnos la posibilidad de los seres orgánicos bastaría con suponer un demiurgo; la teleología de la naturaleza conduce apenas a una demonología (*Crítica del Juicio*, § 85, Ed. Acad. V, 439 s.; compárese en la misma obra § 86, Ed. Acad. V, 444).

final y a través de él a una teología en la que podemos determinar el concepto de la causa inteligente del mundo, con los predicados que corresponden al concepto de Dios.¹²⁹ Veamos ahora esto con mayor detalle, tal como está expuesto en el texto de los *Progresos*.¹³⁰

§ 61. El concepto de fin final (Ed. Acad. XX, 294).

Puesto que pensamos un entendimiento al que tenemos que considerar causa de las formas de los seres naturales orgánicos, no podemos dejar de preguntarnos cuál sería el motivo (no el capricho subjetivo, sino la razón o el fundamento objetivo) por el cual este entendimiento se propone los fines que a él le atribuimos. Este fundamento objetivo es el *fin final* de la Creación.¹³¹

Fin final es aquel fin que no requiere ningún otro como condición de su posibilidad.¹³² Todos los fines de la naturaleza son condicionados; por más que remontemos indefinidamente la serie de estos fines, jamás llegaremos a obtener el concepto de fin final. Este no es un fin que la naturaleza se proponga, sino que es más bien la razón por la cual la naturaleza misma, en su totalidad, existe. No pertenece al dominio de la necesidad natural, sino al de la libertad y de la razón práctica.¹³³ A los fines de la naturaleza (que para un ser finito dotado de aptitud para proponerse fines, pueden resumirse en la felicidad) se agrega el mandato incondicionado de la ley moral, al cual los fines naturales deben subordinarse. Este mandato es el que suministra aquel carácter de incondicionado que, por definición, se requiere para el fin final.

De este modo, la ley moral establece a priori un fin final, cuya reali-

¹²⁹ *Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 444.

¹³⁰ En el párrafo que comienza: "Entonces, aunque las doctrinas físico-teleológicas (de fines de la naturaleza)..."; *Progresos*, Ed. Acad. XX, 294.

¹³¹ *Crítica del Juicio*, Ed. Acad. V, 434 s.

¹³² *Crítica del Juicio*, loc. cit. Sobre la distinción entre fin último y fin final véase *Crítica del Juicio*, § 82, Ed. Acad. V, 426; compárese en la misma obra § 84, Ed. Acad. V, 436, nota, y *Crítica de la razón pura*, A 840 = B 868.

¹³³ Sólo en el dominio de lo práctico se hallan valores absolutos cuya realización debe, incondicionalmente, intentarse (*Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 443).

zación debe intentarse incondicionalmente.¹³⁴ Este fin final es el sumo bien posible en el mundo.¹³⁵

En el concepto del sumo bien se reúnen la felicidad y la virtud. Esta última es “la condición, sólo con la cual la razón (...) les reconoce a los seres mundanales racionales”¹³⁶ una pretensión legítima sobre la felicidad. Estos dos elementos del sumo bien son heterogéneos.¹³⁷ Se comprende a priori que es necesario que ambos formen parte del concepto del sumo bien; pero puesto que la conexión de ambos conceptos no se toma de la experiencia ni es analítica (su unidad en el concepto de sumo bien no puede explicarse por análisis del concepto de felicidad ni por análisis del concepto de virtud, pues ninguno de ellos implica al otro), será necesario demostrar la posibilidad de esta síntesis de felicidad y virtud, a la que llamamos el sumo bien.

§ 62. Las condiciones de la posibilidad de realizar el fin final (Ed. Acad. XX, 294-295).

“Este objeto de la razón es suprasensible; progresar hacia él, como fin final, es un deber; por consiguiente, que debe haber un estadio de la metafísica para este tránsito y para el progreso en él, es indudable. Pero esto es imposible si se excluye toda teoría, pues el fin final no está enteramente en nuestro poder, y por ello debemos hacernos un concepto teórico de la fuente de la cual él puede surgir. Sin embargo, una teoría tal no puede tener lugar de acuerdo con aquello que conocemos en los objetos, sino a lo sumo de acuerdo con aquello que nosotros introducimos, porque el objeto es suprasensible.”

Para demostrar la posibilidad del sumo bien (o fin final) contamos con algo seguro, a saber: con el conocimiento de que este fin final es un objeto necesario de la voluntad racional; sabemos que tenemos el

¹³⁴ *Crítica del Juicio*, § 87, Ed. Acad. V, 450; compárese *Ueber den Gemeinspruch...*, Ed. Acad. VIII, 279, nota; véase también *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 113: “Es necesario a priori (moralmente) producir, por la libertad de la voluntad, el sumo bien”.

¹³⁵ *Crítica del Juicio*, § 84, Ed. Acad. V, 435, y § 87, Ed. Acad. V, 448 nota.

¹³⁶ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 294. Sobre el concepto del sumo bien véase *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 110 ss.

¹³⁷ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 112 s.

deber de progresar hacia él, esto es, de “contribuir con todas nuestras fuerzas a la realización del sumo bien posible en el mundo”.¹³⁸ Pero la realización de este fin no es algo que dependa de nosotros solos; si bien está enteramente en nuestro poder la posibilidad de ser virtuosos, no ocurre lo mismo con la posibilidad de unir a esta virtud, por nuestro solo esfuerzo, la felicidad (y bien podría ser que esto último fuese enteramente imposible, con lo que la idea del fin final resultaría ser una quimera sin realidad objetiva). Con la sola práctica (“sin nada de teoría”) no alcanzamos más que a una parte del sumo bien: a la realización de la virtud. Por consiguiente, tenemos que formarnos, en la reflexión sobre el fin final, un concepto de una causa suficiente de él: un concepto “de la fuente de la cual él podría surgir”¹³⁹ y que explique su posibilidad. Así llegamos a la suposición de una causa moral del mundo: a la suposición de un Creador moral, condición de la posibilidad de la síntesis de felicidad y virtud, y por tanto condición de la realidad objetiva de la idea del fin final. Sólo con esta suposición podemos proponernos el fin final como factible, y no como quimera de la razón práctica.¹⁴⁰

A esta suposición de un Creador moral hemos llegado porque habíamos partido del deber moral de realizar el sumo bien en el mundo; ahora bien, este punto de partida implicaba una suposición: la de la libertad (lo suprasensible en nosotros). Y además, la realización del sumo bien exige la perduración infinita de nuestra existencia aun después de nuestra vida sensible.¹⁴¹ De este modo alcanzamos tres “conceptos facticios o ideas transcendentales” de lo suprasensible: la libertad, Dios y la inmortalidad del alma. Por supuesto que no tenemos un

¹³⁸ *Ueber den Gemeinspruch...*, Ed. Acad. VIII, 279; *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 453.

¹³⁹ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 294.

¹⁴⁰ *Crítica del Juicio*, § 87, Ed. Acad. V, 450; tenemos que suponer una causa moral del mundo (un creador moral) para proponernos un fin final según la ley moral; y en el mismo grado en que es necesario lo último, es también necesario lo primero. Compárese, en la misma obra, § 88, Ed. Acad. V, 455, y § 91, Ed. Acad. V, 471; véase también *Ueber den Gemeinspruch...*, loc. cit.

¹⁴¹ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 122 ss.; compárese *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 470. Por cierto que esta exigencia es para que podamos nosotros pensar la posibilidad de realizar aquel fin, mediante el uso de nuestra libertad.

conocimiento teórico de estos objetos mismos; sino que nuestra teoría se refiere sólo a conceptos que nosotros mismos nos hacemos según las limitaciones de nuestra facultad cognoscitiva, y que nos hacemos sólo porque *nosotros* no podemos explicarnos de otro modo la posibilidad del fin final. Por eso dice nuestro texto que esta teoría no tiene lugar según lo que conocemos en el objeto, sino según lo que ponemos en él. Si alcanzamos estas ideas, es porque nos resultan imprescindibles como condiciones sólo bajo las cuales podemos concebir la posibilidad de realización del fin final:

1) La *libertad*¹⁴² se entiende aquí como condición de la realización de la moralidad en este mundo sensible; esto es, como condición de la realización del sumo bien en lo que depende estrictamente de nosotros. De las condiciones concebibles del sumo bien, la libertad es la única cuya realidad se puede exhibir en la experiencia; no la conocemos a ella directamente, pero sí conocemos sus leyes: las leyes prácticas de la razón, y las acciones conformes a ellas; la libertad es, por tanto, la única idea de la razón pura cuyo objeto es un hecho que deba contarse entre las cosas cognoscibles (*scibilia*)¹⁴³ y ofrece así un punto de partida para el regreso analítico.

2) A la idea de *Dios* llegamos también por buscar las condiciones que nos permiten concebir la posibilidad de la realización del sumo bien. Por lo mismo, nuestra argumentación no dice todavía nada acerca de la existencia del Creador; sino que dice sólo que sin la suposición de un creador moral, nosotros no podríamos explicarnos la posibilidad de la síntesis de felicidad y de moralidad en la que consiste el fin final, ni podríamos explicarnos por qué una naturaleza indiferente iba a colaborar con nuestras intenciones morales.

3) La *inmortalidad* es condición del goce de la felicidad (o del padecimiento de la infelicidad) proporcional al grado de moralidad de cada ser racional terrenal, al dar lugar a una infinita responsabilidad por las consecuencias de nuestro comportamiento moral.¹⁴⁴

¹⁴² Sobre las consecuencias de esta concepción de la libertad véase más adelante, *Progresos*, Ed. Acad. XX, 306 ss.

¹⁴³ *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 468.

¹⁴⁴ Nótese la diferencia con la fundamentación del postulado de la inmortalidad en la *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 122 ss.; allí la realización del sumo bien exige la inmortalidad del alma como condición para realizar el esfuerzo infinito requerido para alcanzar la santidad.

Estas ideas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad las hemos alcanzado por el método analítico, esto es, al buscar las condiciones de posibilidad de algo que aceptábamos como dado y que efectivamente nos es dado a priori por la razón: el fin final. Para exponer sistemáticamente ordenadas estas ideas sería más conveniente el método sintético,¹⁴⁵ que pone primero a Dios, luego la libertad, y finalmente la inmortalidad. Con esto, y con una referencia a la disposición natural para la metafísica, termina la introducción del tercer estadio.

§ 63. Consideraciones generales sobre la introducción al tercer estadio.

Lo que hemos llamado introducción al tercer estadio es, más propiamente, la primera parte de una argumentación que continuará inmediatamente. En ella se reprodujo, en general, el curso de la segunda mitad de la *Crítica del Juicio*. Se alcanzó a determinar el concepto de fin final; con ello se establecieron las bases para alcanzar los conceptos de lo suprasensible en los que propiamente se ocupa la metafísica: los conceptos de Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma. A la vez se estableció con exactitud el valor cognoscitivo que podemos asignar a los conceptos así alcanzados: se mostró que sólo valen para nosotros, y que no establecen nada acerca de los objetos que les podrían corresponder. Son sólo suposiciones que nuestra facultad cognoscitiva necesita hacer, para poder comprender la posibilidad de ciertos fines que nos son impuestos por la razón práctica.

Pero como condiciones de posibilidad del fin final, estos conceptos no quedan privados de toda determinación, sino que adquieren determinaciones muy precisas: sólo un Dios moralmente santo, omnipotente, omnisciente, creador de la naturaleza, que quisiese para sus creaturas la máxima felicidad, etc. podría ser la condición del fin final (los dioses de Epicuro, con su indiferencia hacia el género humano, quedan excluidos, y con ellos muchas otras divinidades posibles). Podemos, por tanto, afirmar que el resultado de esta introducción es que hemos *determinado los conceptos* de los objetos suprasensibles (sin afirmar nada aún acerca de la validez objetiva de estos conceptos, ni sobre la existencia de objetos que les correspondan, lo cual será el tema de la sección siguiente).

¹⁴⁵ *Crítica de la razón pura*, B 395, nota.

§ 64. La “resolución del problema académico” (Ed. Acad. XX, 296-301).

La sección que sigue no está meramente introducida por lo que hemos llamado “introducción del tercer estadio”, sino que es una continuación de la argumentación allí iniciada. Pero el discurso se vuelve menos apretado, deja de ser simplemente alusión a lo desarrollado en otras oportunidades (aunque reproduce siempre la configuración de la argumentación de la *Crítica del Juicio*), y se torna explícito. En esta sección podemos distinguir las partes siguientes:

a) Una introducción (Ed. Acad. XX, 296-297) en la que se resume la argumentación que hemos venido desarrollando: imposibilidad de conocer objetos suprasensibles de manera teórico-dogmática; exploración de la vía práctico-dogmática, mediante el concepto de fin final, renunciando a un saber teórico, pero asegurándonos por lo menos tanta validez cuanta le da a nuestro concepto el mandato de la razón práctica.

b) Un examen de las modalidades del asentimiento. La búsqueda del modo de otorgar validez objetiva a los conceptos obtenidos mediante regreso analítico a partir del fin final conduce a determinar una modalidad intermedia del asentimiento, entre la mera opinión y el saber: la fe (Ed. Acad. XX, 297).

c) El desarrollo de concepto de fe, desarrollo en el que se incluye el ejemplo del comerciante de granos (Ed. Acad. XX, 297-298).

d) La aplicación de la fe a los objetos de los conceptos de lo suprasensible previamente obtenidos: Dios, la libertad y la inmortalidad. Esto da por resultado el “Credo” de la razón práctica y sus tres artículos (Ed. Acad. XX, 298-299).

e) La diferenciación de la fe y el cálculo probabilístico (Ed. Acad. XX, 299).

f) Una advertencia sobre el peligro de confundir la suposición relativa de conceptos obtenidos a partir del fin final, con el conocimiento de la existencia de los objetos correspondientes (Ed. Acad. XX, 299/300).

g) La metáfora del círculo (Ed. Acad. XX, 300).

h) Una mirada prospectiva, sobre los temas que seguirán (Ed. Acad. XX, 300-301).

§ 65. Conocimiento práctico-dogmático (Ed. Acad. XX, 296-297).

Después de haber recordado la imposibilidad de un conocimiento teórico-dogmático de lo suprasensible, se explica lo que debe entenderse por conocimiento práctico-dogmático.¹⁴⁶ No consiste éste en una investigación de la naturaleza de las cosas suprasensibles (de las que sólo podemos saber que su concepto no encierra contradicción); sino que es conocimiento de cómo *tenemos nosotros que suponer* que sean las cosas suprasensibles, para mejor cumplir con nuestro deber de realizar el fin final.¹⁴⁷

Adecuar nuestra acción a la idea del sumo bien es un deber. Pero ya hemos visto que el mandato de la ley moral, tomado estrictamente, se limita a la virtud, dejando fuera de nuestro alcance el otro elemento del sumo bien: la felicidad. Para cumplir con aquel deber de realizar el sumo bien tenemos, por tanto, que averiguar qué otros principios —además de los morales— se imponen a la acción cuando esa intención la guía (p. ej. el principio de obrar *como si* existiese un Dios justo, creador del mundo). La investigación de estos otros principios nos lleva a considerar a ciertos objetos suprasensibles, dotados de ciertas peculiaridades, como condiciones de la realización plena del sumo bien. Así alcanzamos un conocimiento práctico de la naturaleza peculiar de estos objetos; conocimiento que sólo se extiende a lo requerido por la realización del sumo bien, y que sólo vale prácticamente: como suposición imprescindible, desde nuestro punto de vista, para la realización de aquel fin obligatorio. Este conocimiento se llama práctico porque consiste en una afirmación voluntaria de su objeto; tanto más lo afirmaremos, cuanto más fervientemente queramos —como es nuestro deber quererla— la realización del sumo bien.¹⁴⁸

§ 66: Las modalidades del asentimiento (Ed. Acad. XX, 297 ss.).

Por este medio, renunciando a un conocimiento teórico de los objetos suprasensibles, alcanzamos un conocimiento y un saber práctico-

¹⁴⁶ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 296: “En este caso, no tendríamos que investigar la cosa suprasensible...”.

¹⁴⁷ Véase Gómez Caffarena, J.: *El telmo moral de Kant*, Madrid 1983, p. 71, nota 115.

¹⁴⁸ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 70. Véase nuestro § 67.

dogmático. Esto que aquí se llama provisoriamente “un conocimiento y un saber” requiere una determinación más precisa. Puesto que se ha renunciado a considerar el aspecto objetivo de este saber (pues el objeto de él cae fuera de nuestra facultad de conocer), la determinación partirá del aspecto subjetivo: partirá del saber este, considerándolo tan sólo como algo que ocurre en un entendimiento;¹⁴⁹ para realizar esta determinación nos atenderemos sólo a la validez subjetiva del juicio (sin que por ello afirmemos que éste deje de tener validez objetiva);¹⁵⁰ no pretenderemos decidir sobre la verdad del conocimiento, sino que consideraremos solamente el aspecto subjetivo del juicio por el cual se representa algo como verdadero.¹⁵¹ Este aspecto subjetivo es el asentimiento.¹⁵² Buscamos aquí, por consiguiente, determinar nuestro asentimiento.

El asentimiento tiene tres aspectos o modalidades: la opinión, la fe y el saber.¹⁵³ Nuestro conocimiento práctico-dogmático no puede determinarse como un saber, pues éste requiere certeza, esto es, conciencia de la necesidad y de la validez universal (objetiva) del juicio. Tampoco podemos determinar nuestro asentimiento como mera opinión, pues aunque el fundamento objetivo de este conocimiento nuestro que estamos tratando de determinar sea insuficiente, no lo es el fundamento subjetivo; sino que a éste nos lo presenta la razón como necesario.¹⁵⁴ Puesto que ni el mero “estar persuadido” ni la convicción mera-

¹⁴⁹ *Crítica de la razón pura*, A 820 = B 848.

¹⁵⁰ *Crítica de la razón pura*, A 822 = B 850.

¹⁵¹ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 65 s.

¹⁵² La palabra alemana es aquí más explícita que la española, pues literalmente dice “el tener-por-verdadero”. Se podría traducir por ‘creencia’, pero ya Leibniz en los *Nouveaux essais* emplea ‘assentiment’ con la misma intención. García Morente pone ‘asentimiento’ para la misma palabra, en su traducción de la *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 197. J. M. Palacios explica con buenas razones su preferencia por la traducción ‘asentimiento’ en su libro *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, 1979, p. 34 nota 3.

¹⁵³ Véase sin embargo *Crítica del Juicio*, “observación general”, Ed. Acad. V, 475.

¹⁵⁴ Las cuestiones de opinión sólo pueden referirse a objetos del conocimiento empírico posible, a los que no tenemos acceso por algún impedimento (*Lógica*, Ed. Acad. IX, 67; *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 467 s.).

mente sentida¹⁵⁵ pueden contarse entre las modalidades del asentimiento propias del conocimiento dogmático, queda solamente la fe, que será entonces la modalidad buscada.

§ 67. La fe (Ed. Acad. XX, 297).

A diferencia de la *Crítica de la razón pura* (en la que se admitía una “fe pragmática” y una “fe doctrinal” distintas de la fe moral),¹⁵⁶ se presenta en los *Progresos* la fe en primer lugar como un modo del asentimiento propio sólo de la razón práctica y se la identifica con la fe moral;¹⁵⁷ luego, con el ejemplo del comerciante de granos, se admitirá la fe pragmática.

El texto ofrece dos definiciones de fe, en los dos últimos párrafos de Ed. Acad. XX, 297. En la primera se diferencia la fe de la opinión y del saber, atendiendo a los fundamentos del asentimiento en cada uno de estos tres casos: mientras la opinión y el saber se basan en un juicio teórico, la fe es una suposición¹⁵⁸ que se hace necesaria porque se basa en una regla práctica necesaria: se funda en el mandato de esforzarnos por realizar el fin final moral. Esta regla, cuyo cumplimiento conduciría a la realización del sumo bien, carecería de sentido si fuese, por una parte, mandada por la razón, y por otra parte fuese imposible de cumplir. No podemos nosotros comprender cómo es posible el cumplimiento de esta regla dentro del mundo natural; pero aun sin comprender su posibilidad, ni la del sumo bien, confiamos en que el mandato de la ley moral tendrá sentido, esto es, que el fin final por cuya realización la ley moral nos manda esforzarnos, será factible.¹⁵⁹ Esta

¹⁵⁵ A diferencia de la convicción en la cual los fundamentos subjetivos se conocen clara y distintamente como suficientes, y que es idéntica a la fe (*Lógica*, Ed. Acad. IX, 72 nota).

