

Este libro inaugura una nueva colección universitaria: *Comentarios y monografías*, acogiendo al respecto a la donosa indicación de Ortega: «La filosofía es como Jericó. Sólo se toma a base de darle vueltas.» Todos sabemos —y todos hemos sufrido por ello— lo que significa abrir un libro escrito por un gran clásico y no entender al principio nada, lo cual conlleva un doble peligro que desemboca en lo mismo: o bien se deja la filosofía —o se la toma como una ocupación más—, pensando que ese autor es un botarate, por más que digan profesores o manuales, o bien se deja la filosofía —para dedicarse a algo de mejor «digestión»—, pensando que ese autor es tan genial que sólo debe de escribir para sus iguales, porque uno —el lector— creía ser medianamente inteligente hasta que se enfrentó —espantado— con una «Exposición metafísica del espacio», por ejemplo. Así, entre el desprecio y la humillación, la obra se queda atrás, como un alto fortín inexplorado e inexpugnable, pero también estéril.

Y en éstas llegó el comentario. El comentario no sustituye la lectura, sino que incita —invita— a ella, y sirve como de «escalera» para cambiar de nivel (es lo menos que puede hacer el probo comentarista, por solidaridad con los sufrientes). Pero, claro no basta con saber leer y entender (aunque ello sea condición necesaria para todo aprendiz de filósofo). Para dar un paso adelante —más arriesgado—, se precisa del estímulo de la monografía, la cual es, de un lado, una suerte de comentario más intenso, más dedicado a sacarle punta y colores a unos temas determinados, con ayuda del contexto y de las interpretaciones disponibles. Pero, del otro lado, es desde luego más que un comentario —el cual debiera retirarse, púdico, una vez cumplido sus servicios de introducción a la comprensión de un clásico: una vez que ha hecho crecer al lector—, porque se mide con la obra, la actualiza y critica, hasta que nosotros acabamos reconociéndonos en ella (por más que esté escrita hace cientos de años); y lo que es más importante y difícil: hasta que ella acaba por reconocerse a sí misma en nosotros, formando así parte ineludible de nuestra contemporaneidad.

Y para comenzar la colección, nada parece más adecuado que el acercamiento a una obra que podemos considerar sin metáfora como la fuente de la que ha bebido toda la modernidad (y seguirá bebiendo la postmodernidad, y lo que venga): la *Crítica de la razón pura*, de Immanuel Kant. Quien quiera ser consciente de lo que le pasa a él mismo —de lo que pasa por él mismo— intelectualmente, y de lo que les ha pasado a todos los hombres cultos del mundo occidental (no sólo filósofos) de dos siglos a esta parte, tendrá que beber del agua clara del «chino de Königsberg» (que decía Nietzsche). El presente comentario se conforma con hacer de cauce y aun de cacería para facilitar el buen trago del lector. ¡Que de salud sirva!

ISBN 84-8155-989-X



9 788481 559897

Félix Duque  
LA FUERZA DE LA RAZÓN

I-KANT-07  
DUQ

Félix Duque



Comentarios y Monografías

LA FUERZA DE LA RAZÓN

Invitación a la lectura de la

«Crítica de la razón pura» de Kant

DeGruyter, S.L.

**LA FUERZA DE LA RAZÓN**  
**INVITACIÓN A LA LECTURA DE LA**  
***“CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA”* DE KANT**



1 KAN. 07

DUQ



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5324406934

Félix Duque

**LA FUERZA DE LA RAZÓN  
INVITACIÓN A LA LECTURA DE LA  
"CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA" DE KANT**

*Colección Comentarios y Monografías*



*Dykinson, S. L.*



R. 234862523

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación, sin permiso escrito del AUTOR y de la Editorial DYKINSON, S.L.

© Copyright by  
Félix Duque  
Madrid, 2002

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Teléfono 91 5442846 - 91 5442869  
e-mail: dykinson@telefonica.net  
http://www.dykinson.es  
http://www.dykinson.com

ISBN: 84-8155-989-X  
Depósito Legal: M-46004-2002

*Composición y diseño de portada:*  
Manuel Cabrera Trigo

*Maquetación:*  
BALAGUER VALDIVIA, S.L.  
Telf.: 950 482476

*Impresión:*  
SAFEKAT, S.L.  
Belmonte de Tajo, 55 -3º A - 28019 Madrid

519820580

011099501

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

UNA REVOLUCIÓN EN EL MODO DE PENSAR .....	11
1. De la omnímoda influencia del pensar kantiano .....	11
2. La lógica: escuchando de nuevo al lógos .....	14
3. Los usos de la razón .....	18

### CAPÍTULO PRIMERO

LA RAZÓN COMÚN DE LA HUMANIDAD .....	23
1. La lengua prosapia de la lógica trascendental .....	23
2. Lógica formal y lógica trascendental .....	24
3. El problema de la Crítica de la razón pura .....	26

### CAPÍTULO SEGUNDO

EL VASTO CAMPO DE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL .....	29
1. La intuición pura como forma de la intuición sensible .....	29
2. El estatuto del espacio y el tiempo .....	30

### CAPÍTULO TERCERO

LAS REGLAS DEL JUEGO LÓGICO DE VERDAD: ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS .....	33
1. Los juicios que dan sentido a la experiencia .....	33
2. Deducción metafísica de las categorías .....	35
3. Deducción trascendental de las categorías .....	41
3.1. La deducción "subjetiva" .....	42
3.2. La deducción "objetiva" .....	47
3.3. De la posibilidad del uso empírico de las categorías .....	51

### CAPÍTULO CUARTO

HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS PARTICULARES: ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS .....	57
1. El canon del Juicio .....	57
2. Otra vuelta de tuerca.- El esquematismo trascendental .....	59
3. El sistema de los principios .....	66
3.1. El reino de las magnitudes .....	69
3.2. La síntesis dinámica de la experiencia .....	70
3.3. Pensando el cierre de la experiencia .....	74
3.3.1. Que sólo el idealismo trascendental es un plausible realismo empírico .	79
3.3.2. Buscando un ser necesario desde dentro .....	86
4. La isla de la verdad .....	89
5. Los equívocos de la reflexión .....	95

## CAPÍTULO QUINTO

LA LÓGICA DE LA ILUSIÓN: DIALÉCTICA TRASCENDENTAL .....	105
1. De las posibles malas artes dialécticas .....	105
2. Las ideas de la razón .....	107
3. Un inevitable paso en falso .....	113
4. De la improbable existencia del alma .....	117
5. Los conflictos del mundo .....	124
5.1. Primera antinomia. ¿El mundo en el espacio y el tiempo, o el espacio y el tiempo del mundo? .....	130
5.2. Segunda antinomia. Lo simple y lo compuesto. ....	135
5.3. De la admisible compatibilidad de naturaleza y libertad .....	140
5.4. Mundo y ser necesario .....	148
6. Un amor imposible: el Ideal de la razón pura .....	152
6.1. Ser, sin más .....	156
6.2. Saltando ilícitamente del pensar al ser .....	159
6.3. Del engañoso paso de un ser al Ser .....	162
6.4. Un Maestro de obras que se les da de Dios .....	164
7. De cómo orientarse en las ciencias .....	165

## CAPÍTULO SEXTO

EL PLANO DE LA CASA DEL HOMBRE: DOCTRINA TRASCENDENTAL	
DEL MÉTODO .....	171
1. Sobre las razones de una notable falta de atención .....	171
2. Sobre las pretensiones del kantismo de ser muy “edificante” .....	183
3. Estructura de la “Doctrina del método” .....	190
4. De la importancia de evitar el error: Disciplina de la razón .....	194
4.1. Del descrédito de la filosofía en su uso dogmático .....	196
4.2. De la parcial rehabilitación “disciplinar” de la filosofía .....	207
4.3. De las hipótesis como armas defensivas .....	210
4.4. Las pruebas de la razón .....	215
5. El canon de la razón. Primacía de lo práctico .....	221
5.1. A la búsqueda de la última unidad sistemática de la razón .....	224
5.2. Razón e interés: el bien supremo .....	231
5.3. Opinar, saber, creer .....	246
6. La razón arquitectónica .....	249
7. Una breve historia de la razón .....	265
BIBLIOGRAFÍA .....	273
A) Biografías .....	273
B) Introducciones generales .....	273
C) Comentarios .....	274
D) Monografías .....	275
E) Léxicos .....	276
F) Revistas .....	277

Nuestra era es la era de la crítica, a la cual todo debe someterse. La *religión* por su *santidad* y la legislación por su *majestad* pretenden por lo común sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha en su contra y no pueden exigir un respeto no fingido, que la razón confiere solamente a aquello que ha podido pasar su examen, libre y público.

Immanuel Kant, *KrV*. A XI, n.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La *Crítica de la razón pura* se citará como *KrV* (según las siglas del título original: *Kritik der reinen Vernunft*), seguida de la letra mayúscula A (propia de la 1ª ed.: 1781) o B (2ª ed.: 1787), y el número de página (en cifras romanas, si se trata del *Prólogo*, o árabes, para el resto de la obra). Cuando no haya riesgo de confusión con otras obras, se citarán simplemente las letras iniciales y la página.- Tanto la edición alemana más manejable (ed. por R. Schmidt para Felix Meiner de Hamburgo, 1956) como la traducción de Pedro Ribas para Alfaguara (Madrid, 1978) reproducen al margen la paginación original.- Se advierte también de que, a efectos de salvar la coherencia de la terminología kantiana, todos los textos citados están traducidos directamente por mí, sin que ello implique valoración alguna (y menos, negativa) de las traducciones ya existentes.

## INTRODUCCIÓN

### UNA REVOLUCIÓN EN EL MODO DE PENSAR

#### 1. De la omnímoda influencia del pensar kantiano

De Kant (ese “Moisés de nuestra nación”, como lo llamó Hölderlin<sup>2</sup>) puede decirse que, junto con Platón y Aristóteles, comparte el rarísimo y excelso honor de haber sido reivindicado por todos los movimientos, escuelas, círculos y pensadores que tengan algo que ver -desde su tiempo, ininterrumpidamente- con la filosofía. Hay autores felizmente recurrentes, como Spinoza gracias al idealismo alemán, Descartes merced a la fenomenología husserliana, Tomás de Aquino en virtud de la renovación decimonónica de la escolástica, Parménides y Heráclito, gracias a Heidegger, etc. En cambio, la filosofía kantiana nunca se ha eclipsado, como le ocurriera al hegelianismo en la segunda mitad del siglo XIX, ni tampoco ha necesitado que una doctrina posterior reivindicara su validez, al menos como “precursora”. Al contrario, ha sido la constante, siempre renovada y siempre distinta lectura de Kant lo que ha ayudado a la consolidación de las más diversas corrientes. De ahí el hecho, sorprendente y aun fascinante, de que esa permanente incitación haya tenido lugar, *no* por haberse consolidado las doctrinas kantianas en una escuela, sino justamente por lo contrario, es decir: por su capacidad *metamórfica*. Como una corriente cordial y generosamente abundosa, Kant fecunda todos los campos

<sup>2</sup> Fr. Hölderlin, *Correspondencia completa* (ed. de H. Cortés y A. Leyte. Hiperión. Madrid, 1990, p. 405 (Carta al hermano de 1 de enero de 1799).

filosóficos (idealismo, realismo crítico, neokantismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, filosofía analítica, etc.) sin que ninguno de ellos pueda arrogarse su posesión exclusiva. Nadie escapa a su influjo, cada vez más vivo y potente. Pero, a pesar de ello, nadie se proclama tampoco kantiano “de estricta observancia”.<sup>3</sup>

Pero precisamente esa perenne capacidad de *transformismo* conlleva el peligro de convertir a Kant en una suerte de *Proteo*<sup>4</sup> filosófico. Por tanto, parece conveniente intentar “poner entre paréntesis” por un momento (un “momento” amplio, pues que se expandirá hasta convertirse en el presente libro) todas esas interpretaciones y aprovechamientos (no vaya a ser que el “río” Kant acabe por transformarse en una red de canales de irrigación), exponiendo en cambio de forma modesta y didáctica las líneas generales y

<sup>3</sup> Ni siquiera lo fueron sus primeros y más directos discípulos. Reinhold (sin duda el “San Pablo” del kantismo, pues fueron sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, de 1783, las que hicieron accesible a los “comunes mortales” tan difíciles -y para la época, incluso herméticas- doctrinas) se apresuró a elaborar un sistema propio (el de la “facultad representativa”), antes de caer bajo el influjo, primero de Fichte, y luego de Bardili. Sigismund Beck (que Kant habría querido fuera algo así como el “San Juan” de la nueva doctrina) se convirtió a los ojos del maestro más bien en un “Judas”, al pretender dar un giro constructivista y matematizante al kantismo. Fichte, el más grande de todos los primeros seguidores, transformaría de raíz el criticismo a la vez que protestaba vivamente -en vano- de su ortodoxia kantiana (¡pues él habría comprendido mejor a Kant que éste a sí mismo!). Y en fin, Schelling, Hegel, Fries, Schopenhauer, Herbart, etc.: todas las grandes figuras del primer tercio del siglo XIX insistirían -cada una por su lado- en su defensa exclusiva del “verdadero espíritu” del kantismo. De manera que, en la disputada herencia de éste, tuvo lugar irónicamente lo mismo que el propio Kant decía de los metafísicos, empeñados en construir una torre que, como la de Babel, llegase al cielo (al cielo de las ideas, tan eternas y estables como se creía lo era la esfera de las estrellas fijas), a saber: que, en lugar de trabajar modestamente en la obra común y de sopesar primero la calidad y resistencia de los materiales con que contaban, lo echaron todo a perder, dada: “la confusión de lenguas que inevitablemente tenía que dividir a los trabajadores respecto al plan de la obra, dispersándolos por todo el mundo de forma que cada uno edificara a su aire y según su propio proyecto.” (*KrV*. B 735/A 707).

<sup>4</sup> En la mitología griega, Proteo es un dios marino que (al igual de Nereo) tiene la propiedad de transformarse a voluntad en cualquier otro ser, e incluso ¡en elementos simples! Así, cuando, en su antro (la isla de Faros, en la desembocadura del Nilo), Menelao lo sujetó fuertemente para que le revelara cómo salir de la isla -en la que una calma chicha retenía a su barco tras la caída de Troya-, Proteo “se transformó sucesivamente en león, serpiente, pantera, agua y árbol” (C. Falcón Martínez *et al.*, *Diccionario de la mitología clásica*. Alianza. Madrid, 1980; 2, 542). Por ello, Proteo es utilizado como metáfora del cambio constante (por su capacidad *metabólica*, las *proteínas* reciben de él su nombre).

los presupuestos de la obra capital del filósofo regiomontano<sup>5</sup>: la *Crítica de la razón pura*.<sup>6</sup> La atención a los “presupuestos” me parece necesaria, con objeto de paliar (pues una opinión fomentada por los manuales durante dos siglos es difícil de erradicar por completo) la habitual presentación del hombre Kant como “cabeza desencarnada”, y de su obra como “*corpus* teórico ajeno al mundo”. Trataremos de ello con algún detenimiento en el capítulo VI. Pero ya ahora, y por vía puramente negativa, para no continuar con esa confusa e inane tradición, dejaremos de lado las anécdotas sobre su enclaustramiento en Königsberg, sus puntuales y mecánicos paseos, su soltería, la congénita fragilidad de su cuerpo (deformado incluso por una ligera joroba), etc., y nos preguntaremos qué ha hecho para merecer ese inigualado influjo.

Para empezar, y desde una perspectiva académica: la de los “progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff” (por citar el tema propuesto por la Academia de Berlín, sobre el cual escribiera el filósofo un famoso ensayo -no presentado empero al premio-<sup>7</sup>), hay que decir que Kant ha continuado con vigor increíble la tarea iniciada por Wolff. Mientras que por un lado, en efecto, fijaba los límites de la *experiencia posible* (esto es: de lo plausiblemente pensable, cognoscible y, en definitiva, decible), por otro ampliaba la terminología filosófica, *recreando* el idioma culto alemán (hazaña en la que, desde el punto de vista religioso y literario, lo había precedido Lessing) mediante

<sup>5</sup> Königsberg, la ciudad de Kant, significa literalmente: “Monte real” (también hay notoriamente un *Montréal* en Canadá). Por eso, y a través del latín, no está mal tildar a Kant de “regiomontano”, en vez de “königsbergense” (claro que peor sería llamarle -dado el nombre actual de la ciudad-: “kaliningradino”).

<sup>6</sup> De todas formas, tras las decisivas -y a mi ver, difícilmente esquivables- conquistas de la hermenéutica, sería ingenuo pretender que la siguiente exposición estará limpia de presupuestos y repetirá escrupulosamente (sólo que de forma resumida) lo que Kant *dijo verdaderamente*. Si así (*per impossibile*) lo hiciera, entonces tal resumen sería aún menos inteligible que la propia *KrV*, a la que sin embargo pretendía explicar. Lo único que se pretende aquí es la *compenetración* del horizonte de comprensión “de término medio” -sin pretender pues “originalidad” alguna ni soñar con ofrecer una interpretación “novedosa”- de esta época, ya no finisecular, sino primisecular (y hasta primimilenaria, según se mire), con el de la *aetas kantiana*. Una compenetración facilitada en muy alta medida por la presencia ininterrumpida (aunque siempre variada) de Kant, a la que nos hemos referido. Ver también el siguiente punto 3 de este capítulo.

<sup>7</sup> Hay ed. esp. cuidada por mí: *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Tecnos. Madrid, 1987 (con un Estudio Preliminar: *Historia y Metafísica: El frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la Aetas Kantiana: 1790-1797*; pp. XI-CCXXVII).

una doble estrategia: por un lado, introduciendo en la lengua filosófica términos procedentes de las ciencias naturales, de la jurisprudencia, de la medicina y de relatos de viajeros intrépidos (lo que hoy llamaríamos “fuentes antropológicas”), y hasta de los periódicos de la época. Por otro, “reconvirtiendo” términos que habían quedado anquilosados en la tradición escolástica, renovada por Wolff, y que ahora adquieren un sentido nuevo. De este modo, el lenguaje de la *reflexión* estará cada vez más capacitado para expresar a la altura del pensamiento la estructura general, la articulación que da sentido al propio tiempo. Un tiempo que se extiende hasta el nuestro.

## 2. La lógica: escuchando de nuevo al lógos

Todo ello tiene obviamente mucho que ver con la lógica *sensu lato*, si por tal entendemos no la formalización árida y pedante de unas supuestas leyes eternas del pensar, ni tampoco una “maquinaria” de extracción -y rigidificación estática- de los elementos comunes a los diversos lenguajes científicos, sino la plasmación por escrito, la *actividad teórica* del “uso” de la razón, y si además recordamos que la filosofía ha nacido con la advertencia de Heráclito, según la cual no había que escucharle a él (en cuanto individuo finito y particular), sino al *lógos*<sup>8</sup>.

A este respecto, Kant mediará entre dos extremos bien conocidos (y que suelen ser pasmosamente sostenidos a la vez por la misma persona): a) la reproducción “mental” de un “mundo” ya acabado y de estructuras fijas: como si dijéramos, la reproducción en signos unívocos y exactos de algo *prescrito*, “de toda la vida”, ya vengan esas prescripciones de Dios o de la Naturaleza, que tanto da; y b) la expresión variopinta de las ocurrencias individuales, según van siendo dictadas éstas por la experiencia cotidiana, tanto más incomunicable e intransferible cuanto más se empeña cada *quisque* en contarle al otro lo que a él le pasa. Ahora bien, la *mediación* a que procederá Kant tendrá lugar a través de un ejercicio *hermenéutico* de alto bordo, a saber: el comentario y análisis en clases universitarias de los manuales y tratados de la época (obligatorios como base

<sup>8</sup> Fragmento 50: “Oyendo al *lógos*, no a mí, se estará de acuerdo (*homologeîn*) en que sabio es que uno sea todo.”

de la enseñanza), de modo que los viejos temas y los viejos términos “técnicos” resulten profundamente modificados y “reciclados” por la fusión de horizontes entre lo ofrecido por la tradición (y la traducción de la rigidificada terminología latina) y las exigencias del propio tiempo, encarnadas por demás en la persona señalada del filósofo, esto es, del mismísimo Kant: un *individuo* cuyo pensar, al confrontarse con las diversas *particularidades* de la “concepción heredada” (una mezcla de racionalismo leibniziano, de experimentalismo newtoniano y de psicologismo lockeano) y reducir éstas a un mismo plano y a unos mismos elementos, se eleva a concreta y sistemática *universalidad*.

Es importante señalar este punto porque, tras la “canonización” de Kant llevada a cabo por la edición justamente “canónica” de sus obras por parte de la Academia de Ciencias de Berlín (todavía no acabada, y famosamente propiciada por Wilhelm Dilthey a fines del siglo XIX) y la fijación de su vocabulario por obras como el *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler (1930) o -más modernamente- el gigantesco *Kant-Index* digitalizado, a cargo de Norbert Hinske en Tréveris, se corre el peligro cierto (diametralmente opuesto al anteriormente señalado del “Kant metamórfico”) de entronizar al pensador como aquel “sabio” genial y válido para todos los tiempos (¡también para los anteriores al propio Kant, pues hasta se ha intentado hacer de los presocráticos y de los griegos en general unos “kantianos” inconscientes de serlo!) del que ya se burlaba tan donosa como injustamente Antonio Machado: “Tartarín de Königsberg. / Con la mano en la mejilla, / todo lo llegó a saber”. Si esto fuera así, si se hiciera de Kant “el maestro de los que saben” (como antes procediera Dante con Aristóteles), entonces toda la filosofía ulterior habría sido mera escolástica, puro manierismo epigonal. Tendríamos una especie de “catequesis” kantiana que iría contra el corazón mismo, contra el sentido último del *criticismo*.<sup>9</sup> Pues si, de acuerdo con el

<sup>9</sup> A mediados de los años ochenta del siglo XVIII estuvo a punto de pasar algo parecido con el kantismo, a pique de ser tratado más como doctrina fija, y aun canónica, que como vía crítica de investigación. En efecto, como vimos en nota 3, el criticismo tuvo por un momento su profeta (Karl Leonhard Reinhold); pero también tendría su divulgador (Carl Christian Erhard Schmid, que dedicará un importante diccionario -todavía muy útil- al criticismo: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*), su órgano periódico de difusión (la *Allgemeine Litteratur-Zeitung*), y desde luego su “Santa Sede”: la Universidad de Jena, desde la cual se habría de propagar “*das Kantische Evangelium*”. Tal fue por demás el título de una importante exposición en la Friedrich-Schiller-Universität de Jena, en 1992, cuyo extenso catálogo ha sido editado luego como libro: N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer (eds.), “*Das Kantische Evangelium*”.

*lema* kantiano bajo cuyo amparo se ha escrito este libro, si ni siquiera la Iglesia con su “santidad” ni las instituciones estatales con su “majestad” se han de librar de la crítica, ¿cómo librar a su vez a ésta -sin deformarla desde la raíz- del ejercicio crítico?

Y con esto llegamos a la originalidad radical del pensamiento kantiano. Al fin, la renovación y extensión del lenguaje filosófico, su “actualización” en base a las necesidades del presente: todo ello se hallaba ya en Wolff y en Leibniz, si bien de modo limitado. Pero el difícil y siempre cambiante equilibrio entre *tradición e innovación* llevado a cabo por Kant en sus clases y plasmado en sus escritos apunta a una *revolución del modo de pensar*, que va a presidir todos los esfuerzos posteriores. Con Kant, la filosofía va dejando de ser un *corpus* doctrinal en el que se expone la “verdad” -como sucede en cambio, siquiera tendencial y programáticamente, en las ciencias-, para convertirse en una *actividad* siempre sometida a revisión. Pues, según el conocido apotegma: “Nunca puede aprenderse (salvo desde un punto de vista histórico<sup>10</sup>) filosofía, sino a lo sumo, en lo concerniente a la razón, aprender a *filosofar*.” (B 865/A 837). Las consecuencias son evidentes, y graves: “no hay ningún *autor clásico* en filosofía”.<sup>11</sup> ¡Tampoco pues deberá

*Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*. frommann-holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.- Por fortuna para la filosofía, y en consonancia con la objetiva *declaración* de Kant (ver nota siguiente) sobre la falta de autores clásicos en la filosofía (¡no digamos ya de autores “sagrados!”), enseguida el *Professor* Fichte -al tomar posesión en 1794 de la cátedra de Jena dejada por Reinhold- restablecería la sana costumbre “parricida” de los filósofos, al hacer derivar decisivamente hacia el plano idealista la vía crítica kantiana (por cierto, para gran irritación del anciano Kant, olvidadizo sin duda de sus anteriores admoniciones críticas, y que exigió en una sonada *respuesta* a Fichte -en la revista citada, en 1798- que se tomara su “sistema” al pie de la letra, a la vez que abjuraba del “apóstata” Fichte).

<sup>10</sup> El término *historisch* significa en Kant (y en general, en toda la época, como todavía en español la “Historia natural”) empírico, a partir de datos acogidos pasivamente. O sea: se puede aprender muy bien ontología, epistemología, ética, etc., según los manuales y en “clases magistrales”. Así se tienen los *membra disjecta* de la filosofía, pero ésta, en cuanto unidad sistemática y a la vez tensión vital, ha huido de allí. Por eso, y a la inversa, está bien llamar a los docentes: “profesores de filosofía”, y no “filósofos”, cosa que no ocurre en otras disciplinas (un profesor de física es un “físico”; de historia, un “historiador”; de teología, un “teólogo”, etc.; sólo en el caso del arte vuelve a tener sentido la distinción: el profesor de teoría o historia del arte no es un “artista”, o lo es *con independencia* de su enseñanza).

<sup>11</sup> El texto completo reza así: “Sería ridículo indignarse porque hubiera que censurar en algo incluso a un Leibniz, en caso de que alguien creyera haber encontrado una falta en su filosofía, o en la de Platón. Pues *qué sea filosóficamente correcto* es algo que nadie puede ni debe aprender

serlo el propio Kant! Y a mayor abundamiento: “El filósofo de verdad, en cuanto que piensa por su cuenta, tiene que hacer un uso libre y propio de su razón, no un uso repetitivo y propio de esclavos.”<sup>12</sup> Esto significa, sin más, que los conceptos filosóficos son *acroamáticos* (literalmente: “lo dirigido al oído”, esto es: lo propio de la discusión pública, el diálogo sin fin de preguntas y respuestas) y no *axiomáticos* (literalmente: “lo basado en algo que tiene *dignidad* de suyo, imponente y evidente”)<sup>13</sup>.

De modo que en filosofía se procederá por *pruebas discursivas*, sopesando la adecuación del objeto al pensamiento en el interior de un lenguaje móvil y nunca exacto, mientras que en otras ciencias (p.e. en matemáticas) se establecerán verdaderas *demonstraciones*, porque en ellas se construyen los conceptos sobre la *intuición* del objeto o tema a tratar (cf. *KrV*. B 763/A 735). La filosofía procede por análisis de *palabras*. Y éstas guardan todavía la frescura (e inexactitud) de su origen “mundano”. Su razón última es la *analogía*.<sup>14</sup> Términos como “sustancia”, “fundamento” o “razón” remiten respectivamente a “algo que está debajo, que soporta y sustenta”; al “cimiento” en el que se afianza y a la vez hunde algo; o a lo que se “percibe” y “oye atentamente”: algo de lo que uno “se percata” (“razón” es en alemán *Vernunft*; de *vernehmen*: “escuchar atentamente” -de nuevo, la *akróasis*-; y literalmente: *per-cibir*, *per-catar*-se de algo). Y no sólo esto: los términos filosóficos no tienen sentido si aislados, sino que, como “sillares” del “edificio” del saber, remiten unos a otros: la “sustancia” al “accidente” (o sea: lo que le acaece o sucede a algo que está “ahí debajo”); el “fundamento” a la “consecuencia” (o sea, a lo que se sigue de aquél y que, gracias a eso, se “echa de ver”: el *fenómeno* (“lo que se manifiesta y aparece”), la “razón” a la

de Leibniz, sino que la piedra de toque para ello -tan cercana al uno como al otro- es la razón humana común (*gemeinschaftliche*), y no hay ningún *autor clásico* en filosofía.” *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. *Kants Werke* (Ak.); VIII, 219, n.- Tan largo título suele ser citado concisamente como “Contra Eberhard” o “Respuesta a Eberhard”, ya que este denso ensayo de 1790 fue escrito polémicamente contra Johann August Eberhard, leibnizo-wolffiano de estricta observancia. Hay trad. esp. de A. Castaño Piñán, con el título (fiel al espíritu, no a la letra): *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura*. Aguilar. Buenos Aires 1955, p. 67, n.

<sup>12</sup> *Logik* (= *L.*); IX, 26. Hay tr. esp. de M.J. Vázquez Lobeiras. Akal. Madrid 2000, p. 93.

<sup>13</sup> Examinaremos esta distinción en el capítulo VI, al tratar de la “Disciplina de la razón”.

<sup>14</sup> Cf. *Kritik der Urtheilskraft* (= *KU*), § 59. Ak. V, 351ss. Tr. esp. de M. García Morente: *Crítica del Juicio*. Espasa-Calpe. Madrid 1977, p. 260ss.

“cosa” o “asunto” valioso “en sí” (aunque esa “cosa en sí”, en cuanto origen de lo dicho y “apalabrado”, quede siempre desplazada, *metaforizada* a través del discurso: no sólo no se deja ver, sino que se la “echa en falta”). El criticismo kantiano no constituye un *sistema* acabado y listo para aprender de memoria, sino que se nos aparece (siendo así, pues, “fenómeno” también él: aparición de algo que resta siempre al fondo) como una estructura de remisiones que procede por alusiones, semejanzas, antítesis, conjunciones y, sobre todo, por *disyunciones* (la primera de todas, omnipresente: *recepción y espontaneidad*, “acoger” y “proponer de antemano”). Una *red* lingüística pues, en la que cualquier palabra del idioma (y aun los neologismos legados por la tradición) tiene cabida; pero una red, también, en la cual las palabras resultan transfiguradas por la posición que ocupan y el interés que alienta tras esa articulación, y la guía. Tal interés constituye precisamente *la fuerza de la razón*: el anhelo -en última instancia, invencible- por desarrollar los gérmenes o disposiciones hacia la moral (y su concomitante “terrenal”: el proceso ecuménico civilizatorio), que contradistinguen a la razón humana de, digamos, la angélica (por exceso) y la tecnológica-artificial (por defecto): un anhelo por lo demás que, en el respecto teórico, es visto como dolorosa coerción: *debemos hacer* más y mejor de lo que buenamente *podemos conocer*. El *imperativo moral* es superior -y ontológicamente anterior- al *juicio*, sea determinante (como en la investigación científica) o reflexionante (como en la consideración estética de las formas, o teleológica del mundo).

### 3. Los usos de la razón

Según esto, los textos de Kant no debieran ser leídos como jalones de una *evolución* lineal y teleológica (digamos, de 1747 a 1802) aunque así se proceda comúnmente, y aunque este mismo compendio o *vade mecum* no pueda verse -por razones didácticas- enteramente libre de ello. De proceder así, o bien nos bastaría leer entonces el *Opus postumum* para saber todo lo que “de verdad” ha dicho Kant, o bien -si no creemos en un “sistema asimilativo y digestivo” de “cajas chinas” o “muñecas rusas”- sería suficiente leer cronológicamente todos sus textos para tener al fin a la vista algo así como una “tabla sinóptica” (como si poco a poco hubiera ido sabiendo Kant -y nosotros con él- quién era él y qué es lo que quería decir “de ve-

ras”). Por el contrario, lo que aquí se recomienda es que unos textos kantianos se lean *contra* y *frente* a otros del propio filósofo y de otros autores, preferentemente de aquellos *con*, *desde* y *contra* los que él escribía, teniendo en cuenta en todo momento las incitaciones políticas, religiosas y científicas a las que esos textos *correspondían*. Sólo así podrá entenderse y difundirse ese *uso público* de la propia razón que el escritor y lector Immanuel Kant (no el Señor Profesor Kant, funcionario del Estado prusiano) reivindicaba para sí, y comprender de paso que, por ejemplo, cuando un Jacobi decía -como antes Malebranche de Descartes- que, contra la “Dialéctica” de la *Crítica de la razón pura* de 1787, él no podía leer de seguido un escrito kantiano -para nosotros, “precrítico”- de 1763 (*La única base probativa posible de una demostración de la existencia de Dios*), porque las palpaciones de su corazón se lo impedían, no por ello habría de ser tildado de reaccionario (o al menos de tipo raro, capaz de conmoverse con textos que para muchos, hoy, resultan resacos e indigeribles), ya que los escritos tienen una “vida” propia que escapa de la mera sucesión cronológica y “resurgen”, reinterpretados, según los intereses del lector y de las épocas; al respecto, sería ininteligible la primera recepción del kantismo -a caballo de los siglos XVIII y XIX- sin tener en cuenta que sus textos fueron leídos juntamente con una renovada atención a Leibniz y Spinoza, y sobre el trasfondo de la grave crisis político-religiosa suscitada por la conversión de la Revolución Francesa en *la Terreur*, primero, y en el despotismo imperial de Napoleón, después.

Y es que los textos kantianos están animados por una profunda confianza en el progreso *público* de la razón, que implica la idea general de la emancipación del hombre respecto de toda autoridad basada en la mera costumbre y tradición, así como la idea particular de la liberación del escritor de toda censura eclesiástica o estatal, lo cual precisa también, para ese doble proceso de “redención” laica, de la existencia de instituciones públicas de enseñanza, de una industria editorial y periodística bien desarrollada, y de un *público* lector tan cultivado como indeterminado: al “hombre” como representante de la Humanidad en general le conviene ser el “lector” en general, aunque nosotros sí que precisemos: le conviene ser -en todos los sentidos de la “conveniencia”- un burgués libre y propietario (y más: varón, blanco, europeo y cristia-

no, o más exactamente: protestante y hasta quizás un sí es no es *criptomasón*, como masón fue en efecto Fichte<sup>15</sup>). Pero a la vez resuena en esos textos una no menos profunda desconfianza hacia el individuo, sujeto al egoísmo de sus pasiones y a duras penas dominado por el influjo -tan autoritario como “benéfico”- de la Iglesia, la Universidad (especialmente en las Facultades no “filosóficas”: Derecho, Medicina y Teología), el Ejército y el Monarca (no hay que olvidar la ambigüedad de la palabra clave del período: *Subject* significa a la vez “sujeto”, o sea centro de representaciones y acciones, y “súbdito”). Y por eso hay que tomar completamente en serio la alusión a Federico II en un escrito tan significativo -y ensalzado- como *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784): “Sólo un único Señor [literalmente: el *monarca*, F.D.] en el mundo dice: *razonad* cuanto queráis y sobre lo que queráis, *pero ¡obedeced!*”<sup>16</sup>. Por lo primero<sup>17</sup>, Kant reivindica la “libertad de pluma” (hoy diríamos: “de expresión”) para *cualquiera* que se exponga con sus ideas a la discusión y opinión públicas. Por lo segundo, defiende -por escandaloso que esto pueda parecer hoy a algunos- el *uso privado* de la razón por parte de individuos institucionalmente “sujetos”: el soldado está obligado a seguir las órdenes del superior, el ciudadano a respetar las leyes y pagar los impuestos, el sacerdote a obedecer el *credo* de la congregación a que pertenece. Ya es interesante que Kant no incluya en esta relación al *profesor de filosofía*<sup>18</sup>. De la misma manera que el filósofo “público”<sup>19</sup> se dedica a conocer y promover las reglas de juego, la “lógica” de los debates, sin entrar directamente en ellos (pues su sola autoridad habría de ser “reflexiva” y dirigida al interés general de las partes en pugna, sin volcarse hacia una de ellas), así el profesor de “fi-

<sup>15</sup> Ver J.G. Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*. Ed. F. Oncina. Istmo. Madrid, 1997.

<sup>16</sup> Ak. VIII, 37. Hay tr. esp. en el volumen titulado: *En defensa de la Ilustración*. Alba. Barcelona, 1999, p. 65.

<sup>17</sup> Advuértase que el *uso público* de la razón viene aquí presentado, no tanto como una concesión, sino como una “orden” del monarca, que es el primer interesado en saber lo que piensan sus súbditos de la “cosa pública”. He aquí una interesante premonición del mundo actual, con sus encuestas y sondeos de una “opinión” formada -o, para algunos, deformada- por la “prensa libre”.

<sup>18</sup> Lo cual no quiere decir necesariamente que lo excluya de ella.

<sup>19</sup> Hoy diríamos: el “intelectual”, si palabra y función no se hubieran desgastado tanto.

losofía”<sup>20</sup> ha de recordar constantemente a quienes usan *privadamente* (vale decir, en favor de las instituciones) de su razón que tal uso ha de estar en definitiva supeditado al *uso público*. Lo cual significaría, si se toma esto al pie de la letra, que el filósofo *qua talis* se “escapa” de ambos usos y sólo obedece a un agustiniano “hombre interior”: el modelo personificado de lo que debiera ser la Humanidad. Si el hombre es -como reitera Kant- “ciudadano de dos mundos”, parece como si el árbitro o “policía de aduanas” que regula el juego de ambos estuviera “al margen” de tal juego. Este nuevo “escándalo” de una filosofía que, sin embargo, se había presentado al pronto de manera bien modesta ocupará a toda la época postkantiana.

Con todo, es evidente que el objetivo último de Kant respecto al delicado e inestable equilibrio entre los diversos usos (vale decir: entre obediencia y libertad) es el de un cambio en las *maneras de obrar* humanas que vendría propiciado por un cambio aún más profundo en la *manera de pensar*<sup>21</sup>. El lugar en el que se mueve el cauto Kant es el de una zona media

<sup>20</sup> Las comillas quieren indicar el hecho -que habría de ser muy tenido en cuenta- de que en las Facultades alemanas de la época la “Filosofía” comprendía todos los “saberes” (desde la física a la pedagogía), frente a las disciplinas “prácticas”, dirigidas a la “salud” -guiada desde arriba, *ex cathedra*, y promocionada por el Estado- del cuerpo (individual o social: medicina y derecho) o del alma (teología). Cf. *El conflicto de las Facultades*. Losada. Buenos Aires, 1963.- Por eso se hablaba en aquel entonces de una *prima philosophia* (según el sentido tradicional aristotélico) o *metaphysica*, para diferenciarla de las otras “filosofías”. Recuérdese que Newton habla de *principios matemáticos de la filosofía natural*. El problema con el que habrá de vérselas Kant es precisamente éste: la *matemática* comienza a reivindicar entonces, como saber exacto y seguro, el papel de *prima philosophia*, o sea de “reina de las ciencias”, que antes se arrogaba la metafísica, caída en tanto en el descrédito, según la célebre cita (cita de cita, pues que Kant aprovecha *pro domo* la impar descripción de la infausta suerte de Hécuba, reina de Troya, en las *Metamorfosis* de Ovidio): “modo maxima rerum, tot generis natisque potens, / nunc trahor exul, inops.” (KVA, IX).

<sup>21</sup> Es claro que Kant lucha aquí entre dos modelos difícilmente conciliables: el aristotélico, según el cual la *theoria* sería la forma suprema de la *praxis*, y el “volitivo-práctico” (en una espectacular torsión del sentimentalismo de Pascal, de Shaftesbury, del propio Hume en parte, y del *pietismo*; una vía que tomará su forma más extrema en Jacobi), según el cual la teoría serviría de propedéutica y “purgante” para la acción, siendo ésta la determinante, hasta el punto de cambiar la clásica definición del hombre como *animal rationale* por la de “ser en pugna incesante por adecuarse a la ley moral”. De ahí que al inicio de la *Crítica de la razón práctica* se haga del concepto de *libertad*: “la *clave de bóveda* del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la especulativa.” (Ak. V, 3; tr. esp. de M. García Morente. Espasa-Calpe. Madrid, 1984; p. 12).

entre una indeseable obediencia sumisa en pensamiento y obra (propia de sujetos-”súbditos”) y un extremo sólo asintóticamente alcanzable (o sea, inaccesible, en el fondo: mera estrella orientadora), propio de una absoluta madurez *ilustrada* del hombre, en la que coincidirían sin resto el pensamiento y la acción de un Sujeto *autónomo*, que sólo reconoce como válidas las leyes que él mismo (no como individuo empírico, sino como miembro de la Humanidad) se ha impuesto. En el ínterin hay que fomentar progresivamente la libertad del hombre (para empezar, respecto a sus propios instintos y pasiones naturales: lo *patológico*), enseñándole -y enseñando indirectamente al propio Monarca- a sustituir la voz del Amo exterior, del Señor del Mundo, por la del “hombre interior”: la Voz de la Conciencia, la Voz de la Humanidad. Tal es la tarea de la filosofía, en la que se han de enlazar armónicamente el estudio de las “técnicas” de uso y enjuiciamiento de la razón (el respecto *académico*) y el fomento del destino supremo de la Humanidad, a saber: el advenimiento del *Reino de Dios sobre la tierra*<sup>22</sup> (el respecto *mundano*, o sea el interés superior que ha de guiar la vida del hombre en el mundo).

<sup>22</sup> *Reflexionen zu Anthropologie. Gesammelte Schriften. Ak. XV*, 608: “El Reino de Dios sobre la tierra: tal es la destinación última del hombre.”

## CAPÍTULO PRIMERO LA RAZÓN COMÚN DE LA HUMANIDAD

### 1. La luenga prosapia de la lógica trascendental

Las reglas del juego *privado* de la razón (o mejor, los consejos para evitar conflictos entre el individuo y las instituciones) sólo pueden ser *pragmáticas* (esto es: relativas a la prudencia y habilidad para obtener cierto fin), y vienen por ende presentadas en la *Antropología en sentido pragmático* (1798)<sup>23</sup>. Por contra, las reglas del uso *público* habrán de ser expuestas mediante la *Lógica*.

Y aquí entramos ya en aguas profundas. En primer lugar, es altamente relevante que, tanto en las *Lecciones de Lógica* editadas por Jäsche (1800) como en la conclusión de la *Crítica de la razón pura*, nos encontremos respectivamente con un “Breve resumen de la Historia de la Filosofía” y con una todavía más breve “Historia de la razón”. Vale decir: las formas del pensar tienen ciertamente validez universal y necesaria. Y sin embargo, tales formas han ido conquistándose trabajosamente a lo largo del tiempo, y sólo retroductiva y retrospectivamente pasan a formar parte de la *arquitectónica de la razón*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Aunque también en la *Crítica del Juicio* (1790), en *El conflicto de las Facultades* (1798) y en opúsculos de los años noventa pueden encontrarse interesantes observaciones al respecto.

<sup>24</sup> Se apunta aquí el tema capital que ocupará a todo el idealismo (y no sólo a él): la difícil conciliación entre formas lógicas e historia, sin caer en los extremos del fundamentalismo (lo histórico -marca de la finitud del hombre- se limitaría a señalar el surgimiento de formas de

En segundo lugar, y en estricta correlación con lo anterior, Kant se propone fundir tres modelos -al menos- de consideración de la lógica<sup>25</sup>: el *aristotélico*, atento a las formas de inferencia y que ve a la lógica como *organon* o instrumento de toda ciencia; el *epicúreo*, que hace de aquélla el *canon* para enjuiciar el uso cauto y correcto del entendimiento, en cuanto propedéutica, y por fin el propio de la tradición *cartesiana* (cuyo modelo sería la *Logique ou l'art de penser* de Arnauld, de 1662, de notorio influjo ya en Wolff), que expone las “reglas comunes” para *formar* al entendimiento en su búsqueda de la verdad, y que enfatiza el carácter de *autodisciplina* de la lógica, en cuanto que es en ella donde se reconoce a sí misma la propia razón (el acto de juzgar como sede de la autoconciencia). De modo que habría que tomar *cum grano salis* la famosa afirmación del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a saber: que ya desde Aristóteles, y “según todas las apariencias”, la lógica “parece estar concluida y acabada” (*KrV*; B VIII). Pues tanto la frase adverbial como el verbo apuntan a una cauta distinción: por una parte, y con razón, rechaza Kant las modernas e inanes intromisiones en la lógica de temas psicológicos, antropológicos, pedagógicos y metafísicos (aunque, en este último respecto, la “intromisión” acabe por convertirse en asignación a la lógica, por parte de la metafísica, de una “misión”: la salvaguarda, por deslindamiento del seguro territorio interior de lo razonable y decible, de los intereses supremos del hombre). Pero por otra, la insistencia en el carácter “aparente” de la clausura y cerramiento de la lógica apunta al descubrimiento de un continente nuevo -aunque quizá ya habitado por los magníficos griegos, sin que tuvieran empero una *conciencia cartográfica* de ello-: el continente propiamente filosófico, la tierra de la *lógica trascendental*.

## 2. Lógica formal y lógica trascendental

Y así, preciso será desde ahora distinguir entre la lógica *formal*, que se ocupa de las reglas comunes a todo conocimiento, con independencia del

suyo eternas: presentes por caso en la mente divina) y el relativismo (lo lógico tendría valor solamente dentro de una limitada cosmovisión, propia de un pueblo, un idioma y hasta -al extremo- de un individuo).

<sup>25</sup> Cf. *L. IX*, 13; tr., p. 81s.

origen y objeto de éste (B IX), y la *trascendental*, concerniente a las leyes del entendimiento y la razón, en la medida en que esas leyes se refieren *a priori* a objetos (B 82/A 57). La matización es importante: “regla” es “la representación de una condición general, según la cual es posible poner [esto es: dar cuenta, asentar] algo múltiple (y por ende, de manera uniforme)”. En cambio, cuando la regla “tiene que ser puesta así”, necesariamente, y no de otra manera, nos hallamos ante una “ley” (A 113).

Según esto, la lógica formal o general se ocupa ante todo de los juicios (y sus inferencias) en cuanto “lugar de la verdad”, sin ocuparse del suelo sobre el que se alza tal lugar. Para ella, los juicios son funciones de *unidad* (B 94/A 69). La lógica trascendental, en cambio, da cuenta de la *validez objetiva* de esas funciones, al comprenderlas como *actos de síntesis* (o construcción de la realidad) por parte de un “sujeto” espontáneo y conocedor de sí *en el acto* (un sujeto de *apercepción*, por seguir la terminología leibniziana), en vista de una “multiplicidad” que nunca se presenta de manera caótica y dispersa, sino ya *sinópticamente* preparada (según ordenaciones de yuxtaposición y de sucesión) en virtud de una *sensibilidad a priori*, susceptible también ella de ser estudiada desde una perspectiva trascendental (B 102/A 77).

Bien se ve, pues, que ya desde el inicio la lógica estrictamente kantiana se ve remitida a una “estética trascendental” (una teoría o visión pura de lo sensible en general, no sólo de lo bello). Cae así por tierra, definitivamente, la vieja distinción escolástica entre facultades “inferiores” -propias de las clases bajas o brutas, sumidas en lo sensible- y “superiores” -propias de espíritus cultivados, engolfados en lo inteligible-. Sensible e inteligible se copertenenen: ambos son necesarios para el establecimiento de la verdad en el vasto campo de la *experiencia*, ya que esos dos ámbitos revelan un fundamento común cuando son estudiados de modo *puro*, esto es: al verse despojado -por un lado- lo sensible de su “contenido”, o sea de la mera imposición *empírica* de los hechos “en bruto”, y se atiende exclusivamente a las posibles conexiones generales en que esos hechos pueden venir dados (o lo que es lo mismo: en que pueden aparecer ante la conciencia); y despojado también -por otro lado- lo inteligible de sus desmesuradas pretensiones de conocer supuestas entidades superiores (el alma, el mundo, Dios) en base a meras conexiones formales, confundiendo subrepticamente funciones

lógicas de “cierre” y totalización de la razón en sus inferencias (los silogismos) con “cosas en sí”, allende toda experiencia posible.

Y así -siguiendo en el fondo la clásica distinción aristotélica entre *logica minor* y *logica maior*-, las tres *Críticas* kantianas<sup>26</sup> están organizadas dualmente en una *doctrina de los elementos* y una *doctrina del método*<sup>27</sup>. En la primera *Crítica* -y éste es su signo distintivo y revolucionario, que impide la identificación entre “crítica” y “lógica”-, la doctrina de los elementos se divide a su vez en *Estética trascendental* y en *Lógica trascendental*, fundiendo así con relativa coherencia las vías aristotélica y cartesiana. Si la vía “antigua” atiende en efecto a las formas de demostración e inferencia, la “moderna” se centra en la reflexión sobre la naturaleza y el origen de nuestras “ideas” y “juicios”.

Acorde con esto, Kant justifica en la *Estética* la validez de las formas puras de la sensibilidad (a saber, espacio y tiempo), denominando “exposición” a dicho proceso de justificación. En cambio, divide la *Lógica* en una *Analítica* (propia del *entendimiento*; una lógica de la verdad, atendiendo a los conceptos puros -las *categorías*- y los protojuicios -base de todo juicio posible: los *principios*-) y una *Dialéctica* (propia de la razón y de las limitaciones de su uso; una lógica de la opinión o apariencia, que desentraña los mecanismos de la *subrepción* trascendental a que aludimos al final del párrafo anterior). La *Metodología*, por último, se divide en *Disciplina*, *Canon*, *Arquitectónica* e *Historia de la razón pura*.

### 3. El problema de la *Crítica de la razón pura*

El problema fundamental de la entera obra -que muestra así, por demás, el estrecho vínculo que liga lógica y metafísica- es el de dar razón por

<sup>26</sup> No sólo, pues, la primera, en la que -por así decir- la razón se reconoce y critica a sí misma, entendiendo como leyes objetivas (como constitutivas de ciencia, pues) lo que antes era visto como reglas “basadas” en la supuesta evidencia de unos primeros principios “conocidos de por sí” (de modo que la lógica se entendía, coherentemente, como “arte o técnica del pensar”, no como ciencia). Pero en las otras *Críticas*, la argumentación lógica sigue operando, obviamente, aun sin ser -como en el caso de la “razón pura”- expresamente *tematizada*.

<sup>27</sup> La *Crítica del Juicio* presenta una ligera variación: la primera parte (“Crítica del Juicio estético”) no admite una *Metodología*, al contrario de la segunda (“Crítica del Juicio teleológico”). Por ello, *Analítica* y *Dialéctica* aparecen en cada parte directamente, sin ser englobadas en una *Doctrina de los elementos*.

una parte del uso legítimo de *juicios sintéticos a priori* en ciencias ya establecidas, como la matemática o la física, y el de escudriñar la posibilidad de tal uso en la metafísica (es decir, en una supuesta ciencia de lo trascendente a la experiencia sensible). Que el acento sea clásicamente puesto en los juicios como *locus veritatis* no debiera sin embargo desviarnos del sentido del famoso *giro copernicano*, a saber: en lugar de establecer *mediante conceptos* la verdad de los objetos (o sea, la verdad *propia* de los objetos, como si los conceptos fueran la “idea” o aspecto laboriosamente entresacada de aquellos, por los cuales se rige nuestro conocimiento), Kant propone ahora “que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento”, dirigiéndose así a “un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados”. (B XVI).

La propuesta es, con todo, programática, y podría mover a confusión: los objetos, en cuanto tales, nunca nos son dados; sólo son *construidos*. Esa construcción (esa *síntesis*, por usar el término griego: conexión o separación judicativas) *es* el conocimiento: la verdad de los objetos (o sea: la verdad *humana*, la cual hace que los objetos sean tales; su condición de posibilidad).

Según una tradición heredada, Kant procede a distinguir por lo pronto entre juicios *analíticos* (en los cuales no se hace sino entresacar una o varias notas del predicado, que estaban ya implícitamente contenidas en el concepto del sujeto) y juicios *sintéticos* (en los que, según dice Kant un tanto confusamente, se “añade” algo al sujeto). *Grosso modo*, cabría decir que los juicios analíticos corresponden a las leibnizianas “verdades de razón, o necesarias”, y los sintéticos a las “verdades de hecho” (también en Hume se establece una división entre “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho”). Pero aquí es necesario hilar más sutilmente. En realidad, y de seguir el “giro copernicano”, los llamados “juicios analíticos” no serían verdaderos juicios, ya que en ellos no se concibe -no se *sintetiza* o construye- nada. El entendimiento se limita aquí a “aclarar”, esto es, a poner de relieve una nota o “señal” lógica contenida en un concepto más amplio, sin que importe si tal concepto es intelectual (digamos: *a priori*) o empírico (*a posteriori*). Por ejemplo: “El oro es amarillo” tiene tanto derecho a ser considerado analítico como: “Todos los juicios afirmativos son juicios cualitativos”.

Bien podríamos dejar pues a un lado estos “juicios” -basados en una suerte de inspección inmediata de la necesidad conectiva entre conceptos-, si no fuera porque aquí se revela ya, amenazador, lo que podríamos considerar el “talón de Aquiles” del kantismo, a saber: cuál sea el *estatuto* de los propios juicios de la *Crítica*. Para empezar, la mismísima definición de “juicio analítico” o “sintético”, ¿es analítica, o sintética? Parece evidente que Kant no ha procedido a esta segunda “reflexión”. Este es un problema que deberá quedar irresuelto, hasta convertirse en el campo de batalla del idealismo alemán. propiamente dicho<sup>28</sup>.

El campo del conocimiento propiamente dicho, pues, está constituido por juicios *sintéticos*, en los cuales se atribuye al sujeto (una intuición) una nota o propiedad (un concepto) que le conviene, pero que no está contenida en aquél. Ahora bien, estos juicios pueden ser: de *percepción* o de *experiencia* (o bien, en la terminología propiamente crítica: *a posteriori*, o *a priori*). Los primeros requieren de una adquisición empírica (tal cosa concreta, dada) a la cual acaece tener tal o cual propiedad (“Esta rosa es roja”, por ejemplo). Adheridos como están al caso particular, contingente, es obvio que estos juicios no pueden servir de base a ningún conocimiento seguro. Para ello es preciso contar con una validez *universal y necesaria* de la conexión. Y éstas son justamente las notas características, según Kant, de lo *a priori*.

<sup>28</sup> La dirección más íntima -y sólo fugazmente entrevista- del pensamiento kantiano parece ir en la línea de una identificación última entre filosofía práctica y filosofía teórica (o mejor, en una subordinación y derivación de ésta respecto a la ética). La *Reflexión 5441* arroja al respecto alguna luz: “Todas nuestras acciones, y las de los demás seres -dice Kant- son debidas a la necesidad; sólo el entendimiento (y la voluntad, en la medida en que pueda ser determinada por el entendimiento) es libre, siendo una pura autoactividad determinada solamente por sí misma [autodeterminación, pues; algo sólo aparentemente contradicho por el paréntesis, F.D.]. Sin esta espontaneidad originaria e invariable no podríamos conocer nada a priori.” De este modo, los juicios propiamente filosóficos (la “escritura” kantiana) no serían ni analíticos ni sintéticos, sino ... ¿fusiones de una libre espontaneidad!

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL VASTO CAMPO DE LA *ESTÉTICA TRASCENDENTAL*

#### 1. La intuición pura como forma de la intuición sensible

En los juicios sintéticos *a priori*, pues, nos encontramos con un doble movimiento: por un lado, el sujeto de esas proposiciones está construido sobre la base de una intuición *sensible*, ciertamente (dado que Kant no admite una intuición inteligible). Pero esta intuición es *pura*, o *a priori*, esto es: no se da en la experiencia, sino que es ella la que da o proporciona, la que condiciona la experiencia misma. Por eso, aquí sería conveniente hablar no tanto de una intuición “independiente” de la experiencia (como si pudiera darse “algo” fuera de la experiencia) cuanto de la “dependencia” de la experiencia, por lo que toca a su posibilidad, respecto de esa condición, “latente” por vía operativa en lo empírico, aunque por definición nunca pueda aparecer a los sentidos por sí sola, “desnuda”, por así decir. Hay dos intuiciones *a priori*: el espacio y el tiempo. Ambas “entidades” (no cosas: no existe algo así como “el espacio”, ya se lo imagine uno al lado de las sillas o las mesas, o bien “dentro” o “fuera” de ellas; por eso Kant habla de *entes imaginarios*) cumplen desde luego los requisitos de toda intuición, a saber: se “muestran” (indirectamente, es verdad, por cuanto no pueden presentarse en cuanto tales, aislados, en la experiencia sensible) como algo *único e inmediato*. No hay en efecto más que *un* espacio (cuyas “partes” son a su vez “espacios”, *ad infinitum*) y *un* tiempo. Es en ellos donde se da toda relación y juego del ser y del no-ser (cf. A 110).

Sin embargo, adviértase lo extraño de esa unicidad e inmediatez. El espacio (o el tiempo) no es “uno”, como pueda serlo esta mesa, cuya unidad presupone otras del mismo tipo. Esa unidad sería conceptual, no intuitiva (es decir, estaría “mediada” por el género común “mesa”; mas lo que hace que esta mesa sea *ésta*, y no otra, no se debe a su carácter de mesa, sino a su carácter espacio-temporal). Por el contrario, el espacio es “único”, en el sentido no sólo de que nada hay fuera de él, sino sobre todo en el de que no se pueden sumar o restar “espacios”, sino a lo sumo medidas delimitadas en base a ese único espacio. Y es “inmediato”, no por presentarse por así decir “de golpe” y directamente a los sentidos (al contrario, como acabamos de señalar, se zafa a toda presencia sensorial: es imposible ver o tocar el espacio), sino por ser justamente lo no-mediato, la base de toda mediación y de toda medición (podemos hacer imaginativamente abstracción de todas las cosas, salvo de aquello que las hace ser “cosas”, o sea: magnitudes extensas y limitadas). Pero no son esas características originarias de “unicidad” y “no-mediatez”, sino la capacidad infinita de espacio y tiempo para convertirse en sede de toda medida (el vasto campo de la *quantitas*) lo que permite decir a Kant que espacio y tiempo son, a la vez que intuiciones *puras* (esto es: independientes de toda materialidad, de todo contenido sensorialmente presente), las *formas* de toda intuición: las *formas de la sensibilidad, en general*. No proceden pues de “lo sensible” (o sea: de ese enigmático magma que Kant llama “lo múltiple” o “la multiplicidad”), sino que son la condición de posibilidad, la condición trascendental de lo sensible.

## 2. El estatuto del espacio y el tiempo

Por eso habla Kant del carácter *ideal* del espacio y del tiempo. “Idealidad” no significa aquí algo propio de un reino separado y distinto de la “realidad”, ni tampoco los “productos” de un sujeto (algo así como si el “yo” *crease* el espacio y el tiempo), sino los modos generales de la *receptividad* del sujeto mismo (los modos de ser hombre, o más provocativamente: los modos del *ser del* hombre).

Bien puede decirse, pues, contra las interpretaciones al uso, que son espacio y tiempo los que constituyen al sujeto, al “sujetarlo” a las formas en

que todo objeto sale a nuestro encuentro; es decir, en que todo objeto aparece (y éste es el sentido del *fenómeno* kantiano: lo que “aparece” como estando sometido, y sometiéndonos a la vez, a las condiciones espacio-temporales). Aquí se halla uno de los rasgos revolucionarios del kantismo: el descubrimiento de la sensibilidad *a priori*.

Por último, adviértase que la aparente coextensividad y equilibrio *estéticos* entre espacio (la sede de la yuxtaposición) y tiempo (la sede de la sucesión) se rompe en favor de este último en cuanto paramos mientes en el hecho de que en el espacio se dan todos y solos los fenómenos *externos*, mientras que en el tiempo aparecen, no sólo los fenómenos externos, sino también los *internos* (los estados de ánimo, las emociones, etc.), de manera que, hablando en propiedad, solamente al tiempo le compete el privilegio de ser la sede de *toda* sensibilidad (de toda posibilidad de adquisición y recepción). Es más: nos damos cuenta (indirecta) del carácter espacial de algo sólo cuando lo *medimos*, esto es, cuando hacemos pasar repetidas veces, de manera uniforme, una unidad de medida a lo largo de un espacio delimitado. Y ello implica tiempo. Nada se nos entrega “de golpe”, sino progresivamente. El espacio está siempre distendido temporalmente. Y será este extraño carácter “discursivo” del tiempo (o mejor: su carácter de promoción intuitiva -pues el tiempo es siempre el mismo-), de cursos y discursos lo que permitirá en definitiva el enlace judicativo<sup>29</sup>.

Esto, por lo que respecta al carácter intuitivo de los sujetos en el caso de los juicios sintéticos *a priori* (en donde, por lo demás, se aprecia que tales sujetos no podrán ser nunca “cosas” comunes y materiales, sino figuras o constructos, derivados de las formas de la sensibilidad: la “línea recta”, por ejemplo, o los “graves” de la física newtoniana).

<sup>29</sup> Hablaremos de ello posteriormente, al tratar del *esquematismo*.

## CAPÍTULO TERCERO

### LAS REGLAS DEL JUEGO LÓGICO DE VERDAD: *ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS*

#### 1. Los juicios que dan sentido a la experiencia

Según el paréntesis con que hemos concluido el capítulo anterior, bien se puede ver que, a pesar de nuestros esfuerzos -y de los de Kant- por tratar separadamente cada uno de los componentes del juicio sintético a priori, esa operación de deslindamiento conducía al fracaso. No se da primero un sujeto y luego un predicado que se añada a éste “desde fuera”, como si se tratara de ligar dos “cosas” (de ahí nuestra prevención a seguir la terminología kantiana, cuando -en el juicio sintético- se habla de “añadir” algo no contenido en el sujeto). Pues lo que se nos da en tales juicios es la *construcción* unitaria de una figura o un prototipo (y *en función* los “constructos” físico-matemáticos, por caso) en base a las intuiciones puras, de conceptos o reglas de unificación que delimitan o *exponen* un contenido conceptual sobre aquella base.

Si esto es así, entonces es obvio que el concepto del predicado no corresponde a algo que pudiera existir “aparte”, aisladamente, sino que es la regla de construcción de la figura representada en el sujeto. Por ejemplo, en: “La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos” el concepto “distancia más corta” se agota en la *aplicación* de una cortadura en el seno

del espacio tridimensional, euclídeo. Sujeto y predicado están aquí remitidos intrínsecamente. Hasta que no construimos un triángulo no podemos saber que sus ángulos miden dos rectos (y esto es lo que permite hablar metafóricamente a Kant de “añadido”). Pero no existe triángulo alguno sin haberlo construido, o mejor: sólo existe en el acto de su construcción. De la misma manera: “Todos los cuerpos son pesados” es un juicio sintético *a priori*, pero no porque veamos ulteriormente que a un cuerpo cualquiera le conviene la pesantez: ésta es esencial a todo cuerpo (hablar de “cuerpo” geométrico -p.e. la pirámide- es, en el fondo, incorrecto; se trata tan sólo de la figura geométrica, o sea de la abstracción cuantitativa de un cuerpo). En realidad, un cuerpo no es algo que *ocupa* un espacio, sino que lo *llena*, es decir: en él sale a la luz su carácter espacial (y temporal) en virtud del juego de fuerzas de atracción y repulsión que llamamos “pesantez” o “gravedad”. En una palabra (casi tautológica, por demás): el juicio sintético *a priori* implica la síntesis de dos elementos heterogéneos en un acto unitario (si queremos, hablando el lenguaje de las facultades: el enlace de la sensibilidad y el entendimiento; o, funcionalmente: el enlace de la receptividad y la espontaneidad, de lo determinable y de la determinación).

Por eso, más que hablar de “juicios de experiencia” al tratar de los famosos juicios *sintéticos a priori*, habría que hablar de actos de posibilidad de la experiencia misma: actos latentes en toda experiencia y *en favor* de ésta, pero no derivados ni aprehendidos empíricamente. Pues bien, cómo sea posible esa extraña síntesis de lo contrapuesto es el problema kantiano por excelencia. *Que* tal síntesis es posible se muestra -según Kant- en el “seguro camino de la ciencia” que han tomado ya matemática y física. Ahora se trata de justificar este hecho y de ver si es posible el establecimiento de tan estupendos juicios en la metafísica, con lo cual se tornaría ésta en ciencia, dejando de ser el campo perenne de batalla entre dogmáticos y escépticos, tan nocivo para los intereses supremos de la razón.

Ya vimos la justificación (*Exposition*, la llama Kant) del uso básico de las intuiciones puras, por el lado del sujeto (si queremos, por el lado de la *Estética trascendental*). Ahora se tratará de justificar el otro lado (justificación denominada por Kant *Deduction*, con un término jurídico de la época que puede llamar a engaño: “deducción” no significa aquí “derivación a partir de un principio”, sino: *justificación de la validez del uso* de los conceptos implicados en los juicios sintéticos *a priori*).

Entramos en los dominios de la *Lógica*. Para empezar, de la *Análítica de los conceptos*. Kant habla aquí de “Análítica” porque el método seguido es el de un *regressus transcendentalis*, esto es: la vía que va del uso legítimo de los conceptos (patente por su “buen funcionamiento” en las ciencias) a las condiciones de posibilidad de dicho uso. Dar razón del uso de los conceptos: ésta es la tarea, equivalente en su funcionalidad a la que otrora llevara el arrogante título de *ontología* (cf. B 303/A 247).

## 2. Deducción metafísica de las categorías

Ahora bien, de la misma manera que toda intuición empírica (o sea: todo “fenómeno”, en el sentido de objeto indeterminado y cargado sensorialmente) tiene a la base una intuición pura, así también los conceptos empíricos (mentados por nombres comunes, sustantivos) deben su carácter de *conceptualidad* (esto es: de unificación de lo múltiple, gracias a lo cual podemos decir que “mesa en general” es algo distinto a “caballo en general”) a funciones puras de unificación, es decir a *actos sintéticos* (y de nuevo, habrá de disculpar el lector este carácter unilateral del discurso, que lleva a tratar por separado respectos coligados: quizá habría que hablar mejor de “funciones de determinabilidad” -intuición- y “funciones de determinación” -conceptos-).

Kant llama a esos conceptos puros del entendimiento con el venerable nombre griego de *categorías* (un término salido también él de la práctica jurídica: *katà agoreúein* es “sentenciar”, “decir de arriba a abajo”, *legalmente*, lo que el “reo” -o en nuestro caso, la “realidad”- ha “hecho”: convertir un caso en un ejemplo de aplicación -o transgresión- de la ley: *casus datae legis*). Sólo que el filósofo *tematiza*, saca a la luz esos conceptos, *operativos* en todo saber y entender. Pero Kant (y no sólo él) abriga la convicción de que sería imposible pensar y hablar (y por ende, sería imposible el mundo) sin esa articulación básica, sin esas *figuras esenciales de dicción* siempre presueltas.

¿Cómo acceder a esos conceptos básicos? Aristóteles había enumerado una “rapsodia” de categorías (al decir de Kant), siguiendo los lineamientos generales de la gramática de la lengua griega. Por el contrario, el ilustrado

Kant habrá de seguir una tabla general y necesariamente válida (aunque hoy pensemos con razón que también ella se debe a circunstancias históricas y de transmisión académica), a saber: la tabla de los juicios de los manuales de lógica formal apuntan implícitamente a diversas funciones de enlace (*Verbindung*) (o separación), que pueden por lo pronto dividirse en dos grandes apartados: el enlace o *composición* (*Zusammensetzung*) de lo homogéneo, propio de lo *matemático*<sup>30</sup>, y en el que nada se dice de la existencia o no del objeto mentado; y la *conexión* (*Verknüpfung*) de lo heterogéneo, propio de lo *dinámico* (hoy hablaríamos de juicios de existencia, a este respecto). Los juicios regidos por principios matemáticos (por composición) apuntan a si un predicado contiene todos, algunos o uno de sus sujetos, y son llamados juicios de *cantidad*, o a la variabilidad gradual en que un predicado puede dar “la medida” de un sujeto: juicios de *cualidad*. Por su parte, los juicios regidos por principios dinámicos (por conexión), apuntan a la relación que los objetos tienen, bien con sus apariciones<sup>31</sup> o manifestaciones, bien entre sí (juicios de *relación*) o, por último, a la referencia que lo afirmado en la cópula guarda con respecto a las condiciones general es del pensamiento, o sea: al entendimiento que juzga de su carga de “rea-

<sup>30</sup> No puede dejar de notarse aquí una nueva dificultad: si sensibilidad y entendimiento son dos fuentes distintas y *heterogéneas* del conocimiento (correspondientes a receptividad y espontaneidad), ¿cómo puede afirmarse ahora que en el primer grupo se da una composición de lo “homogéneo”? Parece como si Kant postulara para este grupo una heterogeneidad menos “radical” que para el segundo. Y en efecto, en el caso del enlace “matemático” la intuición medida y el concepto determinante se dan en el interior de un *continuum*. Por eso, como se verá, basta un solo *esquema* para otorgar validez objetiva a las categorías que rigen esos juicios.

<sup>31</sup> Recuérdese que el término original usado por Kant: *Erscheinung*, significa literalmente “aparición” (es la sustantivación del verbo *erscheinen*: “aparecer”. Normal y correctamente vertido como “fenómeno”, hay que evitar con todo el peligro constante de entender bajo tal término algo *subsistente* (como si, al igual que pensamos habitualmente de las “cosas” que éstas tienen entidad propia, pudiéramos creer en algo así como “fenómenos en sí”, lo cual sería disparatado). Así, “fenómeno en cuanto a aparición” apunta a un doble respecto: 1) aparición *ante alguien* (de un “objeto” frente a un “sujeto”), y 2) aparición *de algo* (de una supuesta “cosa” que, como tal, no aparece, o sea: no le es dada al sujeto ni es cognoscible por éste.- Reservamos en cambio “apariencia” para verter *Schein* (del verbo *scheinen*: “parecer”, pero también “brillar”), con las connotaciones peyorativas que el término español posee (p.e.: algo *parece* ser tal cosa, sin serlo). El ámbito de la *apariencia trascendental* corresponde a la “Dialéctica”. El ámbito de la “aparición” (verdadera -si correctamente sintetizada, para un ser finito como el humano), a la “Analítica”.

lidad” o compatibilidad con la experiencia en su conjunto (juicios de *modalidad*).

Cada rubro de esta tetralogía se dispone a su vez en una terna, y esto tampoco es casual. En esa tríada se esconde el famoso método *dialéctico*: pues, en efecto, aunque -como el mismo Kant reconoce- “toda división *a priori* por conceptos ha de ser dicotómica” (B 110)<sup>32</sup>, sin embargo, cuando nos las habemos con *cosas* (o con sus condiciones ideales de posibilidad, latentes en los juicios), a éstas deben convenir uno de cada par de predicados opuestos: “en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados *posibles* de las cosas” (B 600 / A 572: es el *principio de determinación omnimoda*).

Así (y aunque ésta no sea terminología exacta de Kant), en el primer momento de cada rubro se *pone* (*tesis*: “posición”, en griego) la globalidad de lo afirmado en el sujeto bajo el predicado; en el segundo se *separa* (*antítesis*: “contraposición”) tal afirmación de su opuesto; en el tercero, por fin, se reúnen articuladamente afirmación y separación en el seno de una totalidad (*síntesis*: “composición”)<sup>33</sup>. ¿Genuino método *dialéctico*, pues, en lo que respecta a la *cosa misma*, aunque el término desde luego no aparezca aquí! Y en efecto, a pesar de que el propio Kant insiste en que cada momento corresponde a un acto independiente y separado de síntesis, no deja de reconocer -de modo un tanto incoherente, mas de gran momento para el futuro desarrollo de la filosofía idealista- que: “la tercera categoría de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera”. (B 110). He aquí la famosa doble tabla:

<sup>32</sup> Es decir: que, según la posibilidad *lógica*, a cada concepto ha de convenirle sólo uno de cada par de predicados contradictoriamente opuestos (*principio de determinabilidad*). Cf. *KrV* B 600, / A 572 n.

<sup>33</sup> Lo cual implica -dicho sea de paso- la colocación implícita como base del tercer momento judicativo y categorial de las intuiciones puras (y fundamentalmente del tiempo) en su carácter de *unicidad* y globalidad. Más adelante, cuando se hable del esquematismo y de la analítica de los principios, deberá recordarse este punto.

Tabla de los juicios	Tabla de las categorías
<b>1. Cantidad</b>	
Universales	Unidad
Particulares	Pluralidad
Singulares	Totalidad
<b>2. Cualidad</b>	
Afirmativos	Realidad
Negativos	Negación
Infinitos	Limitación
<b>3. Relación</b>	
Catagóricos	Inherencia y subsistencia
Hipotéticos	Causalidad y dependencia
Disyuntivos	Comunidad
<b>4. Modalidad</b>	
Problemáticos	Posibilidad - imposibilidad
Asertóricos	Estar-ahí - no-ser
Apodícticos	Necesidad - contingencia

Algunas observaciones al respecto:

1) Las categorías matemáticas o por composición cumplen perfectamente el requisito general de la disposición triádica: la primera categoría es negada por la segunda, y ambas se articulan globalmente en la tercera.

Con respecto a la *cantidad*, llama la atención el que a los juicios universales corresponda la unidad y al singular la totalidad. Pero basta pensar en que, en el primer caso, tenemos una universalidad *distributiva*. Por ejemplo: en “Todos los hombres son mortales”, a *cada* hombre le corresponde la mortalidad; ella es su raíz constitutiva. En el juicio singular, en cambio, la universalidad es *colectiva*: toda y sola la esfera del predicado coincide exactamente con la singularidad del sujeto. Por ejemplo: “El éter es la *materia*

trascendental básica”. Un ejemplo aún más sencillo sería el de considerar respectivamente al número cuatro como *cardinal* (resultado de repetir la unidad), o como *ordinal* (su cuarto y exclusivo puesto en la serie le corresponde como número *entero*, acabado en sí: “total”).

Por lo que hace a la *cualidad*, la primera categoría: la “realidad” (en alemán: *Realität*), corresponde a lo que los escolásticos y racionalistas llamaban *realitas*, esto es: no lo propio de una cosa “externa”, “mundanal”, sino la carga *positiva* por la que un sujeto queda “designado”, distintamente separado de otros, con entera abstracción de su posible existencia o inexistencia. De ahí su inmediata remisión a la categoría opuesta: la “negación”, ya que ser (ser inteligido) de tal manera implica necesariamente no serlo de tal otra. Más extraño resulta el tercer momento, tanto judicativo como categorial: juicios infinitos (o mejor: “indefinidos”) son aquellos en los que se afirma la separación absoluta de lo intuido en el sujeto y lo conceptualizado en el predicado. Pe.: “El espíritu es no-cosa”. No es casual pues su disposición simétrica entre el tercer momento anterior (juicio singular) y el posterior (juicio disyuntivo), ya que el sujeto queda aquí singularizado indefinidamente y a la vez desligado de su presunta atribución. La categoría correspondiente: “limitación”, apunta al hecho de que toda cosa juzgada está *determinada* dentro del universo posible de predicación por el hecho de no convenirle nada de lo que a las demás cosas conviene (y a su vez, su intrínseca indefinibilidad posibilita la determinabilidad de lo demás: he aquí, en concreto, el juego entre los principios de determinabilidad y determinación a que antes hicimos alusión).

2) Las categorías dinámicas o por conexión de lo heterogéneo son duales. En el mismo acto de síntesis se piensa, sea una *relación*, sea un *modo de ser* (juzgado por el entendimiento, según se acomode o no a sus condiciones formales). Con respecto a las de *relación*, cabe lamentar que Kant (por lo general, algo desaliñado con la terminología) se “adelante” a denominar a la segunda categoría: “causalidad y dependencia”. Puesto que estamos todavía a un nivel *lógico*<sup>34</sup>, habría sido más coherente hablar aquí

<sup>34</sup> Aunque, para mayor confusión, esta extracción de las categorías a partir de la tabla judicativa es llamada por Kant “deducción metafísica de las categorías”. La para nosotros extraña denominación remite simétricamente a los dos tipos de *Exposition* de la Estética: 1) *metafísica*, “cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto dado a priori*”. (B 38 / A 23). Se trata pues de un análisis *elemental*. Y 2) *trascendental*: “la explicación de un concepto como principio

de “fundamento y consecuencia”. Así, cuando las categorías de relación sean *esquematisadas* (vale decir, cuando se adscriba a cada una la regla de su constructibilidad en el tiempo), se convertirán respectivamente en: sustancia y accidente, causa y efecto, y acción recíproca. Advuértase además que, en este rubro, el par es *copulativo*, mientras que en las categorías de modalidad será *disyuntivo* (en cuanto que surgen de la entera articulación del universo del discurso -y del ser-, correspondiente al tercer momento judicativo: la *disyunción*).

Por último, y con respecto a la segunda categoría de modalidad: *Dasein* - *Nichtsein* (estar-ahí - no-ser), llama poderosamente la atención (a pesar de que ya en Descartes el acto judicativo apuntaba en esta dirección) que eso que cómodamente llamamos “existencia” de las cosas no sea (contra lo que cree el realismo dogmático) algo propio de ellas, algo *en sí* que existiría (valga la redundancia) aunque no se diera sujeto cognoscente alguno, sino un *modo* de acomodarse el objeto a las condiciones del conocimiento (por eso reivindica Kant para su doctrina el doble e inseparable rótulo de “realismo empírico” -pues él no duda de que las cosas “existan” en la experiencia- y de “idealismo trascendental” -pues tal experiencia, en su posibilidad global, es un constructo, no un dato-). De ahí la conveniencia de distinguir cuidadosamente entre “estar-ahí”, en el mundo fenoménico (y ya vemos que, según esto, sería blasfemia decir que Dios “existe” o “está-ahí”), “realidad efectiva” o *Wirklichkeit* (que es esta misma categoría, pero esquematizada, vale decir: “localizada” espacio-temporalmente), y “ser” (*Sein*: lo que nosotros -fuera del uso meramente lógico de la cópula- llamaríamos “existencia” en el sentido fuerte y pleno del término), que no es ningún predicado real y, por ende, ninguna categoría, sino la *posición absoluta de una cosa* (cf. B 626 / A 598). Es evidente que decir: “Dios es” no es decir nada (a menos que entendamos por ello subrepticamente -y falazmente<sup>35</sup>-: “es... infinito -cantidad-, realísimo y perfecto -cualidad-

a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*.” (B 40 / A 25). En seguida nos encontraremos, correlativamente, con el problema de una deducción “trascendental” de las categorías.

<sup>35</sup> Falazmente, porque -como veremos- no es posible -ni deseable- construir el concepto de “Dios” sobre una intuición sensible, por pura que ésta fuere (aunque ya hubo intentos de ello en la filosofía: por ejemplo, en Henry More, de los platónicos de Cambridge, para quien Dios se *muestra* -no se identifica- como espacio). Y ello por no hablar de las delicadas y sutiles conexiones -de la escolástica a Newton- entre el Ser Supremo y la eternidad (entendida como

sustancia idéntica a sí y además creadora -relación-, o ser existente y necesario -modalidad-).

“Ser” no se dice de nada porque no es un predicado ni un concepto, sino justamente la cópula: “lo que *relaciona* sujeto y predicado” (B 627 / A 599). De ahí sólo hay un paso (que Kant desde luego no dio) para la identificación entre ese “ser” -absoluto a fuerza de relacionar todo repliegue receptivo y despliegue activo- y la “acción suprema de unificación sintética”: el “sujeto trascendental” o “Yo absoluto”.

### 3. Deducción trascendental de las categorías

En todo caso, hay que insistir en que aquello que posibilita todo juicio y toda categoría no puede ser a su vez juicio ni categoría. ¿Qué puede “ser” entonces? ¿Y cómo es posible que conceptos no obtenidos por experiencia puedan tener *valides objetiva*, es decir: aplicabilidad a objetos<sup>36</sup>?

A contestar esta doble pregunta se dirige la *deducción trascendental*, contenida en textos que sufrieron fuertes variaciones entre la primera y la segunda edición de la *Crítica*, y que constituye la doctrina más controvertida y difícil de Kant, que distingue entre este proceso de justificación conforme a derecho y razón (*quid juris*) y otro meramente atento al hecho (*quid facti*) de que en verdad poseemos tales conceptos (B 116 / A 84). En los *Prolegómenos* (un resumen presuntamente divulgador de las concepciones de 1781)<sup>37</sup>, deslinda igualmente su quehacer del de un Hume, con su “deducción empírica” (derivación de la experiencia, no examen de lo surgido del

la constante posesión de una vida interminable o como un tiempo infinito y absoluto, clauso en sí).

<sup>36</sup> Una *vexata quaestio* de los intérpretes del kantismo es si tal aplicabilidad se dirige exclusivamente a constructos científicos de la matemática y la física, o a todos los objetos en general (también, pues, a los empíricos). Parece razonable suponer que, así como los juicios sintéticos *a priori* constituyen la “arquitectura” interna de todo juicio, también las categorías están operativamente a la base de todo pensar y todo decir, aunque sólo el filósofo las *tematice* y saque a la luz. Cuando se dice: “Esta mesa es de pino”, tal aserto dejaría de tener sentido si en él no estuvieran presupuestas las categorías de “totalidad” (o mejor: de “integralidad”), de “realidad”, “sustancia” y “existencia” (o “estar-ahí”).

<sup>37</sup> Hay ed. bilingüe de M. Caimi. Istmo. Madrid, 1999.

puro entendimiento), afirmando al respecto que “esta deducción ha sido lo más difícil que jamás se haya emprendido en favor de la metafísica.” (*Prolog.*, Ak. IV, 260; tr., p. 31).

La clave común a las dos versiones de la deducción trascendental se encuentra en un magnífico texto (de sabor programático) de la primera edición: “Hay solamente una única experiencia, en la cual vienen a estar representadas, como en conexión omnímoda y conforme a ley, todas las percepciones: de la misma manera que hay sólo un espacio y tiempo, en donde tienen lugar todas las formas del fenómeno [o más literalmente: todas las formas de aparición, F.D.] y toda relación de ser o no-ser.” (*KrV*, A 110). “Experiencia” es, pues, el vasto campo de lo cognoscible, cuyos límites y validez vienen trazados por la posibilidad de *comprender* una percepción (esto es: la mera conciencia de una intuición empírica) como *representación* (esto es: forma “puesta” y reconocida por el sujeto cognoscente, en cuanto inserta en un entramado de sentido global y legal: una “lógica de subsunción”, en la que todo concepto está *bajo* otro). Y la base o *territorium* de dicha experiencia está constituida por las *formas puras de la intuición*: un “horizonte estético” en el que todas las formas de intuición posible “inhiere[n]”. Es este juego disimétrico del “estar concebido bajo algo” y “estar comprendido en algo” lo que viene expresado en cada juicio sintético a priori (y por ende, en todo juicio cognoscitivo). Y ahora se trata de *dar razón* de ese juego, o sea de “construir” a priori el campo de la experiencia posible.

### 3.1. La deducción “subjetiva”

En la primera edición se presenta, al decir de la mayoría de los intérpretes, una *deducción subjetiva*, en el sentido de que la unidad de conciencia es vista como una determinación del “sentido interno” (esto es: el reconocimiento de que toda “afección”, todo “verse impresionado por algo”, depende en última instancia de la conexión *temporal* de las representaciones). Ahora bien, tal “sentido” se limita a suministrar una *sinopsis* o “visión de conjunto” de lo múltiple. Es pues la base de toda “aprehensión” en la intuición (esto es lo que nos permite reconocer a un objeto como “conteni-

do” o “llenado” del tiempo en un instante: lo vemos como una variedad, contenida sin embargo en una sola representación). Es claro sin embargo que toda representación remite a otras según ciertas reglas de asociación (ya analizadas magníficamente por Hume), que permiten la *reproductibilidad* de los fenómenos. Lo múltiple se halla combinado *a priori* de tal forma que la aparición de algo se ve ya como motivada por representaciones precedentes y anuncio de representaciones ulteriores. Esta *síntesis* (o construcción) de la *reproducción* es encomendada por Kant (siguiendo las líneas humeanas, y ahondando en ellas) a la facultad de *imaginación*<sup>38</sup>. Es en la imaginación donde se produce el “trasvase” o quiasmo entre formas temporales y conceptuales, y por ello alcanza en 1781 esta actividad (cuyo “arte” o técnica resulta empero inescrutable<sup>39</sup>) el rango de “raíz común” de las dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento, habida cuenta de que si la imaginación *trascendental* posibilita toda “reproducción” (vale decir: la confianza en la estabilidad de la experiencia, base última de toda ciencia y aun de toda vida humana) es porque ella misma es *productiva* y no meramente reproductiva. Sólo que de esta manera, y en el corazón de la *lógica trascendental*, se insinuaba una actividad inconsciente de tipo *estético* (en el sentido de una creatividad “artística” que podría religar las esferas de la legalidad natural y de la acción humana), la cual hacía retroceder vertiginosamente el tranquilo y prudente análisis kantiano hacia abismos insospechados, que conducirían -mucho más allá de Kant- a la búsqueda romántica de un sustrato: el Absoluto, en el que se conciliarían (y fundirían peligrosamente) arte, religión y política. La razón tendría al cabo una raíz “irracional”<sup>40</sup>.

Kant culmina este *regressus transcendentalis* con la *síntesis de reconocimiento en el concepto*, propia del entendimiento. Pues toda representación

<sup>38</sup> Hay que tener en cuenta que el término alemán *Einbildungskraft* remite a la vez a “imagen” (*Bild*) y a “formación” (*Bildung*). Así pues, el mecanismo trascendental que posibilita la formación de imágenes es a la vez garante de la *configuración* global del mapa de la experiencia.

<sup>39</sup> Esta radicalidad última de la imaginación y su carácter inconsciente (aunque promotor y garante de toda conciencia) moverá poderosamente todo el movimiento idealista y romántico ulterior, al ligar la imaginación *productiva* a la estética del *genio*.

<sup>40</sup> Esto explica la fascinación que la primera edición de la *Crítica* ejercería, no sólo sobre los románticos, sino sobre Schopenhauer, y, en 1929, sobre Heidegger, que vería perfilarse en esos textos la posibilidad de una *ontología fundamental* en la que se compenetrarían íntimamente el ser y el tiempo.

remite a un “objeto”, cuya sobreentendida unidad presupone una *regla* determinante de toda diversidad. Una regla que permite, así, *reconocer* al objeto y, a la vez, reconocer el *acto sintético* subjetivo de constitución de ese objeto. Ahora bien, puesto que tal “objeto” no es sino la reconducción de toda variedad y reproductibilidad a unidad, es en el fondo único e idéntico para toda representación. Esa identidad última es, pues, radicalmente incognoscible (pues entonces sería separable y distinguible de otras “cosas”, con lo que no sería ya identidad pura). A veces distingue Kant -por desgracia, no siempre lo hace- entre ese “objeto trascendental” = X, y los objetos de la experiencia llamando al primero *Object* (que verteremos convencionalmente como “Objeto”) y *Gegenstand* (literalmente: “lo que está frente a...”, lo que sale al encuentro del sujeto; verteremos como “objeto”).

El Objeto es algo así como la armazón “vacía” de todo objeto posible (éste, siempre “lleno” de un cierto contenido sensible). En terminología tradicional, podríamos decir que para Kant el Objeto es el *ser* de lo ente (o sea, de los objetos). Al respecto, es importante distinguir entre ese Objeto trascendental (trasunto “puesto” del sujeto trascendental) y la *cosa en sí* por un lado, y el *noúmeno* por otro<sup>41</sup>. La “cosa en sí” es el concepto vacío e indeterminado de algo solamente pensado (esto es, sin posibilidad de ser construido en la sensibilidad), y opera *negativamente* como el *concepto límite* de la experiencia (o si queremos, como el límite de los conceptos de experiencia). Sin embargo, ese concepto no es de suyo contradictorio (por eso puede ser pensado, aunque nada se conozca con él), y sirve por ende de

<sup>41</sup> Sin embargo, el propio Kant pasa tranquilamente de un significado a otro, de modo que mi interpretación ulterior ha de ser tomada *cum grano salis*. Por ejemplo, en *Prol.* § 30 habla Kant de la aplicación de las categorías allende el campo de la experiencia, es decir: dirigidas a “cosas en sí mismas (*noumena*)” (IV, 312; tr. p. 166). Por lo demás, la denominación en plural es arbitraria. No sólo entraña el uso de la categoría de “pluralidad”, sino que contradice la idea de que la “X” sea una identidad pura (el plural introduce distingos, y por tanto delimitaciones). Es claro que Kant se deja llevar aquí por el uso metafísico tradicional, para el cual habría al menos tres grandes ejemplos de *noúmeno*: Dios, el alma y el mundo. Se podría decir que esa inefable “X” (de la que, curiosamente, tanto se ha hablado) es llamada “cosa en sí” en el respecto metafísico, “Objeto trascendental” en el gnoseológico, y *noúmeno* en el teológico y ético. En todo caso, a Kant le interesa sobremedida insistir en que el *noúmeno* es pensable sin contradicción, ya que la *libertad* será el único caso de *noúmeno* impuesto como un *factum*. Lo único de veras *suprasensible*, operativo sin embargo sólo en el ámbito sensible, y cognoscible indirectamente (¡no por intuición!) a través de la ley moral. Pero desde luego la libertad no es una “cosa en sí” ni el “Objeto trascendental”.

