

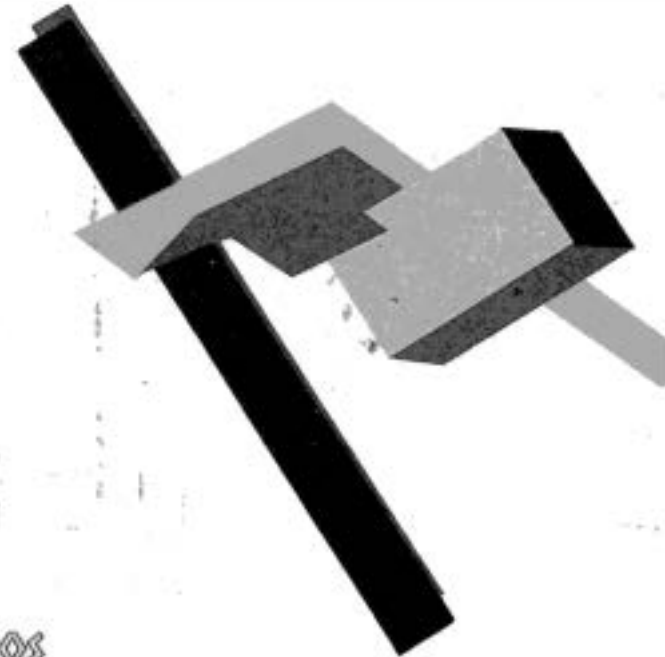
Releer a Kant presenta una muy determinada propuesta de lectura del conjunto de la obra de Kant. El modo de expresión de la propuesta consiste en hacer una exposición de todos los temas centrales de las tres «Críticas» de acuerdo con la línea interpretativa que se propone, para así hacer patente la viabilidad de la misma. Esto tiene como resultado que el libro es, por una parte, una cierta presentación global de la problemática kantiana, pero lo es sin que haya en él ni una sola línea de «resumen», paráfrasis o similar, ni tampoco reiteración de cosas ya dichas por otros intérpretes.

La interpretación que se propone de Kant salta decididamente por encima de habituales delimitaciones entre disciplinas (como «teoría del conocimiento»), «ética», filosofía «de» esto o «de» lo otro, etc.) y lee toda la obra de Kant como filosofía en aquel sentido (griego) en el que la filosofía es una sola cosa. Así pues, el libro constituye una exposición única y continuada, de la que ninguna parte puede legítimamente separarse, y dentro de la cual sin embargo, está efectivamente expresada una interpretación de cada una de las partes esenciales de las tres «Críticas» y una respuesta a cada una de las grandes cuestiones interpretativas.

Felipe Martínez Marzoa (Vigo, 1943), es catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Su labor investigadora se centra especialmente en dos tramos de la historia: la Grecia antigua (desde sus comienzos hasta Aristóteles) y la Edad Moderna (desde Leibniz hasta Hegel). Ha publicado entre otras obras: *Historia de la Filosofía* (1973), *De la revolución* (1976), *La filosofía de «El Capital» de Marx* (1983), *Desconocida raíz común (estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)* (1987)

RELEER A KANT

Felipe Martínez Marzoa



ISBN 84-7658-130-0



9 788476 581308

Felipe Martínez Marzoa

RELEER A KANT

1-KANT-07
MAR

THROPOS
CENTRO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaime Mascaró

20

R. 13.930

Felipe Martínez Marzoa

1KAN.02

MAR

**RELEER
A KANT**

BIBLIOTECA UCM



530581801X



 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE

PRÓLOGO

Quizá el lector sepa un poco mejor qué hacer con el libro que tiene en las manos si previamente se le informa de algunas cosas; por ejemplo, de que las divisiones en capítulos y subcapítulos, así como la imposición de títulos a esas partes y subpartes, todo ello se hizo después de que el libro estuviera ya escrito en su totalidad, e incluso costó cierta violencia hacerlo, si bien era imprescindible, no sólo para evitar una presentación demasiado inusual, sino también para que hubiese una manera de expresar las referencias (bastante frecuentes) de unos puntos a otros.

Se trata, pues, de un libro escrito como una unidad indivisible, y que, seguramente, debe ser leído también así. Quienes busquen por separado el tratamiento de tal o cual cuestión quedarán probablemente defraudados; en cambio, es fácil que de la lectura del conjunto del libro sin pensar en ningún tema parcial se desprendan consecuencias relevantes para cualquier cuestión, aunque sea parcial, relacionada con Kant.

La selección temática está determinada por la finalidad del libro, que es comunicar la propuesta de un modo de lec-

Primera edición: febrero 1989

© Felipe Martínez Marzoa, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-130-0

Depósito Legal: B-362-1989

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127 08019 Barcelona

Impreso en España – Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

tura de Kant. Ese modo de lectura puede extenderse a toda la obra de Kant, mediante las oportunas discusiones interpretativas de detalle, y en particular mediante el cuidado de distinguir en qué plano debe situarse cada filosofema. Aquí sólo se tocan los puntos que al autor le han parecido necesarios para definir la índole de la lectura que propone, la cual —espero no haga falta insistir en ello— tiene tan nula pretensión de ser la única viable como nula es igualmente su disposición a ser juzgada desde alguna otra preestablecida. Ello no introduce arbitrariedad, pues el que el conjunto de las lecturas posibles sea en principio infinito no quiere decir que sea indeterminado o que cualquier cosa sea una lectura.

El criterio de tocar precisamente aquellos puntos de la obra de Kant cuya interpretación define el tipo de lectura que se propone, puede haber conducido en buena medida (sin que el autor se propusiese ni eso ni lo contrario como tales) a una reconsideración de partes de la obra de Kant que figuran entre las que habitualmente se dan por más conocidas o más comentadas. En todo caso, una de las mejores pruebas de que la selección del material es adecuada al fin propuesto consiste en que, pese a la abundancia de trabajos sobre algunas de las temáticas kantianas aquí tocadas, no hay en el presente libro nada que sea reiterativo; se pueden encontrar influencias, proximidades y distancias, pero nunca reiteración de cosas ya dichas.

Tampoco se encontrará en este libro nada que pueda hallarse por simple lectura material en el texto de Kant, nada que sea resumen o paráfrasis o cosa parecida. Se ha procurado que ni una sola línea o frase del libro pueda resultar superflua por el simple hecho de que el lector ya conozca el texto kantiano. Incluso, dado que la exposición trata de definir un proyecto global de lectura, las citas literales sólo ocurren cuando por alguna razón muy determinada interesa desmenuzar una frase o un sintagma.

La plasmación en una única exposición de ciertas líneas centrales de la comprensión de Kant a la que el autor ha lle-

gado fue prevista inicialmente como preludeo a una investigación sobre algunos aspectos de la eclosión del idealismo alemán, y este proyecto sigue en pie. Por eso mismo, se evita con el mayor cuidado incurrir en una lectura de Kant *desde* el idealismo, pues la facilidad con que ese tipo de lectura constata la vinculación del idealismo con Kant es la otra cara de la esterilidad que afecta a esa constatación cuando se la efectúa en un marco hermenéutico que la convierte en tautológica.

Se emplean, para designar las obras principales de Kant, las abreviaturas: *KrV* por *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la Razón pura*), *KpV* por *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la Razón práctica*) y *KU* por *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica del Juicio*). En el caso de la *Crítica de la Razón pura*, A (o bien *KrV-A*) significa la primera edición y B (o bien *KrV-B*) la segunda. Aunque ya he dicho que las citas literales no son muy frecuentes, quizá no esté de más indicar que las referencias al texto se hacen por los procedimientos usuales, esto es: número de página de las ediciones A y B por lo que se refiere a *KrV*, y números de tomo y página de la Akademie-Ausgabe para las demás obras.

LA EXPERIENCIA COMO VALIDEZ

I.1. El conocimiento como «ius»

Tal como la «Introducción» de *KrV* aparece redactada en la edición B, el primer párrafo se inicia con la tesis de que «todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia» (B 1), el segundo con la de que «no por ello todo él [sc. todo nuestro conocimiento] procede de la experiencia» (*ibíd.*); esta segunda tesis, por sí sola, no afirma ni niega que todo nuestro conocimiento proceda de la experiencia; solamente dice que del hecho de que «comience con» la experiencia no se sigue que «proceda de» ella. El eje de estos dos párrafos parece ser, pues, la distancia entre lo que Kant llama «comenzar con» y lo que llama «proceder de»; consideraremos, pues, por el momento, las tesis «todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia» y «no por ello todo él procede de la experiencia» centrándonos en la cuestión del sentido de las expresiones «comienza con» y «procede de» y de la distinción entre ambas. Es decir: evitaremos por unas líneas el exigirnos mayores precisiones sobre lo que puedan querer decir los sintagmas «todo nuestro conocimiento» y «la experiencia»; más

adelante tendremos sobrada ocasión de comprobar que también estas (y quizá fundamentalmente ellas) son expresiones problemáticas. Por el momento nos contentaremos (sólo por unas líneas) con una comprensión vaga y ordinaria de los términos «nuestro conocimiento» y «la experiencia». Pero ¿qué diferencia hay entre «comienza con» y «procede de» y por qué lo primero no comporta lo segundo?

El primer párrafo, el que se inicia con la tesis «todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia», consiste todo él en un desarrollo, expositivamente más o menos afortunado, de esa tesis. Como resumen de tal desarrollo, la frase final del párrafo pretende ser un retorno de la inicial («con ella [sc. con la experiencia] comienza todo [sc. todo conocimiento en nosotros]»), pero esta enunciación final introduce un elemento aclaratorio importante, ya que la entera frase compuesta de la que forma parte es: «Así pues, *en el orden del tiempo* ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y con ella comienza en nosotros todo conocimiento» (*ibid.*; es Kant mismo quien subraya). La expresión «en el orden del tiempo», subrayada por Kant, constituye una indicación acerca de lo que quiere decir «comienza con» y, por lo tanto, indirectamente, también acerca de lo que quiere decir «procede de»; pues, por de pronto, nos informa de que el «comenzar con» concierne a anterioridades y posterioridades en un orden temporal, mientras que el «proceder de» se refiere a un orden que no es temporal; sigamos esta indicación.

El «orden del tiempo» es un orden entre hechos. Unos hechos acontecen antes o después de o simultáneamente con otros. Si hablamos de «conocimientos en el orden del tiempo», entonces estamos entendiendo los conocimientos mismos (no sólo lo conocido en ellos, sino los conocimientos mismos) como hechos que tienen lugar cada uno de ellos en algún momento. Los «conocimientos», entendidos como hechos, son hechos de la mente, hechos «psíquicos». Si por «conocimiento» entendemos algo que está «en el orden del

tiempo», entonces estamos entendiendo por «conocimiento» un proceso fáctico y por «orden» en los conocimientos el orden en el que ciertos hechos psíquicos se producen en nuestra mente. La cuestión de los conocimientos en cuanto ordenados *en el tiempo* es una *quaestio facti*, es la cuestión de si se producen o no y cómo se producen determinados hechos, concretamente ciertos hechos psíquicos. A esto se refiere el primer párrafo de la «Introducción» de *KrV-B*, y en este orden afirma Kant que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.

Ahora bien, este es el momento de empezar a hacer alguna de aquellas precisiones que habíamos aplazado acerca del significado de la palabra «conocimiento». Concretamente: ¿es adecuado ese modo de consideración, que acabamos de citar, en el que por «conocimiento» se entiende cierto tipo de proceso fáctico, que tendría lugar en «la mente», etc.?, ¿es adecuado hablar de conocimientos desde el punto de vista de la génesis fáctica?, ¿se puede plantear la cuestión del conocimiento como una *quaestio facti*?

Algo no es un conocimiento por el hecho de que tenga lugar fáctico-psíquicamente con tales o cuales caracteres, sino por el hecho de que tiene una *validez*; no presuponemos nada acerca de en qué haya de consistir esa validez (precisamente ese será el problema); de momento nos contentamos con hacer notar que la palabra «conocimiento» no designa un hecho, sino una *legitimidad*; no un *factum*, sino un *ius*; la cuestión del conocimiento *como tal* no es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. La validez o legitimidad tiene lugar no en la génesis fáctica, sino en la *demostración o fundamentación*. Y aquí hay un orden que no es el «del tiempo», o sea: que no es el de la génesis fáctica. En este otro orden, el de la fundamentación o demostración, el de la *quaestio iuris*, el que la tesis A sea «anterior» a la tesis B quiere decir que A es necesario como premisa para que haya una demostración de B, y entonces decimos que B es «posterior» a A, y, por otra parte, que C «no dependa de» E significa que se

puede demostrar C sin que E aparezca en momento alguno como premisa; en este último caso, puede ocurrir que la independencia sea recíproca o bien que E «dependa de» C, y, si lo que ocurre es esto último, decimos también que C es «anterior» a E.

Tenemos, pues, dos «órdenes», el de la *quaestio facti* y el de la *quaestio iuris*; el segundo es el que concierne a los conocimientos *como conocimientos*, por lo ya dicho de que la palabra «conocimiento» no designa propiamente un «hecho», sino una *validez*. Pues bien, al orden del *ius*, de la *validez*, de la *legitimidad*, de la fundamentación o demostración, hace referencia el «procede de», y es en este orden en el que Kant plantea la cuestión de si hay conocimientos que «no procedan de» la experiencia o sean «anteriores» o «independientes» con respecto a ella. Así pues, un conocimiento *a priori*, o sea, un conocimiento que «no depende de» la experiencia, no es en manera alguna un conocimiento que «tenemos antes de tener experiencias», sino que es una tesis para cuya demostración no ha de entrar como premisa dato empírico alguno.

1.2. Un «ius» que es un «Faktum». Precisiones sobre cuál es el Faktum

Hemos empleado la palabra latina *factum* en el marco de la contraposición de *quaestio iuris* a *quaestio facti*. Frente a ello, y dando ciertamente al uso de los términos una regularidad mayor que la que de hecho se encuentra en el texto de Kant, podemos asumir la germanización gráfica *Faktum* con un sentido diferente, sentido que efectivamente tiene a veces en Kant. Un *Faktum* no es un hecho o *factum* en el sentido de *quaestio facti*, sino que algo puede ser *ein Faktum der Vernunft* («un *Faktum* de la Razón»); la palabra *Faktum* designa en este caso, ciertamente, algo con lo que nos encontramos, y de ahí que la palabra no sea sino una varian-

te gráfica del latín *factum*, pero eso con lo que nos encontramos no es un *factum* o hecho, sino precisamente un *ius*, una validez o legitimidad. Así, por ejemplo, el que haya en general conocimiento es algo que no puede «deducirse» ni «demostrarse»; uno se encuentra con que lo hay; pero ¿qué es eso que «hay» y a propósito de lo cual uno se encuentra pura y simplemente con que lo «hay»?; respuesta: el conocimiento en general, esto es, el que haya en general distinción entre tesis cognoscitivamente válidas y otras que no lo son, o sea: un modo de *validez*, un *ius*, no un *factum* o hecho. El *Faktum* no es un *factum*, sino un *ius*.¹

Para mostrar que efectivamente hay verdades *a priori*, Kant parte de un *Faktum*, pero éste *no* es el de las propias verdades *a priori*. En otras palabras: la mostración de que hay verdades *a priori* es anterior e independiente con respecto a la especie de inventario que Kant hace en B 14-18 de las «ciencias» que consisten en o en las cuales hay verdades *a priori* (o «juicios sintéticos *a priori*», en la terminología que entretanto se habrá establecido). Antes de ese inventario, Kant ya ha expuesto (en B 4-5) por qué se considera autorizado a afirmar que hay verdades *a priori* (esto es, lo que luego llamará «juicios sintéticos *a priori*»), y lo que aquí fundamentalmente nos importa es que Kant pretende (en B 5) mostrar que hay tales verdades sin tomar como *Faktum* ninguna de ellas, es decir, sin recurrir a «ejemplos». Lo hace, ciertamente, partiendo de algún *Faktum*, pero el *Faktum* no es el de las propias verdades *a priori* ni el de alguna o algunas de ellas. He aquí las palabras de Kant:

También se podría, sin necesitar de tales ejemplos para demostrar la existencia de principios puros *a priori* en

1. Las grafías *Faktum* y *factum* sirven en todo el presente libro, por convenio, para una diferenciación que sin duda también podría significarse de otras maneras. El propio autor de estas líneas ha empleado otras veces *factum* con el sentido que en este libro tiene *Faktum*. El convenio adoptado para el presente libro queda suficientemente expresado en el párrafo al que se refiere esta nota.

nuestro conocimiento, mostrar la imprescindibilidad de tales principios para la posibilidad de la experiencia misma, por lo tanto mostrar la imprescindibilidad de ellos *a priori*. Pues ¿de dónde tomaría la experiencia misma su certeza si todas las reglas según las cuales procede siguiesen siendo siempre empíricas y, por lo tanto, contingentes? [B 5].

La primera frase de este texto nos dice que la existencia de «verdades *a priori*» puede demostrarse por la consideración de que tal tipo de verdades es «imprescindible para la posibilidad de la experiencia misma»; así pues, el *Faktum* es ahora *la experiencia misma*, no lo son las verdades *a priori*, y el análisis kantiano pretende mostrar que ese *Faktum* no sería posible sin verdades *a priori*. ¿En virtud de qué la experiencia misma se reconoce como el *Faktum* cuya posibilidad exige que haya verdades *a priori*?; respuesta: en virtud de un paso similar al que más arriba nos hizo abandonar la consideración del conocimiento como un proceso fáctico, la consideración psicológica. Decíamos: nada es un conocimiento por el hecho de darse fácticamente en mi mente o de tener tales o cuales características en cuanto tal proceso fáctico; lo que constituye el conocimiento como tal es, por el contrario, una validez, una legitimidad, que se pone de manifiesto en la demostración, no en la constatación psicológica; el conocimiento como tal no es un hecho, sino una legitimidad; decíamos: no un *factum* («hecho»), sino un *Faktum* que tiene el carácter de un *ius*. Con ello habíamos iniciado la ruptura de la acriticidad con la que en unas primeras líneas habíamos asumido la noción de «conocimiento». Pero esa acriticidad abarcaba también la noción de «experiencia». Volvámonos, pues, también críticos en lo concerniente a esta noción; hasta aquí no habíamos excluido expresamente que «experiencia» pudiese querer decir algo así como la corriente de mis vivencias, en todo caso un proceso fáctico, algo a constatar psicológicamente, y, si la palabra «experiencia» significase algo de esta índole, entonces no podría designar

ni el conocimiento ni tipo alguno de conocimiento, ni podría, por lo tanto, designar lo que aquí verdaderamente entendemos por «experiencia»; la distinción puede documentarse remitiendo a que mucho de lo que es «experiencia» en el sentido psicológico del término no lo es en cuanto la palabra «experiencia» designa conocimiento; yo he tenido, minutos antes de escribir estas líneas, la «experiencia» de un naufragio en el Pacífico; asumo, sin embargo, como dato de la experiencia, como información empíricamente válida, no la historia de ese naufragio (cualesquiera que hayan sido las características psicológicas de viveza, nitidez, continuidad, etc. de esa «experiencia»), sino el que he estado durmiendo y he tenido un sueño; frecuentemente una percepción empírica corrige o invalida otra, etc.; en todos estos casos algo que es «experiencia *de facto*» no tiene, sin embargo, *validez como experiencia* o *validez empírica*. Con lo cual se muestra que, aun en el caso de que los contenidos coincidiesen, no es la facticidad ni carácter alguno meramente fáctico lo que hace que la experiencia sea experiencia. Pues bien, ¿qué es lo que está implicado en la homologación de una «experiencia» como verdadera experiencia, en el reconocimiento de validez empírica?, ¿con qué fundamento de legitimidad y, por lo tanto, con qué criterio, por ejemplo, dejo fuera de lo empíricamente constatado el que yo haya naufragado en el Pacífico hace unos minutos, pese a que lo he vivido, y, en cambio, acepto que ahora tengo un bolígrafo en la mano y que esta mañana llovía en Barcelona?; Kant, en el texto (B 5) que acabamos de citar, formula la pregunta así: «¿De dónde toma la experiencia misma su certeza?». La «certeza» (*Gewißheit*) es la *validez* o *legitimidad* de la que venimos hablando. Es evidente que, si no puedo asumir como información empíricamente válida el que yo haya naufragado en el Pacífico hace unos minutos, ello se debe a que ese «dato» junto con toda una serie de otros datos de experiencia, como mi actual ubicación en una calle de Barcelona, lo que recuerdo de esta mañana, lo que sé —también

por experiencia— acerca de la distancia entre Barcelona y el Pacífico, acerca del nivel tecnológico de los medios de transporte, etc., no es susceptible de entrar en coherencia alguna, no es compatible lo uno con lo otro. Ahora bien, si se exige «compatibilidad» o «coherencia», se está suponiendo algún tipo de reglas por las que se determina qué es compatible con qué y qué no es compatible con qué otras cosas; se está suponiendo que funcionan algo así como criterios de compatibilidad o de coherencia. Y ¿de dónde obtendrían su validez estos criterios? No podría ser de la experiencia misma, pues tales criterios están implicados en la homologación de algo como experiencia. Tendrán, pues, que ser leyes o reglas o criterios cuya validez tiene lugar *a priori*.

Resumamos. El análisis kantiano se refiere a un *Faktum* y lo supone. Un *Faktum* es algo con lo que el análisis se encuentra, algo que no se deduce ni se demuestra. El *Faktum*, sin embargo, no es un «hecho», no es el *factum* que mencionamos cuando hablamos de *quaestio facti*, sino precisamente el *ius* de *quaestio iuris*, una *validez*, una *legitimidad*. ¿Qué validez o legitimidad?; no la de ciertas verdades *a priori*, sino la de *la experiencia misma*, o sea: el que haya en general conocimiento; no el que esto o aquello sea conocimiento, sino el que lo haya en general, el que haya en general la posibilidad de reconocer ciertas tesis como válidas y de rehusar ese reconocimiento a otras.