¹⁵⁶ *Crítica de la razón pura*, A 824 ss. = B 852 ss.

¹⁵⁷ Así también en la *Crítica del Juicio*, § 91 passim.

¹⁵⁸ *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 471: la fe “es un principio permanente del espíritu, de suponer verdadero aquello que es necesario suponer como condición para la posibilidad del supremo fin final moral; y de suponerlo así porque ese fin es obligatorio”. Sobre la suposición relativa véase *Crítica de la razón pura*, A 676 = B 704, y Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 257.

¹⁵⁹ *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 471 nota y 472; *Lógica*, Ed. Acad. IX, 69 (nota a p. 67). Sobre la influencia de Mendelssohn en esta concepción de la fe véase *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* Ed. Acad. VIII, 138 nota.

confianza implica una afirmación de lo que para nosotros, subjetivamente, son las únicas condiciones de posibilidad que podemos concebir, de la realización del fin final: la afirmación de la existencia de Dios, y de una vida futura.¹⁶⁰

El párrafo siguiente nos ofrece una segunda definición de fe que repite y resume las explicaciones que acaban de darse: “Una fe tal consiste en el asentimiento en una proposición teórica (...) por parte de la razón práctica”. El asentimiento es: tener algo por verdadero. Por ser una proposición teórica lo que se tiene por verdadero, la fe está ocupando aquí el lugar de un conocimiento, sin ser ella misma conocimiento.¹⁶¹ Por ser la razón práctica la que afirma, el saber que de aquí se obtiene será práctico-dogmático. En el caso de que la proposición teórica tenida por verdadera por la razón práctica sea la proposición “Dios existe”, el asentimiento es abrigado por la razón *pura* práctica; porque la existencia de Dios (la existencia de un sumo bien originario) se requiere como condición para que sea posible la aplicación de una regla práctica absolutamente necesaria, que sin atender a ningún condicionamiento empírico, me manda perseguir el fin final.

Pero también podría ocurrir que la proposición teórica tenida por

¹⁶⁰ “Es un deber el realizar, lo más que podamos, el sumo bien; por consiguiente, él debe ser posible; por tanto, es inevitable, para todo ser racional mundanal, suponer aquello que es necesario para la posibilidad objetiva de él” (*Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 144, nota). Los objetos de la fe son condición para poder concebir (nosotros, subjetivamente) la posibilidad de cierta concordancia que queda indefinida en el texto: “la única manera de la concordancia de ellas entre sí para el fin final”. Se trata de la concordancia o conexión de la realización del mandato de la ley moral, con el objeto que de allí tendría que resultar: el sumo bien, esto es, la máxima felicidad de los agentes morales, proporcional a su virtud. Pero esto depende de la concordancia de la naturaleza del mundo con la conformidad moral a fines (*Progresos*, Ed. Acad. XX, 300); esta concordancia resulta de una “disposición originaria” de la naturaleza, por la cual ésta secunda, con sus leyes, nuestros esfuerzos en pos del fin final: sin la colaboración de la naturaleza, la realización del fin final sería imposible (*Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 455). Por otra parte, si definimos el fin final como el “fundamento de la determinación del entendimiento supremo al crear los seres mundanales” (*Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 443), entonces el fin final del hombre concuerda con el fin final de la creación, y la voluntad humana, que tiene por objeto aquel fin, concuerda con la voluntad divina (*Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 129).

¹⁶¹ “Mi fe en la verdad de una proposición o en la realidad de una cosa es algo que sólo ocupa, con respecto a mí, el lugar de un conocimiento, sin ser ello mismo conocimiento” (*Lógica*, Ed. Acad. IX, 70; compárese *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 471).

verdadera por la razón práctica no fuese objeto del asentimiento de la razón práctica pura; sino que su fundamento subjetivo poseyese una necesidad condicionada: fuese una máxima de acción, pero fundada en un imperativo de la sagacidad, y no en un principio moral absolutamente necesario. El asentimiento de la razón práctica en tal proposición vendría a ser lo que en la *Crítica de la razón pura* se había llamado “fe pragmática”.¹⁶² Esto es lo que se presenta en el ejemplo que se ofrece a continuación: fe es el asentimiento en la proposición teórica “habrá una mala cosecha”, abrigado por quien debe fundar en esa proposición su obrar: por el comerciante de granos. Una vez que éste otorga su asentimiento práctico a la proposición, ésta funciona como un fundamento determinante de su acción actual y presente (aunque sea incognoscible en el presente la realidad objetiva del hecho futuro al que la proposición se refiere). La acción tiene lugar como si la mala cosecha fuese un hecho conocido con certeza, y este hecho será el que le preste sentido a la regla de la acción (al acopio de granos). Con ello, a la vez, el asentimiento del acopiador dará realidad práctica a la mala cosecha: le prestará una eficacia, una influencia sobre la acción, semejante a la influencia que tendría si fuese algo efectivamente existente.

§ 68. La libertad del asentimiento (Ed. Acad. XX, 298).

En el párrafo siguiente se demuestra que la fe es un acto libre: “Por ello la fe, desde el punto de vista moral-práctico, tiene ya en sí misma un valor moral, porque contiene una suposición libre”.¹⁶³ La adopción de la fe pertenece a lo meritorio, y no ya a lo obligatorio.¹⁶⁴ En efecto, si sólo consideramos las acciones desde un punto de vista moral, no tenemos necesidad de la fe, bastándonos la obediencia incondicionada a la ley. Pero si mediante las acciones queremos realizar el objeto (el su-

¹⁶² *Crítica de la razón pura*, A 824 = B 852.

¹⁶³ Compárese *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 472: “La fe es un asentimiento libre (...) en algo que suponemos en bien de una intención obediente a las leyes de la libertad”.

¹⁶⁴ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 125: la suposición de la existencia de Dios es necesidad subjetiva y no objetiva (no es deber). Al afirmar explícitamente la libertad del asentimiento, Kant parece hacer alusión a J. B. Basedow y a su principio del “deber de creer”; compárese Mendelssohn, M.: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, VIII, ed. de Dominique Bourel, Stuttgart, Reclam, 1979, p. 79.

mo bien) entonces tenemos que suponer que este objeto es posible. Es sólo la intención moral de llevar a su *consumación* los fines que de todas maneras debo perseguir, lo que me conduce a la suposición en la que consiste la fe.¹⁶⁵ Y tanto más firme será mi suposición de la realidad de los objetos de la fe, cuanto más vivamente quiera la realización plena del sumo bien.¹⁶⁶ Es claro que la vivacidad de este querer no puede ser mandada: el credo moral no admite el modo imperativo. Tampoco se puede transmitir la fe mediante razones, pues las razones que me conducen a ella dependen enteramente de mi interés moral subjetivo.¹⁶⁷ Por eso, la demostración de que son acertadas las proposiciones de fe que configuran el credo, no es una demostración de la realidad de los objetos de ellas. Lo que me enseña esta demostración tiene validez sólo subjetiva y práctica: me indica que obre *como si* supiera que estos objetos fuesen reales.

§ 69. El credo moral (Ed. Acad. XX, 298).

Siendo tres los objetos que la fe afirma, serán tres los artículos en los que se exprese esa fe.¹⁶⁸ El primero expresa la fe en un Dios único, sumo bien originario que hace posible la conexión, en el mundo, de la virtud con la felicidad proporcional a ella.¹⁶⁹ Se presenta a Dios aquí como *fuerza* originaria de todo bien en el mundo, determinando así más precisamente el modo cómo Dios es condición de este bien; para que verdaderamente sea condición de posibilidad del sumo bien, esto es: para que haga posible la conexión de virtud y correspondiente felicidad, debemos pensar a Dios como causa de la naturaleza, y como una causa que, en su causalidad, proceda con intención moral,¹⁷⁰ es decir:

¹⁶⁵ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 69 (nota a p. 67).

¹⁶⁶ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 70: cuanto mayor sea la disposición interior moral de un hombre, tanto más viva será su fe.

¹⁶⁷ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 70.

¹⁶⁸ *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 474; compárese *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295. En Rousseau: *Du contrat social ou principes du droit politique* libro IV, cap. VIII, aparecen artículos de fe semejantes a los expresados aquí.

¹⁶⁹ *Crítica de la razón pura*, A 804 ss. = B 832 ss.; *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 124 ss.: "La existencia de Dios, como postulado de la razón pura práctica".

¹⁷⁰ Véase sobre esto nuestro § 87 "La teología del idealismo crítico".

que tenga por fin final suyo la felicidad de los seres mundanales racionales, pero sujeta a la condición de que esos seres sean dignos de ella.

El segundo artículo del credo está formulado de una manera que hace dificultosa su interpretación. Dice: "creo en la posibilidad de concordar, en la medida en que ello depende del hombre, con respecto a este fin final". Parece aceptable suponer que quien tiene que concordar es el hombre; pero ¿con qué o con quién tiene que concordar? La respuesta a esta pregunta se halla en un pasaje de la *Crítica de la razón práctica*¹⁷¹ donde se expresa que la ley moral me manda hacer del máximo bien posible en el mundo el objeto último de mi conducta; pero que no puedo esperar realizar esto, si no es mediante la concordancia de mi voluntad con la voluntad de un creador del mundo, santo y bondadoso.

Esta concordancia de mi voluntad con una voluntad santa viene a ser concordancia con una voluntad que actúa sólo movida por la razón pura práctica (sin que intervengan motores ajenos a ella). Una voluntad tal es una voluntad libre. Creer en la posibilidad de la concordancia con la voluntad de Dios es tanto como creer en la posibilidad de la libertad.

Creo, pues, en la posibilidad de hacer que, en lo que de mí depende, mi voluntad concuerde con la de Dios. El fin de la voluntad divina es el sumo bien; por ello, esta concordancia entre mi voluntad y la divina es concordancia con respecto al sumo bien. Mediante esta concordancia de mi voluntad con la de un Dios moralmente santo, y además bondadoso (deseoso de la máxima felicidad posible para sus criaturas, en una suma limitada sólo por los desmerecimientos de éstas), contribuyo a realizar el sumo bien, esforzándome por alcanzar el mayor grado posible de virtud junto con la mayor felicidad que me sea dado alcanzar como hombre (lo que como realización del sumo bien no es gran cosa, porque no está en mi poder el obligar a la naturaleza a adecuarse siempre enteramente a mis fines; pero tampoco puede decirse que no sea nada, porque al menos puedo, como ser humano, actuar según la ley moral, esto es, realizar al menos uno de los componentes del sumo bien).

¹⁷¹ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 129. Véase Beyer, Kurt: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Halle, 1937, pp. 243 s.: "Nuestra razón debe poder medirse con una voluntad moralmente perfecta".

Creo, por tanto, en la realidad de otra de las condiciones de posibilidad del sumo bien en el mundo: en la realidad de la libertad.

§ 70. Variaciones en el contenido del segundo artículo del credo moral.

La interpretación del segundo artículo que hemos ofrecido se refiere sólo a un aspecto de la compleja concordancia de la que se trata en él.¹⁷² Ya la formulación vacilante del contenido de este artículo¹⁷³ nos llama la atención sobre los múltiples asuntos a los que tenemos que atender aquí. En efecto, la adecuación del mundo a los fines de los seres racionales poco a poco va dejando de ser un contenido del artículo correspondiente a Dios, y va volviéndose un tema independiente que tiende a ocupar todo el artículo segundo. En éste se dejará, en lo sucesivo, de mencionar la libertad, y en lugar de ella se hablará de un estado de cosas moral en el mundo, que haga posible la realización del sumo bien. Intentaremos dar razón de esta variación del contenido del segundo artículo del credo moral cuando nos refiramos a la teleología moral.¹⁷⁴

¹⁷² Nos referimos a esta concordancia y a sus múltiples aspectos en nuestro § 67, nota 160.

¹⁷³ En Ed. Acad. XX, 299 se presenta el segundo artículo de fe como condición de la existencia del sumo bien. En XX 300 se presentan los tres artículos dos veces; como condiciones del sumo bien aparecen las ideas de Dios y de la inmortalidad, y "la confianza (...) en el buen éxito de esta intención"; luego se menciona la imposibilidad de demostrar teórico-dogmáticamente las proposiciones "hay un Dios, hay, en la naturaleza del mundo, una disposición originaria, aunque incomprensible, para la concordancia con la conformidad a fines morales", y la proposición referida a la inmortalidad del alma. En XX 301 se menciona la esterilidad de los esfuerzos de la metafísica por conocer la naturaleza divina, por conocer la inmortalidad del alma humana, y por conocer "la naturaleza de un mundo en el cual, y por el cual, ha de ser posible el sumo bien derivado". Esta transformación del segundo artículo alcanza su grado máximo en el tratamiento de la teleología moral en Ed. Acad. XX, 307. Se la encuentra todavía en Ed. Acad. 310, donde se hace referencia otra vez a las ideas facticias del Creador del mundo, de la inmortalidad del alma y del "objeto de la voluntad de los seres mundanales, como fin final de ellos adecuado a esa voluntad" (o: "adecuado a aquel Creador").

¹⁷⁴ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 306 ss. y nuestro § 90 "La cosmología y el postulado de la libertad".

§ 71. El credo moral: tercer artículo (Ed. Acad. XX, 298).

Por lo que respecta al tercer artículo del credo moral, hemos notado ya, en oportunidad de una aparición anterior del tema de la inmortalidad,¹⁷⁵ una diferencia respecto de la fundamentación de este postulado en la *Crítica de la razón práctica*. La formulación del tercer artículo del credo moral que ahora consideramos admite las dos interpretaciones:

a) Por una parte, puesto que los seres racionales pertenecientes al mundo sensible son incapaces de la santidad (perfección moral), y sin embargo ésta les es mandada, como condición del sumo bien; por tanto, es necesario, según principios de la razón pura práctica, suponer un progreso infinito hacia la perfecta adecuación de nuestra voluntad con la ley moral. Este progreso infinito es posible solamente si el mismo ser racional tiene una existencia infinita. Esto es lo que llamamos la inmortalidad del alma. "Por consiguiente, el sumo bien es, prácticamente, posible sólo si se presupone la inmortalidad del alma."¹⁷⁶

b) Por otra parte, una "constante aproximación del mundo al sumo bien posible en él" significa también que se va realizando este sumo bien; que los sujetos morales reciben la suma de felicidad proporcional a su virtud. También para esto es necesario suponer una vida eterna, si para establecer aquella proporción se han de tener en cuenta las infinitas consecuencias morales y físicas de las acciones.¹⁷⁷

§ 72. Fe y cálculo probabilístico (Ed. Acad. XX, 299).

Para terminar de caracterizar la fe, se la distingue, en el texto de los *Progresos*, de un cálculo probabilístico. La necesidad de mostrar que la fe de que se trata en nuestro texto no está determinada por un cálculo (acerca de la mayor o menor probabilidad de la existencia de sus objetos) tiene un doble origen: por un lado, venía ya presupuesta en el curso previo de la argumentación la tesis de que en asuntos de fe no es la razón la que se rige por los objetos, sino que son aquí también (como

¹⁷⁵ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295.

¹⁷⁶ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 122.

¹⁷⁷ Como se afirmó en *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295.

en la Revolución Copernicana de la razón teórica) los objetos los que se rigen por la razón práctica; se los ha determinado según las necesidades de ésta, y se ha afirmado libremente su existencia. Corresponde ahora expresar que, de acuerdo con esto, la fe no se rige por la mayor o menor probabilidad de la existencia de sus objetos.

Pero además, por otro lado, la distinción entre fe y cálculo probabilístico es algo que se requiere por un motivo histórico. En efecto, fueron varios los autores que intentaron fundar la fe en consideraciones acerca de la probabilidad. Entre los que Kant suele citar mencionaremos a B. Pascal, a D. Hume y a M. Mendelssohn.¹⁷⁸ Estos son, pues, a nuestro juicio, los motivos de la presencia de este párrafo sobre la probabilidad, en la construcción argumental.

Kant sostiene que el concepto de probabilidad no es aplicable en la metafísica, sino sólo en la matemática.¹⁷⁹ Por definición, la probabilidad se basa en fundamentos homogéneos, que pueden sumarse, y consiste en el cálculo de la relación entre la suma de los fundamentos insuficientes, y la razón suficiente; de tal modo se puede determinar cuantitativamente la probabilidad como proporción con respecto a un todo: como, p. ej., 2/3 de la razón suficiente, o tres cuartos de ella, etc. De aquí se obtiene al mismo tiempo la determinación de la relación que guardan los fundamentos de la creencia en lo contrario, con esa misma totalidad; de modo que si la probabilidad de que suceda A es de

¹⁷⁸ Pascal: *Pensées*, fragm. 418 (Brunschvicg 233) y fragm. 721 (Brunschvicg 917) en: *Oeuvres complètes*. Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, 1963, pp. 550/551 y 593 respectivamente. Kant menciona a Pascal en la *Antropología*, § 4 y § 24, Ed. Acad. VII, pp. 133 y 162 respectivamente; en relación con la religión aparece el nombre de Pascal en la reflexión 1571, Ed. Acad. XVI, 9, pero no se trata allí de la probabilidad.

Hume: *An Enquiry concerning human understanding*, section VI, compárese *Treatise on human nature*, Book I, section XII.

Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, 1785, XI (Stuttgart, 1979, ed. D. Bourel, Reclam p. 104); véase también en la misma obra la sección II (ed. cit. p. 26).

¹⁷⁹ La evolución del concepto kantiano de probabilidad, desde el sentido tradicional (lógico) de "verosimilitud" hasta el sentido moderno (matemático) la ha estudiado G. Tonelli en el trabajo citado: "Kant und die antiken Skeptiker" en: H. Heimsoeth, D. Henrich y G. Tonelli (editores): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, 1967, pp. 93-123, especialmente pp. 103-105.

dos tercios de la razón suficiente, la probabilidad de que suceda non A sólo podrá ser de un tercio.¹⁸⁰

De aquí se puede concluir fácilmente que el concepto de probabilidad admite un incremento de los fundamentos de la creencia (mediante la suma de los momentos de ésta) de modo que haya una aproximación a la certeza. Pero esto presupone que se puedan sumar los momentos de la creencia (para lo cual deben ser homogéneos entre sí) y supone que se conozca la razón suficiente de lo que se considera probable, de manera que se pueda comparar aquella suma con la totalidad (con la razón suficiente). No ocurre así en el conocimiento filosófico; en él los fundamentos del asentimiento son heterogéneos, y no pueden sumarse; y por otra parte no se los puede comparar nunca con la razón suficiente de aquello a lo que se asiente, para establecer el grado de la probabilidad: pues el objeto del asentimiento es aquí *toto genere* diferente de lo sensible, y al no ser posible un conocimiento de él, no hay una posible certeza con la que pueda compararse mi asentimiento.¹⁸¹

Lo que en el conocimiento filosófico se suele llamar probabilidad no es más que verosimilitud.¹⁸² No existe, por tanto, cuando se trata de lo suprasensible, ninguna modalidad del asentimiento a la que se pudiera llamar probabilidad.

§ 73. La ilusión trascendental (Ed. Acad. XX, 299 y 300).

El examen del conocimiento práctico-dogmático termina con una referencia a la ilusión trascendental que consiste en que las reglas del uso subjetivo de la razón se toman por principios objetivos; de donde resulta que una conexión de nuestros conceptos, necesaria subjetivamente, parece ser una necesidad objetiva: parece una determinación de la cosa en sí misma.¹⁸³ Esta ilusión resulta en nuestro contexto más

¹⁸⁰ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 81 s.; compárese *Crítica del Juicio*, §90, Ed. Acad. V. 445 s.

¹⁸¹ De allí que los juicios probabilísticos sólo puedan referirse a objetos de la experiencia: *Crítica de la razón pura*, A 775 = B 803.

¹⁸² *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 369; la verosimilitud no puede tener cabida en la metafísica, que es un saber a priori, apodícticamente cierto; en la verosimilitud se comparan los fundamentos insuficientes en favor de una afirmación, no con la razón suficiente, sino con los fundamentos, igualmente insuficientes, en favor de la afirmación contraria (*Lógica*, Ed. Acad. IX, 82).