“correlato” de nuestras representaciones de la sensibilidad (B 45 / A 30). Es más: en algo que los idealistas verían como un resto de dogmatismo y de aplicación falaz de la categoría de causalidad a lo que por definición está fuera de toda categorización, Kant llega a decir que la “cosa en sí” sería algo así como “lo que está detrás” de los fenómenos (en alemán: “apariciones”), pues de lo contrario se llegaría a la “absurda conclusión de que puede haber aparición sin nada que aparezca” (B XXVI)<sup>42</sup>. El *noúmeno* (literalmente: “lo presente al *noús* o pensamiento”) tiene un sentido *positivo*, aunque problemático. Sería algo susceptible de ser intuitido de manera *no sensible*; exactamente, un *ente de razón* del que sin embargo no es posible tener conocimiento, ni *a priori* ni *a posteriori*. En el primer caso, tentados estaríamos (y de hecho, esta es la *subreptio transcendentalis* propia de la metafísica dogmática) de ver en la categoría de sustancia, o de causa (respectivamente, el Dios de Spinoza o el de la teología cristiana) la expresión de una “cosa” independiente de los sentidos. Se olvida con ello que las categorías no tienen “contenido”<sup>43</sup>, sino que son funciones puras de unificación de lo múltiple. Es más, no cabe pensar siquiera “sustancia” o “causa” de manera aislada, como vimos: las categorías correspondientes son “sustancia y accidente”, “causa y efecto”, siendo la conjunción copulativa expresión de que lo

<sup>42</sup> Kant no atiende al hecho palmario de que esa conclusión se debe a la aplicación del *principio de no contradicción* que, como veremos, tiene un puro valor lógico-formal: es decir, garantiza la posibilidad de *pensar* algo, no de conocerlo. De modo que la proposición condicional de que *si* aparece algo, *entonces* tiene que haber una *razón* de que aparezca así y no de otro modo, o bien remite a una definición nominal (la decisión de llamar “fenómeno” o “aparición” a eso que el hombre común entiende por “cosas”), o bien vuelve a introducir por la ventana el presupuesto “realista” que el giro copernicano había expulsado por la puerta. Jacobi hará del problema de la cosa en sí la *crux* del kantismo, al reducirlo a un dilema absolutamente devastador. Sin la cosa en sí -que remite *místicamente* a una afección que nos viene “de fuera”- no sería posible penetrar en la *Crítica* (a menos que convirtiéramos a dicha “cosa” en la encarnación de un Yo divinizado); pero con la cosa en sí no hay modo de mantenerse en el camino crítico, basado en el *idealismo transcendental*. Cf. el Apéndice (“Sobre el idealismo transcendental”) a *David Hume über den Glauben. Werke letzter Hand*. II, 291-310.

<sup>43</sup> Ciertamente, el propio Kant reconoce (de pasada, sin esclarecer el sentido) que las categorías tienen un “contenido transcendental” (cf. B 105 / A 79, B 603 / A 575, B 605 / A 577). Pero tal contenido (*Inhalt*) nada tiene que ver con la “materia” dada en una intuición empírica, sino con la “carga” o *positividad* lógica de las categorías: cada una de estas formas puras es vista desde las demás como contradistinguida de ellas. Hegel profundizará en este juego de conversión entre forma y contenido (no hay que olvidar que, en lógica tradicional, *Inhalt* significa también *comprensión* o *intensio* del concepto, frente a su *extensión* o *denotación*).

único importante aquí es la *relación* entre los extremos. Y en el segundo caso (conocimiento *a posteriori*), sería menester que se presentara como “sensación” algo que contradice al entramado universal de la experiencia (por ejemplo, un milagro: la alteración de las leyes naturales en el seno mismo de la naturaleza).

Por su parte, el Objeto trascendental remite (como lo puramente “puesto”) al acto mismo de posición: la *unidad sintética de la apercepción* (Kant retoma así el término leibniziano, para indicar la *autoconciencia*): el foco último de todo conocimiento, que transparece empíricamente como “sentido interno”, esto es: como conciencia de mi “yo” en el acto de reconocer una percepción interna (A 107; ya sabemos que toda percepción interna engloba igualmente a la externa, cuando hace de ésta objeto de reflexión). Esa “conciencia pura, originaria e inmutable” no debiera ser, con todo, simplemente el hontanar de las categorías (deducción *subjetiva*), yuxtapuesto por así decir a la base intuitiva del espacio y el tiempo. Hablando con rigor, el punto a que ha de aspirar la *deducción trascendental* no puede limitarse al *hecho* de ver que en el conocimiento funcionan a la vez formas de la intuición (según justificó la *exposición* de la *Estética*) y apercepción trascendental (según la presente *deducción*), sino que debiera dar razón de la *relación* “que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones” (A 108). Y las oscuras alusiones a la imaginación trascendental como “raíz común” no bastan aquí, desde el momento en que se confiesa que aquélla opera mediante un arte escondido y en definitiva ignoto.

Con términos no usados por el propio Kant, podríamos decir que él ha mostrado el *quid facti* del funcionamiento dual de la *autoposición analítica* (el *ego cogito* cartesiano) y la *autoposición sintética* (la apertura del “yo” para salir espacio-temporalmente al encuentro de los objetos). Pero si se ve que ambos sujetos son “el mismo” (como se corrobora empíricamente, cuando somos conscientes de nosotros mismos en cuanto “fenómeno”, al tener cualquier percepción; cf. B 471), seguimos sin saber la razón de esa “mismidad”. Es más, para evitar seguramente todo intento de psicologización o subjetivismo, Kant llega a decir<sup>44</sup>: “Por medio de este Yo,

<sup>44</sup> En frase que haría las delicias, no sólo de los románticos, sino de Freud.

o Él<sup>45</sup>, o Ello (la cosa) que piensa, no viene representado más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x.” (B 404 / A 346<sup>46</sup>). “El “sujeto” es pues una representación que no lo es (nada nos representamos por él)! ¡Una representación contradictoria! La fuente última del pensar es, según esto, *algo impensable*.

### 3.2. La deducción “objetiva”

Para paliar en lo posible este carácter insatisfactorio de la deducción trascendental, Kant modificó en buena medida esos textos en la segunda edición, en la que podemos entrever (por seguir una distinción convencional) algo así como una *deducción objetiva*, mucho mejor articulada y dividida en párrafos. De ella desaparecerá el Objeto trascendental, y en ella perderá la imaginación su oscuro y fascinante carácter de “raíz común”, acentuándose en cambio el valor del entendimiento.

Para empezar, Kant niega lo concedido en 1781, a saber: que las formas de intuición proporcionen un primer nivel (el de la *sinopsis*) de la triple síntesis. El enlace o *conjunctio* de una multiplicidad en general, se dice ahora, no puede llegar a nosotros a través de los sentidos<sup>47</sup>, “ni estar contenido en la forma pura de la intuición sensible” (B 130). Toda *conjunctio* es pues un acto sintético de *espontaneidad*, a cargo de la facultad de representar (o sea, del entendimiento). Ahora bien, el foco de esa facultad (la apercepción pura u originaria) es un mero vehículo lógico, el mismo en toda concien-

<sup>45</sup> En efecto, el sujeto trascendental *permite* decir “yo”. Pero, ¿soy yo acaso ese impersonal Yo? Con frase famosa de Atahualpa Yupanqui, podríamos decir que ese Yo-Él-Ello: “no es de naide y es de toós”, o mejor: todos somos de y por él, mientras que él mismo, en el fondo, es “nadie”.

<sup>46</sup> Aunque quizá resulte demasiado sutil, hay que recordar que en A escribe Kant “X” (con mayúscula), y en B, en cambio, “x” (con minúscula). Hay veces en que una incógnita deja ver mucho más de lo que parece. Pues tildar al “Objeto trascendental” y al “Sujeto trascendental” de “X”, no es identificarlos, como sugiere la misma identificación entre “Yo” y “cosa”, patente en el texto. También es interesante advertir de que en B desaparece toda mención de “Objeto trascendental”.

<sup>47</sup> Y ello implica que la afeción empírica es siempre derivada: si percibimos objetos (o nos damos cuenta de estados de ánimo), esto se debe a que, *a priori*, el “yo” se ha “abierto”, por así decir, a sí mismo, para acoger objetos. Es decir, a toda afeción precede una *autoafeción*.

cia<sup>48</sup>. En frase famosa, escribe Kant: “El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones.” (B 132). De este modo, el principio de la apercepción es elevado a principio supremo “de todo el conocimiento humano” (B 135; en la primera edición, la apercepción se hallaba al mismo nivel -cada principio, señor de su campo- que las formas puras de la intuición). Sólo que, ahora, esa proposición es puramente *analítica* (*ibid.*).

He aquí una nueva dificultad, y de arduo remonte: la unidad sintética del acto es expresada por una cláusula (más que un juicio) analítica, de suyo tan vacía y falta de compleción (“Yo pienso” es un *muñón*: exige inmediatamente un “Yo pienso... tal y cual cosa”) como lo era la tradicional: “Ser es...” (ininteligible sin añadir: “ser tal cosa u otra”). Kant evitará, desde luego, todo peligro de *reificación* (como si dijéramos: “El ser es Dios, o el alma, o el mundo”), pero a costa de hacer de ese foco supremo un nido de contradicciones (y hasta de favorecer escapadas místicas). Pues ese foco o fuente de toda unificación está él mismo escindido (no es *el Yo*, porque no existe tal “cosa”, sino que se dice en un pseudo-juicio: “Yo pienso”). Esa actividad de síntesis sólo se alcanza analíticamente. La posibilidad suprema de todo pensar es impensable (nadie piensa “Yo pienso”, sino que se reconoce *indirectamente* cuando piensa en algo). Y esa cláusula impersonal posibilita la identidad de *cada* hablante, cuando dice algo en primera persona (es en efecto un sujeto *trascendental*, pero no “trascendente”: no es nada que esté más allá de los “yoes” que sienten y piensan: cada “yo” empírico coincide con el trascendental: y por eso “él” es “yo”: por eso hablamos y formamos una comunidad universal, indefinidamente extendida en el espacio y el tiempo; pero no hay modo de saber a qué se debe esa extraña *coinciden-*

<sup>48</sup> Es esta mismidad la garante lógica de la idea de Humanidad: lo que permite toda comunicabilidad. Su manifestación empírica podría hallarse en el hecho de que no existen proposiciones objetivas -esto es, descripciones de estados de cosas existentes aunque nadie las sostuviera- a las que no pueda hacerse necesariamente anteceder la cláusula “Yo pienso”. Pero para evitar todo subjetivismo (en el español coloquial, “yo pienso” equivale a “creo” o “me parece”) habría que recurrir -con el peligro, bien de incorrección gramatical, o bien de sustantivación que ello conlleva- a un “Yo piensa”. Que “La suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos” sea una proposición verdadera implica, no sólo que corresponda un estado de cosas a lo dicho, sino sobre todo que venga coherentemente inserta en un universo de sentido, garantizado por ese “Yo” impersonal. Implica pues esta proposición de orden superior: “Yo piensa que “La suma de los ángulos, etc.””. Vale decir: “cualquiera” debe poder verificar esa proposición, ateniéndose a las condiciones de posibilidad de la experiencia.

cia). “Yo pienso” no es pues ni una cosa, ni un juicio, ni un concepto, ni una intuición (menos la conclusión de un silogismo<sup>49</sup>).

Y sin embargo, nada de lo anterior tendría sentido sin ese presupuesto último. Es como si Kant se hubiera estrellado wittgensteinianamente contra los límites del lenguaje al procurar decir lo indecible, lo “no dicho” contenido en toda dicción: la base de la lógica *no es lógica*.

Bien está. Pero, ¿es el “yo pienso” la base también de la “estética trascendental”? Kant acorta en 1787 las distancias entre lógica y estética. Pero se niega a reducir ésta a aquélla. Es verdad que, ahora, la imaginación no es sino el *efecto* (mala palabra, pues se toma de uno de los miembros de la segunda categoría de relación) del entendimiento sobre la sensibilidad, con lo que se coloca *avant la lettre* un cortafuegos lógico contra los excesos románticos. Es verdad que la forma pura de la intuición en el tiempo es colocada ahora *bajo* (no al lado de) la unidad de la conciencia (es decir: el pensamiento domina a lo sentido, y le da “sentido”). Pero no se nos dice el *modo* en que tiene lugar tal subsunción. Sólo se entrevé una explicación *apagógica*, condicional y por reducción al absurdo: si no “mandara” el entendimiento sobre la sensibilidad (aun pura) nada sería cognoscible, y menos aún *me* conocería a mí mismo. Y sobre todo: la síntesis requiere de la “donación” de lo múltiple, y de su forma pura. Sólo que esa síntesis, de por sí, es exclusivamente *intelectual* (cf. B 150). Es en efecto *pensable* la extensión ilimitada de las categorías, más allá del espacio y el tiempo. No tendrían entonces, ciertamente, *validez objetiva*. Pero su aplicación al campo de la intuición sensible será, según esto, una *restricción*, no una colaboración. No hay coextensividad entre intuición y concepto: el campo del entendimiento sobrepasa por todos lados al de la sensibilidad<sup>50</sup>. Por eso hay que tomar con cautela frases tan famosas como ésta: “Pensamientos sin contenido están vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas.” (B 75 / A 51). Los

<sup>49</sup> También Descartes, a pesar de que pasaba apresuradamente del *ego cogito* al *ergo sum*, se negó -correctamente- a hacer de esa fuerte roca la conclusión de un silogismo. Sin embargo, afirmaba notoriamente que se trataba de una intuición, más aún: de *la* intuición por antonomasia; a costa desde luego de *sustantivar* ese “yo” como “la cosa que piensa” (algo a lo que, como hemos visto, rinde Kant ambiguo “homenaje”, porque en él la “cosa” no es ni *substantia* ni *res*).

<sup>50</sup> Quizá se halle aquí un viejo resto de la idea leibniziana de los mundos posibles, frente a este único mundo “composable”. Y desde luego, Kant “necesita” de ese desequilibrio entre los campos intelectual e intuitivo para dejar sitio al “mundo” de la razón práctica.

dos miembros de esta proposición *no* son equivalentes. El pensar es más amplio que lo dado (y por ende, que lo conocido o cognoscible). Y puesto que es postulado irrenunciable en el ilustrado Kant la idea de que no hay exigencia racional que sea vana o engañosa (y en ello coincide de nuevo con el viejo Descartes), esa amplitud apunta a otro “mundo”: el de la libertad y la actividad práctica, a la vez que impide la grosera “sensibilización” del pensar (pues en suma nunca conoceremos el *contenido sensible*, en cuanto tal: él es la negrura absoluta, ciega) y señala cuál ha de ser la tarea, tanto en el respecto teórico como en el práctico: guiar a la sensibilidad, dirigir y canalizar esa fuerza ciega hacia intereses que le son ajenos<sup>51</sup>.

Podemos pensar “en vacío” (por algo será). Pero no podemos sentir “ciegamente”, sin dejar de ser en el acto nosotros *mismos*. El piadoso Kant no caerá en la “trampa” de Descartes, que pasaba sin más del *ego cogito* al *ego sentio*. Si mi interpretación es plausible, puede y debe decirse, kantianamente hablando: “Yo pienso”, pero no “Yo siento” (tal cláusula sería contradictoria), sino a lo sumo: “Yo me afecto a mí mismo (el Yo se afecta a sí mismo), me abro (Él o Ello se abre) como receptividad para acoger contenidos sensibles.” La forma de acogida es la misma para todos. Por eso podemos ponernos de acuerdo. Por eso formamos, entre todos, la Humanidad<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> A este respecto, bien podría decirse que la empresa de “canalización” llevada a cabo por el psicoanálisis freudiano sigue estando regida, como en Kant, por el miedo a una sensibilidad desenfrenada.

<sup>52</sup> A pesar de las comillas, la frase antes “citada” no es obviamente de Kant, sino que corresponde a una interpretación por mi parte. De todas formas, encuentra base documental en la famosa concesión de Kant a Eberhard. Aunque aquél no puede reconocer nada *innato* (contra el racionalismo), sí concede una *acquisitio originaria* (una adquisición que “crea” el origen): el fundamento de posibilidad de la intuición sensible no es a su vez sensible: “es la mera receptividad propia del ánimo, cuando viene afectado por algo (en la sensación), a fin de recibir, según su hechura (*Beschaffenheit*) subjetiva, una representación.” (*Über eine Entdeckung...* VIII, 222; tr. *Respuesta a Eberhard*, p. 72). Como si dijéramos: la receptividad no es nada recibido, sino una manera de corresponder a las incitaciones de lo múltiple. Sólo que con esto queda abierta la puerta -después de que se aflojara la creencia ilustrada en un “aparato” cognoscitivo y práctico, igual en el fondo para todos los hombres- a un cierto relativismo cultural, ya que los “mundos” dependen de las distintas maneras de ser hombre en comunidad.

### 3.3. De la posibilidad del uso empírico de las categorías

Es una característica de la escritura kantiana el que sus textos más importantes y difíciles aparezcan por lo común en lugares aparentemente insignificantes, al hilo de una ilustración o, muchas veces, como notas a pie de página. Buen ejemplo de ello es la primera nota del § 26 de la “nueva” deducción. Kant cree haber conseguido justificar tanto el origen *a priori* de las categorías, por su concordancia con las funciones lógicas judicativas -tal era la deducción *metafísica*- como la posibilidad de aplicación de las categorías a objetos de la intuición (deducción *trascendental*), por *regressus* a la unidad sintética de la apercepción, mostrando desde ella que el modo en que las funciones lógicas del juicio llevan una diversidad a conciencia es el mismo por el que las categorías determinan la diversidad de una intuición (cf. §§ 20-21 de la segunda edición). Conocimiento de un objeto y reconocimiento indirecto de la conciencia y su espontaneidad coinciden, pues.

Lo que ahora queda por demostrar es lo más difícil; dicho llanamente: cómo es que la naturaleza “se deja” imponer la ley del entendimiento<sup>53</sup>. De abajo a arriba, pues, se ha de proceder ahora. Si no queremos aceptar ni una “fuerza” propia de la sensibilidad para establecer una primera *sinopsis* (según se admitía en la primera edición) ni tampoco derivar a la sensibilidad del entendimiento (lo que daría al traste con el dualismo básico de “receptividad - espontaneidad”), ¿qué puede haber en los fenómenos -o en la naturaleza, entendida como el conjunto de éstos- que permita (por así decir, pasivamente) la actividad sintética, aunque no forme parte de ella?

Preciso es confesar que Kant no sale enteramente airoso de tan apurado trance, despachado en unas pocas y oscuras líneas. Se tiene la impresión de que una mayor profundización y precisión por su parte le habrían obligado a reestructurar por entero la “Estética trascendental”, menos independiente de la “Lógica” de lo que él había prometido<sup>54</sup>. Comienza diciendo que “en

<sup>53</sup> Adviértase de que de ello depende la justificación de la ciencia *par excellence* a los ojos de Kant: la física clásica, que es en verdad una física-matemática.

<sup>54</sup> Aquí y en otros lugares parece como si Kant, llevado de su afán analítico, hubiera separado de tal manera los elementos del conocimiento que después le resulta difícil dar razón del carácter unitario con que, en cada caso, se presentan los objetos conocidos. No está solo en esta clásica dificultad, que se arrastra al menos desde las famosas distinciones aristotélicas de la *morphé* y la *hyle* (ver p.e. *Physica* B, 1).

las representaciones de espacio y tiempo nosotros tenemos *formas* de la intuición sensible *a priori*, tanto externa como interna” (B 160). Y a esas formas ha de adecuarse la síntesis de *aprehensión* de la diversidad de los fenómenos. Ahora bien, es un hecho que nosotros no aprehendemos una figura (p.e.: un triángulo) meramente como algo que tiene una extensión, construida y recorrida en el tiempo, sino como una “cosa” unitaria y bien delimitada: como una unidad. Ello se debe, obviamente a la aplicación de las categorías. Pero, ¿qué hay “por parte” del triángulo para que esa aplicación se logre? Abruptamente, nos recuerda Kant que espacio y tiempo no son solamente *formas de la intuición*, sino también *intuiciones formales*, vale decir: representaciones de algo único e inmediato (ver *supra*: III.7) en las que, al contrario de las comunes intuiciones empíricas, lo intuido no es un contenido, sino la *forma* misma. En una palabra, si la *forma* suministra la variedad -regulada- a la representación (el hecho de que un triángulo tenga tales o cuales medidas), la *intuición* le proporciona unidad a aquélla (el hecho de que todas esas medidas se conjunten en *un* triángulo). Pero, ¿de dónde les viene a espacio y tiempo ese carácter de unificación?

Para aclarar en lo posible este espinoso punto escribe Kant la famosa nota a que al principio nos referimos. Hay que reconocer -comienza diciendo- que esa “función de unidad” no puede venir ni del concepto ni de la sensibilidad (las porciones de espacio y tiempo *se dejan* unir en un espacio-tiempo dado, en un *cuanto* (*quantum*) delimitado; pero no son ellas las que realizan esa unión). La función unificadora: “presupone ciertamente una síntesis que no pertenece a los sentidos, pero en virtud de la cual todo concepto de espacio y tiempo viene a ser por lo pronto posible. Pues dado que por ella (en cuanto que el entendimiento determina a la sensibilidad) vienen a ser *dados* por lo pronto el espacio o el tiempo como intuiciones, la unidad de esta intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento.” (B 161, n.). Muchas cosas se dicen aquí, y no todas fácilmente comprensibles. En primer lugar, supongo que “concepto” de espacio y tiempo se refiere a una *magnitud* dada, esto es: a un *cuanto*. Por ejemplo: tal figura -lado de la intuición formal- de tales dimensiones -lado de la forma de la intuición-; al extremo, todo el espacio y todo el tiempo, *en bloque*, constituirían igualmente *cuantos*, los cuales coincidirían extensivamente -pero no funcionalmente- con la *quantitas*, o sea, con la capacidad -propia de la homogeneidad- de recibir medidas. Así, unidad *a*

*priori* -*qua* intuición- y multiplicidad *a priori* -*qua* forma- serían dos aspectos de lo mismo. En segundo lugar, de atenerse escrupulosamente a lo aquí dicho, parece que espacio y tiempo no serían de suyo y primariamente intuiciones, sino que se *convertirían* en tales sólo mediante la síntesis, con lo cual habría que admitir que ambos, en cuanto magnitudes infinitas *dadas*, son... *constructos*. ¡Una evidente contradicción!<sup>55</sup>

Parece claro que la única “solución del enigma” (B 163) tendría que venir dada en los siguientes términos (cosa que el propio Kant no hace, por lo demás): la *misma síntesis* por la que se confiere valor de unificación de lo múltiple a las categorías (lado de la espontaneidad) otorga a su vez valor de unitariedad a espacio y tiempo como intuiciones formales (lado de la receptividad). O sea, aquello que posibilita los conceptos puros (sin ser a su vez conceptual) posibilita a la vez la representación del espacio y el tiempo como intuiciones formales de la sensibilidad (sin ser a su vez sensible). ¡Pero así parecemos volver a la “primera” deducción, que llevaba a la primacía de la imaginación en el acto sintético! Es verdad que la imaginación sigue teniendo en 1787 un papel “crucial”. Pero el cruce es aquí simplemente el lugar en que pasa el entendimiento a la sensibilidad, y donde se da la restricción de aquél por ésta. En efecto, dice Kant: las leyes de los fenómenos (por ende, las leyes de la naturaleza) no son *propias* de éstos, sino que están referidas al mismo sujeto trascendental al que, por su parte, se refieren esos mismos fenómenos. Ahora bien, esa doble referencia *constituye* la imaginación: “dependiente” por un lado del entendimiento (por lo que toca a la unidad de la síntesis), también “depende” por otro de la sensibilidad (por lo que toca a la diversidad de la aprehensión) (cf. B 164). ¡La “raíz común”

<sup>55</sup> Para paliar en algo la contradicción de que algo “dado” sea “construido”, podemos recordar el pasaje ya citado de la *Respuesta a Eberhard* (VIII, 222; tr., p. 72), en el que Kant dice que el fundamento de la posibilidad de espacio y tiempo no es a su vez nada espacial ni temporal, y por ello tilda extrañamente a ambas “entidades imaginarias” de *acquisitio originaria*. Y aunque ni en la nota de § 26 ni en la *Respuesta a Eberhard* se nombra a la “imaginación” (pero poco después será explícitamente citada; cf. B 164), Kant había definido a ésta como efecto del entendimiento sobre la sensibilidad. Y en nuestro texto se habla de la síntesis producida al determinar el entendimiento a la sensibilidad. Digamos: como facultad de las *formas de intuición*, la sensibilidad sería previa a la imaginación *reproductiva* (pues nada se puede construir sin una diversidad susceptible de acoger reglas). Pero como facultad sintética de producción de *intuiciones formales*, la imaginación *productiva* sería previa a la sensibilidad (pues la susceptibilidad de admitir reglas supone ya algo así como la “impronta” de esas reglas mismas).

de 1781 se ha convertido ahora en sierva de dos amos, uno de los cuales domina a su vez al otro! De modo que en vez de hablar de una misma síntesis, desplegada categorialmente y replegada intuitivamente, Kant preferirá hablar de “dependencia” de la síntesis de la imaginación respecto a la del entendimiento. La preferencia, como veremos en seguida, no es arbitraria, aunque los motivos que la guían (someter la naturaleza a la ley) interfieran de tal modo en lo estrictamente teórico que la solución a mi ver más plausible quede, si no desechada (de hacerlo, parece que se vendría abajo la entera deducción trascendental), sí al menos desfigurada por esta verdadera ansia de dependencia y, en definitiva, de *dominio*.

En fin, según Kant, la deducción (en el sentido de justificación reductiva) será la siguiente: la percepción depende de la síntesis de aprehensión (no tanto “síntesis empírica”, como confundentemente la llama Kant, cuanto síntesis trascendental de la imaginación *en favor* de lo empírico). Pero esa síntesis, dice Kant, “depende” de la síntesis trascendental<sup>56</sup> (podríamos justificar débilmente este punto, diciendo que para que algo esté predispuesto a darse como unidad deberá presuponer en general la prioridad de ésta). De ello se sigue que toda percepción ha de poder acomodarse a las funciones lógicas de unificación, o sea: a las categorías. Y a la inversa: “No podemos tener, pues, conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible.” (B 165). La laboriosa deducción trascendental “objetiva” ha concluido. Y sin embargo, Kant se apresura a añadir inmediatamente en otra nota lo que ya sabemos: que las categorías tienen (en el pensar, no en el conocer objetivo: “científico”, diríamos) “un campo ilimitado”, apuntando así a un *uso de la razón* por parte del sujeto que no se referirá ya al conocimiento, sino al sujeto mismo “y su querer” (B 165, n.). Así, deja entrever Kant que tanto afán explícito por fundamentar filosóficamente la validez objetiva de las proposiciones científicas (y empíricas en general) ocultaba

<sup>56</sup> De nuevo, no cabe sino lamentar el desaliñado empleo terminológico de Kant. Es claro que “depende” no puede significar “se deriva”. Si la síntesis no es la misma (como hemos apuntado), entonces tendríamos que proceder al infinito, a menos que se pretenda -cosa bien lejana a las intenciones de Kant- reducir la síntesis de la imaginación a la del entendimiento. Del apurado problema parece poderse salir sólo si admitimos que el lado de la espontaneidad rige al de la receptividad, aunque necesite de éste para tener validez objetiva. Lo que sí está muy claro es la intención última de Kant: la naturaleza ha de poder someterse *en general* a las leyes del entendimiento, aunque el descubrimiento de las particularidades precise de la observación empírica.

una intención más honda: negativamente, evitar sea el materialismo, sea la exaltación romántica de una imaginación genial e inconsciente no sometida a reglas, sino supuestamente creadora de éstas; positivamente, dejar abierto el campo categorial para un uso más alto: el del respecto *práctico*, allí donde se despliega majestuosamente *la fuerza de la razón*.

La lógica en particular y la filosofía teórica en general se ven así “subordinadas a la filosofía práctica, aunque esa subordinación se parezca a la del servidor que de noche precede al señor portando una antorcha, para que éste no tropiece ni se descarríe. ¡El *lógos*, subordinado a la *libertad*! Así parece, en efecto (y Fichte sacará las consecuencias de ello). Al menos, es claro que ya en el campo de la “Analítica trascendental” se cumple la famosa afirmación del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*: “Tuve pues que suprimir<sup>57</sup> el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de querer avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la fuente verdadera de toda falta de fe, que entra en conflicto con la moralidad y que, por su parte, es en todo momento bien dogmática.” (B XXX). El problema es si *con* la crítica de la razón pura podremos avanzar de verdad en metafísica, y qué metafísica será ésta.

<sup>57</sup> El texto dice: *aufheben*. Y aunque sería anacrónico interpretar este verbo en el sentido hegeliano de “asumir” (a la vez: quitar las pretensiones excluyentes e independientes del sentido de algo, a la vez que se lo conserva, pero englobado en una significación más alta), parece demasiado fuerte verter “suprimir”. Yo diría, en lugar de ello: “Tuve que *poner en su sitio* al saber...” (o sea: “Tuve que recortar sus exageradas pretensiones de “saberlo todo””).

## CAPÍTULO CUARTO HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS PARTICULARES: ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

### 1. El canon del Juicio

Si la “Analítica de los conceptos” partía de las funciones lógicas judicativas, entresacaba en la médula de éstas los conceptos puros del entendimiento y justificaba la aplicabilidad de esas categorías a los objetos de experiencia, mostrando de paso la posibilidad (¡y sólo eso!) de *pensar* categorialmente -no de conocer- en un campo distinto al empírico, la “Analítica de los principios” regresa ahora al ámbito del Juicio<sup>58</sup> para, una vez probada la validez objetiva de las funciones del entendimiento, establecer, siguiendo su guía, el sistema<sup>59</sup> de todos los Principios que rigen y organizan las proposiciones fundamentales<sup>60</sup> de las ciencias. Aquí, y sólo aquí,

---

<sup>58</sup> Siguiendo una convención inaugurada por Manuel García Morente en su traducción (ya citada) de la tercera *Crítica*, escribimos “Juicio” para verter *Urtheilskraft* (la facultad de juzgar) y “juicio” para *Urtheil*, esto es: para cada función lógica de subsunción bajo reglas o de reflexión sobre la regla.

<sup>59</sup> Con cierta razón se ha insistido -y los idealistas fueron los primeros en hacerlo- en que Kant no ha logrado (yo diría mejor: no ha deseado erigir) un *sistema* de la razón pura, sino sólo una propedéutica al mismo: la “crítica” o, en general, la filosofía trascendental. Sin embargo, no hay que olvidar que, en estricto correlato con el *sistema del mundo* de Newton -como homenaje y a la vez desafío hacia quien quisiera entregar unos *principios matemáticos* como fundamentación de la *filosofía* (aunque ésta fuera sólo “natural”)-, Kant sí podría ufanarse de haber suministrado un sistema completo de los *principios* que, a su vez, rigen las proposiciones básicas de la ciencia.

<sup>60</sup> Aunque, una vez más, Kant no es siempre fiel a la terminología por él mismo introducida, aquí se seguirá una distinción importante: escribiré “Principios” (con mayúscula) para referirme

puede ufanarse Kant de haber establecido un *canon* del uso de la razón teórica, ya que los Principios dan la norma para el uso correcto (no *transcendental*<sup>61</sup>) de los principios científicos.

Kant distingue al respecto entre el entendimiento como *facultad de las reglas* y el Juicio como capacidad de *subsumir* bajo reglas<sup>62</sup>. Y como en el caso de la imaginación, también aquí hace su aparición una inquietante capacidad que pone coto a las pretensiones desmesuradas de la lógica. El entendimiento, en efecto, “puede ser enseñado y equipado con reglas”. Pero el Juicio, en cambio, “es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado.” (B 172 / A 133)<sup>63</sup>. Ese talento consiste en hacer concordar objetos y conceptos (tal era, recuérdese, la conexión propia de los

---

a los *Principien* (esto es: las proposiciones originarias extraídas del análisis del Juicio trascendental), y “principios” (o “proposiciones fundamentales”) para hablar de los *Grundsätze*, esto es: los juicios que están a la base de las ciencias (especialmente, las ciencias de la naturaleza). Así, y de la misma manera que la cláusula “Yo pienso” (aunque por lo común elidida) debe poder acompañar a toda proposición, así también la tabla de los Principios -de la que nos ocuparemos más tarde- habrá de ser entendida añadiendo tácitamente en cada caso el término “Principio”. Por ejemplo, podría ser a primera vista confundente la denominación “Axiomas de la intuición”, como si Kant se dedicara a enumerar tales axiomas. En realidad ha de leerse *sotto voce*: “Principio de los axiomas de la intuición”. Y así para los demás casos.

<sup>61</sup> Una vez más es preciso advertir del peligro de las denominaciones usadas por Kant. Así como lo *transcendental*, en general, es el ámbito seguro en que se mueve la filosofía, con respecto sin embargo al uso de la razón emplea Kant el adjetivo “trascendental” en un sentido peyorativo, para indicar la utilización falaz de los Principios más allá del campo de la experiencia. El único uso correcto -desde el punto de vista del conocimiento- es en cambio el uso “empírico”.

<sup>62</sup> En la primera *Crítica*, Kant no señala otro tipo de juicio que el de subsunción de un caso bajo una ley. En la *Crítica del Juicio* denominará a esta clase: “juicios determinantes”, puesto que determinan (delimitan, definen) el campo de *constitución* de la experiencia, agrupando fenómenos bajo leyes (el proceder propio de las ciencias). Sin embargo, en la última *Crítica* admitirá otro tipo de juicios: los “reflexionantes” o de “reflexión” (propios de los ámbitos estético y teleológico) para indicar una operación judicativa inversa (en el fondo, más profunda y originaria que la de determinación). Aquí es dado el caso particular, y hay que buscar la regla a él adecuada.

<sup>63</sup> Kant sigue aquí el uso común de la lengua, patente también en español. Hablamos del “buen juicio” de alguien como un talento en cierta medida innato, “natural”, que puede ser refinado, encauzado y corregido, pero no implantado por educación o disciplina. De ahí la cercanía del Juicio al “ingenio” (en cuya raíz yace la idea de “genio” o donación por parte de la naturaleza. Darse cuenta de que un caso particular es ejemplo de una ley es un *arte* (los antiguos hablaban de *ars inveniendi* o “arte de encontrar”); exponer sistemáticamente los tipos posibles de subsunción es, por contra, tarea de la lógica (*ordo exponendi*).

juicios sintéticos). Pues bien, la filosofía tiene ahora por tarea señalar los *casos* de aplicación de las reglas y, en este sentido, tiene más un sentido negativo (como de *medicina mentis*) que positivo. Ella no puede, desde luego, ampliar el campo de los conocimientos *a priori* (las condiciones universales de ese conocimiento han sido fijadas ya en la “Análítica de los conceptos”), pero sí “evitar los pasos en falso (*lapsus iudicii*)” (B 174 / A 135) que puedan darse al utilizar los conceptos puros. La guía será, pues, la categorial. Y la tarea será doble: señalar las condiciones sensibles que posibilitan el uso de las categorías (es el capítulo dedicado al *esquematismo trascendental*), y exponer los Principios que, bajo esas condiciones, surgen de las categorías y sirven de base a los principios científicos<sup>64</sup>.

## 2. Otra vuelta de tuerca.- El esquematismo trascendental

La dificultad de este breve capítulo (poco más de diez páginas en el original) es legendaria, y sólo parangonable con la de la deducción trascendental, estando por demás estrechamente ligada a esa temática (podría decirse incluso que es una continuación de los densos pasajes del § 26 antes estudiados). Si el problema de la deducción era cómo aplicar las categorías a objetos de la experiencia en general, ahora el problema es el inverso. La lógica formal enseña en efecto las reglas de subsunción de un concepto bajo otro. Pero en el ámbito de la lógica trascendental, propio de los juicios sintéticos, el sujeto del juicio no es un concepto, sino la representación de un objeto: algo en principio *heterogéneo*, pues, respecto al predicado conceptual. De modo que el problema de la subsunción parece irresoluble. Sin embargo, el parágrafo antes citado había aportado ya una débil luz: la *fun-*

---

<sup>64</sup> En 1786 (un año antes, pues, de la segunda edición de la *Crítica*), establecerá Kant (en clara correspondencia con la empresa newtoniana -ver nota 53-) unos *Principios metafísicos de la ciencia natural* (teniendo en cuenta que aquí “Principios” traduce: *Anfangsgründe*, literalmente: “Fundamentos iniciales”), como paso intermedio de los Principios (*Principien*) del Juicio trascendental a los principios (*Grundsätze*) científicos. Y todavía al final de su vida, en un afán obsesivo por encontrar el paso de lo general a lo particular, escribirá una fragmentaria *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (el llamado *Opus postumum*; hay tr. en *Anthropos*. Barcelona, 1991). Así, el encadenamiento sería: filosofía trascendental, metafísica de la naturaleza, *physiologia* (doctrina de la naturaleza *en favor* de lo empírico), física.

ción de unificación propia de las categorías correspondía -recuérdese- a la *capacidad* de unitariedad de la intuición formal, estableciendo así como dos lados o vertientes -espontáneo y receptivo- de la síntesis. ¿Cómo es posible tal correspondencia? Habrá de hallarse un *tertium quid*, un cierto término medio que sea homogéneo por un lado con la categoría y lo sea también, por otro, con el fenómeno. Kant llama a ese mediador: *esquema trascendental*<sup>65</sup>.

En el ámbito empírico, el paso entre el concepto de algo (p.e., la “mesa”) y su referente viene dado por la *imagen*, esto es: por la capacidad de reproducir mentalmente, en ausencia del objeto, sus líneas generales, su figura. Ahora bien, ¿cómo se construyen imágenes? Debe presuponerse al efecto una regla de antemano *productiva* que guíe esa construcción, previamente a todo objeto. Y la base de construcción no podrá ser ni la *forma pura* de la sensibilidad (la *quantitas*), aislada, ni la *intuición formal* (el *cuanto*), sino el juego entre ambas: entre la pura diversidad y la pura unidad. Para este pliegue primordial elige Kant el *tiempo*<sup>66</sup>, ya que -como sabemos- sólo esta forma pura es condición de la diversidad de toda representación. Y las normas del juego de despliegue y repliegue vendrán dictadas por el orden categorial. Así pues, el esquema será a la vez *regla de construcción de imágenes* (por el lado sensible) y *determinación trascendental del tiempo* (por el lado intelectual). Por lo demás, y como ya advertimos anteriormente,

<sup>65</sup> La voz griega *schéma* equivale a figura (especialmente, geométrica): la disposición externa de algo que, en sus límites, muestra o manifiesta su índole esencial: su *morphé* o forma. Debería entenderse en un sentido activo: no tanto la *hechura* de algo cuanto la manifestación *ad extra* de esa hechura: lo que *puede* algo, en virtud de sus propias limitaciones (en alemán: *Beschaffenheit*; Hegel utilizará el término en su *Ciencia de la Lógica*, justamente como “cara” exterior o *disposición* de la determinación de algo).

<sup>66</sup> Esta elección, que desecha al espacio como sede de esquemas, tendrá graves consecuencias, ya que el último Kant advertirá la dificultad de pasar de la filosofía trascendental, basada en el tiempo, a la metafísica o la fisiología de la naturaleza, que al fin ha de ser aplicada una ciencia natural que, como la newtoniana, procede -al menos *prima facie*- por geometría analítica y, por ende, mediante determinaciones espaciales. Por desgracia, Kant conocía demasiado poco las matemáticas como para “traducir” las demostraciones newtonianas en cálculo infinitesimal. En el *Opus postumum*, Kant intentará una nueva redacción de la deducción trascendental y del esquematismo, basándose ahora en el *éter*, o sea: en una “materia” trascendental de base, en cuanto espacio realizado.

sólo cuando las categorías se encuentren por su parte esquematizadas (vale decir: cuando se establezca una “lógica” del tiempo) podrán servir de base para la erección del sistema de los Principios. Una última indicación: al igual que el concepto puro es una *función* (no la representación “mental” de una “cosa”), así el esquema es un *método* de aplicación: lo que en él se representa es el *proceder* general de la imaginación, no su plasmación en imágenes.

Hay doce categorías, pero sólo ocho esquemas. En efecto, las categorías “matemáticas” tienen un solo esquema para cada título (cantidad y cualidad), dado que en ellas -recuérdese- el modo de enlace era el de *composición* de lo homogéneo (nada se afirma en los juicios respectivos sobre la existencia de los objetos, representados exclusivamente según su posibilidad de medida: extensiva o intensiva). Esta es la tabla del esquematismo trascendental:

Título	Categoría lógica	Categoría esquematizada	Esquema
CANTIDAD		sin cambio	Número
CUALIDAD		sin cambio	Grado
RELACIÓN	Inherencia / subsistencia	Sustancia / accidente	Permanencia
	Fundamento / consecuencia	Causa / efecto	Sucesión de lo diverso
	Comunidad	Acción <i>recíproca</i>	Simultaneidad
MODALIDAD	Posibilidad / imposibilidad	sin cambio	Concordancia de la síntesis con el tiempo en <i>general</i>
	Estar-ahí / no-ser	Realidad efectiva / no-existencia	Estar-ahí en un tiempo determinado
	Necesidad / contingencia	sin cambio	Estar-ahí en todo tiempo

Por su parte, la determinación *categorial* del tiempo “corta” a éste así:

Categorías	Escansiones
CANTIDAD	Serie del tiempo
CUALIDAD	Contenido del tiempo
RELACION	Orden del tiempo
MODALIDAD	Compleción <sup>67</sup> del tiempo

Algunas indicaciones:

1) Con respecto al *número*, se aprecia claramente cómo la categoría de unidad, aplicada sobre la cantidad en general (la forma pura de la diversidad), corta a ésta en *cuantos* discretos (las unidades), de modo que lo aprehendido en cada caso en la intuición aparece como algo unitario. La pluralidad, a su vez, agrupa o separa (suma o resta) dichos *cuantos*, volviendo a

<sup>67</sup> El término original es *Inbegriff*, difícil de ser traducido con exactitud. El término muestra palmariamente su conexión con *Begriff* (“concepto”), en cuanto que es la comprensión omnimoda que hace de una totalidad un todo, algo íntegro. Puesto que el esquematismo descansa en el juego de la diversidad a priori (la forma de la intuición) y la unitariedad (la intuición formal), puede decirse que sólo aquí se da el “cierre” de la experiencia, en base a un tiempo *pleno*, a la vez infinito y único. No hace falta mucho esfuerzo para darse cuenta de que el esquema de la necesidad evita el escollo de la intromisión teológica racionalista en la fundamentación de la ciencia, allí donde Dios era visto como *omnitudo realitatum* (él sería la “diversidad” pura de las *realitates* o significados positivos -las *ideas*- a partir de las cuales se explica el mundo creado), como *ens summum sive perfectissimum* (Él sería la unicidad purísima, en la que se aúnan intensamente todas las *perfectiones*), y como *ens aeternum* (en el sentido de que, en Él, todo el tiempo se da al instante: *uno intuitu*). Todas estas determinaciones se concentraban en la denominación global de Dios como *ens necessarium*. Ahora, en Kant, el esquema de la necesidad reduce ésta al rango de *neceditas phaenomenon*: necesidad relativa, pues, en vista al modo en que la razón humana entiende la conexión entre categorías, tiempo y fenómenos.- Lo curioso es que, en la *Crítica*, ese puesto (el sustituto laico de Dios, por así decir) estará todavía vacío. Gracias al esquema de la sustancia, por ejemplo, podemos “identificar” un fenómeno -en cuanto permanente- como sustancia. Gracias al esquema de la acción recíproca podemos entender el mundo como un sistema newtoniano de equilibrio de fuerzas de acción y reacción. Pero no hay referente para el esquema de la necesidad. En el *Opus postumum*, tal referente será el *éter* (espacio construido en el fenómeno del fenómeno). Pero entonces, como ya apuntamos, todo el esquematismo habrá de ser reconstruido sobre esta nueva “base trascendental”.

hacer de ellos “cantidades”. Por último, la totalidad (o mejor: “integralidad”), establece la “suma total” para la cantidad en su conjunto (la serie infinita), a la vez que refleja esa totalidad en cada número (número “entero”), abriéndose de este modo a la posibilidad de medidas *intensivas* (paso a la cualidad). Un punto inquietante: como de pasada -y como de costumbre- cierra Kant el breve párrafo dedicado al número diciendo que éste es la “unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general” (como si dijéramos: la coincidencia de la unificación intelectual y la unitariedad intuitiva, en el seno de la diversidad pura: la cantidad). Y añade: “por este medio, yo engendro el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.” (B 182 / A 143). ¡El tiempo, una magnitud infinita *dada*, es entonces una construcción del “yo”, según ya advertimos antes! Kant no da más explicación respecto a esta asombrosa afirmación, que parece, no ya subordinar la “Estética” a la “Lógica”, sino incluso deducir la primera de la segunda. O bien, puesto que esa “generación” se da mediante un esquema, “que es siempre un simple producto de la imaginación” (B 179 / A 140), no parece sino que -de nuevo- ésta se alce como “raíz común” del entendimiento y la sensibilidad, y no como mero efecto de aquél sobre ésta. Quizá la dificultad podría obviarse (a costa de simplificar el problema, claro está) con un leve añadido al texto. Supondremos, pues, que Kant podría haber escrito: “yo engendro la *serie* del tiempo, o el tiempo en su carácter *serial*”. Esto es: el sujeto empírico (cada uno de nosotros) se *encuentra* ya de antemano con el tiempo como un *cuanto* dado. Pero esa supuesta “donación” es en el fondo el resultado de una construcción (de un despliegue) –por parte del sujeto trascendental– del *cuanto* (unitariedad) como *cantidad* (diversidad reglada), en función de la aplicación esquemática de las categorías de cantidad. Lo que de ello se sigue, desde luego, es que entonces el sujeto trascendental *no* está en el tiempo (en realidad, no está en ninguna parte, porque no “existe”: es un mero vehículo lógico, el foco último de la apercepción). Y ello explica que, en cada caso, a cada “golpe” de tiempo, yo me siga considerando como “el mismo” (hasta que viene la muerte, claro; algo con lo que el prudente Kant parece no contar aquí<sup>68</sup>).

<sup>68</sup> Así, seguiría existiendo “el Hombre” (esa invención ilustrada, según Foucault), aunque los hombres de carne y hueso (que no engendran el tiempo, sino que son engendrados en él) sean entregados a la vejez y a la muerte. Sólo así parece poder salvar Kant el carácter “lógico” de la Humanidad. Una Humanidad idealmente tan infinita como la serie de los números, mas

2) Algo así como un anuncio “lógico” de la muerte aparece sin embargo en el esquema cualitativo del *grado*. La *realidad*, una vez esquematizada, deja de ser la pura categoría lógica de *realitas* (como si dijéramos: el significado o “contenido” de un concepto) para convertirse en una sensación -cualquiera que ésta sea-, con conciencia de la misma. O sea: para convertirse en la función que unifica una variedad sensible, hasta hacer de ella una *percepción*. Desde el punto de vista trascendental, no importa desde luego cuál sea el contenido sensible suministrado en la percepción (ni podemos anticiparlo en absoluto, como constatamos dolorosamente, cada vez que nuestros deseos no coinciden con la “realidad”, justamente). Pero lo que sí podemos saber *a priori* es que cualquier percepción *llenará* nuestro tiempo con mayor o menor *intensidad*, desde la entera plenitud -allí donde, aristotélicamente, el acto de conocer parece identificarse por entero con lo conocido- hasta la entera vacuidad (la negación o ausencia completa de percepciones, es decir: la muerte). Es obvio que ambos extremos son, para Kant, imposibles -hablando *cognoscitivamente*-. Y forzando la interpretación, podríamos decir incluso que los dos serían letales para el “yo”. Un tiempo pleno no dejaría “sitio” para la reflexión del “yo” y su comparación con otros estados (sería como si un número *ordinal*, por saberse “entero”, olvidara su posición dentro de una escala graduada). Y un tiempo absolutamente vacío sería pura diversidad (*quantitas*) sin “repliegue cuántico” (dicho vulgar y brutalmente: no es posible percibir la propia muerte). De todas formas, téngase siempre presente que en esa escala (del 1 al 0), cada uno de los estados es gradual, no extensivo. No hay tiempos “muertos”, al igual que es imposible no pensar en nada ni dejar de percibir. Cada estado anímico (y cada objeto percibido) se siente como algo que está más *rarificado* o más *condensado*. Pero en cada “golpe” temporal está anunciado -idealmente- todo el tiempo futuro y recogido todo el pasado. En una palabra: Kant es *dinamicista*, no *mecanicista*. Es el juego entre “fuerzas elásticas” y “atractivas” lo que *llena* (no simplemente “ocupa”) el tiempo. Si no, se llegaría al absurdo de que en una percepción (con su doble respecto: subjetivo y objetivo) habría una “parte” “maciza”, completamente atiborra-

siempre igual a sí misma -como el conjunto de los números-. Claro que esto vale (dejando aparte las objeciones que desde Cantor pudieran hacerse a estas teorías -seguramente obsoletas, matemáticamente hablando-) solamente para el respecto *cuantitativo*. Kant se quejaría con razón de que se redujera al hombre, y al Hombre, a un número. Pero *también es* un número.

da de tiempo, y otra “vacua”, ajena al tiempo y su paso. Ni siquiera en el aburrimiento más profundo es posible “matar el tiempo”. Así pues, no sabemos cómo se irá llenando nuestro tiempo (nuestra vida). Pero sí sabemos que, mientras dure (no en vano la última categoría de cualidad es la “limitación”), estará *relativamente* llena (relativamente a estados anteriores y posteriores, en función de los cuales -entre la nostalgia y la esperanza, el recuerdo y la premonición- se mide la *intensidad* de lo percibido). El incognoscible fondo de provisión total: la fuente de toda percepción, es llamado por Kant: “materia trascendental de todos los objetos, en cuanto cosas en sí.” (B 182 / A 143)<sup>69</sup>.

3) Los esquemas de relación no son menos misteriosos. Permanencia, sucesión y simultaneidad no corresponden a los tres órdenes del tiempo: presente, pasado y futuro. Es verdad que Kant, siguiendo una línea muy tradicional, concederá la primacía a la permanencia de la sustancia, hasta el punto de decir que sólo desde tal permanencia (entendida como *substratum*) podemos representarnos los otros dos esquemas (B 224 / A 182), con lo cual parece dar al traste con la independencia de cada acto sintético (categoría) y de cada regla de construcción (esquema). Pero no es sólo esto: en sospechosa coincidencia con esa “materia trascendental” recién citada, afirma Kant que no es el tiempo el que pasa, “sino que en él pasa la existencia de lo mudable” (B 183 / A 144). Qué pueda ser eso “mudable” es algo que queda sin explicar. Podría ser la “multiplicidad”, ese magma (bien parecido a la *chôra* platónica) que habrá de ser igualmente presupuesto *a priori*. En todo caso, Kant insiste en que el tiempo es “inmutable y persistente”, con lo que el juego entre forma de la intuición e intuición formal,

<sup>69</sup> Una formulación, dicho sea de paso, no muy afortunada. Tanto daría decir que esa “materia” es X (como el Objeto trascendental). Y sin embargo, podemos *anticipar* algo de ella. Por ejemplo, frente al Objeto en general (pura identidad, como sabemos), en esa “materia” se da un continuo repliegue de la variedad en unidad (como se percibe en lo variopinto de la vida y la multiplicidad de contenidos que ofrece, a pesar de que sintamos nuestra vida como “única”). Y así, de acuerdo con el estado de la ciencia natural en tiempos de Kant, éste bien podría haber afirmado (como lo hará en el *Opus postumum*) que, desde el punto de vista cualitativo, podemos conocer *a priori* que tal “materia trascendental” (el calórico) será *incoercible*, es decir que permeará todas las cosas sin que ningún cuerpo que la contenga pueda expulsarla de sí. Será su propia “incoherencia” lo que permita toda cohesión, por rechazo elástico, por así decir. Véase *O.p. G.S. Ak. XXI, 358* (ed. esp.: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Anthropos. Barcelona, 1991; p. 150).

el pliegue interno al tiempo, y que explicaría su dinamismo, parece perderse. En todo caso, Kant no identifica este extraño tiempo “inmutable” (de nuevo: el tiempo no es nada temporal) con la materia trascendental, sino que dice que aquél *corresponde* a lo inmutable en la existencia, a saber, a la sustancia. Aquí, por mor de una “ontología de lo presente”, parece olvidarse que no se da la función “sustancia”, sino el juego entre inherencia (accidentes) y persistencia (sustancia). Y si -como sabemos- el “yo” (intemporal) engendra al tiempo (también él, de suyo, intemporal), ¿no será entonces el tiempo el profenómeno, la manifestación primordial del “yo”? Lo que parece implicar todo esto es que, si no fuera por la constante variedad de los contenidos sensibles, el tiempo se habría congelado en un instante eterno. Si vemos repetirse los “puntos-ahora”, ello se deberá pues a esta continua “domesticación” de lo diferente.

4) Por último, mencionemos la escueta definición del último esquema de modalidad: “El esquema de la necesidad es el estar-ahí un objeto con respecto a todo tiempo.” (B 184 / A 145). Pero un objeto coextensivo con el tiempo-sustrato inmutable, ¿seguiría siendo objeto? A menos que acabara coincidiendo con la experiencia posible en su conjunto, como un mero correlato del “Yo pienso”; algo así como: “Yo me pienso a mí mismo como Objeto por mor de la posibilidad de la experiencia”. Según va cerrando Kant su sistema, se advierte pues cómo se van abriendo múltiples problemas, con los que el filósofo ocupará, de manera tan intensa como frustrante, los últimos años de su vida.

### 3. El sistema de los principios

Ahora está Kant en disposición de adelantar eso que los lógicos llamaban “primeros principios”. Y en clara deuda con Leibniz, recordando la división entre juicios analíticos y sintéticos, establece Kant dos principios supremos: el de *no contradicción* y el de las *condiciones de posibilidad de la experiencia en general*. El primero es visto como *conditio sine qua non* del conocimiento, pero no como base suficiente de la verdad, salvo por lo que respecta a los juicios analíticos. En los demás casos, su valor es puramente negativo y sirve para rechazar el error, lo cual implica que en todo juicio

sintético debe estar contenida igualmente la validez de la no-contradicción, en cuanto coherencia del concepto del objeto consigo mismo; y ello implica a su vez que, antes de pretender validez cognoscitiva, todo acto judicativo deberá ser al menos *pensable*: así, el ámbito del pensamiento es mayor que el del conocimiento porque, en el fondo, el conocer no es sino el pensar restringido por las condiciones de la sensibilidad. La verdad es que la cautelosa formulación de Kant acaba por introducir el *definiendum* en el *definiens*: “A ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga.” (B 191 / A 151). Da pues por sobreentendido lo que pueda significar contradicción, cosa nada clara desde su propia doctrina, en cuyos “bajos” hemos visto cómo se cruzaban diversidad y unidad, receptividad y espontaneidad, forma de la intuición e intuición formal, sujeto y objeto, etc. Y ello, por no decir nada de la irrupción -en el seno mismo de la lógica trascendental- de un principio propio de la lógica formal (pues si tomamos en serio lo sostenido por Kant: que el conocimiento es el pensar *menos* la sensibilidad, entonces habría que sostener analógicamente que la lógica trascendental es la lógica formal *restringida por* la estética trascendental). La herida sigue abierta.

Que la sospecha introducida en el paréntesis anterior es al menos plausible queda claro al ver por qué desestima Kant la vieja formulación aristotélica: “Es imposible que algo sea y no sea *al mismo tiempo*.” (B 191 / A 152). Si quitamos en efecto la restricción del tiempo (es decir, si negamos esa restricción), así como el esquema de *simultaneidad*, nos queda entonces el principio de la lógica formal.

Por el contrario, en el Principio de los juicios sintéticos veremos lucir con toda fuerza esa restricción temporal: “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen al mismo tiempo las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*.” (B 197 / A 158). Nunca se insistirá bastante en la audacia de este Principio, aparentemente tautológico: es él quien permite el paso del orden trascendental al orden empírico. En él se aúnan todas las doctrinas anteriores: las condiciones de la forma de la intuición, la síntesis de la imaginación y la unidad de ésta con la síntesis intelectual y la aperccepción trascendental. Un último punto: no debe confundirse esta “posibilidad” con la primera categoría de modalidad, aun esquematizada: adviértase que no se habla aquí de concordancia de la sín-

tesis con cualquier tiempo, en general, sino de que la *misma* síntesis, al *mismo* tiempo, rige a toda la experiencia y a cada objeto de experiencia: unión íntima de la universalidad colectiva y de la distributiva. De esta “posibilidad” dice Kant que “da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*.” (B 195 / A 156). Así pues, contra la firme doctrina de Aristóteles, se afirma resueltamente por vez primera<sup>70</sup> en filosofía que antes y más alta que la realidad se halla la posibilidad. No la posibilidad *en* la experiencia, sino la posibilidad que permite y *dona* la experiencia en general. La posibilidad *de* la experiencia señalaría así exactamente los límites y validez de la experiencia *posible*. ¿De dónde surge esa primerísima posibilidad *trascendental*? Kant no lo dice. Pero cabría aventurar -en vista de los desarrollos idealistas posteriores- que ella se debe a la *autoposición* del “yo” (analítica y sintética) que, al ponerse reflexivamente a sí mismo como cláusula lógica, se expone *en el acto* como espacio-tiempo. Entonces sí que tendríamos un verdadero Primer Principio (por el cual, la filosofía sería más alta y previa que la lógica): un “punto de vista supremo” que el dualismo obstinado de Kant apenas deja entrever.

En todo caso, con esta presencia en *cada* objeto de las condiciones de *toda* experiencia, sí parecen estar justificados al fin -y purificados en lo posible de misticismo- los viejos adagios herméticos (y leibnizianos): *omnia ubique* y *omnia conspirat*. El mundo de la experiencia es, desde el punto de vista trascendental, una perfecta trabazón de fenómenos, omnímodamente determinados y sometidos a leyes. Por esta tesis, ahora ratificada como conclusión, habíamos comenzado (ver *supra* III.1).

Lo que resta es muy importante desde una perspectiva de fundamentación de la ciencia, aunque quizá lo sea menos desde un estricto punto de vista filosófico (pues los puntos álgidos y problemáticos han sido ya adelantados en la doctrina del esquematismo). Kant procede ahora, de arriba a abajo, a justificar los principios básicos de la ciencia natural, establecidos de Descartes a Newton.

<sup>70</sup> Aunque no última. Hegel, Heidegger (y tras ellos, pero siguiendo vías propias, Vincenzo Vitiello) insistirán en que la posibilidad es más alta que la realidad, y ontológicamente previa a ésta.

De nuevo, distingue entre Principios *matemáticos* y *dinámicos*. Los primeros tienen una certeza intuitiva; los segundos, meramente discursiva<sup>71</sup>. En aquéllos, en efecto, la constructibilidad de la intuición (en base a la forma de ésta) garantiza el enlace de partes homogéneas (vale decir: la construcción de figuras en el espacio), *pero que no se implican mutuamente*. Efectivamente, en el espacio en cuanto tal hay coexistencia y yuxtaposición, pero no implicación. Kant apunta así a una síntesis de *agregación* (en el caso de juicios cuantitativos puros: los de la geometría<sup>72</sup>), y otra de *coalicción* (en el caso de los juicios cualitativos).

### 3.1. El reino de las magnitudes

Por lo que respecta a la primera síntesis, recién citada, rige el Principio de los *axiomas de la intuición*: “Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.” (B 202<sup>73</sup>). Kant vuelve a tomar así, reformulado críticamente, el viejo adagio escolástico de la extensión *qua partes extra partes*. De este modo queda justificada la aplicación de la geometría a los objetos de la experiencia (o sea: queda filosóficamente fundamentada la *foronomía* o *cinemática*, que construye con magnitudes escalares todos los movimientos posibles).

Para la segunda síntesis (cualitativa), el Principio de las *anticipaciones de la percepción* reza así: “En todos los fenómenos lo real, lo que es un ob-

<sup>71</sup> Seguramente haya aquí un lejano recuerdo de la distinción leibniziana entre verdades necesarias -exhaustibles, pero que nada afirman respecto a la existencia de sus objetos- y verdades de hecho -no susceptibles de ser agotadas por un entendimiento finito, pero referidas a la existencia-.

<sup>72</sup> Kant esquivo el problema de las síntesis aritméticas -o algebraicas- (pues el tiempo, si es uno y a la vez infinito, sí está implicado consigo mismo a cada *instante*), diciendo que en este caso, por falta de *universalidad* (seguramente pensaba en la intuitividad de la figura susceptible de demostración), no debe hablarse de axiomas, sino de meras “fórmulas numéricas”. Baste pensar en el nombre de Gauss para advertir lo añeja que ha quedado esta concepción.

<sup>73</sup> La formulación de A parece más correcta: “Todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas.” (A 162). Se ve aquí cómo Kant vacila respecto al empleo del Principio supremo de los juicios sintéticos en el caso de la cantidad. La magnitud extensiva, ¿es propia del fenómeno -o sea, de un objeto de la experiencia- o de la intuición *contenida* en aquél -o sea, una de las condiciones de posibilidad de la experiencia-?

jeto de la sensación, posee magnitud intensiva, es decir, un grado.” (B 207<sup>74</sup>). Aquí es donde el idealismo kantiano puede resultar escandaloso para el entendimiento común: parece que se afirmara la anticipación de la percepción (como si dijéramos: la construcción del mundo *a priori*). Y en cierto sentido, esto es así (y además afirma el filósofo -con razón- que de este modo procede la física). Lo que se anticipa es la condición misma de posibilidad de la *percepción* en cuanto tal: obviamente, no el contenido de ésta (que es la sensación), sino la *conciencia* de estar influido -afectado-sensorialmente por algo, en donde cabe distinguir ya entre la “cosa” y sus “propiedades” (aunque no conozcamos a aquélla sino a través de éstas). Podemos construir aparatos (el barómetro y el termómetro son los más conocidos), en los que la intensidad cualitativa sensorial es “traducida” en términos de una escala gradual (sólo aparentemente numérica). Adviértase que la graduación está ya *orientada*, supone un llenado *activo* del espacio (véase lo dicho anteriormente sobre el esquema “grado”), y por tanto implica magnitudes *vectoriales* y la presencia de *fuerzas* (aunque éstas sólo se revelen por los cambios de estado). Por ello, este Principio será la base *trascendental* (todavía no metafísica) de la *dinámica*.

### 3.2. La síntesis dinámica de la experiencia

Esto, por lo que respecta a los Principios matemáticos. Los *dinámicos*<sup>75</sup> se dividen respectivamente en tríadas, de modo que obtendremos en total

<sup>74</sup> También hay aquí variación respecto a A (sólo que la formulación de B parece más acertada). En 1781 se decía: “en todos los fenómenos, la sensación, y lo *real*, que corresponde a aquélla en el objeto (*realitas phaenomenon*) tiene una *magnitud intensiva*, e.d. un grado.” (A 166). Pero lo que tiene un grado sólo puede ser lo *real* (lo positivo, pesado y medido) del objeto (empíricamente lleno por una sensación), y no la sensación misma, que como tal -y aisladamente tomada-, no sólo es incognoscible, sino que podría decirse con toda razón que ella es -o al menos, procede de- la cosa en sí. En efecto, como el propio Kant reconocerá en un añadido de B: “la sensación no es, en sí misma, una representación objetiva, ni hay en ella intuición del espacio ni del tiempo.” (B 208).

<sup>75</sup> De nuevo, hay aquí una vacilación terminológica que esconde un problema real (el de las relaciones entre la dinámica leibniziana y la mecánica newtoniana). El segundo Principio matemático fundamenta trascendentalmente la posibilidad de la *dinámica*. En cambio, el primer Principio dinámico fundamentará la *mecánica*. Y es que, como hemos apuntado, el Principio de las anticipaciones de la percepción implica tácitamente la existencia de *fuerzas*

ocho Principios (al igual que ocho eran los esquemas). El Principio propio de la relación rige las *analogías de la experiencia*, y dice así: “La experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones.” (B 218<sup>76</sup>). El título general no es muy acertado (repite lo que ya sabemos: que la síntesis dinámica es una conexión, y califica a ésta con una categoría modal). Sea como sea, lo importante es que las tres vertientes o aspectos de este Principio reformulan en términos trascendentales los tres grandes principios de la *mecánica clásica*. También de ésta se ha tomado la noción de “analogía”. Conociendo por caso las relaciones de peso entre dos cuerpos y la formulación general de la ley de la gravedad, podemos inferir *analógicamente* la existencia de un tercero, aunque éste no se halle presente (según los célebres experimentos realizados con la máquina de Atwood). La misma idea ha llevado al descubrimiento de planetas hasta entonces desconocidos, o de nuevos elementos químicos -siguiendo la *analogía* presente en las tablas de Mendeléev-. El Principio de las analogías construye pues *a priori* el entero edificio de la experiencia: el mundo de los fenómenos queda así sometido a las leyes de la naturaleza; o dicho en latín: la *natura materialiter spectata* coincide (o ha de coincidir, necesaria aunque asintóticamente) con la *natura formaliter spectata*. Esta es la base del “seguro camino de la ciencia”, la que permite la previsión y cálculo anticipado de fenómenos.

La Primera Analogía dice así: “En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *cuanto* de la misma no aumenta ni disminuye en

(según Kant, un “predicable” surgido de la relación entre las categorías de sustancia y de causa). Así pues, hay una suerte de *retroferencia* (la relación opera *sans le dire* dentro de la cualidad) y a la vez una *preferencia* de factores (la dinámica -y en general, lo matemático- posibilita y hace inteligible la mecánica, evitando así que ésta caiga en la irrelevancia del mecanicismo atomista. No sería muy osado ver ya aquí al respecto una premonición del método dialéctico hegeliano.

<sup>76</sup> Se ve que Kant nunca estuvo enteramente contento con sus formulaciones de los Principios. También aquí el texto es distinto al de A: “todos los fenómenos se hallan sometidos a priori, en lo que a su existencia se refiere, a las reglas que determinan su relación mutua en un tiempo dado.” (A 177). Parece más correcta esta formulación primera, basada en la categoría esquematizada de “acción recíproca”, que la segunda, en principio más propia de un Principio basado en la modalidad (se habla de una conexión *necesaria*). Pero también en A se habla de “existencia” o “estar-ahí”: una categoría modal. Parece como si Kant a duras penas pudiera definir sus Principios sin retroferir operativamente en ellos lo que aún no está tematizado (véase nota anterior).

la naturaleza.” (B 224<sup>77</sup>). Se trata, claro está, de la justificación filosófica del principio cartesiano de *conservación de la masa*.

La Segunda Analogía (un Principio que sustituye, seguramente, al *principio de razón suficiente* leibniziano) tiene esta formulación: “Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.” (B 232<sup>78</sup>). Queda “salvada” así para la ciencia la ley de causalidad, cuya “conexión necesaria” había reducido Hume al sentimiento de vivacidad producido por la repetición habitual de dos sucesos. Kant reconoce empero que

<sup>77</sup> De nuevo, es más interesante filosóficamente la formulación de A: “Todos los fenómenos contienen lo permanente (*sustancia*), [entendida] como el objeto mismo, así como lo mudable, [entendido] como la mera determinación de aquél [de lo permanente], esto es, como una manera según la cual existe el objeto.” Gracias a esta definición se aclara algo el problema -antes tratado- del esquema de “permanencia”. Lo mudable estaría constituido por los accidentes; lo permanente, por la sustancia. Ahora bien, puesto que los accidentes o determinaciones son las maneras en que existe la sustancia, parece seguirse de ello necesariamente el spinozismo. No habría sino una *substantia* (al igual que sólo hay un “yo”, un tiempo y un Objeto trascendental: el “objeto mismo” de nuestro texto), y lo que llamamos “cosas” no serían sino *modi* (Kant escribe *Art*, que es la traducción alemana del *modus* spinozista) de esa sustancia única. Pero, al contrario que sus seguidores idealistas, Kant no se dejaría tentar por esa posibilidad (que, según él temía y ya advirtiera Jacobi, podría conducir al panteísmo o al acosmismo). Sigue pensando en términos pluralistas, y de ahí las continuas vacilaciones que estamos viendo: unas veces habla de los “fenómenos”, otras de la “experiencia en general”. Parece como si el Principio supremo de los juicios sintéticos fuera más la expresión de una perplejidad (las condiciones generales de la experiencia son al mismo tiempo condiciones de los objetos de la experiencia) que la base firme de la Analítica de los Principios.

<sup>78</sup> Como de costumbre, esta formulación es más cauta (y por ende, menos pregnante filosóficamente) que en A, donde se decía: “[Principio del] principio de la generación.” Y debajo: “Todo lo que acontece (empieza a ser) presupone algo, a lo cual sigue *de acuerdo con una regla*.” (A 189). Parece como si estuviéramos aquí en las aguas aristotélicas de la *generación y la corrupción*, con los viejos principios *Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti* (citados en efecto, a propósito de la Primera Analogía: B 229 / A 186). Como si dijéramos, hablando con Spinoza: existe el mundo (la *facies* de la sustancia), y cuanto acontece en él no es sino una modificación, según regla, de esa única entidad. Así, muy claramente: “Este surgir [o comenzar a ser: *Entstehen*] concierne..., no a la sustancia (pues ésta no comienza a ser), sino al estado de ésta. Es pues una mera variación, no un origen a partir de la nada.” (B 251 / A 206). En la fórmula de 1787 se acercará en cambio a una autoridad más reconocida científicamente (aunque con seguridad filosóficamente más pobre), para adecuar este Principio a las dos primeras *leges motus* (ley de inercia, y proporcionalidad del cambio de movimiento a la fuerza motriz). En efecto, en el texto de B se habla de “cambios”, y ya no de “generación”. Surge empero la sospecha -aquí y en otros lugares- de si el filósofo no se estará acomodando a proposiciones científicas bien sentadas, en lugar de fundamentarlas puramente *a priori*.

el filósofo escocés tenía razón en un punto: es absolutamente imposible concebir *a priori* la causalidad, si entendemos por causa el “fundamento real” de algo que es a su vez completamente distinto a esa entidad agente (cf. *Prol.* “ 8). Sólo que no es lo mismo una “cosa real” que la “realidad -o validez objetiva- de un concepto”. Lo que la causalidad prescribe es una regla constitutiva de la experiencia, según la cual la irreversibilidad de nuestras percepciones ha de ser *entendida* como una ordenación del tiempo, o mejor: en el tiempo (pues éste, como la sustancia, es un sustrato inmutable). De modo que sucesos lejanos en el tiempo (futuros o pasados) pueden ser previstos -por lo que hace a sus características formales y de conexión- si conocemos la relación actual de fuerzas y la ley general que rige esa ordenación (Laplace vendría a decir poco después lo mismo con su “demonio”. La causalidad es -o era- la base del determinismo científico). Pero quizá lo que más interese a Kant sea el corolario de esta ley (ya conocido desde luego por escolásticos y racionalistas, mas ahora inscrito en la filosofía trascendental): que nada en la naturaleza sucede en vano (*natura nil frustra fit*), ni hay “saltos” en ella (ni legales, ni físicos: *lex continui*). Otra consecuencia (desde luego, menos grata para los mentados metafísicos) de esa ley es, justamente, que se trata de una ley, o sea: de una *relación regular* que liga unos cambios con otros, sin que pueda hablarse por ende de una Causa Primera (ni dentro ni fuera del mundo fenoménico). Habrá de tenerse en cuenta esta Segunda Analogía cuando se estudie la *antinomía* de la razón.

Por último, la Tercera Analogía reza: “Todas las sustancias, en la medida en que nos sea posible percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca.” (B 256). Se trata de una fundamentación (o si queremos, malévolamente: de una reformulación) de la Ley III de los *Principia* newtonianos: “Para toda acción hay siempre una reacción opuesta e igual”, cuyo primer Corolario es el del paralelogramo (por composición) de fuerzas: la primera piedra sobre la que se construirá el sistema del mundo (será un “artefacto” imprescindible, por ejemplo, para la determinación de las órbitas planetarias). Y en efecto, cuando resume Kant las relaciones que están a la base de la dinámica, las enumera así: “de inherencia [Primera Analogía], de consecuencia [Segunda] y de composición<sup>79</sup> [Tercera]”. (B

<sup>79</sup> En el original, *Komposition*. En efecto, debe distinguirse cuidadosamente entre el *compositum reale* (el mundo como sistema y su correlato subjetivo: la *communio* de toda percepción en la aperccepción), y la “composición” (*Zusammensetzung*), propia del enlace *matemático*. La

262 / A 215). Con esta grandiosa imagen (aunque algo ajada, tras Einstein) del *commercium* simultáneo de las sustancias del mundo (y de su correlato: la *communio* de las percepciones en el “yo”<sup>80</sup>), cierra Kant los tres respectos del Principio de las analogías de la experiencia. Ahora ya tenemos un mundo bien trabado. Nos queda aún por juzgar el modo en que éste pueda presentarse al sujeto cognoscente.

### 3.3. Pensando el cierre de la experiencia

El Sistema de los Principios se cierra con los Postulados del pensar empírico. Según Aristóteles<sup>81</sup>, tres son los principios indemostrables de toda ciencia demostrativa: axiomas, definiciones y postulados. Los últimos “postulan hechos de cuyo ser depende el ser del hecho inferido.” (*An. Post.* 76b39). Estos postulados son indemostrables, mas no por ser evidentes<sup>82</sup>, sino porque son ellos los que señalan las reglas posibles para *construir* (Kant piensa aquí gráfica, geoméricamente) un concepto, sobre la base de una intuición axiomáticamente introducida (introducida, justamente, como

---

*Komposition* que cierra el edificio cósmico (y de experiencia) es dinámica: se debe pues a una *conexión* de lo heterogéneo, o sea a la *conjunctio* de las diversas sustancias, ligadas entre sí por la acción recíproca de sus accidentes, que causan mutuos efectos/acciones -cambios de estado- en dichas sustancias. Dejamos de lado, obviamente, el problema de con qué derecho pueda hablar Kant de sustancias, en plural.

<sup>80</sup> Aquí salta otro problema, paralelo al de la unicidad o pluralidad de sustancias. Kant habla únicamente de “nuestro ánimo” y de la “comunidad (*communio*) de apercepción” (B 261 / A 214), como si, desde el punto de vista trascendental, hubiera que admitir el *solipsismo*. Desde ese punto de vista, parece difícil esquivar la caída en este *ego* único. El problema se solucionará mucho más satisfactoriamente en la tercera *Crítica* (KU), donde la mutua *sympátheia* (en el sentido griego de “igual o común sentir”) es la base del juicio reflexionante y condición de posibilidad de una comunidad humana.

<sup>81</sup> Ya hemos visto hasta qué punto es deudor Kant de las distinciones lógicas aristotélicas (para empezar, la gran división entre Analítica y Dialéctica). Sin embargo, hay que recordar en todo caso que nuestro filósofo no seguía directamente al Estagirita (Kant no sabía griego), sino que se basaba en los manuales de la época: fundamentalmente, en el *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) de G.Fr. Meier, texto básico para sus propias lecciones de Lógica.

<sup>82</sup> Nada menos evidente que un postulado. Baste pensar en los infructuosos esfuerzos por justificar el uso (no por “probar”, como suele decirse) el Postulado V de los *Elementos* de Euclides. Al fin, resultó más “sencillo” crear geometrías de nueva planta, en base a las variaciones de tal postulado, que inferir siquiera apagógicamente la legitimidad de su utilización.

base del Principio de los axiomas de la intuición: la mensurabilidad de los fenómenos como magnitudes *extensivas*).

La influencia de los *Elementos* de Euclides en Kant es aquí determinante: él mismo recuerda que está siguiendo analógicamente el proceder de los matemáticos, para los cuales es el postulado: “una proposición práctica<sup>83</sup> que no contiene más que la síntesis a través de la cual nos damos un objeto y engendramos su concepto.” (B 287 / A 234).

No es exagerado decir, en este punto, que los Postulados (y especialmente el último, el de “necesidad”) *construyen* naturaleza; o lo que es lo mismo, identifican a ésta, *formaliter spectata*, con la unidad del entendimiento, en cuanto que juzgan sobre el “ser” de las cosas (presupuesto, no “puesto”) a partir de una inferencia realizada sobre la base de la relación de las condiciones de la experiencia con los conceptos de modalidad. Con todo, y puesto que en estos Principios se está bordeando constantemente el peligro de *idealismo subjetivo*, es importante afirmar enseguida que la ubicación kantiana de esos Principios dentro de la conexión *dinámica* (junto con las Analogías) puede llevar al error de creer que aquí se está afirmando algo, si no directamente de las “cosas” (el “ser” que les es propio), sí de las relaciones entre fenómenos. Esto no es así. Los Postulados se separan del resto de los Principios en el sentido de que ellos no “añaden” nada al objeto de experiencia -designado en el sujeto judicial-, sino que se limitan a referir dicho objeto a la facultad cognoscitiva. Por ello, los Postulados no son “objetivamente” sintéticos (esto es: no amplían el concepto), sino que apuntan a la facultad en que ese concepto se asienta. Son pues *subjetivamente* sintéticos, y permiten el paso de la función lógica de posibilidad, estar-ahí o necesidad al predicado -espacio-temporalmente “marcado”- (un predicado que podríamos llamar: *metajudicativo*) de un concepto como “posible”, “realmente efectivo” o “necesario”. En una palabra, los Postulados señalan los procedimientos específicos necesarios para relacionar al entendimiento en su uso empírico con la síntesis de los fenómenos. Si por los Principios de los axiomas, las anticipaciones y las analogías se “recortaban” o restringían las condiciones generales de la experiencia a las condi-

---

<sup>83</sup> “Práctica” no tiene aquí obviamente un sentido ético, sino de “andamiaje” para la exposición (casi diríamos: para la “encarnación”) de un concepto. P.e.: dados una línea y un punto, describir un círculo en un plano.

ciones de los objetos (es decir: se pasaba de *la* experiencia a experiencias concretas), los Postulados proceden en cambio a la inversa (de acuerdo con lo exigido en el Principio supremo de los juicios sintéticos): hacen que toda experiencia descanse en sus condiciones generales, constituyendo así una suerte de “bucle” o cierre del Sistema.

De acuerdo con esto, la función de tales Principios no es ni meramente analítica (por defecto, diríamos) ni extravagantemente ontológica (por exceso). No se limitan pues ni a expresar la simple función (el *modo*) del pensar ni predicar nada de los objetos mismos. El “ser” que viene a su través postulado es un “ser” juzgado<sup>84</sup>, inferido: si se da el objeto, entonces deben darse al mismo tiempo las condiciones de su donación. Este punto es muy importante, pues revela indirectamente la subrepción cometida -al decir de Kant- por los racionalistas. Así, cuando éstos afirmaban -correctamente- que “Todo lo real es posible” (o hablando desde los Principios supremos: que ningún juicio objetivo puede tener validez si “antes” no cumple la atribución con los requisitos de la no contradicción), convertían esa proposición -de acuerdo con la inversión de la cuantificación- en: “Algún posible es real”, con lo cual deducían que podría haber muchos posibles que no fueran reales (es el principio leibniziano de los “mundos posibles” frente a este único mundo “real”: el mejor, por seguir la economía global de lo *compossible*). De modo que colegían que, para convertir lo *meramente* posible en real, hacía falta “añadirle” algo: el famoso *complementum possibilitatis*, consistente en la “inserción” del concepto en una trabazón universal, por la cual todo concepto estaría *omnímodamente determinado*.

<sup>84</sup> Incluso en los correlativos Postulados de la razón práctica la “existencia” de Dios, del alma o su libertad, y de la inmortalidad (o, como se dice en las lecciones lógicas: de “otro mundo”) sigue siendo una existencia meramente inferida (digamos: *como si*), o sea: una existencia *subjetivamente* considerada como necesaria para garantizar la obediencia a la ley moral y la realizabilidad de ésta. Esos postulados son las condiciones por las que un ser finito *se obliga* a respetar la ley que determina su voluntad. De modo que, bien mirado, las acusaciones irónicas del poeta Heinrich Heine (a saber: que Kant se habría “apiadado” de los hombres normales y bien poco “heroicos”, ejemplificados en su medroso criado Lampe) no son de recibo. Kant no ha vuelto a meter por la ventana los viejos contenidos dogmáticos expulsados por la puerta crítica: no afirma nunca que la existencia (o inexistencia) de Dios sea cognoscible, sino que nosotros tenemos que proceder *como si* Él existiera, para que los mandatos incondicionados de la ley sean vistos como realizables (de nuevo, es una exigencia de “cierre” sistemático lo que mueve aquí a Kant).

Pues bien, Kant admitiría todo esto (de hecho, ya hemos visto que la experiencia en general se presenta como una “determinación omnímoda”). Pero niega rotundamente que de ahí se siga cambio alguno (ni aumento ni disminución) en el concepto de la cosa (y menos, en la cosa misma). Todo el contenido lógico de lo “posible” se encuentra, inalterable, en el concepto de lo “real”<sup>85</sup>. El añadido (o mejor, la restricción, porque toda determinación supone un “recorte”) es puramente subjetivo: no tiene que ver con la síntesis o relación de fenómenos entre sí, es decir: no tiene que ver con los sentidos, la imaginación o el entendimiento *sensu stricto*, sino con la facultad de juzgar. No añadimos otra *nota* (digamos: la “existencia”) al concepto, ni mucho menos “ponemos” (creadora y casi mágicamente) a la cosa en la existencia cuando decimos que tal objeto “existe efectivamente”, sino que nos limitamos a remitir ese concepto a la unidad sintética del entendimiento, haciendo ver su conexión con alguna percepción (no necesariamente presente, como ya vimos en el caso de las Analogías: basta con que la cosa juzgada esté ligada causalmente con una percepción actual). Dicho sea de paso, es el carácter indirecto y “reflexivo” de este acto (no vamos por él a la cosa *intendida*, sino que “regresamos” a sus condiciones: el sujeto cognoscente atiende al modo en que juzga de las cosas; digamos, al modo en que se “compromete” con sus propias acciones judicativas) lo que explica que Kant diga que los Postulados convienen al “pensar empírico”, y no al conocimiento en general<sup>86</sup>. Lo que hacemos es remitir un conocimiento dado (dado como posible, real o necesario) a las condiciones que permiten juzgarlo en el seno de la experiencia como un todo. En definitiva, los Postulados garantizan la *verdad trascendental* (no empírica) de los juicios sintéticos *a priori*<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Recuérdese este importantísimo punto a la hora de la crítica del argumento ontológico por parte de Kant, en la Dialéctica trascendental.

<sup>86</sup> De nuevo, la terminología kantiana es aquí francamente laxa. Hablando con rigor, un “pensar empírico” es algo así como un “hierro de madera”: algo contradictorio en sí. Lo que Kant quiere decir (como reconocerá en el *Opus postumum*) es que tal pensar (y solamente pensar, pues nada dice de la cosa juzgada, sino del modo en que nosotros la consideramos) tiene lugar *en favor de* la experiencia, sin derivarse desde luego de ella.

<sup>87</sup> Como si dijéramos: mientras que los tres Principios primeros cumplen el lado “objetivo” de la definición clásica de la verdad: *adaequatio intellectus ad rem*, el último Principio hace que “regrese” esa verdad a sus condiciones “subjetivas”: *adaequatio rei ad intellectum*, siempre que entendamos aquí, claro está, *intellectus* como “entendimiento” restringido por la sensibilidad, y *res* como fenómeno. No es necesario pues el recurso a Dios (y sus *ideae*) para establecer con

De acuerdo con esto, los Postulados definen lo “posible” como lo acorde con las condiciones *formales* de la experiencia en general (es decir: sabemos de antemano que si algo acaece habrá de acomodarse a la síntesis intelectual, a la de aprehensión, y a la forma espacio-temporal; y esto es mucho más que la mera posibilidad lógica, a saber: la no-contradictoriedad de un concepto). Lo “realmente efectivo” es aquello que está conectado con las condiciones *materiales* de la experiencia (es decir: por larga que sea la cadena causal, en última instancia deberemos contar con una sensación, con lo cual cumple Kant *suo modo* con las exigencias del empirismo). Por último, lo “necesario” es aquello cuya conexión con lo real está determinado según condiciones *universales* de la experiencia. (cf. B 265 s. / A 218).

Este triple Principio restringe pues las categorías modales al uso empírico del entendimiento. Es lógicamente posible pensar una figura encerrada por dos rectas (ya que ambos conceptos: “figura” y “dos rectas” no son contradictorios entre sí). Pero *a priori*, y en favor de la experiencia, tal juicio es imposible, ya que esa figura no se puede *construir* en el espacio<sup>88</sup>. De todas

---

seguridad -dentro de las condiciones propias de un ser finito- la *verdad trascendental*, como base inamovible (*fundamentum inconcussum*) de las verdades científicas.

<sup>88</sup> Frente a los “espacios” no euclídeos de Lobatchewski o Riemann, un kantiano quizá podría argüir que, o bien se trata en ese caso de “constructos” lógico-analíticos que nada tienen que ver con las condiciones formales de la intuición (lo cual abocaría a una afirmación “metafísica” al margen de toda científicidad; además, experimentos recientes llevados a cabo por la escuela de Palo Alto parecen indicar que, *psicológicamente*, nuestras percepciones se explican mejor desde el “espacio” riemanniano que desde el euclídeo), o bien diría -más plausiblemente- que esos “espacios” *amplían* las posibilidades de construcción de figuras, y que lo único que importa en matemáticas es la exigencia sintética de *construir* arbitrariamente, no tanto una figura cuanto su concepto. El propio Kant había distinguido en la *Lógica* dos tipos de síntesis para los conceptos *facticios*: la “exposición” y la “construcción” (*Construction*). La primera es válida sólo para conceptos empíricos (es decir, producidos a partir de fenómenos dados). En cambio: “Los conceptos arbitrariamente producidos son los *matemáticos*.” (IX, 141). “Arbitrario” no significa aquí desde luego *ad libitum*, o caprichosamente, pues la síntesis ha de concordar, lógicamente, con el principio de no contradicción, y trascendentalmente, con las condiciones formales -cuantitativas- de la *composición*. Pero, una vez sometido a esa doble restricción, el matemático no espera a la experiencia para construir sus figuras, sino que propone a éstas como *modelos* o paradigmas (los ingleses hablan de *patterns*) de experiencia posible. El movimiento helicoidal fue matemáticamente descrito muchos siglos antes de que se descubrieran ejemplos del mismo en la naturaleza. Y puede haber multitud de teoremas que todavía no han encontrado (o quizá nunca encuentren, empíricamente hablando) aplicabilidad física. En todo caso, lo que seguramente queda hoy en entredicho es la “creencia” determinista de Kant, según la cual el

formas, los ejemplos kantianos dejan de ser plausibles en cuanto abandonamos el ámbito matemático. ¿Diríamos acaso que, desde un punto de vista lógico, no es contradictorio pensar que Dios es omnipresente, aunque su concepto sea imposible con vistas a la experiencia? La omnipresencia, ¿no implica ya necesariamente la *dispersión* por el espacio, constituido como sabemos por *partes extra partes*? Y si ahondamos un poco más, ¿no es acaso contradictoria la noción misma de espacio -y de tiempo-, puesto que ha de ser a la vez diversidad pura (como forma de la intuición) y unidad inmediata (como intuición formal)? Sobre estos problemas trabajará después, fecundamente, la filosofía hegeliana.