I.3. Primera observación sobre «juicio analítico» y «lógica»

La referencia a «verdades *a priori*» incluye que se trate efectivamente de «verdades», es decir: no se incluyen enunciados para los cuales la denominación de «verdad» sea irrelevante. No se incluyen, pues, los que Kant llama «juicios analíticos». Importa destacar que la noción kantiana de «juicio analítico» es más restrictiva que la noción de aquello que

es verdadero en virtud de la mera lógica, si por «lógica» se entiende la lógica actual, o sea, lo que la lógica es desde Frege. En efecto, la noción kantiana de «juicio analítico» presupone que el sujeto del enunciado es un «concepto» y que por «concepto» entendemos un universal cuyo contenido es un conjunto no estructurado de notas que, a su vez, son conceptos en el mismo sentido, siendo elementos de cada conjunto de notas todas las notas necesarias y sólo las necesarias para definir en cada caso a qué objetos se aplica el concepto en cuestión y a cuáles no. La noción de «juicio analítico» no presupone nada acerca de hasta dónde puede continuar para cada concepto el proceso de explicitación de las notas como, a su vez, conceptos en el mismo sentido y, por lo tanto, conjuntos no estructurados de notas; en todo caso, allí donde termine la posibilidad de este proceso termina también la posibilidad de juicios analíticos; porque el juicio es analítico cuando y sólo cuando el predicado es una de las notas del concepto sujeto o una de las notas de alguna de las notas del mismo o una de las notas de alguna de las notas de alguna de las notas, etc. En otras palabras: el juicio analítico es aquel que se basa en el uso del concepto meramente como el mencionado conjunto no estructurado de notas que, a su vez, etc., tal como acabamos de describirlo. Lo que no es cierto es que esta manera de entender el «concepto» esté supuesta en la *pareja* de nociones «juicio analítico» - «juicio sintético»; está supuesta únicamente en la noción de juicio analítico, frente a la cual la de juicio sintético es meramente excluyente, es decir: juicio sintético es todo aquello que, siendo juicio, no es analítico; en consecuencia, cualquier tipo de juicio en el que el sujeto no actúe precisamente con el carácter que acabamos de describir (conjunto no estructurado de notas que a su vez, etc.) o el predicado no se obtenga del concepto sujeto (entendido éste exclusivamente como concepto en el sentido dicho), no será un juicio analítico y, por lo tanto, será, por definición, un juicio sintético, ya que hemos partido de que se trata de un juicio. Allí donde el con-

cepto no se entiende en la manera que hemos descrito, no se toman en consideración juicios analíticos como tales. Por eso creemos que se leyó mal a Kant cuando se creyó que quedaría demostrado que la matemática consistiría en juicios analíticos en el caso de que se consiguiese «reducir la matemática a lógica»; en realidad, supuesto que se consiguiese esa reducción, la analiticidad de los juicios de la matemática dependería de si lo que en ese contexto se llama «lógica» es un proceder en el que se opera con «conceptos» en el modo que hemos descrito o es otra cosa; y es evidente que la lógica que se pone en marcha a partir de Frege no opera con «conceptos» entendidos de esa manera.

Es cierto que Kant mismo llama a veces «lógica» (diremos «mera lógica») o «proceder por meros conceptos» al proceder que hemos definido como «analítico». Volveremos sobre esto, en particular sobre lo de «meros conceptos». Por el momento, baste observar que la «lógica» a la que en tales casos se refiere Kant, la que designaremos como «mera lógica», es la «lógica» que algunos tienen el vicio de llamar «aristotélica» y que aquí, buscando algo más de rigor histórico, llamaremos pseudoaristotélica.² Sucede que, en efecto, las posibilidades de inferencia de esa «lógica» pseudoaristotélica son substancialmente las mismas del proceder «analítico». Pero no es ese el caso de la lógica actual, y ello no sólo porque ésta alcance un ámbito mucho mayor, sino ante todo porque los procedimientos que estudia son totalmente diferentes desde el primer momento.

2. No sólo (ni especialmente) porque en gran medida los contenidos no son aristotélicos (cosa que también ocurre), sino ante todo porque no es aristotélica la concepción misma de una «lógica».

II

«POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA» Y CUESTIÓN «TRANSCENDENTAL»

II.1. La noción de «forma de la experiencia» o «posibilidad de la experiencia»

Las verdades *a priori*, por otro nombre los «juicios sintéticos *a priori*», son las verdades universales y necesarias. Que una verdad es necesaria quiere decir que la demostración de esa verdad no demuestra meramente que la cosa es de hecho así, sino que demuestra que *no podría* ser de otra manera; tal demostración no puede, pues, apoyarse en datos empíricos, ya que en éstos sólo se nos dan hechos, no posibilidades o imposibilidades; por eso, ya antes de afirmar que haya de haber verdades *a priori*, Kant había hecho notar que la necesidad sería una marca distintiva de las mismas, en el caso de que éstas se dieran; otra cara de lo mismo es la universalidad *sensu stricto*: si puede demostrarse que algo ha de ocurrir en todos los infinitos posibles casos, que precisamente todo A es B o a todo A le acontece B, tal demostración no podrá jamás basarse en datos empíricos, ya que los casos posibles son por definición infinitos. Es propio y exclusivo de las verdades *a priori* el que ellas *tienen que*

valer para *todo caso posible*; pues bien, ¿qué quiere decir aquí «para todo caso posible» y qué quiere decir «tienen que»?

Que esas verdades son válidas «para todo caso posible» quiere decir ni más ni menos que lo siguiente: que se cumplen en *toda experiencia posible*, que toda experiencia posible ha de acontecer de acuerdo con esas verdades. Y con esto ya hemos indicado también qué quiere decir el que tales verdades no sólo sean válidas de hecho, sino que «tengan que» serlo; significa que no tenemos que esperar el hecho de la experiencia para saber que *ese mismo hecho* va a cumplirlas. Juntando ambas características (que, por otra parte, no son sino dos aspectos de lo mismo), decimos: esas verdades son *de antemano* válidas para *toda experiencia posible*; son válidas para toda experiencia posible porque lo son *de antemano*, y lo son de antemano porque lo son *para toda experiencia posible*. Reflexionemos sobre lo que con esto estamos diciendo.

Cuando decimos *sensu stricto* algo acerca de «todo A» (es decir, de todos y cada uno de los A posibles), no estamos diciendo nada que equivalga a la suma de proposiciones singulares acerca de este, aquel y el otro A y así continuadamente; por esa vía, no podríamos llegar a «todo A» ni (lo que es lo mismo) a la necesidad inherente a tal universalidad. Si, sabiendo lo que decimos, decimos algo acerca de «todo A», de lo que realmente estamos hablando es de la propia naturaleza o constitución designada por la palabra A, o sea, del *éidos* A, de aquello en lo que consiste en general ser A; la constitución, la naturaleza, la esencia, el *éidos*; en vez de esta última palabra, Aristóteles emplea también con frecuencia *morphé*, que en principio significa lo mismo, a saber: la figura, el aspecto y, por lo tanto, el conjunto de rasgos constitutivos, la constitución, aquello en lo que consiste ser eso que la cosa en cuestión es. Decir algo acerca de «todo A» es decirlo acerca de la constitución, esencia, naturaleza, *éidos* o *morphé* A, esto es: acerca de en qué consiste

en general ser A. Por eso mismo, no tenemos que esperar a ver cada nuevo caso particular de A para saber que eso que decimos de «todo A» podrá aplicársele, sino que *de antemano* sabemos que *ha de poder* aplicársele.

Así pues, si hemos dicho que algo es válido *de antemano* para *toda experiencia posible*, que de ciertas verdades sabemos de antemano que toda experiencia posible habrá de cumplirlas, lo que estamos diciendo es que ese algo, esas verdades, pertenece a la naturaleza, esencia, constitución, *éidos* o *morphé* de *la experiencia misma* como tal, a aquello en lo que consiste en general la experiencia. Bien entendido que lo ya expuesto anteriormente nos obliga a entender por «la experiencia» no un proceso fáctico, sino una cierta *validez*; el haber caído en la cuenta de esta posible ambigüedad y haberla deshecho fue lo que en su momento nos condujo a admitir por primera vez una constitución *a priori* (cf. en especial I.2). Así pues, al hablar de aquello en lo que consiste la experiencia misma como tal, no hablamos de cómo es cierto hecho, sino de *en qué consiste cierta validez*; aquello de cuya constitución, esencia o naturaleza se trata es «la experiencia» en el sentido de «la validez de la experiencia», y en adelante no hablaremos de experiencia en ningún otro sentido. Decimos, pues, que las verdades *a priori* son de antemano válidas para toda experiencia posible porque pertenecen a la constitución o naturaleza de la experiencia misma como tal (en el sentido dicho), o sea: que los juicios sintéticos *a priori* tienen su fundamento en esa constitución o naturaleza, es decir, son válidos porque pertenecen a aquello en lo que consiste en general la validez de la experiencia.

En donde hasta aquí hemos hablado de constitución, naturaleza, esencia, *éidos* o *morphé*, emplearemos generalmente, como hace también Kant, la traducción latina convencional de *morphé*, esto es: *forma*. Diremos, pues, «la forma de la experiencia», donde «forma» no tiene en modo alguno el sentido de una conformación o determinación que se impondría o daría a una «materia» de suyo indeterminada,

sino que tiene el ya reiteradamente indicado sentido del «qué es», el «aquello en lo cual consiste», la naturaleza, esencia o constitución.

Como otra manera de hablar de la esencia o naturaleza o *forma* en el sentido que acabamos de explicar opera, en el lenguaje filosófico con el que Kant se encuentra y que con matizaciones emplea, la palabra *possibilitas*. Puesto que *possibile* es aquello (existente o no) de lo cual hay una constitución, una naturaleza, o sea, de lo cual cabe una definición internamente consistente, la *possibilitas* es la constitución misma. Es importante aclarar que ahora, cuando hablamos de constitución, esencia o *possibilitas*, no se trata en absoluto del «conjunto (no estructurado) de notas» que aparecía como sujeto del juicio en la noción kantiana de «juicio analítico»; si se tratase de esto, no habría «constitución» alguna, pues todo lo que de ahí podría obtenerse serían juicios analíticos, es decir, nada, enunciados vacíos. La *possibilitas* de que hablamos no es la mera no contradicción entendida como el que en un conjunto no estructurado de notas no se encuentren a la vez A y no-A, sentido en el que la correspondiente constatación sería en términos kantianos un juicio analítico; es, por el contrario, una verdadera constitución, no vacía, en la cual la composición de elementos integrantes no es nada del tipo de la yuxtaposición de notas de un conjunto no estructurado de ellas.³

Possibilitas, «posibilidad», traducido del latín al alemán por *Möglichkeit*, es, pues, otro nombre para la constitución, esencia, naturaleza, *forma*. Decimos, pues, en consecuencia con todo lo anterior, que los juicios sintéticos *a priori* tienen su fundamento en la *possibilitas de la experiencia*.

Todo aquello que es constitutivo de la *possibilitas* de algo, todo lo que forma parte de esa *possibilitas*, son las

3. El sentido que aquí tiene «posibilidad» es en cierta manera preterminológico. Desde momentos posteriores de este libro habrá alusiones retrospectivas a él y precisiones sobre su ubicación histórica.

condiciones de la posibilidad de ese algo. Así pues, investigar qué es *lo que constituye la forma de la experiencia* es preguntar cuáles son *las condiciones de la posibilidad de la experiencia*.

Las verdades *a priori* no constituyen otro conocimiento, distinto de la experiencia. No hay *otro* conocimiento que la experiencia. «Experiencia» y «conocimiento» pueden, muy kantianamente, funcionar como sinónimos; lo que ocurre es que eso que llamamos «el conocimiento» o «la experiencia» (esa validez que llamamos «conocimiento» o «experiencia») es algo, tiene, pues, alguna determinada constitución, naturaleza, *forma*, *possibilitas*, y todo lo que sea parte de esa constitución, elemento de esa forma, «condición de la posibilidad» (en el sentido que acabamos de dar a esta expresión), será de antemano válido para *toda* experiencia posible y será, por lo tanto, fundamento de juicios sintéticos *a priori*.

II.2. Primera definición de «transcendental»

Según lo expuesto hasta aquí, nos encontramos, pues, con el *Faktum* al que llamamos «conocimiento» o «experiencia», *Faktum* que es un *ius*, una validez o legitimidad. Preguntamos en qué consiste ese *Faktum*, validez o legitimidad, es decir: buscamos exponer los elementos que integran su constitución y el modo en que se unifican en ella; buscamos poner de manifiesto lo que constituye la *forma* (*eídos*, *morphé*) de ese *Faktum*, lo que constituye su *possibilitas*, las *condiciones de la posibilidad* (cf. en especial II.1) de él. Esta búsqueda es la investigación *transcendental* o, si se prefiere, es la tarea del saber transcendental o de la filosofía transcendental. Citaremos a este respecto las palabras de Kant en la «Introducción» de *KrV*:

Llamo transcendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, sean éstos los que fueren, sino

de nuestro modo de conocimiento de objetos en general en cuanto que éste [sc. nuestro modo de conocimiento de objetos] ha de ser posible *a priori* [B 25; cf. A 11-12; la incoherencia sintáctica «no tanto..., sino...» es de Kant].

Dejaremos para un poco más adelante la aclaración de por qué Kant habla expresamente, aquí como en otros lugares, de «nuestro» modo de conocimiento; en todo caso «nuestro modo de conocimiento» es ni más ni menos que lo que hasta aquí hemos venido llamando simplemente «el conocimiento». Que eso «ha de ser posible *a priori*» significa que tiene una determinada constitución, naturaleza, forma, *possibilitas*, la cual es *a priori* con respecto a todo contenido de eso mismo, es decir, del conocimiento, tal como ya se ha explicado. La frase «éste [sc. nuestro modo de conocimiento de objetos] ha de ser posible *a priori*» no significa que han de ser posibles conocimientos *a priori* en el sentido de que ciertos conocimientos son *a priori*; lo que significa es que el conocimiento es *a priori* posible, es decir, tiene *a priori* una cierta *possibilitas*, constitución, esencia, naturaleza, forma. Consiguientemente, que la pregunta trascendental se ocupa «de nuestro modo de conocimiento en cuanto que éste es posible *a priori*» no significa que se ocupe de cierto tipo de conocimientos, concretamente aquellos que tienen lugar *a priori*, sino que lo que quiere decir es que se ocupa del conocimiento como tal, esto es, de la constitución, naturaleza, *possibilitas* del conocimiento mismo, la cual es *a priori* con respecto a todo conocimiento; se ocupa, pues, del conocimiento en general en cuanto que el conocimiento es un *possibile* y lo es *a priori*, es decir, en cuanto que el conocimiento (o sea, la experiencia) tiene una *possibilitas* que impera *de antemano* para todo conocimiento (o sea, para toda experiencia).

En algún momento posterior (concretamente en V.2) veremos que es posible, y hasta cierto punto operante en la obra de Kant, otra interpretación sintáctica de la definición

citada de «trascendental». También allí veremos que, sin embargo, es preferible (tanto desde el punto de vista filológico como desde el teórico) mantener como fundamental la que acabamos de exponer.

Entretanto, en el capítulo III trataremos de profundizar algo más en el sentido de lo «trascendental», poniendo de manifiesto nuevos aspectos de la misma noción hasta aquí definida y designada con ese adjetivo.

III

«TRANSCENDENTAL» Y «METAFÍSICO»

III.1. Validez y «ser». Metafísica (o metafísicas) y cuestión trascendental

La cuestión trascendental es, según lo dicho, la cuestión de en qué consiste cierta *validez*, concretamente la validez que llamamos *cognoscitiva*, o sea: en qué consiste el conocimiento o la experiencia, una vez que hemos decidido que por «conocimiento» o «experiencia» no entenderíamos en ningún caso procesos fácticos, sino un *ius*, una legitimidad o validez.

Esta validez o legitimidad es aquello por lo que determinadas tesis (enunciados, proposiciones, juicios) son válidas en tanto que otras no lo son; es simplemente la posibilidad de distinguir en general entre válido y no válido en el ámbito del conocimiento. Con base en Aristóteles, cierto análisis de en qué consiste el decir, de cuáles son los elementos constitutivos de un decir en general, había establecido: que todo decir se refiere a algo, trata de algo, señala a algo que de alguna manera ya está ahí, a un *hypo-keímenon*, y que, de eso a lo que se refiere, todo decir dice algo, que hay, pues, algo

«dicho de», *kategoroúmenon*. Si se quiere adoptar «sujeto» y «predicado» como traducciones convencionales de *hypokeímenon* y *kategoroúmenon* respectivamente, sólo se estará legitimado para hacerlo en la medida en que a la vez se deje perfectamente claro que en este caso «sujeto» y «predicado» no son partes de una expresión o fórmula, sino elementos de la constitución de eso a lo que llamamos «decir»; por lo tanto, no nos concierne aquí la cuestión (muy interesante bajo otros puntos de vista y en otros contextos) de si la composición sujeto-predicado es o no un criterio válido para el análisis de expresiones o fórmulas. La secuencia «A es B», que aquí emplearemos a veces para significar un enunciado en general, no es aquí (como tampoco en Aristóteles) una expresión con variables, o sea: no se pretende en absoluto que todo enunciado haya de poder obtenerse substituyendo en esa secuencia cada una de las dos letras A y B por un elemento de aquel conjunto que en cada caso haya sido definido como el de los posibles valores de A o, respectivamente, de B; damos por perfectamente entendido (y también Aristóteles y Kant y Leibniz lo entendían perfectamente) que hay muchos enunciados para los que tal cosa no es posible. La dualidad de A y B sólo significa la dualidad, que acabamos de mencionar, del «de qué» y el «qué» inherentes a todo decir; en este sentido hay en el decir «una cierta composición» (*synthesis tis*), que, por otra parte, el mismo Aristóteles llama *apóphansis*, esto es: el que algo *se manifiesta como* algo, donde el primer «algo» designa lo que hemos designado con «A» y el segundo lo que hemos designado con «B». Y, si para designar la composición misma empleamos la palabrilla «es», ello no se debe en modo alguno a que supongamos (y tampoco lo suponía Aristóteles, ni Kant, ni Leibniz) que todo enunciado ha de poder formularse dividiéndolo en dos partes conectadas por el verbo «ser»; no ocurre tal cosa; lo que sí ocurre es que el verbo «ser», allí donde lo hay, significa que tiene lugar la *synthesis* o la *apóphansis*, o sea: que hay enunciado, tesis, proposición; si

quiero dar a la secuencia de palabras «este caballo blanco» el sentido de una oración (en vez del de un sintagma nominal), lo que hago es imprimirle una entonación (representada quizá en la escritura por una coma tras «caballo» y algún otro signo de puntuación tras «blanco») que convierta esa secuencia en equivalente a la afirmación de que el caballo «es» blanco; la presencia del verbo «ser» equivale, pues, a la indicación, por cualesquiera otros medios, de que hay enunciado, de que hay *synthesis* y *apóphansis*. Decir que el verbo «ser» significa la *apóphansis* es algo completamente distinto de decir que ésta sólo pueda expresarse mediante el verbo «ser»; aquí decimos lo primero, no lo segundo, si bien añadimos que sólo en el caso del verbo «ser» la *apóphansis* tiene una expresión separada, en el modo de algo que, al menos formalmente, es como un lexema específico para designar meramente la *synthesis* o la *apóphansis* misma, es decir: algo así como un lexema sin contenido material.⁴

Así pues, preguntar en qué consiste en general la validez de la tesis válida equivale a preguntar en qué consiste el que haya en efecto *apóphansis* o *synthesis*, es decir, el que sea legítimo formularla, en qué consiste, pues, la legitimidad de la «síntesis apofántica» o «conexión sujeto-predicado», siempre que bajo estas expresiones se entienda precisamente ni más ni menos que lo que hemos mencionado en las líneas precedentes. Y la *apóphansis*, la *synthesis*, la legitimidad de la referencia de un «predicado» a un «sujeto», etc., entendido todo ello en los términos expuestos, es lo designado por el verbo «ser», debiendo entenderse también esta afirmación en el sentido indicado en las líneas precedentes y no en otro alguno. Dicho esto, resulta claro que la cuestión de *en qué consiste en general la validez cognoscitiva*, en cuanto cuestión de en qué consiste en general la validez de una tesis, no es otra cosa que *un modo determinado* de

4. Cf. nuestro trabajo *Heráclito-Parménides. (Bases para una lectura)*, Murcia, 1987.

plantear la cuestión de *en qué consiste ser*, lo que en griego se dice *tí tò ón*.⁵

A la luz de lo dicho, empieza a no resultar nada extraño el que Kant haya echado mano precisamente del adjetivo «transcendental» para designar aquel saber o preguntar que se ocupa de todo aquello en lo que consiste en general la validez cognoscitiva antes (y con independencia) del contenido al que en cada caso haya de reconocerse esa validez. Porque, si ese saber o preguntar es, en efecto, según lo que acabamos de decir, el saber o preguntar referente a *en qué consiste ser*, a cuáles son las condiciones constitutivas de la validez de una tesis en general, las condiciones constitutivas de la *apóphansis* misma, entonces no es, en efecto, nada extraño el que Kant designe ese saber o preguntar con un adjetivo latino que, en la tradición filosófica por Kant conocida, aparecía bien como la designación de aquellas nociones vinculadas a la noción misma de «ser», bien como la del tipo de investigación que se ocupa de esas nociones.

Pero, además, si el saber o preguntar referente a aquello en lo que consiste en general la validez cognoscitiva, saber o preguntar a cuya caracterización previa hemos dedicado casi la totalidad de lo ya transcurrido de nuestra exposición, resulta ser un modo de plantear la pregunta *tí tò ón*, o *en qué consiste ser*, entonces nada tiene de extraño que Kant emplee para designar ese saber o preguntar el término que está por excelencia históricamente vinculado a la función de designar la pregunta por el ser, el término «metafísica». No se trata aquí de aquel uso de esta palabra en el que Kant designa con ella un presunto conocimiento cuya validez como tal está de entrada en cuestión; se trata, por el contrario, de aquel uso de la palabra «metafísica» con el que Kant

5. Remitimos de nuevo al trabajo nuestro citado en la nota 4 de la pág. anterior. También puede ser relevante, para diversos aspectos del capítulo III (y quizá de otros) de este libro, el trabajo, del mismo autor, *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Murcia, 1985.

designa lo que él mismo hace o diseña en su obra crítica. Así, la investigación trascendental es *metafísica* porque es, como acabamos de ver, la cuestión del *ser*. Pero, a la vez, la exposición sistemática del pensamiento de Kant hará ver que la validez cognoscitiva no es el único modo posible de validez de un discurso, o sea: que el *ser* que pronunciamos en el discurso cognoscitivo no es el único *modo de ser*; por eso la investigación trascendental es la metafísica sólo si el término «metafísica» se toma «en sentido restringido» (*im engeren Verstande, KrV, A 842, B 870*), pues en esa investigación se trata sólo de en qué consiste aquel ser que pronunciamos en el discurso cognoscitivo, se trata del ser de *lo ente en cuanto objeto de conocimiento posible*, y esto, lo ente en cuanto objeto de conocimiento posible, es lo que Kant llama *la naturaleza*; la «doctrina trascendental» o «metafísica en sentido restringido» es, pues, la *metafísica de la naturaleza*, y «la naturaleza» no es el único posible ámbito de entes, tal como la validez cognoscitiva no es la única validez posible. Kant mostrará en su momento la irreductibilidad recíproca entre conocimiento y decisión como dos modos de discurso; mostrará que ningún conocimiento puede por sí solo fundamentar suficientemente una decisión ni viceversa; con ello quedará planteada la cuestión de las «condiciones de la posibilidad» (o de en qué consiste la validez) del discurso práctico como distinta de la cuestión homóloga referida al conocimiento o cuestión «trascendental»; habrá así una *metafísica de la conducta* (*Metaphysik der Sitten*) como cosa distinta de la «metafísica de la naturaleza».