¹⁸³ *Crítica de la razón pura*, A 297 = B 353.

engañoso todavía, porque pareciera tener cierto sustento en la experiencia, ya que las acciones arregladas a la ley de la libertad son acciones que se encuentran en la experiencia. Parece entonces, que hubiese una base empírica para conocer teóricamente la existencia de objetos correspondientes a las formas de aquellas acciones.¹⁸⁴ Pero lo cierto es que por un camino teórico no logramos acercarnos en lo más mínimo a la convicción de la existencia de Dios, de la existencia del sumo bien, ni de la inminencia de una vida futura; y que el conocimiento práctico que tenemos de estos objetos se limita a darles realidad sólo en la medida en que así se favorece el uso de la libertad humana.

Estas consideraciones se repetirán más adelante, al final de la pág. 300 de la Ed. Acad.: el conocimiento práctico-dogmático no es un conocimiento especulativo. Pretender demostrar de modo teórico-dogmático las proposiciones que configuran el contenido de la metafísica sería arrojar en los excesos de una especulación desafortunada.

§ 74. El círculo (Ed. Acad. XX, 300).

La exposición del tercer estadio culmina con una metáfora en la que se describe la metafísica¹⁸⁵ mediante la imagen de un círculo. Éste viene a ser el horizonte de la razón, cuando ella contempla sus objetos desde el punto de vista de las ideas. Para alcanzar este punto de vista, la razón ha debido someterse a sí misma a la crítica. Pero ahora, gracias a ésta, puede contemplar sus objetos tal como son *en sí mismos*. Y no hay peligro de que esto signifique un retroceso hacia una actitud metafísica de las que se habían dado por superadas con la crítica; pues este conocimiento del objeto en sí mismo es un conocimiento práctico-dogmático, posible gracias a la inversión copernicana del punto de vista, por la cual conozco estos objetos como algo que mi razón práctica requiere necesariamente, y les otorgo realidad objetiva sólo en vistas de ese requerimiento.

¹⁸⁴ La forma de una acción es su concordancia con la ley moral universal (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Acad. IV, 416; *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 27); la expresión 'esta forma', que aparece al comienzo de Ed. Acad. XX, 300, significa por consiguiente, la conformidad de las acciones con las leyes de la libertad, con independencia de su contenido empírico.

¹⁸⁵ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 399.

Para poder alcanzar el punto de vista de las ideas, la razón ha debido desligarse de las condiciones de la intuición sensible; y esto sólo pudo hacerse mediante un deslinde muy preciso del campo en el que estas condiciones tienen validez inexcusable, para poder así trazar a la vez los límites del dominio en el que es posible una consideración de los objetos diferente del conocimiento teórico. Se ha debido "suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*".¹⁸⁶

En el dominio así ganado, los objetos se relacionan entre sí de tal modo, que se suponen mutuamente, sin admitir sustracciones ni adiciones: el conocimiento de lo suprasensible es un *todo* fuera del cual no hay nada más, y encierra todo lo que pueda satisfacer la necesidad de la razón; porque la razón aquí no tiene las fuentes de su conocimiento en los objetos, sino en sí misma; y fuera de la determinación de las leyes fundamentales de su propia facultad, no le queda a la razón nada por conocer a priori, ni nada por preguntar.¹⁸⁷

§ 75. Final de la exposición histórica del tercer estadio, y mirada prospectiva (Ed. Acad. XX, 300, 301).¹⁸⁸

En el final de la exposición del tercer estadio se anuncian los temas que seguirán. En primer lugar se tratará la teología, en la cual el progreso es muy fácil mientras la filosofía no pretenda un conocimiento especulativo, sino que se dirija al fin final, siendo de este modo una doctrina de la sabiduría.¹⁸⁹ Seguirán la cosmología y la psicología. En todos los casos, el tratamiento de cada tema estará precedido por una demostración de la esterilidad de todos los intentos pasados y futuros de la razón, de ampliar de modo teórico-dogmático su conocimiento de él y su conocimiento acerca del fin final.¹⁹⁰

¹⁸⁶ *Crítica de la razón pura*, B XXX.

¹⁸⁷ *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 366. Sobre la integridad de la metafísica véanse nuestros §§7 y 9.

¹⁸⁸ A este párrafo puede referirse la segunda de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 329: "Todo el mundo tiene...") según de Vleeschauwer: "La Composition", p. 172.

¹⁸⁹ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 108, s. y 130-131: sabiduría es el conocimiento del sumo bien, y la adecuación de la voluntad a él.

¹⁹⁰ Nótese la formulación ofrecida en este pasaje, de lo que correspondería al segundo artículo del credo moral: "la naturaleza de un mundo en el cual, y mediante el cual, debe ser posible el sumo bien derivado". Véase sobre esto nuestro § 70.

§ 76. Consideraciones generales sobre esta exposición del tercer estadio.

Si consideramos en su conjunto la exposición que hemos desarrollado, encontramos que cumple una doble función. Por una parte, mediante la investigación del concepto del fin final y de sus condiciones de posibilidad, logramos determinar los conceptos de los objetos suprasensibles.¹⁹¹ Por otra parte, la fe les otorgó realidad objetiva (aunque sólo práctica) a los conceptos así determinados: dada la decisión de la razón práctica de afirmar, con la fe, los objetos suprasensibles, ellos alcanzan una influencia sobre la acción de los sujetos morales igual al influjo que tendrían si existiesen efectivamente; de este modo, esos objetos reciben realidad práctica. Queda cumplida así una deducción transcendental de los conceptos de lo suprasensible, al demostrarse que no son vacíos, sino que se aplican a priori, legítimamente, a objetos reales.

§ 77. La exposición crítica del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 301-310).

Ha terminado así la exposición del tercer estadio que se había iniciado en Ed. Acad. XX, 293 y que abarcó una sección que presentamos como introducción y otra que llevó el título de "resolución del problema académico". Con ella termina toda la llamada "exposición histórica", que se refirió a los tres estadios de la metafísica. Lo que sigue ahora es la aplicación del método crítico para lograr un efectivo tránsito a los tres objetos suprasensibles, temas de la metafísica especial: Dios, el mundo y el alma. A esta penúltima parte del texto la hemos llamado, siguiendo a Wundt, "exposición crítica" del tercer estadio; abarca unas nueve páginas de la edición académica, en las que se trata, con extensión desigual, la teología, la cosmología y la psicología, ofreciendo en cada caso un examen crítico de lo que sobre estas ciencias había dicho la metafísica de Leibniz y de Wolff, seguido del avance realizado en los mismos asuntos por la filosofía crítica.

§ 78. Resumen del desarrollo de la exposición crítica del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 301-310).

Para tener una visión de conjunto del curso de la argumentación,

¹⁹¹ Véase nuestro § 63.

veamos un resumen de la exposición crítica del tercer estadio, antes de pasar al estudio pormenorizado de los distintos temas.

I. Teología trascendente.

El concepto de una cosa en general, en la ontología, se elabora a partir de posiciones, de afirmaciones de realidades; a partir de estas realidades se determina aquel concepto; pero las determinaciones son negaciones; de modo que la determinación debe tener su punto de partida en el concepto de una realidad ilimitada. Si esta condición subjetiva a la que está sujeto el pensar se toma por condición objetiva de la posibilidad de las cosas mismas, entonces todas las determinaciones de una cosa, efectuadas mediante negaciones, se entenderán como *efectivas limitaciones* de un conjunto universal de la realidad, efectivamente existente; todas las cosas derivarán del ente realísimo originario.

Esto tendría por consecuencias: a) que el mal sería sólo negación: sería sólo lo formal (el límite) de las cosas; y b) que lo verdaderamente existente, aunque sujeto a esa limitación, no se diferenciaría esencialmente de la divinidad.

Planteado así el concepto del ser realísimo, se dirige la atención hacia las pruebas de su existencia. Se toman en consideración dos demostraciones, presentadas como otras tantas variedades de prueba ontológica. La primera de ellas es la prueba ontológica clásica, que se deja de lado sin mayor discusión. La segunda demuestra la existencia de una cosa absolutamente necesaria, para determinar luego su concepto como el concepto de Dios. La crítica a este argumento se centra sobre la imposibilidad de determinar el concepto de ser necesario; y por otra parte se muestra que este último concepto sólo tiene validez en la relación de la representación con la facultad de conocer, es decir, que no se refiere al modo de ser de una cosa. Así vuelve a su propia nada el argumento cosmológico, que aquí se incluye en el ontológico.

A estos argumentos se les contrapone el conocimiento de Dios por analogía, y la postulación basada en fundamentos prácticos.

II. La cosmología ("II. Presuntos progresos teórico-dogmáticos en la teología moral durante la época de Leibniz y de Wolff"; Ed. Acad. XX, 306-308).¹

¹ Si atendemos a lo que se dirá en la nota 3 al § 79 encontraremos natural que el título de la sección presente se refiera a los progresos de la *teleología* moral, y que se interprete

Trátase aquí del fin final de la Creación, que se supone que será la gloria de Dios.² Se hace ver que la adecuación del mundo para la realización del fin final en él presupone la conformidad del mundo a fines morales. Esto equivale a presuponer la posibilidad de afirmar la teleología moral del mundo, respecto del sumo bien. Esta afirmación es, también ella, una suposición basada en un mandato de la razón práctica; no es, como en la cosmología de Leibniz y de Wolff, un concepto teórico-dogmático. En esta sección culmina la concepción de la libertad que hemos considerado al examinar las diferentes versiones del segundo artículo del credo moral.

III. La psicología ("III. Presunto progreso teórico-dogmático de la metafísica en la psicología, durante la época de Leibniz y de Wolff"; Ed. Acad. XX, 308-309).

Éste es el menos desarrollado de los temas de la metafísica especial. También aquí se contrapone la consideración del alma como cosa en sí, a la consideración del alma como fenómeno. En este último caso, la psicología se reduce a una antropología. Esto hace imposible alcanzar, por vía teórica, una decisión acerca de la subsistencia del alma separada del cuerpo.

La vía práctica ofrece un fundamento suficiente para suponer una perduración del alma después de la muerte del hombre.

IV. Conclusión del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 309-310).

Después de haber efectuado una crítica de la razón pura, se pueden retomar los esfuerzos de la metafísica tradicional (esfuerzos que habían sido infructuosos por estar mal encaminados en la vía de la especulación y del conocimiento teórico). Las leyes morales permiten volver sobre los objetos suprasensibles de la metafísica y conocerlos, dentro de limitaciones que le quitan a nuestro conocimiento un alcan-

esta parte como un estudio de la cosmología; y ello a pesar de que al menos dos ediciones hayan preferido poner 'teología' en lugar de 'teleología' en el título, con la consiguiente influencia sobre la interpretación del contenido del pasaje. Wundt (*Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 380) afirma que el tratamiento de la cosmología racional está ausente en esta parte de los *Progresos*.

² *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 131.

ce sólo ilusorio, pero que por ello mismo le dan mayor solidez, prestándoles validez objetiva —aunque sólo práctica— a las ideas de Dios, de la organización del mundo conforme a la teleología moral, y de la inmortalidad del alma.

A través de la metáfora de un edificio para cuya construcción se poseen el plano y los materiales, se expresa nuevamente la integridad de la metafísica; con ello se retoman temas que ya se habían presentado en la introducción.

§ 79. La teología trascendente (Ed. Acad. XX, 301-306).

Habiendo considerado así en su conjunto la argumentación de esta sección, examinemos de más cerca la primera y más importante de las partes de las que se compone: la que tiene por tema la teología.³ El desarrollo de este asunto en el texto de los *Progresos* presenta tres grandes articulaciones: en primer lugar, se trata el concepto de Ser realísimo;⁴ en segundo lugar se discuten los dos argumentos tradicionales demostrativos de la existencia de Dios;⁵ finalmente se expone el nuevo argumento propuesto por el criticismo.⁶ En las dos primeras etapas la argumentación sigue el curso de la *Crítica de la razón pura*.⁷

³ Tal como se presenta el texto, la sección titulada “teología trascendente” parece ser una subdivisión del trozo titulado con la cifra romana I, y que abarca toda la exposición del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 296). Pero la organización aparente del texto es engañosa. La sección titulada “teología trascendente” debería tener la misma importancia que los pasajes sigu entes, referidos a la cosmología y a la psicología y numerados con las cifras romanas II y III. Para ello, el título “teología trascendente” debería llevar el número I en cifras romanas (así lo observa también de Vleeschauer: “La Composition”, p. 158, cf. *La déduction*, III, p. 451). Esto sirve además para apuntalar nuestra elección de la expresión ‘teleología’ en lugar de ‘teología’ para el título del número II.

⁴ Ed. Acad. XX, 301 s.

⁵ Ed. Acad. XX, 302 - 304.

⁶ Ed. Acad. XX, 305-306; es el pasaje que lleva el título “Tránsito de la metafísica a lo suprasensible después de la época de Leibniz y de Wolff”.

⁷ A 571 ss = B 599 ss.: “Del ideal transcendental”; A 584 ss. = B 612 ss.: “De los fundamentos de la razón especulativa para deducir la existencia de un ser supremo”.

§ 80. El concepto de Ser realísimo (Ed. Acad. XX, 301-302).

El primer párrafo⁸ de la sección titulada “teología trascendente”, en el que se comienza a desarrollar el concepto del Ser realísimo, no ofrece propiamente una argumentación, sino más bien una descripción muy resumida del camino que toma la razón, en la metafísica, para conocer al Ser supremo. Presuponiendo conclusiones que ha alcanzado ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant no se preocupa por distinguir aquí lo que considera aceptable de lo que considera ilegítimo; por ello es difícil comprender este pasaje si no es comparándolo con otros paralelos⁹ de los que nos valdremos en lo que sigue. El texto de los *Progresos* dice:

“La razón quiere, en la metafísica, formarse un concepto del origen de todas las cosas, del Ser originario (*ens originarium*), y de su constitución interna, y empieza subjetivamente por el concepto originario (*conceptus originarius*) de la cosidad en general (*realitas*), esto es, por aquello cuyo concepto representa en sí mismo un ser, a diferencia de aquello cuyo concepto representa un no-ser; sólo que ella, para pensar objetivamente también lo incondicionado de este Ser originario, se lo representa como si él contuviese la totalidad (*omnitudo*) de la realidad (*ens realissimum*), y así determina íntegramente el concepto de él como el concepto del Ser supremo, lo cual no puede hacerlo ningún otro concepto; y por lo que concierne a la posibilidad de tal Ser, no es difícil, como agrega Leibnitz, demostrarla, porque realidades, como meras afirmaciones, no pueden contradecirse entre sí, y lo que es pensable porque su concepto no se contradice a sí mismo, esto es, todo aquello cuyo concepto es posible, es también una cosa posible; ante lo cual la razón guiada por la crítica menearía probablemente la cabeza”.

La razón, en la metafísica, aspira a conocer al Ser originario. Éste

⁸ Véase Heimsoeth: *Transzendente Dialektik*, III, p. 438 nota 48.

⁹ *Crítica de la razón pura*, A 571 ss. = B 599 ss.: “Del ideal transcendental (prototypon transcendente)” y la lección de 1783/84 sobre la teoría filosófica de la religión editada por Pöhlitz, que consultamos en la edición crítica de Kurt Beyer: *Kanis Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Halle, 1937 (en adelante la citaremos con la abreviatura: “Lección de filosofía de la religión”).

es Dios, considerado “como una cosa que no se deriva de ninguna otra”,¹⁰ único ente que no es derivado. Para formarse un concepto de este ser y de su propiedades, recurre la razón a un concepto que le es cercano: al concepto transcendental de realidad; y ello porque, como se verá, el concepto transcendental de realidad en general, es un concepto originario del cual derivan los conceptos de las cosas singulares, y se podría suponer que el correlato objetivo de este concepto originario fuese aquel Ser originario buscado. Del *ens originarium* se pasa así al *ens realissimum*. Veamos primeramente cómo llega la razón al concepto del ser realísimo.

A cada cosa existente le corresponde siempre un predicado de todos los pares posibles de predicados opuestos. Para conocer perfectamente una cosa singular, tendríamos que conocer el conjunto total de la posibilidad, para determinar íntegramente la cosa respecto de todos los predicados posibles. En el progreso de nuestro conocimiento (al ir determinando cada vez más las cosas) nos guiamos por una idea del todo de la posibilidad, que presuponemos como condición de la determinación integral (u omnimoda) de cada cosa.¹¹

Esta idea del todo de la posibilidad puede determinar a priori íntegramente a su objeto; pues a éste le corresponden todos los predicados no derivados; el conjunto de los predicados no derivados permite determinar a priori íntegramente a la cosa correspondiente a la idea, ya que por definición los posee todos, y no es necesario —como sí lo es en el caso de las cosas finitas— ir determinando la cosa mediante cada par posible de predicados opuestos, para ver cuál de estos opuestos le conviene, y cuál no. La idea del todo de la posibilidad es, entonces, el concepto de una cosa singular, determinada a priori íntegramente por su idea. Ahora bien, las afirmaciones transcendentales (a diferencia de las afirmaciones lógicas) *ponen* realidades como efectivamente existentes; (los juicios afirmativos son la expresión lógica del concepto de realidad o cosidad,¹² que es el concepto que expresa en sí mismo un ser);

y las negaciones (transcendentales, o supresiones) son conceptos derivados, que no se pueden pensar si no es sobre la base de las correspondientes afirmaciones. Por tanto, aquella cosa singular determinada íntegramente por su idea tendrá por predicados sólo realidades; será la idea del todo de la realidad (*omnitudo realitatis*) la que determine a priori íntegramente a esta cosa en sí singular, que es el ideal de la razón pura; éste viene a ser, por tanto, el ser realísimo.¹³

Dejemos para más adelante la cuestión de la validez objetiva de la idea del Ser realísimo (en nuestro texto aparece inmediatamente, como cuestión de la posibilidad real del Ser supremo), y veamos cómo es que el Ser realísimo es a la vez un ser lógicamente originario.¹⁴ Ello es así por una condición subjetiva del pensar, por la cual la determinación de una cosa singular mediante negaciones no se puede pensar sin suponer las realidades correlativas; o, con otras palabras, ocurre así porque las negaciones transcendentales son siempre derivadas.¹⁵ Por tanto, siempre que queremos formarnos un concepto *de una cosa* (esto es, no un concepto meramente lógico, sino uno ontológico: un concepto que posea referencia a una realidad efectivamente existente), si esta cosa es diferente del todo de la realidad, debemos presuponer este todo, para poder determinar, mediante negaciones, la cosa de la que queremos formarnos un concepto.¹⁶ Los conceptos de las cosas particulares surgen como consecuencia de suprimir algunas realidades, en el concepto del Ser realísimo. Son conceptos en parte reales, y en par-

¹³ *Crítica de la razón pura*, A 576 = B 604.

¹⁴ *Lección de filosofía de la religión*, p. 41: “un *ens realissimum* es por consiguiente también un *ens logice originarium*”.

¹⁵ *Crítica de la razón pura*, A 575 = B 608.

¹⁶ Puesto que esta determinación no es meramente lógica, sino ontológica (no es sólo lógico-formal, sino también lógico—transcendental), la cosa en general se determinará como “algo” (*Crítica de la razón pura*, A 574 s = B 602 s.). Para ello se requiere una afirmación limitante: afirmación que oponga este *algo* a la *nada*, y limitación que distinga el *algo* del *todo*. Los juicios por los cuales se realiza esta determinación son los juicios indefinidos (Anneliese Maier: *Kants Qualitätskategorien*, Berlin, 1930, p. 42: “La relación entre el juicio negativo y el indefinido es la misma que existe entre la negación de la cosa y la limitación en la relación de la cosa con el todo de la realidad”). Estos juicios suponen, para limitarla, “la esfera infinita de todo lo posible” (*Crítica de la razón pura*, A 72 = B 97).

¹⁰ *Lección de filosofía de la religión*, p. 38 s.

¹¹ *Crítica de la razón pura*, A 573 = B 601.

¹² Anneliese Maier: *Kants Qualitätskategorien*, Berlin, 1930, p. 40. La expresión ‘cosidad’ (que también aparece en el pasaje correspondiente de la *Crítica de la razón pura*, A 574 = B 602) “debe entenderse simplemente como traducción literal de *realitas*” (Maier, Anneliese, loc. cit. nota).

te negativos,¹⁷ que derivan todos lógicamente del Ser realísimo. Éste es, pues, el Ser originario, del cual derivan los conceptos de todas las demás cosas.¹⁸

§ 81. Uso legítimo del ideal (Ed. Acad. XX, 302).