### 3.3.1. Que sólo el idealismo trascendental es un plausible realismo empírico

Tampoco el concepto (“sensibilizado” o “esquemático”) de lo realmente efectivo está libre de problemas, hasta el punto de que, en la segunda edición, Kant se verá obligado a interrumpir la exposición, insertando en ella de manera abrupta una *Refutación del idealismo*.<sup>89</sup> “Real” es lo conectado, mediata o inmediatamente, con una sensación. Sea. Pero puesto que aquí nos movemos en el ámbito trascendental, ese postulado<sup>90</sup> sólo

---

espacio empíricamente percibido (aunque sólo de manera indirecta) y el espacio matemáticamente construido es uno y el mismo, con la afirmación ulterior de que tal espacio, aun siendo heterogéneo a lo que podríamos llamar “espacio lógico”, está necesariamente conectado con éste.

<sup>89</sup> Garve y Meiner habían publicado sendas recensiones de la primera edición de la *Crítica*, acusando a ésta de caer en el idealismo de Berkeley. Por eso, Kant se ve ahora obligado a defenderse. Y como la mejor defensa es un buen ataque, él afirmará en 1787 que sólo con su doctrina puede garantizarse el *realismo empírico*, sin caer en el doble misticismo del realismo metafísico (la esencia de las cosas *sicuti sunt* es la misma esencia que la expresada en nuestros juicios, cuando éstos son verdaderos) y del idealismo dogmático (las cosas externas son pura fantasía por parte de un sujeto tan genial como arbitrario: de nada valdrían las protestas de Berkeley y su defensa del “sentido común”: pues aunque nosotros nos veamos obligados a aceptar tales fantasías -independientes de nuestra voluntad-, ellas descansan en última instancia en los designios inescrutables -o para nosotros: en la ausencia de todo designio pensable- de un Sujeto genial y arbitrario: Dios).

<sup>90</sup> No se olvide en ningún momento que Kant no puede apelar aquí a una sensación conectada al presente con una síntesis. Estaríamos entonces en un plano empírico. La realidad efectiva de que ahora se trata sólo puede ser postulada, es decir: inferida de otra realidad dada (recuérdense las Analogías de la experiencia, y especialmente la segunda).

puede referirse a algo que, siendo sin duda algo “realmente efectivo”, no está empíricamente presente (ni quizá lo esté jamás). Nos limitamos entonces a conectar causalmente un objeto percibido con otro cuya existencia es necesaria para dar cuenta (para producir el concepto) del primero: si vemos que las órbitas planetarias son curvilíneas, inferimos de ello kantianamente hablando, la composición de dos fuerzas (atracción y repulsión o impenetrabilidad) que “conocemos” perfectamente, aunque sepamos *por definición* que jamás se presentarán aisladamente en la intuición; si vemos que una órbita no se adecua a lo prescrito, inferimos de ello la existencia de otro cuerpo que interfiere en la relación del planeta -aparentemente “descarriado”- con el sol (aunque en este caso sí quepa esperar el descubrimiento del nuevo planeta; pero entonces, ya no se tratará de una realidad “postulada”). Sólo que, cabría argüir: ¿hay alguna diferencia entre una “posibilidad real” y una “realidad efectiva” que *hic et nunc* no pueda ser intuida sensiblemente? Desde el punto de vista trascendental -contestaría Kant- la diferencia estriba en que, en el primer caso, tomamos en consideración una figura (o una fórmula) matemática, arbitraria aunque posible, mientras que en el segundo se trata de un fenómeno físico, real aunque imperceptible. Pero, de nuevo: ¿por qué lo consideramos “real”? Lo juzgamos así por estar conectado con una percepción determinada (por ejemplo, como la causa de ésta). Ahora bien, esa conexión, ¿no depende acaso de la *irreversibilidad* de las percepciones, o sea del orden del tiempo? ¿Y de dónde viene tal orden, sino del juego entre dos “permanencias”: la permanencia lógica del “Yo pienso” y la intuitiva del tiempo como *sustrato*?

Pero ambas “permanencias” son subjetivas. Luego también lo es la conexión y, por tanto, igualmente subjetivo es el extremo imperceptible (aunque juzgado como “real”), ya que el otro: la realidad empírica dada, sólo vale como “ocasión” de lucimiento de la realidad postulada<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Adviértase que nos movemos en aguas cartesianas. Tampoco Descartes podía pasar, del hecho para él indubitable del *ego sum*, a: “las cosas existen”. De éstas podía desde luego afirmar su *realitas objectiva* (por así decir, su carga de “imposición”, ajena a la voluntad consciente del yo; podía pues afirmar su *qualitas* como *Realität*). Pero de ahí no podía saltar a la *realitas formalis* de las cosas (vale decir: a su *Wirklichkeit* o realidad efectiva). Para ello se vio forzado a retroceder (describiendo así un innegable *circulus in probando*) a la existencia de un Dios (identificado a la vez con la *immensa potestas* y con el *ordo naturae*) garante a lo sumo de la *certeza* de mis percepciones (cuando éstas son intuitivas de forma clara y distinta), pero no de la *verdad* de éstas (pues su existencia no deja de ser “postulada”, en función de un Dios que no podría engañarnos).

De esta devastadora conclusión es difícil salir. No basta con que Kant se queje de que es un “escándalo” el tener que aceptar sólo por *fe* (segura alusión al fideísmo de Jacobi, que por esas fechas estaba poniendo contra las cuerdas a los seguidores de Kant, y de rebote al maestro) la existencia de un mundo externo (cf. B XXXIX, n.). Hay que refutar esa objeción, probando claramente que el *idealismo trascendental* es al mismo tiempo e indisolublemente un *realismo empírico* (es más: demostrando que sólo tal idealismo puede garantizar filosóficamente la existencia de las cosas externas). La refutación tiene lugar en un doble respecto: negativo (el idealismo de Kant nada tendría que ver con los “idealismos” al uso), y positivo (tal idealismo *presupone* la realidad de las cosas externas). Este último respecto es el más peligroso. Pues Kant había insistido siempre en que su idealismo (para empezar: el idealismo del espacio y del tiempo) suministraba la condición de posibilidad *a priori* de la experiencia, y no al revés. Y como él no puede -ni quiere- admitir ahora que lo “empírico” sea condición de lo trascendental, ¿no tendrá que recurrir entonces a un presunto “realismo dogmático” de la cosa en sí? ¿No salimos así de los límites de la experiencia, que sólo admite en su seno fenómenos? ¿Puede ser un “fenómeno”, o sea: una “aparición” -aunque fundada-, la fuerza de atracción, por ejemplo, que por definición no puede aparecer, sino siempre y sólo ser postulada para explicar los fenómenos?

Desde el respecto *negativo*, la prueba es más convincente: Kant insiste con razón en que él nada tiene que ver con el idealismo *material*, o sea, con la teoría que defiende que la existencia de cosas “fuera de nosotros” es, o bien *problemática* (es el caso de Descartes), o bien *imposible* (es el caso del idealismo berkeleyano, tildado por Kant de “dogmático”). Berkeley tendría razón en su crítica si el espacio fuera considerado como propiedad de las cosas en sí, y no como una forma *subjetiva*. Por eso despacha tal idealismo de un plumazo, remitiendo sin más a la Estética trascendental. Más razonable encuentra en cambio el idealismo *problemático*, basado en una duda “metódica”, en una *suspensio iudicii* hasta encontrar una prueba suficiente. Sin embargo, el reproche decisivo de Kant a Descartes mina el mismísimo “fundamento inquebrantable” de éste: la identificación del *ego cogito* con el *ego sum*. No hay tal identidad, sino a lo sumo una *coincidencia* de dos factores heterogéneos. “Yo pienso” es una presuposición *en favor* de lo empírico, pero no -estrictamente hablando- una proposición empírica (ni siquiera

es una proposición -“Yo pienso” no dice nada-, sino un vehículo lógico que acompaña a toda proposición con sentido). “Yo existo”, por su parte, expresa la *conciencia* implicada en la existencia de un sujeto. Pero, tomada por sí sola, esa conciencia no entrega conocimiento alguno de tal sujeto, ya que se da sólo *indirectamente*, con ocasión de cualquier afección. “Yo existo” como sujeto empírico si y sólo si tengo experiencia de mí mismo en el sentido interno (o sea: cuando veo afectado mi ánimo, cuando me veo “embargado” por una determinación temporal).

De la misma manera que no es posible no pensar en nada, igualmente imposible es no sentir, al menos, el paso del tiempo (ahora bien, como -según Kant- el tiempo mismo no pasa, o sea: como no es posible “matar el tiempo”, se sigue que, en el aburrimiento profundo, no “pasa” otra cosa que la serie exangüe del tiempo, sin más contenido perceptivo que el de representaciones también ellas pasadas -recuerdos- o de premoniciones débilmente ligadas a esos recuerdos, sin nada que vivifique ambas representaciones, al presente). Así pues -y contra Descartes- es un “hecho” que “Yo pienso” (si queremos, el sujeto trascendental) *coincide* con “Yo existo” (si queremos, el sujeto empírico). Y esa coincidencia (de la que nunca hay intuición que permitiera la identificación en *mí* de ese doble respecto), se da en y por el *paso* del tiempo, o mejor: por el paso de *algo* en el tiempo.

Esa última matización es decisiva, y Kant se sirve de ella para la prueba *positiva* de la existencia de cosas externas. ¿Qué pasa por mí, qué *me* pasa a mí, que me hace ser a cada “golpe” yo *mismo*, en el tiempo? Pasan, obviamente, estados de ánimo, representaciones internas. Eso es lo que *me* pasa. Pero, ¿qué es lo que se representa en ello? En última instancia, algo *permanente* (si no remitiéramos la diversidad de representaciones a una identidad de base que permitiera la comparación entre ellas -y *conmigo*-, no podríamos decir que pasan “estados” diversos y que *me* pasa estar afectado por ellos). Esa permanencia no puede deberse, a su vez, al yo empírico (del que voy teniendo conciencia indirecta a cada paso: yo estoy “sujeto a” esas determinaciones; no soy “sujeto de” ellas). Hasta aquí, no parece que pueda objetarse nada a la prueba kantiana. Ahora bien, ¿por qué no remitir esa permanencia al sustrato lógico -la apercpción- y al sustrato intuitivo -el tiempo-? Kant respondería, seguramente: porque entre ambos sustratos (puramente formales, por lo demás) hay *correspondencia*, pero no identidad ni reducción de uno a otro. Ambos son tan necesarios para la síntesis como

heterogéneos entre sí. Y ya vimos que esa heterogeneidad era “salvada” por los esquemas, entendidos como “determinaciones trascendentales del tiempo”. Sin embargo, ¿no eran los esquemas meros productos de la *imaginación*? ¿Dependerá, pues, todo de ésta? En cierto modo, sí.

Pero ahora da Kant un paso imprevisto (algunos lo llamarían un “salto”). Aparentemente en contra de lo afirmado hasta ahora sobre las relaciones entre el espacio y el tiempo, ya que este último era tomado como base de construcción (el tiempo, no el espacio era la condición *universal* de todos los fenómenos, ya que también lo externo es temporal y en cambio las representaciones internas no están en el espacio), Kant sostiene decididamente que el sentido interno *depende* del sentido externo, que es condición de posibilidad de aquél. Todavía esto podría admitirse desde un respecto *psicológico* (es claro que los estados mentales remiten a sucesos exteriores). Pero Kant pasa ahora de este respecto (“la determinación temporal de mi existencia”) a un plano que difícilmente adscribiríamos a lo “trascendental”, y que en cambio podría confundirse fácilmente con lo “trascendente”. Dice en efecto que esa determinación (o afección empírica interna) “sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”. (B 275).

La objeción salta en seguida: ¿percibo algo “exterior” a mi representación, o percibo más bien una representación -vista “como exterior” al estar espacialmente configurada- que es, a su vez, indudablemente, causa de mi representación interior? ¿No hay aquí acaso una homonimia entre lo “exterior” como “ajeno e independiente de mí” y lo “exterior” como lo *formado* en el seno del espacio, que es la manera que yo tengo de ver los fenómenos, o sea: que es algo “ideal”? Claro está: Kant enfatiza lo exterior. No la exterioridad en general, ni tampoco la percepción misma (no olvidemos nunca que aquí estamos tratando del *postulado* de una realidad efectiva no percibida), sino “algo *permanente* en la percepción” (B 275). De manera que, en definitiva, yo no “percibo” eso permanente (al contrario, percibo apariciones, siempre distintas entre sí), sino que lo *presupongo*. Presupongo pues un sustrato “fuera” de mí. Quizá podamos añadir alguna plausibilidad a esta exigencia (relativa en todo caso a “algo” que *ignoramus, et ignorabimus*) diciendo que, si el espacio configura magnitudes extensivas (de *partes extra partes*) y sin embargo vemos a los fenómenos en él (o a las

figuras en él trazadas) como “cosas” unitarias, ello no puede deberse a las capacidades del espacio (que, al contrario, dispersa y separa cuanto en él se da), sino a lo que lo “llena”. Sabemos que lo llenan fuerzas que, a su vez (y éste es el *punctum doliens*), remitirían a algo “real” (¿por qué llamarlo “real”, y no simplemente “X”?) que estaría a su base.

En todo caso, el propio Kant tenía sus dudas respecto a la validez de la argumentación. En el Prólogo de esa misma edición de 1787 intenta corregir ciertas “oscuridades” de la prueba, afirmando ahora no tanto la dependencia del sentido interno respecto al externo (empíricamente cierta), y la dependencia de éste último respecto a “cosas reales” (trascendentalmente, poco convincente: ¿por qué utilizar el plural, si lo único que sabemos de ello es que es “lo permanente?”), cuanto la indisoluble coincidencia de ambos sentidos, presente *in actu exercito* como “experiencia única”. Dice Kant: “Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí.” (B XL, n.). Sólo que así no salimos de la *conciencia*: si ésta remite a “algo exterior”, eso exterior sólo tiene a su vez sentido si remitido a “mí”. ¿Por qué afirmar a la vez que tal “cosa” está “fuera”, como si quisiera decirse que su núcleo me es ajeno? Sería como decir que algo “se da” en el espacio sin “estar en” él. Si Kant se niega -con buenas razones- a hipostatizar el Yo, al no encontrar una intuición *intelectual* para tan estupenda “cosa”; si la forma de la intuición es “pura”, es decir: “ideal”; y si no hay más intuición que la *formal* (coincidente como sabemos con la forma de toda posible intuición) o la empírica (la cual, de suyo, es “indeterminada”), no se ve por parte alguna con qué derecho podría hablarse de *cosas reales fuera de mí*, salvo que con ello se refiera Kant, tautológicamente, a *fenómenos* (“cosa” se refiere al Objeto trascendental, como correlato de la apercepción; “real” es un postulado, cuya validez viene de la conexión causal entre una percepción dada y otra supuesta igualmente como fenómeno, nunca como “cosa en sí”; y “fuera de mí” remite a mi forma de intuición espacial: no se ve la necesidad -ni la posibilidad- de ir “más allá” de este entramado de relaciones, hacia “algo permanente que no está en mí”, según B XL, n.).

Dejando a un lado las oscuridades de la “prueba”, cabría aceptar como coherente con las premisas generales del criticismo la *coincidencia* indisoluble del *idealismo trascendental* y del *realismo empírico*. Nada más. Ambos

proceden en quiasmo: trascendentalmente, la posibilidad de pensar siquiera figuras espaciales se debe a un acto sintético de *sucesividad*, es decir: a su trazado trascendental (o sea, a la posibilidad de trazado: no hablamos de la ejecución empírica), entendido como *posibilidad de movimiento* o “movimiento trascendental”, previo a todo movimiento empírico (cf. B 155, n.). Desde este respecto, podemos decir que el “tiempo” (*grosso modo*) es “anterior” al espacio. Empíricamente, ya hemos visto que el sentido interno depende del externo. Aquí, el “espacio” (dicho también de modo tosco y simplista) es “previo” al tiempo. Pero la verdad es que ambas “prioridades” contrapuestas constituyen una única experiencia concreta (ni siquiera las figuras geométricas son inteligibles sin ser “construidas” o “recorridas”, o sea: sin ser *medidas* temporalmente; ni siquiera los estados de ánimo pueden ser sentidos sin remitir a un suceso exterior). Y habría que añadir también que si los extremos de esa experiencia (sus bordes, por así decir: el Yo y la Cosa, o si queremos: el Pensar y el Ser) son pensables pero de suyo incognoscibles, no se ve por qué el rango que se niega a uno (el sujeto trascendental no *existe* ni es “real”) habría de atribuirse al otro. Para nosotros, hombres, decir que vemos y juzgamos las cosas *como* “reales” -aunque sean “cosas” impresentables, como las fuerzas- es exactamente lo mismo que decir que las cosas *son* reales; pues, como ya había adelantado Kant: “sólo hay un espacio y un tiempo, en los que se dan todas las formas del fenómeno y toda relación de ser o de no-ser.” (A 110). Afirmar que *no podemos conocer* sin el presupuesto doble del Yo y de la Cosa no implica desde luego que tales “extremos” existan (si por tal entendemos: que sean “posiciones absolutas”). Y menos nos está permitido pasar de un Postulado, o sea, de un principio constitutivo de experiencia, en virtud del cual inferimos una realidad fenoménica (no conocemos otra), a una supuesta “realidad que no está en mí”. Es evidente que en “mí”, como sujeto empírico, no hay ninguna realidad externa; esto es tautológico: yo sólo me conozco a través del sentido interno. No menos evidente es que, como sujeto trascendental, no hay ninguna realidad que no sea “para mí”, ya juzgue su “ser” como posible, efectivo o necesario; esto es igualmente tautológico: “todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto representaciones, a la entera autoconciencia posible... nada puede llegar a conocimiento sino a través de esta apercepción originaria.” (A 113).

### 3.3.2. Buscando un ser necesario desde dentro

Después de tan laboriosa exposición de una “refutación del idealismo” que apenas si convenció a nadie (es un lugar común decir que Kant fue el “padre”, seguramente mal de su grado, del idealismo alemán, más refinado y complejo desde luego que el de Descartes o Berkeley), es casi un alivio volver a los Postulados, para examinar brevemente el tercero: el de la existencia -inferida- de un *ser necesario*. Ni qué decir tiene que no se trata aquí del *ens necessarium* de la Teología racional. Pero tampoco puede escapársenos que lo aquí postulado cumple al menos una de las funciones asignadas al Dios racionalista: proporcionar algo así como el *ordo naturae*, el adelanto de una *naturaleza legaliforme*, correlato de la unidad del entendimiento.

De la misma manera que no podemos conocer por completo, *a priori*, un objeto sensible, sino sólo postular *comparative* su efectiva realidad, tampoco podemos conocer un ser necesario partiendo de meros conceptos, sino por la conexión de éstos con lo percibido, según las condiciones universales de la experiencia. Más aún: mientras que en el caso de lo “efectivamente real” podíamos postular la existencia de “sustancias” (en cuanto causas de lo inmediatamente percibido, o de sus variaciones), lo “necesario” se refiere solamente a *efectos*, esto es: al conjunto global de las variaciones de estado de las sustancias (la categoría -esquemática- de relación sobre la que opera el Postulado es la *acción recíproca* o *Wechselwirkung*; y *Wirkung* significa en alemán tanto “acción” como “efecto”; es obvio: las acciones de las unas son recibidas como efectos por las otras). En realidad, el tercer Postulado es la inversión del segundo: gracias a éste, inferíamos una existencia como causa de una realidad dada; en cambio, gracias al Postulado de lo “necesario”, inferimos una nueva “existencia” (la del efecto) a partir de otra dada (la causa). Por eso, esta necesidad no es solamente relativa. También es *hipotética*, pues depende de la posición de la causa (*cf.* B 280 / A 228).

Por lo demás, bien se aprecia que este Principio (del que depende la conexión omnímota y legal de la experiencia, o con otras palabras: del que depende la *naturaleza*) no es sino la versión trascendental de la leibniziana *lex continui*, y puede ser formulado sólo negativamente (pues no es posible adelantar las condiciones *universales* de la experiencia), es decir: como una suerte de *horror vacui*, religando retroactivamente todos los órdenes trascen-

dentales, según el hilo de las determinaciones esquematizadas del tiempo: serie, contenido, orden y complejidad (ello me parece más exacto que la secuencia meramente categorial a la que apunta en cambio Kant). Así, para la cantidad, el Principio reza: *in mundo non datur saltus* (se entiende: en la “serie” de los fenómenos no hay “saltos”; la divisibilidad del espacio y del tiempo es infinita). Para la cualidad: *in mundo non datur hiatus* (se entiende: no existe un “contenido vacío” en las percepciones; no hay grado 0 -sería un fenómeno, o sea: una aparición que no aparece-). Para la relación: *in mundo non datur casus* (se entiende: el azar no existe; la existencia se manifiesta como un obrar o un padecer; y sería insensato pensar en una acción sin efectos). Para la modalidad, en fin: *in mundo non datur fatum* (toda necesidad es condicionada, y por tanto, debe ser posible inferir su causa, sea cual fuere; no hay necesidad ciega o *destino*<sup>92</sup>).

Como conclusión general de los Postulados, podríamos adelantar una interpretación -permisible a partir de las cautas palabras de Kant al respecto-, según la cual cabría admitir que las “existencias” postuladas por el último Principio del Sistema: lo posible, lo real y lo necesario, son *coextensivas* y ocupan exactamente el mismo territorio, a saber: el de la experiencia posible<sup>93</sup>. O lo que es lo mismo: asintóticamente, la matemática -el reino de lo posible- (y la metafísica de la naturaleza, a través de la *physiologia transcendentalis*) ha de ser pensada *en favor de* la experiencia, *como si* aquélla hubiera de coincidir al cabo con la ciencia natural teórica -el reino de lo postulado como “real”-; o bien: la experiencia posible (la totalidad de la experiencia) ha de ser pensada en su última coincidencia con la experiencia real (todas y cada una de las experiencias); o dicho todavía de otro modo: *systema doctrinalis* y *systema naturalis* convergen

<sup>92</sup> Tampoco, pues, tiene sentido hablar aquí de los “designios inescrutables” o la “impenetrable voluntad” de Dios, al estilo de Berkeley o de newtonianos como Clarke (quizá sólo en esto de acuerdo con el primero); científicamente hablando, esto es sería un argumento del tipo *obscurum per obscurius*.

<sup>93</sup> Es muy importante no confundir esta coextensividad con la disimetría existente entre la significación de las categorías y las condiciones *intuitivas* de la sensibilidad; como ya hemos visto, en este caso el campo de lo pensable excede indefinidamente (su única restricción es negativa, o mejor “infinita” (en el sentido de los juicios de cualidad: toda cosa pensable es *no* contradictoria) a lo cognoscible (que supone, paradójicamente, una restricción “positiva” -pues “pone” o *expone* al concepto- de lo pensable).

asintóticamente. Así pues, *a priori*, todo lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia (todo lo “posible” *en favor de* la experiencia<sup>94</sup>) está *eo ipso* facultado para ser real o necesario (para ello, es preciso *ir determinando* esas condiciones espacio-temporales, o sea: ir convirtiendo las teorías matemáticas en “proposiciones protocolares” que sirvan de base a la experimentación). Por eso dice Kant en este contexto (y ello será un punto decisivo, a la hora de analizar las pruebas de la existencia de Dios) que: “Naturalmente, *con la realidad efectiva* de una cosa pongo algo más que la posibilidad, pero no *en la cosa*, ya que ésta no puede poseer en la realidad efectiva más de lo que poseía en su posibilidad completa.” (B 287 / A 235). De igual modo, todo lo “realmente efectivo” ha de poder ser construido matemáticamente (otra forma de decir que ha de ser posible; por eso puede afirmar Kant que “en toda doctrina particular sobre la naturaleza puede ser encontrada únicamente tanta ciencia *en sentido propio* como *matemáticas* quepa encontrar en ella”<sup>95</sup>; *MA IV*, 470). Y lo “necesario” no es sino el cruce *universal* (es decir: omnímodamente determinado), la intersección de las condiciones formales y de las condiciones materiales de la experiencia. Sólo así cabe *pensar* el cierre de la naturaleza en mundo: la conver-

<sup>94</sup> Recuérdese en todo momento que, aquí, “posible” mienta el postulado de una existencia, cuando ésta concuerda con las condiciones sensibles (o sea, en términos leibnizianos: cuando es *compossible* con el orden global de los fenómenos). De modo que esa “posibilidad” es mucho más restrictiva que la meramente lógica. Confundir lo posible (según el pensar empírico) y lo posible (según el principio de no contradicción) es lo que habría llevado a Leibniz a hablar de “mundos posibles”. Desde la perspectiva kantiana, en cambio, hablar de un “mundo posible” sería, o bien una tautología (si por “mundo” entendemos la experiencia, que es única, y además, tomada en conjunto, sólo posible), o bien un disparate (si entendemos por ello que hay otros muchos mundos posibles y, además, el “real”). Pensar se pueden pensar muchas cosas; pero no hay modo de ligarlas en “mundo”, porque el pensamiento está limitado al principio de *determinabilidad* (o tercio exclusivo): de dos predicados opuestos, uno ha de convenirle a un concepto; pero lo cognoscible exige además el principio de *determinación omnimoda*: a una cosa ha de convenirle uno de cada par de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios todos los predicados *posibles* de las cosas; aquí, justamente, cada cosa viene relacionada con la *posibilidad global* (cf. B 599 s. / A 571 s.). Es evidente la conexión estrechísima de este Principio de razón (que “hace”, literalmente, “mundo” como un todo omnímodamente ligado) con el Postulado de lo “posible”, que es por así decir la concreción de aquel Principio y a su vez una de las vertientes del Principio supremo de los juicios sintéticos: las condiciones de posibilidad de la experiencia dictaminan de antemano cuáles son los objetos posibles en lo empírico.

<sup>95</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Ak. IV, 470. Hay tr. esp. de Carlos Másmela: *Principios metafísicos de la ciencia natural*. Alianza. Madrid 1989, p. 31.

sión especulativa de la *natura formaliter spectata* y la unidad sintética del entendimiento. En una palabra: sólo así cabe pensar la *experiencia como sistema*<sup>96</sup>.

#### 4. La isla de la verdad

De cuando en cuando, el prosaico Kant saca a relucir una impensada vena literaria<sup>97</sup>, y sus textos se adornan con una ligera paloma, un obstinado topo, el íncubo que salta sobre el pecho de una bella durmiente o la ínsula cercada por un mar tempestuoso. Pues bien, la *lógica de la verdad* ha establecido la cartografía de esa isla: el único territorio seguro donde puede habitar el hombre. Sin embargo, y a pesar de su cauto aviso para navegan-

<sup>96</sup> A pesar del riesgo de redundancia, debemos insistir en que esa coextensividad es postulada, o sea: pensada en favor de la experiencia. Kant no habla del cierre sistemático de la empiria (con su inabarcable extensión, y aun sus monstruos o errores: el *luxus naturae* de la época) con la experiencia posible. Si ni siquiera podemos conocer *a priori* la existencia de un solo objeto, sino sólo por comparación con la cadena causal, ¿cómo vamos a atrevernos a pensar en la coincidencia de lo empírico y lo trascendental? El “cierre” sistemático aquí ofrecido corresponde a los Principios del entendimiento *puro* (aunque objetivamente válidos a través del esquematismo). No se trata de que la *forma* coincida con la *materia* (lo que equivaldría al conocimiento exhaustivo de un objeto y, por ende, de todos ellos, pues todos están entrelazados). En el fondo, Kant viene a decir algo similar al gran principio spinozista del paralelismo. Spinoza no dice que las *ideas* y las *cosas* sean lo mismo, sino que el *ordo et connexio* entre las ideas es el mismo que el *ordo et connexio* entre las cosas. Tampoco la *reconciliación* hegeliana de la realidad y el concepto en el pensamiento irá más allá. En definitiva, el cierre kantiano es sólo *lógicamente-trascendental*, pensado como *constitución* de la experiencia posible.- Por último, con estas consideraciones kantianas sobre los postulados se aprecia ya la posibilidad de un *tertium quid* que rompa la rígida dicotomía entre “pensar” y “conocer” (como si dijéramos: entre juicios analíticos y juicios sintéticos), paralelo al descubrimiento del “esquema” como mediador entre concepto e intuición. El esquema produce en favor de cada experiencia concreta una regla de *construcción* de conceptos; los postulados del *pensar empírico* señalan procedimientos específicos para la *producción* de conceptos y la inferencia de la “cosa” o “existencia” a ellos adecuada, en favor de la experiencia posible, en general. Kant ampliará ulteriormente el uso de este “pensamiento en favor de” (entendido como un *Hinzudenken*, un “pensar por añadidura”), a los campos de la teleología y de la filosofía de la historia.

<sup>97</sup> Impensada, para quienes no hayan leído obras precriticas de tan buena factura literaria como los *Sueños de un visionario* (ed. bilingüe de Cinta Canterla. Univ. de Cádiz, 1985) o las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (tr. esp. de A. Sánchez Rivero con el título: *Lo bello y lo sublime*, en un mismo vol. con *La paz perpetua*. Espasa-Calpe. Madrid 1964).

res del peligro de tomar por nuevas tierras lo que no son sino nieblas y erráticos bloques de hielo-, él mismo se apresta a abandonar el suelo firme y a lanzar la barca crítica (bien munida, eso sí, de aparatos analíticos) al mar de la ilusión. No para alcanzar otros puertos (él sabe ya de su inexistencia, porque la naturaleza ha asignado límites invariables al territorio de la verdad<sup>98</sup>), sino para “asegurarnos de si podemos esperar algo” de ese mar (B 295 / A 236) y para poder ver “desde fuera”, por así decir<sup>99</sup>, la tierra delimitada (es como si Kant quisiera acotar la verdad por un “método de exhaustión”, acercándose primero a su circuito mediante el “polígono” de infinitos lados de la aplicación de los Principios, circunscribiendo luego aquel circuito “desde el exterior”, a través del desentrañamiento de los mecanismos de la ilusión<sup>100</sup>. Y es que el entendimiento que se limita al uso empírico, al ser incapaz de *reflexionar* sobre las fuentes de su propio conocimiento, no puede “fijarse a sí mismo los límites de su uso”, ni saber “lo que se halla dentro y fuera de su esfera propia”: B 297 / A 238; subr. mío). ¡Navegar es necesario, pues!

En este viaje marítimo -descrito en el capítulo III de la “Analítica de los principios”- descubrirá Kant el fundamento de la distinción de objetos en fenómenos y noumenos, y además comprobará -siguiendo por nuestra parte con la metáfora- que, si en el mar no es posible la vida humana, son sin embargo sus vientos y su caudal (que posibilitan la lluvia), así como sus corrientes submarinas (que quizá se prolonguen por debajo de la tierra fir-

<sup>98</sup> Cf. B 294 / A 235. Kant distinguirá al respecto entre “meras limitaciones” (*blosse Schränke*), que pueden ser sobrepasadas y son debidas a ignorancia o incertidumbre actuales, y “límites” (*Grenzen*), fijados de antemano por la naturaleza y descubiertos por la crítica de la razón. Estos límites son inamovibles, y definen como hemos visto el campo de la experiencia posible (cf. B 789 s. / A 761).

<sup>99</sup> En los *Prolegómenos* (§ 57; IV 352; tr., p. 255), y en referencia a seres extensos (la cual podemos empero ampliar metafóricamente), dice Kant que los límites “presuponen siempre un espacio externo a un cierto y determinado sitio, al cual circunda.” Parece pues que el límite sólo puede ser visto “desde fuera”: como si dijéramos que sólo cabe determinar con exactitud la verdad desde la conciencia del error y la ilusión (al contrario de lo que creía Spinoza, para quien la verdad era *sigillum sui, et falsi*). De ahí la necesidad de considerar al noumeno como *Grenzbe griff* (“concepto límite”).

<sup>100</sup> En todo caso, y como anuncio de las duras críticas que los idealistas posteriores (sobre todo, Hegel) dirigirían al “desmantelamiento” kantiano de la ilusión, puede que no esté de más recordar que Kant sólo hizo en su vida un viaje en barco (breve, por la bahía de Königsberg), y que se *mareó*, prometiéndose a sí mismo no embarcar nunca más.

me), los factores que permiten una vida plenamente humana, evitando así que ésta se enclaustre en los límites autosatisfechos de la actividad científica. Pues: “no nos parece suficiente el limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber.” (B 296 / A 237). Desde esa frágil y móvil “limitación” que es la barquilla crítica (la cual avanza en el mar y a la vez se separa de una tierra ahora, por vez primera, abarcable), distingue Kant entre el *uso empírico* de los conceptos, referido únicamente a *fenómenos*, y el *uso trascendental*, que apunta en vano a objetos que no son dados en la intuición y, por tanto, no son sensibles. En vano, pero apuntan: ya que la función (meramente) lógica en los juicios es condición de posibilidad de las “cosas mismas”, aunque no haya modo de ver cuál podría ser su aplicación. Y si es firme convicción de Kant que la naturaleza nada hace en vano, entonces nos hallamos aquí ante el “escándalo” de una función sin objeto (al igual que la barca de Arthur Gordon Pym apunta a la *esfinge de los hielos*).

Sólo que, ya en el viaje de circunnavegación, encuentra Kant enseguida una función, al menos negativa. Para empezar, el cuidadoso deslinde entre los dos usos del entendimiento impide la confusión racionalista, que toma la posibilidad lógica del *concepto* por la posibilidad trascendental de las *cosas* (o sea: que exista una cosa correspondiente a aquel concepto), mientras que el filósofo crítico descubre en cambio la posesión segura del postulado de la *posibilidad real*. Y luego, con un procedimiento análogo, descubre Kant que entre el mero fenómeno (literalmente: “aparición”) -de suyo, indeterminado- y el concepto vacío de un objeto: el noumeno (un *ens rationis* que no es ni realmente posible ni lógicamente imposible, pues si hay una aparición *algo* debe aparecer en ella) se da también un “ser intermedio” del que podemos estar seguros, a saber: el objeto de experiencia, pero pensado como tal en virtud de la unidad de las categorías (algo así como una sólida estructura *formal*, siempre igual a sí misma, que en cada caso aparece como materialmente distinta al ser llenada por la sensación). Kant reserva para este *objeto-modelo* (peligrosamente cercano, en verdad, al Objeto trascendental) el nombre griego de *Phaenomenon*<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> En realidad, parece que la “Analítica” no debiera haber hecho otra cosa que centrarse en este *Phaenomenon*, describiendo exactamente su configuración, ya que los “fenómenos o apariciones” (*Erscheinungen*), aparte de confundirse fácilmente con los objetos empíricos (de los cuales, en

Ahora bien, el mismo *phaenomenon* está lejos de evitar los malentendidos. Pues así como el “fenómeno o aparición” nos fuerza a pensar en una “cosa en sí” (lo que aparece allí, aunque quede doblemente oculto<sup>102</sup>), así también, y a la inversa, cuando el entendimiento “hace para sí” (en base a la triple síntesis) un objeto posible (el *phaenomenon*) no puede por menos de representarse a la vez un “objeto en sí” (olvidando, por así decir, que él mismo ha sido el constructor de ese objeto) y de buscar para éste el *concepto* adecuado. Y es verdad que tal concepto existe: es el *noúmeno*<sup>103</sup>. Sólo que su objeto es enteramente vacío. Entonces, el entendimiento

cuanto empíricos, no trata la *Crítica*), apuntan a un doble peligro: por el lado de su intuición, son enteramente indeterminados (la *Crítica* se ocupa sólo de las condiciones de posibilidad de su intuición, incluyendo las formas puras de ésta). Y por ser “apariciones”, desvían la atención a “eso” que en los fenómenos pudiera aparecer: la cosa en sí, obstaculizando la atención a lo único cognoscible *a priori*: la trama formal, el *Phaenomenon*. Sin embargo, Kant utiliza este término solamente en este capítulo, y suprime de B los pasajes más esclarecedores (ver, p.e. A 248 s.), al igual que en 1787 deja de hacerse mención al Objeto trascendental. Y esto -junto con la adición en B de la “Refutación del idealismo”- no puede ser casual. Es como si Kant se diera cuenta de que la “cosa misma” lo había ido empujando cada vez más a enfatizar el lado del *idealismo* (por trascendental que fuere) a costa del *realismo* (que, justamente por ser empírico, no podría ser defendido *a priori* -salvo como un “resto” inasimilable-, a menos que Kant traspasara los límites por él mismo descubiertos y se deslizará peligrosamente a un “realismo dogmático”, peligro al que ya vimos se exponía la “Refutación”).

<sup>102</sup> Doblemente, porque siempre es demasiado pronto o demasiado tarde para conocer esa supuesta “cosa”. Demasiado pronto, porque *a priori* sólo podemos describir la forma de la aparición (el *phaenomenon*), suponiendo que ha de existir algo *permanente* en el seno de esa aparición (su “materia trascendental”, según otra de las múltiples denominaciones que da Kant a esa X). Demasiado tarde, porque *a posteriori* (una vez hecha la experiencia concreta), lo único que encontramos materialmente (psicológica y físicamente) en los objetos es una multiplicidad variopinta: el contenido variable de las sensaciones, en las cuales no hay manera de identificar nada (como sabe muy bien todo el que ha sufrido la experiencia del *taquitoscopio*).

<sup>103</sup> Kant pasa indistintamente de la consideración del noúmeno como “objeto” a su consideración como “concepto”. Quizá habría sido más adecuado dejar el término de “cosa en sí” exclusivamente para tan indeterminado objeto, y emplear exclusivamente “noúmeno” para el concepto, igualmente indeterminado. Sin embargo, hay alguna plausibilidad en el mantenimiento de la ambigüedad. Pues “objeto” es mucho más preciso que “cosa”. El primero es la exteriorización (“en vacío”, por así decir) de la actividad sintético-categorial, y por tanto remite irresistiblemente a los conceptos *puros*. La “cosa”, en cambio, parece zafarse a toda conceptualización: es sólo lo permanente *en* la percepción. Podemos *representarnos* un objeto en general, pero no hay representación de la cosa en sí.- En el funcionamiento “en vacío” del entendimiento, objeto y concepto intercambian sus papeles. Por eso no tendrá Kant inconveniente en hablar de “noúmeno” como “objeto” de una intuición sensible, y de llamarlo a la vez “concepto límite”.

<sup>104</sup> Por eso, Kant habría hecho quizá mejor si hubiera hablado de “sentido *indefinido*”, en vez de

tiende irresistiblemente a “llenarlo” con el significado (el “contenido trascendental”) de las categorías, olvidando que éstas son meras funciones lógicas de unificación, y no conceptos de “cosas” (o “cosas” inteligibles). No existe *la* sustancia, ni *la* causa (aunque haya fenómenos que cumplen *la función* de sustancias, o de causas), ni desde luego existe *la* existencia o *el* ser necesario: esto último no es sino el postulado que obliga a considerar un efecto como *consecuencia necesaria* de una acción; así pues, no *el* ser necesario (“ser”, como sustantivo) sino el (hecho de) *ser* necesario (“ser”, como verbo en infinitivo), o sea: de seguirse necesariamente algo de algo.

El *noumenon* es, pues, por así decir, el *phaenomenon* irrestricto, o sea: no limitado por (no “expuesto” en) las formas puras de la intuición. Ambos están pues “vacíos”: pero el segundo puede ser (y de hecho es) “llenado” por intuiciones empíricas, a las que conforma sintéticamente: por eso es el *paradigma* de todo objeto realmente posible. El primero en cambio, el *noumenon*, presenta un doble respecto: *negativamente*, sabemos de él que *no es* objeto de intuición sensible (obsérvese que éste es un juicio de cualidad “negativo”); *positivamente*, lo pensamos como objeto de una intuición *no* sensible (y éste es por su parte un juicio “infinito”, que deja libre e indeterminado el predicado<sup>104</sup>).

¿Por qué atribuye Kant a ese respecto un sentido “positivo”, si nos resulta imposible representarnos (no: “pensar”; ninguna intuición se piensa, ni siquiera la pura) tal intuición -aunque la llame, con cierta incoherencia que haría fortuna, “intelectual”? La razón está en que el concepto *problemático*<sup>105</sup> del noúmeno positivo sirve de *concepto límite* para poner coto, dice Kant, “a la desmesurada pretensión de la sensibilidad.” (B 311 / A 255)<sup>106</sup>.

atribuir al noúmeno un “sentido *positivo*”. B 307). Pero véase la continuación de mi texto.

<sup>105</sup> Es decir, carente de contradicción y delimitador “por fuera” de los demás conceptos, pero sin realidad objetiva a la que ser aplicado.

<sup>106</sup> Al pronto, se diría que Kant se ha equivocado. ¿No debería hablar más bien de la desmesurada pretensión del *entendimiento*? ¿Acaso el *noúmeno* no es sino el correlato vacío de un entendimiento liberado de las restricciones de la sensibilidad? El punto es sutil: en verdad, el entendimiento no puede tener ninguna pretensión “desmesurada”, porque la significación trascendental de las categorías es *ilimitada* (luego el entendimiento no puede transgredir los límites porque, de suyo, no los tiene; es la sensibilidad la que limita al entendimiento, no al revés: de ahí la decisiva disimetría o diferencia de extensión entre concepto e intuición, a la que tantas veces se ha aludido). Es la sensibilidad la que se “desmanda”, pues. Pero no por sus solas fuerzas (en verdad,

De modo que “noúmeno” y “restricción -desde fuera- de la sensibilidad” (a la que una imaginación desbocada quisiera hacer coextensiva con el pensamiento<sup>107</sup>) significan lo mismo. Ese es el valor -y la función del noúmeno-: al remitir a una intuición *no* sensible, fuerza en cambio (por el borde “externo” del límite) a la sensibilidad -y a la síntesis de su aprehensión- a que se someta a la síntesis intelectual, evitando así que la función propia de la intuición (restringir el uso del entendimiento) se torne catastróficamente en lo contrario (ampliación de ese uso, buscando conceptos para imágenes disparatadas, pero al fin sensibles). Por eso no es desde luego el noúmeno “una ficción arbitraria” (B 311 / A 255), sino un concepto-límite en dos direcciones: por un lado apunta (hablando de nuevo metafóricamente) hacia tierra firme, evitando con sus vientos y su oleaje que el suelo de la sensibilidad se extienda más allá de las riberas fijadas; por otro, apunta hacia alta mar, hacia esa línea del horizonte en donde el mar parece fundirse con el cielo. Pero, por lo que respecta a esta intencionalidad última, la *Crítica* debe callar.

la sensibilidad -o mejor, las formas de la intuición sensibles- es pasiva, por ser la *sede* de toda medida). Es la *imaginación* la que, haciendo caso omiso tanto de la estructura formal -el *phaenomenon*- como del concepto-límite -el *noumenon*-, extiende el campo de aplicación de los conceptos (todo y sólo lo en principio *matematizable*) a imágenes *arbitrarias*, sin atender ni a la conexión interconceptual ni a la restricción de ésta a la síntesis de aprehensión. Surgen así las representaciones de milagros, las visiones celestiales, figuras sensibles e históricas a las que se atribuye carácter divino, etc. Todo este vasto campo de las *supersticiones* (en suma, religiosas; ya vamos viendo lo peligroso que podía ser el árido Kant) queda fuera de juego y desenmascarado como “desmesurada pretensión de la sensibilidad”, gracias paradójicamente al uso *positivo* del noúmeno, por el que se afirma que, si el objeto de ese concepto problemático se diera, la intuición correspondiente habría de ser necesariamente *no sensible*. En virtud de esa verdadera *restricción de la sensibilidad*, caen todos los “trasmundos”, imaginados a semejanza del nuestro (gente que no se muere, eterna juventud, felicidad plena -o sea, satisfacción inmediata de los deseos-, etc.).

<sup>107</sup> De la misma manera que el objeto-noúmeno puede ser pensado, pero no expuesto sensiblemente, así hay también fenómenos sensibles -las *alucinaciones* y *fantasías* varias: desde el “soñar despierto” hasta la locura incurable- que para Kant son sin embargo *literalmente impensables*, aunque muy bien puedan pensarse, si no las causas, al menos las condiciones corporales (o de -mala- educación) que permitieron la aparición de tales desarreglos. Ver p.e. el sugestivo opúsculo -que habrá hecho las delicias de un Foucault- *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (Ak. II, 257-272).

## 5. Los equívocos de la reflexión

El breve apéndice con que concluye la “Analítica de los principios” lleva el título de: “La anfibología de los conceptos de reflexión”. Habida cuenta de su brevedad, de la temática (su segundo apartado: la “Observación”, parece una mera controversia “técnica” con Leibniz, relativa al *sistema intelectual del mundo*) y de la ubicación (al fin, es un “Apéndice”), difícilmente se podría sospechar el influjo decisivo que el problema de la reflexión ejercerá en Fichte, en Schelling y en Hegel.

Sin embargo, basta que elevemos algo la vista y que, en vez de leer linealmente, atendamos a la articulación del conjunto para que, aun siguiendo externamente la estructura -y la escritura- misma del libro, caigamos en seguida en la cuenta de la posición *central* de la “Anfibología”. Ésta se halla efectivamente en el centro de la “Lógica trascendental”, entre la “Analítica” y la “Dialéctica”, sin ser ya parte de la primera (por eso es un “Apéndice”) ni formar aún parte de la segunda (a cuya problemática introduce). Es pues la bisagra o charnela entre la “Lógica de la verdad” y la “Lógica de la ilusión”, entre el análisis del entendimiento y la dialéctica de la razón, entre el estudio del alcance y validez de los juicios y sus elementos (los conceptos puros esquematizados), y la crítica del valor especulativo de los silogismos. O bien, en lenguaje tradicional y wolffiano: la “Anfibología” conecta y separa a la vez la *ontología* y la *metafísica*. ¿A qué se debe tamaña importancia?

“El ser [o lo ente] se dice de muchas maneras”: tal la celeberrima sentencia del viejo Aristóteles, recogida en sus “libros metafísicos” (IV.2; 1003a33). Y entre otras maneras señaladas de decir (de juzgar sobre) lo ente se hallan, en el Estagirita y en Kant, las categorías.

Las categorías están conectadas entre sí, bien directamente (como en el caso de la cantidad y la cualidad), bien a través de conceptos derivados (cuando se trata de categorías de relación y modalidad), que Kant llama *predicables* -por ejemplo, la noción de “fuerza”- y cuya exposición excusa, por entender que su deducción es tarea fácil, y hacedera por parte de “hombres de mérito”, continuadores de la vía crítica (B XLIII)<sup>108</sup>. Pero,

<sup>108</sup> La verdad es que esa tarea tan “fácil” amargaría los últimos años de la vida de Kant, y quedaría al final sin resolver. Paulatinamente se va abriendo la idea en el *Opus postumum* de que esos “predicables” (sobre todo, el de *fuerza*, que debería enlazar sustancialidad y causalidad) no

obviamente, esos conceptos puros también están enlazados o conectados - en el uso empírico del entendimiento- con las formas de la sensibilidad. Ahora bien, ¿cuáles son los modos posibles, las reglas de esas conjunciones? Hasta el momento, sólo sabemos que, para lo matemático, se da una *composición* de lo homogéneo; para lo dinámico, una *conexión* de lo heterogéneo. Por lo demás, obsesionado Kant -con razón- por el problema de la validez y la realidad objetivas, o sea de la relación entre conceptos e intuiciones, ha dejado a un lado el estudio de los “lugares” (en griego: *tópoi*) en que esa relación se da; ha dejado a un lado, en suma, el estudio de una *tópica trascendental*. Esos lugares no se dan ni en el sujeto ni en el predicado judicativos, ni tampoco en el sujeto cognoscente ni en el objeto conocido.

¿Cuál es entonces la “localidad” general de esos lugares? Evidentemente, ha de estar en la “conjunción” de ambos; o bien, dicho con un término de la lógica tradicional: ha de estar en la *cópula*. Ahora sí que podríamos remedar a Aristóteles, y afirmar: “El ser [o sea, el “ser” como cópula] se dice de muchas maneras.” Esas maneras son las *determinaciones de reflexión*<sup>109</sup>. (Por lo demás, el parentesco de la “cópula” con el “término medio” del silogismo -ese “lugar” en el que se conectan una condición universal y un caso particular<sup>110</sup>- explica la posición de la “Anfibología” como paso *copulativo* de la “Analítica”, que se ocupa de la validez de los juicios, a la “Dialéctica”, que critica el presunto valor de los silogismos).

Kant distingue al respecto entre actos de la reflexión *lógica* y actos de la reflexión *trascendental* (acusando de paso al racionalismo por haber olvidado los segundos y utilizado los primeros para construir un sistema puramente intelectual, relativo a “cosas en sí”). Desde el respecto lógico, la reflexión es una de las acciones (realmente, la acción central y decisiva) de formación de conceptos por parte del entendimiento, el cual:

son derivaciones de las categorías, sino su raíz y, a la vez, la mediación entre ellas. Parece como si la fuerza de la razón fuera incapaz de dar razón de la fuerza.

<sup>109</sup> El término es de Hegel, y parece más plausible aplicarlo al propio Kant, que, preso de su “tenedor de dos puntas” (intuiciones y conceptos), se ve forzado a llamar a esos actos: “conceptos de reflexión”.

<sup>110</sup> Podría decirse que el “término medio” es una cópula explícita, desarrollada, y a la inversa: la “cópula” es un término medio implícito, en el que aún no se han sacado a la luz sus contradicciones internas. De nuevo, será Hegel quien lleve a las últimas consecuencias estas concepciones, implícitas también ellas en Kant.

- 1) por *comparación*, liga o separa representaciones entre sí, en relación con la unidad de la conciencia;
- 2) por *reflexión*, atiende al modo en que representaciones diversas pueden ser concebidas en una sola conciencia (o sea: en un acto único de conciencia; o lo que es lo mismo: en el hecho de ser consciente de algo único);
- 3) por *abstracción*, separa todas las demás notas por las que las representaciones aunadas en *un solo* concepto difieren (ver *L.* § 6; IX, 94; tr., p. 144).

El propio Kant resalta el valor formativo de la reflexión, al afirmar que en ella consiste el origen *lógico* de los conceptos (se entiende, según su mera forma: la *universalidad*; no según la materia: el objeto o referente). Por la reflexión: “surge una representación común (*conceptus communis*) a muchos objetos, en cuanto forma requerida para la facultad de juzgar.” (*L.* § 5, Obs. 1; *ibid.*). Y por eso denomina al concepto de dos maneras; atendiendo al resultado producido: “representación *universal* (*repraesentatio per notas communes*)”; atendiendo a su producción misma: “representación *refleja*<sup>111</sup> (*repraesentatio discursiva*)”. (*L.* § 1; IX, 91; tr., p. 141).

Esta noción de *reflexio* se encuentra ya en Leibniz (por lo que no es de extrañar la ulterior controversia kantiana con él), que en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* había distinguido entre *perceptio* (la “expresión de lo múltiple en lo uno”) y *reflexio*, en cuanto conciencia de tal percepción, o sea: en cuanto *apercepción* (ya hemos visto que también Kant utiliza el término, para referirse a la autoconciencia o unidad sintética de la *apercepción*<sup>112</sup>). Bastaría dar un paso para, por analogía con el quiasmo “intuición formal / forma de la intuición”, convertir esa “reflexión” -que es conciencia de sí- en la *intuición intelectual* (la conciencia se veía o “intuiría” entonces a sí misma, puramente, en el acto de determinarse, o sea: de volver sobre sí al unificar la multiplicidad de determinaciones -categorías- y al unificarse a través de esa síntesis).

<sup>111</sup> En el original: *reflectire*. Me habría parecido un barbarismo (aunque también lo es en alemán el neologismo latino) verter: “reflexionada”. Con todo, de ese modo se habría guardado el paralelismo con los *juicios reflexionantes*, de la tercera *Crítica*.

<sup>112</sup> En la *Antropología* (§ 4, *ad finem*), Kant distingue a su vez entre *apercepción pura* (conciencia que el entendimiento tiene de su propio obrar) y la *apercepción empírica* o *aprehensión* (conciencia del sentido interno). Ver *Ak.* VII, 134; hay tr. esp. de J. Gaos. R. Occidente. Madrid, 1935; p. 21<sub>(a)</sub>.

Pero Kant *no* da ese paso. Y además, ya sabemos por qué se niega a darlo: la síntesis intelectual no puede establecerse sino sobre la base de la síntesis de aprehensión, por parte de la imaginación productiva (es más: no hay dos síntesis -o tres, si añadimos la *sinopsis* de la sensibilidad, exclusiva de la primera edición-, sino un único acto sintético, con un doble o triple respecto). Y por eso las determinaciones de reflexión son, igualmente, *duales*: no hay en efecto una *reflexio tota* de la conciencia sobre sí, porque la conciencia misma está *rota*. Del lado intelectual, ella es ciertamente *apercepción pura*, vale decir: *autoposición analítica* (lo cual quiere decir que en todas y cada una de las categorías *-distributive-* se halla íntegra la unidad de aprehensión; y a la vez, que ésta subsume *-collective-* a todas ellas). Ya conocemos la paradoja de que la unidad suprema *sintética* no es a su vez *autorreferencial*, o sea: no es en sí misma sintética, sino que se expresa por la proposición *analítica*: “Yo pienso”. Pero del lado de su aplicación o restricción, la conciencia -aun *a priori-* no lo es *de sí misma*, sino de un “objeto” (por pura construcción formal que éste sea): el *phaenomenon* (se sigue inmediatamente que, si la conciencia pudiera conocer *noumena*, también se conocería a sí misma, plenamente, como el primero -y quizá el único- de los noumenos: ella sería entonces un entendimiento intuitivo o una intuición intelectual; sería, en una palabra, “Dios”).

Es esa *rotura* de la conciencia (su imposibilidad radical para identificar en sí misma *autoposición analítica* y *autoposición sintética*) lo que explica el carácter dual de las determinaciones de reflexión (o si queremos, el hecho de que la *cópula* pueda conectar y separar). Y así, la conciencia reflexiona sobre sí y su objeto. Y los actos de (auto)producción de la conciencia son las diversas maneras de relacionar, *lógicamente*, el sujeto y el predicado en la *cópula* judicativa (los modos en que se dice: “ser”); *trascendentalmente* hablando, en cambio, son las maneras de conjuntar *sintéticamente a priori* sujeto cognoscente y objeto conocido<sup>113</sup>. Por eso, bien podríamos calificar

<sup>113</sup> En este sentido, Kant no es desde luego “idealista”, al menos según el uso mostrenco del término: quien cree que el ser puede ser deducido del pensar. La reflexión sobre las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos (cf. B 316 / A 260) *no es* a su vez una reflexión *por parte* de esas condiciones subjetivas mismas (y por eso, contra Leibniz -y contra el pasaje de la *Antropología* citado-, la reflexión *no es* de suyo la *apercepción*. Los dos lados de la reflexión (la unidad sintética de la aprehensión y el sentido interno) coinciden en el mismo sujeto, pero *no* son idénticos entre sí ni se identifican en el mismo sujeto (ahora vemos, por demás, la interna necesidad -al menos para salvar la coherencia de la arquitectura conceptual

a esta actividad de *metatrascendental*: si lo “empírico” alude al conocimiento concreto de un objeto y lo “trascendental” al modo de conocer objetos en general, la *reflexión* da todavía un paso “más atrás”, por así decir. Ella es: “la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento.” (B 316 / A 260). Leibniz no conocía esta *reflexión trascendental*. Por eso creyó que las determinaciones correspondientes se aplicaban a “objetos en sí” (como si dijéramos: tomó por determinaciones judicativas lo que eran determinaciones *copulativas*). Tal es la *anfibiología* (el término griego significa “equívoco”, “homonimia”) de los conceptos de reflexión: parecen propios de las “cosas” (uno diría, sin más, que las cosas son idénticas consigo mismas y diferentes de las demás, internas respecto a sí mismas -su “mismidad”- pero con representaciones que se le aparecen como externas, etc.). En realidad son los modos posibles de enlazar o separar conceptos entre sí para formar juicios, o conceptos con intuiciones para posibilitar que, en un tipo especial de juicios (los sintéticos a priori), los conceptos puedan alcanzar validez objetiva. Trascendentalmente hablando, son pues *previos* a la formulación de cualquier juicio (cf. B 318 / A 262). Y habría que añadir, incluso: *previos* a las categorías mismas, pues que éstas se dan únicamente sobre la base de la *reflexión* de la conciencia sobre sus posibles funciones de unificación de lo múltiple.

Los conceptos de reflexión no se limitan a seguir el orden categorial y judicativo tetrapartito, sobradamente conocido (cantidad, cualidad, relación, modalidad), sino que *engendran* ese orden. Tampoco se limitan a seguir el Sistema de los Principios, sino que son las reglas ocultas en el juego mismo de esos Principios (y por eso, sus proposiciones puramente formales fueron tomadas *anfibiológicamente* por “primeros principios”, evidentes de suyo y rectores a la vez del pensar y del ser: ápices de la lógica y de la metafísica, olvidando así que todos ellos se deben a su vez a las relaciones entre representaciones y fuentes de conocimiento<sup>114</sup>). En fin, la tabla de los conceptos (o mejor: determinaciones) de reflexión es:

kantiana- de lo establecido en la “Refutación del idealismo”: que el sentido interno dependa del externo, y éste de “cosas reales fuera de mí”).

<sup>114</sup> Bien se ve que la “identidad” y la “diferencia” están a la base, respectivamente, de los principios de *identidad* (y del leibniziano *principio de los indiscernibles*) y de *no contradicción*; que la “concordancia” y la “oposición” rigen el principio de *tercio excluso*; que la distinción entre “interno” y “externo” es la que permitía a Leibniz formular, no sólo su distinción entre *mónadas*

- 1) Identidad y diferencia.
- 2) Concordancia y oposición.
- 3) Interior y exterior.
- 4) Materia y forma.

El uso racionalista -anfibológico- de estos conceptos tiende a reducir el segundo miembro al primero, o bien a reservar éste para el *mundus intelligibilis* (de las cosas *sicuti sunt*) y aquél para el *mundus sensibilis* (de los fenómenos, o cosas “según se nos aparecen”).

Así, la *identidad* (que permite la formación de juicios cuantitativos y de conceptos universales), tomada irreflexivamente (valga la paradoja, tratándose de un acto de reflexión) como garante del paso de lo lógico a lo metafísico, *confunde* la “identidad numérica” de un objeto del entendimiento puro con la *identidad metafísica* de las mónadas, y llevó por ello a Leibniz al establecimiento del *principio de los indiscernibles*. Pero si remitimos esta identidad “pensada” a las condiciones formales de la intuición (en este caso, fundamentalmente, el espacio), apreciaremos que dos objetos -aun siendo idénticos *conceptualmente*- son realmente diferentes porque ocupan dos lugares distintos del espacio, y esos lugares son radicalmente irreductibles entre sí (no pueden “solaparse” ni “compenetrarse” el uno en el otro, sin resto)<sup>115</sup>. No hay paso gradual entre fenómeno y mónada (aun-

y fenómenos, sino también la existente entre “verdades necesarias” y “verdades contingentes” o “de hecho” (inexhauribles), que le llevaría a postular el *principio de razón suficiente* (y está también a la base de la distinción kantiana entre lo *analítico* -notas contenidas en un mismo concepto- y lo  *sintético* -algo “añadido” al concepto-. Por último, el juego entre lo “determinable” y lo “determinante” (la “materia” y la “forma”), de obvio origen aristotélico, sería por así decir la *ley* que se despliega en todos los principios (y en todo uso del entendimiento). Cabe pensar plausiblemente que tal juego es la base tácita del sistema leibniziano: la *armonía preestablecida*.

<sup>115</sup> Ya conocemos la razón: las cosas no se limitan a ocupar un lugar en el espacio (ésta es una consideración unilateral, puramente cuantitativa), sino que lo llenan activamente, porque ellas mismas son sedes de fuerzas. Por lo demás, los ejemplos kantianos (célebres, desde el escrito precrítico: *Sobre el fundamento primero de la diferencia de regiones en el espacio*; Ak. II, 375-384; tr. esp. de A. Domínguez, en: *Opúsculos de filosofía natural*. Alianza. Madrid 1992; pp. 165-177) remiten al fenómeno del *enantiomorfismo* y, aunque siguen siendo psicológicamente convincentes (la mano derecha no puede “fundirse” con la izquierda, un cuerpo reflejado en un espejo ve cómo cambian sus relaciones espaciales, etc.), han perdido algo de su fuerza con la caída de la ley física de la *paridad*.

que ese paso sea visto como un progreso al infinito) al hilo de la progresiva “aclaración” de la *cognitio confusa* -que es la característica, para los racionalistas, del conocimiento sensible-. La diferencia no está en el modo de conocer (distinto o confuso), sino en la *alteridad* mutua de las dos fuentes del conocimiento: de la sensibilidad al entendimiento no hay “paso”, sino aplicación o construcción en cada caso del uno sobre la forma de la otra.

La *concordancia* está a la base de la formación de los juicios afirmativos (por eso inhieren las notas del predicado en el concepto del sujeto), mientras que la *oposición* engendra la posibilidad de obtener juicios negativos. El contenido lógico de esas notas cualitativas es entendido pues como algo “positivo”, como una *realitas*. Y desde ese punto de vista estrictamente lógico, es imposible pensar una oposición *real* entre las notas del predicado (pues éstas son puras “positividades” o *perfectiones*: lo que dice el juicio negativo es que un determinado sujeto no está en condiciones de recibir todas las perfecciones; es decir, que le “falta” algo). Como cabe apreciar, es un “salto” de lo lógico a lo metafísico lo que lleva a pensar que, pues las *realitates* concuerdan omnímodamente entre sí, ha de haber un “sujeto” en el que, sin resto, inhieran todas ellas. Así es como el racionalismo pensaba uno de los aspectos de Dios (el cualitativo): *omnitud realitatum*. Sin embargo, la categoría de *realidad*, restringida al uso empírico del entendimiento (o sea: como *realitas phaenomenon*), deja ver inmediatamente que sus elementos se hallan en constante oposición (dado que las *realitates* no son sino *momentos* de composición de fuerzas enfrentadas, expresables por tanto mediante magnitudes *vectoriales* y como *grados*).

Lo *interior* y lo *exterior* son, obviamente, la base de formación de los conceptos puros de *subsistencia* e *inherencia*. Es posible pensar pues en un *sujeto* tal que no esté relacionado con nada ajeno a él, es decir: que se sea puramente *interior* (digamos: toda la multiplicidad de las *realitates* -de acuerdo con lo dicho para el par anterior, protocualitativo- inhieren en él).

Ahora bien, esa inherencia puede ser *apercibida* como algo “recibido” (o sea: algo producido *desde* y *en* la sustancia, pero no *por* ella: es la *mónada* leibniziana), o bien como una constante autoproducción, sin receptividad alguna (en este caso, tendríamos una suerte de “emanación” o “irradiación” de la sustancia en y para sí misma: un círculo perfecto de sustancialidad y

causalidad: Dios como *causa sui*). Es igualmente fácil *pensar* una inherencia sin subsistencia propia (serían, por ejemplo, los *modi* de Spinoza). Basta esquematizar sin embargo esa categoría dual de relación (como sustancia y accidente), para darse cuenta de la confusión entre una función lógica y el conocimiento posible de un objeto. Aisladamente tomados, no se dan ni la sustancia ni los accidentes: aquélla se expresa por éstos; ellos son *su* exterioridad<sup>116</sup>. La idea es muy audaz, y Kant se limita a mencionarla, sin sacar sus consecuencias extremas: “las determinaciones internas -dice- de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que relaciones y esta misma sustancia es toda ella un conjunto de simples relaciones.” (B 321 / A 265). Repárese en que Kant dice “internas”; esto es: lo interno no es *consecuencia* de lo externo (como todavía afirmaba en la “Refutación del idealismo”), sino el modo de ser *afectado* por lo externo: fenoménicamente hablando, mi “yo” interior, por caso, estaría constituido pues -sin resto- por el juego de relaciones (la exterioridad “sentida” es ya, *eo ipso*, interioridad). Pero Kant no continúa por esa línea, sino que (como en todas las ocasiones anteriores, a partir del “Sistema de los principios”), toma como guía la construcción en el *espacio* y da de lado al *tiempo* cada vez que “reflexiona” sobre la fuente de la sensibilidad<sup>117</sup>, como si las sustancias fenoménicas fueran sólo el resultado inestable de las fuerzas de atracción y de repulsión, siendo sus únicos ejemplos los cuerpos estudiados por la física empírica.

<sup>116</sup> De ahí la dificultad, dicho sea de paso, de aceptar la prueba kantiana de la “Refutación del idealismo”, que ahora parece volverse contra él. No hay objetos exteriores a mí, sino que los objetos *me* son exteriores. Entre el mundo “externo” y el “yo” no hay ni subordinación ni hiato, sino síntesis y juego de contraposiciones.

<sup>117</sup> Es más: en una concesión peligrosa, Kant señala que la razón de la confusión o anfibología leibniziana se debe a que éste se remitiera a los “accidentes” de mi sentido interno: “a saber, lo que es a su vez *pensamiento*, o lo que es *análogo* a éste” (B 321 / A 266; he subrayado: “análogo”). Que los fenómenos del sentido interno (esto es: estados de ánimo *temporales*) sean análogos al pensamiento supone a mí ver un acercamiento entre las dos fuentes de conocimiento que amenaza con hacer saltar todo el delicado equilibrio conseguido en la “Análítica de los conceptos”. Es innegable que Leibniz concibió a la mónada a partir de una extrapolación del modelo (psicológico, y gnoseológico) del “yo”. Pero no se ve por qué Kant, para evitar ese modelo, ha de hacer sistemática economía de la forma del tiempo para remitirse exclusivamente a la del espacio. Es más: todo el juego de los conceptos de reflexión (la necesidad de su interacción recíproca, no sólo por lo que hace a cada par, sino de todos ellos entre sí) podría ser ilustrado mediante determinaciones temporales, lo que permitiría conectar en profundidad el esquematismo y la reflexión trascendental (algo que Kant, desde luego, no hace).

Por último, las determinaciones reflexivas que llamamos *materia* y *forma* (como corresponde a los factores de formación de los conceptos y juicios de modalidad) no solamente están ligadas a *todo* uso del entendimiento (por eso es posible su utilización anfibológica), sino que “sirven de base a toda otra reflexión” (B 322 / A 266). Desde el punto de vista trascendental, “materia” es lo susceptible de recibir una determinación (lo *determinable*, sin más), mientras que “forma” es la acción de determinar (lo *determinante*, pues). Ahora bien, al hacer abstracción, no sólo de lo sensible, sino de la pura forma de la sensibilidad, la lógica entiende por “materia” el concepto mismo, en cuanto *sujeto de inhesión*, mientras que la “forma” judicativa vendría dada por la relación *copulativa*, que expresaría la determinación predicativa (obviando, de nuevo, la forma sensible que, como *diversidad pura*, impide toda reducción de lo inherente a lo inherido -y menos su identificación final, siquiera fuere *ad infinitum*-). Bien se ve que, de este modo, la función reflexiva propia de la cópula queda adscrita unilateralmente al predicado (como si la inhesión de las notas en el sujeto no exigiera a la vez la subsunción del sujeto bajo el predicado, de modo que las funciones de “materia” y “forma” estén en constante cambio). Aquí, la “materia” (el sujeto de inhesión) precede pues a la “forma”, la cual no hace sino expresar el despliegue de aquélla. Así pudo “saltar” Leibniz de la lógica a la metafísica y afirmar la unicidad y clausura de cada sustancia (de cada “materia”, en este sentido lógico), convirtiendo a los ámbitos de ese despliegue (un despliegue de meras manifestaciones o “fenómenos”), si abstraídos de su referencia al sujeto (a la “cosa misma”), un orden por así decir *segundo*, fenoménico a su vez: el orden de la coexistencia (espacio) o el de la sucesión (tiempo) entre fenómenos.

La filosofía crítica afirma -y Kant cree haber probado ya sobradamente- que espacio y tiempo son formas de determinación de objetos (formas *sensibles* que, como tales *diversidades puras*, hacen *a radice* imposible todo intento de reducción o conciliación entre el “fenómeno” y la “cosa / concepto” -como si aquél fuera la determinación *propia* de ésta). Así pues, la prelación es justamente inversa: la *forma* es previa a la materia. No sólo es que sea previa, sino que es la *prioridad* misma: lo *a priori*. “Materia” es, ahora, no el concepto sino las sensaciones, dice Kant (B 323 / A 267): algo bien poco matizado, ciertamente. Él mismo ha hablado en otras ocasiones de una “materia trascendental” como “lo permanente *en* la sensación”. Y no se ve

tampoco cómo esa “materia-sensaciones” podría cumplir con la definición (trascendental, no meramente lógica) de la materia como “lo determinable”<sup>118</sup>. Al contrario, es más bien la *forma* pura de la intuición la que cumple con ese requisito “material”, pues ella es la base de construcción o exposición de los conceptos (los cuales son, por su parte y en el respecto lógico, la *materia* del juicio). De la misma manera, aun los conceptos puros tienen un “contenido trascendental”; en este respecto, son pues “materiales” (esto es: para la unidad sintética de la apercepción, esos conceptos son “lo determinable”), aunque por el lado de su aplicación a la síntesis de la aprehensión sean “formas” puras de unificación.

Con la rígida dicotomía kantiana entre “materia” (las sensaciones, o mejor: lo permanente en éstas) y “forma” (todo lo cognoscible *a priori*: lo expuesto en el libro “Crítica de la razón pura”), parece como si, en la denominación completa: “conceptos-de-reflexión”, realzara Kant unilateralmente el carácter de *concepto* (con su inevitable resonancia a representación estática y fija: a un extremo *la* materia, al otro *la* forma), a costa del fundamental: el carácter de *acto reflexivo* (que apunta a la transición móvil, y condicionada según los respectos, de un extremo a otro). Por ello, su análisis del último y decisivo par de las “determinaciones de reflexión” no resulta del todo convincente. Kant legará este magno problema al idealismo posterior.

<sup>118</sup> Es verdad que las formas del conocer “recortan”, “troquelan” y definen -en definitiva, *determinan*- el contenido o “materia” de las sensaciones (que se dé una sensación “bruta”, sea ésta artificialmente producida -por el taquitoscopio, o mediante estimulación de la corteza cerebral por electrodos, o bien por causas “naturales”: alucinaciones, o deterioro de los órganos sensoriales o del cerebro, es un problema psicológico, no crítico, el cual estudia solamente “objetos”, o sea: intuiciones *conformadas*). Y en todo caso, ese “troquelado” es conocido sólo *a posteriori*, o sea: en el respecto empírico (presencia de un objeto, percibido en una experiencia concreta, o sea: percibido como *tal* o *cual* intuición empírica). Pero la *Crítica* no trata de ese respecto, sino de las condiciones de posibilidad para que esa experiencia llegue a darse como de hecho se da.

## CAPÍTULO QUINTO LA LÓGICA DE LA ILUSIÓN: *DIALÉCTICA TRASCENDENTAL*

### 1. De las posibles malas artes dialécticas.

Desde el punto de vista de la lógica general, la dialéctica es un arte o *técnica* que podría ser utilizada con fines sofísticos, al tratar a los elementos en que se resuelven los procedimientos formales del entendimiento o la razón (una resolución que de suyo no ofrece sino un criterio negativo o *catártico* de la verdad, con vistas a los actos judicativos) *como si* constituyeran un *organon* o instrumento: “destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de asertos objetivos.” (B 85 / A 61). Por este lado, Kant sigue pues la tradición aristotélica, que distinguía entre razonamientos científicos (demostrativos) y razonamientos dialécticos (sólo probables, en el mejor de los casos). Los primeros parten en efecto de premisas “verdaderas y primordiales”, mientras que los segundos se basan en “opiniones aceptadas por lo común” (y por “la gente común”, por “los muchos”; no por el sabio; *cf.* *Tópicos*; 100a 28-30). La conexión pues de la dialéctica con la retórica (y también, por ende, con la manipulación sofística) es evidente: ese “arte” puede ser empleado para la persuasión, con fines ajenos a la verdad<sup>119</sup>. Sin embargo, preciso es recordar igualmente otras tradiciones, que influyen decisivamente en la exposición kantiana.

<sup>119</sup> Después de Kant, Schopenhauer volverá a reivindicar con fuerza este uso *erístico* de la dialéctica en un entretenido opúsculo manuscrito, recogido póstumamente en *Der handschriftliche Nachlass*; III, 666-695. Franco Volpi, que se ha encargado de su edición separada

Además de Aristóteles, en efecto, y con anterioridad a él, Platón había hecho de la dialéctica la clave de bóveda de toda disciplina (*Rep.* 534 E). Y en el *Fedro*, Sócrates ensalza ditirámbicamente el método dialéctico en términos que remiten directamente a la tarea que el propio Kant asignará a la razón, a saber: no limitarse a unificar lo múltiple (actividad propia del entendimiento y que implica una heterogeneidad básica entre esa facultad y la sensibilidad), sino *ver* la unidad en la multiplicidad (*synagogé*: reconducir según la *idéa*) y viceversa (*diátrésis*: dividir según *eídos*)<sup>120</sup>. La otra gran tradición tiene su origen en Cicerón, el cual, dentro de la retórica (arte de la argumentación), distingue entre el análisis o hallazgo de los elementos de un argumento (*topica*) y el método para establecer juicios o razonamientos a partir de esos elementos (*dialectica*)<sup>121</sup>. Por fin, Petrus Ramus (en las *Institutiones dialecticae*, de 1543) concilia las concepciones de Aristóteles y Cicerón<sup>122</sup> al establecer para la dialéctica una división que hará fortuna, y cuyos ecos resuenan no sólo en la estructura de la “lógica” kantiana, sino también cuando en las discusiones filosófico-científicas actuales se habla de “contexto de descubrimiento” y de “contexto de justificación.” Ramus dis-

(Frankfurt/M., Leipzig 1995), lo ha titulado: *Die Kunst, Recht zu behalten* (“El arte de tener razón”). Y en efecto, la obrita comienza afirmando: “La *dialéctica erística* es el arte de discutir, y de hacerlo de tal modo, que uno tenga *razón*, o sea *per fas et nefas*.” (p. 19).

<sup>120</sup> Dice Sócrates: “yo mismo soy un enamorado de estas divisiones y reconducciones, a fin de poder hablar (*légein*) y pensar (*phronéin*); y si creo que otro tiene la facultad natural de ver en unidad y en multiplicidad, voy tras él siguiendo sus huellas, como si fueran las de un dios. Y a quienes tienen tal capacidad [...] los llamo por ahora dialécticos.” (*Phaedr.* 266 B). Aunque la versión “hablar” y “pensar” es desde luego correcta, quizá no fuera forzado ver en esta alusión al *lógos* y a la *phronesis* (que para un griego, y aún más para Sócrates, está indisolublemente ligada a la sabiduría del varón prudente) un anuncio de la distinción kantiana entre razón especulativa y razón práctica. Y en efecto, el propio Kant verá en la “Dialéctica” una posibilidad de paso entre los dos aspectos de una y la misma facultad suprema. Así, dará de las ideas trascendentales que ellas: “tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón.” (B 385 s. / A 329).

<sup>121</sup> Para la *topica*, ver el escrito homónimo de Cicerón. Para la *dialectica*: *Ac.* 2, 28, 91; *De fin.* 3, 12, 41. Sin embargo, la *dialectica* no pierde en Cicerón el sabor erístico del *disputare*: *De fin.* 2, 6, 17; *De Or.* 32, 113.- Al respecto, baste recordar que Kant concluye la parte analítica de la “lógica” con la *tópica transcendental*, mientras que los métodos de argumentación e inferencia son estudiados en la *dialéctica*.

<sup>122</sup> La influencia de este último, a través de Boecio, haría que en la Edad Media se utilizaran como sinónimos “lógica” y “dialéctica”, con las naturales indecisiones respecto a si tal disciplina constituía una *scientia* o una simple *ars*.

tingue en efecto entre *ars inveniendi* (que comprendería la analítica y la tónica) y *ars exponendi* (facultad de establecer juicios y razonamientos).

Todas estas tradiciones confluyen en Kant, que logra establecer una estructura bien trabada a partir de lineamientos tan dispares. Así, con Aristóteles (y aun yendo más allá de él, recogiendo así el desprestigio sufrido por la “dialéctica” a manos de autores renacentistas *antiaristotélicos*, como Lorenzo Valla o Luis Vives) insistirá en que tal método lleva necesariamente a la “ilusión.” Ahora bien, tal ilusión (tildada por Kant de “trascendental”) no es sofística (B 88 / A 63) ni podrá nunca ser evitada -aunque sí detectada como “síntoma” y analizada en sus mecanismos- ya que se debe a la tendencia irresistible y *natural* de la razón por alcanzar la más alta completud y unidad de todos nuestros conocimientos (obvia alusión a la *synagogé* platónica; cf. B 365 / A 309). Esta ilusión (*subreptio transcendentalis*) consiste en considerar como principios objetivos -esto es: principios que proporcionan un conocimiento verdadero- las reglas y máximas exigidas por la razón en sus esfuerzos de “cierre” absoluto, de llegar a lo incondicionado (el *anypotheton* platónico). La subrepción consiste, en una palabra, en tomar funciones lógicas por “cosas”, y por cosas *supremas*; o dicho de otro modo: en hacer de la *idea* una hipóstasis (algo absolutamente subsistente, independiente e incondicionado). De este modo, el *ars exponendi* de Ramus -aliado con el método matemático, *sinético*, de Euclides- acaba por ser visto como la vía privilegiada, no sólo para establecer inferencias válidas, sino para exponer la Verdad misma (quizá el ejemplo máximo de este proceder se halle en la *Ética* de Spinoza, cuya estructura no atiende a la mera sistematización de lo descubierto por otros vías, sino a la *generación* de la verdad). La línea divisoria entre esta lógica de la inferencia (la dialéctica) y la metafísica se hace, por consiguiente, muy sutil, como ya vimos en Wolff. Por el contrario, Kant insistirá en que, en lo concerniente a la verdad: “la razón pura se lo deja todo al entendimiento, referido por de pronto a los objetos de la intuición, o mejor, a su síntesis en la imaginación.” (B 383 / A 325).

## 2. Las ideas de la razón

Nos las hemos aquí, pues, con la “razón pura” (no con la razón en general, en sentido amplio): o sea, con esa facultad suprema a cuya “crítica”

destina Kant su obra maestra. Procedamos a su análisis: *lógicamente* hablando, la razón es la facultad de las inferencias mediatas (también el entendimiento puede establecer inferencias; pero éstas son inmediatas: recuérdense los Principios dinámicos). Su ámbito es pues el de los *silogismos*, definidos como “el conocimiento de la necesidad de una proposición al subsumir su condición bajo una regla universal dada.” (L. ‘ 56; IX, 120; tr., p. 162). Tal regla viene expuesta en la premisa *mayor*; la proposición -cuyo conocimiento ha de ser subsumido bajo la regla- constituye la premisa *menor*. La posibilidad de subsunción viene proporcionada por la *identidad* de un término que opera en ambas premisas (*término medio*). Y en la *conclusión* se conoce en fin algo *a priori*, mas no en su particularidad, sino como contenido en la universalidad de la regla y sometido a una condición necesaria. Dicho con toda brevedad: en el silogismo, la razón *reconoce, a priori* y por meros conceptos (o sea: de forma “pura”) que algo particular está necesariamente contenido en algo universal.

Y bien se ve que, del mismo modo que a partir de la función lógica de los juicios cabía “deducir” -justificar- la latencia de un *concepto puro del entendimiento* (la categoría), así también será hacedero desentrañar el *concepto racional puro* latente en el término medio, y que señala las maneras posibles de relación entre las premisas. Pues bien, Kant llama a ese concepto “idea”, reivindicando así el altísimo sentido de la noción platónica, y contra su degradación moderna (“idea” en cuanto mera representación o contenido de conciencia). Siempre desde el punto de vista lógico, cabe decir que en el silogismo se resume el entero ámbito de las facultades superiores del hombre.

En esa inferencia, en efecto, *pensamos* una regla (premis mayor) mediante el entendimiento (cuyo ámbito, como sabemos, es universal e ilimitado), *subsumimos* un conocimiento (premis menor) bajo una condición mediante la facultad de juzgar, y *determinamos* en fin ese conocimiento por el predicado de la regla. Ésta tarea es la propia de la razón lógica, cuyo objetivo es reducir (“recuérdese la *synagógé* platónica!) toda la inmensa variedad de los conocimientos del entendimiento al menor número posible de Principios (o sea: de condiciones universales), con la vista puesta en la unidad última del conocimiento. De ahí que Kant denomine ahora el entendimiento: “facultad de las reglas”, y a la razón: “facultad de los Principios.” El primero lleva a unidad el mundo fenoménico mediante las reglas

(o más claramente: coloca a los fenómenos -la naturaleza- bajo el imperio de la ley; por eso la función del entendimiento es la base segura de las ciencias naturales). La segunda lleva a unidad esas reglas mediante Principios (B 359 / A 302). La razón se ocupa, pues, de encontrar lo *incondicionado*, algo “absoluto” (es decir: lo intrínsecamente necesario) que agrupe los conocimientos -siempre condicionados, si son objetivamente verdaderos- del entendimiento. No se dirige pues directamente a “objetos”, sino que su campo son las leyes, y las relaciones entre éstas.

La analogía entre la *deducción metafísica* de las categorías a partir de las funciones judicativas y la *derivación* de las ideas a partir de las funciones silogísticas se limita por demás al rubro de *relación*. Recordemos en efecto que el enlace de lo cuantitativo y lo cualitativo se da entre magnitudes *homogéneas*, de modo que todos los “pasos” allí posibles tienen lugar ya en el ámbito meramente judicativo ( $7 + 5 = 12$  no es una inferencia, sino la expresión de una exposición de unidades bajo una regla, en la serie del tiempo). Tampoco la conexión *modal* precisa de presentación silogística: lo “heterogéneo” en ella conjuntado es, por un lado, una “existencia” (inferida inmediatamente como posible, real o necesaria); por otro, el acto del entendimiento por el que el sujeto juzga del *modo* en que tal “objeto” inferido se aviene a las condiciones de la sensibilidad.

Así pues, sólo son pensables tres tipos puros de silogismo: el *categorico*, el *hipotético* y el *disyuntivo*. Y así como las categorías de relación constituyen las tres funciones de unificación sintética de las intuiciones bajo reglas de inherencia, dependencia y concurrencia, de modo análogo son las ideas funciones de unificación *analítica* (pues proceden mediante conceptos), al aplicar la forma silogística a la unidad sintética de las intuiciones (la unidad categorial, que a su vez no es de suyo sintética: la categoría sintetiza, pero no *es* una síntesis). Bien se aprecia aquí la tendencia irrefrenable de la razón hacia la ilusión trascendental: si la categoría sintetiza intuiciones bajo una regla del entendimiento, “por qué la idea -esa “noción de nociones”- no habría de sintetizar a su vez categorías bajo una inferencia de la razón” La contestación es inmediata: porque, en el silogismo, la relación entre conceptos e inferencias (la “materia” y la “forma”, como dicen los lógicos) es puramente analítica: nada hay en la conclusión que no estuviera ya implicado en las premisas. Lo inferido no puede ser pues verdadero o falso

por la sola fuerza de la inferencia (que a su vez es simplemente “válida” o “incorrecta”), sino por lo afirmado o negado en las premisas.

Según esto, en el silogismo se muestra una doble impotencia: por un lado, y al contrario de los juicios sintéticos *a priori*, el razonamiento no puede ligar las dos fuentes del conocimiento (pues la sensibilidad queda fuera de su esfera), ni tenemos tampoco -recuérdese- una intuición *intelectual* que posibilitara la síntesis de la regla y la condición universal; por otro, mientras que la categoría sí determina algo condicionado bajo una condición, a su vez siempre condicionada -si reivindica para sí validez objetiva-, la idea pretende pasar de la totalidad de las condiciones (o sea: de lo incondicionado o absoluto) a algo condicionado dado. Tal es en efecto el Principio supremo de la razón en su uso lógico: “para el conocimiento condicionado del entendimiento, encontrar lo incondicionado, a fin de que se complete la unidad de aquél.” (B 364 / A 307). Sólo que ya la formulación misma (bien significativamente cercana a la de un problema) muestra que este Principio es sólo una *máxima subjetiva*, o sea: la indicación de un procedimiento para aunar conocimientos, sin que de ella quepa extraer por su parte conocimiento alguno. No es nada dado (en alemán: *Gabe*; así veían los antiguos a los “primeros principios”, en cuanto *propositiones per se notae*, o como las ideas *innatas* de los racionalistas), sino una tarea o un problema (en alemán: *Aufgabe*; cf. B 380 / A 323) a resolver *in infinitum*. Dado que el Principio de todo silogismo es: “Lo que se halla bajo la condición de una regla, se halla también bajo la regla misma” (L. § 57; IX, 120; tr., p. 162), es perfectamente *lógico* que busquemos la condición última (incondicionada, a su vez) de todas las reglas. *La razón sería entonces el entendimiento mismo, llevado a unidad y cierre completos, o sea: en perfecta armonía consigo mismo*<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> La alusión a la armonía no es casual. También Kant postula para el entendimiento (la facultad de las reglas) y el ámbito de su aplicación objetiva (la experiencia) un *sistema de la armonía*. Pero, contra Leibniz, esa armonía no está *preestablecida*, sino que es una exigencia o tarea de la razón que ésta se propone a sí misma (o mejor: la propia razón es esa tarea infinita, propia de un ser finito. Toda experiencia está *omnimodamente determinada*. Pero la experiencia toda, íntegra, no lo está (aunque tengamos que pensar *como si* lo estuviese). Por eso es siempre, y sólo, experiencia *posible*. Para conocer la perfecta compenetración de la experiencia y de cada objeto de experiencia tendríamos que salirnos de la experiencia misma y conocer a Dios. Pero, ¿quién puede conocer a Dios -se preguntaría el piadoso Kant- sin ser ya *eo ipso* Dios, o al menos una emanación suya? Cuando Leibniz concede que las mónadas “nacen, por así decir, por

*Y es justamente una ignava ratio* (una “razón perezosa”, y apresurada) la que -saltando de lo lógico a lo trascendental- confunde el problema con su solución, creyendo que podría darse un *conocimiento* (trascendente) de todos los conocimientos (inmanentes a la experiencia). ¿No es acaso la lógica formal, según la tradición, un “pensamiento del pensamiento”? Ciertamente. Pero, cuando remitimos esa “lógica” a su origen (la razón) y la consideramos en consecuencia como “lógica” (o *dialéctica trascendental*, lo único que podemos afirmar por analogía es que ella es, a lo sumo: *pensamiento de los conocimientos del entendimiento*. No es cierto que: si se da lo condicionado, entonces *se da* también lo incondicionado, sino sólo que: para pensar algo que nos es conocido como condicionado, hemos de poder pensar también toda la serie de condiciones subordinadas entre sí. Y claro está que podemos *pensar* esa serie: las tres funciones de los silogismos de relación entregan al punto las tres ideas *lógicas*. La búsqueda de “cierre” de las inferencias mediatas, armónicamente ligadas entre sí, conduce evidentemente a una cadena o *ratiocinatio polysillogistica* en dos sentidos: el “ascendente” (*per prosyllogismos*: por el lado de las condiciones) o el “descendente” (*per episylogismos*: por el de lo condicionado). Podemos dejar de lado este último sentido, en el que la “cadena” se desfonda en un progreso potencial *ad infinitum*. Lo que interesa a la razón es la serie que asciende a lo incondicionado, *a parte ante*. Pues sólo desde esa cumbre del pensar podemos luego descender con seguridad, o sea: establecer *conclusiones*. Dada en efecto la condición *suprema* de la serie, cabe ulteriormente deducir de ella -necesaria y analíticamente- la serie íntegra.