Quizá se quiera saber por qué consideramos aquí «doctrina trascendental» y «metafísica de la naturaleza», ya que no como léxicamente sinónimos, al menos como coincidentes en designar lo mismo, cuando Kant en algún lugar (*KrV, A 845-847, B 873-875*) divide la «metafísica de la naturaleza» (o «metafísica en sentido restringido») en «filosofía trascendental» y otra cosa a la que llama «fisiología de la Razón pura».

logía de la Razón pura», donde, mientras la «filosofía trascendental» se define como la averiguación de las condiciones de la posibilidad del conocimiento (las cuales son a la vez condiciones de la posibilidad de objetos del conocimiento en general), las diversas partes en que se desplegaría la «fisiología de la Razón pura» contendrían lo que, en virtud de aquellas condiciones de la posibilidad, pudiese decirse *a priori* acerca de los hipotéticos diversos tipos de objetos de conocimiento, de manera que la «metafísica de la naturaleza» sería el conjunto de cuanto pudiese decirse *a priori* acerca de objetos del conocimiento. Se trata de una división hipotética, en la que no se prejuzga sobre la posibilidad y *status* de cada una de las partes. De los diversos tipos hipotéticos de objetos de conocimiento, uno solo resulta ser, en términos kantianos, precisamente el de los posibles objetos *de conocimiento*, o, dicho en otras palabras, el despliegue de tipos de objetos, y con él el despliegue de la «fisiología de la Razón pura», se queda en meramente hipotético. Resulta, pues, que lo que pueda decirse *a priori* acerca de objetos de conocimiento (o sea, el contenido de la «metafísica de la naturaleza») es ni más ni menos que lo que puede decirse en general acerca de objetos de conocimiento posible en virtud de las condiciones de la posibilidad del conocimiento mismo en cuanto que éstas son a la vez condiciones de la posibilidad de todo objeto de conocimiento, lo cual es el tema o contenido de la investigación trascendental; de manera que, en efecto, «metafísica de la naturaleza» y «doctrina trascendental», si bien no son léxicamente sinónimos, kantianamente designan ambos lo mismo.

En virtud de todo lo expuesto hasta aquí (en especial en el presente subcapítulo, III.1) consideramos útil para la lectura de Kant el tener en cuenta la posibilidad terminológica que a continuación presentamos.

Emplearemos en la presente exposición el término «ontología», «cuestión ontológica», «discurso ontológico»,

para designar el desarrollo de la pregunta *en qué consiste ser*, tal como unas líneas más arriba la hemos definido empleando temas aristotélicos (*apóphansis, tí tò ón*, etc.). Lo contrapuesto a «ontológico» en este uso será «óntico», pues cuestiones «ónticas» serán aquellas en las cuales se trata de qué cosas son y qué son esas cosas, esto es: las cuestiones de las que se ocupa el discurso normal, y en primer y normativo lugar la ciencia, mientras que la filosofía será por definición el discurso ontológico, o sea, lo que en Kant es el discurso acerca de «las condiciones de la posibilidad», acerca de en qué consiste la validez del discurso. La filosofía no pregunta qué cosas son y qué son esas cosas, sino en qué consiste ser, esto es: no pregunta qué predicados convienen a qué sujetos, sino en qué consiste en general la conveniencia de un predicado a un sujeto, la *apóphansis*, el *ser*.

En los términos cuyo uso acabamos de introducir, conocimiento y decisión resultan ser modos de discurso, esto es, modos de discurso óntico (pues el discurso que hemos llamado «óntico» es el discurso normal); concretamente, el discurso óntico rigurosamente válido del tipo «conocimiento» es, para Kant, la física matemática. La «metafísica de la naturaleza» o la «doctrina trascendental», es decir, la averiguación de las «condiciones de la posibilidad» del conocimiento, es la *ontología particular de lo ente como objeto de conocimiento posible*, mientras que la «metafísica de la conducta», averiguación de las «condiciones de la posibilidad» de la decisión, es la *ontología particular de lo ente como objeto de decisión posible*.

III.2. «Sujeto» y «objeto»; «fenómeno» y «cosa en sí»

En III.1 se ha expuesto que la cuestión de en qué consiste en general la validez o legitimidad del enunciado es —decíamos— «un modo determinado» de plantear la vieja

cuestión del *ser*. Lo de «un modo determinado» puede entenderse en varios planos. Primeramente en el ya indicado en III.1, a saber, que «validez de un enunciado» quiere decir en principio validez como conocimiento, validez cognoscitiva, y ésta pudiera no ser el único modo posible de validez de algún discurso; en otras palabras: que, aun admitiendo la interpretación del «*ser*» como validez, el conocimiento pudiera no ser el único modo posible de discurso válido; de hecho ya hemos adelantado que Kant defenderá la irreductibilidad de la validez «práctica» a validez cognoscitiva, o sea, la irreductibilidad de la decisión a conocimiento, entendidos ambos como modos de posible discurso válido; esto, sin embargo, no afecta a la propia consideración de la cuestión «en qué consiste la validez» como la «cuestión del ser»; solamente exige que admitamos que el «*ser*» que pronunciamos en el discurso cognoscitivo pudiera no tener la misma constitución que el que pronunciamos en otro tipo de discurso válido posible (en Kant el discurso práctico), y esto ya lo hemos admitido cuando, siguiendo a Kant, distinguimos entre una «metafísica de la naturaleza», como ontología particular de lo ente en cuanto objeto de conocimiento posible, y una «metafísica de la conducta», esta última como ontología particular de lo ente en cuanto objeto de decisión posible. Ahora bien, aun admitiendo que hay más de un tipo de validez posible, sigue siendo cierto que la cuestión de la validez (incluso diversificada según tipos de validez) es toda ella solamente «un modo determinado» de plantear la cuestión del ser, a saber, el modo en que esa cuestión se plantea en la Edad Moderna. Ciertamente, fue el peculiar papel de la palabra «*ser*» en el discurso, las posibilidades que a esta palabra le son conferidas por su particular posición en la gramática de las lenguas implicadas, lo que condujo a que, en el proceso de surgimiento de la filosofía, esto es, en la filosofía griega, fuese esa palabra la que finalmente (es decir, en Aristóteles) se destacase como la designación en

cierto modo única del tema de la filosofía;⁶ pero ese tema no era entendido en Grecia como la validez del discurso, ni la cuestión era interpretada en primera instancia como la *quaestio iuris* del discurso; sólo a partir de Descartes se la entiende así. La cuestión que, formulada por Descartes, pone en marcha la filosofía moderna es, en efecto, la siguiente: en qué consiste en general la validez o legitimidad de un enunciado, y esto quiere decir: bajo qué condiciones estamos legitimados para referir a un sujeto un predicado, y ya en III.1 hemos expuesto en qué sentido esto es la cuestión del ser y en qué sentido puede (y en cuál no puede) considerarse como inherente a todo enunciado la composición sujeto-predicado; por otra parte, al referimos ahora al comienzo de la filosofía moderna, hemos podido decir «la validez o legitimidad de un enunciado» sin entrar en el problema antes citado de los diferentes tipos de validez o modos de discurso válido, porque la consideración de tales tipos o modos como irreductiblemente diversos es específicamente kantiana, es una peculiaridad por la que el proceder kantiano se determina dentro de la propia filosofía moderna.

Cuando hablamos de «atribuir a un sujeto un predicado», la palabra «sujeto» (*sub-iectum*, *hypo-keímenon*) significa aquello *de* lo cual se dice algo; «sujeto» es en este sentido cualquier *ente*, pues «ente» quiere decir: aquello que «es», que «es...», aquello para lo cual hay unos predicados (unos determinados, aunque podamos no saber cuáles) que le corresponden. El que la palabra «sujeto» designe el «sujeto de la proposición» responde a que, ante todo, esa palabra, *subiectum*, designa aquello que está ya ahí, *hypokeímenon*, «subyacente», de lo cual son predicables cualidades, relaciones, operaciones, etc.; *subiectum* significa aquello de lo que se trata, la cosa, lo ente. Supongamos ahora que hablamos del «sujeto» *en este mismo sentido*, pero en contextos en los

6. Nuevamente hemos de remitir a nuestro *Heráclito-Parménides*. (*Bases para una lectura*), ya citado.

que la «operación» o «relación» o «cualidad» atribuida a ese sujeto sea el conocimiento o la decisión, de modo que el sujeto sea —digamos— el cognoscente o el decidiente. Si mentásemos «conocimiento» o «decisión» desde el punto de vista de la *quaestio facti* (cf. I.1), esto es, como «hechos», entonces no ocurriría nada nuevo ni especial en cuanto al sentido de la palabra «sujeto»; el sujeto, aquello de lo que se trata, sería aquello de lo que, en este caso, trataría una psicología o sociología o algo semejante; sería un ente y acerca de él se plantearían cuestiones *ónticas* (en el sentido que para este término hemos introducido en III.1). Si, por el contrario, consideramos el conocimiento o la decisión desde el punto de vista de la *quaestio iuris*, esto es, como discurso *válido*, y preguntándonos en qué consiste su validez o legitimidad, entonces no estamos tratando de procesos o «relaciones» o «cualidades» u «operaciones» que acontezcan en un cierto ente y sean tema de una investigación óptica, pues en la *validez o legitimidad* del discurso consiste el *ser*, de acuerdo con el planteamiento que hemos definido como específicamente moderno. El discurriente del discurso válido en cuanto tal no es, pues, simplemente el «sujeto» de estas o aquellas operaciones o cualidades o relaciones, sino que es el sujeto, *sub-iectum*, «subyacente», por lo que se refiere al ser de cualquier ente. Todo «A es...» tiene el sentido de «yo he de pensar que A es...», si por «yo» entendemos: no un determinado ente, que captamos empíricamente y al que, en efecto, llamamos «yo», sino aquello que se diferencia de ese ente como la *quaestio iuris* de la *quaestio facti*. Todo conocimiento válido ha de poder formar contexto con cualquier otro conocimiento válido; todo ello, por lo tanto, es *de iure* el conocimiento de un único cognoscente; a este cognoscente nos referimos al hablar del «yo» de la *quaestio iuris*. Hay, pues, algo que es el «sujeto» no de esta o aquella predicación, sino del discurso válido como tal, y ese algo no es una cuestión óptica, sino ontológica, esto es: no se trata de un ente, ni de una



característica, relación u operación de ente alguno, sino de un supuesto (subyacente, *subiectum*) inherente a *aquello en lo que consiste ser*.

De aquí que, en la Edad Moderna, manteniéndose el tradicional uso de «sujeto» en el sentido de «aquello de lo que se trata», esto es, el sujeto de una predicación, la cosa o lo ente, a la vez se añade otro uso de «sujeto», éste propio de la Edad Moderna, que contiene una referencia específica al «yo» o la «mente». Ello es el reconocimiento de que ahora, en el nuevo contexto filosófico, algo a lo que se llama «yo» o «la mente» es el sujeto (incluso en el sentido anterior) por lo que se refiere al discurso válido como tal y en su conjunto, independientemente de que cada sentencia del mismo siga teniendo su propio sujeto. La aparición del nuevo uso de «sujeto» está determinada por el surgimiento de la *quaestio iuris* del discurso como la nueva versión de la cuestión del ser. Pues bien, aun cuando pueda decirse que la *quaestio iuris* aparece como tal en todas las corrientes de la filosofía moderna, no todas ellas mantienen con la misma consecuencia que Kant la distinción radical de la *quaestio iuris* frente a la *quaestio facti*, o, dicho de otro modo, aunque en todo caso se plantea la *quaestio iuris*, no todos piensan que en la resolución o tratamiento de esta cuestión no desempeñe papel alguno esencial la *quaestio facti*; de aquí que tampoco la aplicación de la palabra «sujeto» al «yo» se limite a un «yo puro» rigurosamente diferenciado del «yo» empírico, fáctico y psíquico; en el terreno del lenguaje filosófico común, la confusión (o, si se prefiere, la inconstancia de la diferenciación) entre ambos modos de referirse a «la mente» con la palabra «sujeto» (o con otras) es un hecho; ahora bien, la diferencia en cuestión es esencial para Kant, con independencia de si la palabra «sujeto» aparece también alguna vez referida al «yo» empírico y psíquico, que no es propiamente, para Kant, el sujeto; por eso, y porque quizá no valga la pena el esfuerzo que supondría evitar todo uso de las palabras «sujeto», «subjetivo», etc. con referencia al

«sujeto» empírico, nos veremos a veces obligados a explicitar si determinado uso de esas palabras se refiere al sentido óntico (empírico, psíquico) de las mismas o al sentido propiamente kantiano de ellas, sentido, este último, que, mientras el modo de validez del discurso considerado sea el cognoscitivo, llamaremos «sentido transcendental».

Es también la introducción del punto de vista de la *quaestio iuris* del discurso como punto de vista del *ser* lo que motiva un cambio de significado de otro término fundamental para la filosofía, la palabra *obiectum*. Esta palabra significa en latín lo puesto enfrente (*ob-iectum*), o sea, lo representado (*Vor-gestelltes*) en cuanto representado. Desde el momento en que en el representar no hay sólo una *quaestio facti*, sino que por «representar» se puede entender también la *legitimidad* del representar, su validez, entonces podemos emplear la palabra *obiectum* en el ámbito de la *quaestio iuris*, y, en tal caso, «lo representado» significa lo *de iure* representado, independientemente de si es o no representado *de facto*; ahora bien, «lo *de iure* representado», lo que el sujeto legítimamente se representa, eso es, según la determinación moderna, lo *ente*; por eso *obiectum*, «objeto», pasa a significar lo ente.

Cuando el modo de validez del que se trata es precisamente el *conocimiento*, entonces al *objeto*, en el sentido que acabamos de dar a esta palabra, le llamamos el *fenómeno*. Según esto, el fenómeno es lo *ente* en aquel específico modo de *ser* que pronunciamos en el discurso cognoscitivo. El fenómeno es, pues, lo ente en un particular modo de ser, lo cual, tratándose de Kant, quiere decir: en un particular modo de validez del discurso. Esta interpretación del fenómeno (*Erscheinung* o *Phaenomenon*) como «lo ente», aunque sea —como jamás podría dejar de ser en Kant— lo ente en un determinado modo de *ser*, choca con la presuntamente kantiana habladuría del «fenómeno» y la «cosa en sí»; el choque es debido, sin duda, a que «cosa en sí» en el lenguaje cotidiano significa precisamente «ente», mientras que aquí lla-

mamos «ente» al fenómeno. Lo que ocurre es que la expresión *Ding an sich* («cosa en sí»), como término técnico kantiano, no significa en modo alguno lo que «cosa en sí» en el lenguaje cotidiano. El *Ding an sich* sólo aparece en Kant para designar aquello de lo que *no* se trata. Cuando Kant quiere decirnos algo tan esencial a su pensamiento como es el que no tiene sentido «ente» al margen de la *posibilidad* de un discurso válido, lo que Kant nos dice es: no se trata de «cosas en sí». Mientras que todo buen epígono de Kant dedica largos discursos al «problema de la cosa en sí», en Kant mismo el *Ding an sich* sólo aparece para decirnos que *no* es el problema. Una noción de este tipo, que sólo aparece para indicar de qué no se trata o qué no es el problema, es lo que Kant llama a veces un *Grenzbegriff* («concepto límite»). En el capítulo IV del presente trabajo aparecerá otra vez un *Grenzbegriff*, allí el de *intuitus originarius*, esto es, el de un conocimiento que fuese, en el acto mismo de conocer, creación de lo conocido. Ambos *Grenzbegriffe*, el de *Ding an sich* y el de *intuitus originarius*, son como las dos caras de lo mismo. En efecto, hasta tal punto es imposible hablar de «cosa» o «ente» al margen de la posibilidad de algún conocimiento o discurso, que incluso quienes efectivamente hablan de una cosa que, como patrón de medida de la adecuación del discurso a ella, sería por principio independiente del discurso no están hablando en realidad (no podrían hablar) de una cosa independiente de todo posible conocer o discurrir o saber, sino que lo que hacen es suponer, por encima o más allá de lo que aquí estamos designando (y de lo que Kant designa) como «conocimiento», otro modo de «conocer», el cual sería, con relación al «nuestro», el patrón de medida de la «verdad», un «conocer» del tipo *intuitus originarius*, y la «cosa» de ese «conocer» es lo que entonces se llamaría la «cosa en sí». Las nociones *Ding an sich* e *intuitus originarius* son, en Kant, expresiones de un mismo y único *Grenzbegriff*; la conexión entre ambas describe aquello de lo que *no* se trata, cuál *no* es el problema. El que no pueda

tratarse de eso ni pueda ser ese el problema radica en el carácter ineludiblemente previo de la cuestión de en qué consiste la validez del discurso, o, dicho en otras palabras, en la consecuencia con que Kant hace de la *quaestio iuris* del discurso la cuestión del *ser*, la cuestión *ontológica* en el sentido que hemos venido exponiendo (cf. especialmente III.1), de modo que: por una parte, cualquier pretensión de remitir la cuestión a una previa instancia *óptica* (en el sentido expuesto, cf. especialmente III.1) debe ser expresamente rechazada; se trata sólo de examinar en qué consiste una legitimidad en sí misma, y cualquier *ente* sólo podrá aparecer como tal en el marco de esa legitimidad; y, por otra parte, aquello en lo que consiste la legitimidad, las «condiciones de la posibilidad» del modo de validez en cuestión, habrán de ser meramente las condiciones de la posibilidad de todo *ente* en ese modo de ser, o sea, meramente aquello en lo que, en ese ámbito, consiste *ser*; habrán de ser aquello en lo que consiste ser, no habrán de contener ellas mismas *lo* ente; habrán de ser la «forma» (en el sentido aquí dado a este término, cf. especialmente II.1), no el «contenido»; lo que interesa a la pregunta ontológica, no aquello que resuelven investigaciones ópticas; por lo tanto, la validez misma, por de pronto el conocimiento, no podrá ser en modo alguno creación o donación del contenido.

IV

SENSACIÓN Y CONCEPTO (EXPOSICIÓN PREVIA)

Todo conocimiento es una referencia a algo; esta afirmación no presupone un «algo» que estaría «más allá» del conocimiento; tampoco presupone que no haya tal algo; no aspira a «contar alguna historia» (Platón, *Sofista*, 242 c); simplemente dice que el conocimiento *mismo*, con independencia de «más allá», «más acá», etc., se muestra como conocimiento *de...*, únicamente en el sentido de que siempre hay «algo» que es conocido, prescindiendo (al menos por el momento) de si el «algo» de «conocer algo» es lo que la gramática clásica llama «objeto externo» o lo que ella misma llama «objeto interno» o ninguna de ambas cosas.

Una «referencia a» puede ser mediata o inmediata, pero la del primer tipo no puede darse sin que haya una del segundo; no hay, pues, referencia alguna si no hay, por de pronto, referencia inmediata. El conocimiento, en cuanto que es una cierta «referencia a...» (en el sentido expuesto unas líneas más arriba), ha de ser, pues, por de pronto, una referencia inmediata; la referencia inmediata habrá-de-ser, al menos, una componente o aspecto o lado esencial de todo conocimiento. A esta componente de *referencia inmediata*

que hay en todo conocimiento la llama Kant *intuición* (*Anschauung*); el conocimiento es, al menos y por de pronto, intuición.

La intuición de la que aquí se trata es *finita*; «finito» es aquí lo contrapuesto a «absoluto», y este último adjetivo (*ab-solutum*) quiere decir: desvinculado, no dependiente. Que la intuición, y por lo tanto el conocimiento, es finita quiere decir que es dependiente, o sea, que es reconocimiento de lo que de suyo se muestra, de lo que hay; que no crea lo que conoce, sino que ello le viene dado. Una vez más, debemos evitar cuidadosamente el «contar alguna historia»; no decimos que, primero o por una parte, haya algo al margen del conocimiento y que, luego o por otra parte, tenga lugar el conocimiento como reconocimiento de eso que hay; no mencionamos nada «al margen del conocimiento»; sólo decimos que *el conocimiento mismo* presenta en sí mismo ese carácter de receptividad, o que, *en* el conocimiento mismo (y no según modelo alguno que montemos), los contenidos se nos presentan con el carácter de algo dado. La intuición de la que aquí hablamos tiene el carácter de un «ser afectado por», y, al decir esto, no pensamos en una «causa» «más allá del conocimiento», etc., sino que simplemente enunciamos un carácter que la intuición misma, en ella misma, sin remitir a «causa» alguna, tiene.

La mencionada «receptividad» constitutiva del conocimiento es lo que Kant llama la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*); el «hecho de ser afectado por» al que acabamos de referirnos se llama en Kant *sensación* (*Empfindung*). La intuición, por ser finita, es sensación.

Un *Grenzbegriff* («concepto límite») es aquello de lo que sólo se habla para decir de qué *no* se habla; algo que se menciona sólo para expresar de qué *no* se trata, cuál *no* es el problema. En este sentido acaba de aparecer en nuestra exposición la noción de un ni siquiera hipotético (pues ni siquiera se afirma su posibilidad) conocimiento absoluto o intuición absoluta; conocimiento que sería, en el acto mismo

de conocer, creación de lo conocido; conocimiento tal que en él no aparecerían las cosas así por ser ellas así, sino que las cosas serían así porque en ese conocer se las conoce así. A este conocimiento, del que aquí sólo se trata para decir que *no* se trata de él, le llama Kant *intuitus originarius* («intuición originaria» o «creadora»). Para subrayar que no se trata de eso, sino del conocimiento *finito*, emplea Kant el recurso de referir su exposición al conocimiento «humano», a «nosotros, los hombres» y a «nuestro modo de conocimiento» (cf. II.2). El «hombre» se contrapone aquí a «Dios», el cognoscente infinito, el *intuitus originarius*, que es aquello de lo que *no* se trata. «Nosotros» o «el hombre» no son aquí nada antropológico; designan meramente la finitud, que acabamos de dejar sólo inicialmente definida.

En un momento ulterior habremos de exponer el verdadero fundamento por el cual podemos decir que la sensación o impresión es siempre *pluralidad*; cabe adelantar, de manera algo burda, la enunciación de ese fundamento, diciendo que cualquier sensación ocupa una extensión de tiempo y, bajo ciertas condiciones, una extensión de espacio, por lo cual es, en definitiva, no «una» sensación, sino una pluralidad de sensaciones, ya que, por principio, toda extensión de tiempo o de espacio es una suma de extensiones menores. Ya que es *siempre* pluralidad, es pluralidad *infinita*, pues cada una de las partes de esa pluralidad será a su vez pluralidad, etc.

Asimismo, en un momento ulterior habremos conquistado todos los recursos necesarios para poder exponer en todo su alcance la tesis de que no hay pluralidad si ésta no es recogida, reunida y enlazada de alguna manera. Por ahora debemos limitarnos al camino que empieza con la siguiente observación.