Para mejor entender la crítica a la metafísica tradicional y a su uso veamos ahora cuál es el uso legítimo del ideal de la razón pura. En nuestro texto dice:

“Es verdad que si queremos formarnos a priori de una cosa en general, esto es, ontológicamente, un concepto, ponemos siempre por fundamento, como concepto originario, en nuestros pensamientos, el concepto de un ser realísimo; pues una negación, como determinación de una cosa, es siempre sólo una representación derivada, porque no se la puede pensar como supresión (*remotio*) sin haber pensado antes la realidad opuesta a ella como algo que es puesto (*positio s. reale*), y así, si hacemos de esta condición subjetiva del pensar una condición objetiva de la posibilidad de las cosas mismas...”.

Para poder formarnos a priori un concepto de una cosa real en general, tenemos que presuponer (subjetivamente) una idea: la idea de un todo de la realidad, como substrato transcendental. Pero sólo debemos presuponer la idea, sin llegar a atribuirle un correlato objetivo; no debemos confundirla con una efectivamente existente totalidad de la realidad. Esta totalidad no nos es dada nunca;¹⁹ jamás tenemos el todo de la realidad. Sólo tenemos la idea de la *omnitud realitatis*, y gracias a esa idea podemos *representarnos* (no *efectuar* de una vez y completa-

¹⁷ *Lección de filosofía de la religión*, p. 41.

¹⁸ *Crítica de la razón pura*, A 578 = B 606: “Toda la multiplicidad de las cosas no es más que una manera múltiple de limitar el concepto de la suma realidad (...) Por eso, al objeto del ideal de la razón (objeto que se halla sólo en ella) se lo llama también el Ser originario (*ens originarium*)”.

¹⁹ El suponer esta totalidad de la realidad como algo efectivamente existente es hipostasiar el concepto del Ser realísimo; al hipostasiarlo, se le otorga realidad objetiva; luego se lo personificará, con lo cual quedará convertido en el Dios metafísico (*Crítica de la razón pura*, A 582 s. = B 610 s., y la nota).

mente) la determinación omnímota.²⁰ Esta tampoco está dada ya con las cosas existentes, sino que es una tarea que debemos realizar.²¹ En la realización de esta tarea, el entendimiento va guiado por la razón, cuya idea de la determinación omnímota funciona así como regulativa. Pero la tarea del entendimiento se ejerce sobre realidades que deben ser dadas en la sensación,²² y por consiguiente, los objetos sometidos al principio de determinación omnímota son los objetos fenoménicos.²³ Al integrar en una experiencia única las diversas realidades empíricamente percibidas, el entendimiento les presta unidad; esta unidad es sólo distributiva (consiste en considerar cada “dato” como perteneciente a un mismo conjunto) y es ilegítimo confundirla con una unidad colectiva, esto es, considerarla como la unidad propia de un todo objetivamente dado, tal como si éste constituyese efectivamente una cosa.²⁴ La *omnitud realitatis* termina, pues, por convertirse en la experiencia única y omniabarcadora.²⁵ No hay aquí, por tanto, tránsito alguno a lo suprasensible, a pesar de la necesaria suposición del Ser realísimo.

§ 82. Determinación omnímota y existencia (Ed. Acad. XX, 301-302).

En contraste con este enfoque crítico, el tratamiento tradicional del tema suprimía por una parte la restricción según la cual la *omnitud realitatis* se refiere sólo a la realidad fenoménica, y por otra parte suprimía la restricción según la cual la totalidad se piensa idealmente,

²⁰ *Crítica de la razón pura*, A 577 s. = B 605 s.; recordemos que esta determinación consiste en atribuir al concepto un predicado de cada par de todos los pares de predicados contrarios posibles.

²¹ *Crítica de la razón pura*, A 573 = B 601: “La determinación omnímota es, por consiguiente, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y se basa (...) en una idea que tiene su lugar sólo en la razón, que prescribe al entendimiento la regla de su uso completo”. Cf. Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik*, III, p. 433.

²² *Crítica de la razón pura*, A 143 = B 182; compárese A 128 = B 266.

²³ *Crítica de la razón pura*, A 340 = B 398; véase Piché, Claude: *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, 1984, p. 83.

²⁴ *Crítica de la razón pura*, A 582 s. = B 610 s.

²⁵ Piché, C.: *Das Ideal...* cit., p. 84.

pero no se supone efectivamente existente. Al exponer el punto de vista de la metafísica dogmática teórica sobre esta cuestión, se refiere Kant, aunque sin decirlo, a la definición de existencia que había ofrecido Baumgarten, y que él había sometido a crítica ya en 1763.²⁶ Baumgarten había afirmado que lo que diferenciaba a una cosa meramente posible, de una cosa existente, era que esta última estaba íntegramente determinada.²⁷ La determinación integral (omnímoda) era aquello que se agregaba a la mera posibilidad y daba por resultado la existencia efectiva de la cosa.²⁸ Una determinación tal sólo era posible, empero, mediante una comparación de la cosa singular con todos los predicados positivos posibles; la negación de algunos de estos predicados determinaría la cosa como lo que ella fuese, dividiendo el universo entero entre “esta cosa” y “todas las demás” que ella no es.²⁹ En el caso del Ser realísimo (que por definición posee todos los predicados positivos), tal determinación es posible a priori, y con ella la atribución de la existencia; al estar íntegramente determinado por su mismo concepto, el Ser realísimo es existente (según la definición de existencia de Wolff y de Baumgarten). Así, en este único caso, del concepto mismo resulta la existencia del objeto.

Pero ya en el pasaje mencionado de *Der einzig mögliche Beweisgrund...* dice que “en el enlace de una cosa con todos los predicados que se puedan pensar, no se encuentra nada que la diferencie de una cosa meramente posible”. La *omnimoda determinatio* no equivale a la existencia. En la representación que Dios tiene de las cosas posibles “no falta ni una sola” determinación, “y sin embargo no está entre ellas la existencia, pues Dios las conoce sólo como cosas posibles”.

²⁶ En *Der Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ed. Acad. II, 76.

²⁷ Baumgarten, A. G.: *Metaphysica*, § 54 y § 55.

²⁸ También lo afirmó así Wolff (*Ontologia*, § 174), según el mismo Kant, Ed. Acad. XXI, 603 (citado por Heimsoeth: *Transzendente Dialektik*, Berlin, 1969, II, p. 427 nota). La distinción entre la existencia y la mera posibilidad la hace residir Wolff en el *complementum possibilitatis*, como lo observa Kant en *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, loc. cit.; la determinación omnímoda vendría a ser precisamente ese complemento. En los *Progresos* recurrirá Kant otra vez a esta definición de existencia (Ed. Acad. XX, 303). Cf. Mendelssohn: *Morgenstunden*, XIV, ed. Bourel, Stuttgart, 1979, p. 137.

²⁹ Fink, E.: *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, Buenos Aires, 1964, p. 142 (*Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959, trad. de Norberto Alvaro Espinosa).

“No podría ser que, si existiesen, contuviesen un predicado más; pues en la posibilidad de una cosa, tras su determinación integral, no puede faltar ningún predicado.”³⁰ La conclusión crítica de que la existencia no es un predicado supone que “todas las determinaciones y predicados de la cosa real pueden encontrarse también en la mera posibilidad de ella”.³¹ Con la sola determinación omnímoda no basta para resolver el problema de la validez objetiva (posibilidad real) de un concepto; no basta para resolver la cuestión de si se trata de un concepto vacío o si acaso tiene un correlato real. Según la metafísica tradicional, lo único que podía oponerse a las realidades eran las negaciones transcendentales (las carencias, el no-ser); de modo que una suma de realidades era, por definición, posible. Kant hace notar que de este modo se logra, sí, establecer (como lo hiciera Leibniz) la posibilidad lógica de la *omnitudo realitatis* (pues la totalidad de la realidad no puede encerrar contradicción); pero que no es lícito pasar de allí a afirmar su posibilidad real; pues aunque no haya contradicción entre las realidades, puede haber una oposición real³² entre ellas, que haga imposible su coexistencia en una misma cosa, sin que se supriman mutuamente. Si sólo se considera la posibilidad lógica, sin tomar en cuenta la posibilidad real y sus condiciones propias, se dará por posible la cosa misma, con sólo establecer la ausencia de contradicción en el concepto; pero ello sólo porque se confunden los conceptos con las cosas³³ y los nombres de las cosas³⁴ se toman por conceptos. Así se llegaba al “sumo bien metafísico”,³⁵ que contenía en una totalidad colectiva la materia

³⁰ *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, Ed. Acad. II, 72.

³¹ *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, Ed. Acad. II, 75; compárese Mendelssohn: *Morgenstunden*, XVII, edición de D. Bourel, Stuttgart, 1979, p. 174 ss.

³² Véase *Progresos*, Ed. Acad. XX, 282 ss. y nuestro § 52. En su *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) llama Kant “repugnancia real” a esta oposición que no encierra contradicción. En *Der einzig mögliche Beweisgrund...* aparece el concepto de repugnancia real en conexión con el concepto de la suma de toda realidad (Ed. Acad. II, 86).

³³ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 302. Cf. Ed. Acad. XX, 282 ss.

³⁴ Se refiere al Ser realísimo, del cual sólo tenemos el nombre, pero no tenemos concepto alguno.

³⁵ Ed. Acad. XX, 302, párrafo cuarto: “Esto que la metafísica, no se sabe bien cómo...” (A este párrafo podría referirse la quinta nota marginal, Ed. Acad. XX, 330: “La exigen-

de toda realidad. Supuesto éste, la función del entendimiento dejaba de ser la determinación progresiva de los fenómenos en una experiencia infinita (tarea en la que el entendimiento va guiado por la idea de una determinación omnimoda); sino que le correspondía al entendimiento simplemente limitar este Ser, para derivar así de él las cosas finitas.

De aquí se seguían dos consecuencias. La primera era que el mal no podía ser real —recuérdese que toda realidad estaba en Dios, como propiedad de Él o como consecuencia suya— y consistía en la carencia de realidad: en la negación; pero ésta (la negación) era a su vez el fundamento de la individuación; por ella se distinguían unas cosas singulares de las otras. Por consiguiente, las cosas malas sólo lo eran por lo mismo que las hacía ser cosas finitas y no ser el todo de la realidad.³⁶ Esta primera consecuencia presupone la confusión entre negación en el concepto y oposición real, de la que acabamos de hablar. Lo que se opone a una realidad no es, para Kant, una mera “sombra en un mar de luz”, sino otra realidad de signo contrario. Habrá que admitir, por consiguiente, un mal moral con consistencia propia, que no sea una mera privación. La segunda consecuencia es que Dios, como Ser realísimo así definido, no se distingue claramente del mundo, que es también una totalidad de lo realmente existente. La metafísica precrítica conduce por tanto a un panteísmo que Kant identifica con la doctrina de Spinoza.

En conclusión, digamos que el Ser supremo, como ideal (regulativo) de la razón pura, tiene una función legítima. Representa la máxima unidad ideal en el uso del entendimiento; la ilegitimidad empieza cuando se piensa al “concepto originario” como constitutivo: la supre-

cia de la razón...”, según de Vleeschauer: “La Composition”, p. 173). Compárese *Crítica de la razón pura*, B 610 y Mendelssohn: *Morgenstunden*, XII (edición de D. Bourel, Stuttgart, 1979, p. 116 s.).

³⁶ La determinación se produce por negaciones, y el principio lógico que gobierna esta determinación por negaciones es el principio de tercero excluido. Este principio se aplica a cada uno de los miembros del conjunto de toda la realidad, atribuyendo algunos de ellos a la cosa que se determina, y excluyendo a otros de esta cosa. Este procedimiento concuerda con la forma del silogismo disyuntivo, que viene a ser así el origen lógico de este uso dialéctico de la razón. Compárese *Crítica de la razón pura*, B 392 s., y A 577 = B 605; véase también Anneliese Maier: *Kants Qualitätskategorien*, loc. cit.

ma unidad ideal se toma entonces por una cosa real originaria. En esto consiste la ilusión transcendental.³⁷

§ 83. Las demostraciones de la existencia de Dios (Ed. Acad. XX, 302-304).³⁸

Habiendo examinado así el concepto del ser realísimo, y después de haber señalado las dificultades que encierra la pretensión de darle a esta idea, identificándola con Dios, un contenido objetivo, se vuelve Kant hacia las “presuntas demostraciones de la existencia de un ser tal”.³⁹ En primer lugar señala que sólo hay dos argumentos ontológicos acerca de la existencia de Dios, y que no pueden ser más.⁴⁰ El primero de ellos es el ontológico propiamente dicho, que parte del concepto del ser realísimo; el otro es el cosmológico, que parte de un exis-

³⁷ Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik*, III, p. 509; *Crítica de la razón pura*, A 619 = B 647.

³⁸ La séptima nota marginal (Ed. Acad. XX, 330-332) viene a ser (según de Vleeschauer: “La Composition”, p. 173) una versión alternativa de este pasaje.

³⁹ Ed. Acad. XX, 302 al final: “Pero aun sin tener en cuenta todos estos reparos...”. Se ha señalado que con este giro que da a su argumentación, Kant pierde la posibilidad de pensar de manera más inmediata la totalidad de la realidad, esto es, de pensarla sin aplicarle los medios de pensamiento que sirven para el conocimiento de cosas que no son la totalidad; y ello porque no podría Kant pensar la totalidad de la realidad de otro modo que como una cosa más: carecería de un medio para pensar esa totalidad de un modo “no-cósico”, como “el misterioso, innominado e indecible fundamento primigenio” (E. Fink: *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, trad. de Norberto Alvaro Espinosa, Buenos Aires, 1964, p. 142). Ante esto debemos observar que toda la argumentación kantiana es precisamente un esfuerzo para mostrar, por un lado —mediante la crítica— la impotencia del pensamiento “cósico” ante aquello misterioso e innominable que la metafísica teórico-dogmática pretendía ilegítimamente nombrar; y por otra parte, es un esfuerzo para establecer —mediante la analogía, la suposición relativa y la fe— una relación con lo que no se puede concebir como cosa.

⁴⁰ Los argumentos posibles sobre la existencia de Dios se dividen en argumentos a priori y argumentos a posteriori en *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, Ed. Acad. II, 155 ss.; también en *Crítica de la razón pura* A 591 = B 619 se reconocen sólo dos vías de argumentación, la empírica y la transcendental, para la demostración de la existencia de Dios. Compárese Moses Mendelssohn: *Morgenstunden*, IX y XII, ed. D. Bourel, Stuttgart, 1979, pp. 90 ss. y 109 ss. respectivamente. F. Duque (en su edición de los *Progresos*, p. 114, nota 41) remite, en conexión con estos dos argumentos, a Wolff: *Theologia naturalis*, II, §§ 9 y 10.

tente cualquiera, para obtener el concepto del ser necesario, concepto que luego se determinará y resultará ser el concepto de Dios.⁴¹

La exposición está extremadamente condensada; no se considera aquí el argumento a posteriori (la prueba físico-teológica), ni se toma en cuenta el argumento que Kant había formulado como suyo en *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*⁴² y que desarrolló luego en *Der einzig mögliche Beweisgrund*...⁴³

§ 84. El argumento ontológico (Ed. Acad. XX, 303).

En los *Progresos* no desarrolla Kant el argumento ontológico en la forma amplia en que lo había hecho en la *Crítica de la razón pura*,⁴⁴ la discusión del argumento es sumaria, lo que parece indicar que el interés de Kant no se dirige a la prueba ontológica, y que sólo la menciona por cumplir con exigencias formales de la exposición. En efecto, sólo señala que en esta prueba se añade la existencia, como una determinación más, al concepto de una cosa (añadido cuya ilegitimidad ya había sido demostrada);⁴⁵ y se limita a denunciar la falta de fundamento de esta prueba, que no merece, según se expresa en el texto, que detengamos en ella nuestra atención. Pero más adelante⁴⁶ se ofrece una refutación más detallada de este argumento, junto con la del argumento cosmológico.

⁴¹ Ed. Acad. XX, 302-303. A este lugar podría referirse la sexta de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 330: "El Ser originario, como Ser supremo..." (según de Vleeschauer: "La Composition", p. 173).

⁴² Ed. Acad. I, 395.

⁴³ Ed. Acad. II, 77 s.

⁴⁴ *Crítica de la razón pura*, A 592-603 = B 620-630; véase también la *Lección de filosofía de la religión*, p. 65 ss.

⁴⁵ Mendelssohn: *Morgenstunden*, XVII (ed. Bourel, Stuttgart, 1979, p. 174 s.) discute esta objeción a la prueba ontológica, conservando finalmente la prueba como válida. El argumento ontológico había sido desarrollado por Leibniz en *Monadología*, § 45, y en *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (ed. Gerhardt IV, 424, ed. de Olaso p. 274).

⁴⁶ Ed. Acad. XX, 304: "Ahora bien, es absolutamente imposible..."

§ 85. El argumento cosmológico (Ed. Acad. XX, 303-304).

Este argumento recibe en los *Progresos* un tratamiento más extenso que el ontológico; pero tampoco a él se lo discute con el detalle con que se lo hace en la *Crítica de la razón pura*.⁴⁷

El argumento cosmológico tiene dos momentos.⁴⁸ En el primero de ellos⁴⁹ se demuestra que la evidencia empírica de un existente contingente cualquiera conduce a suponer la existencia de un ser necesario. En el segundo momento⁵⁰ se determina al ser necesario, que resulta ser el Ser realísimo.

El primer momento del argumento cosmológico, por sí solo, no es suficiente para mostrar la existencia de Dios. Sólo muestra que algo (que podría ser algunas veces una cosa, y otras veces otra; o que podría ser un conjunto de cosas)⁵¹ debe existir necesariamente desde la eternidad. Esto no nos obliga a reconocer la existencia de un Ser eterno que sea el origen de todos los demás;⁵² sino que demuestra sólo la existencia de un "ente necesario cualquiera".⁵³ Se hace, pues, impres-

⁴⁷ *Crítica de la razón pura*, A 603-614 = B 631-642; véase también *Crítica del Juicio*, Ed. Acad. V, 475 s. Leibniz expone el argumento cosmológico en *De rerum originatione radicali* (ed. Gerhardt VII, 302 ss., ed. de Olaso 473); *Monadología* § 38; *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 8; *Teodicea* § 7 (según Heimsoeth: *Transzendente Dialektik*, III, p. 487, nota 129).

⁴⁸ Estos dos momentos se encuentran también en la versión que ofrece M. Mendelssohn de la prueba cosmológica; véase Mendelssohn, M.: *Morgenstunden*, XII y XVI, ed. de D. Bourel, Stuttgart, 1979, pp. 109 ss. y 161 ss. respectivamente.

⁴⁹ Ed. Acad. XX, 303: "La argumentación de la segunda demostración..."; compárese *Crítica de la razón pura*, A 604 s = B 632 s. A este párrafo de los *Progresos* podría referirse la tercera de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 329-330) (según de Vleeschauer: "La Composition", p. 173).

⁵⁰ Ed. Acad. XX, 303: "Ahora bien, puesto que la necesidad de la existencia..."; compárese *Crítica de la razón pura*, A 605 s. = B 633 s. A este párrafo de los *Progresos* podría referirse la cuarta de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 330), según de Vleeschauer: "La Composition", p. 173.

⁵¹ En la *Crítica de la razón pura*, A 488 = B 516, se plantean tres posibilidades para este ente necesario: puede ser el mundo mismo, o una parte de él, o la causa del mundo.

⁵² Esto lo señala Leibniz en *Nouveaux essais*, libro IV, cap. X.