Ahora bien, hay tantas condiciones supremas (o ideas) como funciones silogísticas. El silogismo categórico presupone un sujeto último que ya no puede ser predicado de otra cosa (como en la *psyché ousía* de Plotino)<sup>124</sup>. Lo

Fulguraciones de la Divinidad de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura” (*Monad.* § 46), ¿no se corre acaso el riesgo de entender el primer miembro de la frase como panteísmo, corregido por el segundo en un maniqueísmo de sabor neoplatónico?

<sup>124</sup> La idea de un sujeto último de toda predicación (la *proté ousía* como *tò dé ti*) se remonta al cap. 5 de las *Categorías* de Aristóteles. Sin embargo, difícilmente aceptaría el Estagirita la idea de un alma separada e independiente del cuerpo (dejando aparte la oscura *De anima* de que el *noûs poietikós* entra *thyráthen*: “por la puerta”). Es más bien la tradición neoplatónica la introductora de la *psyché-ousía*, con repercusiones en San Agustín (la *substantia sive res intellectualis, simplex*, etc.). Pero, naturalmente, la referencia más cercana a Kant es la célebre definición cartesiana de *substantia*, como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* (definición cumplida, y conocida por vez primera, en el alma como *res cogitans*).

buscado es aquí la condición universal de todas las relaciones posibles de las representaciones con el sujeto pensante. El silogismo hipotético presupone para la viabilidad de su función una interrelación sin hiato de todo lo múltiple del objeto *cognoscible*. En su corazón opera pues la idea de una síntesis completa de los miembros de la serie (como en el *anypotheton* platónico). El silogismo disyuntivo, en fin, tiene como condición universal y última la articulación exhaustiva de los miembros de toda división conceptual, en cuanto unidad absoluta de todo objeto *pensable*, o sea: la relación de las cosas con su unidad fontanal (tal era *hé tou agathou idéa*: la Idea del Bien, de la *República* platónica). Cada una de estas ideas lógicas (sujeto último de inhesión, completud de la serie, articulación de disyunciones) constituye el concepto de un *maximum*, al cual ningún objeto de los sentidos podría ser adecuado (pues ese objeto es divisible al infinito: todos los axiomas de la intuición están, como sabemos, basados en el Principio de las magnitudes *extensivas*; y no se ve cómo algo que de suyo “consiste” en no tener consistencia alguna -por ser su condición el estar siempre “fuera de sí mismo”- podría ser reconducido a unidad absoluta); pero tampoco el Objeto trascendental del entendimiento podría corresponder a esos conceptos supremos, y ahora por la razón contraria: ese Objeto es de tal manera “único” (es sólo el correlato de un pensar “en vacío”) que en él no hay siquiera unidad (la cual presupone siempre diversidad).

Sin embargo, hasta ahora nos hemos atendido -con Kant- a la idea en su respecto puramente lógico. ¿Cómo puede ser *usada* tal idea? Especulativamente, o sea, en su uso *teórico*, ya hemos apuntado que ella sigue siendo una *mera* idea, o sea: un problema sin solución última, una tarea infinita. Pero en el uso *práctico* del entendimiento, esa tarea es una *máxima*, es decir: la norma que indica cómo actuar según reglas; la idea puede servir aquí muy bien de guía para conectar conocimientos particulares y condicionados, con vistas a un cierre siempre presupuesto. Y es esa misma norma la que apunta a una secreta afinidad entre el ámbito de la teoría y el de la praxis, o sea a una conexión latente entre las ideas morales y los conceptos especulativos<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> En el ámbito de la acción humana, la idea tiene capacidad para realizar lo contenido en el concepto (mejor sería hablar aquí de *precepto*) con vistas a un fin. La idea se convierte así en función práctica de un *imperativo hipotético*, o sea en la guía de una acción *prudente*. Ahora bien, la idea de esta razón (que hoy llamaríamos “instrumental”), supone por su parte la de la

### 3. Un inevitable paso en falso

No hay en lo dicho anteriormente el menor atisbo de ilusión: la razón utiliza en su uso especulativo las ideas como guías para la ordenación de los conocimientos, formando con ellas -como veremos- Principios *regulativos* que aseguren el “camino real de la ciencia”, así como en el uso práctico del entendimiento sirven de norma de la actividad científica. Sin embargo, la razón tiende irresistiblemente a “saltar las bardas de su corral”, que diría Antonio Machado y a hacer un uso *sintético*, trascendental, de lo que era una función analítica. De este modo, hace de ideas “cosas”<sup>126</sup>,

necesaria unidad de todos los fines posibles: una idea que sí puede venir dada realmente *in concreto* (a través del *factum* de la libertad), y cuya realización puede ser (y seguramente será siempre) deficiente, pero cuya influencia en la acción es absolutamente plena. La idea práctica se expresa así como *imperativo categórico*, o mandato sin condiciones. Para que la acción sea realizada por deber no es empeño preciso (ni está al alcance de nosotros, hombres) pensar la articulación de todas las consecuencias posibles (pensamiento desarrollado en el uso especulativo mediante un silogismo disyuntivo). De ahí que en el ámbito práctico se reduzca el imperativo a categórico e hipotético (como si dijéramos: el *sujeto* está interiormente obligado -autodeterminado- a ejecutar su acción en el *mundo*, sin necesidad de postular para su realizabilidad la idea de *Dios*).

<sup>126</sup> Aunque en los conceptos del entendimiento se da la tentación de conocer lo nouménico, al asignar a la categoría una supuesta intuición no sensible, resulta en todo caso obligado pensar un *referente* para el concepto (Dios puede ser pensado como Uno, *ens realissimum*, Sustancia, Causa o *ens necessarium*; pero para ello necesitamos restringir la mera función lógica -unidad, realidad, sustancialidad, causalidad, necesidad- por esa doble y controvertida vía que los escolásticos llamaron *via negationis* y *via eminentiae*; p.e.: Dios no sería una sustancia cualquiera, sino tal que negaría el derecho de las demás a denominarse así por sus solas fuerzas; por eso, Él sería más y mejor sustancia que las demás). Las ideas, en cambio, al ser conceptos de cierre, no tienen una extensión universal (*per notas communes*), sino que se dicen *singulare tantum*. De modo que no tienen objetos (en general) que les correspondan, digamos, en la realidad (por muy dogmáticamente que sea ésta concebida). En su uso trascendental, la idea es ya su hipótesis, directamente. Como sujeto último pensante, no son concebibles muchas almas, sino *el alma* (ya hablaba Platón en el *Fedro* de “alma, la total”. Y el *sum* cartesiano no era propiedad exclusiva del hombre Descartes: al contrario, porque él podía pensar y decir *cogito-sum*, por eso era él una instancia del Hombre). Como serie tomada como si fuera el conjunto de todos los fenómenos, no hay muchos mundos, sino *el mundo*. Y como paradójica conjunción de todas las disyunciones, no hay más que *un Dios*. En las ideas trascendentales, el pensar y el ser se dan indisolublemente ligados, tan ilusoria como inevitablemente. Con mayor refinamiento (pero también con menos fuerzas para explicitar meras insinuaciones), el viejo Kant llegará a decir en el *Opus postumum* que las ideas son *autoproducciones* de la razón. Como si dijéramos: la razón se hace a sí misma al reflexionar sobre las condiciones de cierre del conocimiento intelectual. Habría que hablar

hipostatizando al sujeto pensante como *alma* (el objeto de la *psychologia rationalis* wolffiana), convirtiendo a la serie de los fenómenos en un conjunto clauso: el *mundo* (objeto de la *cosmologia rationalis*), y viendo finalmente como garante de la articulación disyuntiva de todas las cosas a Dios (el objeto de la *theologia transcendentalis*). La lógica dialéctica se transforma así, de golpe, en *metaphysica specialis*. Y la “Dialéctica trascendental” tiene por misión descubrir los mecanismos de esta ilusión.

Operando ocultamente en todo silogismo, como condición de su posibilidad y ocasión a la vez de una interpretación falaz de su alcance especulativo (¡los sofismas son de la razón misma, no se olvide!), tiene lugar una función de inferencia por la cual pasamos de algo “de lo que tenemos noticia” a otra cosa que no solamente no conocemos directamente (esto es lo que ocurría en los Principios dinámicos del entendimiento, que sin embargo son constitutivos de la experiencia), sino de la que no podemos hacernos un concepto adecuado, y a la que sin embargo concedemos (tal es la *ilusión trascendental*) realidad objetiva (más aún: le atribuimos una realidad tan alta, que sólo gracias a ella podemos pensar las demás realidades, condicionadas y subordinadas). Así, en el caso de la idea trascendental del *sujeto*, inferimos del concepto intelectual de éste (la unidad sintética de la apercepción) su unidad absoluta, *sustancial*. Esta inferencia falaz es llamada por Kant, siguiendo a Aristóteles, *paralogismo*<sup>127</sup>. Esta falacia ya no es empero meramente lógica (esto es, con independencia de todo contenido) sino *trascendental*, es decir: remite a un origen (la razón), en base al cual se

entonces no de las ideas *del alma* (o del hombre), *del mundo* o *de Dios* (como si estas cosas pudieran existir con independencia de la noción que las piensa), sino de la *Idea-Hombre*, la *Idea-mundo* y la *Idea-Dios*.

<sup>127</sup> Se trata de la “falacia de afirmación del consecuente”, ejemplificada por Aristóteles en Homero, que habría enseñado a los hombres (ya se sabe que los poetas mienten mucho) “a decir cosas falsas adecuadamente; pero esto es un *paralogismós*. En efecto, desde el momento que, si una cosa existe, la otra existe también... los hombres llegan a creer que si lo posterior existe, también lo anterior se ha producido; pero esto es una falsedad.” (*Poética* 1460a21). En los manuales de lógica, el ejemplo es bien prosaico: “Si llueve, la calle se moja. Pero la calle está mojada. Luego ha llovido.” El ejemplo homérico es más hermoso: Ulises, de vuelta a casa, oculta su identidad haciéndose pasar por un viajero que habría conocido a Ulises en Creta. Para hacer verosímil su engaño, narra a Penélope su propia historia, forzando a su esposa al siguiente paralogismo: Sólo si la historia es verdadera podría conocer el viajero tales detalles. Pero el vagabundo conoce esos detalles. Luego la historia es verdadera. (cf. *Od.* XIX, 164 s.).

produce “una ilusión inevitable, aunque no insoluble.” (B 399 / A 341)<sup>128</sup>.

La falacia propia de las inferencias cosmológicas es la *antinomia de la razón pura* (en verdad, se trata de una sola antinomia, en un cuádruple respecto). Su exposición configura la parte seguramente más espectacular de la *Crítica* (también para la segunda y tercera *Críticas* se expondrá un razonamiento antinómico). El gran valor concedido por Kant al desentrañamiento de la antinomia (seguramente descubierta en 1769, año en el que -como Descartes- confiesa le fue dada “una gran luz”) se aprecia en su afirmación de que fue ella, junto con el escepticismo humeano, la que lo despertó del “sueño dogmático” de la metafísica<sup>129</sup>.

Razonamientos antinómicos habían sido presentados ya por Quintiliano en su *Institutio oratoria* (VIII, 7); pero, más allá de su uso retórico -especialmente en el ámbito jurídico-, Kant desentrañará su mecanismo por la gran claridad con que estos argumentos presentan el conflicto<sup>130</sup> de la razón consigo misma (en cierto modo, la dialéctica hegeliana surgirá también del análisis de la antinomia kantiana, ampliada a todo juicio posible). Tesis y antítesis son enfrentadas, no para probar la superioridad de una sobre otra, sino para demostrar el desvarío de la razón cuando ésta no reflexiona sobre sus propios límites. Sirven pues para evitar los dos escollos del dogmatismo (defensa de uno de los lados, sin atención a los derechos del otro) y de la “desesperación escéptica” (esa “*eutanasia* de la razón pura”; cf. B 434 / A 407). El razonamiento en que se basa la antinomia es llamado por Kant *apagógico* (o sea, por reducción al absurdo). Dado que, de la incondicionada unidad sintética de la serie, poseo un concepto que desde

<sup>128</sup> Igualmente es inevitable pensar en Descartes y su paso del *ego cogito* al *ego sum* para ilustrar el paralogismo. Se pasa del hecho indubitable de que me engaño (pero “estar engañado” es ya una función del “Yo pienso”) a la aparentemente inquebrantable verdad de que, entonces, existo. Sin embargo, Descartes insiste en que no se trata de una inferencia sino de una *intuición* clara y distinta, en la que se funden el pensar y el ser. Véase la nota anterior.

<sup>129</sup> *Prolog.* § 50; Ak. IV, 338; tr., p. 223 (el célebre pasaje sobre el “despertador” Hume está en el Prólogo: Ak. IV, 260; tr., p. 29). Todavía en 1798 (carta a Garve de 21 de septiembre; *GS*. Ak. XII 257 s.) confiesa Kant que la empresa crítica comenzó con el descubrimiento de la antinomia: “No ha sido mi punto de partida la investigación sobre la existencia de Dios, sobre la inmortalidad, etc. sino la antinomia de la razón pura...; ésta fue la que por vez primera me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón misma, a fin de acabar con el escándalo de esta aparente contradicción de la razón consigo misma.”

un respecto parece presentarse como contradictorio -cuando en verdad no lo es-, se deduce entonces que la unidad opuesta es la verdadera. El problema es que tal inferencia (lógicamente correcta) vale para tesis y antítesis, juzgada cada una desde la otra. De modo que, como los guerreros de la edad de plata hesódica, ambos asertos parecen destruirse mutuamente y, con ellos, parece descomponerse la propia razón. (B 398 / A 340).

Por último, en las inferencias sofisticadas propias del silogismo disyuntivo paso de la totalidad de las condiciones para pensar *objetos* en general, “en la medida en que éstos me puedan ser dados” (restricción fundamental: se trata del *phaenomenon*), a la unidad absoluta (sin restricción, pues) de todas las condiciones de posibilidad de las *cosas* en general (o sea: de *noumena*). Como en todas las inferencias, infiero de algo de lo que tengo noticia (a saber: el concepto trascendental de “Objeto”) pero cuyo objeto adecuado no conozco<sup>131</sup>, a un “ser de todos los seres”<sup>132</sup> del que tengo aún

<sup>130</sup> Adviértase que Kant habla siempre de “conflicto” (*Widerstreit*) de la razón consigo misma, no de “contradicción” (*Widerspruch*). La razón común (o el “sano sentido común”, que en alemán se atribuye al entendimiento) puede caer ciertamente en contradicciones, pero no la razón misma.

<sup>131</sup> Aunque Kant no es fiel a su propia distinción -como de costumbre- es importante distinguir entre *Gegenstand* (“objeto” -con minúscula- de experiencia) y *Object* (“Objeto”, con mayúscula: puede entenderse como correlato del *phaenomenon* o incluso como la “X” del Objeto trascendental de la primera edición). Si se quiere, se trata del objeto epistemológico (e incluso psicológico o físico) y del Objeto lógico. Esta distinción se conservará en Hegel, y aun se matizará y profundizará en ella.

<sup>132</sup> Ésta es una de las denominaciones habituales del Dios de la metafísica. Hay importantes matices que se pierden en la traducción: *Wesen aller Wesen* significa por un lado *ens entium* (*Wesen* es un ser cualquiera, indeterminado; en nombres compuestos da un valor colectivo y genérico al primer miembro: p.e. *Krankenwesen* es el “conjunto de enfermos” de un hospital; *Bauwesen* designa todo aquello que tenga que ver con la construcción y pueda estudiarse en una carrera -ya sea de arquitectura, de ingeniería o de obras públicas-). Pero *Wesen* significa también “esencia”: aquello en virtud de lo cual, íntimamente, una cosa es lo que es: su *principium*, tanto de su ser como de su ser conocida. Si la esencia es el modelo o *patrón* de las cosas particulares, entonces Dios es el modelo de todo modelo: el *Arquetipo*. Es fácil apreciar la cercanía de esta noción con la de “idea”, en el sentido escolástico. Ideas son: “la forma de las cosas, que existen aparte de las cosas mismas”, bien sea como su *tipo*, o como principio del conocimiento de las cosas.” (S. Tomás, *S. T. I*, 15, 1). Es como si fueran dos aspectos de un mismo ser: íntimo como “esencia”, externo como “idea” (tomada esa exterioridad *cum grano salis*: la idea -divina, al fin opera en la cosa (que sería algo así como su huella; justamente, la presencia en la cosa de esa operación eidética es la esencia).

menos noticia (pues en este caso ni siquiera puedo hacerme de él un concepto -como ocurría en el punto de partida-). Aquí, la idea *parece* presentarse como “encarnada”, *in individuo*. Kant la denomina: “Ideal de la razón pura.” (B 398 / A 340)<sup>133</sup>. El punto más alto (y también el más contradictorio) a que ha llegado el pensamiento humano: “Dios”, como la cúspide de la metafísica.

#### 4. De la improbable existencia del alma

Como concepto racional puro, rector de las funciones del silogismo categórico, la idea de un “ser pensante” o “alma” se muestra obviamente, en primer lugar, como una unidad *sustancial* (del mismo modo que la sustancia era la categoría rectora del juicio categórico). Por eso, en la peculiar *tópica* de la “doctrina racional sobre el alma”, cambia Kant por vez primera el orden tradicional de exposición (no según cantidad, cualidad, relación y modalidad, sino según: relación, cualidad, cantidad y modalidad)<sup>134</sup>. De acuerdo a esta *tópica*, el alma es vista como:

<sup>133</sup> En efecto, Kant definirá el “ideal” como: “representación de un ser (*Wesen*) individual, en cuanto adecuado a una idea.” (*KU* § 17; Ak. V, 332; tr. 132s.). Como si dijéramos: una esencia/idea, concretada en un individuo único, arquetípico. O más exactamente: la fusión sin resto del *ens realissimum* (como *omnitudo realitatum*, “esencia de toda esencia”) y del *ens necessarium* (en el que su mera *possibilitas*, al ser omnímoda, es ya *eo ipso existentia*). Éste es el ideal trascendental, el Dios de la metafísica: el único ser que satisfaría la condición de estar determinado *en y para sí*, siendo por ende *individuo* puro (cf. B 605 / A 577; por esa individualidad, que arroja a todo lo demás a una división interna entre su esencia y su existencia, es tal ideal el concepto puro del silogismo *disyuntivo*, o sea: de la función lógica por la que se establecen las divisiones). Kant alude también a otros ideales: el de la belleza, p.e., en el § cit. de *KU*, o el de la sabiduría (el “hombre interior” de los estoicos: B 597 / A 569). Pero éstos tienen un valor ejemplar, mientras que sólo Dios es el ideal trascendental, absoluto (no es el “modelo a seguir” en tal o cual actividad, sino la *fuerza* de todos los seres). Sólo que su existencia es incognoscible y para nosotros, hombres, los intentos de probarla constituyen un nido de contradicciones dialécticas.

<sup>134</sup> Por lo demás, y como en el caso de la “deducción trascendental”, Kant reescribirá casi por entero el capítulo dedicado a los paralogismos (allí donde aparece el “Yo” o la “autoconciencia”, el filósofo parece enfrentarse a dificultades que quizá no se refieran meramente a la claridad de exposición). Aquí no es posible realizar un estudio comparativo entre A y B, de manera que se ofrecerá un resumen crítico de las posiciones más importantes.

1.

Sustancia

*(immaterial: sólo puede ser captada por el sentido interno)*

2.

*simple**(por su cualidad, o sea, es incorruptible)*<sup>135</sup>

3.

*numéricamente idéntica**(a través del tiempo, o sea: tiene personalidad)*<sup>136</sup>

4.

*existente**(por estar en relación con objetos posibles en el espacio)*<sup>137</sup>.

Los tres primeros atributos, unidos, forman la noción de *espiritualidad*. El cuarto (modal) alude a la noción -típicamente griega- de la *psyché*, como único principio vital conocido (a través del sentido interno y su relación con el externo) y *presente en* el mundo fenoménico (lo cual no significa que forme parte de él como un fenómeno más, sino que actúa en él)<sup>138</sup>. Y es este *carácter de ser-animado* (del latín *anima*; deséchese de este término una referencia exclusiva a los animales), determinado por la espiritualidad, el que entrega la “corona” de todos los esfuerzos de la psicología racional<sup>139</sup>: la *inmortalidad* del alma (B 403 / A 345).

<sup>135</sup> La simplicidad no es propiamente una categoría de cualidad. Pero bien se ve que se trata de un “predicable”, surgido de la consideración de la *realitas* sin *negación*.

<sup>136</sup> De nuevo, se trata de un “predicable” de las categorías de cantidad. La pluralidad se da en el alma (los “estados anímicos”), pero ella misma no es plural, ni repetible. Diríamos que es: “uno numerante”, no “numerado”; da origen a los números (recuérdese el primer esquema, y la célebre frase: “Yo engendro al tiempo mismo...”), sin ser ella misma número.

<sup>137</sup> El mero pensar permite suponer -¡no demostrar, empero!- la existencia (segunda categoría de relación) del alma; pero no como existencia *necesaria*, ya que su ser se infiere siempre por su *relación* con objetos exteriores, como ya se expuso en la “Refutación del idealismo”.

<sup>138</sup> El espinoso problema de los demás seres vivientes -conocidos como tales sólo a través de un juicio reflexionante- será objeto de la “Teleología”: la segunda parte de *KU*.

<sup>139</sup> Esta es la denominación tomada de la primera *metaphysica specialis* wolffiana. Para evitar equívocos con la psicología actual, mejor sería hablar de *pneumatología* o teoría metafísica del espíritu subjetivo.

Por desgracia, todas esas propiedades han sido inferidas falazmente, pasando de algo (formulado en la premisa menor) de lo que tenemos noticia (en general: “Yo pienso”, en cuanto expresión de la unidad sintética, vehículo de toda proposición con sentido) a algo absolutamente incognoscible, formulado en la premisa mayor (en términos cartesianos: “Yo no soy más que una *cosa* que piensa”), en virtud de una confusión entre la conciencia empírica (el sentido interno) y la categoría de sustancia. De este modo, no sólo se cae aquí en la “falacia de afirmación del consecuente”, sino también en un *sophisma figurae dictionis* (B 411), en un *paralogismo* consistente en tomar subrepticamente al término medio en dos sentidos diferentes (el “sujeto” como unidad formal del pensamiento, y el “sujeto” como sustancia). El silogismo tiene entonces cuatro términos (*quaternio terminorum*), no tres, y nada se sigue de él.

Formulemos con Kant el paralogismo básico:

“Lo que no puede ser pensado sino como sujeto no existe sino como sujeto; por tanto, es sustancia.

Ahora bien, un ser pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto.

Luego éste existe solamente como tal, o sea: como sustancia.”  
(B 410 s.).

Es evidente que en la premisa mayor es tomado el “sujeto” en un sentido *absoluto*, esto es, sin restricción (con independencia de cómo pueda ser dado en la intuición); en cambio, en la menor es tomado el “sujeto” de manera *relativa* al pensar y a la unidad de la conciencia, haciendo abstracción de su referencia a la intuición, que sería el único modo de pensarlo como Objeto (y por ende como sustancia, cuya validez objetiva depende - como sabemos- de que sea susceptible de esquematización y, en general, de exposición en la intuición). Se ha pasado pues del *pensar* (de eso “que no puede ser pensado sino como...” al *ser* (el alma existe “como sustancia”), aprovechando la confusión de nuestra conciencia de seres existentes, sí: pero temporales con nuestra autoconciencia como unidad sintética (en una palabra: se confunde el sujeto empírico con el trascendental, puesto que de ambos cabe decir: “Yo”).

Expresado con mayor precisión: en el *primer* paralogismo (alma como “sustancia”) se infiere, a partir de la *representación* que tengo de mí mismo como sujeto de todo juicio posible (premisa menor), mi propia *existencia* como sujeto absoluto (si queremos: se pasa de una representación a la “cosa” por ella representada). En el *segundo* (alma como “realidad simple”), de la conciencia del carácter unitario de nuestras representaciones (no leemos un verso como una serie de letras o palabras, sino como una unidad con sentido: lo cual es ciertamente debido a la aplicación de la categoría de “realidad” y, en definitiva, a la unidad sintética de la apercepción) inferimos una “cosa” cuya acción nunca puede entenderse como un “compuesto” de muchas cosas agentes. Pero, de nuevo: la conciencia de la simplicidad de la *representación* de un sujeto activo no equivale en absoluto al conocimiento de la simplicidad del *sujeto mismo*, del que no tenemos más noticia que la expresada por el término “Yo”, absolutamente vacío de todo contenido. En el *tercer* paralogismo (alma como “persona”) pasamos -en términos de Leibniz- del alma como “sentimiento reflexivo interno de lo que ella es”<sup>140</sup>, a saber: unidad numérica *numerante* (recuérdese el primer esquema y la famosa afirmación: “Yo engendro al tiempo mismo...”), a la idea de un “alma” siempre idéntica a sí misma y, por ende, intrínsecamente ajena al tiempo. Pero de que yo me represente a mí mismo como idéntico *a través del* paso de mis estados en el tiempo (e incluso que “numere” tales estados en base a mi unidad de conciencia) no se sigue que esa “persona” exista como sustancia *individual* (por lo demás, y salvo en el respecto de la función lógico-categorial, ya sabemos que para Kant es la sustancia -esquemática- un conjunto de relaciones, no un polo de referencia que a su vez no estaría relacionado con las percepciones). Por fin, el cuarto paralogismo (alma como ser “existente”) procede por comparación con el estatuto *ideal* de los objetos exteriores -en lugar de considerar, como hasta ahora, las propiedades del alma en y por sí mismas- e infiere de ello, por contraposición, la existencia del alma. Curiosamente, la prueba parece ir en contra de la propia “Refutación del idealismo” kantiana. Pero sólo lo pare-

<sup>140</sup> La argumentación leibniziana infiere la subsistencia (y por tanto la inmortalidad) a partir de lo que Kant llama “sentido interno”. Dice en efecto Leibniz que por “inmortalidad” se entiende: “no sólo que subsiste el alma, sino incluso la personalidad..., ya que ella conserva la conciencia o sentimiento interno reflexivo de lo que ella es.” (*Theodicee* § 89; Kant se hace eco de esta argumentación en su *Antropología*; § 1; Ak. VII 127; tr., p. 13). La idea de persona remite a la famosa definición de Boecio: *persona est naturae rationalis individua substantia*. Kant enfatiza en la prueba la individualidad, o sea la identidad numérica.

ce. La argumentación remite claramente al “idealismo problemático” cartesiano; resumida, procede así:

(*Major*) La existencia de aquello que sólo puede ser inferido como causa de percepciones dadas es *dudosa*.

(*Minor*) En ningún fenómeno externo es posible percibir directamente su existencia, sino sólo mediatamente, a saber: como causa de las percepciones.

(*Conclusio*) Luego la existencia de los fenómenos externos es dudosa e incierta.

*Apagógicamente* se sigue, pues, que la existencia del alma, directamente consciente de su causalidad, es cierta.

Obviamente, se ha tomado aquí “existencia” en sentido *absoluto*, como “posición” de una cosa con todas sus determinaciones. Pero nosotros no *percibimos* ninguna existencia (ni la de los cuerpos -según ya vio Descartes- ni la del alma -contra lo que Descartes, en cambio, creyó *intuir*-). Con respecto a la existencia de objetos, lo más que podemos hacer es *juzgar* (de acuerdo con el segundo Postulado del Sistema de los Principios) que un fenómeno *existe* si y sólo si está conectado con las condiciones materiales de la experiencia. Claro está que en ese juicio se hace también una inferencia: pero ésta -como propia del entendimiento- es *inmediata* (p.e., de las perturbaciones de un fenómeno que no se ajusta a una ley natural inferimos la existencia de otro fenómeno). También juzgamos de este modo de la “existencia” de nuestro “yo” como un sujeto empírico (esto es: en relación con los estados anímicos temporales). La intromisión de una categoría de relación (la “causa”) dentro de una argumentación *modal* (la “existencia”) es pues falaz, e invalida el razonamiento<sup>141</sup>. Contra Descartes, el idealismo

<sup>141</sup> Hay que reconocer que, en A, introduce el propio Kant la categoría de “causa” para explicar una supuesta acción del Objeto trascendental sobre nuestras percepciones. Naturalmente, y con razón, este empleo falaz (por metafóricamente que fuere) de una categoría para apuntar a algo incognoscible fue objeto de la dura crítica de Jacobi, y desapareció de la nueva redacción, en B. Kant alude desde luego a una dificultad real: si tenemos conciencia (aun empírica) de nuestro “yo” como únicamente determinado en el tiempo, ¿cómo nos es posible tener percepciones de objetos externos? (Adviértase que ésta es otra manera de formular el gran problema de la Edad Moderna: la relación entre un ser pensante y los cuerpos, incluyendo en éstos al propio cuerpo del “yo”). Kant confiesa que el problema, así presentado, es insoluble (y con razón: sus términos se refieren a dos “cosas” o sustancias distintas, o a la reducción de una

trascendental kantiano extraerá una conclusión inversa: la idealidad del espacio y del tiempo (no de los objetos) y la dependencia del sentido interno respecto del externo (para que “yo” pueda conocerme empíricamente y pueda, además, *pensar* mi unidad de conciencia como sujeto trascendental) es garantía justamente de la *realidad* (aunque sólo *empírica*) de los objetos exteriores. En definitiva: en virtud del cuarto paralogismo confundimos la indudable “diferencia entre los modos de representación de objetos” con la “diferencia entre esas cosas mismas.” Ciertamente, el “yo” del sentido interno es un fenómeno distinto (una aparición distinta) a la aparición de objetos externos. Pero eso no autoriza en absoluto a considerarlos como “cosas” distintas (la *res cogitans* y la *res extensa*). Cf. A 379.

En suma, Kant reconoce con Descartes (aunque, curiosamente, cree hacerlo contra él) que la proposición “Yo pienso” incluye en sí la de “Yo existo” –es más, considera a ambas proposiciones como *idénticas*–, sin que ello conlleve razonamiento silogístico alguno (habría que presuponer entonces como *mayor*: “Todo lo que piensa existe”; pero no hay modo de salir de este *singulare tantum* que es el “yo pensante” para avanzar al concepto universal de “seres pensantes”). Pero esa proposición es “empírica”, dice Kant –de manera un tanto confusa, a la verdad–. Lo es, por expresar una “intuición empírica indeterminada.” Pero no lo es (confiesa implícitamente) porque ese *protojuicio* precede a la experiencia, que es la que habría de determinar este “objeto” respecto al tiempo. De modo que –como Malebranche había reprochado ya a Descartes– podemos decir muy bien: “yo pienso = yo soy”, “sin tener la menor idea de la “cosa” a que pueda corresponder tal aserto! Kant reconoce<sup>142</sup> (seguramente por única vez en la *Crítica*) que el “yo” es algo *real* (en cuanto dado al pensamiento, en gene-

a otra, sea como materialismo o como idealismo). Pero concede que lo único que podemos hacer es atribuir “los fenómenos externos a un Objeto trascendental que es la *causa* de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto.” (A 393). Sólo que, de esta manera, Kant parece ponerse del lado del idealismo *problemático* cartesiano que él mismo denunció. Pero como, a la vez, refuta igualmente la certeza de la existencia de una sustancia pensante, no se ve cómo esta concepción podría librarse del escepticismo.

<sup>142</sup> Como es habitual, en una nota al pie. Ya hemos advertido de la importancia de esas notas. Muchas de ellas dejan ver una herida abierta, y son más importantes –por presentar la dificultad del problema a lo vivo, no por ofrecer soluciones– que el texto principal.

ral), pero que no se da ni como fenómeno<sup>143</sup> ni como cosa en sí, ni como noumēno, “sino como algo que de hecho existe”<sup>144</sup>, sin otra explicitación que la de decir –para incremento de la perplejidad del lector– que “la existencia no es aquí *todavía* ninguna categoría” (subr. mío) y que, aunque “Yo pienso” sea una proposición empírica, la representación “Yo” (el sujeto de esa frase) no es empírica, sino “puramente intelectual” (B 423, n.).

Sea como fuere, la crítica a los paralogismos de la presunta “ciencia metafísica del alma” impide la inferencia, no del “Yo pienso” al “Yo soy” (aquí no hay inferencia, sino identidad de la representación), sino de ese protojuicio bífido a: “soy una *cosa* (una *substantia*) que piensa.” Y Kant reconoce que el descubrimiento de tal paralogismo en el corazón mismo de la argumentación cartesiana representa una “desilusión” respecto a algo cuyo conocimiento no deja de pertenecer “al interés supremo de la humanidad” (B 423 s.<sup>145</sup>). Pero enseguida se consuela, pensando: primero, que

<sup>143</sup> Como fenómeno (el sujeto empírico) se da siempre el “yo” indirectamente, a propósito de una afección temporal, como indica muy bien la construcción lingüística en complemento indirecto: “*Me* pasa tal o cual cosa”. También preguntamos cómo *le* va a alguien (la vida, o las cosas).

<sup>144</sup> Dado que ese “de hecho” vierte: *in der Tat*, que puede significar también literalmente “en el acto”, es plausible pensar *fichteamente* (ya no desde Kant) que el “yo” existe *en la acción* misma de ser (y de *serse*), con vistas a cualquier acción o efecto (*Wirkung*, en este caso) posible. Es imposible concebir nuestra existencia como la de un objeto (de experiencia) o como la del Objeto trascendental (aunque Kant aventure en este capítulo la famosa y problemática indistinción del “Yo, o Él, o ello (la cosa) que piensa... = x”; B 404 / A 346). Si esta existencia queda pues completamente indeterminada desde el respecto especulativo, y cuando viene determinada por una afección deja de ser *eo ipso* mera conciencia del “yo” para convertirse en un indirecto: “*me* siento afectado por tal o cual asunto o suceso”, ¿por qué no seguir la vía de la *autodeterminación*, en la que el “acto” o acción *objetiva* (*die Tat*) es algo absolutamente idéntico a la “acción subjetiva” (*Handlung*)? ¿No se reconocerá acaso el “yo” a sí mismo –autoconciencia– en esa primigenia *Tathandlung*? ¿No será mejor dejar de pensar en términos de “ser” (o sea: de cosas u objetos) para pasar a pensarnos como *acción pura*? Kant no sigue esa vía. Pero la incertidumbre de textos como el de la nota a B 423 (algo así como: “no sé *qué es lo que soy*, pero cuando actúo sé, *en el acto, que yo existo*”) deja abierta la puerta al idealismo fichteano.

<sup>145</sup> De todas formas, desde entonces ha llovido mucho, y la cosa no se toma tan trágicamente. A veces da la impresión de que Kant confunde (llevado también él por una “ilusión inevitable”) los intereses de su propia época y medio social con los de la Humanidad, la Naturaleza o la “cosa misma”. El sofisma relativo al presunto conocimiento del “alma” y su inmortalidad, ¿es de hecho un sofisma *de la razón*, o ha venido propiciado por la religión cristiana, en moderna coyunda con la creencia tecnoindustrial de que las “cosas” son objetos a disposición de un “sujeto”?

<sup>146</sup> A veces se tiene la sospecha de que el propio Kant confunde *pro domo sua* el mundo como

esta crítica a un idealismo “espiritualista” destruye también el dogmatismo opuesto: el “materialismo” (puesto que, al fin, el “yo” no es una “cosa”, en ningún sentido del término); segundo, que sigue abierta la puerta para pensar, en el orden de los *fin*es y las acciones humanas, una facultad práctica no restringida al orden de la naturaleza; y tercero, que el vulgo puede seguir creyendo tranquilamente en la inmortalidad de su alma, porque esas “sutilezas” (y por ende, su refutación, que será aún más sutil) no están hechas para él. Y en el caso de Kant no puede pensarse en una prudente (y algo cínica) cautela, como cuando Hume protestaba de que sus razonamientos escépticos dejaban intocada a la religión. El filósofo -de educación pietista y admirador de Rousseau- sabe muy bien que hay razones del *corazón* que la razón no entiende. Pero para afirmar tal cosa sin caer en el sentimentalismo, él se propone fijar de antemano qué es lo que la razón sí entiende, y hasta qué punto lo hace.

## 5. Los conflictos del mundo

La espectacular prueba de la cuádruple *antinomia de la razón pura* procede, digamos, como el “sastrecillo valiente” con los amenazadores ogros. Kant echa a “pelear”, en una guerra fratricida, a los bandos del conflicto filosófico moderno: racionalistas y empiristas, dogmáticos y escépticos, observando con deleite cómo se destruyen mutuamente, de modo que al final sólo quede como viable la *solución crítica*. Para empezar, Kant señala que, mientras de la crítica del paralogismo no se sacaba ninguna ventaja para la posición del contrario (o sea: del materialista frente al espiritualista), la mera exposición de las tesis y antítesis de que consta la antinomia muestra que cada bando tiene razón solamente cuando ataca al otro, no cuando se defiende (cosa que por demás no puede hacer, ya que la prueba discurre *apagógicamente*, o sea: por reducción al absurdo de la posición en cada caso mantenida).

Si en el paralogismo se trataba de descubrir a un *sujeto* último, ahora que estamos en aguas del silogismo hipotético se buscará una “unidad

incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno.” (B 433 / A 406). O sea, se intentará dilucidar qué sea el “mundo”<sup>146</sup>.

La antinomia (que en el fondo es única) se basa en general en esta argumentación dialéctica: “Si está dado lo condicionado, también lo está la entera serie de todas las condiciones; ahora bien, nos son dados objetos de los sentidos como condicionados; luego, etc.” (B 525 / A 497). De nuevo, hay aquí una *quaternio terminorum*, porque el término medio (“lo condicionado”) es tomado en cada premisa con un sentido diferente: en la *mayor* se entiende lo “condicionado” en sentido trascendental como pura categoría (el segundo miembro de la categoría de relación lógica -no esquematizada-: “fundamento y consecuencia”); en la *menor* es entendido tal término “en el sentido empírico de un concepto del entendimiento aplicado a meros fenómenos” (B 527 s. / A 499 s.). Y Kant nos recuerda que este *sophisma figurae dictionis* no es una falacia propia de elucubraciones eruditas, sino una “ilusión completamente natural de la razón común.” “Por qué” Las ideas del “alma” y de “Dios” apuntan a algo suprasensible, de modo que -a pesar de lo inevitable de su ilusión- la razón humana se ve allí forzada a un “sal-

---

Un conjunto de fenómenos con el mundo como un fenómeno de conjunto. Pero todas las cosas del mundo *no son* el mundo (o más técnicamente: la unidad de las condiciones objetivas no es objetiva), de igual manera que el espacio y el tiempo no son a su vez espacio-temporales. Mundo corresponde (o mejor: *es*) una idea. No es ni un objeto, ni una intuición, ni un concepto del entendimiento, sino un *presupuesto* de cierre para pensar la serie de condiciones de eventos mundanos. Por eso, Kant se lo pone demasiado fácil al creer que los problemas cosmológicos son los únicos que encuentran solución en la “Dialéctica”, aduciendo como razón que “el objeto [o sea, el mundo, F.D.] tiene que ser dado empíricamente y la cuestión sólo concierne a si es adecuado a una idea.” (B 506 / 478). Si fuera ésa la sola cuestión, toda la “Antinomia trascendental” estaría de más, porque ya sabemos que, por definición, a una idea no le corresponde objeto adecuado alguno. Sin embargo, insiste en que sólo en este caso nos es lícito “presuponer como dados su objeto y la síntesis empírica que el concepto de ese objeto requiere.” (B 507 / A 479). Pero, ¿cómo presuponer un dato que se hurta a las inferencias inmediatas de los Principios dinámicos del entendimiento? Acaso el mundo le está dado al sujeto? En el mejor de los casos, habría que pensar que sujeto y mundo se copertenenecen, remitiendo indisolublemente uno al otro, tal como se apunta en el extraordinario fragmento anónimo (aunque escrito de mano de Hegel), conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, de 1796. Allí se dice que: “Con el ser (*Wesen*) libre, autoconsciente, surge al mismo tiempo todo un mundo -de la nada- la única *creación de la nada* verdadera y pensable.” (*Ms. recto*, 6-8; véase la edición crítica en Chr. Jamme / Helmut Schneider, *Mythologie der Vernunft*. Frankfurt/M. 1984, p. 11).

to” trascendente (de ahí la necesidad que las religiones tienen de presentar “en vivo” símbolos de lo enigmático: desde el cielo estrellado, las montañas o algunos animales “sagrados” hasta una figura humana como “encarnación” de Dios; lo mismo sucede con el “alma”, cuya necesidad de representación sensible se muestra palmariamente en la obsesión occidental por la pintura “retratista”: como si a través de la expresividad de la mirada -una mirada que más parece observar al espectador que ser vista por éste- se abriera el hondón del alma). Por el contrario, en las ideas cosmológicas no hay tal salto, sino una *extensión* desconsiderada del uso categorial; el objeto de experiencia es aquí ampliado al infinito mediante una extrapolación de la conexión -correcta- entre lo condicionado y lo incondicionado, siguiendo este principio “natural”: lo que vale para *cada* caso (universalidad distributiva) ha de valer para *todos* los casos (universalidad colectiva). Es verdad que en la experiencia nunca podrá presentarse tan desmesurado “objeto” (el mundo). Pero la razón común sigue pensando que, al cabo, sigue tratándose de un “objeto”, aunque vastísimo; de este modo, confunde la unidad de las condiciones objetivas con un objeto unitario que cumpliría con todas las condiciones. Se trata por así decir de una inversión del Principio de los juicios sintéticos, obviando la restricción de “posibilidad”; de las condiciones del objeto de experiencia se infieren indebidamente -de nuevo, falacia de afirmación del consecuente- las condiciones de la experiencia en general. O bien, dicho de otro modo: en lugar de ver a la forma intuitiva como *restricción* de la aplicación categorial, se amplía desmesuradamente tal forma hasta hacerla *ad limitem* coextensiva con el contenido trascendental de las categorías<sup>147</sup>.

Como ya se ha señalado, a Kant le interesa mostrar únicamente el cierre *prosilógico* “por arriba”, valga la expresión. Por eso, la exposición de las ideas cosmológicas sigue en la serie un *regressus transcendentalis* (de las condiciones, a su vez condicionadas o determinadas, a una condición última e incondicionada), no un *progressus in indefinitum* (de la condición a lo condicionado). Reaparece aquí por demás la importante distinción entre

<sup>147</sup> Dicho sea de paso, ésta podría ser la crítica *avant la lettre* de Kant a Hegel, al ampliar el último a toda proposición las antinomias de la razón (dialécticamente hablando, la razón -o mejor, el entendimiento ampliado a razón- es ya para Hegel la contradicción misma). Y es que para Hegel -como para Aristóteles- la razón y la sensibilidad son *coextensivas*: dos niveles de inteligibilidad (según la complejidad de la articulación) de lo mismo: del mundo, si queremos.

principios *matemáticos* (de cantidad y cualidad) y *dinámicos* (de relación y modalidad). Los primeros apuntan a una totalidad cosmológica por el enlace omnímodo de lo fenoménico, sin necesidad de postular una “existencia” garante, bien de la *composición* de lo homogéneo (pues, en el respecto cuantitativo, todo en el mundo es recíprocamente mensurable, por ser espacio-temporal), bien de la *división* de un conjunto fenoménicamente dado (enlace cualitativo de las partes en el todo<sup>148</sup>). Los segundos -(mal) orientados, como es natural, por la segunda categoría de relación: la *causalidad*, como corresponde a una inferencia *hipotética*- exigen en cambio la “existencia” de un ser que establezca el cierre de la experiencia, vista desde ese ser como algo “contingente”<sup>149</sup>. De acuerdo con esto, las ideas cosmológicas se refieren a la completud absoluta de: *composición*, *división*, *origen* (de un fenómeno o suceso mundano) y *dependencia* (o *contingencia*) (cf. B 443 / A 415). Todas ellas, de modo análogo a las categorías, engendran Principios. Pero, al contrario de aquéllas, sus proposiciones básicas están dualmente contrapuestas, según se privilegie su uso trascendental o el empírico. Ahora bien, es muy importante recordar que esa contraposición nunca es, a pesar de las apariencias, *contradictoria*<sup>150</sup>. En las inferencias matemáticas, la confrontación se rige por la *contrariedad* (cada proposición afirma o niega universalmente un mismo predicado de un mismo sujeto), de modo que -según las leyes lógicas de oposición entre proposiciones- tanto la tesis como la antítesis pueden ser *falsas* (y de hecho lo son: decir, por ejemplo, que el todo es infinito -una proposición *afirmativa universal*- o que nada en el mundo lo es -proposición *negativa universal*- deja intacta una tercera posi-

<sup>148</sup> Se advierte claramente que Kant está utilizando aquí los conceptos platónicos de *synagogé* y *diáresis*, propios de toda dialéctica. De algún modo, las inferencias dinámicas surgen como fundamento explicativo de esos conceptos: así, toda reconducción exige un *origen* (una causa primera) y toda división una *existencia necesaria*, desde la que se comprenda la disyunción como *contingente*. De modo que en el fondo, y como es natural, tratándose de una serie, todas las inferencias descansan en la relación lógica (desconsideradamente tenida por metafísica) entre “fundamento y dependencia”: la idea básica de los siglogismos *hipotéticos*.

<sup>149</sup> Recuérdese en todo caso que contingente no significa azaroso. Lo contingente es aquello cuyo concepto no implica la existencia, infringiendo por tanto del hecho de ésta (*que hay mundo*) una causa.

<sup>150</sup> Un kantiano argüiría seguramente esto contra Hegel: lejos de poder ampliar la contradicción a toda proposición referida al mundo, las antinomias no son en ningún caso contradictorias entre sí.

bilidad: que sea una serie abierta por ambos extremos, esto es: *indefinita*<sup>151</sup>). En cambio, el análisis de las inferencias dinámicas revela que, si se distinguen los respectos de cada caso, no existe en el fondo oposición entre tesis y antítesis, porque lo mentado en ellas (“causa espontánea”, “ser necesario”), a pesar de tener la misma significación *lógica*, no tiene en cada miembro la misma *suppositio*<sup>152</sup>. Por eso, ambas proposiciones pueden ser *verdaderas*.

La *Antitética* de la razón pura es expuesta por Kant del modo siguiente:

1.

**Tesis**

El mundo, según el tiempo y el espacio, tiene un *inicio* (límite)

**Antítesis**

El mundo, según el tiempo y el espacio, es *infinito*

2.

**Tesis**

En el mundo, todo consta de lo *simple*

**Antítesis**

Nada hay simple, sino que todo está *compuesto*

<sup>151</sup> Hablando cuantitativamente, cada momento del tiempo o punto del espacio tiene por detrás y por delante una serie ilimitada, que sin embargo no es *actu* infinita, precisamente por estar cortada aquí y ahora.

<sup>152</sup> La significación de un término (*id a quo imponitur nomen*) proviene de la forma o naturaleza representada en la mente por ese término (*qualitas nominis*). La *suppositio*, en cambio, se refiere a aquello a lo que se impone el término (*id cui imponitur nomen*), o sea: a la cosa u objeto mentado, y es -según la definición clásica de Juan de Santo Tomás: *Acceptio termini pro aliquo de quo verificatur iuxta exigentiam copulae*. Por la *suppositio* se suple una cosa por un nombre, siempre que la sustitución siga siendo legítima con respecto a la cosa. Como veremos, la “causa” de la que se habla en la tesis de la Tercera Antinomia, aun estando (o mejor: obrando) *en* el mundo, no es *del* mundo (por eso puede iniciar una cadena causal, o sea: una sucesión temporal ordenada). En cambio, la “causa”, en la antítesis, se refiere al uso empírico de esa categoría. Lo mismo ocurre en la Cuarta Antinomia. *Mutatis mutandis*, y por seguir la terminología escolástica, puede decirse que la *suppositio* de la tesis es *idealis* (nouménica) y la de la antítesis *realis* (fenoménica). Así que, distinguiendo respectos, se ve que no hay oposición entre ambas.

3.

**Tesis**

Hay en el mundo causas por *libertad*

**Antítesis**

No hay libertad alguna, sino que todo es *naturaleza*

4.

**Tesis**

En la serie de causas mundanas hay un cierto *ser necesario*

**Antítesis**

Nada necesario hay en esa serie, sino que en ella *todo es contingente*.<sup>153</sup>

La entera antinomia procede buscando un término *a quo*, es decir: mediante un *regressus transcendentalis*. Lo que interesa a la razón es en efecto hallar un “inicio”, ya sea éste cuantitativo (límite), cualitativo (simplicidad), de relación (causa) o modal (ser necesario). Por lo demás, las inferencias matemáticas están expresadas en juicios *esenciales* (se atiende únicamente al enlace entre cosas o fenómenos). Las dinámicas, en cambio, en juicios *existenciales* (como se aprecia en el verbo: “hay”). Consecuentemente, la oposición matemática se formula mediante proposiciones *universales*<sup>154</sup> (la tesis es afirmativa, A: “todo tiene un inicio” / “todo es simple”;

<sup>153</sup> *Prolog.* § 51; IV, 339; tr. p. 225. En la *Crítica*, Kant presenta respectivamente tesis y antítesis (con sus correspondientes Pruebas apagógicas y sus Observaciones) en las páginas izquierda y derecha del libro (ver B 454 / A 426 - B 489 / A 461). Hay que hacer notar que, hablando estrictamente, sólo la primera antinomia trata del mundo como un todo. La segunda habla de las sustancias en el mundo (aunque también podría tomarse al mundo mismo como una única sustancia, según hiciera Spinoza). La tercera habla del tipo de leyes por el que se rigen los fenómenos. Y para la formulación de la cuarta (a tenor de la *Crítica*) resulta indiferente si el ser necesario forma o no parte del mundo.

<sup>154</sup> En la lógica proposicional actual -y en perfecta coincidencia con las intenciones de Kant- los juicios universales ocultan una forma *condicional* (o sea: *hipotética*) y, por ende, nada afirman o niegan de la existencia del sujeto: “Todas las sustancias son simples” (tesis de la Segunda Antinomia) significa: “Si hay sustancias, entonces les corresponde la simplicidad”. En cambio, los juicios particulares son proposiciones *existenciales*: “En el mundo o fuera de él hay un cierto

la antítesis, negativa, E: “nada tiene un inicio” / “nada es simple”; oposición *contraria*, pues: sus proposiciones no pueden ser verdaderas a la vez; pero pueden ser las dos falsas). La (presunta) contraposición dinámica, en cambio, viene expresada mediante proposiciones aparentemente *contradictorias* entre sí (la tesis es una particular afirmativa, I: “hay causas por libertad” / “hay un cierto ser necesario”; la antítesis, una universal negativa, E: “ninguna causa es libre” / “ningún ser es necesario”). Si las inferencias dinámicas fueran realmente contradictorias, la prueba apagógica sería entonces concluyente: la falsedad de la una (probada al mostrar que las consecuencias contradicen las premisas) implicaría necesariamente la verdad de la otra. O más exactamente: implicaría la convicción *subjetiva* de certeza respecto a la posición ganadora del litigio, pero no la inteligibilidad de su intrínseca verdad, ya que seguimos sin poder conectar los argumentos de ésta con las razones de su posibilidad. Por eso, la demostración apagógica es en todo caso, al contrario de las pruebas directas u *ostensivas*, un “expediente de emergencia” (B 818 / A 790), propio de un discurso por meros conceptos, incapaz de ser remitido a las condiciones formales. Con ella, nunca podremos estar seguros de no haber tomado subrepticamente el modo subjetivo en que pensamos representaciones por el contenido objetivo de éstas (tal es en general la “ilusión trascendental”, propia de las inferencias dialécticas, pero que aquí, como en ningún otro caso, deja sus mecanismos al descubierto).

### 5.1. Primera antinomia. ¿El mundo en el espacio y el tiempo, o el espacio y el tiempo del mundo?

La *Prueba* de la Tesis de la Primera Antinomia comienza negando su propia posición, y deduce de ello consecuencias absurdas, con lo que indirectamente revalida la bondad de su aserto (y nos convence de la falsedad de la proposición contrapuesta). Supongamos que el mundo no tenga un inicio en el tiempo. Entonces habría pasado *a parte ante* toda una “eternidad” de tiempo (en sentido figurado: debemos entender por ello

ser necesario” (tesis de la Cuarta Antinomia) significa: “Existe al menos un  $x$  tal, que a él puede serle atribuida la necesidad”.

*sempiternitas* o infinitud completa de instantes<sup>155</sup>) hasta cada momento (por ejemplo, hasta ahora mismo). Y *a fortiori*, dado que el tiempo mismo no pasa, sino sólo los eventos en él, el mundo habría pasado por una infinitud de estados sucesivos. Ahora bien, para nosotros -seres discursivos- la infinitud de una serie consiste justamente en un encadenamiento sintético *progresivo* y, por tanto, interminable; en cambio, esa suposición nos obliga a pensar una serie cerrada, clausa: *todos* los instantes han pasado ya, hasta ahora (y no hay modo de saber, por conceptos, si habrá “después”, o sea: si la sucesión continuará). En una palabra: es “todo” el tiempo pasado (sin futuro pensable) lo que contradice justamente el supuesto: que no hay inicio. Luego sí ha de haberlo.

Y con respecto al espacio: supongamos que éste -y el mundo en él- es ilimitado. Formará entonces un todo clauso de partes simultáneas y coexistentes. Pero nosotros podemos concebir un *cuanto* ilimitado sólo mediante la síntesis sucesivas de sus partes (o dicho más llanamente: sólo si lo vamos *midiendo*; cf. B 155, n.). Y una medición acabada de esa síntesis sucesiva implica un tiempo infinito pasado, lo cual nos remite a la ilimitación del mundo en el tiempo, ya demostrada como absurda. Por tanto, el mundo ha de estar igualmente limitado en el espacio.

La *Prueba* de la Antítesis comienza también negando su propia aserción. Supongamos que ha habido un inicio del mundo. Pero a todo inicio le precede un tiempo en el que la cosa iniciada no existe. Luego “antes” del mundo debía haber un tiempo *vacío*, de suyo improductivo e incapaz de suyo para engendrar nada (¿por qué habría de empezar en tal instante, y no en tal otro? ¿Qué tendría aquél que no tuvieran los demás, si los instantes sólo se determinan por el “llenado” de una percepción distinta a otra? Pero en un tiempo vacío no hay percepción ninguna, como sabemos por el Principio de las anticipaciones de la percepción). En consecuencia, cabe pensar el comienzo de series temporales en el mundo, pero no del mundo mismo. Luego, *a contrario* y *a parte ante*, el mundo es ilimitado en el tiempo.

Y por lo que hace al espacio: si el mundo tiene límites, entonces hay un espacio vacío que lo rebasa infinitamente (como pensaban los pitagóricos). O sea, no sólo se relacionarían mutuamente las cosas *en* el

<sup>155</sup> La sempiternidad o infinitud temporal “se limita a *medir* la duración de las cosas, pero no la *sustenta*.” (B 641 / A 613). Esta labor de sustentación correspondería a la verdadera eternidad.

espacio, sino que todas ellas a la vez se relacionarían *con* el espacio (el “exterior”). Pero si el mundo es un “todo” de los objetos de intuición, se sigue que fuera no hay “nada” (o sea: que fuera no es pensable objeto alguno). Es decir: el mundo se relacionaría con la nada. Y una relación con nada es a su vez nada. Luego el mundo ha de ser infinito en el espacio.

Así que las dos partes en conflicto parecen tener razón, de modo que se anularían mutuamente. ¿Cómo salir del atolladero? En realidad, Kant ha salido ya de él, gracias a la Estética trascendental. Ni el tiempo ni el espacio son objetos de intuición, sino intuiciones puras en virtud de las cuales se nos dan objetos, y a la vez formas intuitivas delimitadas y “llenadas” -valga la expresión- por la “materia”. El “racionalista” de la tesis (obviamente interesado en un inicio del mundo; su “Dios” está detrás de ese comienzo) tiene razón al negar la existencia de un tiempo (pasado) y un espacio (simultáneo) absolutos (como en Newton, por ejemplo). Pero de ahí no se sigue un inicio temporal o un límite espacial, porque la síntesis sucesiva no *está en* el tiempo, sino que *lleva* tiempo (o mejor: lo va engendrando; recuérdese el tantas veces mentado primer esquema: el número). Por su parte, también el “empirista” de la antítesis tiene razón al hacer ver lo absurdo de un “límite” arbitrario, un límite por así decir surgido de la nada (a menos que admitamos por fe que “así lo quiere Dios”, con lo que todo intento de prueba desaparece). Pero de ahí no se sigue la infinitud espacio-temporal del mundo: como si dijéramos, un mundo infinito *coincidente* con un espacio y tiempo absolutos, de modo que cada “cosa” (cada intuición empírica) estaría *compuesta* por un fenómeno y un fragmento de espacio o de tiempo (como si “sumáramos” una percepción y una intuición vacía; por lo demás, así se suele “explicar” a Kant). Sólo que espacio y tiempo son condiciones *formales* de posibilidad de fenómenos (“lentos” en cada caso de “materia” percibida). Tomados aisladamente (en una violentísima abstracción, por lo demás) espacio y tiempo son... “nada”, *entia imaginaria*: justamente, una “intuición vacía sin objeto” (ver B 348 / A 292). Si no percibimos seres extensos, somos incapaces de representarnos el espacio. Si no sentimos nuestros estados de ánimo, somos igualmente incapaces de representarnos el tiempo.

¿Cuál es el defecto común a las argumentaciones contrapuestas de racionalistas y empiristas? Éste: ambos han confundido un *regressus transcendentalis* (el hallazgo de algo incondicionado, adecuado a una idea)

con un “regreso empírico”). El racionalista se ha imaginado que el mundo es una “cosa global” o conjunto de cosas del que resultan los órdenes *fenoménicos* que llamamos espacio y tiempo. Para él, ambos *phaenomena* son propiedades *del* mundo. Y como éste es “limitado” en cuanto a su *realitas* o *perfección* (es “mejor” que otros posibles, pero ni es el único ni es óptimo) deduce de ahí que también fenoménicamente ha de ser visto el mundo como limitado (“por abajo”, si se permite la expresión, por los mundos posibles que no llegan a su *compossibilitas*; “por arriba”, por la “región de verdades eternas” que es Dios). El empirista, por su parte, procede a la inversa: ve al mundo como un conjunto fenoménico y convierte al espacio y tiempo absolutos en “cosas”. Para él, el mundo *está en* el espacio y el tiempo, aunque coincida con ellos extensivamente, al igual que el mar en constante movimiento coincide con su cuenca inmóvil, con su “fondo” o fundamento.

Pues bien, ambas posiciones son falsas: ni el mundo está en el espacio y el tiempo, ni éstos son propiedades del mundo. Por el Principio de los axiomas de la intuición (*partes extra partes*), nosotros podemos “ascender” *indefinidamente* hacia condiciones espacio-temporales cada vez más “altas” (o sea: más “alejadas” de “aquí y ahora”), pero que están siempre, a su vez, condicionadas. Podemos pensar que siempre fue, alguna vez<sup>156</sup>, “aquí y ahora”. Pero es impensable una totalidad infinita de “aqués” y “ahoras” (ni siquiera el lenguaje lo permite, salvo como barbarismo; entonces, ninguna cosa estaría “aquí”, sino que estaría implicada “por doquier”; ni sería “ahora”, sino “siempre”<sup>157</sup>). Igualmente impensable e indecible sería un “límite” que, no estando “aquí” ni siendo “ahora”, engendrara a ambos “desde fuera” y “antes” (términos que, a su vez, presuponen el espacio y el tiempo: “fuera de aquí” presupone *otro* “aquí”; “antes de ahora” presupone *otro* “aho-

<sup>156</sup> Desgraciadamente, el término español: “siempre” es ambiguo. Puede significar una totalidad clausa de instantes (la sempiternidad) o: “en cada caso” (*universitas* distributiva). En alemán se tiene, en cambio, respectivamente: *immer* y *jederzeit* (literalmente: “a cada [golpe de] tiempo”). El “siempre fue, alguna vez” del texto debe interpretarse como *jederzeit*, no como *immer*.

<sup>157</sup> Dicho sea de paso, tal es el presupuesto (consciente o no) de la mecánica newtoniana y su *determinismo*, metafóricamente expresado por el demonio de Laplace. Si conociéramos la posición (*absoluta*) de un móvil y su cantidad de movimiento (o sea: si conociéramos exhaustivamente el presente en que cualquier cosa se da), podríamos deducir de ello todos los estados del universo, pasados y futuros. Pero, ¿quién puede presumir de conocer el presente, y la *presencia*?

ra”). Es verdad que tenemos el concepto (la *idea*) de un todo cósmico. Pero de la magnitud del concepto no se sigue la magnitud del “regreso” (a saber: la representación de la serie de todos los instantes pasados), sino al revés: por la magnitud del regreso empírico, siempre *in fieri*, debo ir *construyendo* en la intuición el concepto (vacío, si puro) del todo cósmico. La serie no es pues (*a parte ante*) ni finita ni infinita, sino *indefinida*. Eso no quiere decir, apunta Kant, que dentro de series mundanas no pueda encontrarse un comienzo (por ejemplo, señala cautamente: podemos abrigar la esperanza de encontrar una “primera pareja” humana; B 550 / A 522). Pero no cabe pensar en cambio en un comienzo de *la serie* “mundo”, porque “mundo” no es una serie *dada* (ni una serie compuesta de series), sino el concepto (sin objeto adecuado) de una totalidad de series. Lo único que la regla (trascendental) del regreso (empírico) prescribe es el paso -indefinido- de fenómenos a fenómenos, aunque lleguemos a estados tan sutiles que no podamos tener de ellos una percepción real (por limitación de nuestros sentidos; pero siempre podremos confiar en un refinamiento de éstos -a través de instrumentos más precisos- para “llenar” perceptivamente alguna vez esa experiencia posible). En una palabra: el mundo sensible *no tiene una magnitud absoluta* ni puede *darse por completo* (B 550 / A 522), sino que lo vamos determinando espacio-temporalmente, o sea: lo vamos *midiendo*, indefinidamente<sup>158</sup>. Es verdad que, como sabemos, Kant llama al espacio y al tiempo: “*cuantos* infinitos dados”. Pero lo que nos es “dado” con ellos no es la percepción de algo (y menos, la percepción del “todo”), sino la posibilidad subjetiva de determinar cuantitativamente -o sea: de medir- percepciones (y aun de anticipar su “realidad”). En conclusión: la *idealidad* del espacio y del tiempo garantiza la *realidad empírica* de los fenómenos mun-

<sup>158</sup> La teoría actual del Big-Bang, que parece postular un inicio absoluto del mundo, parece también poner en entredicho la posición kantiana. Seguramente, el filósofo argüiría que no debe confundirse *este* cosmos con el concepto de mundo como totalidad de fenómenos. En todo caso (y dejando aparte la posible obsolescencia de las nociones kantianas de espacio y tiempo, a partir del segundo principio de la Termodinámica y de la cosmología relativista), Kant podría defenderse diciendo que, si no queremos caer en la mística ni en una teología pseudo-científica, siempre deberíamos poder postular que, antes de la Gran Explosión, tendría que haber existido *otro* cosmos que hubiera ido reduciéndose intensivamente, por implosión. Y así *in indefinitum* (a lo que se me alcanza, esta segunda posición sigue siendo defendible, hoy; y además era *mutatis mutandis* la sostenida por el propio Kant, que creía con Campe -como luego sostendría Cuvier- en una serie de *catástrofes* cósmicas, de cosmos tras cosmos en el mundo, como atestiguarían los fósiles y los estratos geológicos).

danos (no hay otros), e impide a la vez que la *idea* de mundo encuentre un objeto de experiencia que le sea adecuado, ya sea éste finito o infinito. Ni racionalismo ni empirismo, pues. Para Kant, también en el ámbito cuantitativo únicamente la vía crítica sigue abierta. *In indefinitum*.

## 5.2. Segunda antinomia. Lo simple y lo compuesto

La Segunda Antinomia tiene por contendientes la “monadología” leibniziana por parte de la tesis y al atomismo *sui generis* de Epicuro por la de la antítesis<sup>159</sup>. Si antes fue seguida la vía dialéctica de la *synagogé* platónica, ahora estamos en el ámbito de la *diáresis* o *divisio*, o sea: en aquel *labyrinthus de difficultate continui* del que tan difícil le resultara a Leibniz escapar (pues habría que defender a la vez la *simplicidad* última de “átomos” metafísicos y la continuidad, tanto en la física (dinamicismo) como en las leyes de la lógica y la metafísica). Y cabe ya advertir de antemano que, aunque Tesis y Antítesis resulten falsas, las simpatías de Kant van dirigidas a la antítesis (ya había señalado éste que la *substantia phaenomenon* consistía seguramente en meras relaciones: aquí no se trata de una presunta sustan-

<sup>159</sup> Respecto a Leibniz, es el propio Kant quien, al final de la “Observación” sobre la Tesis, denomina a ésta última: “principio dialéctico de la *monadología*.” (B 469 / A 442). Para la “Antítesis”, la única escuela viable es la epicúrea y lucreciana, aunque Kant no los nombre (el empirismo moderno no parece encajar en ella; es más, como en otras ocasiones, lo defendido en la “Antítesis” se aproxima a las propias concepciones kantianas respecto a los fenómenos). Demócrito (alertado por las críticas aristotélicas a los atomistas) creía en átomos indisolubles y no susceptibles de recibir afección alguna del exterior (*átoma dià tèn apátheian*), coincidiendo en esto con Leucipo y Demócrito; pero, contra sus antecesores, no hacía acompañar a esa cualidad por la pequeñez (*smikròn*) y la falta de partes (*amerès*), sino que veía a los átomos como compuestos de partes mínimas, de manera que él distinguía entre un minimum sensible (*tò eláchiston en tòi aisthèsei*) y un minimum en la inmutable realidad atómica (*tò en tòi átómoi eláchiston*), siguiendo una analogía con los objetos sensibles, los cuales aparecen igualmente como “cosas unitarias a pesar de estar compuestos de partes (sólo que, en este caso, móviles y descomponibles). Por eso afirmaba que el átomo tiene una determinada magnitud (cf. Diógenes Laercio X, 58-59; es notable la influencia de esta obra en Kant, respecto a la filosofía antigua). Esta composición interna del átomo (aunque externamente obre *en bloc*) abre la vía para distinguir entre la divisibilidad infinita del espacio ocupado por un cuerpo y la indisoluble unidad física del cuerpo mismo, tal como se defiende en la Antítesis: o sea, entre materia geométrica, inteligible -extensión pura- y materia informada: *materia sensibilis communis*, aunque no *materia individualis*.

cia “interna” y por ende “simple” -guía de Leibniz para su monadología-, sino de los objetos del mundo externo o sensible).

Respecto a la Tesis, la *Prueba* procede apagógicamente así: Supongamos que las sustancias compuestas no constan de partes simples. Ahora bien, si suprimimos mentalmente toda composición (recuérdese que este tipo de enlace es efectivamente el adscrito por Kant a lo matemático) no queda entonces nada<sup>160</sup>. Entonces, una de dos: o es imposible tal supresión, o algo ha de restar sin composición, a saber, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no constaría entonces de sustancias (contra la hipótesis), ya que la composición es una relación meramente accidental y externa entre aquéllas. Luego queda sólo la segunda alternativa: debemos *pensar* que existe lo simple (sustancias metafísicas, o “mónadas”), aunque no haya medio físico de poner a la vista esas sustancias últimas. (La argumentación podría valer también para la defensa de los “elementos” o átomos de John Dalton).

La *Prueba* de la Antítesis es más pormenorizada y extensa (y se ve que Kant se mueve más a gusto en ella). Supongamos que una sustancia compuesta consta de partes simples. Pero -según concede el adversario- la composición es una relación externa y, por ende, *espacial*. Luego el espacio ha de constar de tantas partes como las que en él ocupa lo compuesto. Sólo que el espacio no consta de partes, sino de espacios, y así al infinito. Así que lo simple ha de ocupar al cabo un espacio<sup>161</sup>: y todo cuanto ocupa un lugar en el espacio presenta una diversidad de elementos recíprocamente externos *no simplemente accidentales* (pues, sin residir en una sustancia, “cómo íbamos a pensar que están unos “fuera de” otros”). De manera que hasta las sustancias o partes últimas constituirían algo así como un *compositum substantiale*, lo cual contradice el supuesto de partida. Luego en el mundo no hay nada simple (cabe añadir: no lo hay porque el espacio es divisible al infinito, y por ende la materia que *está en él*, en coherencia con la afirmación de la Antítesis de la Primera Antinomia: que el mundo está en el espacio -y en el tiempo-).

<sup>160</sup> Pero nosotros -valga la intromisión en esta argumentación- sabemos por la “Estética” que sí quedaría algo: el espacio mismo, como forma de diversidad pura.

<sup>161</sup> Obviamente, esto lo negaría Leibniz. Precisamente es esa objeción (él es el primero en defender la divisibilidad infinita de la materia y del espacio) lo que hace retirar a Leibniz sus átomos del respecto físico (no hay “mónadas físicas”, en las que en cambio creía el Kant precrítico) para refugarlos en la metafísica.

¿Cómo salir de esta antinomia de la *división* de un todo dado en la intuición” Por uno y otro lado, lo que parece disolverse es justamente la idea de un “todo”. Es más, se diría que ambos argumentos son acientíficos y peyorativamente “metafísicos”; ambos van por demás contra la experiencia concreta y directa: percibimos “cosas” individuales, no un número infinitamente *discreto* de “implosiones” -cada mónada sería un “mundo” incomunicable y cerrado “hacia dentro”- ni una *continua* “explosión” de una “materia” disgregada al infinito<sup>162</sup>: no habría entonces sino una recíproca exterioridad, o mejor, una “íntima” *exteriorización* (cada “cosa” estaría literalmente “fuera de sí”, o sea: demente). En ambos casos, el “mundo cotidiano” se evapora, sin que ninguno de los bandos parezca saber explicar por qué tanta “fantasmagoría”, ni con qué fin (si lo hay; si no es todo -y el “todo”- un absurdo) nos vemos “engañados”.

Para escapar de la aporía, Kant recurre de nuevo a la síntesis *regresiva* de condiciones. Ahora bien, el regreso no se da aquí *in indefinitum* (“hacia fuera y hacia atrás”, por así decir, como en la Primera Antinomia)<sup>163</sup>, porque las partes (que son las “condiciones” determinantes de los cuerpos) están contenidas en lo por ellas condicionado (en el “cuerpo” perceptible). De modo que condiciones y condicionado se dan en este caso conjuntamente: por eso, la síntesis procede *in infinitum* (“hacia dentro”, por así decir: el cuerpo -percibido en una intuición como íntegro- tiene límites bien definibles *ad extra*). Pero decir que el regreso procede al infinito no es en absoluto lo mismo que afirmar que un “todo” consta *en acto* de un número infinito de partes. Kant recurre aquí -sin decirlo- a la crítica aristotélica a los atomistas para defender un infinito *potencial*, “sucesivo y nunca *completo*.” (B 552 / A 524). La serie regresiva no puede presentar

<sup>162</sup> Lo curioso es que, para el interior de cada mónada, Leibniz aceptaría seguramente también la afirmación de la Antítesis: la materia monádica es esponjosa; en su fondo insondable se abren cavernas tras cavernas, al infinito. Así que, siempre desde una perspectiva (la del sujeto de inhesión), todo está en todo, pero dispuesto de manera diversa, como los espectadores que contemplaran la misma ciudad desde distintos ángulos.

<sup>163</sup> Si el epicúreo defensor de la Antítesis fuera coherente, tendría que conceder que ni siquiera hay *minimae partes* en el interior de cada átomo, ya que el espacio es infinitamente divisible (claro está que esto es lo que añade Kant por su cuenta, *via* Leibniz). Demócrito habría sido entonces más coherente, aunque tuviera que pagar su probidad con la absurda admisión de átomos de todos los tamaños (aunque esos cuerpos fueran de suyo insensibles e insecables), sin poder explicar por qué unos habrían de ser más grandes o más pequeños que otros; esto es algo que implica una medición comparativa (a partir de una unidad) y, por ende, partes.

pues *ni* un número infinito de miembros *ni* conectar esos miembros en un todo. Las (mal llamadas) “partes” del espacio son, desde luego, espacios; pero las partes de los “objetos” no tienen por qué ser, a su vez, objetos. Gracias al espacio -que es la condición formal de su posibilidad- todo cuerpo es divisible al infinito; pero eso no significa que el cuerpo mismo sea infinito (o al contrario: que sea un *infinitésimo*). Reduciríamos entonces éste a su extensión (como le pasó a Descartes, que tuvo por ende que admitir, un tanto incoherentemente, diversas “condensaciones” de materia para una única *res extensa*), olvidando su *intensión* (la cual se da en toda percepción “de golpe” y *en masse*: llenando un espacio con el *momentum* de su fuerza, y no simplemente ocupándolo).

¿Qué le ha ocurrido al “monadista”? Éste parece haber abandonado a su suerte a la cosa sensible -que es una “imagen permanente de la sensibilidad, nada más que intuición, en la cual no cabe encontrar nada incondicionado” (B 553 / A 525)-, refugiándose en un sujeto absoluto de inhesión (o sea, en una “cosa en sí”, cuyas *perceptiones* son vistas como si emanaran de un “interior” infinitamente desplegable). “Qué se ha “imaginado” en cambio el epicúreo” Éste parece haber creído que en todo conjunto articulado (en toda “cosa” o sustancia) hay una multitud de partes que, a su vez, están articuladas (o sea, constan de partes), y así al infinito. Sólo que un “todo” que consta de “partes”, siendo cada una de éstas, a su vez, un “todo” que consta, etc. es algo absolutamente impensable: los conceptos (ya no las cosas) “todo” y “parte” serían entonces intercambiables *ad libitum*, y ambos dejarían de tener sentido alguno. Una síntesis infinita de síntesis, sin nada que analizar: esa “mala” idea va directamente contra el principio de contradicción. En cambio, admite Kant (al que le interesa salvar la *idea* de un “todo”), sí es pensable (pero sólo *pensable*) el *análisis* (al fin, de Descartes a Leibniz y más allá, la filosofía y la matemática modernas se mueven en esa dirección). Si se pudieran descomponer las partes de la materia hasta sus elementos últimos, éstos serían luego articulables entre sí. Sólo que eso *no* se puede hacer, *realmente*. Pero no por falta de un instrumental más preciso (pensemos en las mal llamadas “partículas elementales” de la física actual). Ésta no es una cuestión empírica, sino un Principio de razón: la *idea* de un “todo” exige que éste no se halle dividido infinitamente en sí mismo (no sería entonces un “todo”, sino un agregado externo de partes-”todos”, que a su vez sufrirían la misma suerte). O lo que es lo mismo (aplicando tácita-

mente el Principio de los juicios sintéticos, que permite pasar de las condiciones de la experiencia a las de los objetos): “nunca hay que considerar el regreso empírico como absolutamente completo” (B 555 / A 527). Entre pensar un “todo” sin partes (caso del “monadista”) e imaginar “partes” que, por sí solas, nunca podrían configurar un “todo” (para esa configuración habría que admitir el azar, y por ende la ausencia de ley: caso del “epicúreo”) sólo cabe, pues -o al menos, así piensa Kant- la *vía crítica*: pensamos todo cuerpo<sup>164</sup> como unitario (como algo “real”) en virtud de la categoría de *realidad*. Pero de ahí no podemos saltar al predicable “simplicidad” (una realidad sin negación), ya que ese pensamiento sólo alcanza validez objetiva -o sea: sólo se convierte en conocimiento- cuando es esquematizado en el tiempo (aunque aquí, lamentablemente, no trata Kant de él<sup>165</sup>) y sintetizado en el espacio como un *quantum discretum* (o sea: como una cantidad determinada -o determinable- por un número), anticipando su cualidad *perceptible* como *quantum continuum* (o sea: como un “llenado” intensivo, que afecta a la conciencia). Podemos salir de la aporía demostrando que Tesis y Antítesis son falsas. La una se atiene (sin saberlo, claro) al Principio de las anticipaciones de la percepción, que prima la continuidad, y lo liga a una sustancia *separada* (y única, para sí) en virtud de la exigencia lógica de pensar un sujeto último de inhesión (o sea: apoya inconsideradamente la Tesis de la Segunda Antinomia en el paralogismo de la sustancia simple “alma”). La otra, la Antítesis, se atiene unilateralmente al Principio de los axiomas de la intuición, confundiendo a ésta última (que es siempre representación de *un* objeto) con la *forma* de la intuición (que es siempre diversidad pura). De modo que, para salir del laberinto de lo continuo y lo discreto, sólo la *vía crítica* queda abierta<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> ¿También pues el mundo entero como un “cuerpo”? En esta Antinomia, el problema del mundo parece haber sido preterido, en favor del análisis del estatuto de los *cuerpos del mundo*. Para el mundo como un todo internamente organizado (o sea: como un *animal*), Kant tendrá que recurrir al juicio reflexionante de la Teleología, en KU. El regreso en las series en el mundo no es un regreso en la serie *del* mundo.

<sup>165</sup> A veces se tiene la impresión, en estos pasajes, de que para Kant las *sustancias* externas están sólo en el espacio; el tiempo sería “insuflado” por el sujeto al *medir* las relaciones espaciales (es el difícil concepto de “movimiento trascendental” de B 155, n.). Este subjetivismo es impropio, y va contra los presupuestos de la Estética.

<sup>166</sup> Abierta, a costa de dejar sin explicación última la razón (no meramente el hecho) del quiasmo en que se basa la posibilidad de que percibamos como uno lo que podemos medir como diverso, a saber: cómo es que la forma de la intuición es al mismo tiempo ella misma una

### 5.3. De la admisible compatibilidad de naturaleza y libertad

Como sabemos, las antinomias dinámicas presentan la apariencia de mutua contradictoriedad lógica (a una proposición *afirmativa particular* se enfrenta otra *negativa universal*). Pero se trata, justamente, de una oposición aparente, debida a una falta de distinción de respectos. Las antinomias matemáticas habían de ser necesariamente falsas en virtud de eso que Aristóteles llamaba una *metábasis eîs allò génos* (“salto a otro género”). Un efecto, la condición de la serie (un inicio o límite absoluto espacio-temporal, un elemento simple) era en aquéllas un miembro de la serie misma (aunque fuera el primero): de modo que cuando la Tesis pretendía regresar a un incondicionado, una razón descarriada llegaba al absurdo de querer ver en el fenómeno algo que no lo es; y si por la Antítesis se hacía infinito tal regreso, se confundía el regreso *posible* de la síntesis de los fenómenos por parte del entendimiento (o sea: el regreso de una *operación*, en virtud de una regla) con el regreso *real* de los fenómenos mismos. En cambio, en las antinomias dinámicas, o bien se afirma en la Tesis la *existencia* de algo que, ejerciendo sus efectos en la serie, *no* forma parte de ella, o bien se insiste en la Antítesis en la imposibilidad de salir de la serie misma. Así que en un extremo se defiende la *pensabilidad* de una idea; en el otro, la *cognoscibilidad* de los fenómenos. Bien pueden constituir ambos, entonces, proposiciones verdaderas, ya que la *suppositio* del sujeto de esas proposiciones es en cada caso distinta. Ello presupone que, una vez corregidas, Tesis y Antítesis corresponden a aserciones asumibles por el criticismo, el cual establece así una síntesis conciliadora, y superior, de las posiciones antitéticas de dogmáticos y escépticos. O sea: las antinomias matemáticas presentan una disyunción exclusiva (*o* es verdadera una proposición *o* lo es

intuición pura. Una oscura noticia hacia el final de la “Observación” a la Antítesis de la Segunda Antinomia (según costumbre, dicha como de pasada) anticipa sin embargo las especulaciones del idealismo posterior, ya que *insinúa* que la unidad del objeto es una proyección de la previa identidad del sujeto, cuando se reconoce como Objeto *intrínsecamente* indivisible: “Sólo la autoconciencia conlleva el hecho de que, como el sujeto que se piensa es a la vez su *propio* Objeto, no puede dividirse a sí mismo (aunque sí lo estén las determinaciones que inhiere en él); pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta.” (B 472 / A 444; adviértase el paso del *Objekt* de la autoconciencia -del Objeto *que es* para sí misma la conciencia- al *Gegenstand* del mundo sensible, cuyo “ser sí mismo” es proporcionado por la unidad sintética de la apercepción).

la opuesta), resuelta en una negación de ambas (no es verdadera *ni* la una *ni* la otra; lo cual -lógicamente hablando- es una *contrariedad*). La “contradicción” de las dinámicas se resuelve en cambio mediante un *concedo, sed distingo* (tanto la una *como* la otra son verdaderas en su respecto). Sin embargo, preciso es reconocer que, de este modo, introduce Kant un *dualismo* radical en filosofía que parece escindir irremediablemente al hombre, en cuanto “ciudadano de dos mundos”.

La Tercera Antinomia es seguramente la más importante de todas ellas, pues que aquí se discute la validez y alcance del *principium grande*: el Principio de “razón suficiente” leibniziano (rector justamente de todas las verdades *de hecho*, o sea: que implican *existencia*), amén de dejar abierta la posibilidad de un *mundus intelligibilis* hasta ahora deslindado cuidadosamente, en cuanto incognoscible y sin validez o realidad objetiva, del ámbito de la experiencia<sup>167</sup>. Veamos ahora la *Prueba*, en su doble oposición: por el lado de la Tesis, se comienza concediendo al contrario que la única causalidad existente en general es la propia de las leyes naturales<sup>168</sup>. Ahora bien, la definición misma de ley natural conlleva una *determinación*

<sup>167</sup> Según la definición kantiana: “Llamo *inteligible* a aquello que, en (*an*) un objeto de los sentidos, no es por su parte fenómeno [o sea: que, estando *en* (*an*) él, no hace su aparición en (*in*) su seno, F.D.].” (B 566 / A 538). Es importante reparar en la preposición *an*. Ésta indica en alemán (con dativo, como es aquí el caso) algo que, ejerciendo efectos en algo o modificando su estado, no forma parte intrínseca de ello (p.e.: el clavo, o la percha, están *en* la pared). La misma denominación de cosa en (*an*) sí sugiere algo que no está encerrado dentro de sí mismo, sino que ejerce efectos -de ahí su carácter de virtualidad o *potencialidad*- o se manifiesta (aunque esa manifestación sea sólo *su* manifestación). Así, la *generatio intravivitaria* (el Padre se “dice” en el Hijo) o la *mónada* leibniziana (que vuelve a sí en sus *perceptiones* y se despliega a sí misma en sus *appetitus*) serían buen ejemplo de “cosa en sí”. Volviendo a nuestro texto, lo *inteligible* es pues algo manifiesto *en* el fenómeno (algo que debe ser presupuesto para la inteligibilidad del fenómeno), aunque ello mismo no aparezca como tal en el mundo sensible. Un mundo inteligible no es pues un mundo intelectual (o sea: algo enteramente desligado de la esfera fenoménica y supuestamente accesible a una razón pura), sino una condición necesaria -siquiera sea como nómeno *negativo*- para pensar el mundo fenoménico en cuanto unidad total. Consecuentemente, Kant desecha toda intuición *intelectual*, pero no la idea *inteligible* de, p.e., la libertad.

<sup>168</sup> Parece que ésta fuera la posición del propio Kant, según la Segunda Analogía de la experiencia. Pero allí se afirmaba que la causalidad natural es la única *cognoscible* por un entendimiento *aplicado* a las condiciones intuitivas de la experiencia, no que fuera la única *pensable* como existente.

*omnimoda*, o sea, una “razón suficiente” de los fenómenos: “nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*” (B 474 / A 446)<sup>169</sup>. Pero en la naturaleza, todo cuanto *sucede* implica un estado previo, al cual sigue ese evento (aunque no por ello *se* siga deductivamente de él), según una regla. Y ese estado ha de haber *sucedido*, a su vez (es un “estado de cosas”, no una “cosa en sí”, o sea: una cosa sin estado). O sea: ha de haber entrado en algún momento a la existencia, pues si existiera siempre, también el efecto habría existido de siempre, y no “ahora”. O sea: dinámicamente hablando, sólo conocemos inicios *subalternos*<sup>170</sup>, en un regreso infinito (la serie no se completa jamás, pues, *a parte ante*). Luego, si queremos salvaguardar el principio mismo de razón suficiente, o sea: si queremos “salvar” los fenómenos del mundo, o mejor: el mundo de los fenómenos (no hay aquí, *explícitamente*, interés teológico alguno<sup>171</sup>), hay que admitir una “causalidad” distinta a la meramente natural, es decir: una causalidad *espontánea* “que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos” (B 474 / A 446), los cuales, por su parte, se atendrán a las condiciones de la experiencia. Kant llama a tal causalidad: *libertad trascendental*, o sea: una libertad que obra *en* el mundo pero que no es *del* mundo, y que debe ser inferida, no para garantizar conexiones particulares, sino la conexión del “todo” (aunque Kant se atendrá a las acciones humanas, capaces de iniciar *una* serie -sólo de ellas tenemos conciencia-, apuntando por analogía a una acción capaz de iniciar *la* serie completa).

<sup>169</sup> Quede sin dilucidar si esa definición se ajusta a la leibniziana. La *ratio* no es *eo ipso* “causa”, sino condición suficiente de determinación (o sea: de explicación) de fenómenos. La teoría que *da razón* de la experiencia no tiene por qué ser ella misma empírica (como sucede con la causa kantiana, en cuanto categoría esquematizada, cuyo referente es un fenómeno).

<sup>170</sup> Según las leyes de oposición de las proposiciones, la *subalternatio* implica que, si la subalternante (una afirmación -A- o negación -E- universal) es verdadera, entonces la proposición subalterna (una afirmación -I- o negación -O- particular) también lo es; pero no a la inversa: aunque I sea verdadera, A puede ser falsa. Tal es nuestro caso: de que haya comienzos subalternos *en* el mundo no se infiere la existencia de un primer comienzo dinámico ((no meramente temporal!) *del* mundo (en cambio, si conociéramos esa Primera Causa sí que podríamos deducir de ella las causas subalternas). Dicho sea de paso, ésta es la razón de que Kant afirme ulteriormente que la validez de los argumentos *e contingentia mundi* para probar la existencia de Dios presupone la del argumento ontológico (aunque éste sea incorrecto, no lo es por razones meramente lógicas).

<sup>171</sup> También el Primer Motor aristotélico, al que hace alusión Kant al final de la “Observación” sobre la tesis (B 478 / A 450), es estudiado -coherentemente- en la *Physica*.

La *Prueba* de la Antítesis es denominada por Kant: Principio de la “*fsiocracia* trascendental” (B 477 / A 449), pues defiende la “omnipotencia” (sería quizá mejor decir: la “omnisuficiencia”) de la naturaleza en las conexiones dinámicas. Comienza concediendo la libertad trascendental, o sea, la *determinación* (la causalidad *eficiente*, no el mero inicio temporal) de una causa para comenzar de por sí una serie. Y procede siguiendo la misma argumentación que el adversario: todo inicio de acción presupone un estado anterior, en el que se encuentra la causa; pero un absoluto (no subalterno) inicio *dinámico* de acción presupone una causa que no se halla *ligada* a ese estado. Está en él sin estar afectada en lo más mínimo por él, lo cual (podemos interpretar, aunque Kant no lo diga) presupone una intromisión *milagrosa*, una inmiscusión “desde fuera” en la cadena de leyes naturales (y es verdad que por “libertad” entiende siempre Kant -aun tácitamente- una determinación de la voluntad no afectada por el mundo, aunque tenga una causalidad eficiente en él). Esa libertad, dice, sería un *ente de razón* (o sea, “nada”: un concepto vacío sin objeto; ver B 348 / A 292). De manera que no hay más que “naturaleza” (es decir: *interdependencia* de todos los fenómenos entre sí), sin sitio en el mundo para la “libertad” (es decir: para la *independencia* respecto de los fenómenos). Esa supuesta causalidad no sería sino “ausencia de legalidad”: vista al menos desde el mundo, cuya legalidad se pretendía “salvar”, no sería sino entrega ciega al azar<sup>172</sup>. Hasta aquí, la Prueba de la Antítesis.