Dondequiera que hay pluralidad, hay una determinación de la manera en que los elementos de esa pluralidad se agrupan en conjuntos y subconjuntos, digamos: una determinación de la manera en que se constituyen figuras. Por lo que

se refiere a la pluralidad de la sensación, el que haya de haber en cada caso una y sólo una válida determinación del modo de agrupamiento de las sensaciones es, en este contexto, la primera aparición de eso que llamaremos «objetividad»; en otras palabras: el que el modo en que se agrupan las sensaciones en figuras sea uno determinado y no cualquiera es lo mismo que el que las sensaciones no estén como meros hechos «subjetivos» (del «sujeto» empírico y contingente, cf. III.2), sino como cualidades de algo, de un *objeto*.

La determinación del modo en que la pluralidad de la sensación se agrupa en conjuntos y subconjuntos es, pues, parte esencial en el conocimiento. Esa determinación es la regla de construcción de una figura en la intuición. Cada regla de construcción es de aplicación en todos aquellos casos en que la pluralidad de sensaciones dada tolere el modo de agrupamiento en cuestión; es decir: cada regla de construcción comporta un conjunto de condiciones que el material sensorialmente dado ha de cumplir si esa regla ha de serle de aplicación, condiciones que unas veces se cumplen y otras no, pero que se cumplen en infinitos casos posibles; la regla de construcción es, pues, un «universal» como «conjunto de notas»; es, consiguientemente, lo que llamamos un *concepto*. El concepto, en Kant, es ciertamente un «conjunto de notas», pero lo es *porque*, ante todo, es la determinación de un procedimiento de construcción, es decir: porque es, ante todo, una regla de construcción. Esta dualidad inherente a la noción kantiana del concepto (conjunto de notas y regla de construcción) desempeñará un papel importante en nuestra exposición (implícitamente lo ha desempeñado ya, pues lo que en I.3 aparecía como el «concepto» o «mero concepto» sujeto del juicio analítico no es sino el concepto funcionando exclusivamente en su condición de conjunto de notas y no en la de regla de construcción).

Nunca podríamos insistir suficientemente en la provisionalidad y precariedad de las consideraciones que acabamos de hacer sobre sensación y concepto, necesarias, sin embar-

go, para que quede claro desde el principio que, en Kant, «sensación» y «concepto», «sensibilidad» y «entendimiento», «intuición» y «pensamiento», no designan ni dos tipos ni dos modos ni dos niveles de conocimiento, sino dos componentes o aspectos esenciales de una única cosa a la que llamamos «el conocimiento». No hay un conocimiento «sensible» y un conocimiento «por conceptos»; sólo hay un conocimiento, del que sensación y concepto son las dos caras o los dos aspectos esenciales. Lo más claro que por el momento podemos decir al respecto es quizá lo que inmediatamente sigue:

La referencia inmediata a algo, la intuición, es la sensación, pero la sensación sólo es referencia a algo (sólo es «objetiva») por cuanto se fija el modo de agrupamiento de las sensaciones, esto es, por cuanto hay regla de construcción, por cuanto hay concepto; a su vez, el concepto, en cuanto fijación del modo de agrupamiento de las sensaciones, es posición de la referencia a algo, posición de la «objetividad», pero es posición de esa referencia en cuanto referencia que sólo por parte de la sensación es inmediata; el concepto es referencia mediata, porque, en cuanto referencia inmediata, lo es sólo a la sensación, no al objeto mismo, pero esa referencia a la sensación consiste en poner la referencia (inmediata) de la sensación al objeto, la objetividad de la sensación.

El problema de la unidad-dualidad de sensación y concepto retornará abundantemente a lo largo de nuestra exposición.

La investigación trascendental, como hemos visto, pretende poner de manifiesto «la forma de la experiencia» (cf. II.1 y II.2). Kant busca esa «forma» en primer lugar como «forma de la sensibilidad», en segundo lugar como «forma del entendimiento», para enseguida tratar de demostrar que la forma de la sensibilidad y la forma del entendimiento son los dos aspectos necesarios de una sola y misma cosa. Quizá sólo hacia el final de este libro habremos llegado tan lejos

como nos es kantianamente posible en la explicación de por qué tiene que haber dos lados y por qué la investigación tiene que partir de cada uno de los dos lados y no puede situarse directamente en lo único de lo que se trata.

A la «forma de la intuición» y a la «forma del concepto» Kant les llama también «la intuición pura» y «el concepto puro». En estos sintagmas, «N puro» quiere decir: N considerado únicamente en aquello que le pertenece por el hecho de ser N; así pues, «el concepto puro» quiere decir: aquello que pertenece al concepto por el mero hecho de ser concepto, aquello, pues, que está en *todo* concepto *posible*, independientemente del contenido de cada concepto; igualmente, «la intuición pura» quiere decir: aquello que pertenece a la intuición por el mero hecho de ser intuición, o a la sensación por el mero hecho de ser sensación, aquello, por lo tanto, que está supuesto en *toda* sensación *posible*, independientemente del contenido de cada sensación. Visto este sentido del adjetivo «puro» (*rein-*), se entiende no sólo el que «el concepto puro» equivalga a «la forma del entendimiento» y «la intuición pura» equivalga a «la forma de la sensibilidad», sino también el que «el conocimiento puro» signifique la pura forma del conocimiento o forma de la experiencia.

ACLARACIONES EN RELACIÓN CON LA TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LA SENSACIÓN

V.1. Cuestiones generales referentes a la forma de la sensibilidad

Preguntar por la forma de la sensibilidad es preguntar lo siguiente: qué hay de común a toda sensación por el mero hecho de ser una sensación, independientemente del contenido. La respuesta de Kant sigue dos líneas que podemos significar mediante las dos consideraciones siguientes:

1. Toda sensación está, con respecto a toda otra sensación, en una y en cada caso sólo una relación de la clase de relaciones que designamos como de anterioridad, posterioridad o simultaneidad. Todas las leyes que son inherentes a este tipo de relaciones (por ejemplo: la unidimensionalidad, la imposibilidad de una vuelta atrás) son cumplidas por toda sensación posible. En una palabra: toda sensación tiene lugar con arreglo a la condición del *tiempo*.

2. Por lo que se refiere a la clase de relaciones que designamos con términos de posición y distancia, si bien no toda sensación tiene relaciones de esa clase, lo que ocurre es lo siguiente: toda sensación que tenga relaciones de la clase

dicha tendrá con respecto a toda otra sensación que asimismo tenga tales relaciones una y en cada caso sólo una relación de posición y distancia y cumplirá todas las leyes que son inherentes a ese tipo de relaciones (*grosso modo*: la «geometría», sin que ello signifique desechar discusiones indispensables acerca del alcance de este concepto); en una palabra: toda sensación, o bien carece simplemente de relaciones de tipo espacial, o bien cumple íntegramente las condiciones del *espacio*.

La segunda de las dos consideraciones que acabamos de presentar establece la distinción entre aquellas sensaciones que tienen relaciones espaciales (y que, por lo tanto, en virtud de lo dicho, están sometidas enteramente a las condiciones del espacio) y aquellas otras que son ajenas a tales relaciones. A las primeras las llama Kant «externas» y a las segundas «internas» (se trata de términos técnicos y lo que acabamos de decir es la definición de los mismos). Ahora bien, mientras que la denominación «sensación externa» efectivamente delimita un campo del que quedan excluidas otras sensaciones, a saber, las referentes a estados de la mente, en cambio, no hay sensación que no sea a la vez una sensación «interna», porque la sensación misma como tal, aun en el caso de que sea sensación «externa», es a la vez sensación de un estado de la mente, a saber, del estado que consiste en tener esa sensación; por ello, en lo que se refiere al tiempo, no hay diferencia alguna entre decir que él es «la forma de la sensibilidad interna» y decir que es «la forma de la sensibilidad» pura y simplemente.

La exposición kantiana de que el tiempo y (a su manera) el espacio tienen el carácter de «forma de la sensibilidad» se estructura en *KrV*, por de pronto en la edición A, en cinco consideraciones, que se desarrollan de manera sucesiva y paralela para el espacio en primer lugar y para el tiempo en segundo lugar. Las dos primeras consideraciones conciernen al carácter de condiciones *a priori* que el espacio y el tiempo tienen; la tercera se refiere a que ciertos conocimientos indu-

dables, que tienen el carácter de universalidad y necesidad y son, por lo tanto, «juicios sintéticos *a priori*», sólo son posibles basándose en las intuiciones de espacio y tiempo; las consideraciones cuarta y quinta se refieren al carácter de intuición (no concepto) que espacio y tiempo tienen. En cuanto al contenido de cada una de las consideraciones, no forma parte de nuestro proyecto el entrar ahora en una discusión al respecto; nos limitaremos a señalar que la segunda de las cinco (esto es, la relativa a que es posible imaginar la ausencia de cualquier cuerpo y no, en cambio, la del espacio mismo, sí la de cualquier fenómeno y no, en cambio, la del tiempo mismo) no habla en absoluto de una totalidad de los fenómenos (ya sea de los cuerpos o de los fenómenos en general), sino simplemente de *cualquier* (todo o *cada*) fenómeno o, en su caso, cuerpo. De que se pueda imaginar la ausencia de cualquier fenómeno no se sigue que quepa imaginar la de todos los fenómenos conjuntamente y a la vez; entre lo uno y lo otro media un paso cuya legitimidad está *sub iudice* y que Kant identifica con uno de los tres temas de aquella «metafísica» (en sentido escolar) cuyo carácter de conocimiento está cuando menos bajo sospecha; se trata de la noción de *totalidad de lo sensible mismo*, noción que es *ella misma suprasensible o transempírica* en virtud del elemento «totalidad», ya que, para que algo sea sensible, ha de ser ubicable (en el espacio o, cuando menos, en el tiempo) y, por lo tanto, ha de ser parte de algo más amplio. Así pues, la consideración kantiana (segunda de las cinco) a la que nos referimos no establece en absoluto la posibilidad del espacio sin que hubiese cuerpo alguno ni la del tiempo sin que hubiese fenómeno alguno, ni, por lo tanto, la de algún tiempo en el que no ocurriese nada; contempla únicamente que *todo* (esto es: *cada*) cuerpo pudiera no existir, que todo (es decir: *cada*) fenómeno pudiera no darse.

V.2. Más sobre la noción de «transcendental»

Acabamos de hacer referencia a cinco consideraciones que constituyen, por de pronto en la edición A de *KrV*, la exposición de que el tiempo y (bajo la restricción ya indicada) el espacio son la forma de la sensibilidad. Esas cinco consideraciones se mantienen, tanto para el espacio como para el tiempo, en la edición B, pero en orden distinto y organizadas de otra manera; la tercera consideración recibe un título aparte, el de «Dilucidación transcendental» (del espacio o del tiempo, según el caso), a la cual precede una «Dilucidación metafísica», conteniendo ésta, en el caso del espacio, únicamente las otras cuatro de las cinco consideraciones, mientras que, en el caso del tiempo, el que haya «Dilucidación transcendental» no impide que las cinco consideraciones sigan apareciendo en la «Dilucidación metafísica»; esta última particularidad confirma lo que de todos modos es evidente, a saber: que lo que aquí se llama «transcendental» no está fuera de lo que aquí mismo se llama «metafísico», sino que constituye un particular desarrollo de ello. El título «Dilucidación metafísica» podría, pues, abarcar las cinco consideraciones que aparecen en A, aunque ese título no aparezca sino en B. Este uso de la palabra «metafísico» está perfectamente de acuerdo con el sentido que a esa palabra atribuimos en III.1, pero el problema es que, en el caso concreto que ahora nos ocupa, lo «metafísico» de lo que se trata es a la vez «transcendental» en el sentido en que venimos empleando este último adjetivo desde II.2; ambas adjetivaciones, «transcendental» y «metafísico», deberían aquí coincidir, según las explicaciones que dimos en III.1, pues se trata de algo que, siendo «metafísico», a la vez se refiere en concreto a «la naturaleza», esto es, a lo ente como objeto de posible conocimiento. ¿Cómo ha de entenderse, pues, el que ahora, en B 40-41 y B 48-49, el adjetivo «transcendental» sirva para segregar y destacar una parte muy deter-

minada de algo que en su conjunto podemos seguir llamando «metafísico»?

Cuando discutimos en II.2 el sentido de la definición kantiana de «transcendental» (B 25, A 11-12), lo hicimos afirmando una cierta lectura y, sin embargo, reconociendo que había otra sintácticamente posible. En concreto, observábamos que, si en la fórmula «el conocimiento es posible *a priori*» fuese sujeto gramatical el sintagma «el conocimiento *a priori*» y el predicado fuese «es posible», cosa que en pura sintaxis no está excluida, entonces la definición del saber transcendental como saber «del conocimiento en cuanto que éste es posible *a priori*» diría que ese saber lo es acerca de cómo es posible *cierto tipo de conocimiento*, a saber, el conocimiento *a priori*, la pregunta transcendental sería la pregunta por la posibilidad de ese tipo de conocimiento y el *Faktum* sería la particular validez de ese tipo de conocimiento; en suma: no se trataría de en qué consiste la validez del conocimiento, sino que, renunciándose a la pregunta por tal validez en general, suponiéndose que se sabe (o que no hace falta saber) en qué consiste en general la validez del conocimiento, se preguntaría sólo por lo peculiar de la validez específica de cierto tipo de conocimientos, debiendo entenderse entonces que el privilegio de ese tipo de conocimientos, lo que justificaría que precisamente sobre ellos se produjese la pregunta, residiría tanto en que sería su fundamentación la que en particular presentaría problemas, por el hecho de tratarse de juicios a la vez sintéticos y *a priori*, como también en que serían esos juicios los especialmente «interesantes» por confluir en ellos el carácter de universalidad y necesidad (juicios *a priori*) con el de informatividad (juicios sintéticos).

De hecho, en contra de la lectura a la que acabamos de aludir, la nuestra ha venido (y seguirá) comportando las siguientes tesis interpretativas: 1) se trata de en qué consiste la validez del conocimiento como tal y en general, y es a esta cuestión a la que debe aplicarse el calificativo de

«transcendental»; 2) el *Faktum* no son los «juicios sintéticos *a priori*», sino el que haya en general validez cognoscitiva, el que haya tesis verdaderas y falsas; la afirmación de que ha de haber juicios sintéticos *a priori* se produce como resultado de un *primer paso ya dentro* de la averiguación de en qué consiste en general la validez del conocimiento, primer paso que consiste en mostrar (cf. I.2) que no podría haber tampoco validez empírica si no hubiese en algún modo determinación cognoscitiva *a priori*; 3) en buen kantismo, «la ciencia» no está constituida *en su contenido* por juicios sintéticos *a priori*, sino, precisamente en su contenido (esto es: en las proposiciones *ordinarias* de la física), por juicios *a posteriori*, si bien, como ya sabemos, el que haya ciertos juicios *a priori* es condición de la posibilidad de los propios juicios *a posteriori*.

Mantenemos, en efecto, que, en la fórmula «el conocimiento es posible *a priori*», incluida en la definición de «transcendental» en B 25, el sujeto gramatical es únicamente «el conocimiento», mientras que «*a priori*» no forma parte del sintagma sujeto, sino que es un miembro de frase distinto, y que el predicado «posible» tiene el sentido de *possibile* como aquello que tiene una *possibilitas*, esto es, una constitución o esencia (cf. II.1), de manera que «el conocimiento es posible *a priori*» significa: *a priori* (esto es, antes del hecho) el conocimiento tiene una *possibilitas*, esencia, constitución o naturaleza. Consiguientemente, que la investigación transcendental trata «del conocimiento en cuanto que éste es posible *a priori*» quiere decir: trata *del conocimiento en general* (no de algún tipo particular de conocimiento), esto es, de la *possibilitas* (esencia, constitución) del conocimiento en general, la cual es un *a priori*.

Esta lectura de la definición de «transcendental» es hermenéuticamente superior a la otra aludida, y ello en varios sentidos, a saber: *a)* permite entender de manera más clara y unitaria el conjunto de los usos kantianos de «transcendental»; *b)* hace mayor justicia al hecho de que la palabra

«transcendental» tenía ya un uso, con el que Kant la encontró, y sería imposible que Kant hubiese elegido precisamente esa palabra si no hubiese percibido que el sentido que él le da es la continuación (aunque en otra clave) del uso anterior, tal como efectivamente resulta ser si se aceptan las explicaciones que hemos dado en III.1, las cuales incluyen o presuponen que la cuestión transcendental es la cuestión de en qué consiste en general la validez a la que llamamos «conocimiento», o sea, la cuestión de la *possibilitas* del conocimiento en general.

El que una lectura sea la mejor no quiere decir que la otra sea gratuita. No lo es ni teóricamente ni filológicamente. En cuanto al primer aspecto, el teórico, no cabe duda de que también se puede asumir *KrV* desde un punto de vista «epistemológico» en sentido restrictivo; ahora bien, ese punto de vista queda subsumido en la interpretación, de mayor alcance, que hacemos en este trabajo, mientras que lo recíproco no ocurre. Y, en cuanto al aspecto histórico-filológico, es cierto que también la lectura restringida a la posibilidad de determinado tipo de conocimientos (a saber, los *a priori*) parece ser asumida en algunos momentos por Kant, si bien no de manera consecuyente; así ocurre en ciertos modos de exposición introducidos por Kant en los «Prolegómenos» y empleados aquí y allá en la edición B de *KrV*, modos de exposición que centran la cuestión transcendental en el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, desarrollado en: cómo es posible la matemática, cómo son posibles los conocimientos que constituyen los principios de la física, y si es o no posible la «metafísica» (en sentido escolar). Estos problemas son, ciertamente y en cualquier lectura de Kant, parte ineludible de la problemática transcendental; lo son en la interpretación que aquí hemos preferido, por cuanto un primer paso en la cuestión de en qué consiste en general la validez del conocimiento está constituido por el hallazgo de que no podría haber validez si no hubiese una componente *a priori* (cf. I.2), y donde esa componente se

expresa en el interior de la ciencia es ciertamente en la matemática y en los principios de la física; pero la pregunta por la posibilidad de cierto tipo de conocimientos, a saber, los juicios sintéticos *a priori*, desplegada en las tres direcciones mencionadas, es entonces un momento o estadio necesario de la cuestión transcendental, no es la cuestión misma, no es su formulación sistemáticamente primera. Y, en efecto, la referencia específica del término «transcendental» a esas formulaciones secundarias del problema ocurre sólo en determinados momentos en Kant y, si se pretende convertirla en principio sistemático, no permite entender el conjunto de la obra del filósofo, ni siquiera el conjunto de *KrV*, ni aun el de la edición B. Uno de los momentos en que se produce esta restricción de la referencia del término «transcendental» es precisamente el cambio de ordenación que experimentan en la edición B las cinco consideraciones sobre el espacio y el tiempo a las que arriba nos referimos, cambio que consiste precisamente en dar en particular el título de «transcendental» a aquella consideración, la que era tercera en A, que caracteriza las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo como posibilitantes de juicios sintéticos *a priori*.

LA SÍNTESES Y LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO

VI.1. El concepto y el «mero concepto». Espontaneidad empírica y espontaneidad pura

La exposición que en IV hicimos acerca de la inseparabilidad de sensación y concepto, o acerca de la dualidad internamente constitutiva de esa única cosa que llamamos «el conocimiento», partió de la noción de la sensación como referencia inmediata (intuición) de carácter finito. La dualidad e inseparabilidad de sensación y concepto podría también exponerse partiendo de la noción de concepto que encontramos en el otro polo de la misma estructura, bien entendido que, al ser entonces la noción de concepto el punto de partida, no podría incluirse inicialmente en esa noción nada que estableciese ya por definición la vinculación del concepto con la intuición, es decir: no habría de entenderse inicialmente por concepto la regla de una construcción, sino únicamente el universal como conjunto no estructurado de notas, el cual sólo en el curso de la ulterior exposición se revelaría como radicado en la regla de una construcción.

Pues bien, la noción misma del universal como conjunto (no estructurado) de notas expresa la *mediatez* de la referencia, esto es, expresa que el concepto, inmediatamente, se refiere no a la cosa, sino a otra representación; ello está, en efecto, expresado en el hecho mismo de que el concepto sea un universal, esto es, de que sea indiferente al caso concreto de su aplicación, de que sea representación bajo la cual se «subsume» en cada caso algo, siendo infinito el número de posibles «subsumibles».

El carácter mediato de la referencia, el «inmediatamente no a la cosa, sino a otra representación», se expresa diciendo que el concepto sólo es concepto en cuanto *predicado de juicios posibles*; el sujeto de cada uno de esos juicios es la «otra representación». Kant expone su análisis de la estructura del conocimiento empleando un lenguaje tradicional de «facultades», «actos» de esas «facultades» y modos de representación; si admitimos ese lenguaje, el que el concepto sólo es concepto en cuanto predicado de juicios posibles se expresará así: si el modo de representación propio del entendimiento es el concepto, entonces la operación del entendimiento es el juicio; o bien: el entendimiento es la facultad de «tener» conceptos *porque* es la facultad de hacer juicios.

Al concepto considerado (de acuerdo con el punto de vista o momento de la exposición que acabamos de describir) únicamente como universal o conjunto (no estructurado) de notas, lo llama Kant a veces el «mero concepto» (*bloßer Begriff*). El juicio, en cuanto es considerado desde este mismo punto de vista, es «meramente» (*bloß*) la subsunción, es decir: la constatación de que las notas que definen el «mero» concepto se encuentran cumplidas en el particular. El proceder por «meros conceptos», o el conjunto de las reglas y posibilidades de ese proceder, es lo que llamamos (cf. I.3) la «mera lógica», y los juicios que se fundamentan en este proceder son los juicios *analíticos*. Todo ese operar «meramente lógico» es vacío, no es conocimiento; ello en el sentido en que ya más arriba dijimos (cf. I.3) que los juicios

analíticos son vacíos y no son conocimiento. Por lo tanto, la consideración de este proceder no nos conduce a ninguna forma o constitución del conocimiento como tal; la investigación de la forma del conocimiento por el lado del concepto (o sea: la «lógica trascendental») habrá de consistir en otra cosa. El concepto que forma parte del conocimiento no es el mero conjunto de notas, o, para decirlo con mayor rigor y remitiendo a la exposición que hicimos en IV, el que el concepto sea básicamente un elemento esencial del conocimiento responde a que el carácter de conjunto de notas deriva de un carácter más profundo de regla de construcción. El «mero concepto», conjunto (no estructurado) de notas, es la epidermis artificialmente separada, separada por una abstracción, de algo que originariamente sólo tiene lugar como la regla de una construcción; en otras palabras: todo el proceder analítico o «por meros conceptos» no es sino un ulterior extracto superficial a partir de algo que sólo pudo originarse dentro de un efectivo conocimiento y de lo cual precisamente se deja fuera, en la operación secundaria de abstracción que conduce al proceder «por meros conceptos», todo aquello que es conocimiento.