⁵³ *Crítica de la razón pura*, A 586 = B 614.

cindible buscar “el concepto de un ente que sea apto para un privilegio tal, en lo tocante a su existencia, como es la necesidad incondicionada”.⁵⁴ Esto es lo que hace Kant, en nuestro texto, al determinar el concepto de un ser necesario: busca “entre todos los conceptos de cosas posibles, aquel que no tenga en sí nada que contradiga a la necesidad absoluta”;⁵⁵ y encuentra que el que mejor se presta para ser concepto de un ente absolutamente necesario, es el concepto del Ser realísimo.⁵⁶ Esta identificación del *ens necessarium* con el *ens realissimum* se efectúa de la siguiente manera:

Puesto que la necesidad sólo puede conocerse por conceptos a priori (no por experiencia, la cual ofrece siempre sólo conocimiento de lo contingente), conocer la necesidad de la existencia de una cosa será equivalente a poder derivar del solo concepto de esa cosa, la existencia. Y puesto que la existencia equivale a la determinación integral u omnímota,⁵⁷ conocer por meros conceptos (como necesaria) la existencia de una cosa será hacerse de ella un concepto tal, que contenga la determinación omnímota; el ser que exista necesariamente será aquel cuyo concepto contenga ya la determinación omnímota (esto es, la existencia). Como hemos visto, sólo en un caso podemos saber a priori cuáles son todas las determinaciones que pertenecen a un objeto: a saber, en el caso del Ser realísimo.⁵⁸ Este único ente, el Ser realísimo, tendrá el privilegio de estar íntegramente determinado por su solo concepto, esto es, íntegramente determinado a priori. Sólo en él estará dada la existencia en el mismo concepto. Por consiguiente, el concepto del Ser realísimo es el único que nos sirve para pensar un ser necesario.⁵⁹ De este modo se hace coincidir al ser necesario con el Ser realísimo y se muestra que, como ya se había dicho, “el segundo argumento discurre a la inversa: un ser que existe como necesario debe te-

⁵⁴ *Crítica de la razón pura*, A 585 = B 613.

⁵⁵ *Crítica de la razón pura*, loc. cit.; véase también Ed. Acad. XX, 330 s. (notas marginales).

⁵⁶ *Crítica de la razón pura*, A 586 = B 614.

⁵⁷ Si se admite la definición de Wolff y de Baumgarten ya sometida a crítica en *Progresos*, Ed. Acad. XX, 301 s. (véase nuestro § 82).

⁵⁸ Véase la nota de Kant a Ed. Acad. XX, 326.

⁵⁹ *Crítica de la razón pura*, A 605 s. = B 633 s.

ner en sí toda perfección (toda realidad), pues si no la tuviera no podría (...) ser pensado como ser necesario”. Si reducimos esta argumentación a su forma lógica, tenemos: Todo ser necesario es un ser realísimo; y por ser sólo uno el realísimo, es válida la conversión: todo Ser realísimo es un ser necesario.⁶⁰ De esta manera, el argumento cosmológico se asocia y se complementa con el ontológico, y sólo así logra alcanzar fuerza probatoria, que sin esta asociación le faltaría. Pero ya se ha visto que el argumento ontológico no se sostiene; de modo que el cosmológico, que se apoya en él, tampoco resultará estable.

§ 86. Refutación del argumento cosmológico (Ed. Acad. XX, 304).⁶¹

El argumento cosmológico ofrece muchos flancos de ataque a la crítica. En la *Crítica de la razón pura* se habla de un verdadero nido de pretensiones dialécticas, que se enumeran y se analizan allí mismo.⁶² En nuestro texto, la refutación se concentra en el concepto de necesidad, y presenta dos momentos. Uno de ellos es, en realidad, una refutación del argumento *ontológico*.⁶³ El otro momento (apenas insinuado en el texto, pero distinguible mediante la comparación con la *Crítica de la razón pura* o con la *Lección de filosofía de la religión*) es la consideración de la necesidad absoluta.⁶⁴ Esta consideración se efectúa de

⁶⁰ *Crítica de la razón pura*, A 608 = B 636.

⁶¹ A esta página 304 se refiere probablemente la primera de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 329), según de Vleeschauwer: “La Composition”, p. 172.

⁶² *Crítica de la razón pura*, A 609 = B 637.

⁶³ Ed. Acad. XX, 304: “Ahora bien, es absolutamente imposible dar, de modo determinado, un concepto de un ser que sea de tal naturaleza, que si yo lo suprimiese con el pensamiento surgiera una contradicción; aun si se supone que lo tomo por la totalidad de la realidad. Pues una contradicción en un juicio tiene lugar solamente cuando suprimo un predicado en un juicio, y conservo empero en el concepto del sujeto uno que es idéntico a aquél; pero nunca tiene lugar, si suprimo la cosa juntamente con todos sus predicados, y digo, p. ej.: no hay ningún ser realísimo”.
Compárese *Crítica de la razón pura*, A 594 ss. = B 622 ss.

⁶⁴ Ed. Acad. XX, 304: “Por consiguiente, de una cosa absolutamente necesaria, como tal, no podemos hacernos absolutamente ningún concepto (el fundamento de ello es que se trata de un mero concepto de la modalidad, concepto que no como naturaleza de la cosa, sino sólo mediante una conexión de la representación de la cosa con la facultad de conocer, contiene la referencia al objeto)”. Cf. *Crítica de la razón pura*, A 613 = B 641; *Lección de filosofía de la religión*, p. 74.

manera indirecta, al presentar el concepto de necesidad como concepto modal, que no se refiere a su objeto como si la necesidad fuese una determinación o propiedad de la cosa;⁶⁵ por contraste se presenta así aquella necesidad que sí pertenece a la "naturaleza de la cosa" (o pretende pertenecer a ella): la necesidad incondicionada, "verdadero abismo para la razón humana". Esta necesidad es un concepto que sobrepasa nuestro entendimiento, y que sólo puede admitirse como hipótesis de la razón; no se lo puede afirmar con certeza apodíctica.⁶⁶

En resumen, el argumento cosmológico, fundado en el *ens necessarium*, no es válido (entre otras razones) porque toda su fuerza demostrativa procede del argumento ontológico, cuya invalidez quedara demostrada al estudiar el problema del *ens realissimum*; y porque, además, la necesidad absoluta a la que este argumento cosmológico hace referencia supera a la razón humana (pues el único concepto de necesidad adecuado a nuestra facultad cognoscitiva es el concepto modal de necesidad, explicado en los *postulados* de la *Crítica de la razón pura*).

Notemos que esta refutación del argumento cosmológico no constituye un rechazo general de toda la demostración de la existencia de Dios por esta vía. Elementos de esta argumentación (el concepto de *ens originarium* que es a la vez *ens realissimum*) se conservan con validez hipotética, como suposiciones necesarias para la explicación de la posibilidad de lo condicionado.⁶⁷ Esto se verá más claramente en la sección que sigue.

§ 87. La teología del idealismo crítico. El argumento moral (Ed. Acad. XX, 305 s.).

Examinados así los fundamentos de la teología precedente, podemos efectuar el paso que nos llevará a lo suprasensible en el estadio

⁶⁵ *Crítica de la razón pura*, A 218 = B 266 y A 226 = B 279.

⁶⁶ *Crítica de la razón pura*, A 218 = B 266, y A 226 = B 279.

⁶⁷ De este modo se conserva la vieja demostración de la existencia de Dios ofrecida en *Der einzig mögliche Beweisgrund...*; en la *Lección de filosofía de la religión* (1783) p. 78, dice: "pues un ser que contiene los datos para todo lo posible, y cuya supresión suprimiría a la vez toda posibilidad, un ser realísimo originario tal, es una suposición necesaria precisamente por su relación con la posibilidad de todas las cosas".

del criticismo. En primer lugar se tratará la demostración de la existencia de Dios, ofrecida por la filosofía crítica. Esto ocurre en una página que lleva por título "Tránsito de la metafísica a lo suprasensible, después de la época de Leibniz y de Wolff". En ella se resume y se repite lo que se había expresado en la exposición histórica del tercer estadio⁶⁸ y en el primero de los artículos del credo moral.⁶⁹ La argumentación sigue el curso de los pasajes correspondientes de la *Crítica de la razón práctica*⁷⁰ y especialmente de la *Crítica del Juicio*.⁷¹

El tránsito de la metafísica a lo suprasensible se cumple en primer lugar con un conocimiento de Dios. Para este conocimiento indirecto de Dios recurrimos a la analogía con un ser dotado de entendimiento. Esta analogía no es arbitraria, sino que se funda en una necesidad de la razón práctica; pues es deber nuestro el contribuir a la realización del bien supremo;⁷² y por tanto es imprescindible (es una necesidad subjetiva) suponer la posibilidad de este supremo bien; ahora bien, por la índole de nuestra facultad racional, esta posibilidad (la posibilidad de que la felicidad se enlace con la virtud en la proporción correspondiente a esta última) sólo podemos concebirla si suponemos como causa suprema de la naturaleza a un ser que sea creador de la naturaleza por inteligencia y por voluntad moral, esto es, si suponemos la existencia de un Dios creador. Como el mandato de realizar el bien supremo, por ser mandato moral, posee necesidad práctica absoluta, esta necesidad se transmite a las condiciones sólo bajo las cuales es conce-

⁶⁸ Ed. Acad. XX, 294 (véase nuestro § 62).

⁶⁹ Ed. Acad. XX, 298 (véase nuestro § 69).

⁷⁰ Ed. Acad. V, 124-132.

⁷¹ § 87, Ed. Acad. V, 450. Véase también *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, Ed. Acad. VI, 482. El argumento moral aparece por primera vez en *Träume eines Geistersehers...* (según Schmucker, J.: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin, 1980, p. 57). Una variante de este argumento se encuentra en *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, § 13, Ed. Acad. VI, 439. Sobre la teología ética véase Rovira, Rogelio: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid, 1986, especialmente el capítulo V: "La prueba moral de la existencia de Dios", pp. 155-179; véase también Adela Cortina Orts: *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, 1981, p. 263 ss.

⁷² *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 113 y 125; *Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 446, y § 87, Ed. Acad. V, 450.

bible, para nosotros, la posibilidad de cumplir aquel mandato;⁷³ es “moralmente necesario suponer la existencia de Dios”.⁷⁴ Para esta suposición es suficiente la mera posibilidad lógica (ausencia de contradicción) del concepto de un creador tal (sin que la razón teórica tenga que detenerse en el problema insoluble de su posibilidad real); ya que lo necesitamos sólo para poder comprender la posibilidad del sumo bien, al cual, como quiera que sea, nos lo propone la razón por finalidad obligatoria de nuestra acción.⁷⁵

Éste es el argumento moral demostrativo de la existencia de Dios. Con él la metafísica crítica ha logrado realizar el tránsito a lo suprasensible, que la metafísica dogmática había intentado en vano.⁷⁶ En el párrafo siguiente del texto de los *Progresos* se exponen las limitaciones de esta prueba;⁷⁷ a ellas ya nos hemos referido al tratar los mencionados pasajes de la exposición histórica del tercer estadio y del credo moral, y al considerar la índole del conocimiento práctico-dogmático.⁷⁸

⁷³ Dicho de otra manera: la imposibilidad del bien supremo probaría la falsedad de la ley moral, que entonces se dirigiría a fines vacíos e imaginarios (*Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 114).

⁷⁴ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 125.

⁷⁵ La ley moral nos manda esforzarnos por la realización del sumo bien, independientemente del éxito que alcancemos con nuestro esfuerzo. Aunque no se crea en la existencia de Dios, sigue siendo obligatorio este mandato de la razón; sólo que el éxito es entonces más dudoso (*Crítica del Juicio*, § 87, Ed. Acad. V, 452).

⁷⁶ “La prueba moral supone una aplicación analógica de las categorías a los objetos suprasensibles con propósito práctico y (...) esa aplicación, por basarse en un interés racional absolutamente incondicionado, proporciona un verdadero ingreso en el mundo nouménico” (R. Rovira: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, 1986, p. 168.)

⁷⁷ Compárese *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 453.

⁷⁸ Véanse nuestros §§ 62, 63, 65, 67 y 69; este argumento sirve para demostrar la existencia de Dios, sólo en la medida en que la razón humana práctica necesita suponerla. Con ello se fundamenta una teoría de lo suprasensible, pero siempre limitada solamente a las necesidades de la razón práctica referidas al fin final (al bien supremo). La demostración no establece la existencia de Dios de un modo satisfactorio para la razón teórica; pero sí prueba que suponer esa existencia es algo que está de acuerdo con la razón; esto es suficiente para que sea legítimo aun desde un punto de vista teórico, otorgarle realidad práctica a la idea de Dios así fabricada por la razón humana. A la idea de Dios, concebida por analogía y según principios morales, se le otorga realidad práctica en la medida en que se le otorga influjo real sobre las decisiones en que se funda la acción; ésta

En el último párrafo de la página 305 se expone la utilidad que resulta de las limitaciones del argumento moral:⁷⁹ con él la teología no puede transformarse en un imposible “conocimiento teórico de la naturaleza divina y de su existencia”.⁸⁰ la teología no puede volverse teosofía. Se alcanza, en cambio, un conocimiento del fundamento de determinación de nuestra voluntad. Es verdad que este fundamento es, en el fondo, incognoscible: no podemos conocer directamente el fundamento único, por el cual nuestra voluntad, aun sabiéndose insuficiente para realizar el fin final, alberga en sí a éste como fin necesario suyo.⁸¹ Pero conocemos este fundamento por analogía al suponer, por las razones antedichas, que se halla en una naturaleza suprasensible: en un Ser supremo. Sólo de esta manera podemos suplir la deficiencia de nuestra voluntad, la cual, a pesar de reconocer como suyo el fin final, no encuentra en sí misma el poder suficiente para realizarlo.

La exposición de la prueba moral en los *Progresos* termina con una repetición de las palabras de la *Crítica del Juicio*,⁸² según las cuales la prueba moral no dice nada acerca de su objeto considerado en sí mismo (según la verdad), sino que se refiere sólo a lo que ese objeto suprasensible es para los hombres. No por ello es meramente subjetiva la convicción que la prueba produce; la aceptación del argumento no depende del modo de pensar de cada cual, sino que su validez se extiende

última se desarrollará como si se basara en la realidad del objeto de aquella idea, tal como, en el ejemplo del comerciante de granos, éste basaba su acción en la creencia en la mala cosecha futura (Ed. Acad. XX, 298); sólo que en la fe en Dios (como ser moral, condición del bien supremo) no se basa una acción técnico-práctica, sino la acción moral: es una creencia abrigada por la razón “moral-práctica”; (la expresión ‘razón moral-práctica’, por contraste con ‘razón técnico-práctica’, se encuentra en *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 455).

⁷⁹ Compárese *Crítica del Juicio*, § 89, Ed. Acad. V, 459.

⁸⁰ Así se define la teosofía en *Crítica del Juicio*, Ed. Acad. V, 479.

⁸¹ El fundamento por el cual nuestra voluntad busca la realización del bien supremo no es sólo la representación de la ley moral; sino además el deseo de felicidad. Esto hace que tengamos en realidad dos fundamentos heterogéneos para querer el bien supremo (*Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 114). Si los dos se basan en un tercero, o si acaso son unificables, es algo que no sabemos; por eso dice el texto que es “inescrutable” el fundamento de determinación de nuestra voluntad. Cf. *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 455.

⁸² *Crítica del Juicio*, § 90, Ed. Acad. V, 462 s.

a todos los seres racionales finitos, a quienes la índole de su razón les impone los mismos principios del juzgar. Esta validez no es suficiente para afirmar nada con certeza acerca del objeto, aunque sí para tener la seguridad de que tampoco podrá nadie afirmar con certeza lo contrario de lo demostrado con un argumento “según los hombres” (kat’anthropon).⁸³ La especial modalidad del asentimiento despertado por este tipo de argumento la hemos estudiado ya al considerar la naturaleza del conocimiento práctico-dogmático, y la de la fe.

§ 88. Omisiones en la teología moral de los *Progresos de la metafísica*.

Si bien el argumento demostrativo de la existencia de Dios es la base y el núcleo de la teología ética, con él no se agota ésta; sino que del mismo argumento pueden extraerse —siempre con la misma limitación, a saber, teniendo en cuenta que se trata de juicios de reflexión que no dicen nada sobre la naturaleza del objeto— predicados que determinan el concepto del Ser supremo. Así, se halla en la *Crítica de la razón práctica* que a Dios le corresponden los predicados de omnisciencia, ubicuidad, omnipotencia y eternidad,⁸⁴ además de los de santidad, bienaventuranza y sabiduría;⁸⁵ en la *Crítica del Juicio* se determina el concepto de Dios con los predicados de omnisciencia, omnipotencia, bondad, justicia, sabiduría, eternidad y ubicuidad; y algo semejante se encuentra en otros textos.⁸⁶ Nada de esto aparece en los *Progresos*. Y no es que tal omisión esté aquí justificada por tratarse de un texto de metafísica y no de uno de teología: en sus lecciones de metafísica (y no sólo en las de filosofía de la religión) desarrolló Kant este tema.⁸⁷

Se podría pensar que la omisión de esta parte de la teología se debe

⁸³ *Crítica de la razón pura*, A 739 = B 767.

⁸⁴ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 140.

⁸⁵ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 131, nota.

⁸⁶ *Crítica del Juicio*, § 86, Ed. Acad. V, 444; *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 257; *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, § 13, Ed. Acad. VI, 439; *Lección de filosofía de la religión*, p. 130, etc.

⁸⁷ *Inmanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, etc. (“Metafísica Pöhlitz”), Erfurt, 1821 (Darmstadt, 1975), p. 323.

sólo al carácter provisorio del texto, y que habría sido subsanada en una redacción posterior. Pero también parece admisible la suposición de que la omisión señala la intensidad relativa del interés del autor, que no se detiene en el dominio de la teología cuando ésta se convierte en un tema independiente.

Por otra parte, la omisión del tema de los atributos de Dios (tema que sería la continuación natural de la demostración de su existencia, como se ve en los textos citados) aporta un fundamento —aunque no un fundamento definitivo— para sostener que el desarrollo de la teología *queda trunco*, y que por tanto quizá no sea un desarrollo de la teología lo que sigue en el texto: los “presuntos progresos (...) en la teología moral...”, a pesar de que algunos editores han considerado conveniente cambiar, en este título, la expresión ‘teleología moral’ por ‘teología moral’.

§ 89. La cosmología crítica: la teleología moral (Ed. Acad. XX, 306-308).

La reconstrucción de la metafísica, emprendida en los *Progresos*, exige, junto a la doctrina de Dios y a la doctrina del alma, una doctrina del mundo o cosmología.⁸⁸ Es verdad que la cosmología tradicional ha sido ya expuesta y criticada en las Antinomias; pero ahora se trata de ver qué es lo que se habrá de poner en lugar de ella. En nuestra opinión, el trozo del texto de los *Progresos* que lleva por título “II. Presuntos progresos teórico-dogmáticos en la teleología moral, durante la época de Leibniz y de Wolff”⁸⁹ cumple la función de desarrollar esta cosmología. Con esta opinión nos oponemos no sólo a los editores que han preferido cambiar el título del pasaje poniendo, como se ha dicho, ‘teología’ en lugar de ‘teleología’;⁹⁰ nos oponemos también a Max

⁸⁸ Cf. *Inmanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik...* etc., (Metaphysik Pöhlitz), Erfurt, 1821 (Darmstadt, 1975) pp. 18 y 19; compárese el ya citado Baumgarten: *Metaphysica*, § 2; véase también Knutzen: *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Regiomonti, 1747, § 27 (citado por Oesterreich, K.: *Kant und die Metaphysik*, 1906 (Würzburg, 1959) p. 14).

⁸⁹ Ed. Acad. XX, 306.

⁹⁰ Ellos son Lehmann (Ed. Acad.) y G. Hartenstein (*Inmanuel Kant's Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Leipzig, 1838, tomo III). Los sigue F. Duque en su edición de los *Progresos*, p. 101 y p. 115, nota 48.

Wundt, quien sostiene que precisamente en esta parte de los *Progresos* se nota la ausencia de una cosmología;⁹¹ y nos oponemos además a Karl Vorländer, quien, aun confirmando que este texto debe llevar por título “teleología moral” y no “teología moral”, afirma que en él Kant no hace más que criticar la teleología moral de Leibniz y de Wolff,⁹² mientras que nosotros hallamos que expone aquí la suya propia. Procuraremos hacer aceptable nuestra opinión en lo que sigue.