Antes de exponer el modo en que Kant resuelve la aparente contradicción entre “mecanicistas deterministas” y defensores de la “libertad”, conviene precisar brevemente qué se entiende aquí por “causalidad”. Si el determinista no entiende por ello sino *cambios regulares de estado* en los fenómenos, nada hay que objetar: sólo que entonces sería mejor hablar de *función*, y no de causalidad eficiente; la Antítesis afirma que “todo es natu-

<sup>172</sup> Como la acusación de “ausencia de legalidad” se lanza desde la *Prueba* de la Antítesis, es evidente que Kant rompe aquí tácitamente la usual adscripción de las posiciones de la Antítesis a Epicuro: éste defendía una “espontaneidad” en y de la naturaleza, aunque desde luego no debida a libertad (o sea: a una determinación de la voluntad), sino al *azar*. Aceptaba en efecto una desviación sin causa ni razón (el famoso *clinamen*) de los átomos que caen “a su aire” en el vacío, pues sin aquélla no cabría explicar cómo se agrupan los átomos para formar cuerpos. Es decir: Epicuro no admitiría una conexión legal y omnimoda de la experiencia. Kant alude en este respecto a la “escuela epicúrea” al final de la “Observación” sobre la Tesis (B 478 / A 450).

raleza”, no que existan “causas” en ella, si por tal se entiende que una “cosa existente” produce o engendra a otra, ni tampoco que una “cosa” produce un cambio de estado en otra; lo único que él dice es que esos cambios están sometidos a leyes. Pero todo “determinismo” presupone obviamente una “determinación”<sup>173</sup> última o de “cierre”. De modo que el científico natural, al operar en el interior de una “ciencia normal” -por decirlo con Kuhn- sin cuidarse de sus presupuestos, debe limitarse a decir que, *cada vez* que somete a un fenómeno a experimentación, éste se adecúa a leyes naturales (y si el caso no queda “determinado” por lo teóricamente previsto, *confía* en hallar una razón “natural” de esa desviación); no está en cambio facultado para decir que *todo* es “naturaleza”. Si el dogmático afirma por su parte que “causalidad” es, o producción de una existencia por *causa* de otra (*ratio essendi*), o de un cambio de estado por una existencia (*ratio fiendi*), tal proposición es enteramente rechazable. En efecto, tendría que recurrir en última instancia a una “causa” libre (o sea que obra espontáneamente, sin estar determinada), la cual, o bien estaría “dentro” del mundo (pero entonces estaría sometida a las condiciones formales de intuición de la experiencia), o bien se hallaría “fuera” de él (y no se ve cómo podría actuar sobre algo con lo que no guarda relación alguna: decir con los tomistas que las cosas están referidas a Dios, pero que Él no lo está a las cosas, presupone un acto de *fe* en la *creatio ex nihilo*, no un Principio de razón)<sup>174</sup>. Es más, la mera conciencia *psicológica* de libertad (no sentirse determinado por nada “externo”, sino por la sola “coherencia” interna de los estados de ánimo: obrar según el plan que uno *se* ha trazado -o que *le* está preestablecido: tal el *automaton spirituale* leibniziano-) es algo que cae, no sólo dentro del “mecanismo” de la naturaleza, sino que es incluso una *pasión* (y por ende, algo *patológico*, que conlleva ansia de posesiones y de dominio sobre los

<sup>173</sup> En uno de sus primeros escritos, la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae Nova Dilucidatio* (cit.: *ND*) de 1755, Kant define: “*Determinare* est ponere predicatum cum exclusione oppositi.” (S. II, Def. P. IV; Ak. I, 391). Sólo que aquí admite todavía, en la línea leibniz-wolffiana, que la existencia de lo contingente puede ser predicada.

<sup>174</sup> Todavía en *ND* cree Kant, leibnizianamente, en el alcance “existencial” de eso que él llama *principium rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Allí se afirma una libertad dentro del mundo (la humana), sin distinguir entre la “razón” (“*Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio*”; Ak. I, 391) o ley moral (independiente del tiempo, aunque operativa en él) y la legalidad natural. Ver S. II, P. VIII, *Sch.*; Ak. I, 397).

demás; tal es la frívola -y peligrosa- “razón” de quien manda: *car tel est mon plaisir*<sup>175</sup>). Esa libertad de elección, dice donosamente Kant: “no es en el fondo mejor que la libertad de un asador giratorio”<sup>176</sup>.

Bien, pero entonces: ¿qué es lo que nos queda? Nos queda, lógicamente, la consideración de una *causalidad por libertad*, no la afirmación dogmática de la libertad misma como una “causa”, si por tal entendemos una “cosa existente”; al contrario, dice Kant, si los fenómenos son “cosas” -viendo a la libertad de elección como una de ellas- entonces la libertad es *insalvable* (y de ahí se seguiría que la única posición coherente sería la spinozista, con la coincidencia -no identidad!- de la *natura naturans* y la *natura naturata*). Y es que la causalidad no es una “cosa” ni está en la causa, sino... en el efecto. La segunda categoría de relación no debe ser entendida (incluso si esquematizada<sup>177</sup>) como si existiera una causa y *además* un efecto, sino como *determinación del paso* de una a otro. Por eso habla Kant, en expresión al pronto redundante, de una “causalidad de la causa”<sup>178</sup>; es decir: no la causalidad que está en poder de una causa y se deduce analíticamente de ésta, sino la causalidad o *determinación que da* “poder” a esa causa, que “tiene” y “sostiene” a la causa. Según ello, podemos *conocer* muy bien una “causa” como *dada* en la experiencia, a la que siguen efectos igualmente empíricos<sup>179</sup>. Y sin embargo, su causalidad bien puede pensarse como propia de

<sup>175</sup> Según se cuenta, tal fue la contestación de Federico el Grande cuando le preguntaron por qué había invadido Silesia, en la Guerra de los Siete Años.

<sup>176</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*; Ak. V, 97. Hay ed. bilingüe de D.M. Granja Castro: *Crítica de la razón práctica*. M.A. Porrúa. México 2001, p. 94.; cf. *KrV B 562/A 534*.

<sup>177</sup> La causalidad no esquematizada, la pura función lógica, es “fundamento y dependencia”. Con ella puede pensarse un *mundus intellectualis*, ajeno por entero a la experiencia (p.e. el “reino de los fines” leibniziano). La causalidad esquematizada (“causa y efecto”) debe ser restringida a la experiencia *por el lado del efecto*, pero no necesariamente *a parte ante*. Causa y efecto han de darse en el tiempo; pero no la determinación misma, el paso de una a otra, que -como mera regla- puede *pensarse* muy bien como ajena al tiempo (si no, no se trataría de una categoría, sino de una intuición).

<sup>178</sup> La expresión alemana, al recurrir a un neologismo latino, es menos chocante. Al tratar de los “efectos” en cuanto fenómenos, habla en efecto de la *Kausalität ihrer Ursache* (B 572 / A 544).

<sup>179</sup> Valga un ejemplo banal: en una plaza de Nápoles, alguien tira al suelo un cucurucho con restos de helado; pasa una anciana, resbala y cae fuera de la acera. Arrojar el cucurucho -un acto bien empírico- es “causa” de la caída. Y no sólo de ella: por no atropellar a la anciana, un coche da un viraje brusco y choca contra un tranvía. De todo ello es “causa” última la *determinación*

una *acción* (no de un acto, como algo “hecho y derecho”) originaria, *inteligible*, en la que desde luego no se inicia el tiempo de una serie (no hay ni “primer” tiempo ni tiempo “cero”, como sabemos por la Primera Antinomia): pero sí comienza, dinámicamente, una serie *en* el tiempo. Tal serie debe estar necesariamente enlazada con las condiciones generales espacio-temporales; de lo contrario, no podría “empezar”: pero ella *no se debe* a las condiciones en que “tiene lugar” (una vez más, hay que recordar que si “cada” conocimiento comienza *con* la experiencia, *de* ella no procede lo que configura o posibilita ese conocimiento<sup>180</sup>). Por eso, en nuestro caso es la

*de la voluntad*: tirar el cucurucho (y ello, aunque el acto fuera psicológicamente “involuntario”, o sea: no se tuviera conciencia ni de sus alcances ni de sus -imprevisibles- consecuencias!). Esta idea de “libertad trascendental” (o sea: de una imputación última) nos lleva a aguas más peligrosas. Cuando, en la condena de Jesús, los judíos dijeron o los evangelistas dicen que dijeron eso de: “¡Caiga su sangre sobre nuestras cabezas y las de nuestros hijos, hasta la última generación!”, ¿legítima acaso esa confesión de un pueblo “deicida” su expulsión de España -un país cristiano- o su holocausto a manos de los nazis? O bien, cuando Adán y Eva pecaron, ¿legítima ello la imputación de tan *original* pecado a todos los hombres venideros? De proseguir las ideas kantianas, nada de ello está legitimado. Pues a los descendientes se les toma entonces como *medios* para vengar una acción en la que ellos, como seres libres, no tomaron parte (y no se debe tomar al hombre como medio, sino como fin en sí mismo). Sólo vale aquí la *intención* o *Gesinnung*: la “determinación” o resolución para realizar un fin. Y mal podían estar “resueltos” si aún no habían nacido (a menos que creamos en una entidad llamada “Pueblo”, que determina *ab initio* y analíticamente el carácter de todas sus gentes; pero entonces -aparte de que esa idea fascista está en las antípodas del kantismo- tampoco cabría imputación ni responsabilidad individual alguna. Los “pueblos” serían algo así como especies animales; y cada uno de sus miembros podría decir -si se permite la frivolidad-: “Soy rebelde -o manso- porque el mundo me ha hecho así”). Con respecto al pecado original, ya veremos que el pietista Kant hila aquí muy fino, y transforma un catastrófico acontecimiento *in illo tempore* en el *peccatum originarium*: el pecado en el que se “origina” el hombre, *cada* hombre; a saber: la tendencia egoísta y “hobbesiana” a presevar y acrecentar la propia individualidad a expensas de todo lo demás. ¡Pero ésta es justamente la pasión de la *libertad externa*! Y sólo a su través, revolviéndose por así decir contra sus propias tendencias *antropogénicas*, podrá ser consciente el hombre, primero, de su libertad *trascendental*; y luego, como fundamento de la posibilidad de ésta, de la libertad *práctica*.

<sup>180</sup> Para que haya un conocimiento pleno, no sólo hay que analizar los elementos *constitutivos* de la experiencia (que, aun siendo *a priori*, están en la experiencia, y a favor de ésta), sino *pensar* también los elementos que la regulan y cierran: negativamente, el *noúmeno*; positivamente, por caso, la *idea de libertad* (positivamente, porque los factores de esa causalidad están en la experiencia, aunque la causalidad misma no lo esté).

<sup>181</sup> Es como si un violador alegara en su defensa que le gustan muchísimo las mujeres, y que nada hay más “natural”. Y en efecto, tanto la causa (el deseo) como el efecto (la violación) son fenómenos (uno interno, el otro externo). Pero la causalidad que liga la causa al efecto (la

acción (o mejor: la *intención* que la guía) lo que es imputable, no el hecho, que sigue siendo algo completamente natural<sup>181</sup>.

El problema, arduo y casi insoluble, es que no es posible escudriñar esa *intención* última (ni siquiera el sujeto agente puede hacerlo por entero). Como ella -que es el fundamento de posibilidad de la *libertad trascendental*- determina una acción, o sea: *distingue* una conducta de otras, Kant llama a esa “incisión” o “inscripción”: “carácter”<sup>182</sup>. Y como tal “intención determinante” ejerce efectos en el mundo fenoménico pero no es *de* éste, es denominada coherentemente por Kant: *carácter inteligible* (bien se aprecia que el “carácter” cumple en el ámbito de la libertad funciones análogas al “esquema”, en el ámbito de los Principios constitutivos de experiencia: ambos son *determinaciones trascendentales del tiempo* que no se deben al tiempo mismo; y de la misma manera que gracias al esquematismo construimos imágenes posibles de objetos, en virtud del carácter podemos pensar en acciones o conductas posibles, en cuanto *modelos* de enjuiciamiento). Podemos “progresar” de ese misterioso carácter inteligible (que recuerda demasiado, dicho sea de paso, a la predestinación luterana) al carácter *empírico* de un hombre (y en base a éste se juzga, según una regla universal de conducta). Pero no “regresar” del carácter inteligible (que, *a parte ante*, *nada tiene que ver con el tiempo, ni con el mundo*) a otra “causalidad” (“la divina, por ejemplo”) que determinara la “razón” de que tal carácter “da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas” (B 585 / A 557). Eso es algo tan misterioso como el “arte escondido del esquematismo”, o más aún. Cosmológicamente hablando, podemos y decir que *somos libres* (libres de iniciar dinámicamente una serie -cerrada *a parte ante*- de fenómenos). Nada más. Sólo que esto basta para *pensar*

determinación de la voluntad) no es fenoménica. Si lo fuera, el criminal nada tendría que “alegar”, sino dejar pasivamente que lo trataran como a un animal, o como a un demente.

<sup>182</sup> La voz griega remite al verbo *charásson*, que significa “trazar, grabar, escribir”. De ahí es fácil pasar a la idea de que “todo está escrito” (o mejor: inscrito de antemano) y que el “carácter” de un hombre (lo que lo distingue de los demás) es inmutable. Eso es lo que creían seguidores (más o menos heterodoxos) del kantismo, como Schopenhauer, para quien el hombre no cambia nunca, o Schelling, que en sus *Investigaciones sobre la libertad humana* afirma (en clara resonancia del libro X de la *República* platónica, donde se habla de la elección de los destinos *ante vitam*) que el “carácter” se tiene “antes” del nacimiento. Una huella de tales ideas, pero en un respecto ya puramente psicológico, se halla en el habla cotidiana, cuando se atribuye a alguien “mal” o “buen” carácter.

analogicamente una causalidad por la que se habría iniciado la serie (o la articulación global de series) que llamamos “mundo”. Esa causalidad no es contradictoria (ni consigo misma, ni con las leyes de la naturaleza) y es *subjetivamente* necesaria para pensar el “cierre” de la naturaleza. Nada más.

#### 5.4. Mundo y ser necesario

A pesar de las apariencias (la *Prueba* de la Antítesis comienza con el consabido: “Supongamos que...”), en la Cuarta y última Antinomia no se procede por reducción al absurdo de la posición opuesta: es uno y el mismo razonamiento el que lleva en cambio a conclusiones aparentemente contradictorias. Así, el núcleo de la argumentación común es: todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones. De ahí infiere la Tesis la existencia de un ser necesario (porque la serie de todas las condiciones habrá de incluir también la condición última, incondicionada; si no, no estarían dadas todas ellas). Y de ahí infiere también la Antítesis que no existe un ser necesario, ni *como* mundo (si cada uno de los miembros de la serie es condicionado y contingente, la serie total no puede ser necesaria), ni *en* el mundo (aunque fuera el ápice de éste, ese supuesto ser necesario estaría causalmente ligado con los demás miembros y, por ende, sometido al tiempo), ni *fuera del* mundo (entonces, o no actuaría jamás, como los dioses de Epicuro, que viven tranquilamente en sus trasmundos y nada tienen que ver con nosotros, o tendría que comenzar a actuar, con lo que su causalidad formaría parte del tiempo y, por ende, del mundo). De modo que el argumento cosmológico para probar la existencia de un Ser Supremo no es viable.

La impresión que dejan las *Pruebas* de la última antinomia es la de una cierta redundancia, después de nuestra exposición de las paradojas de la causalidad en el conflicto anterior<sup>183</sup>. Por lo demás, y salvo la tácita alusión a los inactivos dioses epicúreos del final de la Prueba de la Antítesis, los rasgos de los contendientes están aquí muy difuminados. La Tesis parece representar más bien a los estoicos con su *anima mundi* (y su larga proge-

<sup>183</sup> “Nuestra”, porque en parte se ha seguido una interpretación propia y, en parte, adelantado argumentos que en la *Crítica* sólo aparecen en la sec. 9 de este capítulo II sobre las antinomias, cuya “Antitética” ocupa la sección 2.

nie: de Bruno a Schelling, por lo menos), y la concesión de que la causalidad del ser necesario no puede estar separada del mundo sensible se aleja desde luego de dogmáticos y racionalistas. Y los argumentos de la Antítesis parecen más contundentes y detallados que los de la posición contrapuesta. El nervio de la prueba está recogido en la “Observación” sobre la Tesis: de lo empíricamente *contingente* no podemos pasar a un ser incondicionadamente necesario, porque aquí nos las habemos, no tanto con un mundo de “sustancias” cuanto con una totalidad de cambios de estado en el tiempo. Y lo opuesto de un evento temporal no es contradictorio con éste, puesto que sucede en un tiempo distinto. Por lo demás, al ser la única necesidad que nosotros conocemos -por el Tercer Postulado del pensar empírico- meramente hipotética (son los efectos los que se siguen necesariamente de sus causas, como sabemos por el Sistema de los Principios) y darse por tanto en el *progressus*, mal podemos llegar a un ser necesario en el *regressus*. De modo que a duras penas podemos salvar la verdad de la Tesis, “dejando sin decidir si ese ser es el mundo mismo o una cosa distinta de él.” (B 484 / A 456). Con tal indecisión, cabe admitir la “verdad” de la Tesis. Ese ser podría equivaler al mundo como un *todo* (distinción fundamental contra la Antítesis, que toma al “mundo” como una *suma* de fenómenos), porque la totalidad de los fenómenos conlleva la idea de una unidad *colectiva*, la cual genera dependencia en fenómenos encadenados *distributivamente* según la regla de esa colectividad. Y es que, por así decir, la “fórmula” de una serie no es un miembro de la serie, sino que indica la *operación* necesaria para formar series. Por otra parte, que todo lo mundano sea contingente -o sea, que la variación de los estados de un objeto se deba a los efectos provocados en él por el cambio de estado de otro fenómeno- no implica que el mundo mismo lo sea; al contrario, exige *en la idea* que haya algo necesario. Y con igual derecho (cosmológicamente hablando, claro) podríamos pensar en un ser necesario cuya causalidad escapara de las condiciones formales de la experiencia: ya sabemos que no sólo no es contradictorio pensar en una causalidad tal, sino incluso necesario, en favor de la experiencia como un “todo”. Si la Tesis no se atreve a pasar a un ser tal, ello se debe justamente a que aquí -en el ámbito de las ideas trascendentales que es correlato de los Postulados- tendríamos que inferir justamente, del mundo (como si éste fuera por su parte un gigantesco “ser” contingente), un *ser*: una “existencia” como “causa” (digámoslo abruptamente: la “li-

bertad trascendental” de la Tercera Antinomia no es un “ser”, pero el “dios” de la Cuarta sí lo es). Y no hay manera de saltar, sin *metábasis*, de un miembro de la serie o de la totalidad de ella, a algo completamente “externo” a la serie (como su condición *inteligible*) y además “existente” (dejando aparte que ello no interesa aquí para nada: ahora se trata únicamente de explicar el todo del mundo, no de escapar de él a no se sabe qué trasmundos). De modo que la conclusión general es tan indecisa como negativa: lo único que sacamos en claro es que no hay razón alguna (contra materialistas y escépticos) para negar la posibilidad de que la entera serie cósmica se base en un “ser inteligible” (el “alma del mundo” no es menos inteligible que un *ens extramundanum*). Y la aplicación es también negativa, *catártica*, si queremos: la razón con sus conflictos (y la resolución de éstos, distinguiendo respectos) enseña a limitar “desde fuera”, vale decir, el uso empírico del entendimiento, para que éste no caiga en la tentación de creer que puede tratar de “cosas en general”. Hay compatibilidad entre el *ordo naturae* (el uso empírico del entendimiento, que deja ver algo así como una *natura formaliter spectata*) y el *ordo idearum* (el uso trascendental de la razón, que permite pensar algo así como “mundo”, o todo de las condiciones objetivas). La falacia de la Tesis y Antítesis de esta última antinomia se debe a que ambas confunden *cosas en sí* contingentes con *representaciones* de cosas que hemos de juzgar como contingentes, infiriendo de ello el Postulado de una secuencia *necesaria* de fenómenos (variaciones de estado como efectos).

Que esa secuencia (necesaria en el *progressus* hacia lo condicionado) sea compatible con una causa que existe necesariamente (en el *regressus* hacia la condición incondicionada) es algo que el entendimiento no puede postular, pero que la razón exige para poder pensar el “mundo” (no a pesar de que el regreso empírico sea interminable y no muestre sino una continua interdependencia, sino precisamente *por ello*). Más no cabe pedir de una idea *cosmológica* sin convertirla *eo ipso* en trascendente, y por tanto en “extravagante”. Recordemos en todo caso que aquella idea se ha formado por “extensión” de los conceptos del entendimiento, y que la idea que la razón se hace de “cosas inteligibles” no puede sino proceder por *analogía* con esos conceptos y su uso empírico. Así pues, señala Kant, que la razón especulativa entre irremediabilmente en conflicto consigo misma puede ser quizá algo lamentable para el teórico, pero, al mismo tiempo, algo muy afortunado “para el destino práctico del hombre” (B 492 / A 464), porque esa ra-

zón, escarmentada (aunque nunca lo suficiente, pues volverá a caer en la ilusión trascendental), se ve entonces obligada a *reflexionar* sobre el origen del conflicto y a delimitar estrictamente los usos (empírico para el entendimiento, trascendental para la razón), a la vez que incitada a un uso que está más allá de la experiencia (aunque ya no sea cognoscitivo, sino *práctico*), al ver que en el mundo sensible no hay respuesta adecuada a sus exigencias.

Que la razón es muy capaz de “desmontar” los mecanismos productores de la ilusión, al menos en el respecto cosmológico, parece haber quedado suficientemente probado. En general, la antinomia de la razón, el conflicto de ésta consigo misma, se debía a que ella buscaba la cumplimentación de sus exigencias *ideales* en un lugar profundamente inadecuado para ello, a saber: en el mundo de la experiencia. Aplicaba en efecto la idea de “totalidad absoluta” (que sólo podría ser condición de “cosas en sí”) a fenómenos cuya existencia sólo es “dada” en la percepción o postulada desde Principios restringidos por las condiciones de la sensibilidad. Por su parte, el establecimiento de series *regresivas* para “cerrar” *a parte ante* el mundo, al tener que contar con esas condiciones, se revelaba como una operación interminable<sup>184</sup>, a menos de culminar la serie de toda serie mediante un ilícito “salto” (cf. B 534 / A 506).

Sólo que tras este “desmantelamiento” bien poco espacio queda para el uso trascendental de la razón especulativa. De hecho, las antinomias matemáticas sólo se resuelven negando la verdad de las aserciones contrariamente opuestas, sin descubrir nada que no supiéramos ya, a saber: que el único orden seguro del conocimiento es el uso del entendimiento, restringido o por las condiciones de la sensibilidad. De las antinomias dinámicas podemos desde luego entresacar algo más: la necesidad subjetiva de pensar una *causalidad por libertad* en favor de la comprensión del mundo sensible (pero es obvio que para Kant ha de tener la “libertad” una función más importante que la de ser *ancilla cosmologiae*), y la compatibilidad de un “ser necesario” con el “cierre” de la serie cósmica de fenómenos contingentes (y es igualmente obvio que Kant no puede contentarse con ese “dios”<sup>185</sup>, que quizá no

<sup>184</sup> Véase este decisivo texto: “el Principio de la razón no es en realidad sino la *regla* que impone, en la serie de las condiciones de fenómenos dados, un regreso al que no le es lícito detenerse en un incondicionado absoluto.” (B 536 s. / A 508 s.).

<sup>185</sup> Puesto que estamos en la *cosmología trascendental* (o sea: en la crítica dialéctica de una supuesta *cosmología rationalis*), podemos permitirnos escribir con minúsculas -cosa que el

pase de Primer Motor o de Alma del Mundo). En resumen: por la resolución crítica de la Tercera Antinomia sabemos que el conocimiento pleno de la *naturaleza* implica una acción causal por *libertad*; a qué intereses y motivos se deba tal implicación es algo que remite empero más allá del uso especulativo de la razón (y *a fortiori*, del uso empírico del entendimiento). Y por la resolución de la Cuarta Antinomia pensamos que son compatibles *mundo y dios*; esa capitidismución del “ser necesario” obliga a rebasar desde luego los estrechos límites de la *cosmología trascendental* (o sea: de la crítica que desvela la dialéctica de una supuesta “ciencia del mundo”); mas ese desbordamiento apunta a un área que todavía se halla bajo la jurisdicción de una “crítica de la razón pura”: el territorio (de suelo bien movedizo, y quebrantable) de la presunta corona de la otrora *regina scientiarum*, o sea: la culminación (falaz) de la *metaphysica specialis* como “Teología racional”. A ese último bastión de una razón desenfrenada se enfrenta ahora el caballero Kant sin más arma que la crítica ejercida por esa razón sobre sí misma, al enfrentarse con sus propias contradicciones.

## 6. Un amor imposible: el Ideal de la razón pura

Hasta que Nietzsche decretara su muerte, el dios de los filósofos ha sido ubicado en los lugares más dispares: Aristóteles lo ve como Señor y Capitán único<sup>186</sup> del que dependen “el cielo y la *physis*”<sup>187</sup> (sin que ese mando implique trascendencia o separación absoluta del universo, del que el dios es ápice y culminación “atractiva”); el neoplatonismo y sus ramificaciones cristianas, como trascendencia absoluta que está más allá del ser y del pensar<sup>188</sup>; Tomás de Aquino, como origen y meta de las criaturas<sup>189</sup>, cognosci-

idioma alemán no permite ese “dios” *qua ens necessarium*. Necesario... para que lo sean también las cadenas causales del mundo (por el lado de lo condicionado). Y eso es bien poco para todo un “Dios”.

<sup>186</sup> Al final de *Metaph.* XII, 10; 1076a4, Aristóteles hace suyas las palabras de Homero (*Il.* II, 204): “no es bueno el gobierno de muchos: que uno sea el jefe (*eis kouranós*).”

<sup>187</sup> *Metaph.* XII, 7; 1072b13. Por ouranós debe entenderse, metonímicamente, la totalidad del mundo, del que el “cielo” constituye la envoltura externa, por así decir. Por *physis*, en este caso, el conjunto de los seres, especialmente de los “automóviles” o “semovientes”.

<sup>188</sup> Para el Pseudo-Dionisio, Dios es “el más allá de todas las cosas” (*ho pantôn epékeina*; *De mystica theologia* I,3) y “la Causa del ser de todo, sin que Él mismo empero sea, ya que está más

ble desde ellas al menos en lo concerniente a la unidad de su ser<sup>190</sup>; el *ens extramundanum*, y sin embargo “horizonte” del mundo; y Descartes como *ens infinitum et perfectissimum*, sólo cognoscible en *idea* por la negación de toda finitud y restricción<sup>191</sup>, pero ya utilizado como “subsuelo” firme y garante de la certeza y verdad de todo saber<sup>192</sup>.

A través de estas concepciones podría trazarse algo así como la “órbita”, el desplazamiento de Dios en la filosofía: primero cabeza y Jefe del cosmos, se desliga luego infinitamente de éste para retornar como horizonte de toda criatura -peregrina *hacia* esa Meta-, y “hundirse” al fin como base sólida, como sustrato seguro *desde* el cual dar ese “buen paso” con el que Charles Péguy saludara al *chevalier*. Pero aún faltaba una profundización mayor: la implosión de la órbita divina en el centro, y como centro. No ya como *fundamentum* de la naturaleza y del conocimiento, sino como fondo del obrar moral y Juez de toda acción. Para Kant: “Dios es el que escruta universalmente los corazones, y al mismo tiempo el omnipotente, el que premia y castiga desde el supremo tribunal”. (*O.p.* XXI, 147; tr. 703). Este “internamiento” de Dios en el corazón humano supone pues su resuelta retirada del entero ámbito cognoscitivo. Que Dios resulte algo incognoscible (más allá incluso de la “teología negativa” neoplatónica y agustiniana), que no sea en suma posible la *teología* (o sea, el decir y hablar sobre Dios) como “ciencia”, es empero en Kant un acto de suprema adoración, ya que “conocer” (en sentido kantiano) a Dios significaría convertirlo *eo ipso* en Objeto, en una “cosa” muy “natural”: un intento blasfemo. Mas ese internamiento es, también, un acto de suprema prudencia. Es preciso retirar a

allá de todo ser.” (*De divinis nominibus* I,1). Y también de todo pensamiento: “lo Uno, allende los pensamientos” (*ibid.*). Considerado desde lo ente, Dios es nada: *nihil ipsum entium* (cf. I,5).

<sup>189</sup> Cf. *Summa theologiae* (= *S.th.*) I, 1,3 ad 1m.

<sup>190</sup> *S.th.* I, 32, 1 c.

<sup>191</sup> Cf. *Meditationes de prima philosophia*. Éd. Adam-Tannery. VII, 365.

<sup>192</sup> *op.cit.* A. T. VII, 71. También Kant juega con la idea de Dios en cuanto “causa” inteligible, aunque desconocida (Retornando a su modo a Descartes y su *intuitus mentis*, Fichte tomará buena nota de esta paradoja: que lo susceptible de ser inteligido sea incognoscible). Y también Kant sitúa esa noción en el subsuelo, como: “fundamento trascendental... de la posibilidad de una serie sensible en general.” (*KrV B 592/ A 564*). Sólo que, en Descartes, la base del *ordo naturae* garantiza la verdad... de que nuestro conocer es limitado. En Kant, el sustrato del *ordo moralis* suministra “desde dentro” del corazón -y “desde fuera” del conocer- la “prueba”... de que nuestro conocer es limitado.

Dios del “campo de batalla” de la metafísica, hurtarlo de una lucha en la que escépticos, materialistas y ateos se reparten con visionarios y dogmáticos<sup>193</sup> los despojos de un cadáver metafísico: “Tuve pues -confiesa Kant- que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*.” (B XXX).

Esa supresión<sup>194</sup> está expuesta en el tercer y último capítulo de la Dialéctica (y por ende, de la entera Lógica). Y en verdad encontraremos aquí, entre otras muchas cosas, una soberana lección de lógica y metafísica. La Idea -recuerda Kant- es una regla para pensar asintóticamente, en favor de la experiencia, la *omnimoda determinación* de lo sensible (cf. B 596/A 568). En tal determinación se postula el cierre y a la vez la *unicidad* de la experiencia. Ahora bien, el pensamiento de esa unicidad no puede hacerse -sin contradicción- *in concreto*, esto es: mostrando un “ejemplo” de ella, como ocurre en cambio con los conceptos empíricos, o sea, con casos “concretos” de la unidad (“no unicidad!”) de la ley, representada por las categorías. Aquí, la universalidad ha de estar toda ella concentrada, puntualizada *in individuo*. Esa extraña “función” (que parece desafiar todas las leyes de la lógica, en cuanto que fusiona inescindiblemente en sí misma universalidad y singularidad), equivaldría a algo así como la Idea “¿en persona?”, *in individuo*: la absoluta autodeterminación de la Idea, a la que Kant, utilizando por “vía de eminencia” el estoico “ideal del sabio”, llama el *Ideal* de la razón pura (*ibid.*). Aquí sobrepasamos el campo de los objetos: el Ideal se configura como la “imagen originaria” o “prototipo” (*Urbild*) de todas las cosas, en general, las cuales no serían sino “postimágenes” (*Nachbilder*)<sup>195</sup>: repro-

<sup>193</sup> KrV B XXXIV: “Sólo a través de la crítica es posible cortar las raíces mismas del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, de la *ensañación fanática* y de la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden pasar al público.”

<sup>194</sup> Recuérdese empero que Kant utiliza aquí el verbo *aufheben* (luego celebrísimo en Hegel): no se trata de aniquilación ni erradicación, sino de “poner las cosas en su sitio”, como antes ya señalamos. El saber queda suprimido en sus pretensiones de conocer a Dios, pero a la vez resulta “conservado” y hasta “elevado”, en cuanto que él mismo apunta hacia algo más alto, algo en lo que desemboca y se desfonda.

<sup>195</sup> De esta denominación cabe extraer una bella y significativa metáfora -desconocida para Kant-, en la que la física se alía con la mística. *Nachbild* significa hoy: “visión del [contraste de] color de un estímulo óptico, aun cuando éste no actúe ya en el ojo.” *Duden Deutsches Universal Wörterbuch*. Mannheim/Viena/Zurich 1989, p. 1050.- Seguramente pensaba Kant más bien en el uso corriente -y en sus resonancias bíblicas: la “imagen y semejanza”- del verbo *nachbilden*:

ducciones “en negativo” de Dios (cf. B 598/A 560). ¿De dónde proviene la necesidad de ese supremo *Prototypon*?

Recordemos la estricta separación kantiana (en virtud de la respectiva “falta” o “inclusión” del tiempo) entre los dos Principios supremos del entendimiento: el de no contradicción y el rector de los juicios sintéticos *a priori*, que permitía el paso lícito de las condiciones a los objetos de la experiencia. Ahora bien, el carácter unitario (más aún: único) de la Razón<sup>196</sup> exige la conexión de lo antes separado. El problema estriba en que esa exigencia no puede ser cumplida en el ámbito teórico. Los Principios supremos de la razón son el de la *determinabilidad* y el de la *omnimoda determinatio*. Por el primero (circunscrito a la lógica) se ordena que, en toda proposición, de cada par de predicados opuestos sólo uno convenga al concepto del sujeto<sup>197</sup>. Por el segundo (el florón de la metafísica) se pide que, a cada *cosa*, de entre cada par de predicados opuestos le convenga uno, “en la medida en que hayan sido confrontados con sus predicados *todos* los predicados *posibles* de las *cosas*.” (B 599s./A 571s.). Adviértase el alcance de este Principio (con el que un Wolff creía poder determinar la *existencia* misma de las cosas): sólo gracias a él podríamos definir exhaustivamente la *individualidad intrínseca* de una cosa. La definición del Principio implica así el Principio de toda *definición real*. Esa “posibilidad global” (el conjunto de todos los predicados o *realitates* de las cosas) constituye así la “materia” intelectual, el correlato universal de todo predicado. Ahora bien, si tal “materia”<sup>198</sup> es garante de la completa implicación, del bucle perfecto de cada cosa y sus atributos o propiedades, ello es posible si y sólo si ella mis-

“configurar según un modelo”. Y *Nachbildung* es “reproducción” (p.e., de un cuadro o una estatua).

<sup>196</sup> La cual no es una facultad al servicio del hombre, como puede serlo el entendimiento. Cf. la famosa proclama ilustrada: “(Ten el coraje de servirte de tu *propio* entendimiento!”. (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Ak. VIII, 35; tr. cit., p. 63; subr. mío). La razón no es en cambio “propiedad” alguna del hombre, sino la “esencia” de éste, y a cuyo servicio se encuentra.

<sup>197</sup> Como el propio Kant reconoce, este Principio es una variante del de no contradicción, y es más conocido como Principio *de tertio excluso*.

<sup>198</sup> Hoy hablaríamos mejor del “universo del discurso”. Kant se había servido de esa “materia” de la posibilidad en 1763, como fundamento de la prueba de la existencia de Dios. De modo que estos pasajes de la *Crítica* pueden ser considerados como una autocrítica.

ma está absolutamente “plegada” en y como una “cosa individual” e *idéntica* a sí misma, garante de la intrínseca afinidad entre todo lo realmente posible. Es difícil imaginar nada más alto y hermoso. Difícil imaginar, también, mayor nido de contradicciones dialécticas.

### 6.1. Ser, sin más

En el fondo, la argumentación de Kant sigue la pauta cartesiana. Sólo que la contestación es negativa. Si pudiéramos conocer el *ens realissimum*: un “objeto” individual absoluta y exclusivamente determinado por su propia Idea (Descartes diría: una *realitas formalis* exhaustivamente definida por su *realitas objectiva*), entonces podríamos conocer la verdad de toda cosa (cf. B 601/A 573), ya que el conocimiento de todo lo “realmente posible” (el conjunto de *realitates objectivae*, o sea: la *omnitudo realitatum*) permitiría determinar luego positiva o negativamente con precisión cada cosa, pues que ser cosa significa estar “omnímodamente determinado”, sin hiato alguno por donde pudiera introducirse el azar. Por lo demás, podemos pensar cómo sería el Ideal trascendental de la razón. Puesto que, según Kant, la negación lógica no inhiere jamás en un concepto, sino sólo en la relación de éste con otro en un juicio (cf. B 602/A 574), sólo nos queda una *negación trascendental*, la cual se refiere al no-ser en cuanto tal, el cual es empero siempre secundario, derivado de la afirmación trascendental del *ser*<sup>199</sup>. De ahí se sigue que toda determinación (toda “limitación” del ser) es negativa (cf. B 606/A 578) -como ya había visto Spinoza-, de modo que la negación determinada se basa siempre en una afirmación opuesta, nunca al revés<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Puede apreciarse claramente cuál es la estratagema de la razón aquí: opera con las categorías (¡no esquematizadas!) de cualidad y peralta una *realitas* suma, sin “negación” (leibnizadamente hablando: la composibilidad positiva de todas las *realitates*; en una palabra: el *ser*, sin más). La negación trascendental -en cuanto segunda categoría de cualidad- se limita a señalar en un juicio la ausencia o *privatio* presente en una “realidad”, siendo el resultado la “limitación” -tercera categoría-.

<sup>200</sup> Cf. *KrV* B 603/A 575. Desde luego, Kant no se plantea siquiera la “operación básica” hegeliana (implícitamente operativa ya en Spinoza), a saber: que la negación determinada “niegue” otra negación, pero general, abstracta, y así hasta llegar a la suprema negación abstracta; justamente, el *ser*: algo absolutamente indeterminado y, por ende, *nada*.

Según esto, la “cosa” ideal que andamos buscando tendría como predicado el concepto del “ser”, sin que sus ulteriores atributos fueran verdaderas determinaciones, sino predicados positivos analíticamente contenidos en aquel concepto generalísimo<sup>201</sup>. Por el lado del predicado, pues, parece no haber mayor problema: el concepto del “ser” es, no solamente pensable, sino la condición general de todo pensamiento.

El problema está más bien del lado del sujeto: “existe “algo” a lo que convenga ser, sin más” Siguiendo el uso trascendental de la razón, parece que podría contestarse positivamente, por *analogía* con el uso lógico de la misma en el caso del silogismo disyuntivo (el cual es en efecto la base de determinación *lógica* de un concepto por la razón). En este silogismo, la premisa mayor es una proposición disyuntiva, la menor establece o suprime uno de los miembros de esa disyunción, y -por inversión de lo “puesto” en la menor- la conclusión suprime (*modus ponendo-tollens*) o establece (*modus tollendo-ponens*) lo antes afirmado o negado.<sup>202</sup> Es evidente que esta inferencia presupone la *universalitas* del principio de determinabilidad o tercio excluso. Pero aquí la razón se cree facultada a “saltar” de tal principio lógico a la relación distributiva que cada “cosa” tiene con la totalidad (*universitas*) de todos los predicados posibles (cf. B 600/A 572), de acuerdo al siguiente -y falaz- razonamiento: la premisa mayor contiene un concepto trascendental (el de “ser”) que comprende *en sí* (no “bajo sí”, como ocurre con los conceptos universales) todos los predicados o *realitates* posibles; la menor limita esa esfera a una parte; y la conclusión delimita al concepto mediante esa parte (cf. B 605/A 577). En una palabra, la inherencia propia de todas las *realitates* en un sujeto (el concepto de *omnitudo realitatum*: el “espacio” de todo contenido trascendental) se confunde con la inherencia de éstas en una “cosa” existente, a la que la tradición llama Dios.

La disciplina que se ha arrogado el conocimiento de ese Ser supremo es la teología. Kant distingue -muy escolásticamente- entre teología *revelada* (o positiva) y teología *racional* (la única que pretende ser considerada como

<sup>201</sup> Kant no parece parar mientes en la paradoja que dará ocasión al método dialéctico hegeliano. A saber: todo está *omnímodamente determinado* gracias al *ens realissimum*; ¡pero éste no lo está en absoluto, ya que es impensable que su concepto contenga predicados mutuamente opuestos! Ello, desde luego, en teoría. Problema mayor de la teodicea era, en efecto, cómo conciliar p.e. bondad y justicia en Dios.

<sup>202</sup> Cf. J. Maritain, *El orden de los conceptos*. Buenos Aires 1965, pp. 305-307.

ciencia pura, ya que procede según la mera razón). A su vez, la teología racional puede ser *trascendental* o *natural*. Ésta esta última toma ¿prestado? de la naturaleza de nuestra alma el concepto de “inteligencia suprema” (B 659/A 631) y tiende a probar la existencia de un Creador, bien a través del Mundo (*Teología física*) o por el orden moral (*Teología moral*)<sup>203</sup>. La teología trascendental, por su parte, infiere la existencia del Ser originario, bien de una experiencia en general (*Cosmoteología*), o bien “por puros conceptos”. Ésta es exactamente la Ciencia buscada; la única que, de existir, constituiría el florón de la metafísica, un sistema absolutamente cerrado y autorreferencial, en el que la razón se daría razón a sí misma y daría razón de sí: la *Ontoteología* (cf. B 660/A 632).<sup>204</sup>

Ahora bien, si de esta “arquitectónica” teológica desechamos teología revelada (por basarse explícitamente en una creencia) y teología moral (por tener su principio en el ámbito práctico), sólo quedan tres presuntas ciencias metafísicas: la Ontoteología, la Cosmoteología y la Teología física, fundadas respectivamente en tres argumentos: el *ontológico*, el *cosmológico* y el *fisicoteológico*. “Más pruebas -concluye Kant- no hay ni puede tampoco haber.” (B 618s./A 590s.): la primera procede en efecto por meros conceptos, la segunda por una experiencia indeterminada (tenemos experiencia de la existencia de al menos un ser: yo mismo<sup>205</sup>) y la tercera por una experiencia determinada: la de nuestro mundo sensible.

<sup>203</sup> Kant recoge así los frutos de su análisis de las antinomias dinámicas, según los dos modos de “causalidad”. Mientras que la Teología física quedará desechada como veremos, por quedarse “corta” (puede llegar a lo sumo al concepto de un Arquitecto o Demiurgo, no de un Creador), la Teología moral (o Eiticoteología) será la única disciplina aceptable para Kant, aunque sólo en el ámbito práctico.

<sup>204</sup> El término hará fortuna en la filosofía posterior, a través de Martin Heidegger, para quien la constitución de la metafísica occidental será “ontoteológica”, ya que en ella se alienta la creencia en una síntesis suprema de razón (*lógos*), causalidad (el *théos* como “fundador”) y dominio del ente en total (“fundamentación” del *ón*). Cf. espec. “La constitución onto-teológica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia* (ed. bilingüe de A. Leyte). Anthropos. Barcelona 1988, pp. 98-157.

<sup>205</sup> Por la crítica a los Paralogismos, sabemos que la proposición “Yo pienso” es *suo modo* “empírica” y contiene inmediatamente la experiencia de un “Yo soy”, como quería Descartes. Pero -como en su día ya apuntara contra éste Malebranche- no tenemos la menor idea de *qué* sea ese “yo” del que tan cierto está cada uno: no sabemos en qué consista su (o mi) “esencia” o “quiddidad”. Por eso dice Kant que el argumento cosmoteológico se basa en una experiencia *indeterminada*.

## 6.2. Saltando ilícitamente del pensar al ser

En realidad ha sido ya mostrado el “salto” de lo lógico (el principio de determinabilidad) a lo metafísico (el principio de determinación) en que se apoya toda teología no revelada, de modo que puede procederse aquí con cierta brevedad. Como se verá, el famoso “argumento ontológico” está realmente a la base de las tres pruebas. La prueba pretende pasar, como es notorio, del pensar al ser, en base a que la “existencia” es un predicado (una *realitas*) analíticamente comprendido en el concepto “ser” (el cual es en efecto la *omnitudo realitatum*). Ahora bien, la existencia no es un predicado, sino la *posición absoluta* de sujeto y predicado a la vez, señalada por la partícula “es”, que hace de cópula<sup>206</sup>, de modo que si elimino el enlace desaparece enteramente el juicio (cf. B 622/A 594). Claro está: el racionalista argüirá que el caso de Dios (el *ens summum, realissimum et perfectissimum*) es especialísimo, ya que su concepto contiene toda la *realitas*<sup>207</sup>. Pero no es lo mismo decir que un concepto es posible (es decir, que no entraña contradicción) y que el objeto (su “referente”), a su vez, lo sea<sup>208</sup>. Por lo demás, ya sabemos que sólo las proposiciones sintéticas se refieren a la existencia, mientras que el argumento ontológico procede analíticamente, según la regla de la identidad. “Dios es el Ser”, se dice. Pero ningún “es” se agota en

<sup>206</sup> El paso falaz del (concepto de) ser a la existencia viene facilitado en alemán (y en otras lenguas) porque la cópula *ist* significa indistintamente “es” y “existe”. En español resulta más artificioso el paso, ya desde un punto de vista meramente gramatical: “Dios es” no significa en verdad nada si no añadimos un atributo (p.e. “Dios es... omnipotente”, o forzando el sentido: “Dios es el Ser”), mientras que “Dios existe” parece tener sentido por sí mismo (igual que decimos: “Yo existo”, o “tal cosa existe”).

<sup>207</sup> Recuérdese en todo caso que *realitas* o *Realität* es una categoría de cualidad. Decir de Dios que es la “totalidad de la realidad” no implica aquí panteísmo alguno: no decimos que Él sea “todas las cosas”, sino lo que hay de *positivo* en cuanto puede decirse o pensarse acerca de las cosas, sin referencia alguna a su existencia o a su realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

<sup>208</sup> *KrV* B 624/A 596. Para permitir esa co-incidencia, concepto (predicado) y objeto (sujeto) deberían estar bajo el Principio supremo de los juicios sintéticos a priori, cosa que no sucede aquí (el concepto: la *omnimoda determinatio*, a su vez indeterminada, no está bajo las condiciones generales de la experiencia, sino que es absolutamente incondicionado: puro ser o afirmación trascendental; el objeto Dios no es desde luego un objeto de experiencia, ya que no hay de él intuición sensible; y el enlace -que las condiciones de la experiencia sean *al mismo tiempo* las del objeto de experiencia- falta aquí por completo, ya que estamos procediendo analíticamente por puros conceptos, ajenos por definición al tiempo).

ser, sin más, a menos que caigamos en una “mísera tautología” (B 626/A 598). Siempre se “es” tal o cual cosa que, además (en virtud de la síntesis judicativa), existe o no.<sup>209</sup>

En una palabra: “ser” no es un predicado real (*reales*), es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición (*Position*<sup>210</sup>) de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.” (B 627/A 599). Y en su uso lógico, la partícula “es” no corresponde obviamente al predicado, sino a la *cópula*, la cual designa el modo de enlace de sujeto y predicado. Tiene sentido (aunque forzado) decir: “Tal cosa es *existente*”. Pero ello significa que existe en tal o cual tiempo o espacio determinados (de acuerdo al Segundo Postulado del pensar empírico). Y en el caso de Dios queríamos aludir a “algo” incondicionado, algo que escapa a toda determinación, precisamente por otorgar a todo lo demás su *omnimoda determinatio*.

Desde los presupuestos kantianos, la crítica al argumento es desde luego convincente, aunque el ejemplo aducido sea desafortunado (a pesar de la fama que alcanzaría). “Cien táleros efectivamente reales -dice Kant- no poseen en absoluto mayor contenido<sup>211</sup> que cien táleros posibles.” (B 627/A 599). Pero es obvio que el concepto de este sujeto (los táleros en efectivo) está *determinado* por algo ajeno a él mismo (cien no es lo mismo que diez, un tálero o un dólar no es lo mismo que una peseta, y menos que una silla o un hombre), mientras que el concepto del sujeto “Dios” debiera

<sup>209</sup> Adviértase que un juicio sintético negativo también es un juicio de existencia. De este modo corta Kant las pretensiones del ateo: tampoco se puede probar que Dios “no exista”. Simplemente, su existencia o inexistencia queda en suspenso, cognoscitivamente en “entredicho”.

<sup>210</sup> O sea, la afirmación *transcendental*, no meramente lógica.

<sup>211</sup> Entiéndase: mayor contenido “transcendental”, *realitas* o materia de posibilidad lógica. Hay que reconocer que el propio Kant dificulta la comprensión, al decir que: “lo realmente efectivo (*das Wirkliche*) no contiene más que lo meramente posible.” (K7VB 627/A 599). Sin la matización anterior, cualquiera se creería con derecho a rebatir ese aserto. Lo que Kant quiere decir es que, desde el punto de vista *cualitativo*, el concepto de cien táleros realmente efectivos (*wirkliche*) no contiene más *realitas* que el concepto de cien táleros posibles, pues lo que hace de aquéllos algo *efectivo* no es cosa analíticamente inherente al sujeto del juicio: “Estos táleros son efectivamente reales”, sino la posición de la existencia del sujeto y del predicado a la vez, designada tácitamente por la *cópula*. En español se acabaría con tantas dificultades diciendo: “Estos táleros existen efectivamente, o de hecho”, cosa que kantianamente hablando no cabe decir de Dios, porque Éste no se da *de hecho*.

ser autorreferencial, o sea, estar autodeterminado exhaustiva y exclusivamente por el concepto de su predicado (“ser” = “determinación omnimoda”)<sup>212</sup>. Si Kant quisiera decir simplemente que Dios no “existe” al modo en que lo hacen las cosas del mundo sensible podría haberse ahorrado toda la argumentación, ya que -en el mundo- “existencia” y “existencia sensible” significan lo mismo, según el ya mentado Postulado. Y la Ontoteología no pretende desde luego probar la existencia de Dios como una cosa mundana (las teofanías o apariciones milagrosas son a lo sumo asunto de la teología revelada), sino justamente como un *ens extramundanum*. Pero claro está que Kant no quería decir “simplemente” eso.

Lo que Kant dice es que la *conexión* de todas las propiedades reales *no* es a su vez una propiedad real, llamada “existencia” (mientras que Wolff afirmaba tranquilamente: *omnimoda determinatio est existentia*). Sólo podemos conectar algunas propiedades reales (siempre negativamente determinadas) a un sujeto a través del tiempo. Y no podemos pensar esa conexión (en todo caso limitada) sino presuponiendo la validez -probada caso a caso, y nunca exhaustivamente- del Principio de determinación. Nada más. Y nada menos, porque así parece quedar definitivamente cerrada también la puerta a todo argumento *ateológico*, que es en definitiva de lo que tácitamente se trata aquí: “No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo [el de la experiencia, F.D.] sea absolutamente imposible, pero constituye un *supuesto* que no podemos justificar por ningún medio.” (B 630/A 602; subr. mío). De modo que la crítica al argumento ontológico encubre un valladar contra todas las pretensiones de librepensadores “sin Dios”.

Por lo demás, Kant nos advierte del carácter “artificial” del argumento que intenta identificar el *ens realissimum (singulare tantum)* y la *omnitud*

<sup>212</sup> Dios no es lo mismo que un euro, desde luego. Pero no está determinado por no ser tal cosa. Al contrario: es la cosa la determinada así, por no ser Dios. Por ello, argüiría el racionalista: sin el concepto de la *omnitud realitatis* no cabría pensar la *realitas* por la que se afirma algo así como euro. Kant tendría que conceder este punto: pero añadiría que la necesidad *subjetiva de pensar* así no implica la existencia de Aquél o Aquello que nos obliga a pensar así. Esto es un hecho cuyo derecho no conocemos. Aquí, la pregunta *quid juris?* queda sin responder. No hay deducción trascendental de las Ideas como principios constitutivos de la experiencia.- Lo que en el fondo se viene a decir aquí es que la *omnitud realitatis* no es a su vez un predicado *real* (por más *realissimum* que lo hagamos): el conjunto no puede ser a su vez un elemento del conjunto. Claro que no es real, dirá el idealista: es, justamente, *ideal*. El Ideal de la razón.

*realitatis* (la *universitas* o “espacio” metafísico de la “materia” o contenido trascendental de todas las posibilidades). Lo “natural” es más bien que la razón (como vimos por la Cuarta Antinomia) intente ascender a *contingentia mundi* para buscar un ser incondicionado, un *ens necessarium*, en vez de deducir la “existencia” a partir del pensamiento. El motivo de que luego la razón necesite complementar (cf. B 632/A 604) ese concepto con el del “ser realísimo” se verá enseguida.

### 6.3. Del engañoso paso de un ser al Ser

El argumento *cosmológico*<sup>213</sup> parece moverse en un mismo plano, aunque vertical: pasa de un ser -experimentado como contingente- al Ser -la existencia de un ser necesario-, y procede del modo siguiente: “Si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Luego existe un ser absolutamente necesario.” (B 633/A 605). Así formulada, la prueba es imperfecta. Como sabemos por la Cuarta Antinomia, un ser necesario no ha de ser necesariamente Dios. Es necesario añadir: “que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo” (B 636/A 608), o sea que a la base del concepto de un ser necesario se halla el del *ens realissimum*. La prueba tiene pues, hablando en puridad, dos pasos, siendo el primero propiamente *a posteriori* (se parte de una experiencia, aunque indeterminada, o sea sin distinguirla de la de otros seres mundanos, para llegar a una *causa* allende la experiencia). Su carácter falaz (*subreptio transcendentalis*) se ve por demás enseguida: una condición *formal* del pensamiento no puede ser tomada sin más como “condición

<sup>213</sup> En realidad, parece que debiera llamarse más bien argumento “egológico”, ya que parte de la experiencia de mi propio “yo”. Kant tomó la formulación de la prueba de Wolff, aunque implícitamente está ya en la *Meditación III* de Descartes, y su fórmula podría resumirse así: “Si dudo, existo. Pero si estoy cierto de que dudo (y por ende de que existo) es porque tengo en mí la idea de un ser que ni duda, ni del cual cabe dudar. Luego ha de existir tal ser”.- Si Kant lo llama “cosmológico” es para hacerlo encuadrar en una muy vieja tradición (que va de Santo Tomás, al menos, a Leibniz), aduciendo -algo forzadamente- que, puesto que parte de una experiencia y “el objeto de toda experiencia posible se llama mundo”, por eso recibió el nombre de prueba *cosmológica* (KrV B 633/A 605). Pero nadie tiene experiencia de su propia existencia como equiparable a la de un ente intramundano, y menos a la existencia del mundo (y menos aún desde Descartes).

material e hipostática de la existencia.” (B 648/A 620). Por otra parte, y como sabemos por la última antinomia, un ser incondicionado, en cuanto condición última de una serie, puede ser efectivamente necesario *para* ésta, y sin embargo ser tanto él como la serie misma algo contingente (un “ente supremo” no deja de ser un “ente”, por alto que esté, siendo ilícito confundirlo con el “ser”). Lo único que tenemos aquí es un *principio subjetivo*: la razón exige buscar constantemente una explicación completa *a priori*, vetándonos el tomar por incondicionado algo que siga siendo empírico; pero la serie ascendente, el *regressus*, queda siempre abierta (cf. B 644/A 616). Por eso es preciso dar el segundo paso; él sí propiamente *a priori*, pero reducible en definitiva al argumento ontológico, del que es su inversión: para que la existencia de un ser necesario sea de verdad absoluta (es decir, no relativa a una serie o incluso a la suma de todas ellas), ese concepto de necesidad ha de basarse en el de *omnitudo realitatis*. Y podemos pensar en efecto lógicamente que ambos conceptos coinciden plenamente<sup>214</sup>; pero ni la necesidad absoluta (que es una *regla*, no se olvide) nos puede llevar a la hipóstasis de un *ser* absolutamente necesario (un cierre de las series que estaría “fuera” de toda serie), ni -como ya vimos- el presupuesto de una determinación omnímoda de las *realitates* puede individualizarse en un ser que sea sólo -y toda- *realitas*. Y mucho menos podemos identificar ese ser necesario (falazmente inferido) con este ser realísimo (no menos falazmente deducido). De modo que el argumento cosmológico, en el que “se esconde todo un nido de presunciones dialécticas” (B 637/A 609), hace aguas por todas partes. La teología trascendental queda así, en su conjunto, desahuciada por la base.

<sup>214</sup> Tal prueba es inane, y se reduce a una mera tautología: “Todo ser necesario es realísimo”. Y por *conversio per accidens*: “Algún ser realísimo es necesario”. Ahora bien, no hay manera de distinguir entre un ser realísimo y otro (en el fondo es ser, sin más determinación: de lo contrario, no le convendría la *omnitudo realitatis*). Se sigue pues que en este caso al menos cabe una *conversio simplex*: “Todo ser realísimo es necesario”. Con lo cual hemos vuelto al punto de partida, sin salir del círculo del mero *concepto* de necesidad (cf. B 637/A 608). En realidad, nos movíamos entre meras proposiciones condicionales: Si existe un ser absolutamente necesario, entonces ha de ser también realísimo. Pero lo que no hay modo de probar es justamente la existencia de ese ser, que por definición no puede ser objeto de experiencia.

#### 6.4. Un Maestro de obras que se les da de Dios

Todavía queda una puerta abierta, sin embargo: la Teología física presume de probar la existencia de Dios a partir de la experiencia *determinada* del mundo, mas no como una existencia o conjunto de ellas que precisara de una Causa eficiente última, sino en cuanto que el mundo se presenta con tal *orden* y regularidad que nos lleva a exigir la existencia de una Causa *final*, de un gigantesco Arquitecto u Ordenador. Kant se hace lenguas de las maravillas de este “escenario” (cf. B 650/A 622), anticipando así la experiencia de lo “sublime” en la *Crítica del Juicio*. Tampoco ahorra los elogios hacia la prueba fisicoteológica: “Es la más antigua -dice-, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria.” (B 651/A 623). En evidente alusión a Descartes, afirma que gracias a ella salimos de toda “ensimismada indecisión, como de un sueño”, ascendiendo de grandeza en grandeza “hasta llegar al supremo e incondicionado creador.” (B 652/A 624). Nos parece oír aquí los sonos del cuarto movimiento de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, ilustrando los versos del *Himno a la Alegría*, de Schiller:

¿No os arrodilláis, millones de seres?  
Mundo, ¿no *presientes* a tu Creador?  
Búscalo sobre la bóveda estrellada,  
sobre las estrellas ha de vivir.<sup>215</sup>

Y sin embargo, con toda la utilidad “popular” del argumento, éste no llega ni de lejos a probar la existencia de Dios. Para ello es necesario “saltar” a la prueba ontológica, de la que la fisicoteológica no sería sino “introducción” cordial (B 653/A 625). El argumento puede resumirse así: hay indicios de orden en el mundo, que llevan a pensar en un *propósito* ordenador universal, ajeno a las cosas mismas mundanas y sus fines particulares y específicos; tal propósito habrá de buscarse en una “causa del mundo” que actúe inteligentemente y por libertad; que esa causa es única se deduce en

<sup>215</sup> *An die Freude*. In: Schiller's *Gedichte*. Athenäum. Königstein/Ts. 1980, p. 123. Claro que ya en estos versos (tercer estásimo del Coro) se advierte que se trata de una *búsqueda*. Y en la anterior intervención del Coro se decía que la Simpatía nos encamina hacia las estrellas: “Donde el *Desconocido* tiene su trono”.

vista de la interacción perfecta (hasta donde llega nuestra penetración) de las partes del mundo, visto éste como una “máquina” por analogía con las técnicas y el trabajo humano. Así pues, postulamos que el mundo se debe a un arte subhumano (cf. B 654s./A 625s.).

Es evidente que tal argumentación afecta únicamente, en el mejor de los casos, a la contingencia de la *conformación* de las cosas y su finalidad y disposición, pero no a la existencia material de las cosas mismas. A lo más que conduce este argumento (presentado en efecto ya en el *Timeo* platónico) es a un *Demiurgo* o “Arquitecto del mundo” (B 655/A 627): un Trabajador que depende de la aptitud de la materia que le es dada para la construcción; pero un maestro de obras no es desde luego un Creador omnisuficiente. De manera que si el argumento quiere ser probativo tiene que pasar *subrepticamente* de esa contingencia formal a otra material (o sea: apoyarse en el argumento cosmológico), para acabar basándose en definitiva en el argumento trascendental, ontológico. El más “natural” y “convinciente” de los argumentos es, en realidad, el más falaz de todos ellos, y además no da lo que promete, a saber: “que todos sus pasos se basarían en demostraciones empíricas evidentes.” (B 657/A 629). Lo evidente habría debido de ser, desde el principio, que una Idea no encuentra jamás una experiencia a ella adecuada (cf. B 649/A 621). Los intentos de erigir a la Teología (trascendental o natural) como ciencia han fracasado, pues. Tanto mejor, pensará Kant: así puede brillar con más fuerza la Teología moral, única disciplina que es acorde con las supremas exigencias (e intereses) de la razón pura, pero ya no en su uso especulativo, sino práctico.

#### 7. De cómo orientarse en las ciencias

Si la ilusión que llevaba a la razón a convertir sus propios productos en “cosas metafísicas” no puede ser eliminada por más que se desentrañen exhaustivamente las falacias promotoras del engaño, ello ha de deberse necesariamente, según Kant, a que las Ideas cumplen -fuera de su uso trascendental- una doble función, que hace de ellas algo tan correcto como necesario. Hemos aludido ya varias veces a una de estas funciones: las Ideas apuntan, por encima del proceloso mar en el que a duras penas se sostiene

la barquilla kantiana, al “cielo estrellado” de la moral. De hecho, en una famosa y controvertida nota de la segunda edición de la *Crítica* (B 395)<sup>216</sup>, Kant había introducido tres “Ideas metafísicas” que sólo metonímicamente coinciden con las ya conocidas Ideas trascendentales, y que constituirían el “fin propio” de la metafísica: *Dios, libertad e inmortalidad*. La libertad servirá en la *Crítica de la razón práctica*, en cuanto *Faktum* de la razón, de piedra angular de *todo el* edificio de la filosofía, mientras que Dios e inmortalidad aparecerán como postulados de la razón práctica. Aquí, en la Nota de 1787, la libertad sirve como *terminus medius* del silogismo de cierre de la razón (siendo “Dios” la premisa mayor y la “inmortalidad” la conclusión); un silogismo que no está ya destinado al fomento de la ciencia natural, sino que sobrepasa los límites de la naturaleza (y por ende de la experiencia), y cuya inteligencia constituye el basamento de las disciplinas (Teología, Moral y Religión) en las que se cumplen “los fines supremos de nuestra existencia”.

Ahora bien, incluso en el ámbito de las ciencias naturales cumplen las Ideas una función. En un pasaje (B 674s./A 646s.) que anticipa tácitamente la distinción entre “juicio determinante” y “juicio reflexionante”, exclusiva de la tercera *Crítica*, apunta Kant que, puesto que la razón (en su uso especulativo) “es la facultad de derivar lo particular de lo universal”, pueden presentarse dos casos. O bien que lo universal esté dado, y entonces basta con que la facultad de juzgar subsuma algo particular bajo aquél para garantizar una correcta deducción (tal sería el uso *apodíctico* de la razón: es el uso lógico de las inferencias mediatas o silogismos), o bien que estemos ciertos de lo particular, debiendo asumir lo universal como algo “problemático y que sea una mera idea” (uso *hipotético* de la razón). Aquí, la regla general sigue siendo en efecto una *hipótesis*, pero de alto valor, ya que apunta a la constante exigencia de cierre y completud de la razón, a través del uso empírico del entendimiento (a través, si queremos, del progreso de la investigación empírica). Y en clara analogía con la función de las categorías como principios *constitutivos* de la experiencia, apunta Kant que de este modo alcanzan las Ideas el valor de principios *regulativos*, en vista de la unidad sistemática del conocimiento. Las Ideas son, así, expresión de “la ley

<sup>216</sup> Sólo un año después aparecería la segunda *Crítica*, de modo que la Nota puede servir de breve compendio de los intereses supremos de la razón práctica, o sea de la *fuerza* que anima a la razón.

racional que dirige la búsqueda de tal unidad” (B 680/A 651). Una unidad que, aun siendo meramente *proyektiva*, implica que, en el acuerdo que en cada caso experimental encuentran fenómenos y teoría, “brilla” estelarmente un acuerdo mayor, a saber: una supuesta adecuación (base última de toda *verdad*) o *afinidad trascendental* entre el uso lógico, el uso especulativo (siempre mediato, a través del entendimiento) y el uso práctico de la razón, por una parte, y la *afinidad empírica* de los fenómenos de la naturaleza (cf. B 681s./A 653s.). De nuevo, pues, postula Kant esa suerte de “armonía preestablecida” entre libertad y necesidad que se convertirá efectivamente en la *crux* del criticismo.

Y de nuevo, también, el hilo conductor seguido por Kant para descubrir la función regulativa de las Ideas en el campo empírico es el de la lógica *formal* (aunque en este caso no podamos aducir una intuición básica -que aquí sería *intelectual*- para justificar dicha función mediante una “deducción trascendental” de las Ideas<sup>217</sup>). Así como la afinidad empírica de los fenómenos (comprobada experimentalmente en la paulatina aproximación de las distintas ramas científicas) deja ver “la ley lógica de los géneros”, que permite la agrupación de los conceptos bajo rubros cada vez más comprensivos, así también presupone dicha ley un Principio trascendental que posibilite la *aplicación* de dichos conceptos del entendimiento a la naturaleza.

En conformidad con ello, el quehacer científico presupone una *ley de homogeneidad* última en la multiplicidad de lo empíricamente dado (tal presupuesto es el que permite la conjunción de física y *matemáticas*: el campo de lo homogéneo), y así fomenta la agrupación *principlial* de las ciencias bajo géneros cada vez más elevados (cf. B 682/A 654), en búsqueda -diríamos hoy- de una omnicomprehensiva *fórmula universal*. La razón prescribe

<sup>217</sup> Podría pensarse empero que Kant “coquetea” con esa posibilidad al hacer de “la idea de la razón” (de la idea que *es* o tiene de sí misma la razón, no de sus tres *productos*) “el análogo de un esquema de la sensibilidad”, aunque aquí obviamente la aplicación del concepto del entendimiento a ese “esquema de la razón” no proporciona conocimiento de objetos, sino el “principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento”. (*KrV* B 693/A 665). Fichte, y sobre todo el joven Schelling, convertirán esa “aplicación” subjetiva en una verdadera “construcción” del campo de la experiencia, al hacer de esa idea la *autoposición* -intuitivamente accesible- de la razón misma, no en favor de la experiencia, sino para que ésta se adecúe asintóticamente a la razón determinante de sí.

al investigador de la naturaleza una *regla heurística* (como principio del *ingenio*) que podríamos enunciar así: *Obra como si* la diversidad fenoménica, con toda su *extensión*, fuera subsumible bajo una identidad omnicomprensiva. En este caso, cabe pensar (aunque Kant no lo diga explícitamente) que fue la confusión entre este postulado de un último *género* lógico y el presupuesto de un *sujeto* último de inhesión lo que dio origen a la hipóstasis del Alma<sup>218</sup>, empleando subrepticia y trascendentalmente la primera categoría de relación: la *sustancia*.

Ahora bien, el entendimiento ha de estar no sólo atento a las coincidencias genéricas entre sus conceptos, sino también a la multiplicidad de las cosas y las diferencias entre ellas. Debe en efecto saber *distinguir*. En efecto, este “principio (de la agudeza o del discernimiento)” (B 682/A 654) es el que posibilita la *exposición* de la matemática en la *física*, conviniendo pues en puridad al “investigador de la naturaleza” (así como la búsqueda de homogeneidad era más propia del teórico). Esa regla, orientada a la especialización y parcelación de las ciencias, puede enunciarse entonces como *principio de especificidad*; y podríamos formular así su mandato al físico: *Obra como si*, a pesar de toda la homogeneidad encontrada, la naturaleza descendiera en series cada vez más ramificadas, en una variedad indefinida. O más escuetamente: “*entium varietates non temere esse minuendas*” (B 684/A 656). Aquí no se trata de *concebir* bajo conceptos cada vez más elevados, sino de *pensar* la diversidad fenoménica en los conceptos del entendimiento. Por otra parte, es dable suponer que ha sido la confusión entre la regla subjetiva de la especificidad y el presupuesto de una serie -indefinidamente construible- de fenómenos lo que originara la hipóstasis del Mundo, empleando subrepticia y trascendentalmente la segunda categoría de relación: la *causalidad*.

Tenemos así, por un lado, un horizonte universal; por otro, postulamos su completa división<sup>219</sup>. Ahora bien, el progreso y regreso entre ambos

<sup>218</sup> Recuérdese que el Cuarto Paralogismo sostenía que el alma “es numéricamente idéntica, es decir, es *unidad*” (B 402/A 344).

<sup>219</sup> Sólo postulada, desde luego. No existe *species infima* en la naturaleza, que coincidiera con un fenómeno. De lo contrario, estarían de más, “por abajo”, la intuición localizadora y delimitante, que hace del fenómeno algo “concreto”; “por arriba”, el Ideal de la razón, que apunta a la exigencia de *omnimoda determinatio* para cada cosa, a fin de poder tenerla por un individuo. De lo contrario, en suma, lo “lógico” sería ya *eo ipso* “natural”.

órdenes (pensados *a simultaneo*) ha de venir garantizado por un último Principio trascendental, que permita pensar el paso sin “saltos” entre géneros y especies. Tal es la *lex continui in natura* (tan apreciada por todos los científicos ilustrados, y formulada como *natura nil fit frustra*, o *non datur vacuum formarum*; cf. B 687s./A 659s.<sup>220</sup>), que posibilita trascendentalmente la *afinidad* lógica de todos los conceptos. También aquí es de suponer que ha sido la confusión entre la regla subjetiva de articulación completa de lo real y el presupuesto de identidad plena entre la *omnitudo realitatum* y -un *ens realissimum* lo que ha originado la hipóstasis de Dios, empleando subrepticia y trascendentalmente la tercera categoría de relación: la *interacción*.

De este modo, las Ideas trascendentales, si usadas en favor de la experiencia, se presentan como la fuente de los principios rectores de la investigación científica: *unidad*, *diversidad* y *afinidad*. Ninguno de ellos es extraído de la experiencia (al contrario, son el criterio de la posible verdad del conocimiento fenoménico), sino que son expresiones -*perspectivísticas*, diríamos- del interés supremo de la razón en favor de la experiencia: alcanzar la perfecta unidad sistemática en todo conocimiento. En todo caso, adviértase que estos principios son necesarios para explicar la posibilidad de las cosas (y de sus enlaces y separaciones) en el mundo, no para explicar la posibilidad del mundo mismo (cf. B 705/A 677). Adelantándose así a Wittgenstein, diríamos que para Kant *el hecho de que* exista el mundo es el misterio, sólo muy parcialmente desvelable por la *creencia* de que nuestra razón (o mejor, la Razón que nos sostiene y permite pensar) es el “tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones” (B 697/A 669) y, por consiguiente, no puede engañarse ni engañarnos. De modo que nos es lícito pensar -y sólo eso- “todas las relaciones *como si* fuesen disposiciones de una razón suprema de la que la nuestra no es sino una débil copia” (B 706/A 678).

<sup>220</sup> A este respecto, Kant cita a Leibniz y a Charles Bonnet (*Contemplation de la nature*, 1764-1765); ver *KrV* B 696/A 668. Con igual derecho podría haberse referido a Newton y, retrocediendo, a Roger Bacon, ya que la ley del continuo (negativamente: *horror vacui*) es el presupuesto fundamental de la ciencia moderna. Y aunque desde Max Planck pueda haberse puesto tal ley en entredicho, parece difícil no seguir pensando en ella justamente como regla *heurística*.

Hasta ese supremo -y postulado- extremo puede llegar la *lógica trascendental*: ese campo de tensiones que, lejos de ser autosuficiente, necesita por un lado de las condiciones estéticas de la sensibilidad para que sus conceptos alcancen validez objetiva, y por otro se ve orientado por un interés altísimo de la razón, que escapa a toda experiencia (salvo la del *factum* de la libertad, sin cuya íntima -e irreductible- experiencia, sentida *personalmente*, Kant no habría escrito las *Criticas*; o mejor: Kant no sería “Kant”).

## CAPÍTULO SEXTO EL PLANO DE LA CASA DEL HOMBRE: DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO

### 1. Sobre las razones de una notable falta de atención

De entre la ingente cantidad de estudios consagrados a la primera *Critica*, pocos son los específicamente dedicados a la “Doctrina del método”. Atendiendo a la estructura *aparente* de la entera obra, ello no deja de sorprender, dado que Kant, luego de los Prólogos y la Introducción, divide aquélla en sólo dos partes -bien es verdad que de muy desigual extensión-: la “Doctrina de los elementos” y la “Doctrina del método”, siguiendo así de algún modo la clásica dicotomía aristotélica entre los “Primeros” y los “Segundos Analíticos”, con sus distintas denominaciones (*logica minor et major*, lógica formal y lógica aplicada, lógica general y lógica *práctica*<sup>221</sup>). Hágase la obvia<sup>222</sup> salvedad de que la “Doctrina de los elementos” no pue-

<sup>221</sup> Así la llama el propio Kant en B 736/A 708, no sin cierta buscada ambigüedad, me parece. Pues la denominación de “práctica” puede referirse aquí tanto a la aplicación de las leyes de la lógica a los diversos tipos y grados de conocimiento (y en efecto, uno de los apartados de la *Methodenlehre* estará dedicado a la diferencia entre “opinar, creer y saber”), como a la intención *práctica* -esto es: moral- que anima secretamente al pensar especulativo y sus leyes. Según vamos a ver, esta segunda acepción será la predominante.

<sup>222</sup> “Obvia”, claro está, si nos atenemos a las divisiones explícitas de Kant, y a su insistencia en la irreductibilidad de las *formas puras de la sensibilidad* a funciones del pensamiento. La vía que

de -ni pretende- configurarse como mera *lógica*, ya que en ella se integra la *estética trascendental*. Pero además, los títulos de sus cuatro capítulos (“Disciplina”, “Canon”, “Arquitectónica” e “Historia de la razón pura”) prometen establecer algo así como el coronamiento de la filosofía trascendental en su conjunto. Así pues, tanto la división general de la *Crítica* como la subdivisión temática de la “Doctrina del método” permiten suponer (*a priori*, diríamos) la capital importancia de esta parte final de la *Crítica*.

Y sin embargo, si dejamos aparte el “Índice” y atendemos a la *cosa* misma, preciso es confesar que la poca atención dedicada a la “Metodología” por críticos y estudiosos es en alguna medida comprensible, aun cuando no sea seguramente justificable. Pues la debilidad (por no decir claramente: el carácter defectuoso) de esta última parte se hace patente en al menos tres aspectos:

a) El propio Kant reconoce que el examen habitual de la lógica aplicada o “práctica”, con cuyo estudio (dedicado al *ordo exponendi*: métodos analítico y sintético, definición, división y demostración) concluían indefectiblemente los manuales de su época<sup>223</sup>, resulta “inaceptable”, aunque él se proponga establecer en la Metodología lo allí confusamente barruntado, a saber: las condiciones del uso del entendimiento y de la razón en general, desde un punto de vista trascendental (cf. B 736 / A 708<sup>224</sup>). Es inacepta-

seguirá el idealismo, en cambio -suscitando por ello las iras del “hiperkantiano” Schopenhauer-, será la de absorción de la estética en la lógica: una operación que, a través de las sucesivas redacciones de la *Doctrina de la ciencia* en Fichte y del *Sistema del idealismo trascendental* en Schelling, culminará en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, el cual reducirá por lo demás drásticamente el espacio dedicado al “método” (sólo el último capítulo de la extensa obra: “La Idea absoluta”, trata del mismo; es *lógico*: el método se expone y explaya en el curso mismo, en el desarrollo dialéctico de las determinaciones, sin que sea necesario esperar al final para comprender su sentido, *in actu exercito*; el propio Kant tiene dificultades para paliar el carácter a veces artificioso y repetitivo de esta parte final).

<sup>223</sup> Así lo hacen también las *Lecciones de lógica* de Kant, editadas por Jäsche. Es notable la extrema brevedad con la que se “despacha” aquí el tema (§§ 94-120): apenas 8 páginas, a las que habría que añadir las cuatro de los dos últimos apartados (X y XI de la “Introducción”). En la ed. esp. ya citada, respect.: pp. 173-181 y 137-140.

<sup>224</sup> Se advierte desde ahora que Kant va a utilizar aquí, y muy a menudo, como sinónimos los calificativos “puro”, “trascendental” y “especulativo” por lo que hace al *uso* (*Gebrauch*) de la facultad cognoscitiva. Repárese por un momento en los graves problemas suscitados por este constante *uso* del término “uso” (al parecer, evidente). Kant sigue así *acriticamente* la senda iniciada por Descartes con sus *Regulae ad directionem ingenii* y culminante en Christian Wolff

ble porque, o bien se repite en ella -sólo que a grandes rasgos- lo ya establecido en la *lógica general* (*mutatis mutandis*, el propio Kant no escapará a

(véase p.e. el título de su “Lógica alemana”: *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes in ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, “Nociones racionales sobre las capacidades del entendimiento humano en su *uso* correcto en el conocimiento de la verdad”; Halle, 1712; reimpr. en Olms. Hildesheim, 1965). Todavía cabría aceptar -con anchas tragaderas- que el “entendimiento” fuera considerado como un *instrumento* al servicio del hombre libre, según el celebrado imperativo de *¿Qué es la Ilustración?*: “*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de servirte de tu *propio* entendimiento! (Ak. VIII, 35). Dejemos estar este uso “voluntario” del entendimiento “de cada uno”. Pero, ¿puede *uno* usar igualmente su propia *razón* para lo que él quiera, habida cuenta de que ésta es la facultad de lo *incondicionado*? ¿No ha sentado el propio Kant -al hablar de la “aparición trascendental”- que es la razón misma -y no los hombres- la que se “equivoca”? ¿Será pues la razón práctica la que use a la especulativa? Pero entonces, ¿por qué la *usa* tan mal, siendo como es superior a ella, y nos lleva a confiar en conocimientos ilusorios? Hegel se burlará -a mi entender, con razón, y nunca mejor dicho- de esta “utilización” del conocimiento como si fuera una “liga para cazar pájaros”, una herramienta a nuestro servicio. Cf. la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*. Ed. Roces. F.C.E. México, 1966; p. 51.- Volviendo al *uso* de esos tres calificativos del sustantivo “uso”, hay que decir que, aunque en todos los casos confieren a éste un sentido peyorativo (dada la pretensión de proceder en el conocimiento, bien por pura razón, bien traspasando a ésta falazmente los conceptos del entendimiento, pero yendo siempre más allá de los límites de la experiencia posible), el empleo indiscriminado de esos términos no deja de suscitar confusiones, que intentaré atajar precisando términos y aspectos: 1. “uso puro”, significa aquí que la razón pretende prescindir por entero de la sensibilidad y sus formas (¡incluyendo las formas *puras* del espacio y del tiempo!) para alcanzar la verdad; 2. “trascendental” viene a equivaler en la Metodología a “trascendente”, contra el sentido propio de una filosofía denominada justamente “trascendental” (según este sentido -el habitual- puede decirse incluso que “trascendental” y “racional” en general términos equivalentes; cf. B 880/A 852: “Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, o sea, partiendo de la *naturaleza de la razón pura*...”; subr. mío). Hay que distinguir pues entre el ya conocido “plano” o “punto de estancia” *trascendental*, el cual establece y justifica -mediante la *deducción*- un uso “empírico” de las categorías “esquemmatizadas” y sus predicables, y un uso “trascendental” de esos conceptos del entendimiento, vale decir: sin “construirlos” en *cuanta* espacio-temporales, refiriéndolos en vez de ello directamente a objetos; 3. “especulativo”: el término apunta a la operación por la cual se infiere la causa a partir del efecto (p.e.: Dios, a partir de las criaturas), pero en Kant tiene un sentido tan amplio que los conocimientos especulativos acaban por ser definidos -de manera puramente negativa- como: “aquellos a partir de los cuales no puede derivarse regla alguna del comportamiento, o que no contienen fundamentos de posibles imperativos.” (L. “Apéndice a la Intr.”; tr., p. 140). O sea: especulativo es todo conocimiento racional que *no sea práctico*, o lo que es lo mismo: que no sea posible por *libertad* (cf. B 828/A 800). Advértase, según esto: a) que todo conocimiento especulativo es *teórico*, pero no a la inversa; también el conocimiento práctico -p.e. del sentido del deber, del respeto a la ley moral, etc.- tiene un respecto teórico, esto es: *amplia* nuestro conocimiento; y b) salvo que se emplee -según ya sabemos- como

estas repeticiones en su exposición metodológica), la cual, precisamente por serlo, no puede circunscribirse a una clase especial de conocimientos, o bien, al contrario, tiene que acudir a los conocimientos de otras ciencias, ofreciendo los títulos de “métodos posibles” y de “expresiones técnicas” que sólo tendrán sentido para el estudiante cuando profundice en ellas, y que ahora sirven tan sólo para permitir un “primer contacto” con esas ciencias (*ibidem*). Pero el problema es, de nuevo, que el mismo Kant se verá forzado a recurrir a “otra ciencia”, vale decir: a la filosofía de la razón pura *práctica* (exposición trascendental y crítica de la *ética*), para intentar explicar la *felix culpa*, o sea las razones ocultas del fracaso -en última instancia provechoso- de la razón especulativa al pretender asignar *referentes reales* a sus tres Ideas.<sup>225</sup> De manera que, aunque habilidosamente elaborados, en la “Doctrina del método” se dan con frecuencia ejemplos de lo criticado precisamente por Kant: a saber: repeticiones (o por decirlo más suavemente: *recapitulaciones* <sup>226</sup>) de algo que ya ha sido expuesto antes -y con mayor

*ficciones heurísticas*, regulativas del conocimiento científico, los supuestos conocimientos especulativos no entregan en verdad conocimiento alguno; o dicho de otro modo: no hay un uso “especulativo” del conocimiento especulativo; sólo hay un uso “regulativo”, al igual que del conocimiento trascendental no hay un uso “trascendental”, sino sólo “empírico”: constitutivo de la experiencia.- En resumen, todo depende del sustantivo al que *califican* los adjetivos “puro”, “trascendental” y “especulativo”: si concuerdan con “conocimiento”, lo designado por ellos tiene entonces validez (objetiva en los dos primeros casos; sólo subjetiva y heurística en el de lo “especulativo”); no la tiene en cambio si acompañan al sustantivo “uso”, aunque ello no signifique que esas nociones sean inútiles y aun nocivas, como veremos: su inmiscusión en el ámbito del conocimiento y sus exigencias desmedidas apuntan a un “interés” superior. Como sabemos, la razón (práctica) posee una  *fuerza*  que la razón (especulativa) no comprende, pero a la que oscuramente sirve.

<sup>225</sup> Es interesante señalar que a cada ed. de *KrV* le sigue una obra “ética”. “A” (1781) será seguida por la *Cimentación de la metafísica de las costumbres* (1785). “B” (1787), por la *Crítica de la razón práctica* (1788).

<sup>226</sup> Kant sabe que está ofreciendo esa “segunda navegación”. Por ejemplo, la entera *Crítica* ha de ser vista como *Disciplina* de la razón pura (recogida en cambio ahora como cap. I de la *Methodenlehre*). Y sin embargo, justifica ese nuevo recorrido de conjunto porque ahora no dirige “la disciplina de la razón pura al contenido de su conocimiento, sino sólo al método de este último.” (B 740/A 712). Sólo que, al tratarse de un contenido *trascendental* (interno pues a la lógica misma, ya que se disuelve en funciones de unificación de percepciones posibles), resultará un tanto artificioso el separarlo del método (de ahí las inevitables repeticiones). Lo que en todo caso podría ser admisible como *aplicación* de la “Doctrina de los elementos” a ciencias a ella ajenas (p.e.: la “Analítica de los principios”, en cuanto aplicada a las nociones básicas de la física newtoniana), no parece viable cuando es la propia razón la que se examina y *crítica* a sí misma. Hegel, en su *Ciencia de la lógica*, será más consecuente (una vez “disuelto”

prolijidad-, o anticipaciones igualmente breves de algo que sólo en obras posteriores quedará relativamente bien sentado.

b) Pero es que, además, todo apunta a que Kant ha escrito algunos de estos pasajes *antes* de redactar lugares paralelos en la “Introducción” de la obra o en la “Doctrina de los elementos”, tomando seguramente al efecto nociones y doctrinas propias de la etapa precrítica (por ejemplo, en el caso de las distinciones entre “analítico” y “sintético”, cuando se trata de su función en filosofía<sup>227</sup>), con lo que se producen a veces embarazosos problemas de interpretación, como veremos al comentar la “Disciplina de la razón en su uso dogmático”. Y al contrario, sobre todo en el “Canon” da la impresión de que Kant está “tanteando” un terreno (el de la razón práctica y la voluntad libre) para el que no ha encontrado aún nociones claras y distintas ni terminología fija.

c) Por último (pero adviértase que, en el fondo, se trata de la misma cosa), Kant no puede ni quiere evitar aquí el medirse de manera polémica (aunque tácita, las más de las veces) tanto con Hume: su particular “despertador” del sueño dogmático<sup>228</sup>, como sobre todo con aquel que él mismo consideraba como su gran antecesor (y, por ende, su *rival*, cuyo puesto cimero -vacante tras su muerte- debería él ocupar; y bien que lo hizo): Christian Wolff, “el más grande de los filósofos dogmáticos”, cuyo método será seguido por Kant en “el futuro sistema de metafísica” -según reconoce él mismo-<sup>229</sup>. Pero ello le lleva a enredarse en disquisiciones (a veces, mera-

el escollo de la “Estética”) y presentará al método en y como el desarrollo lógico del contenido mismo de las determinaciones. Pues en lógica (al menos, desde una perspectiva idealista) no parece posible separar forma y contenido, método y elementos, como si pudieran darse de una manera aislada (en Kant, el “contenido” de la categoría de sustancia *es* ya la “forma” de unificar la relación de subsistencia e inherencia mediante el esquema de “permanencia”, y no una “cosa” que *tuviera* esa forma; digamos, el alma o Dios; y la derivación de las categorías a partir de las formas judicativas de enlace, y su conexión entre sí, muestra ya el método seguido).

<sup>227</sup> En este caso al menos habría que darles algo de razón a Adickes y Kemp Smith (ver Bibliografía) cuando insisten en la *patchwork-theory*, o sea: en la idea de que *KrV* está hecha en buena medida de “retales”, procedentes de otras obras o reflexiones, escritas en diferentes épocas (ya es sabido que la gestación de la obra duró 11 años: un parto difícil, sin duda).

<sup>228</sup> Cf. *Prolog.* Ak. IV, 260. Lo más curioso es que Kant no leyó el *Treatise* de Hume (no sabía inglés, y la obra se tradujo al alemán sólo en 1798 -por L.H. Jakob, precisamente un seguidor de Kant-), sino a lo sumo la versión alemana de la más breve *Inquiry* (“Investigación sobre el entendimiento humano”).

<sup>229</sup> A nadie ha alabado tanto y tan prolijamente Kant como a Wolff. Merece la pena citar *in*

mente terminológicas)<sup>230</sup>, que prestan a la *Metodología* un aspecto escolástico y un sí es no es pedante. Es como si Kant se empeñara en luchar contra una forma de proceder a cuya desaparición ha contribuido decisivamente él mismo, no sin contagiarse empero en muchos casos de ella (a veces parece que, una vez bien establecida la tarea crítica, Kant quisiera ser un nuevo y más grande “Wolff”)<sup>231</sup>. Pero aún hay más: dado que no se trata solamente de polemizar contra Wolff, sino de emularlo y superarlo, también en esta última parte (especialmente en la “Arquitectónica”) se lanzará Kant a trazar las líneas generales de un sistema del conocimiento *a priori*, pero sólo desde la perspectiva de su *posibilidad*, no de su viabilidad de hecho (viabilidad en buena medida negada por la propia *Crítica*), con lo que el peligro de confusión entre ciencias y pseudociencias<sup>232</sup> se hace difícilmente evitable. El desconcertado lector se pregunta entonces por qué Kant se empeña en presentar nombres para “ciencias” inviables. La razón parece clara: Kant quiere presentar -al menos programáticamente- un sistema tan completo como el

*extenso* el pasaje, cuyos son los términos citados en mi texto: “Así pues, para el desarrollo del plan prescrito por la crítica, es decir en el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el método riguroso del célebre *Wolf* (*sic!*), el más grande de los filósofos dogmáticos, que fue el primero en dar ejemplo (y por este ejemplo se alzó a promotor [*Urheber*] del hasta ahora no extinguido espíritu de solidez en Alemania) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante un establecimiento de principios conforme a ley, precisa determinación de conceptos, búsqueda de rigor en las pruebas y evitación de saltos arriesgados en las deducciones.” (B XXXVI).