Que el concepto en cuanto elemento del conocimiento es en primera instancia regla de construcción y sólo por ello es también conjunto de notas, se pone de manifiesto ya en el paso que, en una descripción de la estructura del conocimiento a partir del elemento concepto, sigue inmediatamente a la consideración del «mero concepto». En efecto, una descripción tal de la estructura del conocimiento, puesto que no puede considerar descrito aquello que precisamente pretende describir, ciertamente empezará con el «mero concepto», como ya indicamos, pero este mismo comienzo le exige preguntar a continuación, a propósito de la también ya mencionada «otra representación» a la que incluso el «mero concepto» no puede evitar remitir, de qué naturaleza es ella; pues, si la «otra representación» es a su vez un concepto, entonces estaremos ante la repetición de la misma cuestión.

Es preciso, pues, que, directa o indirectamente, el concepto se refiera a una intuición; si no, no habría en general concepto, aunque, una vez que lo hay, se pueda, por abstracción, desconectar la referencia a la intuición y operar «por meros conceptos», sin valor cognoscitivo. Nótese, además, que ahora, al hablar de la referencia de un concepto a una intuición, tratamos de la referencia primaria a la intuición, referencia por la que se fija la regla de construcción para una pluralidad de la intuición, tratamos, pues, de la referencia constitutiva del conocimiento, no de la ulterior referencia de conceptos a un objeto ya constituido (aun cuando éste pudiese tener el carácter de un individuo ya conceptuado, como determinado caballo o cierto bloque de granito), o sea: no tratamos ahora de la «mera subsunción», operación analítica a la que nos referíamos unas líneas más arriba; para dejar clara esta diferencia, nos apoyaremos a continuación en algo que ya indicábamos en IV.

La referencia del concepto a la intuición, en la cual reside (como acabamos de ver) la naturaleza misma del concepto, es la *posición de objetividad de las sensaciones*. Que las sensaciones no sean fenómenos meramente «subjetivos» míos, sino algo de la cosa, del objeto, eso es lo mismo que el que el modo de agrupamiento de las sensaciones en figuras no sea arbitrario, sino que haya uno que es el bueno; incluso si *de facto* yo no sé cuál es el bueno, soy un cognoscente frente a objetos solamente por cuanto postulo que hay un y sólo un modo de agrupamiento de las sensaciones en figuras que es el que vale; en esto consiste la objetividad, si renunciamos (como en efecto renunciamos) al «contar historias» que citábamos en IV. La posición de objetividad es la posición de una determinación del modo de construcción, entendiendo por construcción precisamente el agrupamiento de la pluralidad de la sensación en figuras; es, pues, la posición de una regla de construcción para una pluralidad de sensaciones, o, dicho en otras palabras, la referencia de un concepto a esas sensaciones. La objetividad de las sensaciones mis-

mas consiste, pues, en que ha de serles aplicable una y en cada caso sólo una descripción conceptual válida; podemos no saber *de facto* cuál es esa conceptualización válida, pero sabemos (y, si no, no se trataría de conocimiento) que, en último término, hay en cada caso una y sólo una.

Así pues, la referencia a la cosa es inmediata sólo por parte de la sensación, pero es el concepto quien pone esa referencia, quien confiere a las sensaciones el carácter de objetividad. El concepto establece la referencia objetiva, si bien la establece como referencia inmediata sólo por parte de la sensación. El concepto se refiere a la intuición, no inmediatamente a la cosa, pero esa referencia a la intuición consiste en poner la referencia objetiva de la intuición, la objetividad de las sensaciones. En otras palabras: la objetividad no consiste en la receptividad, sino que es puesta o constituida en un acto del sujeto (aquí «sujeto» en el sentido transcendental del término, cf. III.2), acto constitutivo para cuya caracterización Kant emplea, en contraposición a «receptividad», el título *espontaneidad*. Tanto en la espontaneidad como en la receptividad (consideradas ambas como características del «sujeto» en sentido transcendental) podemos distinguir entre, por una parte, la constitución o forma de la receptividad del conocimiento en general y como tal o, en su caso, de la espontaneidad del conocimiento en general y como tal y, por otra parte, el contenido que la receptividad o la espontaneidad del conocimiento tengan en cada caso; en otras palabras: entre espontaneidad (o, en su caso, receptividad) pura y empírica. «Receptividad pura» son, como ya sabemos, las representaciones de tiempo y espacio, mientras que «receptividad empírica» son las sensaciones, los contenidos de la sensación. De lo que es «espontaneidad pura» y «espontaneidad empírica» nos ocuparemos inmediatamente a continuación.

La contraposición entre lo empírico y lo puro es la de contenido y forma, entendiendo «forma» en el preciso sentido que hemos expuesto en II.1; es, por lo tanto, también la

contraposición entre lo necesario y lo contingente. Por otra parte, la espontaneidad del conocimiento es el concepto, entendido ahora como fijación de la regla de construcción y, por lo tanto, según lo expuesto, como posición de la objetividad de las sensaciones mismas, como remisión de ellas a un objeto. Así pues, espontaneidad *pura* será aquel concepto o aquellos conceptos que estén supuestos en *toda* posición de un objeto, en *toda* aplicación de un concepto, sea éste el que fuere, por lo tanto en *todo* juicio; mientras que espontaneidad empírica será cualquier fijación de *una determinada* regla de construcción, de la regla de aquella construcción que, ciertamente, procede efectuar en tal o cual caso, pero que, de suyo y en general, puede efectuarse o no, pues no está supuesta en cualquier posición de un objeto, ni es, por lo tanto, constitutiva de cualquier conocimiento.

Sucede, sin embargo, que, así definida, la «espontaneidad empírica» contiene algo más (y substancialmente más) que lo que kantianamente llamamos sin mayor problema «conceptos empíricos». Pues por «concepto empírico» entendemos (y entiende en general Kant) la regla de aquella construcción en la cual el material de esa construcción, la pluralidad que se reúne, recoge y agrupa, incluye contenidos de la sensación, *quiditates* sensoriales, o, dicho en otras palabras, los conceptos empíricos son reglas de construcción para cuya aplicabilidad las condiciones que ha de reunir el material sensorialmente dado incluyen *quiditates* de la sensación; digamos: un N (siendo N un concepto empírico) no puede tener cualquier olor, color, sabor, dureza, etc. Y esta definición de «concepto empírico» es substancialmente más restrictiva que la de «espontaneidad empírica», pues puede suceder que lo empírico de la espontaneidad no esté en la pluralidad que en esa construcción se reúne, sino en la propia regla de construcción, en que ésta rija una construcción que no tiene que producirse necesariamente para que haya en general conocimiento, en otras palabras: puede ocurrir que la regla de construcción sea la de una construcción

determinada, la cual puede ejercerse o no, pero en la que la pluralidad que se reúne no es de sensaciones, sino una pluralidad de la *pura forma de la sensación*, esto es, del tiempo y, en su caso, del espacio, independientemente de cualquier *quiditas* sensorial, o sea: que la construcción en cuestión se pueda efectuar en el puro tiempo y/o el puro espacio, al menos en el sentido de que su validez sea indiferente a cualesquiera *quiditates* sensoriales. En este último caso, la espontaneidad como tal sigue pudiendo llamarse empírica; lo que no es empírico es la pluralidad sobre la cual se ejerce esa espontaneidad o construcción. Ello se traduce en que los conceptos de este último tipo, a los que Kant llama «conceptos sensibles puros», no están supuestos en cualquier conocimiento, sino que pueden formarse o no. «Conceptos empíricos» y «conceptos sensibles puros» tienen en común el que la operación constructiva puede efectuarse o no, por así decir: la espontaneidad es ella misma contingente y, en ese sentido, empírica, por cuanto los conceptos en cuestión no están supuestos en todo conocimiento. La diferencia entre ambos tipos de conceptos se pone de manifiesto en que, una vez decidido que la construcción se efectúe, en el caso del concepto empírico, lo que ocurra (o sea: qué configuración o propiedades puede presentar un N, siendo N el concepto en cuestión) sigue siendo cuestión contingente, pues en el material reunido hay elementos sensorial-quiditativos, mientras que en el caso de un «concepto sensible puro», una vez puesta efectivamente la regla de construcción, todo lo que pueda seguirse de efectuar la construcción está determinado según condiciones *a priori*, pues la pluralidad que se reúne en esa construcción es la de una forma *a priori*, sin elemento empírico alguno. De hecho, los «conceptos sensibles puros» son los conceptos de la matemática; son reglas de construcción determinadas (y la matemática opera con ellos como con reglas de construcción, no como con «meros conceptos», por lo cual los juicios de la matemática son sintéticos, cf. más arriba en este mismo subcapítulo y tam-

bién I.3); pero la pluralidad que entra en esa construcción es la de la propia forma *a priori* de la sensación, y no contenido sensorial alguno, por lo cual lo que pueda seguirse de efectuar tales construcciones está determinado por condiciones *a priori* (y por eso los enunciados de la matemática son *a priori*).

Pasamos ahora a centrar nuestra atención en la noción de espontaneidad pura.

Espontaneidad *pura* será, de acuerdo con el uso kantiano del adjetivo «puro», aquello, aquel concepto o conceptos, que pertenece a toda fijación de una regla de construcción con independencia de cuál sea la regla de construcción que se establezca o aplique en cada caso, o sea: aquello que pertenece a la posición de un objeto en general, a la posición de objetividad en general, independientemente de cuál sea el objeto que se ponga y de cuáles sean sus características; aquello, pues, que se aplica en todo aplicar conceptos, cualesquiera que sean los conceptos que en cada caso se apliquen; será, por lo tanto, no esta o aquella regla de construcción, no este o aquel modo de agrupamiento de la pluralidad de la sensación en figura, sino lo que hay ya en el postulado, inherente al conocimiento como tal, de que siempre ha de haber una y en cada caso sólo una regla de construcción válida, un y en cada caso sólo un modo válido de agrupamiento de la pluralidad de la sensación en figura. Plantear la cuestión en estos términos equivale a hacerse las consideraciones en las que a continuación entramos.

VI.2. Síntesis y «síntesis pura»

Se ha formulado (en IV y complementariamente en VI.1) una cierta descripción de la estructura sensación-concepto como constitutiva de la unidad indivisible del conocimiento. Se ha hecho referencia a que la sensación es siempre pluralidad («las sensaciones») y a que ha de haber una determina-

ción de la manera en que esa pluralidad se agrupa en figura, determinación que es a la vez la posición de objetividad de esas mismas sensaciones; la determinación de la manera en que las sensaciones se agrupan en figura es la «regla de construcción»; exponiendo en orden inverso, se ha dicho también que el concepto, aun como conjunto no estructurado de notas, está, en cuanto universal, referido en cada caso a alguna «otra representación», lo cual nos conduce a que en último término haya de haber la referencia de un concepto a una intuición, esto es, la fijación del modo de agrupamiento de las sensaciones en figura, la determinación del procedimiento de construcción. La exposición en ambas direcciones sitúa en el punto central la *construcción*. De la construcción son los dos lados esenciales, por una parte, la pluralidad cuya reunión es la construcción de la figura y, por otra parte, la determinación del modo y los términos en que la pluralidad se agrupa en figura; estos dos lados son respectivamente pluralidad y unidad; unidad tanto en el sentido de que la pluralidad de la sensación es integrada en una figura como también en el de que ha de haber en cada caso una y sólo una manera válida de agrupar las sensaciones en figura. Los dos lados de la construcción en cuanto tal, pluralidad y unidad, son respectivamente la sensación y el concepto. A lo que reiteradamente hemos venido llamando «construcción», Kant lo llama *síntesis*; la síntesis es lo que propiamente constituye el conocimiento; ella es lo que «en primer término produce un conocimiento» (*bringt zuerst eine Erkenntnis hervor*, A 77, B 103); la síntesis es «aquello que propiamente junta los elementos para constituir conocimientos y los reúne para constituir un cierto contenido» (*dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt*, A 77-78, B 103; comentaremos, unas líneas más abajo y de nuevo posteriormente, las frases que siguen a estas en Kant). Sensación y concepto son los dos componentes del conocimiento en cuanto que, como pluralidad y unidad respectivamente, son las dos caras de la síntesis.

A la ya expuesta estructura sensación-concepto nos referiremos ahora de una manera que pudiéramos llamar «formal» en el sentido de que concierne explícitamente a la *forma* (en sentido kantiano, cf. II.1) de la sensación y del concepto. Cierro que ya hasta aquí, cuando decíamos, por ejemplo, que la sensación es siempre pluralidad, de lo que estábamos hablando era de la forma (de la forma de la sensación, en el ejemplo citado), pues no de otro modo podríamos decir «la sensación es siempre...» o «toda sensación...»; pero ahora la referencia a la forma pasará a ser explícita; no diremos ya «la sensación es siempre pluralidad», sino que diremos: la forma de la sensación es *la pluralidad pura*, el puro «uno y otro y otro...», el *tiempo*, y *por eso* la sensación es siempre pluralidad. Ahora bien, no hay pluralidad si la pluralidad no es «recogida, reunida y enlazada de cierta manera»; esta operación de recoger, reunir y enlazar es lo que llamamos la *síntesis*, pero, puesto que nos referimos ahora a la «pluralidad pura», también la *síntesis* ha de ser la *síntesis pura*, esto es, un recoger-reunir-enlazar que no es la constitución de este o aquel contenido, sino la constitución del conocimiento mismo como tal, independientemente de cuál sea el contenido en cada caso; el conocimiento es, en su constitución *a priori*, *síntesis*. Por *síntesis pura*, pues, entendemos: no la operación de construcción o *síntesis* por la que se constituye este o aquel objeto, ni la particular regla de construcción que especifica este o aquel tipo de objeto, sino lo que es *a priori* inherente a que tenga que haber *siempre un y en cada caso sólo un* agrupamiento de la pluralidad en figura; no la *síntesis* que enlaza una determinada pluralidad, sino aquella que es inherente a que haya en general pluralidad (esto es, a que haya el tiempo); no la determinada regla de construcción que en cada caso hay, sino solamente aquello que hace que tenga que haber en cada caso una y sólo una determinación de la regla de construcción.

Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, Kant emplea, en su dilucidación de la estructura y los componentes del conocimiento, un lenguaje mítico de «facultades», «actos»

de las mismas y modos de representación. Así, emplea para uno de los aspectos constitutivos del conocimiento, el aspecto pluralidad o receptividad, la designación de «sensibilidad» como «facultad» cuyo «acto» es la «sensación», y, para el otro aspecto o lado, el de unidad o espontaneidad, la denominación de «entendimiento» (*Verstand*) como «facultad» cuyo «acto» es el «concepto». Pues bien, Kant introduce ahora, junto con la noción de síntesis, un nombre para la «facultad» de la síntesis; ese nombre es «imaginación» (*Einbildungskraft*). Importa ante todo destacar lo siguiente: ni la síntesis es un tercer acto en el medio entre sensación (o intuición) y concepto, ni la imaginación una tercera facultad en el medio entre sensibilidad y entendimiento; pues ya hemos visto que la síntesis es aquello a lo que pertenecen como sus dos lados esenciales la pluralidad (sensación) y la unidad (determinación de la regla de construcción, o sea: concepto). La síntesis es «lo primero»: *das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen* («lo primero a lo que hemos de prestar atención si queremos juzgar acerca del origen primero de nuestro conocimiento», A 78, B 103). Esta prioridad de la síntesis no lo es en el orden de la investigación, en el sentido de que ésta hubiera de empezar por referirse a la síntesis, sino que es una prioridad de rango; la investigación kantiana parte del *Faktum* (cf. I.2, etc.) y se pone en camino hacia las *condiciones constitutivas* de ese *Faktum*, y, en este sentido, se encamina hacia «lo primero», hacia el «primer origen», lo cual comporta que eso «primero» no es en momento alguno aquello de lo que se parte, ni siquiera llega a ser lo temático, sino que es meramente aquello hacia lo cual se llega a *señalar*; tal es el sentido en el que Kant dice que la imaginación o la síntesis es una «función ciega» (A 78, B 103), «de la que rara vez llegamos a darnos cuenta» (*ibíd.*), y el mismo sentido tiene el que Kant, al referirse a una «raíz común» de entendimiento y sensibilidad, la apellide «desconocida» (A 15, B 29), lo cual quiere decir: no tematizable.

VI.3. Síntesis pura y concepto puro

En anteriores exposiciones descriptivas de la estructura sensación-concepto (cf. en especial IV y VI.1) veíamos que la determinación del modo de agrupamiento de las sensaciones en figura, la regla de construcción, es separable con respecto al caso concreto de su aplicación, es representable como un universal (es decir, como válida para en principio infinitos casos posibles) y, en este sentido, es el concepto. Hay concepto porque a la síntesis le es inherente la determinación de cuál es el modo en el que las sensaciones se agrupan en figura, la determinación del proceder de construcción, y esta fijación es constitución en regla, por lo tanto en universal o en concepto. Tratándose de la síntesis tal como se la mencionaba en el nivel meramente descriptivo de la exposición, esto es, de la síntesis por la que se constituye este o aquel o el otro objeto, el concepto es un concepto temático, es decir: o bien empírico o bien un «concepto sensible puro» (cf. VI.1). Ahora bien, puesto que la síntesis, «representada como universal» (*allgemein vorgestellt*), constituye el concepto, ¿qué concepto o conceptos corresponden a lo que hemos llamado la síntesis *pura*? Con esta pregunta reanudamos el modo de exposición que hemos llamado «formal» (cf. VI.2). Se trata ahora de aquella síntesis de la que depende la propia pluralidad pura; no se trata de ninguna construcción determinada, sino de la exigencia general de que se fije un y en cada caso sólo un procedimiento de construcción, de la necesidad, pues, de que haya una regla, si bien sólo en cada caso se determinará cuál, o sea: de la necesidad de que siempre haya un concepto, una y en cada caso sólo una conceptualización válida, aunque sólo en cada caso pueda determinarse cuál. Si la síntesis, «representada como universal», es el concepto, ¿qué conceptos constituyen la «representación como universal» de la síntesis *pura*?; no hace falta decir que ellos serán el concepto puro o, como dice Kant, los «conceptos puros del entendimiento», pero

¿cuáles son?, o, al menos, ¿dónde y cómo podemos encontrarlos? Se trata, decíamos, de la necesidad de que haya siempre un y sólo un concepto o sistema de conceptos válido, en otras palabras: se trata de la necesidad *a priori* de que «ello» (lo intuitivo) tenga unos predicados determinados en cada caso, o sea: se trata de que ello *es...*, donde los puntos suspensivos representan la descripción conceptual pertinente en cada caso y el «es» mismo significa lo único válido para todos los casos, a saber, el que en cada uno de ellos ha de haber una y precisamente una descripción conceptual válida; que algo «es» quiere decir que a ese algo le son de aplicación precisamente unos predicados y no cualesquiera. Por lo tanto, es en el «... es...», en la *forma de juicio en general*, donde habremos de encontrar aquello que sea inherente de manera general a la necesidad misma de que siempre haya una y en cada caso sólo una descripción conceptual válida, una y en cada caso sólo una regla de construcción o fijación del procedimiento de construcción. Así pues, si hay conceptos que sean la «representación como universal» de la síntesis *pura* misma, esos conceptos estarán vinculados a la forma misma de juicio en general, y habrá de ser posible poner de manifiesto, mediante un examen de la forma de juicio, que en ella están ya determinados conceptos, los cuales, por lo tanto, están siendo necesariamente aplicados cada vez que en general se aplican conceptos, sean éstos los que fueren.

Llegado este punto, una tarea inmediata es sin duda la de ver si efectivamente en la forma misma de juicio están determinados conceptos y cuáles son ellos. Quizá pueda preguntársenos si no habríamos podido abordar tal tarea partiendo directamente de las consideraciones hechas al comienzo de VI.1 a propósito del carácter de referencia *mediata* que el concepto tiene, de la esencial referencia del concepto a «otra representación» y de que el concepto no es otra cosa que predicado de juicios posibles, en todo lo cual, ciertamente, quedaba ya dicho que la forma de juicio está supuesta en la

conceptualidad del concepto y, por lo tanto, que los conceptos que estén implicados en la forma misma de juicio se aplican siempre que se aplica algún concepto. Esto sería, ciertamente, suficiente para suministrar una vía que nos permitiese obtener (a saber: mediante consideraciones acerca de la forma misma de juicio) la lista de aquellos conceptos que están supuestos en toda aplicación de conceptos y que, por lo tanto, son *a priori*; pero no sería suficiente para los fines de una lógica trascendental, porque con este camino abreviado no habríamos demostrado que esos conceptos *a priori* perteneciesen a la *unidad de la forma del conocimiento*, de la cual la «forma del concepto» (o el concepto puro) y la «forma de la sensación» (o la intuición pura) son las dos caras inseparables. Es verdad que ya antes (cf. en especial IV) habíamos establecido que sensación y concepto son para Kant aspectos, sólo separables por abstracción, de una única cosa, que es el conocimiento; ahora bien, esta consideración previa tenía precisamente como objetivo y efecto el comprometernos a realizar el análisis de la forma del conocimiento de manera tal que se mostrase *en el plano de la forma misma* que la «forma de la sensibilidad» y la «forma del entendimiento» no son sino las dos caras de lo mismo y que, por lo tanto, la *forma de la experiencia es una sola cosa*; y esto no se habría cumplido si hubiésemos seguido el camino abreviado que acabamos de mencionar. Por eso fue precisa la averiguación que de hecho hemos realizado a través de la referencia a la pluralidad pura, a la síntesis pura, etc. Una vez efectuada esa averiguación, estamos ciertamente en condiciones de intentar ver qué conceptos hay supuestos en la forma de juicio en general, ahora, empero, con la certeza de estar tratando de sacar a la luz conceptos que no sólo están supuestos y son *a priori*, sino que además lo son precisamente como la «representación en general» de la *síntesis pura* misma.

Algo que esté implicado en la forma misma de juicio será algo que valga de *todo juicio*. ¿Es una división de los

juicios un modo de decir algo acerca de *todo* juicio?; en efecto; dividir los juicios en los tipos A, B y C equivale a decir que *todo* juicio es o un A o un B o un C y en cada caso sólo una de las tres cosas. Si es exacto que los juicios se dividen en problemáticos, asertóricos y apodícticos, entonces es cierto que todo juicio por el hecho de serlo contiene una opción entre la problematicidad, la asertoricidad y la apodicticidad, y esto equivale a decir que la tríada de conceptos posibilidad-existencia-necesariedad está supuesta en todo juicio. Como es sabido, Kant no formula una sola división de los juicios, sino un sistema de cuatro divisiones ternarias; obtiene, por lo tanto, cuatro tríadas de «conceptos puros del entendimiento» o «categorías». Es cierto que esta operación podría haberse realizado sin referencia a la síntesis pura y, por lo tanto, sin vinculación alguna con la intuición pura, según la «vía abreviada» a que nos hemos referido unas líneas más arriba, pero entonces las categorías no hubieran podido tener otro sentido que el de funciones «meramente» lógicas (en el sentido de «mera lógica» indicado en VI.1 y I.3); ahora, por el contrario, sabemos que las categorías habrán de tener un significado que las vincule a la *intuición pura*, al *tiempo*; en un capítulo posterior habremos de explicitar ese significado.