Formulemos primeramente esta opinión nuestra, para buscar luego su fundamentación en los textos. Afirmamos 1) que el contenido de este pasaje no es solamente una crítica a la metafísica dogmática, sino que en él hay un positivo desarrollo de una doctrina crítica. Así como el apartado anterior, si bien incluía el examen crítico de las pruebas dogmáticas de la existencia de Dios, incluía además la exposición del argumento crítico (la prueba moral) en favor de esa existencia, así también aquí el contenido principal del pasaje es la misma doctrina crítica que aparece como tal —y no como mera repetición de la leibnicio-wolffiana— en numerosos pasajes paralelos de las obras mayores; afirmamos además, 2) que nos hallamos aquí ante una cosmología, aunque se trate de una cosmología fundada en conceptos prácticos. El texto no se refiere a otra cosa que al mundo tal como éste es en sí,⁹³ al mundo en la medida en que es adecuado a las intenciones últimas de una razón pura práctica. Una vez aceptada la existencia de Dios como creador del mundo, podemos admitir “una naturaleza de las cosas que concuerde” con la ley moral; y ello se hace imprescindible porque “sin

⁹¹ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 380; este autor considera que el contenido del texto principal de los *Progresos* se organiza en un prólogo, una introducción, y dos grupos de explicaciones; el primero de estos grupos expone los estadios de la metafísica; el segundo grupo debe exponer el tránsito de la metafísica a lo suprasensible “en las tres disciplinas de la teología, la cosmología y la psicología (...) Esta parte no está concluida; en particular, falta la cosmología”.

⁹² Vorländer, K.: “Einleitung” en: *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (2da ed.), p. XIII: “Desde el punto de vista así conquistado sufre luego la metafísica leibnicio-wolffiana una aguda crítica, a saber: 1) su “teología transcendente” (...), 2) su teología, o mejor, teleología moral (138-140), 3) su psicología transcendente o doctrina de la inmortalidad” (Vorländer se refiere a la paginación de su propia edición, que concuerda respectivamente con las páginas 306-308 de la Ed. Acad.).

⁹³ *Crítica de la razón pura*, A 812 ss. = B 840 ss.

la colaboración de la naturaleza sería imposible” realizar el fin final que la razón práctica nos manda.⁹⁴

Veamos ahora esto tal como se lo encuentra en el texto de los *Progresos*. El texto se presenta dividido en cinco párrafos que a primera vista pueden parecer muy confusos, pero que en realidad son el desarrollo de una argumentación rigurosamente coherente. Esta argumentación tiene un estrecho parentesco con la de la *Crítica de la razón pura*: “Del ideal del bien supremo”,⁹⁵ sólo que en la *Crítica* se procede analíticamente, desde la suposición del sumo bien, hacia la teología, y en los *Progresos* procederemos sintéticamente⁹⁶ desde Dios (sumo bien originario) hacia el sumo bien derivado: el mundo inteligible.

Párrafo primero. En el primer párrafo se presenta la idea del bien supremo mediante el concepto —que la metafísica teórico-dogmática comparte con la filosofía crítica— de la gloria de Dios. La filosofía teórico-dogmática veía —rectamente— en la gloria de Dios el fin final de la creación.⁹⁷ Esta gloria consistía en la reunión de todos los espíritus, vinculados entre sí según leyes morales, y sometidos al gobierno de Dios en la Ciudad de Dios. “Esta Ciudad de Dios, esta Monarquía verdaderamente universal, es un Mundo Moral en el mundo Natural.”⁹⁸ Leibniz la llama también “Reino de la Gracia”, para distinguirla del reino físico de la naturaleza.⁹⁹ En las palabras de nuestro texto de los *Progresos*, la gloria de Dios es un enlace de los fines en el mundo

⁹⁴ *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 455.

⁹⁵ *Crítica de la razón pura*, A 804 ss. = B 832 ss.

⁹⁶ Véase *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295.

⁹⁷ En otras dos ocasiones aprueba Kant esta caracterización del fin final de la creación como “la gloria de Dios”: en *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 131, y en *Crítica del Juicio*, § 87, Ed. Acad. V, 449, nota. Pero hay que notar que el concepto de esta gloria es algo diferente en la filosofía crítica y en la teórico-dogmática, como veremos enseguida.

Wolff (cit. por Duque, en su edición de los *Progresos*, p. 115, nota 49) afirma en *Theologia naturalis* II, § 371: “El fin de la Creación es la manifestación de la gloria de Dios”.

⁹⁸ Leibniz: *Monadología*, § 86.

⁹⁹ Leibniz: *Monadología*, § 87; *Vindicación de la causa de Dios...*, § 46; *Principios de la naturaleza y de la gracia...*, § 15.

real, tal, que contenga el sumo bien posible y que sea digno de una divinidad. Este reino de Dios es, para Leibniz, obra de Dios mismo.¹⁰⁰

Párrafo segundo. En el segundo párrafo se introduce una dificultad. No resulta satisfactoria una fundamentación de la posibilidad del fin final que la derive enteramente de una creación del mundo por Dios. La libertad de los seres racionales es —por ser condición de la moralidad— también necesaria para que sea posible el sumo bien. Precisamente la novedad que Kant piensa introducir en la metafísica es la función de la razón práctica y de sus principios, como vía para el tránsito a lo suprasensible. La gloria de Dios, para la filosofía teórico-dogmática, era obra de Dios mismo, que no requería ni admitía voluntades independientes; pero para la filosofía crítica esta gloria consiste en la libre observancia de la ley divina, por parte de voluntades autónomas.¹⁰¹ Por eso dice el texto que mientras que las muchas y variadas perfecciones físicas de los seres naturales se pueden atribuir a una causa diferente del mundo, la perfección moral-teleológica debe fundarse originariamente en el hombre mismo. No puede ser un efecto querido sólo por una voluntad ajena a la del hombre (pues en ese caso ya no sería perfección moral). La fundamentación teórica de la posibilidad del sumo bien en el concepto de la creación divina muestra aquí su insuficiencia.¹⁰²

Párrafo tercero. Aún no se ha agotado el intento teórico-dogmático de explicar la posibilidad del bien supremo. Ya que no se ha podido fundarla de manera teórica en un Dios creador exterior al mundo, se puede intentar fundarla en la naturaleza humana misma, sin recurrir a Dios en modo alguno. Esto es lo que han hecho las escuelas griegas¹⁰³ de estoicos y epicúreos, y es lo que se examina en el tercer párrafo.

¹⁰⁰ Leibniz: *Monadologia*, § 86: es “la más elevada y la más divina de las obras de Dios”. Sobre el reino de Dios como caracterización del sumo bien véase *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 127 s.

¹⁰¹ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 131.

¹⁰² De un modo semejante se afirma en *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 264, que si pretendemos conocer teóricamente el fin final de Dios a partir del conocimiento empírico del mundo, éste se vuelve para nosotros un libro cerrado; y ello porque la intención final de Dios es siempre moral, es práctica y no teórica.

¹⁰³ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 126.

Este intento teórico de fundamentación de la posibilidad del sumo bien (intento de explicar la conexión de virtud y felicidad) puede presentarse en dos variantes. La primera de ellas afirma que la virtud no es más que la conciencia de la máxima de buscar la felicidad. El fin final moral del mundo se logrará mediante el fomento (o la búsqueda) de la sola felicidad. Ésta es la posición de Epicuro.¹⁰⁴ El elemento físico del sumo bien, la felicidad, resulta aquí el fundamental; en la felicidad consiste todo el bien supremo. Pero entonces queda suprimida la moralidad, que es lo más valioso del fin final. Por ello fracasa este intento de comprender teórico-dogmáticamente la posibilidad del fin final.

La otra variante de este intento es la estoica.¹⁰⁵ Consiste en poner por condición del bien supremo la virtud. Esto es correcto; pero si, como lo hicieron los estoicos, se fundamenta *todo* el bien supremo en la virtud, sin tomar en cuenta el otro elemento de él (la felicidad, irreductible a aquélla), con ello queda incompleta la representación del bien supremo, y así fracasa también este otro intento de explicar su posibilidad por vía teórica.

Queda entonces la vía práctico-dogmática, que es la del criticismo. Por ella podemos efectuar el tránsito a este *ideal de la perfección del mundo*. Este tránsito de la metafísica al mundo como objeto suprasensible consiste en suponer, en el mundo como cosa en sí, una conexión moral-teleológica cuya finalidad última sea el sumo bien. Con ello no *conocemos* teóricamente al mundo como cosa en sí; pero lo *suponemos* prácticamente así determinado.

Nótese que no se trata aquí ya del tránsito al otro objeto suprasensible, a Dios (tránsito ya efectuado por la metafísica), sino del tránsito al mundo como ideal. Más claramente lo dirá Kant en el párrafo quinto: se trata del progreso a lo suprasensible del mundo en que vivimos: al mundo como noúmeno. En la *Crítica de la razón pura* hablará Kant, en igual contexto, del mundo inteligible, y lo asimilará al reino de la gracia leibniziano.¹⁰⁶

Este mundo no es otro que el que crearía cualquier hombre honesto, si ello estuviera en su poder, guiado por la razón práctica: “no sólo

¹⁰⁴ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 126.

¹⁰⁵ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 126 s.

¹⁰⁶ *Crítica de la razón pura*, A 811 = B 839 y A 812 = B 840.

lo elegiría de acuerdo con la idea moral del supremo bien (...) sino que querría también que en todo caso existiera un mundo, porque la ley moral quiere que sea realizado por nosotros el supremo bien posible...”¹⁰⁷.

Con este texto de los *Progresos* completa Kant un pensamiento que había expresado poco antes en la *Teodicea*. Allí había dicho que “el mundo, como obra de Dios, podemos considerarlo (...) también como una anunciación divina de las intenciones de Su voluntad”;¹⁰⁸ pero estas intenciones (y en especial la intención última de Dios, que es siempre moral) no podemos averiguarlas a partir de una consideración del mundo empírico (objeto de la ciencia teórica, no de la práctica). En los *Progresos* se completa este pensamiento, al presentar al mundo como la digna obra de un creador divino moral. Es esta consideración moral del mundo la que nos permite conocerlo como objeto de la intención última de Dios. Como obra de un Dios creador que es moral en su intención, el mundo ha de presentar en sí “una conexión de fines tal, que contenga en ella (...) el sumo bien posible”; y efectivamente tal es la conexión de fines que hay “en el mundo real”.¹⁰⁹ Gracias a esta conexión de los fines ínsita en el mundo real, en él se pueden llevar a cabo las acciones de un ser racional libre y responsable.

Párrafos cuarto y quinto. Para efectuar este tránsito a lo suprasensible, esto es, para poder afirmar que en el mundo en que vivimos, considerado como noúmeno, se encuentra la mencionada conexión teleológica, tenemos un fundamento firme en el mandato dogmático (a priori) incondicionado de la razón práctica, que nos obliga a realizar el sumo bien; sólo con aquella suposición de la índole del mundo tal como queda descrita, podemos nosotros comprender la posibilidad de aquello a lo que de todas maneras estamos obligados. No es, pues, una teoría la que nos permite sostener que en el mundo hay una ordenación teleológica que lleva hacia el sumo bien. Sino que lo afirmamos basados en un principio práctico: la razón práctica nos manda actuar según esta suposición: nos manda actuar como si viviéramos a la vez

¹⁰⁷ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. Acad. VI, 5 (citado por Gómez Caffarena: *El telismo moral de Kant*, Madrid, 1983, p. 192).

¹⁰⁸ *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 264.

¹⁰⁹ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 306.

en el mundo sensible y en el reino de la gracia.¹¹⁰ Es cierto que la limitación de nuestra comprensión nos fuerza a considerar este mundo como futuro;¹¹¹ pero el mandato de la razón pura práctica es que nos situemos en este mundo inteligible,¹¹² que vivamos en él “aquí en la tierra”, esto es, que vivamos en él a la vez que vivimos en el mundo de la determinación natural.

Así se ha logrado el progreso real de la razón hasta el mundo considerado como noúmeno. Con esto queda cumplida la parte de la metafísica especial referida al mundo: la cosmología racional; sólo que no se funda ahora ya más en principios teórico-dogmáticos, sino en principios dogmáticos sí (es decir: a priori), pero prácticos. Del mundo inteligible sabemos que debemos considerarlo a priori como un sistema de fines (análogo al de la teleología física que se presenta en el mundo fenoménico), apto para concordar con el fin final moral de todas las cosas.¹¹³

El pasaje destinado a exponer la que hemos llamado cosmología crítica termina con un resumen¹¹⁴ que repite los temas que se desarrollaron: la posibilidad del sumo bien no puede considerarse efecto de un Creador exterior y ajeno, sino que requiere al hombre como su causante, pues es un producto moral. Tampoco puede comprenderse la posibilidad del sumo bien atendiendo sólo a la naturaleza humana y a sus dos facultades de perseguir a cada uno de los componentes del sumo bien (virtud y felicidad). En general, no puede comprenderse teóricamente la posibilidad del bien supremo (a pesar de que así lo intentara la filosofía de Leibniz y de Wolff). Pero para la metafísica práctico-

¹¹⁰ *Crítica de la razón pura*, A 812 = B 840: “Verse uno a sí mismo en el reino de la gracia, donde nos espera toda clase de felicidad, salvo en la medida en que nosotros mismos limitemos nuestra participación en ella por habernos hecho indignos de ser felices, es una idea prácticamente necesaria de la razón”.

¹¹¹ *Crítica de la razón pura*, A 811 = B 839.

¹¹² *Crítica de la razón pura*, A 814 = B 842: “un mundo en el cual debemos situarnos, según los preceptos de la razón pura pero práctica”.

¹¹³ Con todo lo expuesto quedan, según nos parece, demostradas las dos tesis que propusimos al comienzo de este § 89: en esta sección se ha desarrollado una doctrina del criticismo, y tal doctrina ha sido precisamente la cosmología crítica.

¹¹⁴ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 307 308: “se puede y se debe suponer esto, con el fin de esforzarse por alcanzar...”.

dogmática el concepto del sumo bien derivado (es decir, el concepto de un mundo creado, en el cual se correspondan la felicidad y la virtud) es un concepto real, y la razón práctica nos lo presenta como un deber.

§ 90. La cosmología y el postulado de la libertad (Ed. Acad. XX, 306 ss. y 295).

Bien mirado, el progreso de la metafísica crítica en la cosmología consistió en procurarle realidad objetiva (aunque sólo práctica), a la idea del sumo bien derivado: a la idea del mundo como noúmeno. Esta realidad objetiva práctica se logra, como sabemos, por medio de la fe; de modo que el mundo ha de ser uno de los tres objetos de la fe considerados cuando tratamos el credo moral.¹¹⁵

Ahora bien, los objetos de la fe racional, según los postulados de la razón práctica, eran la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad (no el mundo).¹¹⁶ ¿Cómo hacer compatible esto con la interpretación que acabamos de defender, de que este pasaje de los *Progresos* contiene una cosmología?

Ya nos hemos encontrado antes con esta dificultad: en ocasión de referirnos al credo moral habíamos visto que mientras que dos de los artículos de la fe racional (el primero, la existencia de Dios, y el tercero, la inmortalidad del alma) permanecían casi invariables en las diversas formulaciones que de ellos ofrecía el texto de los *Progresos*, el segundo artículo de la fe presentaba variaciones notables en su forma, que hacían pensar en correspondientes modificaciones de su contenido. Se trata ahora del mismo problema, y quizá la consideración conjunta de los dos casos nos facilite la solución.

Notemos que nuestra interpretación del presente pasaje de los *Progresos* (sobre la teleología moral) se ha basado, hasta ahora, en una comparación de la metafísica crítica con la metafísica especial tradicional. Así fue como advertimos que en el pasaje de referencia debíamos tener una cosmología (como luego lo confirmó el texto mismo). Nos hallamos ahora frente a la alternativa que consiste en comparar las

tres partes de la metafísica crítica con los tres postulados de la razón práctica; en este caso, junto a secciones referidas a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma, deberíamos tener una sección dedicada al tema de la libertad.¹¹⁷ La posibilidad de referirse a cualquiera de los dos términos de comparación mencionados (a las partes de la metafísica según Baumgarten, o a los postulados de la razón práctica según la *Crítica de la razón práctica*) permite explicar que se haya vacilado de tal manera al formular este segundo artículo del credo. Pero creemos que hay también una explicación más satisfactoria; que se basa en un pasaje anterior,¹¹⁸ en el que se habían distinguido dos aspectos de la libertad: la autonomía y la autocracia. Esta autocracia¹¹⁹ viene a ser lo que los filósofos helenísticos llamaron la autarcía: la independencia o autosuficiencia para el logro de la felicidad. Al aplicar este concepto al problema de la realización de fines morales, Kant retoma la noción estoica de autarcía y la adapta a sus propósitos. La define como la facultad nuestra de realizar, como seres sensibles, y a pesar de todos los obstáculos, “aquí en la vida terrenal” la moralidad.¹²⁰ Esto requiere cierta “colaboración” de la naturaleza con nuestras intenciones morales.¹²¹ Por consiguiente, si la libertad se ha de entender como tal autarcía, implicará cierta ordenación del mundo natural, que al menos no la haga imposible; y al afirmar esta ordenación afirmamos también, indirectamente, la libertad, que sigue siendo el tema del segundo artículo del credo moral y el tema del pasaje que ahora nos ocupa. Quedan así vinculadas libertad y cosmología, y desaparece la oposición entre las dos posibles interpretaciones del sentido de este pasaje.

¹¹⁷ Así lo exige también la coherencia con el texto de los mismos *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295.

¹¹⁸ En *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295, número 1.

¹¹⁹ También mencionada en *Crítica del Juicio*, § 80, Ed. Acad. V, 421 y en *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, Ed. Acad. VI, 383.

¹²⁰ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295; nótese el paralelismo con el pasaje de Ed. Acad. XX, 307 que estamos considerando.

¹²¹ *Crítica del Juicio*, § 88, Ed. Acad. V, 455; el mundo debe ser de tal índole, que en él se puedan llevar a cabo las acciones de un ser libre y responsable.

¹¹⁵ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 298; véanse nuestros §§ 69 y 70.

¹¹⁶ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 132.

Completando la exposición de la *metaphysica specialis*, en el texto se ofrece a continuación un examen de la psicología racional teórico-dogmática, seguido de una breve relación de los progresos de la filosofía crítica en este terreno. La argumentación de esta parte de los *Progresos* se configura según el modelo de la *Crítica del Juicio*; según esta obra,¹²² la psicología teórica no va más allá del conocimiento negativo de que es imposible explicar los fenómenos del sentido interno con una doctrina materialista; y ello porque es imposible conocer positivamente de manera teórica la naturaleza del alma (ya sea según el materialismo o según el pneumatismo);¹²³ todo lo demás, en esta ciencia de la psicología, es antropología: es conocimiento empírico del yo pensante. A esta antropología se opone la psicología racional moral, que no es una ciencia teórica, sino una doctrina derivada de la teleología moral.

Pero si bien es cierto que la argumentación de los *Progresos* se organiza según este modelo, no por ello podemos dejar de observar las numerosas referencias a temas y a pasajes de la *Crítica de la razón pura*; las haremos notar en lo que sigue.

La argumentación se inicia con una definición de psicología y con una delimitación de los alcances de esta ciencia. La psicología no es, ni puede ser, más que antropología: conocimiento del hombre completo (y no del alma sola) sólo que limitado a lo que se refiere al objeto del sentido interno,¹²⁴ sin que en ella se tenga en cuenta lo que el hombre puede, con el sentido externo, saber de sí mismo (como cuerpo). Si definimos a la psicología como estudio de la psique, del alma, entonces debemos definir al alma del hombre como el objeto del sentido interno;¹²⁵ pero no tenemos acceso a este objeto si no es cuando está unido

¹²² *Crítica del Juicio*, § 89, Ed. Acad. V, 460 s.

¹²³ Sobre la oposición de materialismo y pneumatismo (o espiritualismo) véase *Crítica de la razón pura*, A 379.

¹²⁴ *Crítica del Juicio*, § 89, Ed. Acad. V, 461: la psicología es "antropología del sentido interno", conocimiento de nuestro yo pensante en la vida. Es ciencia teórica, pero empírica. Sobre esta ciencia véase lo dicho en *Progresos*, Ed. Acad. XX, 285 ss., y compárese F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 70, nota 70 y p. 115, nota 52.