<sup>230</sup> Como en el caso de los *akroamata* (literalmente: “cosas oídas”; cf. la *Physiké akroásis*, de Aristóteles), enfrentados a los *axiomata*. Los primeros son propios de la filosofía; los segundos, de la matemática. Se trata de “restos” procedentes de la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1763 [citaremos: *U.*]; 1. *Betrachtung*, § 2; Ak. II, 278s.), y que aparecen aún en *L.* § 35; tr., p. 157). En *KrV* se distingue en cambio entre *dogmata* y *mathemata* (proposiciones sintéticas de la filosofía en su uso trascendental, y de la matemática, respect.), aunque Kant sigue hablando aún de “*pruebas acroamáticas* (discursivas)”. B 764/A 736 y B 763/A 735, respect.

<sup>231</sup> Y en efecto, algo así aparece -pero para su mal- en las obras *metafísicas* propiamente dichas, como en los ya citados *Principios metafísicos de la ciencia natural* (ver nota 89) o en la árida *Metafísica de las costumbres*, de 1797. Ese supuestamente riguroso “método científico” (siguiendo el ilustre precedente de la *Ethica* de Spinoza), a base de “definiciones”, “teoremas”, “scolios” y demás, encorseta paradójicamente el curso lógico del pensamiento e impide la libre circulación de las ideas. Es significativo -y aleccionador- el hecho de que las obras más débiles de Kant sean las redactadas *more científico*, como los tratados wolffianos.

<sup>232</sup> Y hasta ciencias *in statu nascendi*, como la “fisiología de la razón pura”, cuya parte primera (la *physica rationalis*) intentará Kant desarrollar en su *Opus postumum* (cf. *KrV* B 873 /A 845).

de Wolff (y más detallado aún, pues que señala hasta las ramas “muertas” del árbol de la ciencia).

Todas estas “razones” sobre el carácter en ocasiones poco convincente de la “Doctrina del método” remiten, de manera más o menos velada, a una conjetura que afectaría a un punto tan comprensible como capital<sup>233</sup>, a saber: que, cuando Kant escribió la primera *Crítica* en 1781, muy presumiblemente no se le pasaba en absoluto por la cabeza que esa obra iba a ser la *primera* de una serie de tres. Al contrario, él creyó que estaba escribiendo la única y definitiva *Crítica de la razón pura*. Por eso, en el Prólogo de la primera edición afirma, no sin orgullo: “me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto [en la *Crítica*] o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo.” (A XIII). Ello se debe -añade- a que la razón constituye una *perfecta unidad*, de modo que con el conocimiento de su principio cabría resolver *todas* las cuestiones que esa razón se plantea a sí misma. Por eso se habla allí de la razón, sin más, o de la razón *pura*, y no de la razón *especulativa*, que implica ya una distinción respecto a la razón *práctica*. Sólo cuando anticipa la futura “metafísica de la naturaleza” precisa que se tratará de un “sistema de la razón pura (especulativa)” (A XXI).

Por el contrario, en 1787, después de las críticas a la obra (que suscitaron la redacción de los *Prolegómenos*, en 1783), de la publicación de la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (1785), y cuando estaba ya preparando la *Crítica de la razón práctica*, restringe claramente en el prólogo de la segunda edición las pretensiones de la primera y *reduce* la obra a: “un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma” (B XXII), de lo cual se infiere -dicho sea de paso- o bien que la entera “Doctrina trascendental del método” está ahora de más<sup>234</sup>, o bien -algo que en el fondo con-

<sup>233</sup> Pero tan sencillo en su aparente banalidad (como *La carta robada*, de Edgar Poe), que suele pasar desapercibido.

<sup>234</sup> Al contrario de lo que sucede en las demás partes de la obra, Kant no cambió nada de la “Doctrina del método” en la 2ª ed. A mi modo de ver, ello no significa en absoluto que lo hiciera porque continuaba estando de acuerdo con todos los pormenores allí expuestos, sino, muy al contrario, porque la reelaboración había crecido hasta convertirse en la segunda *Crítica*, mientras buena parte de la polémica respecto a la función relativa de la matemática y la filosofía había pasado a los *Principios metafísicos* de 1786. De modo que a Kant no le habría quedado otra alternativa que la de: a) suprimir por entero la “Doctrina del método”, lo cual habría dañado seriamente la estructura primera de la *Crítica*; b) reproducirla sin cambios en la 2ª ed., a fin de

duce a lo mismo- que toda la *Crítica* debería ser considerada como tal “Doctrina”. Una *Crítica*, por lo demás, calificada con toda precisión por dos veces (antes y después del pasaje citado sobre el método) de: “crítica de la razón pura *especulativa*” (subr. mío). Esta concepción de la primera *Crítica* como “tratado del método” tenía que producir necesariamente problemas estructurales en el edificio crítico (problemas que sólo se afrontarán con decisión a partir de 1798, en el llamado *Opus postumum*), como prueba esta asombrosa declaración (dentro de la “Disciplina de la razón”) de 1781<sup>235</sup>, que parece chocar frontalmente con la definición de 1787: “Ahora bien, del método propio de una filosofía trascendental no cabe decir aquí nada, dado que sólo tenemos que ver con una crítica de las condiciones de nuestra facultad.” (B 766/A 738).

Por lo que hace a ese controvertido adverbio de lugar (“aquí”), lo más probable es que Kant no lo use para referirse específicamente a esa primera parte de la “Doctrina del método” (como dando a entender que lo ha tratado en otro lugar de la *Crítica*; pero, ¿cómo va a hablar del método de su propia filosofía fuera de una “Doctrina del método”?), sino a la entera *Crítica*. Si ello fuera así, Kant querría decir entonces que ese método no se ha expuesto aún, y que sólo podrá serlo cuando la filosofía trascendental se presente en toda su completud como el *sistema* de los principios que están a la base de la *metafísica futura* (en el doble respecto de metafísica de la *naturaleza* y de las *costumbres*). Esta conjetura queda reforzada por un pasaje paralelo de la *Introducción*, ubicado en “A” bajo el título “División de la filosofía trascendental” (A 13; el título -y con él la distinción del texto- desaparece en “B”). Su comienzo es bien significativo: “La filosofía trascendental es *aquí solamente una idea*, para la cual la crítica de la razón pura debe proyectar el entero plan arquitectónicamente, e.d. a partir de principios.” (A 13). En “B”, las palabras subrayadas han sido sustituidas por: “*la idea de una Ciencia*”. Y al final de la primera frase del párrafo se añade: “Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura.” (B 27). Es verdad que en ambas ediciones se apunta que la *Crítica* no es de suyo todavía la filosofía trascendental, porque aquélla: “para constituir un sistema

que sirviera de “introducción” y preámbulo a esas obras. La segunda opción era sin duda la más razonable, y la seguida por Kant.

<sup>235</sup> Como se advirtió en general en la nota anterior, Kant ha dejado en 1787 tal cual el texto, con el que se cierra la 1ª sec. de la “Disciplina”.

completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*.” (B 27/A 14; “filosofía trascendental” y “sistema” coinciden aquí, pues). Pero el añadido de “B” (a saber: que la *Crítica* es el sistema de los principios racionales) intenta a mi ver reducir la distancia entre esas tres disciplinas (la *Crítica*, la Filosofía trascendental y el Sistema, por ello calificado de “Ciencia”).

¿A qué viene ese deseo de aproximación, si es que no de final identificación? Si la conjetura que estoy defendiendo es plausible, creo que arrojará considerable luz sobre la función de la “Doctrina del método”, poco clara si -y quizá sólo si- ella es vista *a posteriori*, como si dijéramos, o sea después de la consolidación del sistema kantiano en tres críticas y dos tipos de metafísica. Yo creo que, en 1781, Kant no abrigaba todavía intención alguna de escribir *además* una *Crítica de la razón práctica*. Para él -como hemos visto- la única diferencia entre *Crítica* y Filosofía trascendental (o sea: Sistema de la razón pura) era que la primera no analizaba sino los principios del conocimiento  *sintético a priori* (cf. B 28/A 14). Según esto, nunca podría pensarse en una *Crítica de la razón práctica* (que en cu

to tal, entraría dentro de una Filosofía trascendental), aunque sí -desde luego en una *Metafísica de las costumbres*. La razón es obvia: aunque los principios supremos de la metafísica (tanto de la naturaleza como de las costumbres) constituyen conocimientos *a priori*, tienen que dar cabida a conceptos  *empíricos* (ya provengan de la física o de la moral) para fundamentarlos, modificarlos o justificarlos en base a aquellos principios, que es lo que Kant reconoce explícitamente en los pasajes que estamos comentando: “unque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que *entonces deberían presuponerse en ella los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones de la voluntad, etc., que son todos empíricos*” (subr. mío, F.D.). Por eso constituye la filosofía trascendental una sabiduría mundana (*Weltweisheit*<sup>236</sup>) de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en la medida en que contiene  *motivos*, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a fuentes empíricas del cono-

<sup>236</sup> El término se utilizaba en la época como sinónimo de “filosofía”, para distinguir el saber mundano del dedicado a lo divino (la teología, que se estudiaba en una facultad distinta a la filosófica, la cual a su vez englobaba todos los demás saberes, salvo los “prácticos”: medicina y derecho).

cimiento.” (A 14s.). Está claro, pues, que en 1781 no contempla Kant una segunda *Crítica*, sino, junto con la metafísica de la naturaleza, una metafísica de las *costumbres* (de ahí los conceptos empíricos a los que alude el texto citado).

Es verdad que el pasaje está en general recogido en “B”, pero con una modificación y añadido esenciales. Todo lo subrayado por mí en el texto anterior es sustituido en 1787 por lo que sigue: “ya que, a pesar de que ellos (los principios y conceptos fundamentales de la moralidad, F.D.) no asan sus preceptos en los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc., que son todos de origen empírico, en el tratamiento del sistema de la moralidad pura (*in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit*) tienen que introducirlos necesariamente en el concepto del deber, sea como obstáculo a superar, sea como un estímulo que no debe llegar a convertirse en motivo.” (B 29). Es plausible conjeturar que ese “Sistema de moralidad pura” no puede ser otro que el expuesto en la *Crítica de la razón práctica*, en estricto paralelismo al “Sistema de todos los principios de la razón pura”, y que correspondía a la *Crítica de la razón pura* (según el añadido de 1787, en B 27).

En fin, espero que se disculpe todo este prolijo análisis, dirigido a probar algo que puede parecer banal, esto es: que ni siquiera un sabio como Kant (el cual, “con la mano en la cabeza / todo lo llegó a saber”, según la sutil ironía de Machado, ya citada), sabía en 1781 que iba a escribir *tres Críticas* siete y nueve años después, respectivamente. Lo probable es que él viera a la por entonces única *Crítica* prevista como “propedéutica del sistema de la razón pura”.<sup>237</sup> Y a ese “sistema”, es decir: a la *filosofía trascendental* completa (que nunca se escribió, a menos que queramos incluir allí las otras dos *Críticas*), habrían de seguir las dos partes de la *metafísica*, cuyos principios puros *a priori* había adelantado ya la “Doctrina del método”, justificándolos a modo de sendos *criterios de demarcación*: horizontal el

<sup>237</sup> Estas vacilaciones son curiosamente parecidas a las del estatuto y función de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana con respecto a un Sistema que todavía no había sido construido. Hegel veía a la *Fenomenología* como “propedéutica” de la lógica, al igual que Kant tenía a la *Crítica* por “propedéutica” del sistema de la filosofía trascendental. Sólo que, para pasar al Sistema completo, Hegel eliminó la *Fenomenología*, reduciéndola a unos pocos §§ de la *Filosofía del Espíritu* (*mutatis mutandis*, la *Metafísica de las costumbres* kantiana). En cambio, Kant no sólo mantuvo la *Crítica*, sino que la triplicó.

uno, vertical el otro; a saber: a) la diferencia entre matemáticas y filosofía con respecto a su posible aplicación a las ciencias naturales (un tema examinado en la “Disciplina”, y rozado también en la “Arquitectónica”); y b) la dependencia y servidumbre del uso “empírico” del entendimiento, e indirecta y heurísticamente del uso “especulativo” de la razón, respecto al uso *práctico*; Kant procede aquí tácitamente a una suerte de *transfiguración ética* de las Ideas de la razón pura: el alma, mundo y Dios. Será el “Canon de la razón pura” el que trate en efecto de la libertad *práctica*<sup>238</sup>, de la inmortalidad (el mundo futuro) y del Bien supremo, temas que en la *Crítica de la razón práctica* serán recalificados como “Postulados de la razón pura práctica”, a saber: “la *inmortalidad*, la *libertad* positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto perteneciente al mundo inteligible), y la *existencia de Dios*.” (*KpV*. Ak. V, 132; tr., p. 128). Si a ello añadimos que el “Apéndice a la Dialéctica” (sobre los principios regulativos del conocimiento) constituye una prefiguración de los *juicios reflexionantes* de la *Crítica del Juicio*, cobra fuerza la hipótesis de que –si se permite el casticismo tras tanta prolijidad– *Crítica* “no hay más que una”. Y en efecto, tanto la investigación ulterior como –y sobre todo– la docencia han tendido muy significativamente a *rebajar* ese calificativo de *Crítica* en lo que respecta a la segunda y la tercera, considerando a la una como *ética* y a la otra como *estética* (en el sentido habitual del término) y *filosofía de la cultura*. De hecho, cuando se habla de *Crítica*, sin más, se sobreentiende siempre que se trata de la *Crítica de la razón pura*. Según esto, deberemos matizar nuestro juicio primero sobre el relativamente poco valor de la “Doctrina del método”: en realidad, se trataba más bien de un *prejuicio*, resultante de *retrotraer* las *Críticas* posteriores a ese cuerpo de doctrina.

Por consiguiente, si pudiésemos considerar -cosa bien difícil- a la *Crítica* en su *espléndido aislamiento* de 1781, y en su larga gestación de once años (cercana todavía la influencia de los dogmáticos wolffianos, aceptado el desafío escéptico, y en polémica contra ambos movimientos), la “Doctrina del método” se nos aparecería seguramente bajo otra luz. Y entonces, bien podríamos entender la estructura interna de esta *tetralogía* del modo siguiente:

<sup>238</sup> No de la libertad *trascendental* (capacidad de comenzar espontáneamente una *serie ordenada* de fenómenos), que conocemos ya por la Tercera Antinomia, sino de la libertad en cuanto causalidad *positiva*, literalmente *sobrenatural* (véase la definición de *KpV*, ofrecida inmediatamente después en mi texto).

a) Como reivindicación del método propio de la filosofía *en general* (por dejar a un lado la *vexata quaestio* del de la filosofía *transcendental*), frente al de la matemática (tarea de la “Disciplina de la razón pura”).

b) Como desvelamiento del fin último y del interés supremo de la razón, para explicar por qué, en el uso *especulativo*, se metía ésta en un mundo de *apariencias* o *espejismos* que, en cuanto tales, no dejaban de reflejar, deformada, una verdad ahora expuesta a la luz del respecto *práctico* (tarea del “Canon”).

c) La unión de los dos puntos anteriores (negativo y positivo, respectivamente) permitiría trazar entonces un *plano* completo (bien que sólo de un modo *programático*) del Sistema de la filosofía (presentado en la “Arquitectónica”).

d) En fin, la presentación de ese plano supone a su vez el reconocimiento de los esfuerzos que *históricamente* se hicieron en filosofía por conseguir tal sistema, viéndose Kant a sí mismo como el *pacificador* de las seculares disputas entre las escuelas, al mediar *dialécticamente* entre todas ellas (tal el capítulo final, sobre la “Historia de la razón pura”).

Ello no obstante, y a pesar de toda esta denodada reivindicación *simpatética*, preciso es reconocer que, al igual que ocurría con la *apariencia transcendental* (desentrañable en su mecanismo, aun que ello en nada evitara su carácter de ilusión inevitable), así también la “Doctrina del método” continuará presumiblemente suscitando en el lector la apariencia de un texto extraño y como “poco hecho”: en ocasiones añejo, tanto en terminología como en ambiciones sistemáticas e intención polémica; otras veces, por el contrario, anuncio de algo nuevo, pero -en su brevedad- demasiado esquemático y a la vez demasiado “a la defensiva”, como si Kant quisiera protegerse de antemano contra los reproches de agnosticismo, fatalismo, nihilismo y un montón de cosas más que, desde luego, no dejaron de llover en la década de los años 80 del siglo XVIII sobre la cabeza de este “omnidestructor”, como le llamaba Moses Mendelssohn (¡y eso que Mendelssohn era amigo suyo!).

## 2. Sobre las pretensiones del kantismo de ser muy “edificante”

¡Y sin embargo, el más explícito y acuciante anhelo de Kant era precisamente el de ser *constructor*! Uno de sus textos más logrados (también desde el punto de vista literario), en donde se presenta paradigmáticamente ese afán “edificante” (también en el sentido moral y religioso), viene ofrecido justamente en el párrafo inicial de la parte que ahora examinamos. Con él se inscribe Kant -y en un lugar de honor- dentro de una ancha corriente de pensamiento “constructivo”. Pero antes de proceder a su examen, quizá sea conveniente dar un breve “paseo” por los caminos de la construcción.

Hay que reconocer, para empezar, que en la antigüedad gustaban los filósofos de estar más bien fuera de casa (piénsese en los sofistas, viajeros impenitentes ofreciendo sus servicios al mejor postor; o en Sócrates, siempre zascandileando por las calles de Atenas, o de invitado en algún festín de vino y de palabras; o en Aristóteles y su escuela, con su consigna de que la filosofía se enseña andando -por eso los llamaban “peripatéticos”-). Platón llegó al extremo, como es bien sabido, de predicar el aborrecimiento de la casa de los hombres, la cual no sería sino una trampa para prisioneros de la que habría que intentar escaparse cuanto antes, para ver -ahí fuera, al aire libre- el *sol* (tal el famoso “mito de la caverna”). En la Edad Media no mejoraron mucho las cosas, en virtud del anhelo de trascendencia fomentado por el cristianismo, y que hacía de este nuestro mundo “un valle de lágrimas” y de la filosofía, en el mejor de los casos, un *itinerarium mentis ad Deum*, como en San Bernardo. Todo esto cambiará radicalmente con la Edad Moderna. La *quiebra* del firmamento celeste (en el sentido astronómico, y en el teológico), la incertidumbre provocada por los formidables cambios científicos y técnicos, y sobre todo la zozobra ante las continuas guerras de religión y de consolidación de los flamantes Estados... todo ello conduce a la paradójica situación de que la tierra sea considerada como la morada estable en que se suceden las generaciones humanas (con independencia de lo que le pueda pasar al individuo *post mortem*: algo que cada uno ha de tratar como un asunto personal: *negotium salvationis*) y al mismo tiempo sea vista como un lugar francamente peligroso para vivir (además de todo lo anterior, piénsese en las exploraciones de América y África como ejemplos de *mundo ancho y ajeno*, por no hablar de los cataclismos natura-

les: desde las erupciones del Etna y el Vesubio o el terremoto de Lisboa a las frecuentes hambrunas).

El intento de solución de esta aporía fue paralelo en el plano intelectual y en el social: puesto que el mundo no estaba ni mucho menos tan bien “hecho” como antes se creía<sup>239</sup>, entonces el hombre habría de ponerse “manos a la obra” y *construir* un mundo mejor y más *habitabile*. Y así, al mismo tiempo que se construían ciudades *de nueva planta* siguiendo un riguroso orden geométrico (compárense sin ir más lejos La Laguna u Oaxaca -y luego, paradigmáticamente, Nueva York- con Toledo o Salamanca), Descartes exigía de la filosofía que dejase de proceder por acumulaciones y añadidos (como cuando la gente construye sus casas a su aire, y luego las conecta con las otras alargando cortando o curvando las calles) y que -confiando en único “ingeniero”- estableciera en cambio un plano *racional* (nunca mejor dicho) limpio, rectilíneo y bien estructurado: ¡lo urbanístico y lo filosófico, obedeciendo a un único criterio: el de la razón! Y dado que ésta había tenido un éxito tan fulgurante en el respecto *matemático*, natural era pensar que calles y edificios, por un lado, y raciocinios, juicios y conceptos, por otro, habrían de obedecer a las mismas leyes de construcción. A lo sumo, Bacon y luego Kant -más modestos que el “ingeniero” Descartes- pedirían (según el ya conocido lema de la *Crítica*) que la “obra” fuera ejecutada por una o más “cuadrillas” sucesivas, y no por un solo hombre. Pero, en todo caso, el ideal de la *construcción* y de la edificación presidirá la entera época hasta casi nuestros días, como se aprecia en títulos tan *fundamentales* (valga la fácil metáfora) como *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (“La formación”<sup>240</sup> del mundo histórico en las ciencias del espíritu), de Wilhelm Dilthey (1910), *Der logische Aufbau der Welt* (“La construcción lógica del mundo”), de Rudolf Carnap (1928), o el famoso ensayo heideggeriano de 1951: *Bauen Wohnen*

<sup>239</sup> Lo cual remite a otra paradoja: la de la situación medieval, en la que por un lado había que alabar el orden, finalidad y belleza del mundo (dado que había sido creado por Dios, el cual -según el *Génesis*- lo había incluso valorado personalmente como *valde bonum*), hasta el punto de poder inferir de él la existencia de su Creador (recuérdese la crítica de Kant al argumento físico-teológico), pero por otro lado, afanosos de ganar el al cielo, suspiraban en tanto, “gimiendo y llorando en este valle de lágrimas”.

<sup>240</sup> Repárese en que, en castellano, suele traducirse *Aufbau* (propriamente: “construcción”, “acción y efecto de edificar”) como “constitución, formación o estructura”, con lo que se difumina un tanto la metáfora arquitectónica.

*Denken* (“Construir, habitar, pensar”)<sup>241</sup>, por no hablar de esa ancha corriente en ciencias sociales -dominante en los años cincuenta a setenta del siglo XX- que se llamó precisamente “estructuralismo”. Sin embargo, que este afán por la construcción y lo “constructivo” parece estar llegando a su fin es puesto de relieve ya en el título mismo de una de las más notorias vías del filosofar actual: la “deconstrucción”, de Jacques Derrida<sup>242</sup>.

Volvamos ahora, tras este paseo “arquitectónico-urbanístico”, al inicio de la “Doctrina del método”. Allí compara Kant las pretensiones de la metafísica anterior, ejemplificadas en “una torre que debía llegar al cielo” (obvia alusión a la Torre de Babel) con el resultado del análisis y de la dialéctica llevado a cabo en la “Doctrina de los elementos” (por seguir con el símil: el origen y calidad de los materiales de construcción, de un lado; y el cálculo de resistencia y “fatiga” de esos materiales, de otro, según la función a que estaban destinados). Cabe prever la conclusión, pero no la precisa belleza de su expresión escrita: esos materiales -dice Kant- “sólo han alcanzado para una vivienda (*Wohnhaus*) lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y lo bastante alta para abarcarlos con la vista.” (B 735/A 707).

Obsérvese primero la fina distinción entre torre y vivienda. Con la primera, el hombre intenta separarse del suelo (*mutatis mutandis*: el metafísico

<sup>241</sup> Recogido en la trad. esp. de *Conferencias y artículos*. Serbal. Barcelona, 1994; pp. 127-142. Recuérdese también la famosa “definición”: “El lenguaje es la casa del ser”, casi al inicio de *Carta sobre el humanismo* (Taurus. Madrid 1970, p. 7).

<sup>242</sup> Debe señalarse, con todo, que ya el propio Heidegger había iniciado tempranamente este camino (no tanto de “demolición”, cuanto de puesta en claro de los presupuestos o “bases” de la filosofía), al programar como “Segunda parte” (nunca escrita) de *Ser y tiempo* (1927): “Rasgos fundamentales de una destrucción (*Abbau*) fenomenológica de la historia de la ontología” (§ 8; tr. de J.E. Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1997; p. 62). Otros caminos, menos “transgresores” que el deconstruccionismo derridiano (y mucho más ramificados) no dejan de tener en común con él la desconfianza hacia lo “arquitectónico” y hasta “sistemático”: la filosofía *analítica*, preponderantemente anglosajona (“análisis” significa “desmembramiento”: lo contrario de la “síntesis” o “composición”), y la *hermenéutica* (en cierto modo, heredera del “historicismo” y dedicada a la “interpretación”, no a la edificación de sistemas; una de sus ramas: la del famoso *pensiero debole* de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, reivindicaba incluso la caída del imperio del *fundamento*: obviamente, la *base* de toda *construcción*). Peter Sloterdijk llevará al extremo esta desconfianza hacia la “construcción del mundo”. Recordando a Heidegger, dice en efecto. “La vieja “casa del ser” se revela como algo en donde un residir en el sentido de habitar... es ya apenas posible.” *El hombre auto-operable*. SILENO 11 (2001), p. 80.

se imagina que puede pasarse sin lo sensible) para ganar el cielo (de igual modo que el metafísico pretende conocer, no sólo la existencia de Dios, sino también la esencia y los atributos -entitativos y operativos- de éste). En todo caso, cabe sospechar<sup>243</sup> que ese desmesurado proyecto de erección de la torre (o sea: ese ardiente deseo de conocer lo hasta ahora inaccesible) no habría estado motivado tanto por el ansia de rendir homenaje al misterioso Ser oculto bajo el manto estrellado cuanto, muy al contrario, por la de apoderarse de sus dominios y usurpar su lugar. Es preciso proteger al Misterio de miradas indiscretas... y rapaces (Kant va comprendiendo ya que Bacon tenía razón: que “saber es poder”; y por eso -recuérdese: B XXX- tuvo que “poner en su sitio” al saber, o sea: recortar las pretensiones aparentemente pías del metafísico<sup>244</sup>, para dejar paso a la fe). De ahí que presente a la *Crítica* como verdadera *medicina mentis* contra las disputas sin cuento en que -para escándalo del pueblo fiel- se enredan los “metafísicos (y, en cuanto tales, también ciertamente los sacerdotes).” Y con fino ardid retórico (pues que lo escrito a continuación de un aserto parece ser *consecuencia* de éste) añade inmediatamente después (dejando así que se sobreentienda un: “Y por esta razón”): “Únicamente mediante la *Crítica* cabe cortar las raíces

<sup>243</sup> Debe señalarse, con todo, que esa sospecha viene más de nuestra parte (después de las tormentosas relaciones decimonónicas entre religión y política) que de la de Kant. Éste parece inclinarse más bien a achacar torpeza y atolondramiento a los “metafísicos” (y en general, a los hombres), en vez de intencionada soberbia y maldad. Y así, en otra famosa metáfora invierte la dimensión de la altura (“torre”) por la de profundidad (“galerías subterráneas”). Aquí, la razón especulativa se asemejaría a un *ciego topo* que, empeñado en buscar riquezas escondidas, excavaría galerías (*Maulwurfsgänge*) por debajo de los edificios morales (la metáfora principal se mantiene, pues), hasta arruinar sus cimientos. (Cf. B 376/A 319). También al final del primer párrafo de la “Historia de la razón pura” (al final pues de *KrV*) alude tácitamente Kant a este punto, al sostener que los diversos trabajos realizados hasta el momento en filosofía se muestran a sus ojos “ciertamente como un edificio, pero sólo en ruinas (*Ruinen*).” B 880/A 852.

<sup>244</sup> Quizá no sea inútil recordar que el más grande de los metafísicos dogmáticos, Wolff, tuvo que escapar a uña de caballo de Halle -en cuya Universidad profesaba- para evitar ser ahorcado por orden de Federico Guillermo I. El motivo: haber defendido en su *Metafísica* de 1720 y en su *Oratio de Sinarum philosophia practica* (sirviéndose en este caso del ejemplo del confucianismo) la posibilidad de establecer una ética sin necesidad de revelación ni religión alguna (cf. el excelente prólogo de Agustín González a su ed. de *Pensamientos racionales... (Metafísica Alemana)*. Akal. Madrid 2000, p. 11s.). Es posible que en Kant (imbuído de *pietismo*, como se sabe) pesara ese recuerdo, cuando se mide con Wolff. De todas formas, también a él le llegará más adelante -en 1793- una orden real (menos extrema, desde luego: al monarca -igualmente prusiano- le basta con que su “súbdito” deje de enseñar temas de religión y de cuanto tenga que ver algo explícitamente con ella... e implícitamente con la política).

mismas del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad* librepensadora (*freigesterischen*), de la *ensoñación extravagante* y de la *superstición*, que pueden llegar a ser en general nocivos, y en última instancia también del *idealismo*<sup>245</sup> y del *escepticismo*, peligrosos más bien para las escuelas, y que difícilmente pueden llegar al público.” (B XXXIV).

¡El astuto Kant se sitúa de este modo ventajosamente a sí mismo y a su obra en el equilibrado punto medio de todas esas disputas! Por el lado de la religión, cabe suponer que la *Crítica* pondrá fin al peligroso litigio (peligroso, para la paz social... o sea, para el ejercicio ordenado del poder) entre ateos por un lado y exaltados reaccionarios (románticos y visionarios) por otro, estableciendo una *fe racional* o, en justa correspondencia, una *religión dentro de los límites de la razón*. Por el lado de la filosofía, promete acabar con las “escandalosas” doctrinas de quienes, por exceso o defecto (por exagerada estimación de la capacidad cognoscitiva humana, o por desconfianza hacia las flacas fuerzas del hombre), niegan en cualquier caso la existencia estable, y sometida a leyes universales y necesarias, del mundo exterior. ¡Y Kant *necesita* de la existencia de un mundo así, pues que, sin él, el ejercicio de la *libertad* -la realización del *deber*- se convertiría en pura fantasmagoría! Ahora bien, esto último parece haber sido suficientemente probado en toda la exposición anterior (y muy especialmente en la “Analítica trascendental”). De manera que la “Doctrina del método” se encaminará principalmente (como ya se adelantara principalmente en la “Antinomia de la razón pura”) a defender lo primero, es decir: la suprema *utilidad* de la *Crítica* para ayudar al establecimiento de un orden social justo y equilibrado *sub conspectu Dei*: bajo la mirada de un Dios... garante de la *moral* de los hombres libres, y no de una *hiperfísica* tan trascendente como extravagante (y sobre todo -como hemos insinuado- peligrosa, ya que la familiaridad con lo suprasensible puede fácilmente volcarse en el extremo opuesto: de ahí el símil de la Torre de Babel).

<sup>245</sup> Obviamente, se trata del idealismo denominado curiosamente por Kant: “*material*” (el cual sostiene que las cosas exteriores: el “mundo de ahí fuera”, o bien tiene una existencia dudosa e indemostrable, o bien simplemente no existe como tal), criticado por Kant en 1787 (también como argumento defensivo para que su doctrina no fuera confundida con aquél, como de hecho lo había sido al aparecer la 1ª ed. de 1781). A ello dedicará la famosa *Refutación del idealismo* (esto es: del *problemático* de Descartes y del *dogmático* de Berkeley). Ver *KrV*. B 274-279.

Una vivienda (*Wohnhaus*) es en cambio cosa bien distinta a una torre. Uno se sube a una torre para mirar lo que está por encima de ella (y, si es posible, para intentar saltar o ser propulsado desde allí -como si fuera una rampa de lanzamiento, o un cañón vertical- a ese dichoso lugar celeste). “Torre” quiere decir, pues: anhelo de *trascendencia*. Por el contrario, la gente -la buena gente kantiana- *vive* en casa: una casa *comunal*, en la cual los hombres arreglan tranquila y pacíficamente sus asuntos... *de fuera*<sup>246</sup>. Con la metáfora de la “casa”, Kant nos promete, pues, el goce tranquilo, la seguridad derivada de un *veraz* uso *empírico* del conocimiento. Sólo que Kant no es (o no es solamente) un burgués conformista. Recuérdense las coordenadas de esa “casa”, que poco a poco se va transformando más bien en una *ciudad*: una, *horizontal* (la *espaciosidad* de la morada permite acumular, despachar, modificar de mil modos lo traído -conforme a ley y derecho- del territorio por ella presidido).; la otra, *vertical* (la casa es lo bastante alta como para abarcar todo el territorio): al revés que en una torre, en la casa-ciudad se mira “de arriba abajo”, trazando así el horizonte de todo lo visible (de todo lo cognoscible *de veras*) y, de paso, advirtiendo que -como ocurre en toda línea del horizonte- “algo” *debe de haber ahí detrás*.

Pero adviértase que, de este modo -y en medio de las confesiones de modestia a las que nos tiene acostumbrado el astuto Kant-, el hombre (o más precisamente, su mejor representante: el *ciudadano libre*) se ha situado exactamente en un punto *central*, *por encima* de lo *empírico* (justamente, en un plano *trascendental*, y no meramente inmanente, como podría parecer al principio). Y más: crece la sospecha (que la “Doctrina del método” se encargará de hacer verosímil) de que, aunque los materiales de construcción estén estrechamente emparentados (tal la “afinidad trascendental” defendida en la *Crítica*) con el mundo ambiente, el *suelo* sobre el que se alza la casa crítica no es desde luego el mismo que el del mundo sensible y seguro de alrededor (o más bien “asegurado”; la Casa asegura al mundo, no al revés: tal el *giro copernicano*), sino que, por modo admirable, ese suelo es resultado de un *trasplante*: todo él proviene de ese lugar barruntado más allá del

<sup>246</sup> La “casa” de la *Crítica* se alza en el centro de la “isla de la verdad” (B 294/A 236): el seguro territorio de todo lo cognoscible por el entendimiento, si restringido por las formas puras de la sensibilidad: desde esa espaciosa “casa” -cuyos planos se ufana Kant de poder trazar precisamente en la “Doctrina del método”- se *domina* pues (en todos los sentidos posibles de “dominio”) la entera *experiencia posible*..

horizonte. ¡Y también el diseño y los planos de esa casa obedecen secretamente -y ahora parece que al fin vamos a saber por qué- a ese otro mundo *inteligible*! ¿Cómo iba a ser posible, de otro modo, *estar* colocado en el centro<sup>247</sup> del mundo “exterior” -todo él mis *circunstancias*, que diría Ortega y Gasset-, y abarcarlo *uno intuitu* (o dicho castizamente: “de un vistazo”)? Como si dijéramos: el hombre no debe mirar “hacia arriba”... porque *ya está arriba*, por lo que respecta al mundo cognoscible, y porque “eso” que el metafísico (y el visionario, y el clérigo) tanto se afanaba en ver (y en dominar) no está *sobre el hombre* (también los cielos newtonianos son abarcables -y hasta susceptibles de ser recorridos- desde la “casa” humana ni tampoco *detrás de la línea del horizonte*, sino más bien *dentro del hombre mismo*<sup>248</sup>.

En definitiva, lo que nos viene a decir Kant es que el hombre no es el *dueño* de la casa, sino sólo su *inquilino*. Y más: que él puede ser considerado también como una especie de “casa”, ya que está *habitado*, *poseído* por un Espíritu (un deslenguado de hoy diría quizá: por un Fantasma) de *doble faz*: “el sujeto que piensa en nosotros” (*das in uns denkende Subjekt*<sup>249</sup>), y ese “hombre divino” (una noción tomada por Kant de los estoicos), *intimior*

<sup>247</sup> Repárese en el carácter -digamos- *pasivo* de ese “estar colocado”. La filosofía kantiana no es en absoluto *antropocéntrica*. Al contrario, es difícil encontrar una “antropología” más pesimista que la de Kant. Por eso “finge” el filósofo una naturaleza -sospechosamente parecida a la “providencia”- que habría insertado en el hombre unas “disposiciones” (superiores paradójicamente a la naturaleza misma, si por tal entendemos ahora la “naturaleza” mecánica, cognoscible y dominable por el saber y el hacer humanos), las cuales, a su vez, responden a designios aún más altos: a un *sustrato* suprasensible, que el prudente Kant dejará siempre en la penumbra.

<sup>248</sup> Recuérdese el texto quizá más célebre de Kant, al final de la *Crítica de la razón práctica* (y recogido también en una lápida de bronce en el exterior de la catedral de Kaliningrado -la antigua Königsberg-: el último vestigio del pensador en su ciudad): “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto con mayor frecuencia y aplicación reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.*” (KpV Ak. V, 161; tr., p. 155). Sólo que, como hemos visto, el cielo está “sobre mí” sólo desde el respecto físico. En el plano trascendental (no digamos en el práctico: desde el plano técnico al político y, en fin, al moral), también él (que no deja de pertenecer a la “isla de la verdad”) está *bajo mi jurisdicción*. Y la idea de que el cielo sea abarcable de un solo golpe de vista está dejando rápidamente de ser una afortunada metáfora. Pues la “casa” del hombre se prolonga en los satélites artificiales.

<sup>249</sup> B 770/A 742. Aquí, en la “Disciplina de la razón pura”, es Kant menos comedido que en el famoso pasaje de los “Paralogismos”, donde habla del “Yo, o él, o ello (la cosa), que piensa” como “sujeto trascendental de los pensamientos = x” (B 404/A 346).

*intimo meo*, “que lleva el hombre en su alma como arquetipo (*Urbild*) de sus acciones” (B 374/A 318 y B 597/A 569, respectivamente).

### 3. Estructura de la “Doctrina del método”

Luego de tanta altura, profundidad e interioridad, puede resultar reconfortante el retorno a regiones más “superficiales”. Comencemos pues por la definición que el propio Kant da de su “Doctrina trascendental del método”. Dice que ella consiste en: “la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura.” Como si dijéramos: antes, en la “Doctrina de los elementos”, se ha ocupado del *contenido trascendental* de nuestros conocimientos *a priori*, señalando cuáles tienen validez objetiva (categorías esquematizadas, predicables y principios del entendimiento) y cuáles no (Ideas). Ya hemos hecho notar por lo demás lo artificioso de esta división clásica (pero que el propio Kant ha ayudado decisivamente a quebrar, quizá sin proponérselo) entre la “forma” y el “contenido” en sentido trascendental. Kant entiende por lo último: “toda referencia (*Beziehung*) a un objeto cualquiera” (B 87/A 63). Aunque él no se exprese aquí con la precisión debida, podemos enlazar esa vaga “referencia” con lo que Kant llama “materia trascendental”, es decir: “lo real de la sensación como mera representación subjetiva, por la cual cabe sólo ser consciente de que el sujeto está afectado, y que viene referida a un objeto en general.” (B 207s./A 166). Esta *referencia a un objeto en general*, “determinable” de las distintas maneras que ya conocemos por la analítica trascendental, es lo que constituye propiamente el contenido.

En la “Anfibología de los conceptos de reflexión”, y al tratar justamente del par ordenado “materia / forma”, dice Kant: “En todo ser, la materia está constituida por los elementos que lo componen (*essentialia*). El modo según el cual se hallan ligados en una cosa, es la forma esencial.” (B322/A 266). Según esto, cabe decir que la “materia”<sup>250</sup> de ese extraño “ser” al que

<sup>250</sup> Entiéndase bien (por eso he colocado el término entre comillas): “materia” en cuanto concepto de *reflexión*, o sea: uno de los extremos de las *relaciones* posibles que pueden guardar los conceptos cuando vienen referidos de un lado a “representaciones dadas” (en general) y de otro a “nuestras diferentes formas de conocimiento” (B 316/A 260). En este sentido, la materia no es sino “lo *determinable* sin más”, y la forma “su determinación” (B 322/A 266). En lógica, la materia es lo genérico, lo universal “dado”, y la forma la diferencia específica.

llamamos “conocimiento puro *a priori*” son los elementos del mismo (espacio y tiempo, categorías, esquemas, principios e Ideas). Y la “forma” constituirá el *vínculo* por el cual esos elementos quedan ligados en la “cosa” llamada “sistema”, con lo cual nos vamos acercando ya a la definición ofrecida por Kant para su “Doctrina del método”. Y añade (en implícita referencia a Spinoza y su famoso apotegma: *omnis determinatio est negatio*) que la *forma* era vista por los lógicos como la limitación (*Einschränkung*) o *negación* de la “materia de la posibilidad”; gracias a la forma, pues: “una cosa se distingue de otra según conceptos trascendentales.” (B 322/A 267). Noción dialéctica donde las haya, pues, la forma *vincula* al *distinguir*, une al separar. Tomaremos pues a la razón pura como “materia” (lo determinable) y al plano de su construcción como “forma” (lo determinante). Traigamos ahora a colación la definición kantiana de “determinación”<sup>251</sup>: “un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo aumenta. No debe pues estar ya contenida en él.” (B 625/A 597). En nuestro caso, el *plano* del conocimiento, en cuanto determinación (o sea, como forma, garante en general -según esa definición- de toda *síntesis*) establecerá pues diferencias *específicas* dentro de la noción genérica de “razón”. De acuerdo con ello, cabe establecer dos distinciones -y sólo dos- en esa *materia de la posibilidad del conocimiento* que sería la razón pura<sup>252</sup>:

a) *En la “Disciplina de la razón pura”*: según la relación del lado espontáneo (el entendimiento y la razón) con el lado receptivo del conocimiento (la sensibilidad), o sea, según los dos aspectos que configuran la razón pura (no se olvide en ningún caso que el espacio y el tiempo son intuiciones formales *puras* de la sensibilidad, y, en cuanto tales, pertenecientes a la razón pura). Y sin embargo (recuérdese la definición de “determinación”) la *división* misma es *sintética*, porque se hace en vista de algo *exterior*, a saber: de la posible aplicación de los elementos de la razón pura a objetos posibles de *experiencia*. A su vez, también aquí caben sólo dos opciones (por consiguiente, sólo habrá igualmente dos disciplinas de la razón pura):

<sup>251</sup> *Bestimmung*. El término incluye (como también “determinación” en castellano) la noción de “destinación” y “resolución”, o sea: implica la referencia a algo externo, ya surja de la “cosa” o venga a ella (como cuando decimos: “estoy determinado [o destinado] a hacer esto o lo otro”).

<sup>252</sup> Recuérdese en todo momento que, en estos pasajes, estamos tomando el término “materia” en el sentido estricto de uno de los extremos del concepto de reflexión “determinación” (con sus dos momentos: lo determinable y lo determinante), y no como materia de la sensación.

a.1) O bien las formas espontáneas (los conceptos, ya sean categorías, predicables o Ideas) se relacionan meramente entre sí, *en referencia a una experiencia posible*, cualquiera que ésta sea. Tal es el caso de la *filosofía*.

a.2) O bien se exponen conceptos en intuiciones puras (Kant llama “construcción” a esa operación, confirmando así su afán “arquitectónico”), *en referencia a una experiencia determinada a priori* (como cuando se “construye” una figura geométrica de acuerdo con su determinación genética (o sea, con su *forma*, no en vano denominada “fórmula”), como modelo “intuitivo” para la ulterior *construcción efectiva* de objetos, desde una máquina a una casa o una ciudad). Tal es el caso de la *matemática*.

b) *En el “Canon de la razón pura”*: según la relación del conocimiento con el *uso* que se haga de éste. Aquí, la diferencia no es neta ni “horizontal”, como en el caso anterior, donde el criterio de demarcación era la “construcción” o no de formas de la espontaneidad cognoscitiva en la intuición pura. Ahora se trata más bien de hacer ver cómo el *uso especulativo* de la razón (*sensu lato*: incluyendo a los conceptos del entendimiento en su uso puro) estaba guiado -sin ella saberlo-<sup>253</sup> por el *uso práctico*. Adviértase que también aquí el fundamento de determinación es sintético:

b.1) *negativamente*: mientras que el *uso especulativo* pretende -en vano- conocer objetos absolutamente independientes de la experiencia sensible, el *uso práctico* -como vimos hace poco- consiste en dirigir, controlar y reprimir la *experiencia interior*, las emociones, los sentimientos y las pasiones; de hecho, no podría darse sin ellas, al igual que el uso *empírico* de nuestra razón, por puro que sea, sólo tiene sentido para *organizar la experiencia externa*, anticipar su forma y establecer analogías entre lo conocido y lo aún desconocido (recuérdese la “Análítica de los principios”).

<sup>253</sup> Lo cual no deja de ser irónico. La razón o facultad *cognoscitiva* en general no *conoce* (o no conoce *distintamente*, hasta que el filósofo trascendental se lo explica) aquello que constituye sin embargo su más alto *interés* (y lo único que hace que el conocimiento le resulte *de verdad* interesante al hombre; Kant no cree en eso del “conocer por el puro conocer”), y que es su guía y su meta: el respecto *práctico*. En *KU*, Kant añadirá también el respecto *estético* (cf. Ak. V, 187; tr., p. 87): todo conocimiento sintético -o lo que es lo mismo- todo descubrimiento de conexión- suscita *placer*. Si en la mayoría de los casos no lo notamos ya, es por habernos habituado a ello; sólo cuando se nos presenta a una persona por vez primera decimos tener “mucho gusto” en conocerla. Así que, en todo caso, el hombre *ansía* conocer, bien para comprender mejor su *deber* (y por ende conocerse mejor a sí mismo como ser moral) o al menos porque eso le da *gusto*.

b.2) *positivamente*: mientras que el *uso especulativo* pretende -igualmente en vano- estar basado en el “Yo” (el cual, en cuanto “sujeto trascendental de los conocimientos” es un mero *foco lógico* = “x”), el *uso práctico* está basado en la *libertad*, algo que se da de modo inmediato pero que es conocido sólo de soslayo, indirectamente (por la conciencia de la ley moral en nosotros: si no, se trataría de una *intuición*, y además *intelectual*<sup>254</sup>). ¡De este modo, hemos analizado la *primera parte* de la definición kantiana de la “Doctrina del método”. Ya sabemos cuáles son esas “*condiciones formales* de un sistema completo de la razón pura”. La segunda parte, esto es: bajo qué respectos pueda hablarse de un “sistema completo”, es igualmente fácil de deducir. En efecto, la definición que Kant ofrece de “sistema” es la siguiente: “Entiendo por sistema la unidad de conocimientos múltiples bajo una Idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida en que, por tal concepto, viene determinado *a priori* tanto la comprensión (*Umfang*) de lo múltiple como la posición (*Stelle*) relativa de las partes.” (B 860/A 832). Ahora bien, el sistema aquí buscado es el *de la razón pura*. Por mor de esa “pureza” (vale decir: con independencia de todo obstáculo o estímulo sensible, sea externo o interno), el genitivo señalado por la preposición “de” habrá de ser a la vez *subjetivo y objetivo*. En efecto, el sistema trata, expone por un lado *qué sea* la razón pura, y la coherencia y jerarquía de sus partes; pero, por otro, es la propia razón la que se despliega y articula *en sí y de por sí* como un sistema. El criterio es absolutamente *interno* (por eso puede garantizar Kant que ese plano racional será *completo*, aunque él sólo suministre ahora un esbozo). La filosofía no puede tomar sus principios de ningún sitio: ella misma se echa a andar desde sí misma. De todo ello se sigue, sencillamente, que la Idea bajo la cual se unifican todos los conocimientos de la razón no es otra que la *razón pura* misma. Como si dijéramos: la razón “se crea” a sí misma al conocer.<sup>255</sup> Arquitectura y arquitecto son aquí una y la misma “cosa”.

<sup>254</sup> Adviértase de que de este modo la propia “letra” kantiana contiene *in nuce* la “solución” de Fichte: basta para ello con ligar “Yo” y “libertad” en una *intuición intelectual*, *dinamizando* el sistema y poniendo efectiva y conscientemente el conocimiento al servicio del uso práctico, o sea: de la conquista del “mundo” por la “libertad”, sin que sea necesario fingir ahora “otro mundo” (futuro, o por encima de éste). De este modo reduce Fichte también la libertad *trascendental* a la *práctica*. Un buen servicio, pues, de la “navaja de Ockham” por parte del barbero de Turingia.

<sup>255</sup> No hace falta esperar a Fichte o a Hegel para hallar esta definición (que la razón es dinámica y continua creación de sí misma y, a la vez e indirectamente, de todo conocimiento, y que -

En fin, por lo que hace a la *completud* de este sistema, sólo hay dos respectos posibles:

a) *Objetivo*, de acuerdo con los objetos posibles de la razón *sensu lato*: la naturaleza (cognoscible en sus *fenómenos* mediante el uso *empírico*) y la libertad (cognoscible en sus *mandatos* y *efectos* mediante el uso *práctico*)<sup>256</sup>. Tales serán las coordenadas (abscisa y ordenada, respectivamente) del eje racional. Kant presenta el esbozo de esta exposición del sistema en la “Arquitectónica de la razón pura”.

b) *Subjetivo*, de acuerdo con las escuelas filosóficas que, trabajosa y unilateralmente, han ido trazando no sólo los rasgos generales del plano del conocimiento racional, sino también el *enfoque* de la organización del mismo: “Historia de la razón pura”.

Con esto, hemos contorneado ya suficientemente el “archipiélago” de la Metodología kantiana. Ahora se trata de visitar, siquiera sea sucintamente, sus cuatro “islas”.

#### 4. De la importancia de evitar el error: *Disciplina de la razón*

Kant define “disciplina”, en general, como: “fuerza de represión y, finalmente, de eliminación de la propensión (*Hang*<sup>257</sup>) constante a apartarse de ciertas reglas.” (B 737/A 709). Por tanto, emplea el término *Disziplin* en el

---

hablando de manera “representativa”, o sea: no estrictamente filosófica y conceptual- sólo a Dios le corresponde en puridad esa noción). Kant lo había establecido ya antes explícitamente en el *Opus postumum*: Dios es “la idea (autocreación), ente de razón *-ens rationis-* de una razón que se constituye a sí misma como tal, y que establece proposiciones sintéticas a priori según Principios de la filosofía trascendental.” (G.S. XXI, 27; tr., p. 653).

<sup>256</sup> No se olvide en ningún momento que Kant se mueve siempre en el plano estrictamente *teórico* (como ya hemos visto, también lo *práctico* tiene su lado teórico, tanto por el lado de las reglas, consejos, normas e *imperativos* -todos ellos, desde luego, proposiciones- como por el de sus efectos en la naturaleza).

<sup>257</sup> Obsérvese que Kant emplea aquí el mismo término con que designará nuestra “propensión” *radical* al mal, frente a las “disposiciones” (*Anlagen*) que la naturaleza ha puesto en nosotros, para enderezarnos al bien. (Ver 1ª Parte, 1-2, de *La religión, dentro de los límites de la mera razón*; tr. Alianza, Madrid, 1969).

sentido severo de “crianza” restrictiva y por sujeción<sup>258</sup>, como cuando se habla de la “disciplina” de un colegio o de un establecimiento correccional (respecto subjetivo), y no en el más habitual de la “instrucción” o del cuerpo doctrinal en ella entregado (respecto objetivo). Bien mirado, sólo a la *Crítica* cabe aplicar en rigor esos dos sentidos de “disciplina”: mientras que ella *disciplina* a las demás ciencias, se disciplina a sí misma. De modo que, en cuanto filosofía trascendental, ella es la *disciplina* (en sentido objetivo) que trata en general de la disciplina (en sentido subjetivo) y, muy en particular: “de determinar con exactitud y certeza los límites de la razón pura en su uso trascendental.” (B 754/A 726). Así, la filosofía es la *disciplina de la disciplina*.

Sólo que, si toda ella cumple este servicio *negativo* (aunque altamente necesario, en cuanto prevención de errores), ¿por qué limitar su examen a un capítulo de la segunda parte de la *Crítica*? La razón aducida por Kant (a saber: que él va a dirigir ahora la disciplina al *método* del conocimiento, y no al contenido de éste<sup>259</sup>) sólo alcanzará pleno sentido si recordamos que, de Descartes a Wolff y sus seguidores, la filosofía racionalista (o dogmática, como la denomina Kant) ha procurado seguir en su exposición el método *matemático* (también llamado *sintético*). El ejemplo más seductor (y aparentemente logrado) de este proceder lo tiene Kant en Wolff, para quien: “las reglas del método en filosofía son las mismas que en matemáticas”<sup>260</sup>. Como ya apuntamos, Kant no tendrá inconveniente en adoptar este proceder (en él, un revestimiento externo de presentación, más que un método) en la metafísica, siempre que se trate de un mero *ordo exponendi*, no de un método para el descubrimiento y demostración de proposiciones verdaderas (*ars inveniendi*). Lo que a la matemática le está permitido (la ampliación de nuestro conocimiento, al organizar y formalizar las ciencias naturales) no le es lícito a la filosofía. Pero ésta, envidiosa del camino seguro que aqué-

---

<sup>258</sup> De hecho, identifica el neologismo con el alemán *Zucht* (B 737/A 710, n.): un término que alcanzará después resonancias peligrosas, y aun siniestras, en razón de los experimentos *eugenéticos*. Por cierto, el tema vuelve a estar ahora de rabiosa actualidad. Véase mi: *Entorno al humanismo*. Tecnos. Madrid 2002.

<sup>259</sup> Cf. B 740/A 712. En efecto, aunque no utilizara el término, la “disciplina” de la razón en su uso trascendental fue ya ejercida, por lo que respecta al contenido, en la “Dialéctica trascendental”.

<sup>260</sup> *Philosophia rationalis sive logica*. Frankfurt/Leipzig, 1728. *Disc. Prael.* § 139, p. 38. Sobre Wolff puede verse mi *Historia de la filosofía moderna*. Akal. Madrid, 1998; pp. 30-36.

lla con tanto éxito ha seguido, y fiada de que, al cabo, ambas ciencias son manifestaciones de una y la misma razón, lejos de limitarse a garantizar el uso “empírico” de la razón en nuestros conocimientos, ha pretendido “saltar las bardas de su corral” (como dijo Antonio Machado) con la pretensión de conocer objetos allende toda experiencia posible. Tal el “uso *dogmático*” de la razón, que naturalmente no podrá producir sino charlatanería insustancial y pedante.

#### 4.1. Del descrédito de la filosofía en su uso *dogmático*

La “Disciplina de la razón pura” es dividida por Kant en cuatro secciones: 1) la relativa al uso *dogmático*, como acabamos de apuntar; 2) en su uso *polémico*; 3) frente a las *hipótesis*; y 4) respecto a las *demonstraciones*. Examinaremos en primer lugar la imposibilidad de todo uso *dogmático* de la razón en filosofía, o sea: una presentación *matematizante* de ésta, pero sin posibilidad de exponer el concepto en una intuición *a priori*.<sup>261</sup>

El Kant precrítico había defendido ya<sup>262</sup> la diferencia de método en filosofía y en matemáticas. He aquí un texto muy claro, de 1764: “La tarea de la sabiduría mundana consiste en analizar, explicitar y determinar conceptos dados, pero de modo confuso; el de la matemática, en cambio, es conectar y comparar conceptos dados de magnitudes, claros y distintos, para ver qué podría seguirse de ellos.”<sup>263</sup> En una palabra: el método filosófico sería exclusivamente *analítico*. El matemático, en cambio, *sintético*. Y

<sup>261</sup> De manera ciertamente un tanto forzada, Kant llama *dogmata* a las proposiciones sintéticas discursivas (o sea, propias de la filosofía trascendental; como sabemos, utiliza también el término *akroamata*; ver *supra*, nota 224). Se trata de proposiciones *trascendentales*, esto es: olvidadizas de su propio estatuto (síntesis de una experiencia posible indeterminada, pero siempre *a posteriori*), y con la pretensión de referirse directamente a un objeto. Incurren así en un uso *dogmático* (también llamado “trascendental”, “puro”; el problema con Kant consiste, como estamos viendo, en que va cambiando de nombre según los contextos para referirse a la misma cosa).

<sup>262</sup> Siguiendo en esto -aunque no en lo tocante al origen del conocimiento filosófico- a Chr. August Crusius (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (1745). Olms. Hildesheim, 1964. § 115).

<sup>263</sup> U. Ak. II, 278.

sólo en este caso podrían establecerse con certeza apodíctica demostraciones (la última frase de la cita alude en efecto a la *deducción* o *derivación*).

Ahora, en la “Disciplina”, Kant parece seguir siendo fiel a esa diferencia entre filosofía y matemáticas. La primera ofrece -dice- “un *conocimiento racional a partir de conceptos*”. La segunda, en cambio: “a partir de la *construcción* de conceptos.” (B 741/A 713). En el primer caso, se considera lo particular en lo universal (se entiende que “Todos los hombres son mortales” porque en el concepto “hombre” está la nota “mortalidad”, subsumible como un caso particular de “mortalidad” en general). En el segundo, en cambio, lo universal (p.e. el concepto de “triángulo”, la suma de cuyos ángulos mide *en general* dos rectos) es exponible en particular, o incluso *in individuo* (construyendo diversas figuras, cuyas dimensiones concretas resultan empero indiferentes para probar la verdad de esa noción). Dicho de otro modo: el conocimiento filosófico es solamente *discursivo*. El matemático, *intuitivo*. El primero elabora conceptos *dados* (a partir de los diversos niveles de la facultad cognoscitiva). El segundo *produce* espontáneamente la intuición correspondiente, a fin de construir en ella el concepto, el cual, a su vez, es “pensado arbitrariamente”, y corroborado -o no- por medio justamente de su construcción (B 757/A 729; cf. *Respuesta a Eberhard*; Ak. VIII, 192). De este modo, los conceptos *facticios* (por utilizar la terminología cartesiana) son los únicos que -una vez construidos en un “esquema”- hacen avanzar *a priori* al conocimiento; los otros dos tipos: los *adventicios*, provienen de la experiencia y no pueden garantizar certeza apodíctica, mientras que los *innatos* (si queremos seguir sirviéndonos de esa terminología, desde luego impropia en Kant<sup>264</sup>), o sea: las formas puras del entendimiento, pueden ser, según acabamos de leer, examinados, analizados y clarificados, pero no utilizables para el conocimiento sintético *a priori*. Eso parece. Pero solamente lo parece. En el período crítico, Kant no puede aceptar ya que *toda* la filosofía trascendental haya de sujetarse al método analítico. Y sin embargo, ¿qué puede significar, si no, un conocimiento a partir de meros conceptos?

<sup>264</sup> El propio filósofo, empero, da pie -sobre todo en estos pasajes- a la tentación de tener a los conceptos del entendimiento o la razón por “innatos”, al insistir en su origen y en su carácter “puro”, en cuanto *independientes* de la experiencia. Sin embargo, está claro que su remisión a una facultad cognoscitiva no impide que se hallen *en* la experiencia misma, en lugar de aplicarse a ella “desde fuera”.

Sabemos desde luego que, a pesar de la denominación que él mismo da a su “lógica de la verdad”, a saber: “Analítica trascendental”, los *principios* en ella expuestos (y justificados en su uso “empírico” -es decir, *en favor* y como posibilidad de la experiencia- mediante la deducción de las categorías y el esquematismo) son ciertamente *juicios sintéticos a priori*, aun cuando no hayan surgido por construcción de conceptos.<sup>265</sup> Es como si existiera en este caso una *tercera clase* de juicios sintéticos (*a posteriori*: “empíricos”, *constructivos a priori*: “matemáticos”, y *discursivos a priori*: “relativos a la posibilidad de la experiencia en general”) operativa en Kant, pero no suficientemente tematizada. Los pasajes más relevantes al respecto son los siguientes:

a) “Hay ciertamente una síntesis trascendental, efectuada a partir de meros conceptos, ..., que no concierne más que a una cosa en general, y que establece las condiciones bajo las cuales pueda pertenecer la percepción de esa cosa a la experiencia posible.” (B 747/A 719). El ejemplo más evidente de tal conocimiento sintético es, claro está, el *Principio de anticipación de las anticipaciones de la percepción*: “En todos los fenómenos tiene lo real, todo aquello que sea objeto de sensación, magnitud intensiva, e.d. un grado.” (B 207; leve variación en A 166).

b) Las categorías no contienen ciertamente una intuición pura (ni tampoco pueden incitar a su producción arbitraria, como una fórmula matemática incita al trazado de un *quantum* geométrico); pero ese concepto sí que implica: “la síntesis de intuiciones posibles, que no se dan a priori. En este último caso, *bien que (wohl)* se pueden formular juicios sintéticos *a priori por medio de ese concepto*, pero sólo discursivamente, por *conceptos, jamás* intuitivamente, por construcción del concepto.” (B 748/A 720).

Naturalmente, nosotros ya conocíamos sentido y estatuto de los conceptos puros del entendimiento (categorías y predicables) y de los principios correspondientes. Pero la dificultad estriba en que Kant sigue utilizando terminología (y aun nociones) que apuntan claramente a un proceder meramente analítico (como cuando habla de “conocimiento discursivo a

<sup>265</sup> El título mismo de la 3ª sec. del cap. 2ª del libro 2ª de la “Analítica” es ya suficientemente explícito: “Representación sistemática de todos los principios *sintéticos* del entendimiento puro.”

partir de meros conceptos”<sup>266</sup>). En el caso de los Principios del entendimiento, el sujeto de la proposición (por ejemplo, la *realitas phaenomenon* en el Principio de las anticipaciones de la percepción) es un concepto indeterminado (a saber: cualquier fenómeno, considerado en cuanto a su *realidad*: la categoría de cualidad) *en favor de lo empírico*, mientras que el predicado (el *grado*) es un esquema que, en cuanto tal, incluye una “determinación” trascendental del tiempo, a saber: el *contenido o llenado* del mismo (la *percepción*). Y, como ya sabemos, toda *determinación* añade a un concepto algo que no estaba contenido en él. Así, el Principio, bajo el respecto -en este caso- de una magnitud intensiva: el *grado*, ofrece una *regla* para, a partir de ella, unificar sintéticamente (literalmente: *sujetar*, ya que se trata lógicamente del sujeto) un *quantum* de percepciones (que, al contrario del sujeto-intuición de las proposiciones matemáticas, nunca puede darse *a priori*; cf. B 750/A 722). Estos Principios, y las categorías que están a su base, posibilitan así la experiencia, pero sólo como *instrucciones* que luego han de ser “concretadas” mediante modelos y figuras, o sea: a través de los conceptos *facticios* de la matemática. Tal sería la colaboración deseable (y más, la “unión fraternal”: B 763/A 735) de filosofía y matemáticas en la fundamentación y organización de la ciencia natural, por ejemplo. Ambas disciplinas se aplican, claro está, al conocimiento racional de la experiencia sensible. Pero de manera inversa... y estrictamente complementaria: mediante la filosofía, sólo es dable ofrecer al respecto conceptos *indeterminados* de la síntesis de sensaciones *posibles*, en la medida en que puedan ser formalmente reconducidos a la unidad de *apercepción*. En cambio, los *constructos* matemáticos se presentan en una intuición *a priori* exactamente *determinada*, pero sin referencia alguna a datos empíricos. En una palabra: sólo la filosofía puede apuntar -pero indeterminadamente- a la *existencia empírica*; por vía matemática (o de lógica formal) jamás podremos comprobar en cambio la existencia de lo en ella construido, por clara y distinta que sea su intuición (algo que ya sabía Descartes; sólo que él, para dar ese *paso*, tuvo que recurrir -un tanto circularmente- a un Dios existente y donador de existencia). Kant, árbitro equitativo, da así a cada proceder de la razón pura su parte, pretendiendo establecer una fecunda colaboración allí donde

<sup>266</sup> Además, como veremos más adelante, al menos las *definiciones* en filosofía son claramente proposiciones analíticas, no sintéticas.

antes había lucha fratricida, intentos de reducir una disciplina a la otra<sup>267</sup>, o pretenciosa (y a veces ridícula) imitación de la matemática por parte de la filosofía.

Tres son los elementos en que, según Kant, está basada la “solidez” (*Gründlichkeit*: la capacidad de ofrecer fundamento y suelo firme al conocimiento) de la matemática: las *definiciones*, los *axiomas* y las *demonstraciones*. Basta un punto de reflexión para darse cuenta de que ellos son correlativos tanto de las tres *operaciones* de la lógica formal como de las tres formas de unificación de la experiencia posible en filosofía trascendental, de acuerdo al siguiente esquema:

Lógica formal:	concepto	juicio	silogismo
Lógica trascendental:	categoría	Principio	Idea
Matemáticas:	definiciones	axiomas	demonstraciones.

Como cabe esperar, Kant mostrará que ninguno de esos elementos de las matemáticas puede en rigor ser utilizado en filosofía. Comencemos por las definiciones. Dar una definición significa -dice-: “exponer originariamente el concepto exhaustivo (*ausführlichen*: desplegado en todas sus notas, F.D.) de una cosa dentro de sus límites.” (B 755/A 727). Como se apunta en la *Lógica*, a pesar de presentarse necesariamente como una proposición: “la definición ha de ser considerada como un concepto lógicamente perfecto, pues que en ella se unifican las dos perfecciones esenciales de un concepto: la distinción (*Deutlichkeit*)<sup>268</sup>, y la completud y precisión de aquella (cantidad de la distinción).”<sup>269</sup> Según esto, parece como si Kant se hubiera empeñado aquí especialmente en que -salvo la referencia genérica a “una cosa”- ninguno de los términos empleados en la definición de “definición” conviniera al proceder filosófico. El verbo “exponer” y el sustantivo correspondiente (*Darstellung*: “exposición”) son empleados por Kant como sinón-

<sup>267</sup> Como se hace patente en el título mismo, los *Principios metafísicos de la ciencia natural* pretenden ofrecer un correlato a los newtonianos *Principios matemáticos de la filosofía natural*, limitando a la vez las desmesuradas ambiciones de la matemática.

<sup>268</sup> Entiéndase aquí “distinción”, naturalmente, en su estricto sentido lógico. Así, Descartes llama *distinctus* al conocimiento “que, siendo claro, es de tal modo preciso y diferente de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto al que lo considera como se debe.” (*Principia philosophiae* I, 45; tr. esp. Reus. Madrid, 1925; p. 44).

<sup>269</sup> L. § 99, Obs. (Ak. IX, 140; tr., p. 174).

nimos de “construir” y *Konstruktion*, y por tanto son aplicables tan sólo a proposiciones *sintéticas*. Pero en una definición sintética, el concepto ha de ser “hecho” (la síntesis consiste justamente en la “producción” o construcción del concepto)<sup>270</sup>. Ahora bien, sólo los conceptos producidos *arbitrariamente* (es decir, aquellos en los que la construcción *genera* el concepto -por eso se habla en matemáticas de “definiciones genéticas”-) pueden cumplir los demás requisitos: *distinción exhaustiva*, *originariedad e interna delimitación*. En efecto, como las matemáticas presentan *a priori* en una intuición el objeto que ha de ser definido al ser trazado (como figura) o desplegado (como número), en esa operación se *genera* al mismo tiempo el concepto, de modo que todas las notas de éste son, no solamente precisas, sino hechas *in actu exercito*, sin necesidad de más prueba (la construcción es ya la prueba). Por eso, porque se trata de conceptos *facticios* (en los que cabría decir, con Vico, que *verum ipse factum*: “decir ‘verdadero’ es lo mismo que decir ‘hecho’”), las definiciones de la matemática son todas ellas verdaderas, sin posibilidad de error (B 759/A 731). Pero en cambio no se refieren a nada *existente*.

Por su parte, las “definiciones” filosóficas no cumplen con ninguno de los requisitos, *stricto sensu*, de una definición. En ellas, la presentación o “localización” de un concepto no se da ni mediante una *Exposition*<sup>271</sup> empírica ni mediante una *Konstruktion*, porque el concepto no es en ese caso arbitrario (*factitius*), sino que está *dado*. Ciertamente, *dado a priori*, en cuanto pro-

<sup>270</sup> En L. § 102 (Ak. IX, 141; tr., p. 174) distingue entre la definición sintética por *Exposition* (de fenómenos dados empíricamente) y por *Konstruktion* (de conceptos “hechos *arbitrariamente*”: caso de las matemáticas). Aunque se trate de una sutileza, es conveniente señalar que *Darstellung* (vertida en español como “exposición”; a veces, también, como “presentación”) es el término genérico, cuyas especies serían *Exposition* y *Konstruktion*. Por lo demás, es claro que la llamada “definición por *Exposition*” (la cual no sería desde luego filosófica, pues su síntesis es *empírica*) no cumple con los requisitos de la definición, ni en L. ni en *KrV* (y en efecto, en L. § 103 se dice que tales definiciones son imposibles, porque una síntesis empírica nunca puede ser completa).

<sup>271</sup> Digamos sólo de paso, para no dificultar aún más las cosas, que Kant -cuya falta de precisión terminológica no cabe sino lamentar- dice en *KrV* que, para las definiciones analíticas de la filosofía, él *preferiría* (*würde ich lieber*), vaya por Dios, emplear el término *Exposition* (que en la *Lógica* significaba en cambio “síntesis empírica”) que el de *Definition* (cf. B 757/A 729). Y en efecto, en la *Metaphysische Erörterung* (literalmente: “localización metafísica”) del concepto de espacio (¡sólo que el espacio no es un concepto, sino una intuición!), dice Kant: “Entiendo por *Erörterung* (*expositio*) la representación distinta (aun cuando no exhaustiva) [*deutliche* (*wenn gleich nicht ausführliche*)] de aquello que pertenece a un concepto.” (B 38/A 23).

cedente del entendimiento (como las categorías) o de la razón (como las Ideas). Pero, en cualquier caso, lo único que cabe hacer con un concepto dado es *analizar* sus notas. De aquí se sigue: a) que todas las definiciones filosóficas son *analíticas*: se limitan a aclarar un concepto confuso (p.e. el de causa, sustancia, etc.); b) que el análisis no puede ser exhaustivo ni preciso, porque las representaciones del objeto que podría convenirle sólo pueden mostrarse por vía de *ejemplos*: en cuanto tales, nunca enteramente compatibles entre sí; por eso, las definiciones filosóficas sólo alcanzan una certeza *probable*, nunca apodíctica (cf. B 757/A 729).

Las consecuencias que de ello se derivan son claras: a) las (en el fondo, mal llamadas) definiciones filosóficas se limitan a *explicitar* (nunca exhaustivamente, ni con precisión ni originariedad<sup>272</sup>) un concepto, mientras que las definiciones sintéticas de las matemáticas *lo producen* (en *tiempo real*, podríamos decir hoy: hacerlo es construirlo; construirlo, probarlo; y probarlo, registrarlo); b) sólo pueden ser colocadas al principio (como se hace en matemáticas) en cuanto *tarea* a analizar con la mayor precisión y acribia posibles (pero nunca de manera completa); por eso, la definición filosófica “tiene que concluir la obra, más que iniciarla” (B 759/A 731)<sup>273</sup>; c) nunca cabe estar seguro de no haber dado una definición errónea en filosofía, bien por incluir en el concepto notas que no le corresponden (p.e., la simplicidad en el concepto de sustancia) o por “cerrar en falso” el análisis, dejando fuera notas esenciales para el concepto, como por ejemplo la temporalidad de la sustancia, ínsita en el esquema correspondiente de “permanencia”<sup>274</sup>.

<sup>272</sup> Al contrario, necesitan de prueba (recuérdese sin más la *deducción* de las categorías).

<sup>273</sup> Contra lo que hace -por citar el ejemplo más famoso- Spinoza en su *Ethica*. En cambio, Kant presenta coherentemente la definición de filosofía en cuanto *sistema* casi al final de *KrV*: en la “Arquitectónica”, como veremos.

<sup>274</sup> Kant enlaza muy bien estos dos puntos, al criticar de nuevo las proposiciones trascendentales relativas al alma como sustancia simple: “la simplicidad no puede presentarse en ninguna experiencia, absolutamente ninguna; si se entiende por sustancia el objeto permanente de la intuición sensible, no se comprende la posibilidad de un *fenómeno simple*.” (B 800/A 772). Recuérdese en todo caso -para mejor inteligencia de lo que sigue- que las proposiciones trascendentales pueden basarse en conceptos puros del entendimiento (y pueden ser probadas como válidas, de acuerdo a la “Analítica de los Principios”), o en conceptos racionales, y entonces sólo tienen valor como “ficciones heurísticas”: principios regulativos de la experiencia.

En conclusión, y por lo que hace a las definiciones en filosofía, cabe dejar sentados dos puntos: uno, resaltado explícitamente por Kant; otro, implícito. El primero, que naturalmente sería insensato imitar el proceder de las matemáticas en filosofía, como pretenden los filósofos dogmáticos (B 760/A 732)<sup>275</sup>. El segundo, que el proceder en filosofía, por lo que toca al examen de sus conceptos, es siempre *analítico*. De modo que ella sólo puede pretender ser considerada como ciencia si sus definiciones son ulteriormente justificadas por la remisión del concepto a una experiencia posible (tal es el caso, en la *Crítica*, de la deducción trascendental y del esquematismo).

Pero ya esa remisión (que no deja de apuntar a una “síntesis”) presenta como hemos visto problemas respecto al método propio de la filosofía trascendental, porque Kant no parece estar interesado en el seguido por la filosofía misma en su proceder intrínseco, *ad intra*, sino más bien en el método -que sería mejor denominar *uso-* de aplicación de sus elementos con relación a la experiencia: así, la “Analítica” examina conceptos analíticos, pero que constituyen juicios (los Principios) sintéticos *suo modo*, esto es: “sólo indirectamente, por la relación de esos conceptos con algo por entero contingente, a saber, la *experiencia posible*” (B 765/A 737), y la “Dialéctica” prohíbe el uso trascendental de los silogismos y de las Ideas que están a su base, mientras admite y propugna un uso “regulativo” y heurístico (hoy diríamos, “holista”) de los Principios ocultos tras tan excelsas Ideas. Por otra parte, y en razón del título mismo escogido para la parte *positiva* de la lógica trascendental (la “Analítica”, que además aparece igualmente en las otras *Críticas*), cabría pensar que Kant está siguiendo en la *Crítica* -o al menos en esa parte- un método analítico. Y sin embargo, al final del Prólogo de los *Prolegómenos* se dice de un modo inequívoco que la obra de 1781 estaba: “compuesta enteramente según el *modo sintético de exposición*, para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales, como la estructura orgánica de una facultad completa y particular de conocimiento.” Por el contrario, el *plan* de los *Prolegómenos*, dice Kant: “puede ser trazado ahora según un *método analítico*”.<sup>276</sup> Todas estas

<sup>275</sup> Y como hará el propio Kant, sin ir más lejos, en los ya cit. *Metaphysische Anfangsgründe*, organizados *more científico* (*sive mathematico*) en “Definiciones”, “Principios”, “Teoremas”, “Pruebas”, “Escolios” y “Observaciones”.

<sup>276</sup> *Prolog.* Ak. IV, 264; tr., p. 37. Hemos citado antes -recuérdese- el pasaje de B 766/A 738, en el que se negaba a decir en cambio cuál era “el método propio de una filosofía trascendental”.

vacilaciones hacen pensar que el viejo “tenedor de dos pinchos”: lo analítico y lo sintético, así como la dicotomía entre *ars inveniendi* y *ordo exponendi*, resultan ya insuficientes para medir el *modus operandi* que la filosofía trascendental estaba ya *de hecho* utilizando. Lo verdaderamente extraordinario es que los grandes “seguidores” idealistas hicieran de necesidad virtud y convirtieran el conflicto mismo entre esas nociones en un único método: el método *dialéctico* (coronado además en Hegel por lo *especulativo*). Pero éste es un territorio que aquí no debe ser hollado<sup>277</sup>.

Poco puede añadirse por lo que concierne a los *axiomas* y *demostraciones*. En ambos casos, como cabía prever, niega Kant que en filosofía puedan darse los unos ni realizar las otras. Y las razones son parecidas a las que ya conocemos. Los principios correlativos de los axiomas matemáticos, a saber: los Principios del entendimiento, precisan de justificación, o sea de una *Deduktion* (en el sentido jurídico-kantiano ya conocido, no en el habitual de “deducción” como derivación por análisis de lo contenido en las premisas), mientras que los axiomas matemáticos serían “evidentes” (B 761/A 733) e “inmediatamente ciertos” (B 760/A 732). Kant sigue así una doctrina tan habitual como -en virtud de su propia filosofía- dudosa, ya que él mismo reconoce a continuación que: “la misma posibilidad de las matemáticas tiene que ser mostrada en la filosofía trascendental” (B 761/A 733). Y en efecto, nosotros conocemos ya el “Principio de los axiomas de la intuición”, sin cuyo presupuesto tales axiomas (p.e. los de los *Elementos* de Euclides) se quedan sin fundamento. Supongo que Kant quiere decir (aunque no lo hace) que, *supuesta* la filosofía, los axiomas matemáticos operan *en su propia ciencia*, y *a fortiori* en la física teórica, sin necesidad de prueba, o sea que son evidentes para el matemático, ¡pero no para el filósofo! (si no se sabe qué pueda significar “magnitud extensiva”, los axiomas basados en esa noción no pueden constituir *veritates per se notae*).

Así que, o bien en 1781 no lo sabía aún (o tenía misteriosas razones para no declarar su método; por lo demás, el pasaje no sufre alteración alguna en la 2ª ed., cuatro años después de *Prol.*), o habría que distinguir todavía -ahora por lo que hace al método- entre la “filosofía trascendental” como ciencia y la exposición de la *Crítica* en cuanto libro. No es extraño que los críticos coetáneos incidieran justamente en el problema del método seguido por el propio Kant y el estatuto de sus proposiciones, pues ya se va viendo que él mismo no lo tenía muy claro.

<sup>277</sup> Ya lo hice en mi *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Para Hegel, ver especialmente el apartado: “El método y la triple pulsación del curso lógico”, pp. 588-604.

Parecida dificultad se encuentra en el ámbito de las demostraciones, ya que el problema de los Principios del entendimiento se traslada ahora a él. En efecto, si necesitan de “prueba” (esto es, de ser sometidos a una rigurosa “deducción”), ¿cómo pueden arrogarse entonces el rango de Principios (incluyendo, incluso aquel del que todos ellos derivan: el Principio *supremo* de los juicios sintéticos)? ¿No debieran ser entonces simplemente “teoremas”, o sea: proposiciones necesitadas de prueba? La razón aducida por Kant no parece demasiado convincente, a la verdad. Por un lado, en efecto, las únicas pruebas admitidas por él en filosofía son, como ya sabemos, pruebas *discursivas* (*acroamáticas*), o sea: llevadas a cabo “mediante simples palabras”, que mientan “el objeto que tenemos en mente” (B 763/A 735). En cambio, las demostraciones (propias de la matemática) presentan el objeto *in concreto*, al convertir los conceptos en *signos* unívocos y plasmarlos en una intuición pura. Esto es: las demostraciones matemáticas son pruebas *intuitivas*: o sea, literalmente por *de-mostración* (sea ostensiva -geométrica- o simbólica -algebraica-) del objeto mismo (como delata el propio término, según apunta el propio Kant a continuación del pasaje citado). Pero, por otro lado, ante la dificultad de tener que admitir Principios que, a pesar de no ser *directamente* evidentes, son, al menos desde el punto de vista *lógico* (y, diríamos también: *ontológico*), anteriores a los axiomas, Kant recurre a una operación sospechosamente parecida a la aducida para probar la excelencia de las definiciones matemáticas, o sea: *sintéticas* (recuérdese que eran *genéticas*, o sea: generaban el concepto mismo al plasmarlo en una intuición). Para referirse al proceder propio de los Principios y de sus “pruebas” (*Beweisen*: el correlato filosófico de las demostraciones), pone como ejemplo la proposición: “Todo lo que sucede tiene su causa”<sup>278</sup>, y dice: “que posee la peculiaridad de ser ella misma la que hace posible el fundamento de su prueba, es decir, la experiencia posible, y siempre hay que presuponerla en esa experiencia.” (B 765/A 737). Hacer posible ese fundamento parece querer decir algo similar a “producirse” a sí misma en esa operación, que es lo que sucedía precisamente en las definiciones genéticas de la matemática: allí, el concepto *se* engendraba a sí mismo al aplicarse a un *quantum* espacio-temporal *posibilitado* por la construcción misma del con-

<sup>278</sup> Una proposición aparentemente analítica, pero en realidad sintética: tanto la noción de “causa” como la de “suceso” (literalmente: un caso que se sigue de otro) implican la *irreversibilidad de las percepciones*. Y eso es algo que sólo puede ser justificado a través del esquema, que a su vez contiene una determinación trascendental del tiempo, a saber: el *orden* de éste.

cepto en esa intuición; aquí, el Principio parece “producirse” a sí mismo al ser susceptible de relación con cualquier intuición empírica en base a que, *al mismo tiempo*, ese Principio *posibilita* la experiencia posible en su conjunto, o sea: como algo único y singular (justamente, la característica de toda intuición). Es verdad que ésta, la experiencia, no es una intuición pura, si entendida como resuelta en casos empíricos, contingentes (con lo que entonces se negaría rotundamente Kant, y con razón, a decir que un pensamiento *produce* una cosa existente empíricamente). Pero para saber que cualquier experiencia (tomada aisladamente, como presentando un fenómeno) es *de antemano* posible (¡sólo que es justamente eso lo que constituye la formulación del Principio supremo de todos los juicios sintéticos: que las condiciones de la experiencia -posible- son las mismas que las de los objetos de experiencia -empíricos, contingentes-!), para saber eso, digo, parece necesario *proyectar*, esto es: *anticipar* la entera *posibilidad de la experiencia* como algo *único*. Y esto es además lo que Kant mismo había defendido explícitamente, al menos en 1781 (el pasaje fue suprimido en la segunda edición). Y me interesa mucho poner de relieve que la unicidad de la experiencia posible<sup>279</sup> es paralela al carácter único de la forma pura de intuición (si es que no se deriva de ella). Leamos de nuevo este crucial pasaje: “Hay sólo una experiencia, en la cual vienen representadas todas las percepciones como en conexión omnimoda y conforme a ley<sup>280</sup>, al igual que (*eben so wie*) sólo hay un espacio y un tiempo, en los que se dan todas las formas del fenómeno y toda relación de ser o de no-ser.” (A 110).

Desde luego, una cosa es segura: Kant volverá resueltamente en el *Opus postumum* a la concepción de 1781, radicalizándola. La experiencia posible (el único “objeto trascendental”, no una “cosa” de experiencia, lo

<sup>279</sup> De nuevo se aprecia aquí que Kant juega con una confusión terminológica que le permite defender unas veces (en la “Análítica”) que la experiencia posible es algo único y anticipable *a priori* y otras (en la “Disciplina”) que es algo contingente y sólo constatable empíricamente. Pues también en castellano podemos entender esa expresión (“experiencia posible”) o bien como la *posibilidad* (en cuanto tal, determinable *a priori*) de toda experiencia (empírica, valga la redundancia: *a posteriori*), o bien como una experiencia *cualquiera* (que yo tenga que dar clase mañana es una experiencia *posible*, pero no -afortunadamente- la experiencia posible en su conjunto, vista como algo único y previo a los diversos casos posibles).

<sup>280</sup> Bien se ve que tal *omnimoda determinatio* y tan completa -al menos, en principio- *conformidad a ley* difícilmente convienen a lo que en la “Disciplina” se llama “experiencia posible”, en cuanto algo *contingente y empírico*.

cual sería contradictorio) será allí entendida en su radical *unicidad* como el *correlato protofísico* del espacio y el tiempo. Y más: su “existencia” será *probada a priori* como “materia trascendental de base”, o como “espacio realizado”: el éter. De este modo, la filosofía alcanza un estatuto *paralelo* en sus pruebas al de las demostraciones matemáticas (pero en el ámbito de la *anticipatio quoad materiale* de la experiencia, no en el de la elaboración de *constructos* tan exactos como arbitrarios, incapaces de llevar por sí mismos al desubrimiento de los objetos empíricos correspondientes). Kant acabará así con estas continuas vacilaciones sobre el estatuto, función, alcance y validez de los principios filosóficos. Pero con ello se adentrará necesariamente en un *constructivismo* muy cercano al de algunas interpretaciones de la física matemática, y en ocasiones más audaz (por más que la argumentación quedase en estado fragmentario) que la de las especulaciones de los idealistas postkantianos<sup>281</sup>. De todas formas, era lógica esa reacción. La “Disciplina de la razón pura” insiste de tal modo en el carácter *negativo* y puramente catártico de la filosofía trascendental, frente a la capacidad científica de la matemática para hacer *avanzar* el conocimiento de una forma segura, fundamentada y exacta, que los propios -y capitales- hallazgos de la “Análítica” (y especialmente de la de los Principios) parecían quedar ahora en entredicho. Una cosa es reconocer modesta y *críticamente* los límites del propio proceder y otra reducir el sentido y alcance de éste a puras operaciones para *evitar el error*. Pues de este modo no se ve cómo podría la filosofía fundamentar el conocimiento científico y, sobre todo, posibilitar la propia matemática y su método *sintético*.

#### 4.2. De la parcial rehabilitación “disciplinar” de la filosofía

Las demás secciones de la “Disciplina de la razón pura” no presentan a mi ver, ni con mucho, el interés de la primera, dedicada como hemos visto a las relaciones entre filosofía y matemática. Por lo demás, se aprecia un claro desplazamiento de la temática, y de la *comparación* -a nivel del método- con las doctrinas paralelas de la “Doctrina de los elementos”. Si antes (respecto al “uso dogmático” de la filosofía) era la “Análítica”, explícita o

<sup>281</sup> Véase al respecto mi “Estudio preliminar” a la ed. esp., ya citada, del *Opus postumum*.

tácitamente, la continuamente aludida, ahora será la “Dialéctica” la traída a colación. Con lo cual podremos entender (no necesariamente *justificar*) por qué Kant parecía tan empeñado en “atormentarse a sí mismo” (por decirlo remedando a Terencio y su *Heautontimorouménos*). Si él dedica tantos esfuerzos a *probar* (paradójicamente) que las proposiciones de la filosofía, bajo la óptica de la *disciplina*, no son *positivamente* susceptibles de *prueba directa*, o sea: de garantizar la existencia de sus objetos, a pesar de apuntar a ellos *en general e indeterminadamente* (pues en un caso -el del “uso empírico”- eso sólo podrá comprobarse *a posteriori*, en la experiencia; y en el otro -el del “uso heurístico”- sólo alcanza validez *subjetiva*, para la promoción de la investigación científica), y si esos esfuerzos hacen que su propia filosofía trascendental corra el riesgo de quedar en entredicho, ello se debe *en buena medida* a que, de este modo, cree Kant poder *probar* también de manera irrefutable que la *inversa* tampoco es posible, esto es: que nadie ha podido ni podrá probar jamás la *inexistencia* de los “objetos” a los que la razón creía poder *remitir* directamente en su “uso dogmático”. Kant denomina esa resistencia *razonable* frente a supuestas *pruebas* en contra de objetos “metafísicos”: el “uso polémico” de la razón, esto es, “la defensa de sus proposiciones frente a la negación dogmática de las mismas.” (B 768/A 740). Obviamente, el ejemplo perfecto de ese uso se halla en la cuádruple *antinomia* de la razón.