VII

SÍNTESIS, OBJETIVIDAD Y APERCEPCIÓN

VII.1. Objetividad y apercepción pura

Desde III.1 hemos dado por entendido qué alcance atribuimos a la consideración de la composición sujeto-predicado o «referencia de un predicado a un sujeto» como lo característico del enunciado en cuanto tal o como la «forma» del enunciado. También desde entonces dimos por expuesto con qué alcance reconocemos al verbo cópula, al verbo «ser», la capacidad de significar precisamente esa forma. Se supone que aquellas precisiones se habrán tenido en cuenta a la hora de entender el empleo que *ahora* acabamos de hacer (cf. VI.3) de consideraciones referentes a la forma del juicio, consideraciones de entre las cuales nos interesa, para poder seguir adelante, destacar nuevamente algunos puntos.

El «es» (o, si se prefiere, el «... es...») designa en general el hecho de corresponderle a algo unos predicados, no especifica cuáles, pero establece que han de ser unos determinados con exclusión de otros; lo que «es» (o, si se prefiere, «es...»), lo ente, es aquello de lo cual al menos sabemos que han de corresponderle unos predicados con exclusión de

otros, aun cuando quizá fácticamente no sepamos cuáles son los que le corresponden y cuáles los que no. En este sentido decimos que el «es» designa la referencia de un predicado a algo. Hemos mostrado (cf. VI.1) que, si bien en cada juicio considerado separadamente el «algo» en cuestión puede a su vez ser un concepto, sin embargo, a la posibilidad de juicios en general (y, por lo tanto, a la conceptualidad del concepto) pertenece el que en último término la referencia de un predicado a algo sea la de un concepto a la pluralidad de una intuición, de un concepto a una pluralidad de sensación; esta referencia, según vimos, es la fijación del modo en que las sensaciones se agrupan en figura, o sea: el establecimiento de la regla de construcción. Lo que significa, pues, el «es» es que ha de haber una determinada manera, y en cada caso sólo una válida, de agrupar las sensaciones en figura, un solo proceder de construcción válido, con independencia de que fácticamente sepamos o no cuál es él en el caso del que fácticamente se trate; el «es» no nos dice cuál es el modo de construcción válido, pero nos dice que sólo hay uno válido. Ahora bien, esta unidad, el que el modo en que la pluralidad de las sensaciones se agrupa en figura no sea arbitrario, sino que en cada caso haya uno y sólo uno que sea el válido (con independencia de si fácticamente sabemos o no cuál es él), eso es lo que designamos como la *objetividad* de las sensaciones mismas (cf. IV), ese es, decíamos, el único sentido que podemos dar a la palabra «objetividad», si renunciamos a «contar historias».

Es empírico cuál sea en cada caso la regla de construcción, cómo hayan de agruparse las sensaciones en figura. Es necesario *a priori*, es condición *pura* del conocimiento en general, el que haya de haber en cada caso una y sólo una regla de construcción, un y sólo un modo válido de agruparse las sensaciones en figura, por lo tanto un y sólo un sistema de conceptos, una y sólo una descripción conceptual válida de lo que hay. Esta *unidad a priori*, la «representación pura de unidad», es lo que podemos llamar la noción de *objeto en gene-*

ral, pues es ni más ni menos que la exigencia de que todas las representaciones (todas «mis» representaciones, si por «yo» se entiende el «yo» o «sujeto» en el sentido *transcendental* definido en III.2) hayan de poder ser relacionadas unas con otras, agrupadas en conjuntos y subconjuntos, de una manera determinada en cada caso, no especificándose *a priori* cuál es esa manera, pero sí que ha de haber una que sea la válida, y esto es, como ya reiteradamente hemos expuesto, lo mismo que la exigencia de que mis representaciones se refieran a un objeto; es, pues, la posición, inherente al conocimiento, de que todas mis representaciones («mis» en el sentido especificado unas líneas más arriba) hayan de *poder* integrarse en una única visión de lo que hay; la *noción de objeto en general* comporta que el objeto es único, es decir, que hay una y sólo una visión o descripción de él que es la correcta.

Esta unidad *a priori* o representación pura de unidad o noción de objeto en general o posición de objetividad es lo mismo a lo que nos referimos cuando dijimos que: no habiendo pluralidad sin que la pluralidad sea recogida, reunida y enlazada de alguna manera, la propia pluralidad pura, esto es, la forma misma de la sensación, el tiempo, exige un recoger-reunir-enlazar, el cual es ciertamente lo que hemos llamado la síntesis y, por cuanto se trata de pluralidad pura, es precisamente la *síntesis pura*, y, puesto que para cualquier recoger-reunir-enlazar hay una representación de unidad, a saber, la representación del plan o de la regla de construcción, para eso que llamamos la síntesis pura ha de tener lugar una *representación pura de unidad*. Ya entonces indicábamos que en el caso de la síntesis pura no se trata de una regla de construcción determinada, sino de la exigencia general de que haya un y en cada caso sólo un procedimiento de construcción, y que, por lo tanto, la «representación de unidad» no será aquí un concepto temático (esto es, empírico o «sensible puro»), sino sólo aquello que sea inherente de manera general al hecho de aplicar conceptos (sean éstos los que fueren), es decir, aquello que está implicado en la referencia

misma de un concepto (cualquiera que sea) a algo, en el «es» mismo; de esta manera llegábamos a la conclusión de que son las categorías la representación de unidad que corresponde a la síntesis pura. Ahora podemos añadir que, si las categorías son la representación pura de unidad en cuanto que son los conceptos inherentes al «es» mismo, entonces lo que ocurre es que la tabla de las categorías no hace otra cosa que desplegar el «contenido» (en la medida en que puede llamársele así) de la *noción de objeto en general* o posición de objetividad o posición pura de unidad; en efecto, el sistema de las categorías es el de aquellos conceptos que están implicados en el «es», y el «es» (como hemos visto en especial en este mismo subcapítulo) no expresa otra cosa que la posición pura de unidad o posición de objetividad o noción de objeto en general.

Ahora bien, de esta posición pura de unidad o noción de objeto en general queda algo esencial por decir, quizá sólo por explicitar. Quizá, al hablar de esa representación pura de unidad, estemos hablando de una cosa que conocemos también por otro nombre y que hemos mencionado reiteradamente aquí. Acabamos de caracterizar esa representación pura de unidad diciendo que ella, la noción de objeto en general, comporta que todas mis representaciones («mis» con referencia al sentido transcendental de «yo») han de poder integrarse en una única visión de lo que hay, o, dicho en otros términos, que el objeto es único. Pues bien, ¿en qué reside el que todas mis representaciones hayan de poder integrarse en una única descripción de la situación objetiva?; la respuesta a esta pregunta sin duda habrá de tener algo que ver con lo que todas mis representaciones tengan en común unas con otras; y lo que por principio tienen en común todas mis representaciones es ni más ni menos que el que todas ellas son representaciones mías; «mías», esto es, del «yo» o «sujeto» en sentido transcendental, del enunciante del discurso cognoscitivamente válido en cuanto tal, no del que formula este o aquel discurso fáctico. Precisamente cuando introducíamos la noción

transcendental de «yo» o de «sujeto», hicimos uso de la consideración de que todo contenido cognoscitivamente válido ha de poder formar contexto con cualquier otro contenido cognoscitivamente válido, y dijimos que esto significa que todo contenido válido del conocimiento es *de iure* contenido del conocimiento de un único cognoscente; lo «cognoscente *de iure*» que acabamos de mencionar es lo que llamamos en sentido transcendental el «yo» o el «sujeto». Pues bien, ahora acabamos de llegar por otra vía a la misma consideración; que todas mis representaciones *hayan de poder* ser integradas en la representación de una única situación objetiva, que el objeto sea uno, eso es lo mismo que esto otro: que el sujeto es uno, que «yo» (en cuanto cognoscente *de iure*, «sujeto» en sentido transcendental) soy uno para todo posible contenido cognoscitivamente válido. La representación pura de unidad o posición de objetividad en general es *lo mismo* que la *apercepción pura*.

VII.2. El sentido de la «deducción transcendental de las categorías»

En VI.3 hicimos notar que, para demostrar simplemente que ciertos conceptos están supuestos en todo uso del entendimiento y que, por lo tanto, son *a priori*, no hubiera sido necesario introducir la consideración de la síntesis pura ni la de la vinculación del concepto puro con la intuición pura, sino que, una vez mostrado (en VI.1) que el concepto sólo es tal en cuanto predicado de juicios posibles y que la operación del entendimiento es el juicio, bastaría con demostrar que ciertos conceptos están supuestos en la forma «meramente lógica» de juicio, lo cual puede hacerse mediante el estudio de las divisiones posibles de los juicios en razón de esa forma (como se indicó en VI.3), para que quede demostrado que esos conceptos están supuestos en todo uso del entendimiento, en todo juicio, en todo empleo de conceptos.

También allí explicamos por qué, sin embargo, este tipo de demostración no es suficiente para los fines de la lógica trascendental, dicho brevemente: porque no hace ver vinculación alguna entre los así descubiertos «conceptos puros del entendimiento» y el conocimiento en su conjunto, esto es: no hace aparecer ese sistema de conceptos como una de las dos caras de la única *forma de la experiencia*, o, lo que es lo mismo, no vincula los conceptos puros del entendimiento con la intuición pura. Esto se debe, según dijimos, a que, para encontrar que el concepto sólo es tal en cuanto predicado de juicios posibles, basta con la noción del concepto como universal o conjunto (no estructurado) de notas, aun sin que entre en juego la consideración del mismo como regla de construcción; esto es también la razón de que la consideración de la forma de juicio a que se llega por este camino sea la de la forma «meramente lógica».

En principio es posible un modo de exposición que en primer lugar efectuase ese tipo de demostración que hemos considerado insuficiente y, en una etapa inmediatamente posterior, supliera la insuficiencia. En tal caso, se partiría de que la propia noción del concepto como «mero concepto» (cf. VI.1) hace que éste no pueda tener lugar de otro modo que como predicado de juicios posibles, a partir de lo cual la consideración de la forma «meramente lógica» de juicio, en concreto la tabla de las divisiones posibles de los juicios en razón de esa forma, nos llevaría a la tabla de las categorías mediante el argumento de que cada división *n*-aria del conjunto de los juicios posibles significa que cada acto de juzgar implica cierta opción entre *n* términos y, consiguientemente, los *n* conceptos que expresan los términos de esa opción se dan por supuestos en todo juicio posible; quedaría entonces como tarea central, inmediatamente posterior a la obtención de la tabla de las categorías, la de mostrar la vinculación de esos conceptos con el conocimiento en su conjunto, la pertenencia de los mismos a la única cosa que es la forma de la experiencia, la vinculación, pues, de ellos con la intuición pura.

De hecho hay en la exposición que Kant hace algunos elementos del tipo de exposición en dos etapas que acabamos de diseñar a título hipotético y que, ciertamente, no es el de la que nosotros estamos haciendo. Así, Kant, habiendo hablado del concepto como representación referente a otra representación, por lo tanto como universal y como predicado de juicios posibles, y habiendo establecido, consiguientemente, que la función del entendimiento es el juicio, sin haber planteado la problemática de la síntesis pura y la relación con la intuición pura, pasa sin embargo a estudiar las divisiones posibles de los juicios y establece la tabla de esas divisiones. Lo que ocurre es que, antes de formular expresamente y por su nombre la tabla de las categorías (aunque formulada está ya desde el momento en que lo está la de las divisiones de los juicios), Kant introduce en unas pocas líneas (A 76-79, B 102-105) las nociones de síntesis y síntesis pura y la relación de la síntesis pura con la intuición pura y el concepto puro; consiguientemente ocurre que ese breve texto adelanta parte substancial de los materiales de lo que, en efecto, será la ulterior tarea de mostrar cómo las categorías, obtenidas de un estudio de las divisiones posibles de los juicios según la forma de juicio, están vinculadas con el conocimiento en su conjunto, son uno de los dos aspectos inseparables de la única forma de la experiencia y están, por lo tanto, en esencial vinculación con la intuición pura. Esta ulterior tarea será la de la llamada «deducción trascendental de las categorías». Ella demostrará, ciertamente, que las categorías son conceptos válidos para todo posible objeto de la experiencia, o sea, que todo cuanto puede aparecer en el ámbito de la experiencia posible está sometido a las categorías. Pero la demostración de esto consistirá en demostrar que el concepto puro y la intuición pura, las categorías y el tiempo, la forma del entendimiento y la forma de la sensibilidad, no constituyen otro tipo de dualidad que la de las dos caras de *lo mismo*, que hay una única *forma de la experiencia*, la cual presenta como dos aspectos o caras o lados, en todo caso inseparables entre sí;

por lo tanto, que estar sometido a las condiciones del tiempo y estar sometido a las categorías son uno y el mismo sometimiento, que todo lo que está regido de antemano por la intuición pura está de antemano bajo el imperio del concepto puro, y viceversa; o sea: que la pertenencia al ámbito del conocimiento posible, y el consiguiente sometimiento a las condiciones de la posibilidad del conocimiento, es indivisible.

En nuestra exposición hemos optado (de VI.1 en adelante) por poner en conexión desde tan pronto como fuese posible el problema de la forma del entendimiento con el de la síntesis pura; por lo tanto, no debe quedar lugar para una ulterior etapa en la que, una vez demostrado que ciertos conceptos están supuestos en cualquier empleo de conceptos en general, se demostrase la vinculación de esos conceptos con la forma de la intuición. En otras palabras: en nuestra exposición, el contenido de la «deducción trascendental de las categorías» ya ha aparecido (de VI.1 en adelante hasta ahora mismo), y lo único que hemos de hacer ahora es indicar cuáles de los puntos ya expuestos constituyen *sensu stricto* ese contenido, sin necesidad de repetir la exposición. La «deducción trascendental de las categorías» queda efectuada en la medida en que se ha recorrido un cierto camino en las dos direcciones; el camino y las direcciones son lo que a continuación brevemente señalamos, a modo de índice, debiendo entenderse que remitimos a la exposición ya hecha.

Por una parte: la pluralidad pura, el tiempo, dado que no hay pluralidad sin que la pluralidad sea recogida, reunida y enlazada de alguna manera, sólo es posible en cuanto que tiene lugar una síntesis pura, y ésta comporta una representación pura de unidad, la cual constituye el significado de la forma de juicio (del «ser»), significado que se despliega en las categorías.

Por otra parte: la unidad pura, la representación pura de unidad, que es a la vez la apercepción pura y la posición de objetividad en general, que se expresa en la forma de juicio, en

el «es», cuyo significado se despliega en las categorías, esa unidad pura, dado que no puede haber unidad que no sea la unidad *de...*, unidad que no una o unifique, habrá de ser, pues, la representación de unidad inherente a un unir, reunir, recoger, esto es, a una síntesis; síntesis pura, puesto que se trata de representación pura de unidad; y la síntesis pura reúne la pluralidad pura.

Se trata de un mismo camino, recorrido en una y la otra dirección. La justificación de cada uno de los pasos se encuentra —creemos— en momentos precedentes de nuestra exposición (en particular desde VI.1 hasta VII.1, ambos inclusive). Ahora debemos introducir (y lo hacemos en el subcapítulo siguiente) una consideración general acerca de todo ello.

VII.3. Más sobre la «deducción trascendental de las categorías». Su modificación en la segunda edición

En el conjunto de lo expuesto hasta aquí, el concepto y la intuición aparecen indisolublemente vinculados entre sí como respectivamente la unidad y la pluralidad que constituyen los dos lados esenciales de la síntesis. La reiterada afirmación de que el conocimiento es una sola cosa, y sensación y concepto únicamente los dos aspectos o caras esenciales de esa sola cosa, se concreta ahora en que el conocimiento es síntesis, y sus dos lados son entendimiento y sensibilidad, concepto y sensación, por cuanto la síntesis comporta a la vez unidad (el concepto) y pluralidad (la sensación).

Este resultado plantea el problema del que a continuación nos ocupamos.

Si nos hubiéramos limitado a mostrar que las categorías están supuestas en todo juicio por su inherencia a la forma «meramente lógica» del juicio, o sea, si simplemente hubiésemos obtenido la tabla de las categorías a partir del estudio de las divisiones posibles de los juicios por su forma, entonces



los términos con los que se expresan las categorías no tendrían otro significado que el de funciones «meramente lógicas»; en otras palabras: la tabla de las categorías no sería otra cosa que una transformación gramatical (substantivación) de la tabla de las divisiones de los juicios. Sin embargo, visto que la obtención de la tabla de las categorías a partir de la tabla de las divisiones de los juicios se justifica sólo como un paso parcial dentro de una argumentación más amplia y que la consideración de las categorías como la forma del entendimiento o como el concepto puro no quedaría legitimada sin que se hubiese demostrado su conexión con la síntesis pura y la intuición pura, quedamos comprometidos a dar del significado de los términos con los que designamos las categorías una versión que reconozca efectivamente la conexión con la síntesis pura y con la intuición pura. Ahora la tabla de las categorías ya no podrá ser una mera substantivación de la tabla de las divisiones de los juicios, o, dicho de otro modo, tendrá que verse que detrás de esas funciones «meramente lógicas» hay algo que no es «meramente lógico». La pertinencia de esta consideración se traduce en dos hechos importantes en el texto de *KrV*: primero, que sólo *después* de la «deducción trascendental de las categorías» se emprende en algún momento la tarea de atribuir significados a los términos con los que se designan las categorías, esto es, de decir qué se entiende concretamente en el marco de *KrV* por «substancia», por *Realität*, por «causa», por «posibilidad», etc.; y, segundo, que, cuando se llega a esa tarea, los significados que se atribuyen a los términos que designan las categorías no son otra cosa que los diversos aspectos constitutivos de la intuición pura del tiempo; ocurre algo así como que el sistema de las categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición; veremos detalladamente en un capítulo posterior cómo ocurre esto; de momento nos basta con saber que lo hasta aquí desarrollado nos compromete a dar a los términos que designan las categorías significados que vinculen las

categorías con la intuición pura. Habrá de resultar entonces que, fuera de la conexión con la *posibilidad* de una intuición, las categorías no sólo carecen de valor cognoscitivo, sino que carecen pura y simplemente de sentido, lo cual parece excluir que puedan tener valor alguno, ni cognoscitivo ni de otra índole. Quizá sea la resistencia de Kant a aceptar la radicalidad de este resultado el motivo fundamental de ciertas vacilaciones que se perciben en la comparación entre la edición A y la B de *KrV* (1781 y 1787 respectivamente). De hecho, y dejando aparte algunas diferencias entre A y B que lo son sólo de redacción, nuestra exposición hasta aquí se adapta mejor a A, pero sería un malentendido atribuirnos la tesis de que Kant cambia de fórmula doctrinal en B. Creemos, por el contrario, que, para percibir algo coherente en cuestiones de fondo, es preciso situar el límite no entre B en bloque y A, sino entre, por una parte, los textos que ya estaban en 1781 (incluidos los que se mantienen en 1787) y, por otra parte, ciertos textos nuevos de 1787. Quiere esto decir que en textos que son novedad en B se observa efectivamente la tendencia a realizar cierto cambio, pero que Kant no introdujo, ni mucho menos, todas las modificaciones que hubieran sido necesarias para realizarlo, permaneciendo, por lo tanto, en B textos fundamentales que no podrían ser entendidos si no conociésemos A. Ante todo, ¿en qué consiste el cambio al que *tienden* las aludidas modificaciones introducidas en B?

En lo que hasta aquí se ha expuesto, unidad y pluralidad son las dos caras de lo *único* que es la *síntesis*; concepto y sensación son, respectivamente, unidad y pluralidad, el conocimiento es una sola cosa, y esa sola cosa se caracteriza como síntesis; el concepto puro y la intuición pura son respectivamente la representación pura de unidad y la pluralidad pura que tienen lugar en, por y para la *síntesis pura*. Si los dos extremos, unidad y pluralidad, se designan mediante el vocabulario «mítico» de las «facultades», a saber, como entendimiento y sensibilidad, entonces el propio Kant nos

da, en un texto que ya hemos citado (cf. VI.2), una palabra en la misma clave para designar lo *uno* de lo que ambos extremos son las dos caras inseparables; nos dice, en efecto, que la «facultad» de la síntesis es la «imaginación» (A 78, B 103); de la síntesis misma nos dice que es una «función ciega», «de la que rara vez llegamos a darnos cuenta» (*ibid.*). Si en vez del vocabulario de las «facultades» empleamos el (igualmente «mítico») de los tipos de representación, es decir: «sensación» y «concepto», entonces aún no ha aparecido, pero aparecerá, un término que, correspondiendo a «imaginación» como «concepto» a «entendimiento» y «sensación» a «sensibilidad», designe en esa otra clave lo «único», «común» y «desconocido» (cf. VI.2).

Todo esto se encuentra tanto en B como en A; pero, si consideramos por separado aquello que en B es nuevo, con exclusión de lo que B simplemente mantiene de A, entonces todo parece indicar que la intención es girar hacia una fórmula en la que ya no sería la síntesis lo «primero» y «común» de lo que unidad y pluralidad son como las dos caras esenciales, sino que la síntesis sería la proyección de la unidad sobre la pluralidad, la construcción sería un operar en la intuición regido por el concepto, en vez de ser el concepto la «representación como universal» del proceder constructivo, la imaginación sería, pues, la colaboración en la que la sensibilidad aportaría la pluralidad y el entendimiento regiría una construcción, y no habría, por lo tanto, «raíz común», sino proyección de lo uno sobre lo otro u operación en lo otro desde lo uno. Resulta más que dudoso que este cambio de orientación pudiese aplicarse consecuentemente al conjunto de la obra crítica de Kant. De hecho, hay textos substanciales de *KrV* que no son compatibles con la orientación nueva que acabamos de esbozar y que, sin embargo, hubieron de ser conservados y no se ve de qué manera podrían ser suprimidos o substituidos sin que la obra quedase esencialmente coja. Uno de ellos es precisamente B 102-105, A 76-79, texto del que nos hemos servido

reiteradamente en nuestra exposición; el hecho de que Kant intente «arreglar» en su ejemplar de mano algún pasaje de este texto demuestra, por la manera en que lo hace, hasta qué punto se veía en la imposibilidad de llevar adelante consecuentemente los cambios a que acabamos de referirnos; en efecto, allí donde el texto, tanto en A como en B, después de haber dicho que la síntesis es la obra de la imaginación, dice que ésta es «una función ciega, aunque indispensable, del alma» (A 78, B 103), Kant, en su ejemplar de mano, substituye «del alma» por «del entendimiento», lo cual, a la vez que se corresponde con los intentos de cambio que hemos descrito, incurre en evidente incoherencia con la frase siguiente, según la cual es función del entendimiento «llevar esa síntesis a *conceptos*» (*ibid.*, es Kant quien subraya), y con la siguiente a esta, la cual establece que «la *síntesis* pura, *representada universalmente*, da el concepto puro del entendimiento» (A 78, B 104, subraya Kant). De otro texto de *KrV* que no admite integración en el intento de viraje descrito, y que tampoco podría ser suprimido, hablaremos enseguida; y posteriormente tendremos ocasión de observar que *KU*, en su parte «estética», tampoco se dejaría conciliar con un cumplimiento consecuente de la tendencia que hemos visto apuntada en algunos textos nuevos de B.