¹²⁵ El alma es nuestro propio yo pensante, como fenómeno del sentido interno. *Crítica de la razón pura*, A 342 = B 400.

al cuerpo. El conocimiento que así logramos es conocimiento empírico del alma.¹²⁶

En el segundo párrafo se propone una aparente objeción a lo afirmado en el primero, basada en el "Águiles de los argumentos dialécticos de la psicología pura".¹²⁷ Con éste se sostiene la simplicidad y la consiguiente inmaterialidad del alma. La mezcla de motivos dialécticos y motivos críticos que presenta este párrafo segundo hace difícil advertir que se trata aquí de una objeción a la definición de la psicología como antropología empírica. El texto dice:

"Que él de ninguna manera es mero cuerpo se puede demostrarlo con rigor, si se considera este fenómeno como cosa en sí misma, porque la unidad de la conciencia, unidad que debe encontrarse necesariamente en todo conocimiento (y por tanto también en el conocimiento de sí mismo), hace imposible que las representaciones, repartidas entre varios sujetos, puedan integrar la unidad del pensamiento; por eso nunca puede emplearse el materialismo como principio de la explicación de la naturaleza de nuestra alma".

La psicología racional pretende demostrar la inmaterialidad del alma. Para ello debe proceder mediante principios a priori de la razón, a partir del concepto de una substancia pensante. Pero la filosofía trascendental, en lugar de demostrar la inmaterialidad de la *substancia* pensante, demuestra que una explicación del yo pensante (no de la substancia, pues nada nos autoriza a afirmar que el yo pensante sea una tal) es imposible mediante principios materialistas. Y logra demostrar esto sin recurrir a aquellos principios racionales, sino valiéndose sólo de la representación "yo soy".¹²⁸ En nuestro texto se contrastan estas dos demostraciones (la ofrecida por la psicología racional pura, y la ofrecida por la filosofía trascendental) siguiendo un pasaje paralelo que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*.¹²⁹ la

¹²⁶ *Crítica de la razón pura*, A 382.

¹²⁷ *Crítica de la razón pura*, A 351.

¹²⁸ *Crítica de la razón pura*, A 383.

¹²⁹ *Crítica de la razón pura*, B 419. Más que contra Leibniz o contra Wolff, la argumentación se dirige aquí contra Moses Mendelssohn, tal como lo reconoce Kant en *Crítica de la razón pura*, B 414. Mientras que Leibniz admitía la posibilidad de que las substancias

apercepción es algo real y simple; no hay, en el espacio, nada igual a ella: no hay nada que sea extenso, real y simple (ya que la extensión espacial es infinitamente divisible en partes exteriores las unas a las otras). Si no considerásemos que con la expresión 'materia' nos referimos sólo a cierta clase de fenómenos,¹³⁰ si, antes bien, usáramos esa expresión ('materia') para referirnos a una substancia extensa existente por sí y diferente del alma (y así emplean los materialistas esta expresión); si, además, olvidásemos que del sujeto del pensar no se puede decir que sea una substancia, sino sólo que es un sujeto: entonces se vería inmediatamente que es insostenible la explicación de la naturaleza de un sujeto pensante, mediante principios materialistas. Porque en una substancia pensante espacial la unidad de la conciencia estaría repartida entre todas las partes de la materia, como entre otros tantos sujetos,¹³¹ y jamás podría haber unidad del pensar.

El párrafo tercero de la exposición de la psicología en los *Progresos* ha quedado inconcluso; pero se lo puede completar con ayuda de pasajes paralelos de la *Crítica de la razón pura*. El texto de los *Progresos* dice:

“Pero si consideramos tanto el cuerpo como el alma sólo como fenómenos, lo cual no es imposible, pues ambos son objetos de los sentidos, y si tenemos en cuenta que el noumeno que yace en el fundamento de aquel fenómeno, esto es, el objeto externo, como cosa en sí misma, pudiera ser quizá un ser simple”.

La exclusión del materialismo como principio explicativo de la índole de un sujeto pensante no es suficiente para demostrar que el

simples pereciesen por aniquilación (*Monadología* § 6), Mendelssohn intentó mostrar que aun esto era imposible, de modo que la indestructibilidad del alma fuese completa en todo respecto. Para ello se basó en la simplicidad del alma, arguyendo que, puesto que una disminución progresiva del alma era imposible (por carecer ésta de partes que pudiesen sustraérsele), la aniquilación debería ser instantánea; pero entonces habría un instante en que el alma existiese, y otro en el que ya no existiría, y entre ambos no transcurriría ningún lapso de tiempo, lo cual es imposible. Por consiguiente, es imposible la aniquilación del alma.

¹³⁰ Los del sentido externo, para distinguirlos de otra especie de fenómenos, que nos representamos sólo con el sentido interno (*Crítica de la razón pura*, A 385).

¹³¹ *Crítica de la razón pura*, A 352.

fundamento suprasensible, nouménico, de los fenómenos que llamamos materia y alma no sea quizá uno solo, común a estos dos fenómenos. La inmaterialidad del alma en sentido metafísico (como cosa en sí) no queda demostrada con la conclusión alcanzada por la psicología racional teórica (y por consiguiente no queda demostrada tampoco la incorruptibilidad, que se derivaba de aquella inmaterialidad). Esto se ve claramente en cuanto se considera al cuerpo y al alma como fenómenos. El noumeno que está en el fundamento de los fenómenos externos e internos “no es ni materia, ni un ser pensante en sí mismo, sino un fundamento desconocido de los fenómenos”.¹³² Por tanto, no se puede distinguir alma y materia, en lo que respecta al substrato (o a los substratos) de una y otra.¹³³ Quizá aquel mismo *algo* que produce en nosotros, al afectar nuestro sentido externo, las representaciones de espacio, de materia, etc., sea en sí mismo, también, sujeto de pensamiento; por lo pronto, no se puede afirmar que este *algo* sea extenso, ni compuesto, ni impenetrable, porque todos éstos son predicados propios de la sensibilidad y de sus objetos; y tampoco se puede negar, ni es contradictorio, que a aquel substrato le correspondan predicados tales como representaciones o pensamiento.¹³⁴

En conclusión, podemos decir que, puesto que las expresiones ‘cuerpo’ y ‘alma’ no se refieren más que a fenómenos del sentido externo y del interno, la conciencia simple no es un conocimiento de la naturaleza simple de nuestra alma, que nos permita distinguirla a ésta de la materia como de algo compuesto. La simplicidad del yo pensante no es un conocimiento de un objeto real. Y con ello se derrumba el resultado alcanzado por la psicología racional; no se puede, tampoco aquí, pretender ampliar el conocimiento por meros conceptos, sin recurrir a la experiencia.¹³⁵

Como quiera que resolvamos esta cuestión del substrato nouménico de los fenómenos del sentido externo y del interno, nos enfrentaremos siempre a la dificultad de establecer, respecto de las representaciones del sentido interno, qué es lo que en ellas proviene del

¹³² *Crítica de la razón pura*, A 380.

¹³³ *Crítica de la razón pura*, A 359.

¹³⁴ *Crítica de la razón pura*, A 359; compárese Leibniz: *Monadología*, § 17.

¹³⁵ *Crítica de la razón pura*, A 361.

cuerpo, y qué ha de atribuirse al otro fundamento presuntamente inmaterial.

Aunque aceptemos que el alma sea una substancia inmaterial, no demostramos con ello que estas representaciones internas por las cuales conocemos al alma en nosotros, le pertenezcan a aquella substancia exclusivamente, de modo que las conserve después de separarse del cuerpo en la muerte.

Pensamiento y voluntad¹³⁶ no pueden atribuírsele con certeza al alma separada del cuerpo. No se puede afirmar que el alma sea un espíritu, que piense y quiera por sí sola sin la intervención del cuerpo. Pero no sólo no sabemos nada sobre lo que podremos *hacer* después de la muerte, sino que tampoco sabemos lo que *seremos*, ni si acaso seremos algo; todo nuestro conocimiento del alma es empírico¹³⁷ y se limita a lo que podemos averiguar de ella en vida del hombre, cuando está unida al cuerpo.

A pesar de todo esto, la filosofía de Leibniz y de Wolff había pretendido demostrar la vida futura del alma, así como la inmortalidad de ésta.¹³⁸ Tales demostraciones se pueden refutar a priori, como acabamos de hacerlo.

Una vez examinado el presunto progreso teórico-dogmático en la psicología, se estudia la posibilidad de realizar también en esta ciencia un tránsito práctico-dogmático a lo suprasensible. Este tránsito consiste en suministrar realidad objetiva (aunque sólo práctica) a una idea que no puede ser objeto de la experiencia. Y ello se logra al suponer, por motivos morales, la inmortalidad del alma.

La fundamentación de esta suposición se ofrece en nuestro texto de una manera muy abreviada, siguiendo los pasajes correspondientes de

¹³⁶ Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ed. Acad. IV, 544. Pensamiento y voluntad parecen corresponder, en este pasaje de los *Progresos*, a la percepción y la apetición, atributos de la mónada leibniziana (*Monadología*, §§ 14, 15 y 19).

¹³⁷ *Prolegómenos*, § 48, Ed. Acad. IV, 335; cf. *Metafísica de las costumbres*, doctrina de la virtud, § 4, Ed. Acad. VI, 419; *Crítica del Juicio*, § 89, Ed. Acad. V, 461; *Crítica de la razón pura*, A 394. Recuérdese *Progresos*, Ed. Acad. XX, 286.

¹³⁸ *Monadología*, §§ 4, 6, 14 y 77; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 16; *Discours de métaphysique*, § 32; *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, etc.

la *Crítica del Juicio*¹³⁹ y de la *Crítica de la razón práctica*,¹⁴⁰ la argumentación se basa en el concepto del sumo bien y en las condiciones de posibilidad de éste; no la desarrollaremos aquí.¹⁴¹ Pero hemos de notar cómo Kant interpreta, en este texto de los *Progresos*, el postulado de la razón práctica, no como algo que tuviese interés sólo para ésta, sino como un progreso de la metafísica en el dominio de lo suprasensible.¹⁴²

¹³⁹ *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. Acad. V, 469 y 471 nota.

¹⁴⁰ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V, 122 ss.

¹⁴¹ Para una exposición de la doctrina metafísica del alma en la *Crítica de la razón pura* véase Paulsen: *Immanuel Kant* Stuttgart, 7ma. ed., 1924, p. 260 ss.

¹⁴² Lo hace con las palabras: "...y esta doctrina es un tránsito práctico-dogmático a lo suprasensible, esto es, a aquello que es mera idea y no puede ser objeto de la experiencia, y que posee sin embargo realidad objetiva".

CONSIDERACIONES FINALES

§ 92. Mirada retrospectiva y evaluación de lo alcanzado (Ed. Acad. XX, 310).

El cuerpo principal del texto de los *Progresos* termina con dos páginas en las que se echa una mirada retrospectiva sobre los resultados alcanzados en la exposición crítica del tercer estadio, y en las que se realiza una reflexión final sobre la metafísica.

El intento de alcanzar el fin último de la metafísica, lo suprasensible, por la vía de la especulación, resultó infructuoso. Sólo al alcanzar, mediante las leyes morales, lo suprasensible en el hombre (la libertad), sólo entonces pudo la razón pretender tener conocimiento de lo suprasensible; pero este conocimiento se limita a lo imprescindible para nuestro uso práctico de la razón. Para este uso, la razón práctica debe confeccionarse ella misma ciertas ideas, que, como vimos ya,¹ están correlacionadas de modo que las unas representan la condición de las otras; pero ello sólo para *nuestra* facultad de conocimiento: no se trata de ideas a las que teóricamente se les pueda atribuir validez objetiva

¹ *Progresos*, Ed. Acad. XX, 295; véase nuestro § 62.

(como si fueran conocimientos de los respectivos objetos, caso en el cual tendríamos una teosofía, una mística y una pneumatología). Estas ideas corresponden a los tres artículos del credo moral, y a las tres partes de la metafísica especial; son la idea del Creador del mundo; la del sumo bien (objeto de la voluntad de todos los seres mundanales que tengan una voluntad moral, esto es, una voluntad adecuada a la voluntad de Dios), y la de la inmortalidad del alma (único estado en el cual los seres mundanales podrían alcanzar el fin final).

Enseguida comienza la reflexión sobre la metafísica. Kant caracteriza aquí la metafísica como “sólo la idea de una ciencia”, dando a entender que se la debe desarrollar como una totalidad sistemática.² Este proyecto de desarrollo da lugar a la metáfora de una construcción arquitectónica:³ para la construcción de la metafísica poseemos ya los planos (la idea de la razón) y las herramientas (el método).⁴ En esta metáfora se expresa repetidas veces aquella integridad de la metafísica a la que nos hemos referido; pero se incluyen además otros elementos: se recomienda que el edificio esté siempre habitado, para evitar que lo invadan las alimañas; y se dice que para su construcción se requiere el concurso de varios artifices. Esto último es una alusión a un tema desarrollado varios años antes por Kant:⁵ la construcción de la metafísica es una tarea “en la cual pueden tomar parte por igual todos los hombres pensantes”, y de cuyo feliz éxito no cabe dudar. El modo como pudieran reunirse los esfuerzos de los estudiosos no lo describía Kant en aquel pasaje de los *Prolegómenos*; pero expresaba su confianza en que a fuerza de examinarse la cuestión críticamente, los ataques, las li-

mitaciones, las repeticiones, la confirmación, los complementos y ampliaciones inevitablemente acabarían por producir un sistema.⁶

Con esto ha quedado respondida la cuestión de la Academia, y termina el tratado. Se agrega un “Apéndice” con el que da fin la obra, y con cuyo examen terminaremos también nuestro trabajo.

§ 93. “Apéndice para una apreciación del conjunto” (Ed. Acad. XX, 311).⁷

El apéndice está organizado en dos párrafos, que contienen, respectivamente, consideraciones abstractas sobre la unidad sistemática, y la aplicación de estas consideraciones a la metafísica por medio de una metáfora. El primero de estos temas ya lo hemos tratado en la introducción: es el tema de la integridad sistemática de la metafísica.⁸

“Si un sistema está constituido de tal modo, que *primeramente* todo principio en él es demostrable por sí, y *en segundo lugar*, que si uno recelara de su exactitud, conduce sin embargo, también como mera hipótesis, inevitablemente a todos los restantes principios de él, como consecuencias, entonces no se puede exigir nada más para reconocer la verdad de tal sistema”.

Aquí la integridad y la concatenación de los principios de un sistema se ponen por garantía de la verdad del sistema mismo; se trata de la verdad lógica⁹ del sistema: de la verdad como coherencia lógica de las partes de una estructura sistemática que es en sí misma una estructura sólo lógica¹⁰ y que no tiene pretensión de validez objetiva.

² Véase nuestro § 7.

³ Compárese *Prolegómenos*, § 33, Ed. Acad. IV, 316 s.

⁴ Por desarrollo quizá debe entenderse aquí, por ejemplo, la deducción de las propiedades de Dios (como en *Lección de filosofía de la religión*, pp. 127 ss., o en *Crítica del Juicio*, Ed. Acad. V, 481), o la explicación del mal en el mundo mediante una teodicea “auténtica” que descifre el libro del mundo con ayuda de principios prácticos y no teóricos (*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII, 264).

⁵ *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 381 y 382; véase también *Crítica de la razón pura*, B II; A 82 = B 108; A 856 = B 884, etc.

⁶ *Prolegómenos*, loc. cit. Ha de notarse que en los *Prolegómenos* no se toca el tema del bien supremo, sobre el cual se basa, en los *Progresos*, el desarrollo del sistema; ni se trata casi la cuestión de la fe racional (sólo en Ed. Acad. IV, 278 y 371).

⁷ A las últimas líneas de esta página podría referirse la última de las notas marginales (Ed. Acad. XX, 332), según de Vleeschauer: “La Composition”, p. 174.

⁸ Véanse nuestros §§ 7 y 9; compárese la *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, Ed. Acad. XX, 195 s.

⁹ *Lógica*, Ed. Acad. IX, 51 s.

¹⁰ *Crítica de la razón pura*, A 838 = B 866.

En el segundo párrafo se ejemplifica esta unidad sistemática con el caso de la metafísica que haya sido precedida, como es debido, por una crítica de la razón. Ello se hace mediante una metáfora en la que los principios se presentan como los goznes sobre los cuales la metafísica gira; y la idea que presta unidad sistemática al conjunto de los principios aparece como la jamba o el marco en que aquellos goznes se insertan:¹¹

“Hay, a saber, dos goznes sobre los cuales gira: *Primeramente* la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, doctrina que con respecto a los principios teóricos no hace más que meramente aludir a lo suprasensible pero incognoscible para nosotros, mientras que ella misma es teórico-dogmática en su camino hacia esta meta, donde se ocupa en el conocimiento a priori de los objetos de los sentidos; *en segundo lugar* la doctrina de la realidad del concepto de la libertad, como concepto de un suprasensible cognoscible, en lo cual la metafísica es, empero, sólo práctico-dogmática. Pero ambos goznes están, por decirlo así, encajados en las jambas del concepto de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas unas a otras, que es un concepto de la razón”.

Ahora bien, estos principios ya no son los meramente lógico-formales,¹² sino que uno de ellos es estético-transcendental (el principio de la idealidad del tiempo y del espacio) y el otro es práctico (el principio de la realidad de la libertad). Por el primero de estos principios la metafísica alcanza, siguiendo una vía teórica y dogmática, el conocimiento de los límites de nuestro conocimiento de objetos. El conocimiento de un límite es ya superación de él, y es advertencia acerca de un

¹¹ Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 428 s., señala, acerca de este pasaje, que “la distinción platónica del mundo sensible y del inteligible le suministró a Kant esos dos goznes de su filosofía, y el concepto platónico de idea le dio aquella jamba en la que pudo encajarlos y así unirlos formando un todo.”

¹² En *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII, 195 y 241, reaparece la metáfora de los goznes. Pero para Eberhard estos goznes son puramente lógicos: son el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente; de ellos se sostiene toda la metafísica.

“afuera” de los límites,¹³ aunque lo que esté fuera de los límites de la sensibilidad sea incognoscible para nosotros. Este principio permite un conocimiento por analogía que es una aproximación teórica a lo suprasensible. A él se suma luego el segundo principio, el de la realidad de la libertad. Este permite otorgar validez objetiva (práctica) a los conceptos a los que la analogía nos había conducido. Por él, el sistema de la metafísica deja de ser teórico-dogmático, y viene a ser un sistema práctico-dogmático que sí tiene cierto derecho de aspirar a una verdad que sea algo más que la mera verdad formal-lógica.

¹³ Compárese *Prolegómenos*, § 59, Ed. Acad. IV, 360. Véase también *Progresos*, Ed. Acad. XX, 260, y nuestro § 8.

CONCLUSION

Hemos acabado nuestro examen de los *Progresos de la metafísica*. Nos corresponde ahora juzgar el camino recorrido, y especialmente considerar la metafísica elaborada en este escrito.

Al menos dos veces se nos advirtió, en el texto de Kant, que no debíamos confundir la metafísica en él desarrollada, con una metafísica de las costumbres.

Vimos, sin embargo, que la razón práctica tenía una función importante en la argumentación de los *Progresos*; pero esto no debe llevarnos a desconocer aquellas explícitas advertencias de Kant. En la metafísica de Kant se entrelazan y se reúnen momentos prácticos y momentos teóricos, sin que se pueda decir que la metafísica pertenezca al dominio de la razón práctica.

Es la razón teórica la que elabora la doctrina de las ideas como principios regulativos de la actividad del entendimiento. Pero si tuviésemos esto solo, tendríamos una metafísica inmanente, referida, en último término, al mundo fenoménico; y no es esto lo que se nos presentó aquí.

La razón práctica aporta a la metafísica el concepto de fin final o sumo bien; y no sólo suministra el concepto, sino a la vez —como co-

responde a la razón práctica— la exigencia incondicionada de que se lo realice.

Entonces la razón teórica reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la realización del sumo bien (“sin teoría” no podríamos comprenderlas), y obtiene los tres conceptos de Dios, libertad e inmortalidad (y también el de mundo, dentro del de la libertad, como hemos visto). La *determinación* de estos conceptos la realiza la misma razón teórica; la asignación de *validez objetiva* es otra vez obra de la razón práctica, sobre el mismo fundamento que permitió otorgar realidad objetiva al concepto del sumo bien: la necesidad incondicionada práctica.