Apenas encontramos en estas páginas argumentaciones que no hubieran sido ya desarrolladas en la “Dialéctica”. Puede resultar en cambio interesante el comienzo mismo de la sección, ya que en él se defiende que esa *suspensión del juicio* respecto a las pruebas (no saber si existen, digamos, Dios, el alma o el mundo no implica en absoluto la demostración de que *no existen*) se debe a la perfecta *libertad* con que se procede en el ámbito de la *Crítica*. Y Kant enlaza entonces -de manera realmente interesante- esa *libertad* (que podría creerse restringida al ámbito académico de la filosofía o de la epistemología) con la *libertad política*: “Su dictamen -escribe, refiriéndose a la razón- no es nunca otra cosa que el consenso (*Einstimmung*) de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.” (B 767/A 739). Al pronto, parece que Kant dejara en el aire esta alusión aislada, sin ulterior desarrollo de la misma. De hecho, pasa inmediatamente a comparar la razón especulativa con *otra* “razón superior y judicial” (*ibidem*) a la que la primera debe sujetarse (y hasta

temer -como un reo- cuando desvaría en su uso dogmático). Pero nos vamos percatando de su maniobra cuando -a continuación- pasa a parangonarla con su “conciudadano” (*Mitbürger*), a saber: con una razón igualmente dogmática, pero *negadora*<sup>282</sup>. Es verdad que la alusión a esa “razón superior” prepara el camino para la entrada en escena del *uso práctico* de la razón, en el capítulo dedicado al “Canon”. Pero también lo es que, de manera casi imperceptible, pasa así Kant de sostener el equilibrio entre dos dogmatismos de signo contrario a defender sutilmente la *libertad de expresión* (y de *publicidad*) de pensadores escépticos, presentados de manera unilateral y extremada, ciertamente<sup>283</sup>. Quizá merezca la pena hacer notar, en todo caso, que Kant no se limita a *solicitar* de las autoridades (y no sólo académicas) tácita, pero claramente, que los escritos de esos “negadores” sean permitidos (“Dejad que esa gente siga su camino”, pide en B 774/A 746), sino que parece interesado incluso en su *fomento y proliferación* (y mucho más que en el de los escritos de autores dogmáticos, o lo que es lo mismo -como deja prudentemente sólo entrever-: de gente servilmente sujeta al dictado de la autoridad). La razón es clara: si el dogmático negador se torna paulatinamente en *escéptico*, sin saberlo ayuda a dirigir la razón especulativa hacia su juez y superior: la razón pura *práctica*, doblegando y echando por tierra las pretensiones de la primera, aparte de dar ocasión de “lucirse” al filósofo trascendental (pues -dice Kant- “me daría la oportunidad de corregir no pocos de sus principios, sin necesidad de temer nada de él”: B 782/A 754). Es más: ni siquiera la juventud (o sea: los estudiantes)

<sup>282</sup> Habría sido más exacto que Kant hubiera hablado de “usos” de la razón (de lo contrario, da la impresión de que existieran al menos *tres* razones: la que hace de juez, la razón dogmática positiva y la dogmática negadora).

<sup>283</sup> Kant menciona como oponentes (en apariencia) a David Hume y Joseph Priestley: el primero, llevado del “propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento”: B 773/A 745), socava la convicción dogmática (falaz, pero favorecedora del interés de la razón) relativa a la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. El segundo, en aras de una *religión* de corte sentimental y de una concepción científica estrechamente *empírica*, niega igualmente que Dios y la inmortalidad sean demostrables *racionalmente* (de manera análoga a Unamuno, Priestley sostiene que lo último sólo puede debrse a un *milagro*; sólo que él cree firmemente en tal milago). Como cabe apreciar, Kant sostiene una posición *media*, que atempera y suaviza ambos extremos: el avance del conocimiento no tiene por qué implicar escepticismo (contra Hume) y la defensa de la religión no tiene por qué basarse en un sentimentalismo irracional (contra Priestley). Para lo primero están los Principios sintéticos del entendimiento. Para lo segundo, la fe racional.

habrían de verse privados de la oportunidad de conocer tales escritos (un claro y polémico ataque a la censura de libros y de enseñanza), ya que la razón, por débil que sea, si ilustrada por la crítica se fortalece más bien al examinar lo infundado de las doctrinas “disolventes”.

Tanto empeño por “defender” a los librepensadores (como si fueran una suerte de “sacos de boxeo” para entrenamiento de la juventud) constituye de hecho una doctrina tan sutil que corría el riesgo de ser entendida (y de hecho lo fue) por la *autoridad competente* como una defensa solapada del nihilismo y aun del ateísmo (o más bien, y en el fondo: como un directo cuestionamiento de toda “autoridad dictatorial” en materia de religión... e indirectamente de política, en general). Sea como fuere, bien se ve ahora que la alusión al *consenso de los ciudadanos libres* no sólo no choca con la defensa de la *fe racional* (que Hegel convertirá poco después en *fe en la razón*), sino que ambas cosas se compenetran recíprocamente.

Por eso, en definitiva, el momento *escéptico* es posterior al *dogmático* y presupone la *vía crítica* (cf. B 789/A 761). Y sin embargo, esta última parece servir más bien para poder volver de nuevo a un “dogmatismo” (si podemos seguir llamándolo así: digamos, mejor: a una *metafísica futura*), consciente ahora de sus límites y del alcance de la razón. En efecto, aunque el escéptico sea el “maestro que disciplina” (*Zuchtmeister*) al dogmático “raciocinante” (*Vernünfler*), es éste último -o sea, Kant, formado en el wolffismo, y que ahora vuelve *críticamente* a reivindicar ese espíritu de solidez y rigor- el que, en vez del escéptico: “se ve inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma.” (B 797/A 769). Al fin, y al cabo, el término *Vernünfler* no deja de remitir a un uso -deformado e hinchado, eso sí- de la propia *Vernunft*, de la razón. Y de esta manera traza Kant -también desde el punto de vista subjetivo de su propia trayectoria vital- un *círculo* que poco tiene que envidiar al de la *Aufhebung* hegeliana.

#### 4.3. De las hipótesis como armas defensivas

En el apretado “repaso” metodológico que Kant, en la *Disciplina*, está haciendo de los *elementos* de la lógica trascendental, como preparación para el gran “salto” al respecto práctico, le toca ahora el turno al *Apéndice de la*

*Dialéctica*, en el cual, como sabemos, se “traducen” científicamente las tres famosas Ideas de la razón: alma, mundo y Dios, rescatándolas, ya que no para la metafísica, sí al menos para la epistemología, en cuanto bases del uso regulativo y sistemático del entendimiento (aquí, la razón *con-desciende* a ayudar al entendimiento al cierre, siquiera sea como problemático anticipo, de los conocimientos). Kant se refiere ahora explícitamente a tal uso regulativo, y llama a esos conceptos racionales: “ficciones heurísticas” (B 799/A 771), reconociendo sin embargo que se refieren a objetos *posibles*, pues que no han sido simplemente “imaginados” (*gedichtete*).

Pero, ¿qué tipo de posibilidad es ésta? La pregunta es importante porque, si no se hila fino en el tema de la posibilidad, puede que se cuelen de rondón, de nuevo, esos conceptos como *hipótesis razonables* para asegurar el cierre de nuestros conocimientos también desde un punto de vista *material*, y no meramente formal. Al respecto, recordemos que Kant distingue entre dos tipos de posibilidad: a) *lógica* o *conceptual*, equivalente a la mera inteligibilidad, propia del pensamiento puro: el objeto posible resulta aquí de la arbitraria conexión de un predicado con un sujeto, siempre que *no haya contradicción* (cf. B 302/A 244); b) *trascendental* o *real*, según corresponda un objeto al concepto, de acuerdo con el esquema de la “concordancia de la síntesis de representaciones diversas con las condiciones del tiempo en general” (B 184/A 144). Es esta posibilidad la que está a la base del primer *postulado* del pensar empírico: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*.” (B 265/A 218).

Pues bien, es interesante advertir que esa distinción parece “quedarle corta” a las intenciones de Kant. Ciertamente, no es nada nuevo que se nos diga ahora que los objetos posibles (o sea, en este caso: los *noúmenos* Dios y Alma, dejando fuera al Mundo) son pensados sólo *problemáticamente*, y que, fuera del contexto propio del uso regulativo, son meros *entes de razón* (*Gedankendinge*; B 799/A 771; cf. B 347s./A 290s.). Y sin embargo, como veremos enseguida, Kant concederá el que puedan ser empleados en un uso *defensivo* (más que polémico), tildándolos de *hipótesis trascendentales*, en cuanto que la razón -la cual confiere validez objetiva a esos objetos en el respecto *práctico*- no deja de *con-descender* también aquí a “colorear” o teñir *emotivamente* esa posibilidad conceptual. En efecto, esos objetos -según

hemos visto poco antes- no han sido meramente “imaginados”, sino que es la propia razón *interesada* la que postula tales objetos incluso en el plano teórico, aunque sólo sea para hacer callar *ad hominem* al adversario. De manera que su uso va más allá del propio de una proposición problemática: “la cual se limita a expresar una posibilidad lógica (no objetiva), o sea a hacer valer la libre elección de una tal proposición, una aceptación meramente arbitraria de la misma en el entendimiento.” (B 101/A 75). En cambio, en la propuesta y formulación de hipótesis *trascendentales* es la razón, no el entendimiento, lo que está en juego. Y es ella la que confiere a esos objetos algo que podríamos denominar como “posibilidad *práctica*”: un anticipo -en el ámbito teórico- de su conversión en *postulados* en el ámbito práctico (en correspondencia, en un plano superior, con los postulados del pensar empírico)Ello, “por arriba”, diríamos.

“Por abajo”, por el lado empírico, tampoco el otro tipo de *posibilidad*: la posibilidad *trascendental*, basta para emplear un objeto tal como hipótesis en la esfera científica. Para que una posibilidad sea trascendental es suficiente que esté conectada con y sea conforme a los principios del entendimiento. Pero ello no justifica por sí solo la validez de su empleo como hipótesis. La definición que en las *Lecciones de Lógica* ofrece Kant de esa noción (no sin un característico giro subjetivista, pues que considera a la hipótesis más como una acción de la conciencia que como un objeto) es, en efecto: “Una *hipótesis* es un *asentimiento* (*Fürwahrhalten*) del juicio sobre la verdad de un fundamento, en base a la suficiencia de las consecuencias, o más brevemente: el *asentimiento de una presuposición como fundamento* [o bien: el tener por verdadera una presuposición, que hace entonces de premisa].”<sup>284</sup> Ahora bien, para que el número y calidad de las consecuencias *nos*

<sup>284</sup> L. X; Ak. IX, 84; tr. p. 139. Ya la propia formulación deja ver que nos movemos dentro de la segunda categoría de relación (fundamento / consecuencia; si esquematizada: causa / efecto), invirtiendo su orden. Desde un punto de vista *subjetivo*, la hipótesis es pues el asentimiento (un “tener por verdadero”) a un juicio (justamente, *hipotético*) en el que un supuesto: un objeto posible, pero desconocido (“Pongamos que...”), es considerado como premisa o principio, en vista del carácter suficiente de las consecuencias, conocidas. Desde el punto de vista lógico, es obvio que la hipótesis sólo puede aspirar a un cierto grado de *probabilidad*, sin que podamos estar nunca ciertos de ella, pues *a consequentia ad fundamentum non valet illatio*. Recuérdese la famosa falacia de afirmación del consecuente. P.e.: “Si hay guerra, entonces hay muertes violentas. Pero hay muertes violentas. Luego estamos en guerra.” (Claro, que si hay un número “suficiente” de muertes, todas ellas con características parecidas, se refuerza *analógicamente* el asentimiento;

*parezca* suficiente para asentir a un fundamento hipotético es preciso que nuestra *opinión* -el grado más bajo de asentimiento, como se verá en el *Canon*-<sup>285</sup> sea puesta “en cuanto fundamento explicativo, en conexión<sup>286</sup> con lo efectivamente dado y, por tanto, cierto.” (B 798/A 770). Así pues, la conexión de una posibilidad trascendental con la percepción (*Wahrnehmung*: literalmente, “acción de tomar [algo] como verdadero), sea directamente, o por inducción y analogía, produce el asentimiento (*Fürwahrhalten*, “tener [algo] por verdadero”) de la opinión<sup>287</sup> que, es propiamente hablando, la hipótesis. Podemos denominar a esta posibilidad más restringida: “posibilidad *empírica*”.

Tenemos pues cuatro tipos de posibilidad: lógica, trascendental, práctica y empírica. Sólo a las dos últimas les conviene la denominación de “hipótesis”: la una, promovida por la razón como indicador de la senda práctica (llamada por Kant “hipótesis trascendental”); la otra, propuesta por el entendimiento como explicación probable de una serie de fenómenos

tal la estrategia, por mal caso, del terrorismo de ETA). Es interesante observar que en este caso sí vale muy bien el adjetivo “especulativo”, empleado por Kant para designar el uso inválido (“trascendental”, lo llama también) de las proposiciones. Pues *speculatio* (de *specus*, “elevación”) significa efectivamente: ascender de los efectos a la causa.

<sup>285</sup> Estos pasajes recuerdan al famoso pasaje del *Teeteto* platónico, en el que se describe al pensar como “un dialogar del alma consigo misma, en cuanto que ella se pregunta y se responde a sí misma, afirmando y negando.” Sócrates continúa diciendo que cuando, en tal proceso, el alma “precisa algo y se mantiene en su afirmación y ya no duda más, a ese asentimiento lo llamamos entonces *opinión* (*dóxa*).” (190A). Dicho sea de paso, ha sido el recuerdo platónico lo que me ha llevado a traducir el *Fürwahrhalten* kantiano por “asentimiento”, en lugar de verter literalmente: “tener por verdadero”. Por lo demás, la noción del conocimiento como “opinión justa acorde con su explicación” (*dóxa orthè metà lógou*), y el intento de explicar a su vez qué sea “explicación” (*lógos*) como “un camino hacia el todo a través de sus elementos” (208C) (*mutatis mutatis*, camino hacia el fundamento a partir de sus consecuencias) -junto con la crítica de Sócrates a que ello constituya verdad indudable- puede conectarse muy bien con la noción -no sólo kantiana- de hipótesis.

<sup>286</sup> Kant emplea aquí -con todo cuidado, creo- el término *Verknüpfung*. Recuérdese que hay dos tipos posibles de enlace judicativo (*Verbindung*): el de lo homogéneo (propio de los juicios matemáticos), que es una simple *composición* y, por ello, no implica una copertenencia necesaria de sujeto y predicado, y el de lo heterogéneo (propio de los juicios dinámicos), que es una *conexión* (*Verknüpfung*) *necesaria*. Sólo esta última puede aplicarse a los juicios de *existencia*. Cf. B 201, n.

<sup>287</sup> Y casi añadiríamos, aprovechando la cercanía fonética: el *asentamiento* de la opinión (cf. nota 279).

("hipótesis científica"). Esta última puede alcanzar solamente un determinado grado de probabilidad, pero no la certeza plena. De la hipótesis trascendental, en cambio, no cabe admitir grado alguno de probabilidad. Y ello por *exceso*, no por defecto. Pues, al contrario que en el caso del entendimiento y del conocimiento a él propio, de los juicios de la razón sólo cabe, o bien estar absolutamente cierto (pues, por definición, su certeza es *apodíctica*<sup>288</sup>), o bien abstenerse por entero (cf. B 803/A 775; B 809/A 781). Por eso, tales hipótesis (Kant aducirá como ejemplos el alma como naturaleza simple: vida pura y espiritual -liberada del cuerpo-, y Dios como causa ilimitadamente perfecta del mundo) son inadmisibles en el respecto teórico; pues en este caso: "se emplearía una mera idea de la razón para explicar las cosas de la naturaleza", con lo cual esa hipótesis no tendría "explicación ninguna, ya que nos toparíamos con que algo no comprendido suficientemente desde principios empíricos conocidos, sería explicado por algo no comprendido en absoluto." (B 800/A 772). *Obscurum per obscurius*, pues. En términos platónicos, se trataría de una opinión que tenemos por correcta, pero *áneu lógou*: "sin explicación", justamente.

Y sin embargo, Kant no se limita a reconocer "pareja fortuna" (*Gleichheit des Looses*: B 804/A 776) a los defensores de la hipótesis trascendental frente a sus impugnadores. Pues, a pesar de que parece reconocer un *empate*, a saber, que ni éstos (diríamos, los materialistas científicistas) pueden "abarcar todo el campo de cosas posibles por medio de leyes naturales, ni nosotros"<sup>289</sup>, fuera de la experiencia, podemos adquirir algo para la razón de una manera fundada"<sup>290</sup>, en realidad no se limita a otorgar ventaja (al menos, desde el respecto práctico) a aquel que "sostiene algo como un supuesto necesario" (B 805/A 777) frente a quien no lo hace, sino que, gracias al "uso polémico" de esas hipótesis, confía, nada menos, en la futura "aniquilación" (*Vernichtungung*) de todas las objeciones<sup>291</sup> y hasta en "extirpar de raíz el germen de las impugnaciones". Y ello, incluso tratándose de un ger-

<sup>288</sup> Recuérdese que la razón es la facultad de las inferencias y razonamientos, y por tanto sus pruebas son necesaria y literalmente *de-mostraciones*: su tarea consiste en probar uno o varios asertos indicando (*deíxis*) de dónde (*apò*) provienen.

<sup>289</sup> Ese "nosotros" delata el estrecho grado de compromiso establecido por el propio Kant con los "teístas", frente al materialismo ateo.

<sup>290</sup> B 808/A 780. Las últimas palabras: "*aufgegründeter Art*", parecen un eco de la cláusula platónica: *metà lógou*. Cf. nota 279.

men que "se halla en la naturaleza de la razón humana." (*ibid.*). Es más, yendo un poco más de allá de lo aconsejable por la prudencia crítica, Kant llega a recomendar el mantenimiento de estas "opiniones privadas", sugiriendo además "razones" de orden psicológico. Al parecer, la creencia en la vida *post mortem* y en la existencia de Dios apaciguan el alma y la liberan de ansiedad. Por eso nos dice que "no es razonable que prescindamos de ellas (incluso en orden a conseguir la tranquilidad interior)." (B 810/A 782). Bien puede decirse pues que, como un Bertrand Duguesclin de la filosofía, Kant "ni pone ni quita rey" (en lo que hace al conocer), pero, *en la práctica*, "ayuda a su Señor".

#### 4.4. Las pruebas de la razón

Luego de la crítica de las hipótesis trascendentales (y de su recomendación como "sedantes" del alma *naturaliter christiana*), nada más lógico que coronar la *Disciplina de la razón* con un examen de la capacidad probativa de la razón *respecto de sí misma*. Al respecto, bien puede dejarse al aire la sospecha de que, en su encaminarse al territorio práctico, haya ido Kant pacientemente matizando sus primeras y demoledoras declaraciones sobre la validez del "uso" de la razón hasta terminar este capítulo con una *valoración* al menos *prima facie* enteramente opuesta a la inicial. Si Kant se ha dedicado con escrupulosidad germánica a *recortarle las alas al ave* metafísica, ello se debe a su empeño *pietista* (y en este sentido, bien *antiwolffiano*) por evitar que *cosas* excelsas se "ensucien" al ser convertidas en *objetos* de conocimiento, o sea en vulgares fenómenos. Recuérdese: "Tuve así que poner en su sitio (*aufheben*) al *saber* para dar lugar a la *fe*." (B XXX). Tal parece en efecto que el rigor implacable en la impugnación del uso teórico se hubiera desarrollado paralelamente a la progresiva exaltación del uso práctico, preparado y justificado "polémica o defensivamente", como estamos viendo, en el interior de la propia *Dialéctica*. Y en el *Canon de la razón pura* veremos en fin cómo lo Práctico late en el corazón mismo de lo teórico, dirigiéndolo secretamente.

Por lo demás, poca novedad presenta este último apartado. Kant se limita a anudar habilidosamente los hilos ya conocidos de la *deducción tras-*

*cedental* (cf. “Analítica de los conceptos”; §§ 20, 21 y 26; B 143-146 y B 159), de la *ilusión dialéctica* o *apariencia trascendental* (B 349-355/A 293-298), y de la invalidez de la prueba *apagógica* (*reductio ad absurdum*) si aplicada a conceptos de razón, como sabemos por la cuádruple *antinomía* (ver especialmente las secs. 6ª y 7ª de la “Antinomia de la razón pura”; B 518-535/A 491-507). El eje de todo ello es, como cabe suponer, la *síntesis trascendental* o, más en general, la viabilidad de los juicios sintéticos a priori en *filosofía*.

Kant comienza recordando, en efecto, el *Leitmotiv* de la entera *Crítica*, a saber: no es posible una aplicación directa de la razón a un objeto mediante conceptos. Y como la *mediación* entre el concepto y el objeto (o sea, por un lado la demostración de la validez objetiva del primero; por otro, la de la posibilidad de *síntesis a priori*) sólo puede tener lugar *añadiendo* algo al concepto de ese objeto, como sabemos sobradamente por la definición misma del juicio sintético, se sigue que, en las proposiciones *puras*, sólo caben dos posibilidades: a) que sea la intuición *a priori* la rectora de la *síntesis*, como en matemáticas; b) que lo sea la experiencia posible, como en filosofía trascendental (algo que ha quedado bien establecido en el primer apartado de la *Disciplina*). Sólo que, en este último caso, el concepto ha de ser del *entendimiento* (esto es: una *categoría* o un *predicable*). Aquí, la prueba no consiste en que, dado un concepto (por ejemplo, el de “suceso”), quepa inferir de él otro concepto (el de “causa”). Ello sólo valdría en el caso de

<sup>291</sup> Es digno de nota el hecho de que, en 1763, Kant pretendiera probar la existencia de Dios a partir de la imposibilidad *conceptual* del aserto contrario, o sea: de su no-existencia: “Hay sólo un Dios y sólo un fundamento para su prueba, por el cual es posible percatarse de su existencia junto con la percepción de esa necesidad que aniquila (*vernichtigt*: ¡el mismo término! F.D.) absolutamente todo opuesto: un juicio al cual podría conducir inmediatamente la índole misma del objeto.” (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. 3. Abth., 5.; Ak. II, 162). Obsérvese que, aparentemente, se cumplen aquí los requisitos para la formulación correcta de hipótesis: tenemos un objeto posible (la divinidad, cuyo pensamiento no admite contradicción), conectado con una percepción (“la experiencia de las cosas contingentes”, *ibid.*), y la “aniquilación” de la proposición contraria, dada su íntima contradictoriedad (“La posibilidad interna, la esencia de las cosas son pues aquello cuya supresión anula todo lo pensable”, *ibid.*). Sin embargo, ya sabemos que hay aquí un fallo: la posibilidad del “objeto” Dios es sólo *lógica*, no *trascendental* (atenta contra el primer Postulado del pensar empírico). Y de la posibilidad del concepto a la posibilidad de la experiencia *non valet illatio*: “En caso de pretender ir a priori más allá del concepto de un objeto, ello será imposible sin un especial hilo conductor que se halle fuera de tal concepto.” (B 810/A 782).

juicios analíticos. Y Kant sigue teniendo bien presente la crítica de Hume a la causalidad. Lo que aquí se prueba es que es la *relación misma* (la “conexión necesaria”, en términos humeanos) la que es *conditio sine qua non*, condición necesaria para entender la experiencia en general, y por ende, *tal* objeto de experiencia (de acuerdo a la transición establecida en el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*)<sup>292</sup>. No es pues posible pasar *sintéticamente* de un concepto a otro, pero sí de las condiciones de la experiencia en general a los objetos de la experiencia.

Ahora bien, es evidente que en el caso de conceptos racionales no podemos acudir ni a la intuición (puesto que para Kant no hay una intuición *intelectual*) ni a la experiencia posible, ya que, por definición, tales conceptos remiten a algo más allá de la experiencia. Así que la conclusión es igualmente obvia: no es posible aducir prueba alguna válida en este campo, como sabemos por la entera *Dialéctica trascendental*. *No hay demostraciones trascendentales de conceptos de razón*. Al respecto, Kant nos recuerda la crítica a la “ilusión trascendental”: una apariencia de verdad suscitada por la *subrepción* consistente en tomar las condiciones subjetivas de la cognoscibilidad de algo por características objetivas, constitutivas de ese algo. El ejemplo ahora aducido por Kant es el de la inferencia de una *cosa simple*, el alma -entendida como *contenedor* de todo pensamiento-, a partir de la conciencia del yo como unidad de *apercepción* -contenida en todo pensamiento-, o sea: a partir de una *representación simple*. Pero se trata de un claro paralogsismo. El “Yo” mentado en ambos conceptos tiene en cada caso un sentido bien diferente: el Yo representado (el de la unidad de *apercepción*) es *simple*, ciertamente, pero por *abstracción de todo contenido* (es un mero vehículo lógico que ha de poder acompañar a toda re-

ntación con sentido). Aquí, el yo “no contiene *en sí* (*in sich*) diversidad alguna”. En cambio, lo simple en el objeto “puede ser un concepto muy complejo, es decir, designar e incluir *bajo sí* (*unter sich*) muchas cosas.” (B 813/A 785).

Ahora bien, dada la inviabilidad -repto, ya conocida- de establecer demostraciones trascendentales en el uso especulativo de la razón, no deja de ser sorprendente que Kant ofrezca un *criterio* sobre la posibilidad de tales

<sup>292</sup> B 811/A 783. Cf. B 197/A 158: “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen al mismo tiempo las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*.”

pruebas: un criterio, claro está, imposible de cumplir, y que parece haber sido formulado al sólo propósito de refrenar las ansias de una razón deseosa de “ampliación” (como que está movida por algo que la rebasa). El criterio es: “que la demostración no conduzca directamente al predicado requerido, sino sólo mediante un principio de posibilidad de ampliación de nuestro concepto a priori, dado, hasta llegar a las Ideas, y de realización de éstas.” (*ibid.*). Sólo que no hay tal principio: nada dado (y por ende, *condicionado*) puede llegar a la Idea (*incondicionada*); y menos, realizarla. Se sigue pues que este criterio tiene sólo un valor literalmente *disciplinar*, a saber: el de someter a la razón especulativa a la “disciplina de la continencia” (*der Disziplin der Enthaltamkeit*). (B 814/A 786).

Tras esta curiosa formulación de un criterio *imposible*, despliega Kant las razones de ello aludiendo: 1) a la *deducción trascendental*, 2) a la *unicidad* de la prueba, y 3) a la *prueba apagógica*, conectando así los dos tipos de prueba conocidos: el de la *Analítica* (respectivamente, de los conceptos y de los principios) -válido pero sólo para conceptos del entendimiento-, y el de la “Antinomia” de la *Dialéctica*, propio de conceptos de la razón, pero por desgracia inválido. De modo que, en ambos casos, se *prueba* lo ya anticipado, a saber: la imposibilidad de pruebas válidas en el ámbito de los principios de la razón pura, pues que en este caso “todo esfuerzo es ... inútil, ya que si bien ella [la razón] posee principios, éstos, en cuanto principios objetivos, son todos dialécticos.” (B 814/A 786).

De acuerdo a lo anterior, Kant establece tres *reglas* como especificación de su *criterio* de validez de las demostraciones trascendentales:

1) Justificar de dónde se van a tomar los principios que han de servir de fundamento de la prueba (en el ámbito de las categorías se denominó a este proceder “deducción metafísica”), así como estipular con qué derecho cabe esperar éxito de las conclusiones (“deducción trascendental”) <sup>293</sup>. En ambos casos, la deducción “jamás podrá sernos ofrecida si tales principios han sur-

<sup>293</sup> Cf. § 26 de la “Analítica”: “En la *deducción metafísica* pusimos de manifiesto el origen a priori de las categorías mediante su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento [e.d. con los juicios; F.D.]. En la *deducción trascendental* se mostró, en cambio, la posibilidad de las categorías como conocimientos a priori de los objetos de la intuición.” (B 159).

gido de la mera razón.” (B 815/A 787) <sup>294</sup>. En efecto, como ya adelantamos al hablar del “criterio”, ningún principio del entendimiento puede verse ampliado hasta que gracias a él se hagan accesibles las ideas de la razón; y si se trata de principios de la razón pura, sabemos ya que todos ellos son dialécticos, y válidos a lo sumo como principios regulativos, nunca como constitutivos de experiencia.

2) *Para cada proposición trascendental sólo cabe hallar una prueba*. Y ello, sólo si a su base se halla un concepto puro del entendimiento: aquí, es la proposición la que establece la condición  *sintética* de posibilidad del objeto en conformidad con el concepto. Fuera de éste no hay nada que pueda determinar al objeto, de modo que la prueba ha de ser en cada caso única. Por tanto, el mero hecho de que se aduzcan múltiples demostraciones respecto a un objeto de la razón (p.e. los numerosos argumentos para probar la existencia de Dios) indica ya que ninguna de ellas es realmente probativa.

3) *Las pruebas de proposiciones trascendentales han de ser en todo caso ostensivas, y no apagógicas*. De nuevo, la mera formulación deja ya fuera de juego a la razón; sólo las proposiciones con base en principios del entendimiento pueden ser probadas *directa* u ostensivamente, o sea: enlazando la convicción de su verdad <sup>295</sup> “con el conocimiento de las fuentes de su verdad” (B 818/A 790): otro modo de referirse a la “deducción metafísica”. A la demostración apagógica le falta en cambio ese último conocimiento, ya que ella se limita a refutar -por reducción al absurdo- la proposición contraria, por *modus tollens*. En este proceder se busca que de la proposición se desprenda al menos *una* consecuencia falsa, lo cual bastaría para invalidar aquélla. En cambio, en el caso contrario: el *modus ponens*, propio de las hipótesis *científicas* (recuérdese el punto anterior) se asciende de las consecuencias a un fundamento probable, sin que -por numerosas y coherentes

<sup>294</sup> Ello no obstante, la segunda *Crítica* ofrecerá una “Deducción de los principios de la razón pura práctica” (*KpV*, P. I, L. I, cap. 1º, I; Ak. V, 42-50; tr. 66-77), en la que es la propia ley moral (dada como un *Factum der reinen Vernunft*) la que sirve de principio de deducción, en cuanto “ley de causalidad por libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible.” (V, 47; tr. 73).

<sup>295</sup> O sea, construyendo el concepto en la intuición pura -en matemáticas- o aplicando el principio supremo de los juicios sintéticos a priori, y los cuatro Principios derivados de aquél -en filosofía-.

que éstas sean- pueda asegurarse nunca la verdad de la proposición hipotética (B 819/A 791). Tal es el caso de las famosas *reglas de razonamiento* de Newton, basadas en la inducción.

En filosofía, como sabemos por la cuádruple “Antinomia de la razón pura”, las demostraciones apagógicas no son válidas, pues en todo caso se enredan en la llamada *subreptio transcendentalis*, consistente en tomar como condiciones de las cosas lo que son tan sólo condiciones subjetivas del conocimiento<sup>296</sup>. Así: 1) bien puede suceder que lo opuesto a cierta proposición esté en contradicción sólo con las condiciones subjetivas del conocimiento, pero no con las del objeto mismo (como ocurre, por ejemplo, en la tercera y cuarta antinomias), de modo que, distinguiendo respectos, la oposición se resuelve. A este respecto, Kant recuerda aquí la cuarta antinomia: *subjetivamente*, es inadmisibles una proposición que defienda la existencia de un ser necesario; pero ello no implica en absoluto la *posibilidad en sí* de tal ser (como se defenderá en el segundo postulado de la razón práctica). 2) Puede ocurrir que la supuesta contradicción se deba a haber tomado una condición subjetiva *como si* fuera objetiva, con lo cual las dos proposiciones antagónicas pueden ser falsas. Tal ocurre en la primera antinomia: la alternativa entre un mundo sensible infinito o finito en el espacio y en el tiempo es tan falsa como sus respectivas proposiciones, ya que en ambos casos se toma al mundo fenoménico como algo *dado absolutamente en sí mismo, como un todo*. Pero de que el espacio y el tiempo sean en efecto *quanta infinita* dados -habiendo de considerar *nosotros* al mundo, en ese respecto, como un todo comprendido espacialmente y distendido temporalmente<sup>297</sup>- no se sigue en absoluto que el mundo mismo (¡el mundo *en sí!*) sea un todo existente de comprensión y de sucesión. Tal mundo es más bien un *no ente*, el objeto vacío de un concepto: *nihil privativum*, según la “Ta-

<sup>296</sup> La mejor definición se ofrece justamente en el capítulo dedicado a “La ilusión trascendental”: “hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión -favorable al entendimiento- de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas.” (B 353/A 297).

<sup>297</sup> Recuérdese que espacio y tiempo son formas *subjetivas* de la intuición. Si se tomaran de por sí, como si fueran “cosas”, también ellos se resolverían en *nada: entia imaginaria*. Pues: “La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí misma un objeto, sino la mera condición formal de éste (en cuanto fenómeno).” (B 347/A 291).

bla de la Nada” (cf. B 348/A 291). Kant recuerda al efecto una regla básica de la lógica: *non entis nulla sunt praedicata* (B 821/A 793). Los predicados de un no ente son nulos.

De modo que aquí, al final de la *Disciplina de la razón pura*, parece restablecerse el *status quo*, el empate entre los “teístas”, defensores de lo trascendente y los “materialistas”, pegados a la inmanencia. Por un momento, nos pareció que tal equilibrio de fuerzas (en donde cada campeón vence siempre en el campo contrario, quedando así ambos en tablas) peligraba, al defender Kant -y hasta recomendar- el uso “polémico” de hipótesis trascendentales. Sin embargo, ahora comprendemos la estrategia: ese equilibrio impide tanto la exaltación *dogmática* como la duda *escéptica*. Como recuerda Kant: “*non defensoribus istis tempus eget*” (“la época no tiene necesidad de tales defensores”) (B 822/A 794). Pues lo que deben hacer las partes en litigio es abandonar las pruebas apagógicas<sup>298</sup> y volcarse en las demostraciones directas. En estas últimas tiene el *inmanentista* un vasto campo por explorar mediante el ejercicio de la ciencia natural, donde “todo se funda en intuiciones” (B 820/A 792), dejando en paz al amigo de la *trascendencia*, el cual, a su vez, y gracias a la *crítica*, “descubrirá fácilmente la ilusión dogmática” (B 822/A 794), con lo que dejará *ipso facto* de ser dogmático, dirigiéndose entonces más bien -escarmentado- al “suelo propio (*eigentümlichen*) de la razón”, es decir a los “principios prácticos” (*ibid.*). De este modo parece haber logrado Kant la difícil empresa de establecer una *paz duradera* entre dogmáticos y escépticos, y a la vez de encaminar decididamente a la razón hacia el ámbito en el que ella es real y verdaderamente razón (aunque, como facultad cognoscitiva... ¡no lo supiera, habiendo tenido que ser duramente *disciplinada* para llegar a ser lo que ella *debe ser*: la razón pura práctica!).

## 5. El canon de la razón. Primacía de lo práctico

La verdad es que el buen Kant parece seguir la máxima evangélica de que el que se humilla será ensalzado. La *Disciplina* ha constituido en efecto

<sup>298</sup> Cuyo campo propio es en cambio el de las matemáticas. Aquí es imposible subrepción alguna, ya que de antemano se desecha en esta ciencia que sus “objetos” sean reales (ya se entienda por tal lo fenoménico o lo “en sí”), sino meros *constructos* en favor de la experiencia. Cf. B 820/A 792.

una demoledora crítica a todas las pretensiones de la razón por “saltar las bardas de su corral”, que diría Don Antonio Machado. En su uso puro, está claro que no recibe sino humillaciones. Sólo le cabe el consuelo de pensar que es ella misma la que se censura y disciplina, lo cual le lleva a sospechar que a lo mejor ese “corral” no constituye el territorio propiamente suyo, y que la naturaleza quizá la esté empujando *con violencia* (así como su propio interés lo hace *de grado*) a descubrir un uso más elevado de sus fuerzas. Una cosa es clara: la razón pura, en cuanto tal, no es un *organon* que promueva la aplicación de nuestro conocimiento. Es más: Kant llega a preguntarse si *toda* la filosofía de la razón pura, aplicada a sí misma, no se agotará en la *Disciplina*, si su utilidad no será sino negativa, de modo que “en vez de descubrir la verdad, tiene sólo el callado mérito de prevenir errores.” (B 823/A 795).

Sólo que, siguiendo un conocido refrán, parece que Kant da con una mano (práctica) lo quitado con la otra (teórica), y ello a favor de esos “objetos” *reintroducidos* en la filosofía, pues, como ya indicamos, su conocimiento los rebajaría *eo ipso* a meros fenómenos del mundo sensible. Y no regresan ciertamente por la ventana, sino por la puerta principal de la filosofía: por la puerta *canónica*.

Más epicúreo en esto que aristotélico, Kant adscribe a la filosofía, aparte de la función disciplinar, negativa, la de proporcionar un *canon*, entendido como el conjunto de reglas a priori para determinar la validez de los juicios, remitiendo la validez de su uso a una fuente cognoscitiva, mientras que a la matemática se le reconoce su función de *organon*, en cuanto *corpus* de principios para la ampliación del conocimiento. Ya vimos anteriormente que la entera *Analítica trascendental* era considerada como “un canon destinado a enjuiciar el uso empírico” (B 88/A 63; cf. *supra* IV.1). En la *Lógica-Jäsche*, Kant considera en general a la lógica como “una ciencia a priori o como una doctrina para un *canon* del uso del entendimiento y de la razón” (L. IX, 15; tr. 83) y se remite explícitamente a Epicuro al definir el canon como “*arte general de la razón (canónica Epicuri)* para adecuar conocimientos en general a la forma del entendimiento”<sup>299</sup>. Y aunque, no sin cierta

<sup>299</sup> L. IX, 13; tr. 82. La preferencia kantiana de Epicuro sobre Aristóteles se remonta a Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, el cual dedica el libro X y último a Epicuro, el cual: “Divide la Filosofía en tres partes o especies: *canónica, física y moral*. La *canónica* contiene el

incoherencia -seguramente debida a la necesidad de acomodarse a la larga tradición aristotélica-, lo llama también *organon*, señala a continuación: “no sirve desde luego para *ampliar*, sino sólo para *enjuiciar* y *corregir* nuestros conocimientos.” Lo cual corrobora -sea dicho de paso- lo dicho anteriormente (ver *supra* 4.4) sobre la imposibilidad del *criterio* de validez de las pruebas de la razón pura.

Ya al final de V.7 adelantamos la *creencia* kantiana de que nuestra razón (o mejor, *la Razón*: pura, genuina y única) es el “tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones” (B 697/A 669). Si esto es así, la siguiente prohibición -propia de la lógica en cuanto *canon*- ha de regir también, y a mayor abundamiento, en el caso del *Canon de la razón pura*, a saber, que “no le está permitido pedir prestados sus principios de ciencia ni de experiencia alguna; ha de contener puras leyes *a priori*, necesarias.” (L. IX, 13; tr. 82). Por tanto, la *fuerza* de conocimientos *positivos* (cf. *KrV* B 823/A 795), exigibles en todo canon, habrá de hallarse también aquí en la razón pura misma, aunque no desde luego en su respecto especulativo. Con todo, ya sabemos que es justamente lo desmesurado de las pretensiones de tal respecto (“hallar un suelo firme completamente fuera de los límites de la experiencia”) lo que nos lleva a sospechar que el uso primordial y genuino de la razón no es el especulativo, sino el *práctico*. Así pues, será el canon del uso *práctico* de la razón el que explique *de arriba abajo* -por así decir- no sólo el “uso correcto” de ésta, *en general*, sino también sus desviaciones y malentendidos. Y es esa generalización (incluyendo pues al ámbito

ingreso o aparato a las operaciones, y la da en el libro intitulado *Canon...* se ha acostumbrado poner la *canónica* unida a la *física*, y la llaman *criterio, principio y parte elemental o institutiva*.” (X, 22. Tr. de José Ortiz Sanz, Espasa-Calpe. Buenos Aires 1951<sup>2</sup>; III, 95). Kant hace suya esa división -atribuida a la “antigua filosofía griega”- al inicio de la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (Ak. IV, 387; Tr. de C. Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires 1961, p. 55). E incluso la reprobación de lo “dialéctico”, así como los criterios kantianos de verdad (adecuación a la intuición sensible a priori -previa a toda percepción-, a las leyes del entendimiento -igualmente previas a todo juicio- o a los intereses de la razón pura práctica) parecen -al menos en su formulación general- una transfiguración trascendente de lo sostenido por los epicúreos. Pues éstos, según Diógenes Laercio: “Reprueban la Dialéctica [aristotélica, F.D.] como superflua, pues en cualquiera cosa les basta a los físicos entender los nombres. Y Epicuro dice en su *Canon* que los criterios de la verdad son los sentidos, las anticipaciones y las pasiones.” (X, 23; tr. III, 96).

cognoscitivo) lo que permite aclarar -no sin cierta dificultad- la inserción de tal canon en una crítica de la razón *teorética*<sup>300</sup>.

Consecuentemente, la primera sección del *Canon* estará dedicada a dilucidar el *fin último* del uso puro de la razón. La segunda situará en el “ideal del bien supremo”<sup>301</sup> el fundamento de determinación de tal fin. Y la tercera expondrá aquello que habríamos quizá esperado en primer lugar de un canon de la razón: la diferencia entre opinar, saber y creer en cuanto tipos de conocimiento.

### 5.1. A la búsqueda de la última unidad sistemática de la razón

Como se recordará, el uso hipotético de la razón ofrece, a lo sumo, una unidad *proyectada* de nuestros conocimientos posibles (la propia de los principios regulativos de la experiencia, garantes de la homogeneidad, especificidad y afinidad de los conceptos). En cuanto tal, esa unidad ha de ser considerada “como un problema, no como unidad dada en sí.” (B 675/A 647). Además, su función se ejerce por así decir hacia abajo: es la deseada unificación de todos los fenómenos bajo las leyes de la naturaleza la que conduce a esos tres principios heurísticos. En cambio, la irresistible tendencia al uso trascendental de la razón apunta a la verdadera “razón” de la razón: la tarea de completar en su entero curso -por *elevación*- “un todo sistemático y subsistente por sí mismo” (B 825/A 797). Hay algo, pues, en

<sup>300</sup> Así como -en frase famosa- “El concepto de la libertad... constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluida la *especulativa*” (*KpV, Vor.*; V, 3; tr. 12; subr. mío), así también el canon del *uso práctico* de la razón habrá de dar efectivamente razón (nunca mejor dicho) del canon lógico (propio del entendimiento y la razón), y no al revés. Dicho brevemente: se conoce para actuar, no se actúa para conocer. En términos tradicionales: la *vita activa* se explica a sí misma y, al hacerlo, explica también el sentido último de la *contemplativa*.

<sup>301</sup> Advuértase que en el cap. 3º de la “Dialéctica” se había probado la incapacidad de la razón para probar la existencia de su propio “ideal”, definido como: “idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea.” (B 596/A 568). En lenguaje “representativo”, tal ideal remite obviamente a Dios. Ahora, de manera más refinada (o, si se quiere, alambicada), el Ideal (o sea, el “buen Dios”) es admitido en cambio -por *arriba*- como fundamento de determinación del fin último de la razón, o sea como lo que en última instancia otorga sentido al movimiento y quehacer en general de ésta, y no como -por *abajo*- un mero objeto *de* la razón.

<sup>302</sup> Seguramente sin saberlo, Kant sigue así el mismo camino de San Agustín: “Deum et animam

el seno del conocimiento teórico mismo que señala hacia algo más alto que la teoría (de la misma manera que, en la sensibilidad, espacio y tiempo apuntaban -en cuanto *formas*- a las funciones conceptuales de unificación). Sólo que -advuértase- Kant no piensa que con ello vaya la razón más allá de sí misma; al contrario, sólo así, *en el acto*, se sabe por vez primera como siendo sí misma, y descansando tan sólo en sí misma: purísima *autodeterminación*, excluyendo de sí todo lo ajeno. Ahora bien, autodeterminación es libertad. Y: “Práctico es todo aquello que es posible por libertad.” (B 828/A 800). En consecuencia, sólo en el uso *práctico* de la razón cabe esperar que ésta vea colmada sus aspiraciones, a la vez que corrige, restringe y *da razón* del uso especulativo.

Sin embargo, y de un modo harto significativo (pues que deja entrever la lucha -nunca resuelta del todo en Kant- entre los dos conceptos que realmente le interesan: la libertad y Dios<sup>302</sup>, por reducir al otro, alcanzando así la supremacía como único principio supremo<sup>303</sup>), la “intención final” (*Endabsicht*) de la razón viene desplegada en tres “objetos”<sup>304</sup>: “la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.” (B 826/A 798)<sup>305</sup>. Que Kant mismo parece haber reparado en esta dificultad (de

scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.” (*Solil.* I.2, 7).

<sup>303</sup> Como se ha visto en nota 294, todo apunta a que sea la libertad la que constituya ese primer principio... desde el punto de vista de la *posibilidad del sistema*. Desde la perspectiva en cambio de la *realización de actos morales* por parte de cada individuo, Kant reconoce que sólo los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios logran “poner en marcha” una voluntad demasiado débil como para actuar bajo la sola égida de “las excelentes ideas de la moralidad”. Éstas, sigue Kant -recordando quizá aquello de Ovidio: *video meliora, proboque; deteriora sequor*-: “son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente.” (B 841/A 813).

<sup>304</sup> Para paliar la extrañeza de esa denominación, advuértase que *Gegenstand* significa en general “hecho/contenido de conciencia”, y podría verterse también por “asunto, tema, etc.”. También en castellano hay giros en los que “objeto” significa “tema” (“El objeto de mi visita”) y hasta “fin” o “sentido” (“No tiene objeto hacer tal cosa”).

<sup>305</sup> En 1787, en el Prólogo de la segunda edición, Kant vuelve a citar estos temas, y siempre con la misma oscilación. Primero son dos conceptos los mencionados: “Dios” y la “*naturaleza simple* de nuestra *alma*”. Mas luego, a renglón seguido, ya aparece la tríada: “Dios, la *libertad* y la *inmortalidad*” (B XXX). La famosa afirmación ulterior: “Tuve pues que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*” (cf. *supra*, nota 57), puede ser leída como una preparación (desde el respecto temático, no cronológico, claro) a la última sección del *Canon*.

<sup>306</sup> El mismo término alemán: *Aufgabe*, cubre esos dos significados.

sabor, si se quiere, “trinitario”: tres fines supremos constituyendo un solo objetivo), se muestra a las claras en el texto siguiente: “Por su parte, según la naturaleza de la razón, estos fines supremos, una vez unificados (*vereinigt*), deberán llegar a tener la unidad que fomente aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro interés superior.” (B 825s./A 797s.). ¡Se trata, pues, de un problema, o mejor: de una tarea<sup>306</sup> que habrá de ser cumplida *por los hombres* en el futuro, y no de una unidad establecida *ab aeterno*, y destinada a los hombres como un don (*Gabe*)! Y en efecto, en la sección siguiente del *Canon* veremos alzarse las famosas tres preguntas en las que, en correspondencia con esos “objetos”, se concentran los intereses supremos de todo hombre (y no sólo, desde luego, del filósofo).

Pero antes puede ser conveniente señalar algunos reparos “arquitectónicos” sobre esa “intención final”:

a) Sólo con mucha “buena voluntad” pueden equipararse los tres “objetos” a las tres *ideas* de la razón especulativa: la libertad de la voluntad podría quizá corresponder *grosso modo* al “alma” (pero el lugar de la *Crítica* en que se habla de la libertad es, como sabemos, el de la tercera antinomia, relativa al mundo); la inmortalidad, al “mundo” (en cuanto “mundo futuro”; sólo que el mundo considerado en la cuádruple “Antinomia” es siempre y sólo el mundo presente, sea tomado como un conjunto de fenómenos o como una cosa en sí); sólo el tema de la existencia de Dios parece común a la “Dialéctica” y al “Canon de la razón”, aunque el modo de fijar estatuto y sentido de esa existencia sea bien distinto en ambos casos (obviamente, en el primero se fracasa y en el segundo se triunfa).

b) La presentación de esos objetos como “fines supremos de la razón” pone de relieve un problema de *circularidad* -si es que no de *contradicción*-, en lugar de ayudar a la unificación buscada; en efecto, Kant repite constantemente que la razón está *interesada* en ellos; en este sentido, habría que admitir entonces que son superiores a la razón misma, y que ésta es más bien una suerte de *instrumento* gracias al cual la humanidad, o sea cada uno de nosotros, procura alcanzar (o mejor: hacerse *digno* de alcanzar) en la medida de lo posible ese triple objetivo: como reza incluso el título de este trabajo, *la fuerza de la razón* no parece ser una “propiedad” de la razón -en

<sup>307</sup> *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Ak. IV, 413, Anm.: „Die Abhängigkeit des

cuanto facultad cognoscitiva-, sino algo ínsito en ella: algo que la “eleva” más allá del uso teórico (y que por eso, necesariamente, produce también malentendidos en el ámbito del conocimiento; como si dijéramos: la metafísica tradicional es una especie de embriaguez por el uso *indebido* de esa guía de la razón); y sin embargo, Kant define precisamente el *interés* -siendo además el único lugar de su obra en que lo hace de manera explícita y declarada- como una dependencia de la *voluntad* respecto de principios de la *razón*<sup>307</sup>. Parece como si, en la sección que estamos examinando, Kant pretendiera salir del paso mediante una tácita identificación de ambos conceptos. En efecto, habla primero de la “libertad de la voluntad” y, pocas líneas después, introduce así una explicación de esa libertad: “El que la razón sea libre...” (B 826/A 798). Parece claro pues que sólo jugando con la vaguedad del término “razón” se puede *saltar* de la facultad cognoscitiva (*Erkenntnisvermögen*) a la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*), tan cuidadosamente deslindadas luego<sup>308</sup>. De modo que al final no se sabe quién depende de quién: si la voluntad de la razón, o al revés.

Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Principien der Vernunft heisst ein Interesse.“ (*Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*. Tr. de C. Martín Ramírez. Aguilar. Buenos Aires 1961, p. 99, n. 1, modif.: “La dependencia de la facultad apetitiva respecto de sensaciones se denomina inclinación, y ésta muestra por tanto en cada caso una *necesidad*. Pero la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de principios de razón se llama *interés*.”). Kant distingue también en esta importante nota entre “tomarse interés” por algo y “obrar por interés”. Solamente lo primero es moralmente puro: lo propio de una acción *por deber*. Sólo que esa distinción parece desbaratar la definición (implícita) de “interés” en *KU*: pues no se trata de complacerse en la “existencia” de algo, sino en que yo me haga *digno* de que ello exista. Claro está: para ello hay que dejar de considerar a la “libertad de la voluntad” como objeto de mi interés, pues para hacerme digno de algo he de presuponer primero mi *libertad* como algo ya de antemano existente. Por eso, tal libertad se elevará en seguida (como hemos visto) a *pedra angular* de todo el edificio de la razón.

<sup>308</sup> Cf. *KU* IX.; V, 195-198; tr. 95-98. Aquí ya, francamente, se asigna el entendimiento a la primera y la razón a la segunda facultad; lo cual (aparte de poner en entredicho el título de la primera *Crítica*) no dejará de suscitar dificultades que la filosofía postkantiana intentará resolver: en la tabla final de las facultades superiores, “según su unidad sistemática” (V, 198; t. 98), Kant reconoce, en efecto -como no podía ser menos- que la razón es efectivamente una “facultad de conocer”, ¡pero su campo es la “facultad de desear” y su aplicación la “libertad”, con lo que no parece se logre la autosubsistencia y autodeterminación buscadas! Y en cambio, el entendimiento (que debería depender por debajo de la sensibilidad y por arriba de la razón) está repetido dos veces en la tabla: primero -bajo el rótulo de las “facultades del ánimo”- se halla *escondido* con el

Así que, a pesar del título de la sección, sigue sin estar del todo claro cuál pueda ser ese prometido “fin último” (*letzter Zweck*) del uso puro de nuestra razón. Puesto que ulteriormente -como sabemos- la inmortalidad del alma y la existencia de Dios serán vistos como “postulados de la razón pura práctica”, parece que aquel fin último debiera corresponder en puridad a la *libertad*. Sólo que es difícil pensar en la libertad como el *fin*, y no como el *Faktum* de la razón. Además, Kant se entrega aquí, de nuevo, a un argumento circular del que parece difícil escapar. En efecto, él ha definido lo “práctico” como todo aquello que es posible por libertad. Y ahora nos dice que el concepto de libertad será empleado aquí sólo “en sentido práctico”, y no en sentido trascendental (B 829/A 801). Más precisamente, Kant atribuye a la libertad trascendental (de la que ya hablamos al tratar de la tercera antinomia) *independencia* de la voluntad respecto de las causas determinantes del mundo sensible, en cuanto que tal libertad puede iniciar una serie ordenada de fenómenos en el tiempo. Pero la distinción entre estos dos tipos de libertad no está desde luego clara, como vamos a ver en seguida. Pues en 1788, y en el texto paralelo sobre los postulados de la razón práctica, Kant atribuirá explícitamente a la libertad (a la que ya no llama, claro está, “práctica”) lo que en 1781 (¡sin modificarlo en 1787!), y para adscribirlo a la sola libertad trascendental, no menos explícitamente se le negaba. En efecto, habla allí de: “la *libertad*, considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible)”, y dice que ese postulado se deriva de la “necesaria presuposición de la *independencia* del mundo sensible”, añadiendo al punto, para mayor confusión, lo que antes era característico de la “libertad práctica”, a saber, constituir la: “facultad de determinación de su voluntad” (*KpV*; V, 132; tr. 185; he subrayado “independencia”). En la primera *Crítica*, por el contrario, se nos dice de esta “libertad de la voluntad”:

a) que es demostrable por la experiencia, por su capacidad para superar las impresiones sensibles y elevar a representación lo susceptible de ser provechoso o perjudicial;

b) que, por tanto, dicta *leyes objetivas* respecto de lo que *debe* suceder, al contrario de las leyes de la naturaleza, limitadas a lo que *sucede*;

nombre genérico de “facultad cognoscitiva”; y luego, bajo el rótulo de las “facultades cognoscitivas”, ya con su nombre: “entendimiento”.

c) que, sin embargo, ha de ser considerada “como una de las causas naturales (*Naturursachen*), es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad.” (B 830s./A 802s.).

De acuerdo con los principios generales del kantismo, las tres proposiciones (que Kant presenta de manera poco más que programática, por no decir dogmática) son difícilmente inteligibles. El que nosotros nos representemos de antemano lo que pueda ser provechoso o no, o bien provenga efectivamente de la experiencia (o sea, por inducción de los casos hasta ahora ocurridos, a nosotros o a los demás), pero entonces es conocimiento sólo *comparative a priori* y del todo inepto para establecer reglas -y menos leyes morales-, contra lo señalado en la segunda proposición; o bien habría que remitirse entonces a una experiencia *no* sensible. Y la tercera proposición, en fin, choca directamente con la tercera antinomia: no se ve cómo una determinación de la razón sobre la voluntad (por lo demás, denticadas tácitamente en este texto, como vimos) pueda ser considerada como una causa “natural”<sup>309</sup>. Para mayor dificultad de comprensión, Kant deja abierta incluso la posibilidad de que esta extraña “libertad” pueda ser en realidad algo “natural” en un sentido mucho más fuerte, o sea, algo determinado ocultamente por “causas eficientes superiores y más remotas” (B 831/A 803)<sup>310</sup>.

Lo único que parece estar claro de todo esto es que Kant ha introducido aquí el concepto de “libertad” sólo para dejarla inmediatamente a un lado: desecha la libertad práctica, porque su dificultad concierne a “cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer.” (*ib.*). Y la trascendental, porque

<sup>309</sup> En un pasaje paralelo de *KU*, Kant hila mucho más fino y dice que el concepto de la libertad es: “el único concepto de lo suprasensible que prueba su realidad objetiva (mediante la causalidad pensada en él) en la naturaleza, en virtud de su efecto posible en la misma.” (§ 91; V, 474; tr. 395).

<sup>310</sup> Introduciendo como al desgaire el gran tema “mítico” de la Naturaleza en cuanto “delegada -o travestido- de la Divinidad” en los asuntos históricos, pragmáticos y morales de los hombres, Kant había señalado poco antes que: “el objetivo último de una *naturaleza* que nos ha dotado sabiamente *al construir nuestra razón* no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral.” (B 829/A 801). Sobre el fascinante -y a las veces, peligroso- mito de esta “otra” Naturaleza, remito a mi ensayo: *Natura daedala rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra*. En R. R. Aramayo / J. Muguera / C. Roldán (comps.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Tecnos. Madrid 1996, pp. 191-215.

constituirá siempre un problema (ya que, en efecto, parece oponerse a toda experiencia posible) para la razón especulativa, aunque “éste no afecte a la razón en su uso práctico” (*ib.*). Ahora bien, como todo canon concierne al *uso correcto* de la facultad cognoscitiva, se sigue que en el de la razón pura sólo habrá que tratar entonces de las otras dos cuestiones: “¿existe Dios?, ¿hay una vida futura?” (*ib.*). Una *confesión* ésta que, a pesar de las vueltas y revueltas que hemos dado para poder llegar a ella, sigue siendo ciertamente chocante en una crítica de la razón *especulativa*. Bien podría decirse aquí, pues, que -al menos en la primera *Crítica*- a Kant le pasa con el concepto de “libertad” lo mismo que, según el malicioso Jacobi, le ocurría con el de la “cosa en sí”: que sin él no es posible entrar en el sistema, mas con él no es posible tampoco establecer sistema alguno. Y en fin, para mayor confusión tampoco tras la “puesta entre paréntesis” de la libertad sabemos cuál pueda ser el dichoso *fin último*, ya que la siguiente sección, a la que ahora os encaminamos, señala que “Dios” (para entendernos) es más bien un *fundamento de determinación* (*Bestimmungsgrund*) de dicho fin, y no propiamente éste. Siguiendo las esquivas sugerencias del propio Kant, parece que ese fin último debiera ser, en el respecto especulativo, la completa y exhaustiva *concordancia* sistemática de la razón (como facultad de lo Incondicionado) consigo misma (como facultad cognoscitiva en general), reposando tan sólo en sí -y dándose [la] razón a sí misma; y en el práctico, una no menos perfecta *concordancia* entre la moralidad y la felicidad<sup>311</sup>. Sólo que, para llegar a esta concordancia (pues que la primera hay que dejarla por imposible), la razón en Kant precisa *por añadidura* de un *factum* (la libertad) y de un *postulado* (la existencia de Dios). Así que, a la vista de tantas vacilaciones, no es extraño que el audaz Fichte diera en seguida el genial y

<sup>311</sup> En *KU*, Kant distingue entre “fin último” (*letzter Zweck*: la denominación aquí empleada) y “fin final” (*Endzweck*: según la “cosa”, lo prometido y poco aclarado en *KrV*). En el primer caso, se trata del último fin de la naturaleza, en cuanto sistema teleológico (§ 83). En el segundo, se trata del “fin final” (o sea, del *sentido*) de la existencia de un mundo. Y tal fin es el “hombre”, pero como *noumenon* o “sujeto de la moralidad”. (§ 84; V, 435; tr., 352). Pero en una nota del § 91 se dice: “el fin final de todos los seres racionales (la felicidad, en la medida en que, en lo posible, esté en armonía con el deber)...” (V, 471; tr., 391). Esto parece estar más cerca de lo sostenido en la segunda sección del *Canon*, como veremos. De todas formas, y a pesar de esa necesaria “unanidad” (*Einmütigkeit*) con el deber, resulta bien poco kantiano hacer de la felicidad nada menos que el “fin final” de la humanidad. Aquí, como en tantas ocasiones, es preciso seguir el *espíritu* de Kant, en vez de atenerse a la *letra*.

controvertido “golpe de mano” de la *autoposición* de la razón-libertad como Yo absoluto.

## 5.2. Razón e interés: el bien supremo

Si ahora entramos en la segunda sección del *Canon*, las cosas parecen ser igual de apasionantes... y de confusas. Y es que, como suele suceder, sobre todo en Kant, las nociones más importantes son las más vagamente definidas y las de mayor desaliño argumentativo. Ello ocurre ejemplarmente en la noción -central, en el *Canon*- de *interés*. En general, interés es la complacencia (o al menos, el deseo de sentirla) en la existencia de un fin<sup>312</sup>, el cual obraría así como motor de la acción o del conocimiento. Y así, aunque la siguiente definición (implícita) de ese concepto se encuadre en la *Crítica del Juicio*, bien puede generalizarse. Dice Kant en efecto que se trata de una complacencia (*Wohlgefallen*: literalmente, un “caer bien”) “determinada no sólo por la representación del objeto, sino al mismo tiempo por el enlace representado del sujeto con la existencia de aquél.” (*KU* § 5; V, 209; tr. 108). Por su parte, el *Diccionario* de Schmid proporciona una buena visión de este concepto. El interés -dice- es “en general, un asentimiento o complacencia de la razón en algo”; puede ser *empírico*<sup>313</sup> -y en este caso es siempre mediato, pues sirve de “puente” entre el *sujeto* interesado y el objeto interesante- o “*puramente racional*, inmediato... el cual es completamente independiente de nada que no sea la razón misma. De este tipo es el interés práctico, inexplicable, *puramente moral*, que tiene la voluntad en una acción, no por mor de su objeto, de sus intenciones y consecuencias, sino por la forma de su principio, de su conformidad a razón.”<sup>314</sup>

Así habría de ser, parece, el interés supremo de la razón pura. Lo que ya no está tan claro es si tal interés es exactamente el mismo que el de *nosotros*, *los hombres*, a pesar de que Kant reconoce que “nosotros”, la “humanidad

<sup>312</sup> Ello hace que muchas veces sean intercambiables en Kant los conceptos de “interés”, “propósito”, “intención” o “fin”.

<sup>313</sup> Mejor habría sido denominarlo “teorético”, como se ve por la subdivisión en “patológico” o interés sensible, y “lógico” o interés de la razón especulativa. Es verdad que este último mira a la completud de la experiencia (él es quien guía los principios regulativos; cf. B 682/A 654), pero sólo indirectamente, pues no se dirige a objetos sensibles, sino a los principios metodológicos de la investigación de objetos.

<sup>314</sup> Schmid, *op.cit.*, p. 336s.

dad“ o la “razón” (términos que, en este caso, son para él intercambiables) no tenemos -o no tiene- sino un interés, único y *supremo* (cf. B 694/A 666; B 826/A 798; B 846/A 818). Para empezar, y como cabía sospechar, Kant nos presenta tal interés desplegado en tres cuestiones, que manuales y profesores se encargarán luego de repetir hasta la saciedad (por lo común, fuera de contexto). Lo *interesante* de esas famosas preguntas consiste, ante todo, en la utilización de verbos *modales*, los cuales restringen y canalizan el conocimiento, la actividad o las esperanzas de cada uno de nosotros (pues la dramática presentación en primera persona implica una suerte de apelación directa al individuo), recordando así la *finitud* del hombre y el carácter vano de sus presunciones de arbitrariedad y prepotencia. Los intereses de la razón se centran pues en las siguientes preguntas:

- 1) ÁMBITO ESPECULATIVO - ¿Qué puedo saber?
- 2) ÁMBITO PRÁCTICO - ¿Qué debo hacer?
- 3) ÁMBITO TEÓRICO-PRÁCTICO - ¿Qué me está permitido esperar?<sup>315</sup>

<sup>315</sup> B 833/A 805. Aquí se ciñe Kant al hilo de la argumentación sobre los “postulados”, de manera que la primera pregunta tiene una respuesta negativa: con respecto a la inmortalidad y a Dios, no puedo saber nada.

La segunda es desechada, por no estar situada en un plano trascendental, sino moral. En efecto, debo obrar por mero deber, con independencia de todo castigo o de todo aliciente (incluyendo en ello la promesa de vida futura o de conjunción de felicidad y dignidad). Así que en realidad sólo queda la tercera, la cual indica la vía hacia el ideal del bien supremo y, por ende, de enlace de nuestro interés y nuestro fin último.- En cambio, en las lecciones de *Lógica* formula Kant cuatro preguntas, propias de la filosofía en “sentido cosmopolita” (digamos, en el sentido “mundano” de *KV*), adscribiendo a cada una de ellas una disciplina o esfera diversa: “1) ¿Qué puedo saber? / 2) ¿Qué debo hacer? / 3) ¿Qué me está permitido esperar? / 4) ¿Qué es el hombre? / La metafísica responde a la primera cuestión, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última.” (*L. III*; IX, 25; tr. 92). Esta alusión a la antropología como *ultima scientia* ha de ser tomada *cum grano salis*, ya que Kant sólo contempla la posibilidad de una antropología en sentido *pragmático*, o sea: sin el rigor formal propio de las investigaciones en el plano trascendental ni la enjundia de las investigaciones “metafísicas” (de la naturaleza y de las costumbres). Kant publicó en vida una *Antropología en sentido pragmático* (vol. VII de la Academia; hay tr. de José Gaos para Revista de Occidente. Madrid 1935), recopilada a partir de los muchos cursos que impartiera sobre esta materia. Según R. Rodríguez Aramayo, editor de la vers. cast. (parcial) del manuscrito de Mrongovius

Kant despacha sumariamente las dos primeras preguntas: sobre lo que “yo” pueda saber, ya se ha explayado más que suficientemente la propia *Crítica*, esclareciendo incluso por qué *no* puedo saber lo que más me *interesaría* saber: la inmortalidad de mi alma y la existencia de Dios. Y lo que “yo” deba hacer es algo que compete a la razón pura, sí, pero no en el plano trascendental, sino moral<sup>316</sup>. Así que sólo queda la tercera pregunta (la pregunta *esperanzada*) como apropiada para el *Canon de la razón* y peculiar de éste. Algo sin duda extraño, si se mira desde las interpretaciones al uso de la primera *Crítica*. Y no sólo al uso: temática y tratamiento entran de lleno en el territorio de la segunda (publicada en 1788, no se olvide), por lo que no deja de ser sorprendente que Kant dejara intocada esta sección en la edición de 1787. La razón aducida (sin mayor explicitación) resulta igualmente extraña. Kant considera que esta pregunta es a la vez práctica y teórica, pues -dice- si tomásemos el respecto práctico como “hilo conductor”, podríamos “dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la especulativa.” (B 834/A 806). No son pocas, según esto, las ambiciones que Kant deposita en la pregunta y en su contestación: de lograrse ésta, ofrecería algo así como el coronamiento de todos los esfuerzos críticos.

de 1785 (*Antropología práctica*. Tecnos. Madrid 1990): “Se han contabilizado un total de cuarenta y dos fuentes en relación con los cursos de Kant sobre Antropología.” (p. XII). Pero cabe colegir -ya que muchos manuscritos se han perdido- que todos ellos se mueven en el nivel fisiológico y pragmático de la obra publicada en 1798. Por consiguiente, habrá que tomar la “antropología” mencionada en el curso de *Lógica* en su sentido etimológico de “ciencia del hombre”, en general. En la división académica -española- actual, podrían parangonarse, *grosso modo*, los cursos dictados por Kant con las asignaturas denominadas “Antropología Física” y “Antropología Cultural”, mientras que la “otra” antropología correspondería a la “Antropología Filosófica”. De hecho, en la introducción al curso copiado por Mrongovius, Kant divide de modo análogo la temática: “En la antropología escolástica se indagan las causas de la naturaleza humana. En la pragmática me limito a estudiar su estructura y a tratar de encontrar aplicaciones a mi estudio.” (Cit. en Rodríguez Aramayo, p. XVII, n. 19). Sin embargo, cabe pensar que esa “antropología escolástica” no debía corresponder a una ciencia particular, sino que daría nombre a la perspectiva general desde la que afrontar el sistema.

<sup>316</sup> Así lo dice explícitamente Kant en B 833/A 805, añadiendo además: “*En sí misma* no puede ser, pues, tratada [la segunda cuestión, F.D.] por nuestra crítica.” Repárese con todo en los términos iniciales, subrayados por mí. Pues indirectamente, como veremos en seguida, la tercera pregunta sólo se contestará plenamente si hacemos incidir en ella -oblicuamente, por así decir- la segunda; y sólo así: buscando el vínculo de ambas cuestiones, podremos reincidir al cabo en la primera (la única que, en pureza, debía ser *interesante* para un *Canon* de la razón pura especulativa).

Y sin embargo, la respuesta dista de ser satisfactoria (incluso para el propio Kant, que estuvo dándole vueltas a la cuestión hasta los legajos XIII y XIV del *Opus postumum*, sobre los progresos del género humano hacia lo mejor). Como si se tratara de algo evidente, el filósofo afirma que: “todo *esperar* se refiere a la felicidad”, estableciendo además una curiosa analogía, a saber: que el esperar estaría con respecto a lo práctico en la misma *relación* que el saber<sup>317</sup> con lo teórico (B 834/A 806). Según ello, cabe colegir que Kant está buscando en esta analogía el vínculo de unificación de lo práctico y lo teórico<sup>318</sup>, como *criterio de verdad* (siquiera indirectamente, y por proyección desde el uso práctico) de nuestros conceptos racionales *a priori*: lo propio, justamente, de un canon.

Pero por nuestra parte es de temer, con todo, la pronta pérdida de esa “maravillosa esperanza”<sup>319</sup>, al revelarse el enlace entre felicidad (lo sensible, en el respecto práctico) y moralidad (lo inteligible) como algo desde luego más difícil de entender que el del esquematismo en el plano teórico. En

<sup>317</sup> Entiéndase: el saber *especulativo*. Y lo que en este caso no se conseguiría (recuérdense la tercera y cuarta antinomias y el capítulo sobre “El ideal de la razón”), parece que sí podría lograrlo lo que aquí se llama “el esperar”, y después -con más propiedad- la *fe racional*.

<sup>318</sup> Cabe conjeturar con cierta plausibilidad que la dificultad para establecer un vínculo *objetivo* (y más: un sustrato suprasensible) entre libertad y naturaleza, praxis y teoría (ya en 1788 la segunda *Crítica* relega esta temática al ámbito de los “postulados de la razón pura práctica”) es lo que llevó a Kant a revisar y expandir su teoría del Juicio, viendo luego en el juicio *reflexionante* de *KU* (1790) la posibilidad de tal enlace -válido empero sólo desde un respecto *subjetivo*-. En los fragmentos recogidos en el *Opus postumum*, finalmente, incluso el estatuto de “postulados” para los conceptos de la inmortalidad y de Dios será puesto en entredicho. Cabe pensar que la inmortalidad queda “traducida” de forma laica (y colectiva) en la idea del progreso histórico del género humano, mientras que el sentido y estatuto de la “Idea-Dios” resultará profundamente alterado. Remito al respecto al “Estudio introductorio” y a las “Notas de la cuarta parte” (pp. 707-733) de mi edición de *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, así como al ensayo *Le rapport de Kant, dans son Oeuvre tardive, à Fichte et à Schelling*. En: Ingeborg Schüssler, (dir.), *Années 1796-1803. Kant. Opus postumum. Philosophie, Science, Éthique et Théologie*. J. Vrin. París 2001 (Contr. : 185-216).

<sup>319</sup> Sea dicho, con todos los respetos, utilizando las mismas palabras (*thaumastês... elpidos*) que Sócrates, cuando creyendo haber hallado en Anaxágoras el ansiado “maestro de verdad”, se encuentra con que éste, tras decir algo tan *esperanzador* como que el *noûs* es el *diakosmôn* (el Ordenador Cósmico) y la causa de todas las cosas, se pone a “explicar” éstas en base “al aire, al éter, al agua y a otras muchas cosas extrañas.” (*Fedón* 98 D). Así Kant -aunque en sentido contrario-, que pasa de la felicidad a ser “digno” de ella, y, del enlace de ambas cosas, a Dios.

este caso podíamos contar al menos con el *tiempo* como factor mediador entre lo sensible y lo conceptual; en cambio, en el *canon* de la razón habría que extender el tiempo literalmente al infinito (tal es la idea de la *inmortalidad*), bajo la garantía de un Eterno Señor del tiempo que a la vez es un Ser Santo. ¿Acaso quiere Kant aquí hacer de Dios un *superesquema*, el buscado Enlace entre Libertad y Naturaleza? Posiblemente. Pero no es muy seguro que lo consiga (y de ahí, dicho sea de paso, la necesidad de una tercera *Crítica*: la del *Juicio*, es decir: la del Enlace).

Cabe resumir la argumentación -a la que podríamos denominar “retroductiva”- del siguiente modo:

1) Lo que me está permitido esperar (o es lícito que yo lo espere)<sup>320</sup> es la *felicidad*, entendida como “satisfacción de todas nuestras inclinaciones”<sup>321</sup>. Para ello hay que seguir *leyes pragmáticas*, reglas de prudencia.

2) La felicidad de un ser *racional* no puede ser *por sí sola* el fin último de éste. Pues ser racional implica ser *libre* (siendo la libertad determinación de la voluntad por solos principios racionales); y por tanto, éste ha de seguir la ley moral, la cual ordena absolutamente.

3) Según esto, la felicidad habrá de desprenderse en todo caso como *consecuencia*<sup>322</sup> de la cumplimentación de la ley moral, la cual tampoco puede constituir *por sí sola* el fin último de nuestras acciones.

<sup>320</sup> En la pregunta: *Was darf ich hoffen?*, brilla el verbo *dürfen*: un “poder” que no está en mis fuerzas ni en mi mano (como ocurre en cambio con *können*), sino que me es otorgado “desde fuera”. Como es lógico. Si está en mi mano el conseguir un fin, no tiene sentido *esperar* que éste se cumpla. Basta ponerse manos a la obra. Adviértase pues la diferencia entre la primera pregunta *interesante*: “¿Qué puedo saber?” (*Was kann ich wissen?*) y la tercera, que -con este *caveat*- bien podría haberse traducido también como: “¿Qué puedo esperar?” Como si dijéramos, de un lado: ¿Qué puedo saber de la vida? (entendida ésta como “naturaleza” o conjunto de cosas, en principio ajenas, y gracias al conocimiento de las cuales voy haciendo mi vida, pero todavía sin *saber de verdad* de qué *vale* todo eso), y del otro: ¿Qué puedo esperar de la vida? (entendida ahora como existencia plena, con sentido y orientación). La tesis de Kant es que la contestación a la última pregunta puede ayudar a completar el sentido de la primera (pues no se trata meramente de “conocer” -relativo siempre a cosas “que ni me van ni me vienen”- sino de “saber”, o sea de sentirme involucrado en las cosas sabidas).

<sup>321</sup> B 834/A 806. Esa satisfacción debiera ser completa, o sea: *extensive* (atendiendo a toda la gama de inclinaciones), *intensive* (respecto de su grado) y *protensive* (por lo que hace a su duración: deseablemente, infinita).

<sup>322</sup> Siendo tal consecuencia “moral”, y no lógica. Se trata de un supuesto necesario para conferir sentido a mi obrar, no de una derivación o deducción racional.

Como cabe apreciar, hay colisión entre el carácter de la ley (que prescribe en *términos absolutos*; o sea, como reconoce explícitamente Kant: “con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad”: B 835/A 807) y la esperanza de conseguir la felicidad cumpliendo la ley moral, la cual, vista desde esa perspectiva *esperanzada*: “no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz*” (B 834/A 806). Es difícil no caer en la tentación de ver, *velis nolis*, en ese *genitivo* una finalidad, como si se nos dijera: hay que ser digno para ser feliz, o sea: *si se quiere serlo*. El propio Kant se deja llevar al menos terminológicamente por este imperativo *hipotético*, condicional, que atenta absolutamente contra el carácter *incondicionado* de la ley moral. Ésta -dice Kant, en efecto-: “nos prescribe cómo debemos comportarnos *si* queremos ser dignos de ella [de la felicidad, F.D.]” (*ib.*, subr. mío). Y más adelante *retuerce* igualmente el sentido de la segunda cuestión (¿Qué debo hacer?), dando una respuesta que implica igualmente una proposición condicional: “*haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*.” (B 837/A 809). E inmediatamente añade, ya de forma explícita: “La segunda cuestión es: *si* me comporto de modo que no sea indigno de la felicidad, ¿me está permitido *también* esperar ser también partícipe de la misma?”<sup>323</sup>. Es cierto que Kant insiste en que la finalidad de mi conducta ha de estar cifrada en la *dignidad* de ser feliz, y no en el mero *hecho* de serlo. Pero en la locución “digno de ser feliz” es difícil evitar la “transición fácil” (que diría Hume) entre hacerme *moralmente digno* (y abrigar luego la esperanza de que, por serlo, también me *será otorgada* la felicidad), y ser digno *con objeto* de ser feliz.

Tanto en la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* como en la segunda *Crítica*, Kant evitará esta (al menos aparente) *definición* de cumplimentación de la ley moral como *dignidad de ser feliz*. Como es notorio, hay que cumplir la ley *por deber*, y sólo por deber. Es la purísima *formalidad* de la ley el único objetivo de ésta. Pues “el valor moral de una acción *no reside en el propósito* que a su través ha de alcanzarse, sino en la máxima según la cual se decide.” (GMM; IV, 399; tr. 76). Y la máxima moral está

<sup>323</sup> Apréciase el carácter *retroductivo* (a pique de convertirse en circular) de la argumentación: la contestación a la tercera pregunta implica responder a la segunda; y esta respuesta, a su vez, permite reformular la tercera. El vínculo o *fundamento* que permita conectar ambas, a su vez, permitirá una contestación (al menos, como “supuesto necesario”) de la primera: “¿Qué puedo saber?”.

regida por esta *definitiva* proposición: “*El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*.” (GMM; IV, 400; tr. 77). Lo que importa pues es el respeto a la ley, por la formalidad de la ley misma. Ése será el único *sentimiento moral* permitido (por su acción sobre las inclinaciones sensibles), quedando desde luego degradada la dignidad de ser feliz a mera consecuencia de un postulado<sup>324</sup>. Y es que ni siquiera tendría valor moral una acción cumplida *como es debido*, o sea: externamente conforme a la ley. Como si quisiera evitar todo resquicio por donde se colara la esperanza de ser feliz *gracias* a la moralidad, Kant escribe en 1785 una de las frases más duras que se hayan escrito jamás *contra* la felicidad en cuanto tal, por sí misma. Recordando en efecto el “derecho” del sabio estoico al suicidio, ya que la virtud y el honor son superiores a la vida misma, Kant da un paso más allá y exige la *conservación* de la vida justamente *allí donde* ésta no proporciona ya el menor placer: “cuando las contrariedades y una aflicción desesperada han quitado por entero el gusto a la vida; cuando el desdichado, fuerte de ánimo y más despechado de su destino que amilanado o hundido, desea la muerte y conserva sin embargo su vida, sin amarla, y ello no por inclinación ni por temor, sino por deber, entonces es cuando tiene su máxima un genuino contenido (*Gehalt*) moral.” (GMM; IV, 398; tr. 73)<sup>325</sup>. Es verdad que, poco después, concede Kant que: “Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirectamente).” Pero, dejando a un lado que ahora es kantianamente correcta la relación de medio a fin (para cumplir con el deber a plena satisfacción hay que conservar la vida, asegurar la felicidad,

<sup>324</sup> Es interesante señalar que en *KpV* no aparece el término de “respeto” (*Achtung*) y que el -luego, central- de “deber” (*Pflicht*) aparece sólo en un añadido de 1787 (salvo en B 837/A 809: “que cada uno haga lo que debe”), y ello para indicar que ese concepto, al igual que todos los concernientes a la moralidad, no pertenece a la filosofía trascendental, ya que en aquél hay que dar cabida también a conceptos empíricos tales como “placer y dolor, deseo, inclinación” (recuérdese que la felicidad es la satisfacción plena de las *inclinaciones*), aunque no desde luego como base del deber, sino al contrario: “como obstáculo a superar, o como estímulo que no debe convertirse en motivo”. (B 29). Si esto es así, con más razón habría tenido que desechar de la filosofía trascendental -y de un “Canon de la razón pura”- el concepto de “dignidad de ser feliz”.

<sup>325</sup> También en *KpV* se aduce el caso de quien prefiere sufrir la mayor de las desgracias antes que faltar a su deber. Lo que allí se muestra, dice Kant: “Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto que la vida, en comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene, más bien, valor alguno. Él vive aún sólo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto.” (V, 88; tr. 128).

etc., en vez de: para ser feliz hay que cumplir con el deber), queda enseguida explicado ese carácter *indirecto* al señalar -muy prudentemente- que una vida desgraciada y llena de preocupaciones “podría fácilmente convertirse en una fuerte *tentación a la transgresión de los deberes*.” (GMM; IV, 399; tr. 74).

Como se ve, aquí se han cambiado las tornas. Ser feliz -o conservar la vida- es una condición *material* (aunque ni siquiera es *conditio sine qua non*: depende de la debilidad del carácter) para poder obrar por deber. Es más, la idea misma de felicidad se hace ahora tan nebulosa que difícilmente podría ser vista como ingrediente imprescindible del fin último del hombre. En efecto: “el precepto (*Vorschrift*) de la felicidad está dispuesto en su mayor parte de tal modo que hace se frustren grandemente algunas de las inclinaciones, además de que el hombre no puede hacerse ningún concepto preciso y seguro de esa suma de todas las inclinaciones a la que llama felicidad.” (GMM; IV, 399; tr. 75). De este modo, la tendencia al *eudaimonismo* de la primera *Crítica* queda fuertemente corregida. En la segunda, aun aceptando la asociación de “los encantos y agrados de la vida” con el seguimiento de la ley pura moral, de esta “suprema causa motora” se afirma “que ya por sí sola es suficientemente determinante”. Y de un modo lapidario: “La majestad<sup>326</sup> del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida.” (KpV; V, 89; tr. 129).

A pesar de todas estas debilidades sobre la doctrina de la felicidad en el *Canon*, quizá cabría argüir no tanto que Kant ha modificado en profundidad esa doctrina (y sobre todo, su rango), cuanto que ella ha sufrido ulteriormente un desplazamiento, debido posiblemente a un cambio de perspectiva. Por eso, quizá sea conveniente que volvamos al problema estricto del *Canon*: ¿qué es lo que está buscando Kant *fundamentalmente*, a través de tan pías y ortodoxas declaraciones sobre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios? Su meta era fundamentar la *unidad sistemática de la naturaleza* en base a “principios de la *posibilidad de la experiencia*” (B 835/A 807). En el uso especulativo, ese intento fracasó, como es bien sabido. Más aún: *tenía* que fracasar, porque, por un lado, en el plano trascendental no es lícito ir más allá de la experiencia *posible*; pero tampoco -y esto es

<sup>326</sup> Orig.: *Ehrwürdigkeit*. Literalmente: “dignidad que suscita veneración”. Ser digno de la ley moral, y no de la felicidad: tal sería entonces la finalidad suprema del hombre.

quizá aún más importante- podemos, más allá de una validez objetiva *en general*, conectar nuestros conocimientos con lo sensible empírico (la *barra inferior* se halla, claro está, en la sensibilidad *pura* del espacio y el tiempo). En cambio, en el uso práctico tal conexión se da, desde luego: *la libertad se ejerce en el mundo sensible*, modificándolo, creando objetos e instituciones nuevas, alterando la manera de ser y de pensar de los hombres, etc. La libertad *engendra la historia*. Es importante insistir en este punto (trivial, por lo demás), a fin de que la formalidad, la majestad, incondicionalidad, inteligibilidad y demás términos altisonantes que acompañan a la descripción del obrar moral no nos inciten a situarlo en *otro mundo* (aunque el buen Kant, como veremos, muchas veces dé pie a ello). Por eso, quien está acostumbrado -y con cierta razón- a *imaginarse* la experiencia en términos científicos o epistemológicos no puede entender por lo pronto la aposición (o sea, identificación) kantiana de “principios de la *posibilidad de la experiencia*” y “aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la historia de la humanidad”<sup>327</sup>. Mientras que ello se niega en el plano especulativo, se acepta en cambio “en un cierto uso práctico, esto es, moral. En efecto, si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan”<sup>328</sup>.

Pero que sucedan es algo, en efecto, solamente *posible*. ¿Cómo *saber* que de hecho se dan? O dicho de otro modo: ¿cómo hacer que la tercera pregunta, sobre la esperanza, repercuta en la primera, sobre el saber, por la mediación de la segunda, sobre el hacer? Pues en el uso práctico, la ventaja que tenemos sobre el especulativo (acceso directo a la experiencia sensible, por la causalidad libre sobre ella) queda nivelada por la desventaja de que aquí no es posible descubrir *teóricamente* un hilo conductor (como en el caso de los principios regulativos de la experiencia). Si lo que *esperamos* -en el plano histórico y pragmático, o sea: antropológico- es *ser felices*, y lo que *debemos hacer* -en el plano moral- es hacernos *dignos* de ello, parece que la única vinculación *sintética* (pues nos movemos en planos ciertamente heterogéneos) sería que la libertad, el único factor que otorga dignidad a nuestros actos, fuera “la causa de la felicidad general” (B 837/A 809), o sea

<sup>327</sup> *Ib.* Kant une ambas cláusulas con un *nämlich*: “a saber”.

<sup>328</sup> *Ib.* Adviértase que la última frase supone una variación del famoso apotegma: *Debes, luego puedes*.

que los hombres se procuraran su propio bienestar y el de los demás. Pero para que ello sea realmente hacedero (ya que la experiencia muestra más bien todo lo contrario), Kant sugiere -mediante una interesante variación teológica del tema rousseauiano de la *volonté générale*- que supongamos “que todas las acciones de seres racionales sucedan *como si* procedieran de una suprema voluntad” (B 838/A 810; subr. mío).

Todo depende de que se acepte o no esa suposición. Comprender cómo puedan relacionarse a modo de causa y efecto libertad y felicidad (o sea, en general: el noumèno y el fenómeno, lo inteligible y lo sensible) es algo imposible si nos apoyamos ora en un lado, ora en el otro. Sólo el concepto de *buena voluntad* (que implica justamente el paso de un plano a otro) podría servir aquí de *cópula*, siempre que lo extendiéramos infinitamente (algo desde luego ilícito, en el respecto especulativo), hasta la noción de *Voluntad creadora*: la única que puede conjugar en sí, *en el acto*, libertad y naturaleza. Recordemos ahora que lo buscado en el Canon era: ¿cómo *saber* que lo esperado por nosotros -ser felices- no es una mera quimera *si* obramos bien? Al respecto, la segunda Crítica da una definición muy esclarecedora de la felicidad: “La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad.” (KpV; V, 124; tr. 175). Según esto, es evidente que tal *concordancia* sólo puede estar garantizada por Alguien que fuera a la vez *absolutamente dichoso* por la muy simple razón de que Él sería a la vez fuente normativa de la ley moral y causa eficiente de la naturaleza. Por lo primero, es Razón suprema. Por lo segundo, Voluntad perfecta, santa. Y al encarnar esa doble idea *in individuo*, Él sería en efecto un ideal: el ideal del *bien supremo*.

Tal es -según parece- la “demostración” práctica de la existencia de Dios. Pero sólo lo parece (aunque Kant haga todo lo posible para ello, extrayendo de ese concepto todos los atributos tradicionales: omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia y eternidad; cf. B 843/A 815). Ahora bien, esa *teología moral* nos conduce (“inevitablemente”, dice Kant) allí donde fracasaban tanto la teología especulativa como la teología natural, a saber: “al concepto de un ser primordial (*Urwesens*) uno, *perfectísimo* y racional” (B 842/A 814). Pero nos conduce, efectivamente, a un *concepto*, apoyado ade-

más en algo que Kant denominará *fe racional* (lo cual explica -dicho sea de paso- la razón de que a la sección sobre el bien supremo suceda otra metodológica sobre el opinar, el saber y el *creer*). No se trata pues de “un dogma demostrado”, sino de un “supuesto”, aunque éste sea “absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón”. (B 846/A 818). La idea del Bien Supremo originario, garante del bien supremo en el plano humano (la conjunción de dignidad y felicidad -subordinada a la primera-), no puede usarse en absoluto de un modo *trascendente*. Su uso es sólo *inmanente*, a saber: esa idea vale para “recomendarnos que cumplamos nuestro destino en el mundo adaptándonos al sistema de todos los fines.” (B 847/A 819). Años más tarde -pero por desgracia en un opúsculo mucho menos difundido que las *Críticas*- será Kant a este respecto enteramente explícito: “El postulado es un imperativo práctico dado *a priori*, no susceptible de definición respecto a su posibilidad (y por tanto, tampoco de prueba alguna). Por tanto, no se postulan *cosas*, ni en general la *existencia de ningún objeto*, sino sólo una máxima (o regla) de acción del sujeto”<sup>329</sup>.