VIII

LA SÍNTESIS PURA, EL SIGNIFICADO DE LAS CATEGORÍAS Y EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS

VIII.1. Semántica de la tabla de las categorías

La pertenencia de las categorías a la síntesis pura ha quedado suficientemente afirmada en nuestra exposición a lo largo de los capítulos VI y VII. El sistema de las categorías constituye la representación pura de unidad que necesariamente hay como uno de los polos de eso «primero» y único que es la síntesis pura; el otro polo de lo mismo es la pluralidad pura, el tiempo. Una vez establecido esto, queda claro también que los significados que deban atribuirse a las palabras con las que designamos las categorías no podrán ser funciones «meramente lógicas». El aspecto que la tabla de las categorías momentáneamente asume por el hecho de su obtención a partir de la tabla de las divisiones posibles de los juicios, ciertamente, no ha de ser rechazado como «falso»; pero se ha puesto de manifiesto que en el fondo de esas funciones «meramente lógicas» hay algo que no es «meramente lógico». La atribución de significado a los términos con los que designamos las categorías habrá de reconocer que éstas son una de las dos caras de lo mismo cuya otra cara es el

tiempo. Y, en efecto, los significados de esos términos resultan ser a la vez aspectos constitutivos de la intuición pura del tiempo; el sistema de las categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición.

Recordemos las cuatro tríadas de categorías y veamos cómo efectivamente ocurre lo que acabamos de anunciar. Ello nos servirá, de paso, para introducir algunas aclaraciones necesarias acerca de cómo entiende Kant en particular algunas de las categorías.

El tiempo es la pluralidad pura, el puro *uno y otro y otro*; cualquier tiempo es divisible en partes, que son a su vez divisibles, etc.; cualquier tiempo es *uno*, que a su vez es *varios* y que, por lo tanto, es un *todo*. Uno-varios-todo, unidad-pluralidad-totalidad, es la primera tríada de la tabla de las categorías.

Cualesquiera tiempos (instantes o lapsos de tiempo) son distintos entre sí. Esta distinción exige una distinción de «contenido»; en otras palabras: que dos instantes son distintos (o sea, que son dos) significa que lo que hay en uno de ellos es distinto de lo que hay en el otro. Todo tiempo comporta, pues, un *quid*, una *realitas*. (El adjetivo latino *reale* no significa «real» en el sentido de «existente», sino aquello que tiene un «qué», unos rasgos, una constitución, aquello a lo que corresponden unos predicados, y el «qué» mismo, la constitución de algo, los rasgos o los predicados que le corresponden, es lo que se llama la *realitas* de ese algo, la cual, por lo tanto, no es en modo alguno la «realidad» en el sentido de «existencia».) Cuál sea el contenido de cada tiempo es cuestión empírica, pero es necesidad *a priori* que cada tiempo tenga un contenido distinto del de cualquier otro tiempo. La *realitas* lleva consigo, pues, la *negación*; lo que sucede en un cierto tiempo ha de ser en cada caso tal o cual cosa y *no* ser tal o cual otra cosa; la propia determinación presente en un tiempo determinado es negación, es un no-aquello-otro; la *realitas* misma es *limitación*. Y, en efecto, *realitas*-negación-limitación es la

segunda tríada de la tabla de las categorías. (Volveremos sobre *realitas*.)

En cuanto puro «uno y otro y otro», el tiempo es «permanente cambio». «Permanencia» y «cambio» son términos inseparables el uno del otro; no decimos que algo ha «cambiado» si no podemos constatar de alguna manera que lo que ahora encontramos con cierta determinación es en algún aspecto lo mismo que antes tenía otra, lo cual quiere decir que, a la vez que cambia, permanece; igualmente, no decimos que algo permanece si no transcurre a través de momentos diferentes, o sea, si no cambia de alguna manera o en algún respecto. Permanencia y cambio son esencialmente inherentes al tiempo; todo cuanto tiene lugar en el tiempo, de acuerdo con la ley del tiempo, es algo que permanece y algo que cambia, una *substancia* que tiene en cada momento unos *accidentes*. Substancia-accidente es la primera categoría de la tercera tríada.

Al tiempo le es inherente el que haya un orden de sucesión. Cuál sea ese orden es cuestión empírica, pero es esencial al tiempo el que haya uno, esto es, el que no quepa «salto» ni «vuelta atrás». Determinar qué sucede a qué y qué precede a qué es tarea empírica, pero es exigencia *a priori* el que todo cuanto ocurre ha de estar unívocamente situado en este tipo de relaciones, según las cuales a cierto fenómeno sigue precisamente tal otro y no cualquiera y determinado fenómeno sigue precisamente a esto o aquello y no a cualquier cosa. Aquello a lo cual sigue según regla fija otra cosa se llama la *causa* de esa cosa, y aquello que sigue a otra cosa según regla fija se llama su *efecto*. Qué sea causa de qué y qué sea efecto de qué es cuestión empírica, pero el que todo lo que ocurre haya de ser unívocamente situable en relaciones causa-efecto es necesidad *a priori*. Causa-efecto (dependencia) es la segunda categoría de la tercera tríada.

En cualquier tiempo (instante o lapso de tiempo) hay infinidad de cosas, que son todas ellas «a la vez» unas que otras en ese tiempo. Del mismo modo que una relación de

anterioridad y posterioridad no puede constatarse sin establecer algún tipo de dependencia (por muy indirecta y débil que pueda ser) de lo posterior con respecto a lo anterior, igualmente el ser-a-la-vez no puede constatarse de otro modo que estableciendo algún tipo de *interdependencia*. La acción recíproca o comunidad o interdependencia es la tercera categoría de la tercera tríada.

En consonancia con lo hasta aquí expuesto, Kant nos dice (A 145, B 184-185) que las categorías de la primera tríada se relacionan con «el tiempo como serie» o «la serie del tiempo» (*Zeitreihe*), las de la segunda con «el tiempo como contenido» o «el contenido del tiempo» (*Zeitinhalt*), las de la tercera con «el tiempo como orden» o «el orden del tiempo» (*Zeitordnung*). De las categorías de la cuarta tríada (posibilidad, existencia, necesidad) dice Kant que ellas se relacionan con «el tiempo en su conjunto» (*Zeitbegriff*, *ibíd.*), esto es: que no se refieren a un aspecto determinado del tiempo, sino que establecen las tres maneras en que algo puede vincularse con «el tiempo en su conjunto»; a saber: el tener lugar *en algún (indeterminado) tiempo* es lo que llamamos la *posibilidad*; el tener lugar *en un (determinado) tiempo* es lo que llamamos la *existencia*; el tener lugar *en todo tiempo* es lo que llamamos la *necesidad*.

VIII.2. Introducción del término «esquema»

Reiteradamente hemos hablado, a lo largo de los capítulos VI y VII, de la síntesis como aquello único cuyos dos lados, como unidad y pluralidad respectivamente, son el concepto y la sensación o el entendimiento y la sensibilidad. La síntesis es la construcción. En la construcción hay un «plan» o «regla»; es inherente al conocimiento, como reiteradamente vimos, el que el procedimiento de construcción esté (*de iure*) fijado, y esto quiere decir: el que el plan o regla pueda ser representado como tal plan o regla, es decir,

allgemein vorgestellt, «representado como universal», como separable con respecto al ejercicio concreto de construcción; lo que hay entonces es el *concepto*; el concepto es, pues, la unidad que hay en la síntesis, pero es precisamente esa unidad en cuanto considerada en sí misma, del mismo modo que la sensación, que es la pluralidad que hay en la síntesis, es esa pluralidad considerada en sí misma; ambas consideraciones de algo «en sí mismo» son abstracciones.

Cuando Kant emplea el vocabulario «mítico» de las «facultades» (entendimiento, sensibilidad), entonces a la «facultad» de lo único y primero de lo que ambos términos son los dos lados la llama «imaginación» (*Einbildungskraft*). En cambio, para los casos en los que Kant emplea el vocabulario «mítico» de los tipos de representación (concepto, sensación), no había aparecido hasta ahora palabra que fuese a «concepto» y «sensación» lo que «imaginación» es a «entendimiento» y «sensibilidad»; cuando la palabra aparece por primera vez es en el capítulo de *KrV* donde se hace el tipo de exposición de las categorías que hemos presentado en VIII.1; la palabra es «esquema». ¿Qué es un esquema?; es el proceder de construcción en cuanto acto o ejercicio en concreto, «antes» de su separación como regla; por eso, si bien el fondo de todo concepto es un esquema, el universal no es el esquema, sino el concepto. El esquema se encuentra en la originaria indiferenciación entre el lado universal (el concepto) y el singular (la figura); el esquema sólo tiene lugar construyéndose de hecho alguna figura, pero la figura siempre es sólo un ejemplo de algo, no el algo en cuestión, de manera que el esquema no es la figura, pero, por otra parte, si queremos separar el esquema frente al caso concreto, entonces nos quedamos simplemente con el otro lado, con el universal o concepto, no con el esquema.

El modo de exposición de las categorías que presentamos en VIII.1 aparece en Kant precisamente vinculado a la noción de esquema, concretamente aparece por cuanto Kant se pregunta en qué consisten los esquemas correspondientes

a las categorías. La pregunta se justifica por el hecho de que, por una parte, las categorías son conceptos, luego deben tener esquemas, pero, por otra parte, a tales conceptos no corresponden (ni siquiera como ejemplos) figuras, por lo que sus esquemas no podrán ser algo en cuyo ejercicio se construya alguna figura. ¿En qué consisten, pues, esos esquemas? La respuesta, que Kant pretende justificar precisamente a través del tipo de exposición de las categorías que hemos hecho en VIII.1, es que en los esquemas de las categorías lo que hay, en vez de la construcción de alguna figura, es el tiempo mismo, que los esquemas en cuestión son otros tantos aspectos esenciales del tiempo mismo. Y, en efecto, se demuestra que, si tratamos de describir los esquemas de las categorías, lo que describimos es el tiempo, y se demuestra también lo recíproco, a saber, que, si se trata de traducir en conceptos el tiempo, lo que se encuentra son las categorías. En suma: lo mismo es conceptualmente las categorías y es como intuición el tiempo.

VIII.3. El sistema de los principios del entendimiento puro

La indivisibilidad de la forma del conocimiento significa que todo aquello que está bajo la condición del tiempo, es decir, todo aquello de lo que hay una sensación *posible*, está también bajo las categorías, y que, recíprocamente, todo aquello que está bajo las categorías es algo de lo que hay una sensación *posible*, o sea, que no tiene sentido aplicar las categorías a algo que esté al margen de la *posibilidad* misma de una sensación. La *posibilidad del conocimiento* o (lo que es sinónimo de esto) la *posibilidad de la experiencia* es una sola cosa, la cual, considerada como intuición, es el tiempo y, considerada conceptualmente, es el sistema de las categorías, pero, puesto que se trata de una sola cosa, es válida de antemano toda ella para *todo posible objeto de conocimiento*.

to. Cabe desplegar esta tesis en un conjunto de enunciados que formulen cada uno de ellos la validez de una categoría (o de una tríada de categorías) para todo posible objeto de conocimiento; ese conjunto de enunciados es el «sistema de los principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro».

No consideramos necesario para los fines de este libro desarrollar en su totalidad el sistema de los principios. Sólo haremos algunas aclaraciones que se refieren tanto a aspectos particulares del propio sistema de los principios como a lo que corresponde a esos aspectos particulares en la tabla de las categorías.

Las categorías de la cuarta tríada («categorías de la modalidad»: posibilidad, existencia, necesidad) tienen la particularidad de que la opción por cualquiera de ellas frente a las otras dos no añade ni quita elemento alguno al conjunto de características que constituyen la descripción conceptual adecuada de la cosa de la que se trata, o sea, a la *quiditas* de dicha cosa. Una cosa no adquiere ni pierde nota alguna por el hecho de ser existente en vez de meramente posible ni por cualquier otra variación entre categorías de modalidad. Si mil pesetas existentes difiriesen en algo de mil pesetas meramente posibles, entonces, o bien aquéllas no serían mil pesetas existentes, sino alguna otra cosa existente, o bien éstas no serían mil pesetas meramente posibles, sino alguna otra cosa meramente posible; luego mil pesetas existentes no difieren en nada de mil pesetas meramente posibles. Precisaremos esto a continuación.

Una cosa es *posible*, y lo es concretamente en el sentido de «posibilidad» expuesto en VIII.1, desde el momento en que su representación es concorde con las condiciones que constituyen la *forma del conocimiento* o *posibilidad del conocimiento*, condiciones que, como se ha expuesto unas líneas más arriba, son de antemano obligatorias para todo posible objeto de conocimiento; estas condiciones son las que constituyen la intuición del tiempo (y, en su caso, del espacio, cf. V.1) o, lo que es lo mismo, las que constituyen la

subsunción bajo las categorías, explicitada en los «principios del entendimiento puro». Por el mero hecho de cumplir esas condiciones, una cosa tiene lugar ya en cierta manera «en el tiempo», pues cumple con las condiciones del tiempo, pero no tiene una ubicación determinada en el tiempo, sino que se encuentra en el caso de «tener lugar en algún (indeterminado) tiempo», es decir, en el de lo que en VIII.1 entendimos por «posibilidad».

Es normal decir a este respecto que, mientras «los racionalistas» consideran como posible todo aquello que «no encierra contradicción» y de este modo remiten el concepto de posibilidad al campo de lo que kantianamente hemos llamado «mera lógica» o «proceder por meros conceptos», Kant exige, para considerar algo como posible, algo más que la mera «ausencia de contradicción», a saber, exige concordancia con las condiciones de la forma del conocimiento. Según esto, la imposibilidad en el sentido llamado «racionalista» sería reconocible mediante lo que Kant llama un «juicio analítico», pues consistiría en que en un mismo conjunto no estructurado de notas (cf. I.3 y VI.1) figurasen a la vez una nota y su negación; en cambio, para Kant podría algo ser imposible sin ser «contradictorio» en términos «meramente lógicos», esto es, sin que su exclusión pudiese ser declarada por un juicio analítico, pues, para Kant, es imposible cualquier cosa que incumpla condiciones de la forma del conocimiento, aunque no incumpla la «mera lógica». Pues bien, esta contraposición entre las nociones kantianas y unas nociones llamadas «racionalistas» es correcta intrakantianamente, pero podrían plantearse problemas acerca de quiénes son esos «racionalistas» a los que se alude. Desde luego, en buen rigor histórico, y pese a lo que el propio Kant creyese, no puede en modo alguno tratarse de Leibniz, pues éste, si bien es cierto que identifica «posibilidad» con «no contradicción», no entiende la «contradicción» partiendo de la mencionada noción del concepto como conjunto no estructurado de notas, sino que la entiende de otra manera (en la que

no vamos a entrar aquí, porque cae fuera de la temática del presente trabajo); así, resulta con entera coherencia que, por ejemplo, el «heptaedro regular» es «contradictorio» en el sentido de Leibniz (y, por ello, imposible también según Leibniz), a pesar de que su exclusión no es «analítica» en el sentido de Kant, por lo cual kantianamente habría que decir que es desde luego imposible, pero no «contradictorio» en el estricto sentido que Kant da a esta última expresión; y lo mismo habrá que decir de cualquier objeto cuya imposibilidad resulte de una demostración matemática, e incluso de muchos objetos cuya imposibilidad es una cuestión de «lógica» en el sentido actual de esta palabra, pues ya hemos indicado (cf. I.3) que lo que hoy se llama «lógica» abarca modos de proceder que en terminología kantiana debemos llamar «sintéticos».

La «existencia», para Kant, sólo puede establecerse en conexión con una sensación, es decir, con el contenido o materia (no meramente la forma) de la experiencia. Pues bien, puede ocurrir que, *dadas determinadas circunstancias*, quepa decir, en virtud de algún nexo de alguno de los tipos cuya validez general se establece en los principios correspondientes a la tercera tríada de categorías, que *ha de darse* una situación de tales o cuales características. Este es el único modo en que, según Kant, puede algún contenido ser considerado como *necesario*; se trata, pues, siempre, de necesidad de *algo dadas ciertas condiciones*. De acuerdo con la noción de necesidad expuesta en VIII.1, el que, dadas tales circunstancias, haya de ocurrir tal cosa significa que tal cosa ocurre siempre que (esto es, en cualquier tiempo en que) se den estas circunstancias.

Añadiremos algunas precisiones acerca de la categoría de *Realität* o *realitas*. En principio, el adjetivo latino *reale* (que se germaniza en la forma *real-*) significa: aquello que tiene una constitución, unas características, un «qué es», un *quid*, o bien: aquello que forma parte de la constitución, del «qué es» de una cosa. Consiguientemente, *realitas* (que se germaniza

en la forma *Realität*) significa el «qué es», la *quiditas*. Lo que acabamos de indicar es lo que las palabras *real-* y *Realität* significan en Kant como términos comunes, o sea, lo que Kant supone que el lector entiende inmediatamente cuando lee esas palabras. Ahora bien, en los casos en que Kant pretende hacer de *Realität* y *real-* términos técnicos de su propia filosofía, entonces se produce una cierta restricción de significado: la *Realität* pasa a ser concretamente aquella *quiditas* que corresponde al contenido o «materia» de la experiencia, no a su forma; esto es lo que ocurre con *Realität* como término de la tabla de las categorías. Si, consiguientemente, distinguimos entre una *Realität* en sentido estricto (la de la tabla de las categorías) y una *Realität* en sentido amplio (la *quiditas* en general), entonces podemos decir acerca de las categorías lo siguiente: en el sentido estricto de *Realität*, ninguna de ellas es un concepto *real*, porque la *Realität* es la *quiditas* de *contenido* de la experiencia, mientras que las categorías son los conceptos que constituyen la *forma* de la experiencia; en cambio, en el sentido amplio de *Realität*, sólo las categorías de *modalidad* están excluidas del carácter de conceptos *reales*.

El paso del sentido amplio o preterminológico de *Realität* al estricto o terminológico prepara la posterior evolución, ya postkantiana, de esta palabra. En efecto, al pasar a referirse únicamente a la *quiditas* de contenido, con exclusión de la forma, la palabra *Realität* adquiere una referencia especial al hecho de la sensación y, por lo tanto, a la existencia; la evolución posterior consistirá en que *Realität* llegue a ser en la mayor parte de los contextos sinónimo de *Wirklichkeit*, que es una de las dos palabras kantianas para la categoría de «existencia». Sin embargo, en Kant, como se ha visto, el sentido que tienen *real-* y *Realität* es completamente distinto del que tienen *wirklich-* y *Wirklichkeit*.

Finalmente, recordemos que también en el caso del término «posibilidad» (*possibilitas*, *Möglichkeit*) hay, antes o aparte del sentido que esa palabra tiene como término de la

tabla de las categorías, otro sentido, que de alguna manera podemos calificar de preterminológico y que tiene una gran relevancia tanto en la obra de Kant como en la exposición que aquí hemos hecho. Así, en expresiones como «posibilidad de la experiencia» o «posibilidad del conocimiento», «condiciones de la posibilidad de...», etc., que desde tan pronto y con tanta frecuencia han aparecido en nuestra exposición, la palabra «posibilidad» no puede tener el sentido que tiene dentro de la tabla de las categorías, ya que toda la tabla de las categorías forma parte de la exposición de «las condiciones de la posibilidad de la experiencia». En ese uso en cierta manera preterminológico, «posibilidad» significa la constitución o *quiditas* y «posible» aquello para lo cual hay una constitución o *quiditas*; son importantes las precisiones que al respecto hemos hecho en II.1. Así pues, el significado preterminológico de «posibilidad» y el también preterminológico de *Realität* confluyen. Cosa que históricamente está muy en su sitio, pues en el latín de Leibniz, por ejemplo, una *res* o un *ens* es un *possibile* y se distingue perfectamente de un «existente», cosa que los intérpretes no siempre han visto con toda claridad.

IX

LA CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD DEL DISCURSO PRÁCTICO

IX.1. Decisión y conocimiento

Toda la exposición que haremos de aquí en adelante da por suficientemente conocidas del lector las nociones generales de «validez de un discurso», «modos diversos de posible validez de un discurso» y «condiciones de la posibilidad» (en particular «condiciones de la posibilidad» de un tipo de discurso válido), nociones que han sido expuestas en especial en los tres primeros capítulos (I a III) de este libro y con las cuales se ha venido operando constantemente a lo largo de todo él. Se da también por conocida la peculiar noción de *Faktum* (no *factum* o «hecho», sino precisamente un cierto *ius*, una validez o legitimidad) presentada en el capítulo I y sobre la cual se volvió posteriormente, así como el que el *Faktum* en cuestión, que es en general el que haya discursos válidos o el que haya en general validez del discurso, se duplica en: por una parte, que hay en general validez cognoscitiva, esto es, legitimidad en principio de declarar verdaderos unos enunciados y falsos otros, y, por otra parte, que hay validez del discurso práctico, esto es, que hay deci-

sión, bien entendido que es ahora precisamente cuando hemos de dejar definitivamente sentada la tesis (ya adelantada) de la irreductibilidad de este segundo modo de validez al primero, de la decisión a conocimiento.

Por «objeto de la voluntad», «objeto de la decisión» o contenido del discurso práctico entendemos *aquello que* el sujeto decide, o sea, lo que podemos llamar la «acción» de la que se trate, siempre que tengamos cuidado de evitar la habitual y a la vez insostenible distinción entre «acción» y «omisión»; al menos en lo que concierne al presente contexto, es completamente arbitrario a cuál de los dos términos de una alternativa práctica llamamos «acción» y a cuál «omisión», cuál designamos como «hacer...» y cuál como «no hacer...»; el lenguaje cotidiano dice que yo «tomo una decisión», por ejemplo, si decido quitarme la vida, o simplemente dejarme morir, y, en cambio, no emplea, salvo en contextos muy especiales, ese mismo giro para caracterizar la decisión que constantemente adopto de seguir viviendo; aquí, por el contrario, consideramos que tanto lo uno como lo otro son decisión, y llamamos «acción (posible)» a cualquiera de los términos de la alternativa sometida a mi decisión; una vez sentado esto, decimos que el objeto de la decisión o el contenido del discurso práctico es en cada caso la acción que en ese caso el sujeto decide realizar, o sea, la acción que el sujeto realiza, pues por «decisión» no entendemos ninguna otra cosa que el zanjar ejecutivamente la cuestión. La facticidad de un hecho psíquico no es ni necesaria ni suficiente para que pueda hablarse de una decisión. Es perfectamente justo decir que yo, mientras no decida suicidarme, tomo constantemente la decisión de conservar la vida, y, para que esto sea cierto, no hace falta en modo alguno que yo tematicé psíquicamente la posibilidad de dejarme morir; basta con que tenga conocimiento de esa posibilidad, y este «tener conocimiento» tampoco se entiende aquí como facticidad psíquica alguna, sino que queda suficientemente documentado por el hecho de que yo realizo constantemente una serie de opera-

ciones que no pueden entenderse si no es por mi decisión de conservar la vida; todo esto quiere decir que la facticidad psíquica no es condición necesaria para que haya decisión; añadamos que tampoco es condición suficiente, pues por «decisión» no entendemos el deseo o cosa parecida, sino sólo lo ejecutivamente válido; el «deseo» o la «inclinación» no pertenecen al ámbito del discurso práctico, sino que son objetos de constatación (cognoscitiva) mediante la sensación interna (cf. V.1). Consecuencia de lo que acabamos de decir es que, si al «objeto de la decisión» u «objeto de la voluntad» (en el sentido que acabamos de precisar) le llamamos también lo «querido», será porque empleamos el verbo «querer» en el sentido de decidir ejecutivamente, y no como designativo de hecho psíquico alguno. A partir de ahora emplearemos los términos «objeto de la voluntad», «objeto de decisión», «acción», «decidir» y «querer» precisamente con el sentido que acabamos de darles.