En conclusión, podemos decir que tenemos aquí una metafísica que incluye (no caprichosamente, sino por una necesidad constitutiva de ella misma) momentos teóricos y momentos prácticos.

Los postulados afirmados en los *Progresos* (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la teleología moral del mundo, la libertad), se afirman con *fundamentos* prácticos, pero no con una *intención* práctica. La razón práctica se asocia aquí a la teórica para suministrar un *suplemento* imprescindible para la elaboración de una metafísica en la cual ambas colaboran. Como sistema acabado, esta metafísica no deja nada fuera de sí; es decir, integra también razón práctica y razón teórica en un sistema universal.

La intención de este sistema es la transcendencia. Se trata de conocer, por fin, y en la medida en que la crítica lo admita como posible, al Dios de Wolff, al alma, y al mundo. Claro que ello no es posible para un conocimiento sólo teórico. La asociación de la razón práctica y la teórica en una metafísica práctico-dogmática, sin embargo, permite un modesto (pero no nulo) conocimiento por analogía, y una firme e indudable afirmación práctica de la validez objetiva de sus conceptos. La razón teórica ha alcanzado aquí, en la medida en que ello le puede ser dado, el mundo inteligible.

Dado el carácter reflexivo de esta metafísica, el conocimiento teórico puede extraer de ella, para su propio uso, un corolario; éste es: que con su esfuerzo por conocer lo transcendente, la razón termina conociéndose —en sentido estricto— a sí misma.

I. Obras de Kant.

Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, a partir de 1902/1910), Berlin, 1968-1977.

Immanuel Kant. *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (1958), Darmstadt, 1975.

Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, edición de Otto Buek en: *Immanuel Kants Werke* in Gemeinschaft mit Hermann Cohen... (etc.) herausgegeben von Ernst Cassirer, tomo VIII, Berlin, 1922, pp. 233-321.

Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie... (etc.) herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink (Königsberg, 1804), facsímil (Aetas Kantiana nro. 216), Bruxelles, 1981.

Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie... (etc.), edición de Gustav Hartenstein en: *Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden*, tomo III, Leipzig, 1838, pp. 409-499.

Immanuel Kant: *Briefwechsel*. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer bearbeitet von Rudolf Malter, Hamburg, 3ra. ed., 1986.

Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Uebersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält (Erfurt, 1821), facsímil, Darmstadt, 1975.

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre edición de K. H. L. Pölitz en: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, herausgegeben von Kurt Beyer, Halle, 1937, pp. 1-213.

II. Otras obras.

Adickes, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924.

Alquié, F.: *La Critique kantienne de la Métaphysique*, Paris, 1968.

Baumgarten, A. G.: *Metaphysica* (Halle, 1779), Hildesheim, 1963.

Belaval, Y.: "Sur un point de comparaison entre Kant et Leibniz" en: Kaulbach, Fr. y Ritter, J. (editores): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsöeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 1-9.

Bennett, J.: *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974). Versión española de J. C. Armero, Madrid, 1981.

Beyer, K.: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Herausgegeben von Kurt Beyer, Halle, 1937 (además del texto de las lecciones, contiene trabajos críticos del editor).

Birven, H. C.: *Immanuel Kants transzendente Deduktion*, Berlin, 1913 (*Kant-Studien*, Ergänzungsheft 29).

Bourel, D. (editor): ver Mendelssohn.

Boutroux, E.: "Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz" en: Leibniz: *La Monadologie*. Edition annotée, et précédée d'une Exposition du système de Leibniz par Emile Boutroux, Paris, 1968, pp. 1-133.

Boutroux, E.: "Notice sur la Monadologie (historique et analyse)" en: Leibniz: *La Monadologie* (etc.), Paris, 1968, pp. 135-140.

Boutroux, E. (editor): ver Leibniz.

Brucker, J. J.: *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, 1742-1744.

Buek, O. (editor): ver Kant.

Caimi, M.: *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 1982.

Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, 1918, traducción española de W. Roces, México, 1968.

Cohen, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*, 3ra. ed. Berlin, 1918.

Cortina Orts, Adela: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Madrid, 1986.

Dotti, J. E.: *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, 1983.

Dotti, J. E.: "Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera crítica" en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1973, pp. 297-320.

Duchesneau, F. (editor): *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les*

- traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974, Ottawa, Canada, 1976.
- Duque, F.: "Estudio preliminar", en: Immanuel Kant: *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, 1987, pp. XI-CCXXX.
- Eisler, R.: *Kant-Lexikon*, Hildesheim (1930), 1984.
- Epicuro: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Griechisch/Deutsch. Uebersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart, 1985.
- Fink, E.: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959, traducción de N. A. Espinosa: *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, Buenos Aires, 1964.
- Fischer, N.: *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie*, Bonn, 1979.
- Funke, G.: "Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts" en: Laberge, P.; Duchesneau, F.; Morrisey, B. (editores): *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974*, Ottawa, Canada, 1976, pp. 36-76.
- Funke, G.: "Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation" en: *Kant-Studien*, 67, 1976, pp. 409-424.
- Funke, G.: *Von der Aktualität Kants*, Bonn, 1979.
- Funke, G.: "Kants Satz über die praktische Freiheit" en: *Philosophia naturalis*, Meisenheim/Glan, 1982, pp. 40-52.
- García Belsunce, E.: "El pensamiento de Kant en 1762-63; metafísica, ciencia y método" en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1973 (XI, 20), pp. 357-369.
- García Morente, M.: *La filosofía de Kant (una introducción a la filosofía)*, Madrid, 1975.
- García Morente, M.: (traductor): *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1975.
- Gassend, P.: *Philosophiae Epicuri syntagma* en: *Petrus Gassendi opera omnia*. Faksimilè Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658, mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
- Gómez Caffarena, J.: *El Teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983.
- Guillermit, L. (traductor): *Emmanuel Kant: Les progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, 1793*, Paris, 1973.
- Hartenstein, G. (editor): *ver Kant*.
- Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1966-1971.
- Heimsoeth, H. (editor): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Herausgegeben von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli, Hildesheim, 1967.
- Henrich, D. (editor): *ver Heimsoeth*.
- Hildebrandt, K.: *Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik* (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, Nro. 11), Meisenheim am Glan, 1955.
- Holz, F.: *Kant et L'Académie de Berlin*, Frankfurt, 1981.
- Hume, D.: *An Enquiry concerning Human Understanding*, en: Selby-Bigge L.A.M.A. (editor): *Enquiries concerning the Human Unders-*

- standing and concerning the Principles of Morals by David Hume, Oxford (1888), 1966.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*. Edited with an introduction by Ernest C. Mossner, Harmondsworth, Middlesex, England- Baltimore, USA - Victoria, Australia, 1969.
- Humphrey, T.: "Translator's introduction" en: Immanuel Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?* Translation and introduction by Ted Humphrey, New York, 1983, pp. 11-43.
- Kaulbach, F. (editor): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966.
- Kopper, J.: "Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 129-168.
- Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 3ra. ed., 1977.
- Laberge, P. (editor): ver Duchesneau.
- Lafuma, L. (editor): ver Pascal.
- Lamacchia, Ada: "La 'cognitio symbolica': un problema de la hermenéutica kantiana" en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires (XI, 20), 1973, pp. 371-411.
- Lehmann, G.: ("introducción") en: *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1942, tomo XX, pp. 479-483.
- Leibniz, G. W.: *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, 1982.
- Leibniz, G. W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Paris, 1966.
- Leibniz, G. W.: *La Monadologie*. Edition annotée, et précédée d'une Exposition du système de Leibniz par Emile Boutroux, Paris, 1968.
- Lucretius Carus: *De rerum natura. Welt aus Atomen*. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart, 1977.
- Maier, Anneliese: *Kants Qualitätskategorien*, Berlin, 1930.
- Malter, R.: "Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre" en: *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von J. Kopper und W. Marx, Hildesheim, 1981, pp. 169-210.
- Malter, R.: "L'analyse comme procédé de la Métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la *Preisschrift* de Kant en 1763 (1764)" en: *Archives de Philosophie*, 42, 1979, pp. 575-591.
- Malter, R.: "Main currents in the german interpretation of the *Critique of Pure Reason* since the beginnings of neo-kantianism" en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLII, nro. 3, 1981, pp. 531-551.
- Manganaro, P.: "Introduzione" en: Immanuel Kant: *I Progressi della Metafisica*. A cura di Paolo Manganaro, Napoli, 1977, pp. 11-59.
- Martin, G.: "Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen" en: Kaulbach, F. y Ritter, J. (editores): *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, 1966, pp. 99-105.
- Marx, W. (editor): ver Kopper.
- Mellin, G. S. A.: *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Züllichau, Jena und Leipzig, 1797-1804.
- Mendelssohn, M.: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Herausgegeben von Dominique Bourel, Stuttgart, 1979.

- Morrisey, B. (editor): ver Duchesneau.
- Oesterreich, K.: *Kant und die Metaphysik (Kant-Studien, Ergänzungsheft 2, 1906)*, Würzburg, 1959.
- Olaso, E. de (editor): ver Leibniz.
- Palacios, J. M.: *El idealismo transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, 1979.
- Pascal, B.: *Oeuvres Complètes. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma*, Paris, 1963.
- Paton, H. J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. London/New York, 5ta. ed., 1970.
- Paulsen, Fr.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre (1898)* 7ma. ed., Stuttgart, 1924.
- Picht, G.: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985.
- Piché, C.: *Das Ideal: ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, 1984.
- Pölitz, K. H. L. (editor): ver Kant.
- Prauss, G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin, 1971.
- Riehl, A.: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. tomo I, (3ra. edición), Leipzig, 1924.
- Ritter, J. (editor): ver Kaulbach.
- Rojo, R.: "Razón y referencia en Kant" en: *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, Argentina, 1982 (II,2), pp. 119-124.
- Rousseau, J. J.: *Contrato social*. Trad. de F. de los Ríos, Madrid, 1921.
- Rovira, R.: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid, 1986.
- Schmucker, J.: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kants*, Berlin, 1980 (*Kant-Studien, Ergänzungsheft 112*).
- Schultz, E. G.: *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*, Wien und Köln, 1975.
- Spinoza, B.: *Die Ethik*. Lateinisch und deutsch. Revidierte Uebersetzung von Jakob Stern. Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart, 1980.
- Stadler, A.: *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, 1883.
- Tonelli, G.: "Kant und die antiken Skeptiker" en: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Herausgegeben von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli, Hildesheim, 1967, pp. 93-123.
- Torretti, R.: "Juicios sintéticos a priori" en: *Cuadernos de Filosofía*, (XI, 20), Buenos Aires, 1973, pp. 297-320.
- Vaihinger, H.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2da. ed., Stuttgart, 1922), Aalen, 1970.
- Vleeschauwer, H. J. de: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Antwerpen, Paris, Graaevenhage, 1937, tomo III, pp. 444-490.
- Vleeschauwer, H. J. de: "La Cinderella dans l'oeuvre Kantienne" en: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, 1974. pp. 297-310.
- Vleeschauwer, H. J. de: "La Composition du Preisschrift d'Immanuel Kant sur les progrès de la métaphysique" en: *Journal of the History of Philosophy*, XVII, 1979, pp. 143-196.

Vorländer, K.: "Einleitung" en: *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (2da. ed.), pp. I-XVIII.

Weischedel, W. (editor): ver Kant.

Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart, 1924.

Zoher, R.: "Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft" en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII, 1958, pp. 43-58.

INDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR, 7

INTRODUCCION, 9

§ 1. Historia del texto, 11

§ 2. Características del texto, 13

§ 3. La organización interna del texto principal, 15

§ 4. Plan de nuestro trabajo, 16

LA INTRODUCCION DE KANT, 17

§ 5. La introducción (Ed. Acad. XX, 259-264 y 314-320), 17

§ 6. La metafísica (Ed. Acad. XX, 259 ss. y 315 ss.), 17

§ 7. La metafísica y el mar (Ed. Acad. XX, 259), 19

§ 8. Las definiciones de la metafísica, I (Ed. Acad. XX, 260 y 316), 23

§ 9. Las definiciones de la metafísica, II (Ed. Acad. XX, 261 y 317), 25

§ 10. El segundo tema de la introducción en el primer manuscrito: los tres estadios (Ed. Acad. XX, 261-264), 28

§ 11. El segundo tema de la introducción en el tercer manuscrito (Ed. Acad. XX, 318 s.), 29

LA EXPOSICION DE LA FILOSOFIA CRITICA I, 33

- § 12. La exposición de la filosofía crítica y la composición del texto de los *Progresos*. Advertencia previa, 33
- § 13. La exposición de la filosofía crítica (Ed. Acad. XX, 265-280), 34
- § 14. La "sección primera", 35
- § 15. La "sección primera" I (Ed. Acad. XX, 265 ss.), 36
- § 16. Las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, I: la intuición a priori (Ed. Acad. XX, 266 ss.), 38
- § 17. Vacilaciones (Ed. Acad. XX, 268-269), 40
- § 18. La idealidad del tiempo y del espacio (Ed. Acad. XX, 268), 40
- § 19. Certeza de esta doctrina de la idealidad trascendental del tiempo y del espacio (Ed. Acad. XX, 268), 41
- § 20. La realidad empírica del tiempo y del espacio. El fenómeno (Ed. Acad. XX, 268-269), 42
- § 21. Fenómeno y mera apariencia. Refutación del idealismo (Ed. Acad. XX, 269), 43
- § 22. Transición al examen del entendimiento. El sentido interno (Ed. Acad. XX, 269), 44
- § 23. La paradoja del sentido interno (Ed. Acad. XX, 269-271), 45
- § 24. Las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, II: los conceptos (Ed. Acad. XX, 271), 50
- § 25. Intuición pura, determinación y síntesis (Ed. Acad. XX, 271), 51
- § 26. El conocimiento de la síntesis: sus condiciones (Ed. Acad. XX, 271), 51
- § 27. Las categorías (Ed. Acad. XX, 271), 52
- § 28. Los juicios y la condición suprema intelectual de la posibilidad del conocimiento a priori (Ed. Acad. XX, 271-272), 53
- § 29. Unidad sintética y unidad analítica (Ed. Acad. XX, 271 s.), 54
- § 30. Synthesis intellectualis (Ed. Acad. XX, 272), 55
- § 31. Mirada retrospectiva y prospectiva (Ed. Acad. XX, 272-273), 56

LA EXPOSICION DE LA FILOSOFIA CRITICA, II, 59

- § 32. La "sección primera" II (Ed. Acad. XX, 273 ss.), 59
- § 33. Introducción a la deducción trascendental (Ed. Acad. XX, 273-274), 60
- § 34. La deducción subjetiva. Esquematismo (Ed. Acad. XX, 273-274), 61

- § 35. Esquemas y límites del conocimiento (Ed. Acad. XX, 274), 62
- § 36. La deducción trascendental (Ed. Acad. XX, 274-276), 63
- § 37. Idealismo trascendental y validez objetiva del conocimiento (Ed. Acad. XX, 276-277), 67
- § 38. Continuación de la deducción trascendental: deducción de los conceptos de la razón (Ed. Acad. XX, 277-280), 69
- § 39. La tentativa de la lógica formal (Ed. Acad. XX, 277-279), 70
- § 40. Una hoja trasapelada (Ed. Acad. XX, 280), 74
- § 41. La tentativa de la lógica trascendental. Deducción de las ideas (Ed. Acad. XX, 279-280), 76
- § 42. La simbolización (Ed. Acad. XX, 280), 79
- § 43. La analogía (Ed. Acad. XX, 280), 81

LA EXPOSICION "HISTORICA", 85

- § 44. La "sección segunda" (Ed. Acad. XX, 281-311), 85
- § 45. Los estadios de la metafísica (Ed. Acad. XX, 281), 86
- § 46. Los estadios como métodos (Ed. Acad. XX, 281), 87
- § 47. Los estadios como etapas históricas, I (Ed. Acad. XX, 281), 88
- § 48. Los estadios como etapas históricas, II (Ed. Acad. XX, 281), 90
- § 49. Los estadios como etapas ideales (Ed. Acad. XX, 281), 91
- § 50. El dogmatismo (Ed. Acad. XX, 281-286), 93
- § 51. El principio de la identidad de los indiscernibles (Ed. Acad. XX, 282), 95
- § 52. El principio de razón suficiente (Ed. Acad. XX, 282-283), 96
- § 53. La armonía preestablecida (Ed. Acad. XX, 283-284), 98
- § 54. La monadología (Ed. Acad. XX, 284-285), 100
- § 55. La metafísica de la naturaleza (Ed. Acad. XX, 285-286), 102
- § 56. El segundo estadio: el estancamiento escéptico de la metafísica (Ed. Acad. XX, 286-292 y Anexo II, Ed. Acad. XX, 326-329), 105
- § 57. El texto del segundo estadio (Ed. Acad. XX, 286-292 y Anexo II, Ed. Acad. XX, 326-329), 110
- § 58. El tercer estadio (Ed. Acad. XX, 293-301), 111
- § 59. Introducción del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 293-296), 112
- § 60. El concepto de conformidad a fines (Ed. Acad. XX, 293-294), 113
- § 61. El concepto de fin final (Ed. Acad. XX, 294), 119
- § 62. Las condiciones de la posibilidad de realizar el fin final (Ed. Acad. XX, 294-295), 120

- § 63. Consideraciones generales sobre la introducción al tercer estadio, 123
- § 64. La "resolución del problema académico" (Ed. Acad. XX, 296-301), 124
- § 65. Conocimiento práctico-dogmático (Ed. Acad. XX, 296-297), 125
- § 66. Las modalidades del asentimiento (Ed. Acad. XX, 297 ss.), 125
- § 67. La fe (Ed. Acad. XX, 297), 127
- § 68. La libertad del asentimiento (Ed. Acad. XX, 298), 129
- § 69. El credo moral (Ed. Acad. XX, 298), 130
- § 70. Variaciones en el contenido del segundo artículo del credo moral, 132
- § 71. El credo moral: tercer artículo (Ed. Acad. XX, 298), 133
- § 72. Fe y cálculo probabilístico (Ed. Acad. XX, 299), 133
- § 73. La ilusión trascendental (Ed. Acad. XX, 299 y 300), 135
- § 74. El círculo (Ed. Acad. XX, 300), 136
- § 75. Final de la exposición histórica del tercer estadio, y mirada prospectiva (Ed. Acad. XX, 300-301), 137
- § 76. Consideraciones generales sobre esta exposición del tercer estadio, 138

LA EXPOSICION "CRITICA", 139

- § 77. La exposición crítica del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 301-310), 139
- § 78. Resumen del desarrollo de la exposición crítica del tercer estadio (Ed. Acad. XX, 301-310), 139
- § 79. La teología trascendente (Ed. Acad. XX, 301-306), 142
- § 80. El concepto de ser realísimo (Ed. Acad. XX, 301-302), 143
- § 81. Uso legítimo del ideal (Ed. Acad. XX, 302), 146
- § 82. Determinación omnímoda y existencia (Ed. Acad. XX, 301-302), 147
- § 83. Las demostraciones de la existencia de Dios (Ed. Acad. XX 302-304), 151
- § 84. El argumento ontológico (Ed. Acad. XX, 303), 152
- § 85. El argumento cosmológico (Ed. Acad. XX, 303-304), 153
- § 86. Refutación del argumento cosmológico (Ed. Acad. XX, 304), 155
- § 87. La teología del idealismo crítico. El argumento moral (Ed. Acad. XX, 305 s.), 156

- § 88. Omisiones en la teología moral de los *Progresos de la metafísica*, 160
- § 89. La cosmología crítica: la teleología moral (Ed. Acad. XX, 306-308), 161
- § 90. La cosmología y el postulado de la libertad (Ed. Acad. XX, 306 ss. y 295), 168
- § 91. La psicología (Ed. Acad. XX, 308-309), 170

CONSIDERACIONES FINALES, 177

- § 92. Mirada retrospectiva y evaluación de lo alcanzado (Ed. Acad. XX, 310), 177
- § 93. "Apéndice para una apreciación del conjunto" (Ed. Acad. XX, 311), 179

CONCLUSION, 183

BIBLIOGRAFIA, 185

***Se terminó de imprimir en el mes de
octubre de 1989 en Imprenta de los
Buenos Ayres S.A., Galicia 1860
Buenos Aires - Argentina***