Más débil -y breve- es la defensa del otro supuesto: la inmortalidad del alma. Para empezar, Kant habla de un “mundo inteligible, o sea, del *moral*” (B 839/A 811), sin que resulte claro si se trata de *otro* mundo, o de este y único mundo pero contemplado bajo el respecto del Bien Supremo (sea originario o derivado). Una mínima coherencia exigiría desde luego que se tratase de *este* mundo, pero visto de otra forma, ya que de lo contrario no se entiende cómo podemos esperar ser felices si somos dignos de ello. La felicidad, en efecto, como hemos visto hasta la saciedad, es un concepto empírico (y encima, confuso y casi indefinible). Y en efecto, Kant habla de un mundo moral “como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico” (B 836/A 808). No olvidemos que es precisamente la acción de la libertad en el mundo sensible la que permite abrigar cierta esperanza de éxito en la fijación de un *Canon de la razón pura*. Si Kant lo llama “mundo inteligible” (en recuerdo quizá de la distinción propia de la *Dissertatio* de 1770) es porque en él -dice- hacemos abstracción de condiciones empíricas o de obstáculos para la moralidad (cf. *ib.*).

<sup>329</sup> *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tactats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796); VIII, 418, Anm. (subr. mío).

Sin embargo, la ambigüedad del término (“mundo inteligible” parece ser lo opuesto a “mundo sensible”) le llevará a “probar” *prácticamente* la inmortalidad del alma de esta guisa (cf. B 839/A 811):

- 1) Tenemos que obrar *como si* perteneciéramos al mundo inteligible<sup>330</sup>.
- 2) Pero los sentidos no nos presentan sino un mundo de fenómenos.
- 3) El mundo inteligible ha de ser supuesto como una consecuencia de nuestra conducta en el sensible.
- 4) Ahora bien, el mundo sensible no nos ofrece tal conexión con el inteligible.
- 5) Luego tendremos que suponer que ese mundo inteligible es un mundo futuro (*post mortem*).

La debilidad de la argumentación es patente: los puntos 1) y 2) dan ya por probado lo que habría que demostrar, a saber: la *existencia* de dos mundos distintos (mientras que antes, como vimos, se trataba de dos *respectos* de uno y el mismo mundo). Además, el punto 3) parece *invertir* el orden defendido siempre por Kant (a saber: que la causalidad libre -nouménica- ejerce efectos en el mundo sensible -fenoménico-), para adecuarse a la doctrina tradicional cristiana (que nuestras acciones en este mundo probarán si somos aptos para ingresar *después* en el otro). El punto 4) es un mero truismo, que adelanta la conclusión basándose en el punto 3): ¿cómo va a haber conexión, si ese mundo no es el presente, sino un mundo que -visto desde éste- seguirá siendo siempre *futuro*? Y todo ello, dejando a un lado el escabroso problema de cómo ser *felices* en ese mundo. Parece como si Kant hubiera olvidado la implacable crítica que hiciera *conjuntamente* a las visiones de Swedenborg y a los “sueños de la metafísica”.

<sup>330</sup> ¡Identificado por lo demás con el bien supremo derivado: es decir, con la conjunción de libertad y de felicidad!, ¡como si hubiera una felicidad *suprasensible*! Dice Kant en efecto que el Bien Supremo originario “liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*.” (B 839/A 811; primer subr. mío). En la frase anterior, había definido claramente esos dos elementos, a saber: “toda felicidad en el mundo”, de un lado, y “moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz)”, por otro. De manera que si ahora se pasa a “un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos”, habrá que reconocer que el buen Kant ha cometido aquí un *paralogismo* o falacia de *quaternio terminorum*, pues toma el término “mundo” en dos sentidos bien diferentes.

En la *Crítica de la razón práctica* sustituirá Kant tan endeble argumento por otro intuitivamente más plausible, pero no mucho mejor desde el punto de vista lógico... o moral. El razonamiento es el siguiente: en un ser finito, pero racional (como es el hombre), la adecuación completa de la voluntad a la ley moral sólo podría darse en un *progreso al infinito*, “por lejos que pueda alcanzar su existencia, y hasta más allá de esta vida” (*KpV*; V, 123; tr. 173), aunque el propio Kant reconoce en la nota *ad locum* que tan “bienaventurado porvenir” es “la expresión de que se sirve la razón para designar un bienestar (*Wohl*) completo”; y añade que esta idea (justamente por ser tal) “nunca puede ser completamente alcanzada en su totalidad por la criatura.” (*KpV*; V, 123, *Anm.*; tr. 174, n.). Es curioso que en ningún momento se haga mención del hecho de la *muerte*. Por lo demás, no hace falta ser muy hegeliano para criticar este “progreso al infinito”. El propio Kant lo hace, en el implacable opúsculo *El fin de todas las cosas*, en el que se reconoce que “una variación progresiva infinita (en el tiempo), en constante progreso hacia el fin final”, no cambiaría en nada las cosas, pues lo único importante es la *intención moral* (*Gesinnung*): “(que no es, como ese progreso, algo fenoménico, sino suprasensible, y por tanto invariable en el tiempo)”; por ello, la intención “persiste y es permanentemente la misma”. (VIII, 334).

Hay que reconocer que Kant no ha salido muy airoso de esta defensa “práctica” de algo que especulativamente se reveló como no susceptible de prueba. Es indudable por demás que él *precisa* de estos “supuestos” como motores auxiliares de la realización de la ley moral. Más dudas levanta en cambio su introducción en un *canon de la razón pura*. Ciertamente, él insiste en que, gracias al uso práctico de nuestra razón, ha sido posible aquello que anteriormente había suscitado nuestra perplejidad, a saber que, hablando de las pruebas de la razón en la “Disciplina”, propusiera Kant un criterio que sin embargo no podía ser cumplido en absoluto por la filosofía trascendental, esto es: “que la demostración nos lleve al predicado requerido, no directamente, sino por medio de un principio que regule la posibilidad de ampliar *a priori* nuestro concepto dado hasta las ideas y la posibilidad de realizar éstas.” (B 813/A 785). Ahora, en cambio, el ideal del Bien Supremo como garante de una asintótica conciliación de moralidad y naturaleza (a través de nuestro interés en conseguir la felicidad), puede servir para que nos representemos el mundo -dice, olvidando ya al parecer la

duplicación entre mundo inteligible y sensible- *como si* hubiera surgido de una idea. De este modo: “Toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud, en una fisicoteología” (B 844/A 816), en correspondencia con la investigación heurística fomentada y orientada por los principios regulativos de la experiencia<sup>331</sup>. Así pues, ahora cree poder haber logrado -trabajosamente- al menos un caso de aplicación de aquel criterio. Podemos confiar -nos dice- “en la ampliación trascendental de nuestro conocimiento racional” (B 845/A 817), al haber descubierto -o más bien, supuesto- la *misma* unidad de propósito en *nuestro* conocimiento de la naturaleza y en el seguido por la naturaleza misma (aquí, de nuevo, utiliza Kant los conceptos de una forma demasiado vaga: la última mención de “naturaleza” habrá de referirse a la naturaleza humana, que persigue la felicidad de cada individuo, mientras que la “naturaleza” mentada en primer lugar sería la naturaleza en general, siendo Dios la garantía de conexión entre ambas). Claro está: aquí, en la naturaleza, se da la misma unidad teleológica (o debemos investigar la naturaleza como si se diera) si y sólo si la pensamos como una proyección derivada de los fines supremos de la moralidad. De ahí que, en frase audaz que seguramente no le pasó inadvertida a Schopenhauer, afirme Kant: “Aquella unidad de propósito es necesaria y se funda en la esencia de la voluntad misma.” (*ib.*).

En suma, podríamos resumir todo esto intentando acercarnos por nuestra parte -Kant mismo no lo hace- a una contestación plausible a la pregunta por aquello *que puedo saber*, cuando la esclarecemos a la luz de la conjunción *divina* (nunca mejor dicho) de las otras dos cuestiones sobre el *obrar* y el *esperar*. Tal sería la respuesta: Si mi esperanza en alcanzar la felicidad se adecua asintóticamente con mi obrar moral (el cual me hace digno de ser feliz), puedo entonces considerar a la naturaleza como un *sistema de fines*, es decir, como si *ella misma* se propusiera *en general* lo mismo que cada uno de nosotros *debe* proponerse en particular. Y así se lograría una unidad sistemática de la naturaleza, no sólo desde el respecto heurístico y

<sup>331</sup> Todos estos son temas que serán modificados y tratados de nuevo en la *Crítica del Juicio*. Así que bien puede considerarse a esta segunda sección del *Canon* como la célula germinal de las otras dos *Críticas* (lo cual implica, desde luego, que si Kant quiso ampliar la temática, ello no se debió tan sólo a la brevedad de su tratamiento en *KrV*, sino también y sobre todo a la debilidad interna de los argumentos y de las tesis defendidas).

subjetivo del investigador científico, sino también desde un respecto “objetivo”, aunque desde luego esta “*ampliación trascendental* de nuestro conocimiento racional no sería la causa de la intencionalidad práctica que la razón nos impone, sino sólo su efecto.” (B 845/A 817).

¿Qué decir en fin de todo ello? No es posible dudar del magnífico esfuerzo de Kant por alcanzar una unidad última del Sistema, garantizada por ese “fundamento de determinación” de nuestra propia finalidad que es el Bien Supremo<sup>332</sup>. Tampoco cabe ninguna duda del fructífero camino que él está abriendo (y no sólo en el idealismo) al vincular bajo ese ideal la idea de Naturaleza y la idea de Libertad, prometiendo además derivar de la primera un sistema *teleológico* de investigación (más cultural que científica, ciertamente), y de la otra una comprensión *razonable* del curso de la *historia* humana. Pero lo ambicioso del objetivo no puede ocultar las deficiencias de la exposición (no en vano levantará Kant las otras dos *Críticas* en buena medida para desarrollar, precisar y corregir lo aquí apuntado). Pues, lejos de llevarnos irresistiblemente a la idea de unidad sistemática de la libertad y la naturaleza bajo la égida de la Voluntad (con la consiguiente identificación extrema del fin último de cada hombre con el correspondiente a la entera humanidad, viendo a ésta como progresivo trasunto en el tiempo de lo que Dios es eternamente), estos textos del *Canon* parecerían conducirnos más bien a una huida hacia delante de un tipo sospechosamente parecido -a pesar de todas las protestas- a una *subrepción trascendental*. Como si dijéramos: puesto que *yo* necesito *esperar* que mi obrar moral tenga consecuencias favorables para mi vida -aunque por ahora resulte normalmente lo contrario-, por eso *debo* obrar como si tuviera literalmente *toda* la vida por delante (a ver si la naturaleza me va concediendo por fin sus favores como “premio” por ser bueno), y como si Dios existiera. Y todo ello, reconociendo encima (aunque Kant lo haga en opúsculos, no en las obras mayores) que todo ello son poco más que ficciones, “andadores” para sostener nuestra débil voluntad, incapaz de obrar por deber, sin más. Puede que en el fondo no fuera tan descaminado el irónico Heine, cuando dijo que Kant había

<sup>332</sup> En los pasajes paralelos de *KU* (mucho más finos y matizados), queda claro que es el concepto de libertad (lo único suprasensible que, sin embargo, es *scibile*) el que posibilita la ampliación: “El concepto de libertad (como concepto fundamental de todas las leyes incondicionales prácticas) puede ensanchar la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza debía permanecer encerrado sin esperanza.” (*KU* § 91; V, 474; tr. 395).

reintroducido alma y Dios como postulados para echarle una mano al fiel criado Lampe, en justa correspondencia a que éste, durante el paseo, le sostenía el paraguas para protegerle cuando llovía.

### 5.3. Opinar, saber, creer

Una lectura apresurada de la última sección del *Canon* podría llevarnos a creer que estamos ante una pedante exhibición de erudición epistemológica, sin mayor conexión con las otras dos secciones. Kant afila aquí, en efecto, su bisturí analítico para clasificar los distintos tipos de “asentimiento” (*Fürwahrhalten*; literalmente: “tener por verdad”... algo), o sea: de “validez subjetiva del juicio” (B 850/A 822), entendida ésta como algo que le acontece (*Begebenheit*) a nuestro entendimiento (B 848/A 820). Podemos resumir así la clasificación:

- 1) el asentimiento cuyo fundamento objetivo sea suficiente y cuya formulación judicial sea universalmente (intersubjetivamente) válida es una *convicción* (*Überzeugung*);
- 2) el asentimiento basado en la mera disposición subjetiva es sólo *persuasión* (*Überredung*);
- 3) el criterio de distinción será pues la *comunicabilidad universal* del juicio<sup>333</sup> y la concordancia en la referencia a un mismo objeto. Es decir: algo es tenido por verdadero cuando su validez es a la vez (inter)subjetiva y objetiva.

Ahora, basta con establecer una sencilla combinatoria entre esos dos tipos de validez para ofrecer los distintos grados posibles de convicción:

- a) La *opinión* es una convicción insuficiente tanto subjetiva como objetivamente.
- b) La *creencia* es subjetivamente suficiente, pero no lo es objetivamente.<sup>334</sup>
- c) El *saber* es suficiente subjetiva y objetivamente. (cf. B 850/A 822).

<sup>333</sup> Kant deja sin aclarar en qué pueda basarse tal comunicabilidad. En *KU* dicha base será el *sensus communis* o *Gemeinsinn* estético (cf. *KU* § 22).

<sup>334</sup> Una definición más pormenorizada se ofrece en *KU* § 91: “La *creencia* (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar de la razón, cuando muestra su asentimiento a aquello que es inaccesible para el conocimiento.” (V, 471; tr. 392).

Y bien, ¿a cuento de qué viene todo esto? Un punto de reflexión basta para darse cuenta de que Kant está brindando aquí una *fundamentación metodológica* de los supuestos del *Canon*. Apela a una validez *subjetiva* del juicio porque, como sabemos, ni el uso especulativo ni (*a fortiori*) el empírico están permitidos en los juicios de la razón pura. Y sin embargo, debemos conocer cómo enjuiciar correctamente su uso (eso es justamente el cometido del *Canon*). Y hemos visto que sólo por derivación del uso práctico podemos alcanzar una *ampliación trascendental* de nuestro conocimiento. Pero, ¿de qué tipo? No se trata de una mera opinión, ya que está basada en definitiva en el *fin último* de la razón y, por tanto, en la finalidad ínsita en todo hombre, en cuanto tal. Pero tampoco puede ser considerado como saber, puesto que el objeto (o los objetos-objetivos: dos, como sabemos) de la ampliación es cognoscible sólo por el rodeo del uso práctico. Ha de tratarse, pues, de *creencia*. Pero de una creencia *racional* tal que, sin ella, los intereses supremos del hombre no alcanzarían unificación ni sentido<sup>335</sup>.

Según esto, cabría concentrar aquello de que trata *fundamentalmente* esta tercera sección en esta pregunta omnicompreensiva: ¿*Qué es lo que yo tengo que creer para poder saber (que la naturaleza es un sistema teleológico), para deber hacer (el bien por deber, haciéndome digno de la felicidad) y para que me esté permitido esperar (una asíntota concordancia plena entre los actos de mi voluntad y los sucesos de la naturaleza y la historia)?* Sabemos, claro está, la respuesta: tengo que *creer* en la inmortalidad de mi alma y en la existencia de Dios. Pero lo importante aquí -aunque más bien implícito- es que el coronamiento del sistema crítico se hace dependiente en última instancia de una doble *creencia*. Ahora sí que se palpa que Kant ha *puesto en su sitio* al saber al *dar lugar* a la fe (racional).

Es más: la ampliación trascendental de nuestro *conocimiento racional* queda justificada por Kant al aducir un tipo de creencia que, en los juicios *teóricos*, juega un papel análogo al de la creencia en los juicios prácticos. Kant la denomina: *creencia doctrinal*, y pone como ejemplo la creencia en otros mundos habitados<sup>336</sup>.

<sup>335</sup> También en *KU* afirmará Kant explícitamente que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma “son *cosas de fe (res fidei)*, y son, por cierto, los únicos de todos los objetos que pueden llevar ese nombre.” (V, 469; tr. 389).

<sup>336</sup> Curiosamente, en *KU* § 91 (correlato, con el § precedente, de esta tercera sección del *Canon*) degrada Kant tal creencia a mera “cosa de opinión”, junto con el éter (que en *O.p.*, en cambio, se alzaría base trascendental de todo saber natural). Cf. V, 467; tr. 387.

Se trata pues de un *conocimiento*, y no de un mero *acto de fe*. Un conocimiento que ha de venir mediado por aquello a lo que él -en cuanto supuesto razonable- confiere sentido. Según esto, también la doctrina de la existencia de Dios es para Kant una creencia *doctrinal*, ya que su validez viene probada *retroductivamente* por la “unidad teleológica” de la naturaleza, que no puede ser negada, dado que “la experiencia me ofrece numerosos ejemplos de ella.” (B 854/A 826)<sup>337</sup>. A su vez, la teleología exige como condición de posibilidad la *suposición* de una “inteligencia suprema” y ordenadora (*ib.*): lo propio de una *fisicoteología* que, a su vez, precisa para su posibilidad de la *eticoteología* o teología moral. No es de extrañar pues que, en este contexto, sea la creencia *doctrinal* la que nos lleve a la creencia *moral* (al revés de cómo se procedió en la sección anterior): pues sólo ella puede hacer que el sistema natural de los fines coincida *ad limitem* con el sistema ético de los fines. Y como en este solo caso, además, el precepto de *la ley moral* coincide enteramente con *mi máxima* (principio subjetivo de acción), Kant tiene a tal creencia por inquebrantable. Si abdicara de ella -dice- mis propios principios morales se tambalearían, con lo que yo resultaría “aborrecible a mis propios ojos.” (B856/A 828)<sup>338</sup>. Incluso en la hipótesis de que alguien estuviera falto de buenos sentimientos -dice Kant, mostrando de nuevo su apego al catecismo-, no le faltarían motivos en cambio “para hacer que *tema* la existencia de Dios y la vida futura.” (B 858/A 830)<sup>339</sup>.

<sup>337</sup> He aquí otro ejemplo de una “experiencia” que en absoluto se deja integrar en el concepto de experiencia posible de la primera *Crítica*, y que exigirá de juicios *reflexionantes*, según *KU*.

<sup>338</sup> Aunque ya lo hemos hecho notar, es importante insistir en que este orden se invertirá ya en *KpV*. No es la creencia moral en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma la que asegura y consolida mis principios morales, sino al revés: es el concepto de libertad (según *KU*, “la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho [*Thatsache*] y debe ser contado entre los *scibilia*: V, 468; tr. 389) el que, al quedar demostrada su realidad por el carácter apodíctico de la ley moral, confiere “consistencia y realidad objetiva” a los conceptos de Dios y la inmortalidad. (*KpV*; V, 4; tr. 12). Estos dos textos, unidos, son altamente relevantes para probar -contra lo que a veces *parece* en *KpV*- que el sistema kantiano descansa en definitiva en un *intelectualismo* (*suo modo*); pero Kant defiende explícitamente que *puedo saber* que soy libre, y no meramente creer en ello) y no en *fideísmo* (que es lo que ocurriría si yo tuviera que apoyar mis principios morales en esas *cosas de fe*).

<sup>339</sup> No se ve muy bien cómo probar racionalmente ese aserto. Kant se limita a aducir que ese ser sin buenos sentimientos (o sea: el ateo) no podría demostrar -como ya sabemos por la *Disciplina-*

Al final del *Canon*, el propio Kant reconoce que los resultados *positivos* obtenidos son bien magros: una creencia doble, doctrinal y moral, en algo en lo que todo el mundo (salvo los impíos) cree. Pero la defensa de estos resultados es muy hábil, y recuerda a la del *bon sens* cartesiano: aquí también es tal creencia la cosa más difundida del mundo. Sólo que la filosofía ha demostrado por qué es *racionalmente* preciso creer en aquello en que, de hecho y por tradición y costumbre, todo el mundo está de acuerdo. Pues, “en relación con lo que interesa a todos los hombre por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones.” (B 859/A 831). El camino real de la filosofía no hace sino allanar y adecentar la senda por donde avanzan, se afanan y dialogan los hombres comunes. *Saber por qué se cree en lo que se cree*, y por qué es tan importante esa creencia para el saber, el obrar y el esperar: tal es la enseñanza del *Canon de la razón pura*.

## 6. La razón arquitectónica

El término *Architektonik* se encuentra ya en J. Chr. Lambert<sup>340</sup>, de donde Kant toma la definición que abre su exposición: “Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas.” (B 860/A 832). Sin embargo, más influyente es aquí A.G. Baumgarten (cuyo manual de *Metafísica* utilizaba Kant para sus clases), para quien “arquitectónica” (como adjetivo) sería la *idea* misma de sistema, así como su despliegue y estructura<sup>341</sup>. De hecho,

la *imposibilidad* de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Pero no se ve cómo esa *suspensio iudicii* pueda llevar más allá de un tranquilo *agnosticismo* y suscitar en cambio temor ante, justamente, el Más Allá.

<sup>340</sup> *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*. 2 vols. Riga 1771.

<sup>341</sup> Cf. *Metaphysica* (1739) § 4. Kant usó la 4ª ed., de 1757, cuyos §§ 1-503 y 700-1000 han sido recogidos en el vol. XVII (*Metaphysik*) de las obras de Kant de la Academia; el resto, dedicado a la *Psychologia empirica*, se halla en Ak. XV (*Anthropologie*). La inclusión de esa Psicología en la *Metaphysica* baumgartiana explica la de otro modo extraña concesión de Kant, al final del capítulo. A pesar de reconocer que tal disciplina debe ubicarse en la doctrina empírica de la naturaleza (interna) y en consecuencia “ser completamente desterrada de la metafísica”, añade: “No obstante, de acuerdo con el uso académico, tendremos que permitirle ocupar un pequeño rincón (aunque sólo como episodio) en la metafísica.” (B 877/A 849). Lo que quería decir obviamente con esto era: “en las clases universitarias que yo doy sobre metafísica”. También la alusión (como algo ya pasado) a la metafísica como “la ciencia de los

en el manual de *Lógica* define a la arquitectónica de la razón como: “sistema conforme a ideas en el cual las ciencias son consideradas atendiendo a su afinidad y a su enlace sistemático en un todo del conocimiento que interesa a la humanidad” (L. IX, 49; tr. 110). Y más adelante afirma que en todas las ciencias, y sobre todo en las de la razón, lo primero que hay que buscar<sup>342</sup> es su *idea*, es decir: “el esbozo o bosquejo (*Abriss* oder *Umriss*) de esa ciencia, y por consiguiente la extensión de todos los conocimientos que a ella pertenecen.” Y llama a “tal idea del todo... *arquitectónica*.” (L. IX, 93; tr. 142)<sup>343</sup>. Kant va desde luego más allá de Baumgarten, pues además de pensar con él que ha de haber una *idea idearum*, o sea: una arquitectónica que articule todo el sistema de la razón humana y de la cual se deriven los principios de las ciencias particulares, enlaza (si es que no identifica) la idea arquitectónica

primeros principios del conocimiento humano” (B 871/A 843) procede directamente de Baumgarten (*Met.* § 1: “*metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*”) y remotamente de Wolff. En fin, igualmente de él (y en el fondo, de Wolff) procede -pero mezclada ya con sus propias concepciones- la división de la metafísica en la *Arquitectónica* (B873s./A 845s.), que aquí presento siguiendo en cambio el esquema de Baumgarten: 1) *ontología* (Kant: sistema de conceptos y principios referidos a objetos en general; Baumgarten: ciencia de los predicados más universales del ente: § 4); 2) *cosmología* (Kant la denomina: fisiología de la naturaleza en sentido global o conocimiento trascendental del mundo; Baumgarten: ciencia de los predicados universales del mundo: §§ 351-352; 3) *psicología* (Baumgarten: ciencia de los predicados universales del alma; de sus principios se derivan los de la estética, la lógica y las ciencias experimentales: §§ 501-502; Kant: metafísica del objeto del sentido interno: el alma); y 4) *teología natural* (en Baumgarten contiene también los primeros principios de la filosofía práctica, de la teleología y de la teología revelada: § 800-801; Kant la denomina: *conocimiento trascendental de Dios*, en cuanto fisiología de la relación de la naturaleza en sentido global con un ser superior a ella; debe ser desechada, según los principios de la filosofía crítica, pero no en cambio -como vimos en el apartado anterior- la *teología moral*, que a su vez -siguiendo sugerencias de Baumgarten- permite derivar de ella una teleología en cuanto *fisicoteología*).

<sup>342</sup> Parece sorprendente que Kant diga esto, cuando la *Arquitectónica* está situada prácticamente al final de *KrV*. No obstante, téngase en cuenta que esta obra oficia de *propedéutica* (como se dirá en B 869/A 841) para un futuro “sistema de la razón pura”, la Ciencia propiamente dicha.

<sup>343</sup> Por cierto, esas denominaciones (*Abriss* / *Umriss*), que hacen alusión al delineado o rasgos generales (*Riss*) de algo, parecen más apropiadas que la utilizada en *KrV*: *Schema* (“esquema”), que puede inducir a confusión con el ya conocido “esquema” como regla de construcción de imágenes. Aquí utiliza Kant el término en su sentido griego, o sea como figura o disposición externa (p.e.: el esquema o plano de una casa o una máquina), y lo define como una “esencial multiplicidad y ordenación de las partes, ambas cosas determinadas *a priori* por el principio según se rige el fin” (B 861/A 834), o dicho a la griega: determinadas por la *morphé*, que a su vez refleja el *eidos*. No es extraño pues que Kant -y Baumgarten- hable aquí de “idea”.

con la idea de la razón pura misma, y además subordina tal ideal a los fines esenciales del hombre (recuérdese el final “interesante” de la primera cita del curso de *Lógica*), englobando todo ello bajo el rótulo de *metafísica*, esa ciencia cuyo tenor tradicional él mismo ha desmantelado implacablemente, pero -como dice con un sorprendente tono romántico- “a la que se volverá siempre, como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia.” (B 878/A 850).

Antes de pasar al examen del capítulo seguramente más sistemático (o mas *esquemático*) de toda la *Crítica*, quizá sea conveniente adelantar que el ideal *enciclopédico* en él presente (como también lo está en la entera época, de Wolff a Schopenhauer y Hegel) tiene también, seguramente, una intención *gremial defensiva* (y en la época de la madurez de Kant, ciertamente urgente), a saber: Kant pretende apuntalar una estructura académica que ya en su tiempo estaba maltrecha. En efecto, bajo el rótulo general de “Filosofía”, y en la facultad homónima, se impartían en Alemania cursos de *todas* las disciplinas conocidas<sup>344</sup>, salvo las correspondientes a Medicina (cuidado del cuerpo individual), Derecho (cuidado del cuerpo social) y

<sup>344</sup> También la física era denominada en Inglaterra (como se ve ya en el título mismo de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) de *Natural Philosophy*. Todavía hoy se entra en el viejo Departamento de Física de la Universidad de Cambridge bajo un portal rotulado: *Philosophia Naturalis*. Sólo que, puesto que el título de “Filosofía” era general, bien podían suceder dos cosas: 1) que las diversas ciencias particulares fueran derivadas -o así se intentara- de la filosofía *sensu stricto*, o sea: de la metafísica, bajo sus distintas transformaciones y *aggiornamenti* idealistas; y tal fue el caso de Alemania, hasta la muerte de Hegel; 2) o al contrario, que la metafísica se diluyera en el conjunto de las ciencias, lógico-matemáticas o empíricas, como ya hemos indicado ocurría en Inglaterra, para gran irritación de Hegel: “También la Gaceta editada por Thomson se titula: ‘Anales de *Filosofía* o Revisa de *Química, Mineralogía, Mecánica, Historia Natural, Agricultura y Artes*’.- Ya puede uno figurarse a partir de ello cómo estarán dispuestas aquí las materias ‘filosóficas’.- Entre los anuncios de nuevos libros encontré hace poco en una revista inglesa el siguiente: *The Art of preserving the Hair on philosophical principles*, nearly printed in post 8., price 7 sh.- Lo que se quiere decir por principios *filosóficos* de preservación del cabello es seguramente que son químicos, fisiológicos, y así.” (*Enzyklopädie* [1830] § 7; *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 8, 50s.). Hoy, con el triunfo global de las ciencias, ya no se cubren éstas desde luego con el título de “filosofía”; y menos, de “metafísica”. Al contrario, el primer término se usa comúnmente para designar en general la estrategia o simplemente el modo de ser de algo (“La filosofía de la empresa, o del equipo de fútbol”). El segundo -*horribile dictu*-, para rotular bajo él las ciencias ocultas (que van ciertamente “más allá de la física”; Kant fue profético en esto, al escribir *Los sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica*), la parapsicología, etc.

Teología (cuidado del alma). Y Kant tenía que protegerse de las pretensiones expansionistas de éstas (de ahí el escrito sobre *El conflicto de las facultades*), así como de las emergentes -y pujantes- ciencias particulares. Pero sobre todo -como ya hemos visto en la *Disciplina*- tenía que establecer un mínimo valladar para evitar el "imperialismo" de las matemáticas y su pretensión de fundamentación o formalización exclusiva (junto con la incipiente *lógica matemática*) de esas ciencias. Así que el edificio de la razón pura (o mejor: la parte de él separada de las matemáticas) se nos presenta hoy más bien como un *castillo*. Por viejo, y por albergar fantasmas en él, ya que, como veremos, buena parte de los *departamentos* bosquejados en el plano de Kant corresponden a disciplinas metafísicas que el propio filósofo acababa de destruir para siempre, mientras que otros aposentos siguen guardando el viejo nombre (al menos como subtítulo: p.e., la ontología o filosofía trascendental), pero sufriendo profundas modificaciones.

¿Cómo es posible armonizar la idea de una razón *arquitectónica*, por ende, ya de siempre *preformada*, y que crece de dentro a fuera (*per intus susceptionem*) como un ser vivo que desarrollara sus gérmenes, con todas esas destrucciones y reformas? Kant comienza sus clasificaciones señalando dos tipos posibles de unidad: la primera, la unidad *técnica*, procedería por acumulación de materiales, de fuera a dentro (*coacervatio*); la segunda, en cambio -la única sistemática- estaría internamente articulada (*articulatio*), siempre en proceso de transformación para adecuarse mejor a sus fines últimos, y guardando la debida proporción entre sus partes (cf. B 861/A 833). Obviamente, la *Arquitectónica* sólo contemplará este tipo de unidad, es decir: examinará el sistema de la razón pura. Es importante al respecto citar la definición kantiana al respecto: "Entiendo por sistema la unidad de múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo múltiple como el lugar respectivo de las partes en el todo." (B 860/A 832). Cuál sea esa idea, en el caso de la razón, es algo ya examinado en el *Canon*. Puede ser en cambio relevante notar -cosa que no hace explícitamente Kant- que en este caso la idea y su estructura, por un lado, y la realización subjetiva de la misma por parte del filósofo *deberán coincidir ad limitem*. Tal será en efecto la idea de Ciencia (*Wissenschaft*) como sistema coherente, autosuficiente y autorreferencial que Kant dejará en herencia al idealismo (especialmente en el caso de Fichte, que intentará

construir la Ciencia desde la idea de *libertad*). Una Ciencia, con todo, que todavía no existe (y quizá no exista nunca en su completud), sino que sirve de *modelo y criterio de valoración* de los distintos ensayos filosóficos. Por esta razón afirma Kant -en frase igualmente célebre, pero interpretada por lo común fuera de contexto y erróneamente- que es imposible *aprender* filosofía (ya se haga por imitación servil, como en las ciencias particulares, o bien por construcción de *patterns*, como en matemáticas), ya que bajo tan augusto nombre no se da al presente sino la mera idea de una ciencia posible: sólo cabe pues aprender a *filosofar*, o sea a "ejercitar el talento de la razón" (B 866/A 838), estando dispuesto en todo caso a la crítica constante, al examinar las tesis presentadas en sus propias fuentes.

Pero, si esto es así, la pregunta anterior se torna más urgente: pues nada hay más patético (así comienza la propia *Crítica*) que la desproporción entre las pretensiones de la filosofía (y sobre todo de su presunta *reina*: la metafísica) y el lamentable espectáculo de ésta, en su devenir histórico. La respuesta kantiana es muy hábil, al distinguir entre el carácter -justamente- *ideal* de la filosofía y el quehacer real de los filósofos. De hacer caso a una historia (*Historie*) *empírica* (valga la redundancia) de la filosofía, los distintos autores habrían ido creando una unidad *técnica* de aquélla, por mera acumulación de materiales, y no sin modificación, deformación o destrucción de otros más antiguos (de manera que ser un historiador de tal laya se parecería bastante al arqueólogo o al geólogo, en su proceder por estratos). Eso es en efecto *lo que parece*. Pero en realidad de verdad, todos esos esfuerzos estaban *secretamente* guiados por el germen de una razón que aspira a *conocerse a sí misma* y que, al cabo de la calle (y Kant cree hallarse ya al principio de ese cabo), puede desechar -como si fueran andamiajes o excrecencias arquitectónicas- todo cuanto no se adecua a esa idea, reconstruyendo así racionalmente el todo: "en efecto, se verá entonces que el autor, y a veces incluso sus más tardíos sucesores, dan vueltas en torno a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar, como se verá también que, por tal razón, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia." (B 862/A 834). En cambio, Kant -ciertamente, agradeciendo los servicios prestados, como hará en el capítulo final de la *Crítica*- sí que está en disposición de realizar conscientemente y a derechas lo que los demás buscaban a tientas, y malamente. He aquí un buen ejemplo de *violencia hermenéutica*, corroborado por uno de los pasajes más famosos de la obra, cuando, al hilo del sentido platónico de la noción de

“idea”, establece esta observación general: “no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, *lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo*. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo.” (B 370/A 314). Y ahora, tras tan soberbias declaraciones, Kant, augur de la Razón, escribirá y pensará de acuerdo al propósito último, no sólo de sí mismo como individuo, sino conforme a las intenciones de la Humanidad<sup>345</sup>.

De todas formas, tan ambiciosas pretensiones quedan un tanto rebajadas cuando observamos que el edificio sistemático de la razón se parece más a una casa *surrealista* (¿o quizá barroca, con sus *trompe-l'oeil*?) que ilustrada, ya que en ella aparecen diseñadas estancias que aún no existen, y otras que han sido clausuradas por el propio diseñador de la razón.

Para empezar, Kant -siguiendo un procedimiento *diairético* caro a Platón- divide todo conocimiento, desde el punto de vista *subjetivo*, en *histórico* (*historisch*)<sup>346</sup> y *racional*. El primero procede a partir de los datos de

<sup>345</sup> Una violencia paralela se encuentra en la pretensión de bosquejar *a priori* el entero curso de la historia humana, la cual, al igual que la filosofía, no procede rectilíneamente, sino a través de conmociones, retrocesos, equívocos y desgracias... para cada grupo humano o generación, pero no para la *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*. Y también aquí veremos -pero con mayor crueldad- que los distintos actores de la historia (como guiados por la Mano Oculta del Autor) están recitando textos contrapuestos que literalmente les engañan e impiden ver el sentido completo: el Texto de la Historia, hasta que el Filósofo llega al fin a explicarlo: “siempre resultará extraño *-befremdlich*, dice Kant- que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el *edificio* (!) que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (*ciertamente sin albergar esa intención*) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que... debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones.” (VIII, 20; tr. R. Rodríguez Aramayo. Tecnos. Madrid 1987, p. 8).

<sup>346</sup> Todavía en expresiones como “historia natural” pervive en castellano el sentido de “histórico” como recopilación de dato por parte de alguien que es *testigo* de ello, de acuerdo a la *historia* griega: la investigación y ordenación de lo presente. En este caso, pues, “histórico” significa aproximadamente lo mismo que “inmediato, presente” y, por tanto, “empírico”. Kant toma la noción del wolffianismo (en el § 20 de los *Prolegómenos* utiliza un ejemplo tomado de Wolff: una cosa es -dice- conocer *historisch* que el sol calienta una piedra, y otra conocer racionalmente por qué lo hace así; cf. Ak. IV, 301, Anm.; hay ed. bilingüe comentada de M. Caimi. Istmo.

la experiencia (*ex datis*), y el segundo en cambio a partir de principios (*ex principiis*) (cf. B 864/A 836). Evidentemente, sólo este último puede ser integrado en un sistema, ya que no toma prestado nada externo a su propio desarrollo (de lo contrario, como hemos visto, se trataría de un conocimiento por acumulación o *coacervatio*, y no de una *articulatio* orgánica). A su vez, el conocimiento racional puede proceder (recuérdese la *Disciplina*) por conceptos -y en este caso es *filosófico*- o por construcción de conceptos -siendo entonces *matemático*-. Obviamente, la *Arquitectónica* seguirá sólo el desarrollo del primer caso.

Por su enfoque e intenciones, el conocimiento racional por conceptos puede ser a su vez *escolástico* (es decir: puramente *académico*, atendiendo a la perfección *lógica del conocimiento*) o *mundano*<sup>347</sup> (*teleología rationis humanae*, llama Kant a la filosofía en este sentido, en el cual tiende a encarnarse en el sistema *finalístico* de la razón el *modus vivendi* individual -filosofía como *ars vitae*: el ideal estoico del sabio, en cuanto *legislador* de la razón en aquello que *interesa* a todos los hombres-). Con todo, es interesante observar que aunque los intereses de Kant van hacia este último concepto (como era presumible después del *Canon*) las ulteriores divisiones siguen *mutatis mutandis* el árido esquema wolffiano-baumgartiano.

Por su *objeto*, la filosofía se refiere, bien a lo que *es* (los fenómenos de la Naturaleza) o a aquello que *debe ser* (los productos de la Libertad). En cambio, por su *fundamento*, la filosofía puede ser *pura* (pues se apoya exclusi-

Madrid 1999, p. 137, n.), pero ésta se remonta a la clásica distinción aristotélica entre el conocimiento “de que [ocurre tal o cual cosa]” (*hóti*) y el “de por qué [ocurre así]” (*dióti*).

<sup>347</sup> En castellano, estos términos: *Weltweisheit* (“sabiduría mundana”) o *conceptus cosmicus*, podrían inducir a error. “Mundano” suena a algo frívolo y poco serio, y “cósmico” a algo científico y “espacial” (sólo queda una leve resonancia del sentido antiguo en “cosmopolita”, o sea “ciudadano del mundo”). La distinción se remonta de nuevo al *conflicto* de la época entre Facultades, y fundamentalmente entre la de Teología (que reivindicaba para sí el conocimiento de verdades “celestiales”, dogmáticas) y la de Filosofía (que entre desafiante y humilde se conformaba con las verdades de este mundo, sometidas a la crítica). En esta época se intentó incluso sustituir el nombre griego de “filosofía” por el alemán de *Weltweisheit* (Hegel se declara *Doktor in Weltweisheit* en su escrito sobre la *Diferencia*). Así que es toda una declaración de principios la latente aquí cuando Kant dice que el “concepto mundano” de la filosofía se refiere a “los fines esenciales de la razón *humana*” (B 867/A 839; subr. mío). Algo que no debió pasarles desapercibido a los doctores en teología y demás clérigos de su tiempo.

vamente en *contenidos trascendentales* de la razón) o *empírica* (pues se basa en algo empírico, aunque su proceder y argumentación son enteramente racionales)<sup>348</sup>.

Con cierta incoherencia, como veremos enseguida, divide luego Kant la filosofía de la *razón pura* en *propedéutica* o preparatoria, como la propia *Crítica*, y en *sistema*, o sea: la Ciencia (a la que denomina *sensu lato* como “metafísica”, dividiéndola en metafísica de la naturaleza y de la moral)<sup>349</sup>. Si aceptásemos que bajo el rótulo de “propedéutica” se esconden las otras dos *Críticas* (cosa harto improbable, por lo demás), bien podría decirse que este sencillo esquema: *Crítica(s)* por un lado, y *Metafísica* (de la Naturaleza y de las Costumbres) por otro, responde relativamente bien a la filosofía kantiana de la razón. Pero el afán arquitectónico (y el deseo, quizá, de emular, mejorar y completar a Wolff y Baumgarten) llevan a Kant a complicar ese esquema, introduciendo una clasificación de lo que él llama (sin mayor explicación al respecto) “metafísica en sentido propio” (B 873/A 845)<sup>350</sup>.

<sup>348</sup> Atiéndase pues a una distinción importante. La filosofía *empírica* no es un conocimiento “histórico” (no sería en absoluto filosofía, en ese caso), pues aunque su base es *objetivamente* empírica, su enfoque y proceder (desde el punto de vista *subjetivo*) es racional. Aunque la denominación no deja de ser poco afortunada, de acuerdo a lo que señala luego Kant habría que admitir que su propia *metafísica*... ¿es una filosofía *empírica*! (tiene su origen *formal* en la filosofía trascendental, pero su contenido primero procede de la experiencia: la materia, o la representación empírica del “Yo pienso”). Así pues, la única filosofía pura *válida* sería la filosofía trascendental u *ontología*, de la cual sería *KrV* preparación o propedéutica.

<sup>349</sup> Corroborando nuestra hipótesis inicial, ningún atisbo hay aquí de otras *Críticas*. Tampoco queda claro el estatuto de la *metafísica de la moral* (o sea, la conocida “metafísica de las costumbres”), sobre todo si -como todo indica- ésta se quiere basada en la “representación *empírica* interna” (B 876/A 848). Está claro que en 1781 no había fijado aún de un modo nítido y preciso el concepto de *libertad* (que desde luego no es empírico ni remite a una representación empírica) como base de la segunda *Crítica* (y aun de todo el edificio sistemático). Lo extraño es que Kant no revisara estos pasajes en la 2ª ed., de 1787, sólo un año antes de *KpV*.

<sup>350</sup> No se entiende muy bien a qué viene ese “sentido propio”, como no sea un recuerdo de la *metaphysica* wolffiana, dividida en *generalis* (ontología) y *specialis* (cosmología, psicología y theología). En efecto, la *filosofía trascendental* (esto es, una posible y furura “*KrV*” desarrollada en su completud, con todos los predicables derivados del juego entre categorías y esquemas) poco tiene de “metafísica” (salvo si queremos utilizar el *oximoron* del buen libro de H.J. Paton: *Metaphysics of experience*), ya que sus conceptos y principios son *a priori*, sí, pero no están “más allá” de lo físico, sino incardinados en ello, confiriéndoles sentido y cohesión omnímoda. Y la “metafísica” del propio Kant se apoya *aquí* en conceptos empíricos, como ya hemos advertido en la nota anterior. La única *metafísica* merecedora de ese nombre sería la de las *costumbres*

Esta división es sin duda la más endeble y oscura de la *Arquitectónica*. Kant establece ahora una distinción entre *filosofía trascendental* y *fisiología de la razón pura*. Preparación de la primera es la *Análítica trascendental* de la propia *Crítica*<sup>351</sup>: ateniéndose al esquema tradicional, Kant la denomina aquí “ontología” (y puesto que la *Crítica* no sufrirá ulteriores desarrollos, salvo en los cambios de la segunda edición y en los fragmentos del *Opus postumum*, la filosofía trascendental acabará por identificarse con los contenidos de esta obra). Por su parte, la razón de utilizar un neologismo tan extraño como *Physiologie*<sup>352</sup> para designar (entre otras) a la metafísica racionalista quizá se encuentre en su deseo de centrar el estudio (-logía) de la filosofía en el ámbito de la *naturaleza* (*physis*), aunque sea rebasándola (por verla en conjunto, o por remitirla a una Causa externa), en estricto correlato *académico* con el concepto *mundano* de la filosofía<sup>353</sup>. Y en efecto, Kant habla en este sentido de un “examen racional de la naturaleza”, siendo el uso de la razón *físico* o *hiperfísico*, “o mejor, *inmanente* o *trascendente*” (*ib.*). El primero permite una aplicación *in concreto* a la experiencia (como sabemos hacen efectivamente los conceptos y principios de la *Análítica*), mientras que el segundo se refiere en cambio a una *conexión* (*Verknüpfung*)<sup>354</sup> de los objetos empíricos que rebasa toda experiencia.

(pues, aunque su concepto sea *scibilis*, la libertad es literalmente *sobrenatural*). Pero en la *Arquitectónica* no está contemplada aún esa posibilidad.

<sup>351</sup> “El arrogante nombre de ontología... tiene que dejar su puesto al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro.” (B 303/A 247).

<sup>352</sup> Literalmente, “doctrina de la naturaleza” (en alemán: *Naturlehre*). Como informa el diccionario de Hoffmeister, mientras que en la antigüedad (destacadamente en Aristóteles) comprendía el estudio de la entera naturaleza: “desde el siglo XVIII designó solamente los fenómenos vitales del mundo orgánico” (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Meiner. Hamburgo 1955, p. 472). Así que, salvo mejor prueba documental -que yo desconozco- debe tratarse de un buscado *anacronismo* por parte de Kant.

<sup>353</sup> En alemán, *Welt* tiene un sentido más “histórico” o incluso “moral” que su traducción castellana (“mundo”). Por eso se habla de *Weltgeschichte* (“historia mundial”, aunque sería más apropiado hablar de “historia universal”). El término viene de la conjunción *wer-* y *alt-* (“varón” y “edad”), de modo que *Welt* viene a significar algo así como “tiempo de los hombres”, en contraposición tanto al orden eterno (p.e. de la teología, cf. nota 341) como al físico o natural. En cambio, para nosotros puede significar “mundo” algo así como la cara externa de la naturaleza (el conjunto de las cosas naturales), mientras que “naturaleza” (de acuerdo a su viejo sentido griego) designa más bien el principio *interno* de los seres físicos.

<sup>354</sup> Recuérdese que “conexión” significa enlace de lo *heterogéneo*. Sólo que en este caso tal conexión es inválida, ya que no existe intuición que sirva de *copula* mediadora (como ocurre en cambio en los juicios sintéticos *dinámicos*; cf. *supra*, cap. 3º, punto 2).

Empezando por la fisiología en su uso trascendente, señala Kant que esa conexión puede ser *interna*, como sería el caso del *conocimiento trascendental del mundo* (o sea: la *cosmología rationalis*, criticada en la cuádruple “Antinomia de la razón”) o *externa*, en cuanto relación de la entera naturaleza con un ser superior a ella: el *conocimiento trascendental de Dios* (o sea: la *theología rationalis*, criticada en el “Ideal de la razón”). Ninguna de estas supuestas ciencias es válida, claro está, así que no se ve muy bien la razón -salvo que se trate de *furor analyticus*- para señalar en el edificio de la razón lugares absolutamente inhabitables (al menos para nosotros, hombres).

No mucho mejor le va al uso inmanente. Por el modo de introducir el tema<sup>355</sup>, esta fisiología debería corresponder a lo que -con expresión más que equívoca, como vimos- Kant había llamado “filosofía *empírica*”, es decir: basada en la experiencia pero con un proceder y argumentación puramente racionales. Sin embargo, para mayor confusión terminológica, Kant llama a una de sus ramas (la única válida, por lo demás) *física racional* y, por lo que vemos en la nota *ad locum* (y sabemos por los *Principios metafísicos de la ciencia natural*), corresponde *sensu stricto* a la... *metafísica de la naturaleza*.<sup>356</sup> Así que para una sola disciplina Kant emplea dos nombres genéricos (“filosofía empírica” y “fisiología inmanente”) y dos específicos (“física racional” y “metafísica de la naturaleza”). Ulteriormente<sup>357</sup> sólo el título de “metafísica de la naturaleza” prevalecerá, para tranquilidad de los sufridos lectores e intérpretes de Kant<sup>358</sup>. La otra “rama” de la fisiología inmanente

<sup>355</sup> El objeto de esa fisiología es la naturaleza *materialiter spectata*, o sea: como conjunto de todos los objetos de los sentidos, pero según las condiciones *a priori* prefijadas por la filosofía trascendental u ontología (cf. B 874/A 846).

<sup>356</sup> En la nota, en efecto, distingue Kant esa *physica rationalis* de la llamada *physica generalis*, “que es más matemática que filosofía de la naturaleza.” Y sigue: “En efecto, la *metafísica de la naturaleza*...” (B874/A 846, Anm.; subr. Mío).

<sup>357</sup> Ulteriormente, si atendemos a la 1ª ed., porque los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* habían aparecido en 1786, o sea un año antes de la 2ª ed. de *KrV*, sin que Kant haya modificado nada al respecto.

<sup>358</sup> Las vacilaciones terminológicas de Kant son -como hemos visto ya tantas veces- numerosas, y a veces irritantes. A pesar de que acabamos de ver en nota 350 que, según *KrV*, la *physica generalis* es la “física matemática” (p.e.: la mecánica newtoniana), todavía en *O.p.* se nos da una definición de ésta que coincide exactamente... ¡con la física racional o metafísica de la naturaleza! Así, dice que la física “se divide a su vez en la doctrina física general (*physica generalis*), que se limita a presentar las *propiedades de la materia en los objetos externos de la experiencia*...” y la *physica specialis*, “que atiende a los cuerpos formados de aquella materia de un modo particular.” (Ak.

está sin embargo *seca*, aunque nada se nos dice aquí de ello. Como en los demás casos inválidos, Kant se limita sin más a otorgarle un lugar en el sistema. Se trata de la *psicología*, en cuanto “metafísica de la naturaleza pensante”, o sea: la fisiología inmanente “del sentido interno, el alma”. En el párrafo siguiente, Kant denomina a esa ciencia, y poco después sostiene que su base está en un concepto de *experiencia*, a saber: en “el concepto de un ser pensante (en la representación empírica interna ‘Yo pienso’).” (B 876/A 848). Tenemos que retroceder a la “Consideración sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de estos paralogismos”, en la *Dialéctica trascendental*, para saber -o para recordar- por qué sostiene Kant que: “toda la psicología racional se viene abajo, en cuanto ciencia que sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana.” (A 382). La razón de ello estriba en que el *tiempo*, en cuanto forma de la intuición de los fenómenos internos “no posee nada permanente y, en consecuencia, no nos da a conocer más que el cambio de las determinaciones, no el objeto determinable.” Y el ‘yo’, como sabemos, no es por su parte sino una “representación simple” que carece de contenido: “la mera forma de la conciencia”, y no desde luego una *intuición*<sup>359</sup>. Así que, como cabe apreciar, a pesar de tan proliferas divisiones sólo quedan en pie la *filosofía trascendental (mutatis mutandis, la ontología)* y la *metafísica de la naturaleza (corpórea)*, o sea: la fisiología inmanente de los objetos del sentido externo<sup>360</sup>.

De todas formas, el propio Kant se extraña de que se pueda llamar “me-

XXI, 407<sub>10</sub>). Pero por si las cosas no estuvieran suficientemente complicadas, en un texto de la 1ª ed. de *KrV* se identifica tácitamente esa *physica specialis* “con la *doctrina del cuerpo*”. ¡Sólo que la definición que de esa doctrina se da equivale a su vez a la *metafísica de la naturaleza*! En efecto, la llama: “fisiología de los objetos de los sentidos externos” (A 381). Ya se ve que el fuerte de Kant no era la nomenclatura.

<sup>359</sup> Fichte argüirá en cambio que sí tenemos tal intuición (la famosa “intuición intelectual”): pero no de un mero foco *lógico*, sino de un Yo activo, absoluto, autopoñente de su libertad... y de los obstáculos por los que ella se pone a prueba y en los que el Yo va reconociéndose.

<sup>360</sup> Ruego al paciente lector que me tolere una precisión más: en *O.p.*, la *physiologia* no será, como aquí, la metafísica de la naturaleza, sino que se configurará como una ciencia aparte, *mediadora*: la “transición de los principios metafísicos a la física”, con un objeto propio: las *fuerzas motrices* (Ak. XXII, 161.). En otro lugar afirma que esa *Transición* (denominada ahora genéricamente *Naturlehre*) “no tendrá por tarea la simple alineación de los conceptos y principios de la física a los... de la metafísica de la naturaleza corpórea, sino sólo la de hallar las condiciones necesarias para el enlace de ambos.” (XXI, 179<sub>1</sub>).

tafísica”<sup>361</sup> a una disciplina que, a pesar de proceder *mediante* principios racionales, se refiere en definitiva a objetos dados *a posteriori*. La respuesta no deja de ser decepcionante, a pesar de que el filósofo se esfuerce en *minimizar* la aportación empírica. Dice en efecto que “no tomamos de la experiencia *nada más* (*nichts weiter*) que lo necesario para darnos un objeto, sea del sentido externo, sea del interno.” (B 876/A 848; primer subr. mío). Ya hemos visto que la *forma* del objeto del sentido interno (es decir, el tiempo) hace inválida una “metafísica de la naturaleza pensante”, así que sólo nos queda atender a “eso” que tomamos de la experiencia en el caso de los objetos del sentido externo. Kant dice escuetamente que se trata del “simple concepto de materia (extensión impenetrable e inerte)” (B 876/A 848). Ahora bien, basta una ojeada a los *Principios metafísicos* para darse cuenta de que la definición entre paréntesis despliega *in actu exercito* los conceptos básicos de cada una de las disciplinas de la metafísica de la naturaleza (excepto la última, la *fenomenología*): la extensión corresponde a la *foronomía*, la impenetrabilidad a la *dinámica*, y la inercia a la *mecánica*. De modo que ese concepto no era tan “simple”.

Por lo demás, ni los físicos “profesionales” ni los filósofos postkantianos (discípulos o adversarios) aceptaron el *escándalo* de éste: “no tomar de la experiencia *nada más* que el concepto de materia”<sup>362</sup>. Pues, una de dos: o bien no debía haber desde luego metafísica (pues en la ciencia natural bastaría con la física o, en el mejor de los casos, con una filosofía trascendental aliada a la matemática), o bien ésta habría de ser pura, y llegar a construir

<sup>361</sup> A pesar de que, para que pase más suavemente la “píldora”, identifica aquí sin más -como si fuera algo evidente- el conocer *a priori* y la metafísica: “¿cómo puedo esperar un conocimiento *a priori* y, consiguientemente, una metafísica (*mit hin Metaphysik*)...?” (B 876/A 848).

<sup>362</sup> Es muy posible que esa concesión -que yo sepa, un *hapax* en el período crítico kantiano- sea un resto de etapas anteriores, cuando Kant se dejaba influir -entre otros- por Lambert (ya aludimos a su impronta en esta *Arquitectónica*). En carta de Lambert a Kant, de 13 de noviembre de 1765, podemos en efecto leer: “Partiendo solamente de la forma no se llega nunca a la *materia*, y no saldremos nunca de lo ideal y de las simples terminologías si no tendemos la mirada en torno de lo que es lo primero y pensable por sí en la materia, en torno de la *materia objetiva* del conocimiento.” (Ak. X, 49). Y en la *Architektonik*, contra los leibnizo-wolffianos: “al emplear axiomas establecidos por la tradición en vez de fijarse en la cosa misma, ateniéndose a principios que no se referían a la materia, sino a la forma del conocimiento, se retenían solamente, a lo sumo, *simples conceptos de relación*. Pero como *a base de meras relaciones no es posible determinar ninguna cosa*, seguía en pie, íntegra, la dificultad de saber cómo era posible llegar a lo *real* ateniéndose al *orden* establecido en la ontología.” (§ 43).

*a priori* el concepto mismo de materia (algo por demás prefigurado en la *Dinámica* de la obra de 1786, y que Kant intentará realizar en la *Fisiología trascendental* del *Opus postumum*).

Sin embargo, si Kant hubiera atendido al correlato obvio -obvio para nosotros, tras la segunda *Crítica*- de la metafísica de la naturaleza, es decir: a la *metafísica de las costumbres* (ausente por completo de la clasificación “fisiológica”), y hubiera puesto de relieve -como hará después- que su *fundamento de determinación*, a saber: la *libertad*, no es nada empírico (como lo era ese “yo, objeto del sentido interno”), sino un *factum scibile* de la razón (y en el que la razón se *da a sí misma*), quizá habría podido *deducir* de este *factum* de la libertad, por *negación trascendental* -combinada con los *principios* de la “Analítica”-, el concepto mismo de materia, como ahora intentaré hacer por mi cuenta.

1) Para empezar, en el ámbito práctico procedemos desde luego *finalísticamente*, es decir: considerando al todo como anterior y superior a las partes (lo que yo *debo* realizar otorga sentido a los *pasos* que me llevan a ello); por tanto, la negación de ese proceder, propia del mundo sensible, presentará la magnitud que rige en éste como aquella “en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo” (B 203/A 162). Y la intuiciones correspondientes serán siempre, por consiguiente, *partes extra partes*, o sea: “magnitudes extensivas” (B 202). De aquí se derivaría pues el concepto *foronómico* de *extensión*<sup>363</sup>.

2) En cuanto que, gracias a la libertad, nos sabemos como organismos que proceden teleológicamente, nuestro desarrollo tiene lugar *per intus susceptionem* (de ahí tomó Kant igualmente la idea del crecimiento de la Ciencia; cf. B 861/A 833). Y ello significa -por más que hoy nos sea difícil aceptar esto- que las fuerzas de las que en última instancia depende nuestro cuerpo (¡no las que pueda *poseer* el cuerpo, en cuanto tal!), no están “una fuera de otra” (¡contra el principio de los axiomas de la intuición!), sino “una en otra”<sup>364</sup>, de manera que “llenan enteramente uno y el mismo espa-

<sup>363</sup> Adviértase que la inversa no es válida (ni en este, ni en los demás casos). No podemos pasar *a priori* del concepto de extensión al de “organización teleológica”. Ésta se desprende inmediatamente del concepto de *libertad*, que es el único “objeto” cognoscible *a priori*, antes de toda experiencia (más bien la posibilita, como estamos viendo).

<sup>364</sup> *Metaphysische Anfangsgründe* (= *MA*). Ak. IV, 531.

cio”, o sea: “se penetran una a la otra” (MA; IV, 530). *A sensu contrario*, la primacía de la fuerza *repulsiva* sobre la *atractiva* -las fuerzas *propias* del mundo de los cuerpos- hacen que la característica *dinámica* de éstos sea la *impenetrabilidad*<sup>365</sup>.

3) En cuanto seres libres de organización teleológica, proyectamos el futuro en el presente, viendo cómo éste, según se acerca a la realización del fin, se va hundiendo en el pasado. Por consiguiente, el mundo sensible presentará una disposición inversa: secuencia *irreversible* de percepciones, del pasado al futuro, en cuanto “regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efectos” (B 577/A 549). Esa secuencia es la base trascendental de la segunda ley de la *mecánica*: la ley de inercia (MA; IV, 543). Pero además, y acudiendo ahora a la tercera *Crítica*, en cuanto que, como seres libres, actuamos según leyes de la facultad de desear (o sea: queremos -y disponemos en orden a ello la naturaleza- que nuestras representaciones sean *causa* de la realidad efectiva de los objetos de esas representaciones: *KU*; V, 91), nos sabemos como seres *vivos*. Tal es nuestra condición esencial, regida por la idea (la sola idea que es a la vez un hecho: *Tatsache*) de “libertad” (V, 198)<sup>366</sup>. En justa correspondencia -inversa-, el carácter esencial de lo natural es la carencia de vida o *Leblosigkeit*: el término alemán para “inercia” (para excluir toda duda, Kant escribe al lado el término latino: *inertia*; V, 394). Pues bien, de la inercia depende, dice Kant, no sólo la mecánica, sino toda la ciencia natural, propiamente dicha (MA; IV, 544).

Si ahora reunimos los tres atributos, tenemos de nuevo el concepto de “materia” (“extensión impenetrable inerte”), pero ahora no tomado de la experiencia, sino negativamente deducido del de “libertad” (mientras que la operación contraria sería imposible, lo cual establece de paso la validez y primacía del *idealismo* frente al *meccanicismo*): *q.e.d.* Sin embargo, hay que insistir en que esta *mi* propuesta no aparece desde luego en Kant, y menos en nuestro “escandaloso” pasaje sobre una “metafísica” basada en un concepto empírico.

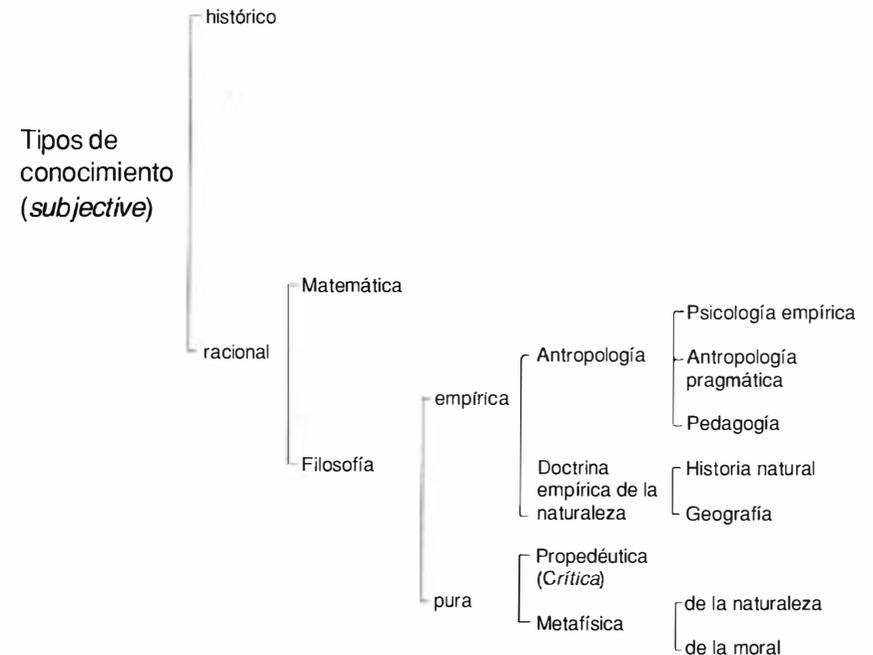
<sup>365</sup> Lo cual permite, nada menos, que veamos y sintamos *cuerpos* separados en el espacio. La impenetrabilidad es signo de la manifestación sensible de lo real (MA; IV, 508) y se sigue del principio de las anticipaciones de la percepción (*KrV*; B 215/A 173).

<sup>366</sup> Muy platónicamente, cabe decir pues que, armados con ese criterio, los hombres vemos luego qué organismos *se aproximan* a ese autorreconocimiento de nuestra voluntad libre, y por eso los llamamos -también a ellos, mas derivadamente- “seres vivos”. Schopenhauer llevará, como se sabe, esta concepción -rastreada en Kant, modelo altísimo del de Dantzig- al extremo, acentuando la voluntad hasta el paroxismo y desechando la libertad.

En fin, Kant añade todavía -harto brevemente y sin matizar, y aunque esas disciplinas no pertenezcan desde luego a una arquitectónica de la razón *pura*-, algunas consideraciones sobre la “psicología empírica” (ya aludimos a ello), la cual debería integrarse “en una antropología completa” (B 877/A 849)<sup>367</sup>, cuyo correlato sería una “doctrina empírica de la naturaleza”<sup>368</sup>.

Podemos ahora resumir todo ello en dos tablas:<sup>369</sup>

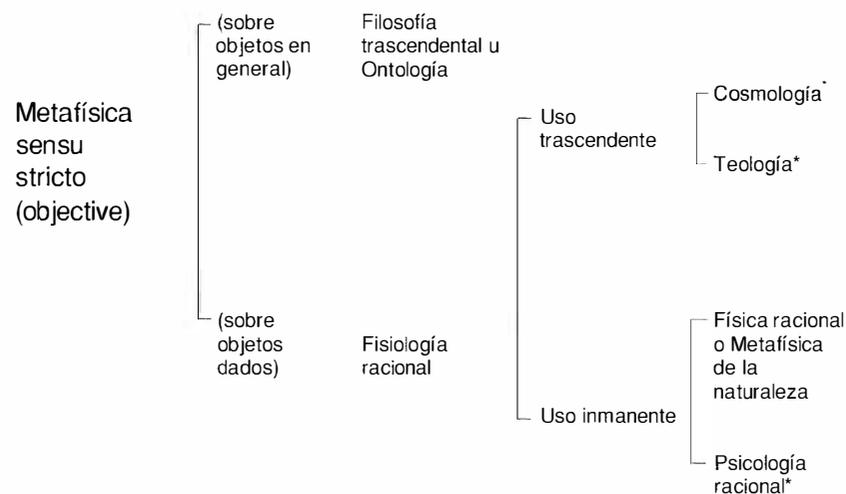
### ARQUITECTÓNICA DE LA RAZÓN



<sup>367</sup> Por los cursos impartidos por Kant e indicaciones de *GMM* (IV, 388), esa “antropología general” constaría de la psicología empírica, de la antropología en sentido pragmático y de la pedagogía.

<sup>368</sup> Igualmente cabe colegir por los cursos que esa *Naturlehre* empírica se dividiría en historia natural (geología, botánica y zoología) y geografía física.

<sup>369</sup> A pesar de las un tanto irónicas críticas anteriores, y siguiendo el *espíritu* del kantismo más que la letra, sitúo como es lógico la metafísica dentro de la filosofía *pura*, y no de la *empírica*. En la segunda tabla, señalo con un asterisco las disciplinas filosóficas que han dejado de ser válidas después de la *Crítica*.



Kant concluye esta complicada *Arquitectónica* con unas consideraciones finales sobre el valor de la metafísica (ahora reaparece la metafísica de la *moral*, junto con la de la naturaleza). Ésta -afirma-, junto con su “*ejercicio introductorio* (propedéutica)”, o sea: la propia *Crítica de la razón pura*, “es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio.” (B 878/A 850). Y no sólo esto: la metafísica constituye “el coronamiento de la entera *Kultur*<sup>370</sup> de la razón humana.” Así que esta *nueva* metafísica, si ya no pretende ser -como antes- la *regina scientiarum*, sí lo será del cultivo racional de las disposiciones que hacen del hombre un ser *digno de ser feliz*, como nos recuerdan las últimas palabras de este capítulo, las cuales recapitulan de algún modo toda la *Doctrina trascendental del método*. En efecto, dice Kant (extendiendo la denominación de “metafísica” a la propedéutica crítica) que ésta sirve de *censura* y tiene el valor negativo de “evitar errores”, que de este modo “asegura el orden universal, la armonía y hasta el bienestar de la república (*gemeinen Wesens*) científica” (doble alusión a la *Disciplina*), y que, en fin, evita así que los resultados de esa *comunidad* -a la búsqueda, de lo contrario, de la mera perfección *lógica* del conocimiento, y olvidadiza del concepto *mundano* de la Ciencia-: “se alejen

<sup>370</sup> *Bildung* es la educación en sentido propio, o sea: una *formación* de dentro a fuera (de nuevo: por intuscepción). *Kultur* es el resultado visible de esa formación.

del fin principal, de la felicidad universal” (B 879/A 851). Así concluye Kant, en clara alusión al *Canon de la razón*.

Hermosas palabras<sup>371</sup>, éstas, con las que podría haber terminado la entera obra. Sin embargo, Kant observa que aún queda por llenar un lugar en el sistema (se ve que unos sobran y otro, al menos, falta), “que tendrá que ser llenado en el futuro” (B 880/A 852). Así que se ruega al lector que tenga todavía un poco de paciencia. El capítulo restante es tan corto (B 880-884/A 852-856) como fascinante su título (y quizá sólo, ay, su título, aunque las insinuaciones allí latentes tendrán larga y fecunda vida en el futuro de la filosofía)<sup>372</sup>.

## 7. Una breve historia de la razón

Después de dos siglos de historicismo posthegeliano, es disculpable que el lector apresurado caiga en el anacronismo de creer que el título final de la *Crítica* (“Historia de la razón pura”) dice lo que parece: que la razón misma tiene una historia. Pero Kant no hace aquí sino desarrollar lo ya anunciado en la *Arquitectónica* al hablar de la diferencia entre la unidad sistemática de la razón, a saber: que una cosa es esa unidad y su despliegue estructural (algo atemporal e inmutable: la idea de la Ciencia posible), y otra bien distinta los esfuerzos que -muchas veces sin saberlo, o apartándose de esa idea- han realizado los filósofos a lo largo del tiempo. La historia kantiana de la razón es la historia de esos esfuerzos por adecuarse a la perenne razón, y no desde luego la hegeliana *razón en la historia*, siempre en devenir y en cambio. El mismo Kant, a fuer de filósofo trascendental, se sitúa fuera de esa historia -fuera del tiempo, diríamos- y examina esos esfuerzos “partiendo de la naturaleza de la razón pura”, como el arqueólogo-arquitecto que examinara “un edificio, pero sólo en ruinas.” (B 880/A 852.<sup>373</sup> Las “revoluciones” de las que habla Kant son sufridas por las escue-

<sup>371</sup> Aunque controvertidas. El fin principal (si por tal se entiende el “fin final”) de la Humanidad ha de ser el *homo noumenon*, la perfecta adecuación entre libertad y ley moral o deber.

<sup>372</sup> Me permito remitir a este respecto a mi: *Los destinos de la tradición*. Anthropos. Barcelona 1989.

<sup>373</sup> No deja de ser curiosa esa comparación, dado que el edificio de la razón todavía no está terminado (aunque sí puedan esbozarse ya los planos definitivos). Habrá que entender pues que no se trata exactamente de las “ruinas” del edificio, sino de las de los distintos autores y

las filosóficas, no por la filosofía misma. Ahora bien, la hazaña del filósofo consiste en su fidelidad a la función de *mediador* entre la mera crónica o *doxografía* (las opiniones y concepciones de los filósofos, “ordenadas” cronológicamente) y la imposición de una rejilla *dogmática*, que enjuiciara esas opiniones según su cercanía o lejanía al ideal. Kant *sabe* que él ha surgido de esos esfuerzos contrapuestos, que él ha comenzado a filosofar gracias a ese edificio “en ruinas”, y que ahora tiene que *reconocer* en ellas las huellas *retroductivas* impresas por el ideal. Eso significa la voz griega *krísis* (de donde “Crítica”): “juicio, sentencia, decisión”. La Crítica constituye el *kairós*, el momento decisivo en el que los diversos caminos empiezan a formar *dialécticamente* -gracias a la reconstrucción racional del filósofo trascendental- algo así como un plano bien ordenado.

Pero antes, y siguiendo el hilo conductor que ya no le ha abandonado desde el *Canon*, a Kant le urge defender el carácter *circular* de la historia de la filosofía -y aun de la cultura humana en general- para mostrar también históricamente (*geschichtlich*, no *historisch*)<sup>374</sup> que la doble *creencia moral* ha sido, es y será el infalible hilo conductor de todos los esfuerzos de los hombres por “entrar en razón”. Pues, en efecto, ya en la edad infantil de la humanidad se habría comenzado por lo que ahora ha constituido el objetivo supremo de la “interesada” argumentación kantiana: la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Mediante un doble enfoque, claro está: el *religioso* para los “antiguos usos” del pueblo, y el *moral*, propio de “la parte más ilustrada” del mismo (B 880/A 852). Teología y moral son, siguen siendo, los dos resortes que ponen en marcha la filosofía, y no el placer desinteresado por el conocimiento “puro”. Y Kant reconoce -como no podía ser menos- que fue la teología la que que condujo paulati-

escuelas, que Kant: “arquitecto” / “legislador” de la razón, sabrá ensamblar sabiamente (desechando lo coyuntural e impropio) como materiales de construcción del edificio futuro.

<sup>374</sup> Aunque en español habría que traducir normalmente ambos adverbios por “históricamente”, es conveniente distinguir entre un modo *narrativo*, en el que sólo la visión de un conjunto *móvil* (un proceso global orientado) puede poner en su *sitio* los distintos acontecimientos de la narración (y eso es lo *geschichtlich*), y el modo *descriptivo* de ordenar una serie de sucesos (junto con la ratificación del testigo que “estaba allí”), propio como sabemos de lo *historisch*. ¡La Historia kantiana -sea la de la razón, o la del género humano- no es en absoluto *historisch*!

namente a la razón humana a ocuparse de la *metafísica*<sup>375</sup>, en la que ahora se va finalmente a centrar, repasando así en el ámbito histórico la transición del *Canon* (con su temática religiosa) a la *Arquitectónica* (con su obsesiva atención a la metafísica).

Kant divide los movimientos filosóficos:

1) según el *objeto* de los conocimientos racionales: *sensualistas* e *intelectualistas*; los primeros (ejemplificados por Kant en Epicuro) defendieron que la realidad sólo se daba en los objetos de los sentidos, siendo el resto producto de la imaginación (lo que no impedía que aceptaran la validez de *conceptos intelectuales*); los segundos (con Platón a la cabeza) habrían defendido una *intuición intelectual*, sin intervención de los sentidos<sup>376</sup>, en la cual se captarían los objetos *inteligibles*, los únicos verdaderos;

2) según el *origen* de los conocimientos puros (o sea: aislados, separados) de la razón: Kant distingue -siempre de acuerdo al método *diairético*- dos movimientos y cuatro representantes (de forma un tanto simple y tosca, ciertamente: a Kant le interesa aquí señalar *lugares*, maneras *típicas* del filosofar, no ejercer de historiador de la filosofía). *Empiristas* (con Aristóteles como jefe de filas de los antiguos, y Locke de los modernos) y *noologistas* (con Platón y Leibniz habrían defendido respectivamente el origen de esos conocimientos, sea en la *experiencia*, sea en la *razón*;

<sup>375</sup> Kant no dice más al respecto, sea por prudencia, sea porque él mismo aún no había fijado claramente qué es lo que debiera obtener la supremacía en el sistema: una *fe racional* basada en el Bien Supremo como garante de la felicidad (todavía aquí se habla de “ser feliz en el otro mundo” [B 881/A 853], como si “felicidad” y “mundo ultraterreno” fueran conceptos conciliables entre sí, por un lado, y como si, por otro lado, todo el mundo en todas las épocas hubiera creído lo mismo que Kant, ese buen pietista evangélico), o la noción (“idea/objeto” a la vez) de *libertad*. De todos modos, con cierta buena voluntad (nada más lógico, tratándose de la moral), y dada la obsesión *arquitectónica* de Kant, cabría pensar que si en la antigüedad ha sido la teología la que ha propulsado a la metafísica, ahora en la modernidad habrá de ser la *moral* la que lo haga (una hipótesis que ayudaría quizá a explicar *retroactivamente* porque la “metafísica de las costumbres” no entraba en la prolija clasificación anterior de la metafísica *sensu stricto*. Al constituir los primeros principios racionales de la moral (de *toda* moral), no podría ser una mera especie -o subespecie- del género “fisiología racional” ni estar *coordinada* sin más con la metafísica de la naturaleza, sino que habría de servir más bien de base y a la vez de motor (de *arché*, en el sentido griego) del entero sistema de la metafísica.

<sup>376</sup> Cuando Kant escribía esto no podía sospechar cómo en torno a sus propias doctrinas iban a madurar enseguida los nuevos “platónicos” de la libertad: Fichte, Hölderlin y Schelling.

3) con respecto al *método* (es decir, siguiendo un proceder por medio de principios); aquí se ciñe Kant a los “métodos ahora predominantes” en la investigación de la naturaleza (B 883/A 855), y distingue entre el método *naturalista* y el *cientificista* (*szientifisch*)<sup>377</sup>; el primero se despacha con desprecio como “misología”, pues sigue el sano sentido común<sup>378</sup> y desprecia cuanto tenga que ver con la ciencia, creyendo que su ausencia absoluta de método constituye el mejor y único método; el segundo procede en cambio *sistemáticamente*: Kant nombra a sus dos grandes antecesores: Wolff (capitán del método *dogmático*)<sup>379</sup> y Hume (método *escéptico*), como si quisiera con aquello acabar de trazar su propio árbol genealógico (y el de la razón misma, que Kant no era ciertamente modesto), que ahora presentamos en tabla:

<sup>377</sup> Es interesante observar que Kant prefiere utilizar un neologismo (*szientifisch*, del latín *scientia*) al término más usual: *wissenschaftlich*. Como en el caso de *historisch* y *geschichtlich*, es difícil encontrar en castellano una distinción correspondiente. Aunque he vertido “cientificista”, soy consciente de que ese adjetivo tiene hoy un sentido peyorativo (pues el “cientificista” es el que cree que no existe más método ni más forma de acercarse a la verdad que el de la ciencia, y además suele pretender que sólo hay *un* método científico), ausente en Kant. Aunque no da apenas explicación alguna del término (sólo que quienes lo usan se obligan a proceder “sistemáticamente”), la mención de Wolff y de Hume deja entrever que éstos –en opinión de Kant– habrían seguido un método *prefijado externamente* (un “formalismo”, vaya), sin involucrar además al sujeto del conocimiento, ni ponerlo al servicio de los fines esenciales de la humanidad, atendiendo pues tan sólo al concepto *escolástico* de filosofía (cosa que en Hume es ciertamente falsa, aunque hay que decir en descargo de Kant que él no leyó siquiera el *Treatise* –no sabía inglés–, sino una traducción de la *Enquiry*, más esquemática y “académica”).

<sup>378</sup> Es posible que haya aquí una críptica alusión a la *Popularphilosophie* de los círculos berlineses cercanos al poder real y a la Academia (en la que Kant sólo consiguió entrar tardíamente, y como socio externo), y quizá también a la filosofía escocesa del *common sense* (“conoció” algunos fragmentos del *Treatise* a través de las citas que, para criticarlo, hacía James Beattie, cuyo mediocre ataque al de Edimburgo se virtió inmediatamente al alemán, mientras que el *Treatise* no fue traducido hasta 1798, por L.H. Jacob, uno de los más despiertos lógicos de la época y ferviente seguidor de Kant).

<sup>379</sup> Sobre Wolff, me permito remitir a mi *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid 1998, pp. 29-36. Es importante dejar constancia de que ya podemos contar (con sólo 250 años de retraso) con una versión (eso sí, excelente) de los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* (*Metafísica Alemana*). Ed. de A. González Ruiz. Akal. Madrid 2000.

HISTORIA DE LA RAZÓN			
		<b>Realidad de los conceptos del entendimiento</b>	
Según el <i>objeto</i> de los conocimientos racionales	Sensualistas (Epicuro)	Sólo lógica	
	Intelectualistas (Platón)	Mística	
		<b>Origen</b>	
Según el <i>origen</i>	Empiristas (Aristóteles/Locke)	Experiencia	
	Noologistas (Platón/Leibniz)	Razón	
		<b>Principio</b>	
Según el <i>método</i>	Naturalistas de la razón pura	sano sentido común (misología)	
	Cientificistas	Dogmático (Wolff)	proceder sistemático
		Escéptico (Hume)	
RESULTADO: “Sólo queda el camino <i>crítico</i> ”.			

Y nada más. Antes de despedirse del amable lector, Kant escribe una frase, grandiosa y soberbia en su sencillez: “Sólo queda el camino *crítico*.” (B 884/A 856). Camino: no escuela, ni movimiento; ni siquiera método, como si éste fuera un conjunto de *recetas formales* para ordenar un material externo<sup>380</sup>. Que sólo se hace camino al andar si uno mismo se abre como

<sup>380</sup> También algo cansado el humilde exégeta, pide permiso al desde luego amable lector para citarse a sí mismo, reproduciendo un texto escrito años atrás, exactamente sobre este punto (no

un camino por el que van discurriendo muchas voces, muchos soles y noches, dando y tomando la palabra, viviendo al filo de la *crisis*, sin que por ahora nos sea dado volver al a pesar de todo confiado optimismo del buen pensador ilustrado, el cual pensaba en 1781 “conseguir antes de que termine este siglo lo que muchos siglos no han sido todavía capaces de obtener: dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy.” (B 884/A 856).

Son las últimas palabras de la *Crítica*. Ahora, quizá dependa todo de si, *de profundis*, hoy creemos que ese “hoy” final es, *desesperanzadamente*, todavía el nuestro, o de si, aunque no se hayan cumplido las expectativas de Kant (a lo mejor porque, tal como él las formulara, no *debían* cumplirse) seguimos pensando que a pesar de tanta sangre y tanta injusticia sigue mereciendo la pena adherirse con toda el alma a la tarea propuesta por Francis Bacon en su *Instauratio magna*, y que Kant colocara como exergo y estrella polar de su no menos magna instauración: “Nada diremos de nosotros mismos. En cambio, del asunto aquí tratado pedimos que no sea considerado como opinión, sino como obra; téngase por cierto que aquí no sentamos los fundamentos de una secta o del buen parecer, sino de la utilidad y dignidad humanas.” (B II).

Ésta es la empresa, humilde e increíblemente altiva a la vez, de aquel sosegado burgués de Königsberg: poner al *lógos* al servicio de la dignidad del hombre, haciendo de la ciencia y del conocimiento la ocasión de que

---

encuentro que yo haya avanzado mucho más desde entonces). “Cuando Kant va a finalizar su primera *Crítica*, ... dice por último: “Sólo el *camino crítico* está aún abierto”. Esto es: el criticismo no es sistema, doctrina ni investigación, sin *vía, método* (hoy diría mejor, simplemente: *hódos*, “camino”, F.D.) que encierra en el sistema las relaciones conflictivas de la doctrina con la investigación. Ese método traza, delimita: el territorio así *demarcado* (la *contrée* o *Gegend*, lo que surge ‘a la contra’) es la *metafísica*..., o sea: lo más profundo y duradero de toda la filosofía. Mas lo que dura es la batalla entre dogmáticos y escépticos. Por eso es inútil atribuir a Kant, a su vez, una doctrina escéptica (tal hace a veces Hegel, aunque normalmente lo achaca más bien, y con razón, a la grey de secuaces). El tratado de paz perpetua en filosofía no se firma en el territorio teórico, sino en el *práctico*; no es la razón (especulativa) la estrella orientadora, sino la *libertad*.” (*Los destinos de la tradición*, cit. p. 90s.).

pueda *habitar* en la naturaleza algo superior -y quizá extraño- a la naturaleza misma, haciendo de ella la entrañable *comarca del extranjero*.

## BIBLIOGRAFÍA \*

### A) BIOGRAFÍAS

BOROWSKI, L.E. / JACHMANN, R.B. / WASSIANSKI, E.A.Ch.: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (1804). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1993.

CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre* (1921). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1977 (hay tr.: *Kant, vida y doctrina*. F.C.E. México, 1948).

GULYGA, Arsenij: *Immanuel Kant*. Insel. Frankfurt/M. 1981.

MALTER, Rudolf (ed.): *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Meiner. Hamburgo, 1990.

VORLÄNDER, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (1924). Meiner. Hamburgo, 1992<sup>3</sup> (2 vols.).

### B) INTRODUCCIONES GENERALES

CASSIRER, Ernst: *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*. F.C.E. México 1974 (4 vols.; espec. vol. II, libros VI y VII).

DELEUZE, Gilles: *Kant. La philosophie critique de Kant*. P.U.F. París, 1963 (hay tr. en Cátedra. Madrid, 1997).

---

\* La Bibliografía sobre la primera *Crítica* de Kant es ya absolutamente inabarcable. Aquí se señalan únicamente aquellos estudios que, o bien pueden ser considerados como "clásicos" y poco menos que imprescindibles para la comprensión de esa obra y para la historia de su interpretación, o bien resultan especialmente recomendables y accesibles para el lector español.

- DUQUE, Félix : *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid, 1998 (espec. pp. 37-155).
- FISCHER, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie. Immanuel Kant und seine Lehre* (1860). C. Winter. Heidelberg, 1928.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant. (Una introducción a la filosofía)* (1917). Espasa-Calpe. Madrid, 1975.
- HÖFFE, Otfried: *Immanuel Kant*. C.H. Beck. Munich 1996<sup>4</sup> (hay tr. en Herder. Barcelona, 1986).
- KAULBACH, Friedrich: *Immanuel Kant*. De Gruyter. Berlín/Nueva York, 1982.
- KOJÈVE, Alexander: *Kant*. Gallimard. París, 1973.
- MARÉCHAL, Joseph: *El punto de partida de la metafísica*. Gredos. Madrid, 1958-1959 (5 vols.; espec. III.-IV).
- REALE, Giovanni / ANTISERI, Dario: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder. Barcelona, 1988 (Tomo II, Parte 10<sup>a</sup>).
- TORRETTI, Roberto M.: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Eds. Univ. de Chile. Santiago de Chile, 1967 (reed. Charcas. Buenos Aires, 1980).
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos. Madrid, 1987.

### C) COMENTARIOS

- BENNET, Jonathan : *La Crítica de la Razón Pura de Kant*. Alianza. Madrid 1966 (2 vols.).
- COHEN, Hermann: *Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft* (1917<sup>2</sup>). Olms. Hildesheim, 1978.
- DE VLEESCHAUWER, H.J.: *La déduction transcendante dans l'oeuvre de Kant*. Tomo I: *La déduction transcendante avant la Critique de la raison pure*. Tomo II: *La déduction transcendante de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la Critique de la raison pure (1787)*. Tomo III: *La déduction transcendante de 1787 jusqu'à l'Opus postumum*. Amberes/París/La Haya, 1934-1936-1937.

- HEIMSOETH, Heinz: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. De Gruyter. Berlín/Nueva York, 1966-1971 (4 vols.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1977
- MOHR, Georg / Willaschek, M. (eds.): *I. Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie. Berlín, 1998.
- PATON, Herbert James: *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Allen & Unwin. Londres, 1936 (2 vols.).
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto: *I. Kant: El conocimiento objetivo del mundo. Guía de lectura de la "Crítica de la razón pura"*. UNED. Madrid, 1994.
- SMITH, Norman Kemp: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (1923<sup>2</sup>). MacMillan. Londres 1979.
- VAIHINGER, Hans: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (1881). [Hasta la *Estética*, incluida]. Scientia. Aalen, 1970 (2 vols.).

### D) MONOGRAFÍAS

- ADICKES, Erich: *Kant und das Ding an sich*. Pan Verlag / Rolf Heise. Berlín, 1924.
- \_\_\_\_\_ : *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich, als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. J.C.B.Mohr (P. Siebeck). Tübinga, 1929.
- CANTERLA GONZÁLEZ, Cinta : *La Génesis de la crítica de la razón pura de 1781*. Univers. de Cádiz, 1987.
- COHEN, Hermann : *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). B. Cassirer. Berlín, 1918<sup>3</sup>.
- FINK, Eugen: *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*. Sudamericana. Buenos Aires, 1964.
- HARTNACK, Justus: *La teoría del conocimiento de Kant*. Cátedra. Madrid, 1977.

- HEIDEGGER, Martin: Kant y el problema de la metafísica (1929). F.C.E. México, 1973.
- \_\_\_\_\_ : *La pregunta por la cosa* (1935-36). Sur. Buenos Aires, 1964.
- JASPERS, Karl: *Los grandes filósofos*. Sur. Buenos Aires, 1971<sup>2</sup> (2 vols.; sobre Kant, vol. 2, pp. 199-443).
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Releer a Kant*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- MÁSMELA, Carlos: *Presupuestos metafísicos de la crítica de la razón pura*. Univ. de Antioquia. Medellín (Colombia), 1996.
- MONTERO MOLINER, Fernando: *El empirismo kantiano*. Univ. de Valencia, 1973.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel: *El fenomenismo kantiano. (Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica)*. Univ. Complutense. Madrid, 1971.
- PALACIOS, Juan Miguel: *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*. Gredos. Madrid, 1979.
- PHILONENKO, Alexis: *L'oeuvre de Kant*. Vrin. París, 1969 (2 vols.).
- RÁBADE ROMEO, Sergio: *Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*. Gredos. Madrid, 1969.
- REGUERA, Isidoro: *La lógica kantiana*. Visor. Madrid, 1989.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto: *El punto de partida de la metafísica trascendental*. Un estudio crítico de la obra kantiana. UNED. Madrid, 1993.
- STRAWSON, Peter: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura*. R. Occidente. Madrid, 1975.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *La filosofía teórica de Kant*. Gules. Valencia, 1985.

## E) LÉXICOS

- CAYGILL, Howard: *A Kant Dictionary*. Blackwell. Oxford, 1995.

- EISLER, Rudolf: *Kant-Lexikon* (1930). Olms. Hildesheim, 1961.
- PFEIFFER, Johannes (ed.): *Kant -Brevier. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. Goldmann. Munich, 1966.
- SCHMID, Carl Christian Erhard, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (1798<sup>4</sup>). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1976.

## F) REVISTAS

- KANT-STUDIEN (trimestral, desde 1896; editada actualmente por Walter de Gruyter. Berlín/Nueva York).
- STUDI KANTIANI (anual, desde 1988; editada por la Univ. de Pisa).