Que una decisión pudiese derivarse de un estado de conocimiento ocurriría si y sólo si pudiese haber en algún caso algo tal que, por el mero hecho de ser efectivamente conocido, cognoscitivamente representado de manera suficiente, no pudiese dejar de ser querido; algo en cuyas características como objeto de conocimiento estuviese ya determinado su carácter de objeto de la voluntad. En esa caracterización o representación cognoscitiva de algo, que presuntamente lo haría por sí misma querido, pueden —en la hipótesis que estamos describiendo— entrar cualesquiera condicionamientos, siempre que ellos pertenezcan al ámbito de los posibles objetos de conocimiento; pueden entrar incluso relaciones de ubicación en el espacio y en el tiempo o dependencias con respecto a las peculiaridades del sujeto empírico. Toda la cuestión es si, en algún caso, de la determinación cognoscitiva de algo podría seguirse necesariamente la condición de «querido» de ese algo. Si la respuesta fuese afirmativa, entonces no habría irreductibilidad de la validez del discurso práctico a validez del discurso cognosci-

tivo. Por otra parte, si pudiese darse el caso de que algo, sobre la base de algún conjunto de determinaciones cognoscitivas, hubiese de ser necesariamente querido, entonces habría de ser posible definir cuáles son las características, pertenecientes en todo caso al ámbito de los posibles objetos de conocimiento, al ámbito de la naturaleza, que constituirían esa condición de necesariamente querido; digo que habría de ser posible por principio, no que fuese fácticamente realizable. Sería, pues, posible, en la hipótesis que estamos describiendo, la caracterización cognoscitiva de algo que sólo en la medida en que no fuese conocido pudiese no ser querido. Si llamamos un «bien» a un «fin» de la voluntad, es decir, a un objeto de decisión, a lo «querido», entonces expresaremos lo anterior diciendo que, en la hipótesis aludida, sería posible una definición del «bien» en la que todos los elementos de tal definición estuviesen en el plano de la naturaleza, en el ámbito de los posibles objetos de conocimiento; esa definición equivaldría a una determinación de qué es en general lo que la voluntad pretende, es decir, sería la posición de un «fin total» o «fin último» o «bien absoluto». Tendremos todavía ocasión de insistir en que ese «bien absoluto» o «fin último», que según la hipótesis hasta aquí desarrollada habría de ser algo definible en términos pertenecientes al discurso cognoscitivo, sin embargo, pertenecería a la vez, por su mismo carácter «total», a un tipo de objetos a los que Kant niega el carácter de posibles objetos de conocimiento. Por el momento, hemos tratado de dar a esta exposición un carácter lo bastante general para que pueda verse que lo importante no son los particulares rasgos que uno u otro sistema de la «metafísica» escolar atribuya al «fin total» o al «bien absoluto»; es irrelevante para lo que aquí nos ocupa el que se trate de «Dios» o de la felicidad «sensible»; ambos son variantes de lo mismo; recuérdese a este respecto que también la totalidad de *lo sensible* es para Kant un suprasensible (la idea de «mundo») y lo es precisamente por su condición de *totalidad*.

La hipotética posición, a la que nos hemos venido refiriendo en las líneas inmediatamente precedentes, según la cual cabría que alguna situación cognoscitivamente dada determinase una decisión, consiguientemente sería posible en principio que algo resultase calificado por vía cognoscitiva como «bueno», etc., con las consecuencias que hemos explicitado y otras, representa bastante aceptablemente el tipo de lo contrapuesto a la posición de Kant al respecto.

Para Kant, empieza por no ser cierto que situación alguna cognoscitivamente dada pueda determinar una decisión. El lenguaje cotidiano hace trampa cuando dice que yo «no tengo más remedio que...» o «tengo que...» o «no tengo opción»; lo único que la situación cognoscitivamente dada establece son los términos de la opción, por ejemplo: el que la opción, en vez de ser entre ir a la guerra y quedarse en casa, sea entre ir a la guerra e ir a la cárcel; es, ciertamente, una cuestión de conocimiento el saber si la alternativa que se me plantea es la primera o la segunda, y, ciertamente, no son el mismo acto el ir a la guerra en el primer caso y el ir en el segundo, pero los dos son actos de la voluntad, decisiones, y no determinaciones procedentes de la esfera del conocimiento. Que yo he de alimentarme si he de vivir, es ciertamente conocimiento, pero no es conocimiento que yo haya de vivir; esto último, si efectivamente ocurre, es una decisión mía, no una constatación. El conocimiento define los términos de la opción, pero jamás podrá hacer que no haya opción. Queda, pues, siempre un elemento irreductible a conocimiento, y ese elemento es justamente lo que llamamos *decisión*.

El que ninguna situación cognoscitivamente dable pueda determinar una decisión significa que la decisión no se basa en «bienes» ni en «fines». Es, por el contrario, decisión mía qué cosas son «fines» para mí; la noción «bien» debe por el momento quedar entre paréntesis y, en todo caso, no significará, ni ahora ni más tarde, *fundamento* alguno de determinación de la conducta, pues ello supondría que la cuestión de



qué es un bien y qué cosas son bienes fuese zanjable en alguna otra parte que en la decisión misma.

IX.2. La forma del discurso práctico

La consideración de algo que yo pudiera hacer incluye una referencia a la representación cognoscitiva de ese algo como posible (en el sentido de «posible» expuesto en VIII.3). Esa representación cognoscitiva, tal como hemos expuesto en el subcapítulo precedente, no es la decisión.

La decisión incluye, además, que el posible objeto de decisión no me sea indiferente, esto es, que a la representación, en sí misma cognoscitiva, del posible objeto se vincule un «sentimiento de deleite o repugnancia». Con qué cosas se vincula ese sentimiento y en cuál de las dos direcciones (deleite o repugnancia) es cuestión empírica; la «sensación interna» (cf. V.1) nos da noticia de ello. Pero tampoco con esto mencionamos lo que constituye propiamente la decisión.

La decisión incluye el «sentimiento de deleite o repugnancia», pero no *es* ese sentimiento. En otras palabras: el sentimiento de deleite o repugnancia no determina la conducta, mientras que la decisión es precisamente la determinación de la conducta. Una cosa es sentirse «atraído» por tal o cual objeto y otra decidir realizarlo; tal diferencia salta a la vista, en primer lugar, en el hecho de que las atracciones y repulsiones pueden ser simultáneamente diversas y contrapuestas, mientras que el sujeto práctico ha de adoptar en cada caso una decisión con exclusión de su contraria.

¿En qué consiste, pues, la decisión propiamente dicha?, ¿cuáles son los términos de una decisión en general? Yo decido, dadas las circunstancias A, B, C, etc., o en vista de los datos A, B, C, etc., hacer X. En esta fórmula, lo que antes hemos llamado el objeto de la decisión, la «acción», lo que yo decido hacer, es X-en-el-contexto-A-B-C-etc. (inclu-

yendo en cada caso los valores determinados de las variables); y esto es, en efecto, algo cognoscitivamente dado como posible, pero la decisión no consiste en el conocimiento de esa posibilidad, sino en optar por esa acción.

La decisión consistirá, pues, en cada caso, en una determinada atribución de valores a las variables A, B, C, etc. y X en la fórmula «dadas las circunstancias A, B, C, etc. (o en vista de los datos A, B, C, etc.), hacer X». A la determinación resultante de efectuar en cada caso la atribución de valores a las variables de esa fórmula, la llama Kant la *máxima*. La decisión consiste en que yo adopto una determinada máxima, o, si se prefiere, la decisión es la máxima.

El contenido de la máxima, o sea, el sistema de valores determinados atribuidos en cada caso a A-B-C-etc.-X en la fórmula citada, es decir, lo que en cada caso es el «objeto de la voluntad», no tiene en modo alguno carácter de necesidad; yo adopto esa máxima, pero también podría adoptar otra. Igualmente, la máxima no tiene ninguna pretensión de universalidad efectiva, es decir: la adopción de esa máxima no significa propugnar ni querer que esa misma regla de conducta sea asumida, por ejemplo, por otras personas, ni siquiera obliga en modo alguno a querer que yo mismo siga manteniendo esa máxima en otro momento.

Si bien no tiene pretensión alguna de universalidad efectiva, lo que sí tiene la máxima es la *forma de universalidad*. Es decir: la máxima dice que en todos los casos en que se den las circunstancias A, B, C, etc. hago X, de tal manera que, si en otro caso en que se den esas mismas circunstancias, ya no hago X, es que he cambiado de máxima. Como se ve; para exponer que la máxima no es ni quiere ser fácticamente universal, hemos de recurrir a que podemos en cualquier momento cambiar de máxima; ello demuestra precisamente que la no-universalidad de la máxima reside en el contenido, no en la forma misma de máxima. Más precisamente: puede suceder que las circunstancias A, B, C, etc. (para cierta atribución de valores a esas variables) sean *de facto* irrepetibles,

pero la máxima no presupone que lo sean, sino que las formula como en principio repetibles; puede igualmente suceder que, si en otra ocasión se dan las mismas circunstancias A, B, C, etc., yo ya no haga X (esto es, ya no el mismo valor de X que en el caso anterior), pero ello sólo puede ocurrir si yo entretanto he cambiado de máxima. En suma: la máxima no es universal en el sentido de que no es universalmente válida, o sea, necesaria; pero sí es universal en el sentido de que tiene la forma de determinación universal.

El haber asumido en su momento que el discurso práctico o la validez práctica es un *Faktum* distinto del *Faktum* de la validez cognoscitiva o del discurso cognoscitivo, concretamente cuando primero adelantamos y finalmente (en IX.1) dijimos que la decisión es irreductible a conocimiento, nos ha comprometido a buscar también para el discurso práctico las «condiciones de la posibilidad» o la «forma» (en el sentido ya tantas veces aquí definido de estas expresiones). Por ello hemos tratado de averiguar *en qué consiste en general* una decisión, hemos precisado en qué sentido la decisión es la adopción, siempre contingente, de una u otra máxima y en qué sentido la máxima, que no es en absoluto efectivamente universal, o sea, no es necesaria, tiene sin embargo la forma de universalidad. Esta *forma de universalidad* de la máxima resulta ser, por el momento, lo único que encontramos de común a toda decisión e independiente con respecto al contenido (siempre contingente) de la decisión. Ahora bien, ¿constituye la *forma de universalidad* una respuesta suficiente a la cuestión de cuál es la forma (las condiciones de la posibilidad) del discurso práctico? De acuerdo con el sentido que hemos atribuido a la noción de las «condiciones de la posibilidad», una condición de la posibilidad del discurso práctico habrá de ser una determinación necesaria en ese discurso, «necesaria» en el sentido de que habrá de estar supuesta en toda decisión, de modo que no será posible en general decisión sin la validez de esa determinación. Así pues, para poder reconocer a la mencionada forma de uni-

versalidad el carácter de la condición de la posibilidad del discurso práctico en general, hemos de responder a dos cuestiones: primera, qué sentido puede tener la noción de necesidad referida a una determinación práctica, o sea, cómo se compagina necesidad con decisión siendo así que decisión implica opción; y, segunda cuestión, la mera forma de universalidad ¿es una determinación?, o sea, ¿determina ella por sí sola algo?, ¿es por sí sola un criterio que excluya ciertas cosas y admita otras? Empezaremos por la respuesta a esta segunda pregunta.

La forma de universalidad es en efecto un criterio, pues ciertas acciones no pueden ser enunciadas en la forma de universalidad, y este «no pueden» quiere decir que del intento de expresar esas acciones en la forma de universalidad se sigue una contradicción (defenderemos en el subcapítulo siguiente esta lectura del «pueda valer como ley universal»). Supongamos, a manera de ilustración esquemática, la decisión de, dadas ciertas circunstancias, manifestar a otros algo que no se corresponde con lo que pensamos, o, dicho brevemente, «mentir»; supongamos que pretendemos enunciar eso en la forma de universalidad, esto es, como una ley universal que, en ciertas condiciones A, B, C, etc., autorice a mentir. La mentira presupone algún lenguaje y, por lo tanto, presupone que las palabras (o los signos de los que se trate) tienen un sentido; dado que sólo pretendemos una ilustración esquemática de cómo es posible en general la incompatibilidad (o compatibilidad) con la forma de ley universal, y no tratamos en absoluto de discutir un «ejemplo concreto», ni la argumentación kantiana presupone en modo alguno que hayan de poder darse «ejemplos concretos», podemos dejar sin tratamiento explícito las complejidades de la relación entre signifiante y significado y quedarnos simplemente con que tiene que haber algún tipo de relación reglada entre esos términos; si no, no habría lenguaje. Ahora bien, una norma universal que autorizase a mentir en las condiciones A, B, C, etc. no haría otra cosa que suspender para esas con-

diciones la relación reglada en cuestión (sea ella la que fuere) y, por lo tanto, suspender, para esas condiciones, la validez misma del lenguaje; en las circunstancias A, B, C, etc., no habría entonces lenguaje y, por lo tanto, tampoco se podría mentir. Vemos, pues, que una máxima que autorizase en algún caso a mentir se revela internamente contradictoria por el hecho mismo de que se la enuncie, esto es, de que se le dé la forma de universalidad, forma que, por otra parte, es la que como máxima no puede dejar de tener. Con esto hemos respondido ya a la pregunta de si la mera forma de universalidad constituye determinación, o sea, de si excluye ciertas acciones, mientras que admite otras.

La misma ilustración esquemática que acabamos de emplear nos sirve también para responder a la primera de las dos preguntas antes formuladas, esto es, la de cómo puede una determinación en el ámbito de la decisión tener el carácter de necesidad. En efecto, vimos que la correspondencia, cualesquiera que sean sus reglas y su complejidad, del signifiante con el significado, de la expresión con el pensamiento, o sea, la norma universal de «decir la verdad», ha de darse por supuesta incluso para poder mentir; en otras palabras: ciertas conductas sólo son pensables (y, por lo tanto, sólo son ejecutables) suponiendo como ley universal (válida, pues, incluso para ellas mismas) lo contrario de lo que ellas mismas son.

Debemos recordar ahora algo ya dicho en IX.1. La determinación de la conducta no tiene lugar en virtud de fines o de bienes, sino que consiste ella misma en establecer qué cosas son fines míos o bienes para mí; en otras palabras: la decisión no se orienta por fines, sino que los pone, y no persigue cosas que fuesen de suyo bienes, sino que decide qué cosas son bienes. Tratemos, a la luz de lo expuesto en el presente subcapítulo, de expresar de una nueva manera las tesis de IX.1 que acabamos de recordar.

Precisamente la determinación en virtud del imperativo categórico (imperativo de compatibilidad con la forma de

universalidad) es, como se desprende de la vía por la que hemos llegado a establecer su necesidad, la única determinación que lo es con independencia de todo contenido. En tal determinación consiste, pues, el que la voluntad no se deje determinar por contenido alguno, el que, siendo ella misma quien determina sus propios fines y establece qué es para ella un bien, consiguientemente mantenga la independencia incluso frente a sus propias posiciones de fines y apreciaciones de bienes, o, en otras palabras, el que nunca es la posición de un fin o de algo como un bien lo que constituye el criterio último y absoluto. El que la necesidad de la determinación de la voluntad por el imperativo categórico consista en que aquellas conductas que incumplen éste no son pensables (ni, por lo tanto, ejecutables) sin suponer como norma universal lo contrario de lo que ellas mismas son, consideración ya expuesta más arriba, puede ahora expresarse del modo siguiente: incluso cuando la voluntad se deja *de facto* determinar en última instancia por contenidos (fines o bienes), es ella quien se deja y, por lo tanto, en su mismo dejarse desmiente su dejarse, puesto que el dejarse mismo es una decisión.

IX.3. Una discusión sobre la fórmula del imperativo categórico

Trataremos ahora, a modo de aclaración al subcapítulo IX.2, una cuestión para la cual ya en él dimos por válida cierta respuesta cuya justificación, por otra parte, ya allí mismo se encontraba implícitamente. Se trata de lo siguiente: cuando Kant en efecto demuestra la incompatibilidad de ciertas conductas con la «mera forma de universalidad», ¿qué tipo de incompatibilidad demuestra?, o, en otros términos, cuando kantianamente se dice eso de que «la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una legislación universal» o que «puedas querer que tus máximas valgan universalmente», ¿qué quieren decir ese «pueda» o «puedas»?,

mejor aún: ¿qué tiene que ocurrir para que podamos decir que se «puede» (o, por el contrario, que no se «puede») enunciar con carácter universal cierta máxima?

Si nos atenemos a la manera en que Kant demuestra en *KpV* la validez universal del imperativo de compatibilidad con la forma de universalidad (manera que es la que hemos tratado de seguir en IX.2), entonces la pregunta que ahora acabamos de plantear tiene la respuesta que a continuación presentamos.

La fórmula kantiana «que la máxima de tu voluntad pueda valer como ley universal» debe interpretarse tomando el «pueda valer como ley universal» en el sentido de que de formular la máxima en cuestión como ley universal no resulte una contradicción; igualmente, cuando se expresa el mismo imperativo reclamando que yo «pueda querer» que la máxima de mi voluntad valga como ley universal, lo que se exige es simplemente que el «querer» eso como ley universal no sea una contradicción. En otras palabras: el «pueda» tiene significado «meramente lógico», precisamente en el sentido de lo que reiteradamente (cf. I.3, VI.1, VIII.3) hemos llamado «mera lógica» con referencia al principio de contradicción y a los juicios analíticos.

Esta es una interpretación con la que se estará o no de acuerdo, y en un caso como en otro habrá que asumir ciertas responsabilidades. Concretamente, el intérprete que defienda que el «pueda» en cuestión es algo más que «meramente lógico», debe considerarse obligado a explicar qué otras condiciones, aparte de la ausencia de contradicción, se requerirían kantianamente, según el intérprete en cuestión, para aceptar en el presente contexto que cierta ley universal «pueda valer» o que yo «puedo querer» que valga. Pero, una vez que el intérprete hubiese explicado (supongamos que convincentemente) cuáles son esas condiciones, digamos J, K y L, entonces lo que habría hecho sería demostrar que, para Kant así interpretado, la determinación *a priori* del discurso práctico serían J, K y L junto con la exigencia de com-

patibilidad con la forma de universalidad, cuando lo que Kant en verdad dice es que esta última exigencia es la *única* determinación *a priori* del discurso práctico.

En otras palabras: si Kant no considera ninguna otra determinación *a priori* del discurso práctico que el imperativo de conformidad con la forma de universalidad, ello significa claramente que cualquier —por así decir— otra condición que pudiese entrar en juego a la hora de apreciar la conformidad o disconformidad de algo con esa determinación *a priori* habrá de ser una «condición» que Kant considere «vacía», pues de lo contrario la determinación *a priori* ya no sería *sólo* la que es. Y ese carácter de «vaciedad» es lo que Kant atribuye siempre al principio de contradicción, esto es, a la «mera lógica» (en el sentido dicho) y a los juicios analíticos. También en la averiguación sobre las condiciones de la posibilidad del conocimiento el principio de contradicción está continuamente presente y, sin embargo, no es considerado como una condición más ni como integrante de la *forma* (en el sentido específicamente kantiano de esta palabra), puesto que es vacío y no añade nada; por eso Kant excluye de la cuestión de lo *a priori* del conocimiento los juicios analíticos, derivables del mero principio de contradicción; esos juicios, para Kant, no son conocimiento, no porque sean otra cosa, sino sencillamente porque son vacíos. El principio de contradicción no es, según Kant, determinación alguna, porque es lo que podríamos llamar una tesis vacía o, para ser más exactos, la fórmula general de toda tesis vacía; por lo mismo, es también neutro con respecto a la distinción entre conocimiento y decisión, entre validez cognoscitiva y validez práctica, porque no es tesis alguna para la que se plantee problema de validez; y por ello es igualmente lo único que, a la hora de apreciar la compatibilidad de algo con la forma de un modo de validez del discurso, puede darse por supuesto sin que ello signifique añadir a dicha forma un principio más.

Hemos puesto cierto énfasis en subrayar que, si el «pue-

da» de «que la máxima de tu voluntad pueda valer como ley universal» o «que puedas querer que etc.» significase algo más que la ausencia de contradicción, entonces se estarían introduciendo, además de la compatibilidad con la forma de ley universal, otras condiciones como determinantes *a priori* de la posibilidad de una decisión. La principal razón de que lo hayamos hecho así es que precisamente la suposición (explícita o no) de otras condiciones como constitutivas del «pueda» es la puerta falsa a través de la cual pudiera efectuarse la subrepción consistente en introducir en la *analítica* de la Razón pura práctica elementos que sólo tienen sentido en virtud de la dialéctica de esa misma Razón. En su momento se pondrá nuevamente de manifiesto, en este mismo libro, la ilegitimidad de esa retroaplicación, tanto en lo que concierne al discurso práctico como en lo tocante al cognoscitivo; ni en un lado ni en el otro es admisible en términos kantianos retroactividad alguna de la dialéctica sobre la analítica; dicho de otra manera: la dialéctica sólo tiene lugar cuando la analítica ya está terminada.

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE RAZÓN COGNOSCITIVA Y RAZÓN PRÁCTICA

X.1. La dualidad intuición-concepto y la dualidad conocimiento-decisión

El seguimiento que hicimos del análisis kantiano del *conocimiento* nos enfrentó desde el comienzo con la dualidad de sensación y concepto, esto es, también con la inseparabilidad de ambos términos, con el que ambos sean las dos caras de una misma cosa. Que esa «sola cosa», el conocimiento, tenga ese carácter dual, es algo con lo que sencillamente nos encontramos, pero que quizá podamos situar en un contexto más amplio. De hecho, Kant se pregunta en algún momento por qué estamos legítimamente seguros *a priori* de que, en efecto, siempre hay concepto, es decir, de que para cualquier posible objeto de conocimiento se puede obtener o producir el universal bajo el cual el objeto se subsuma, en otras palabras: de que todo lo que hay en el contenido del conocimiento es susceptible de expresión conceptual. Veremos que la respuesta kantiana a esta pregunta hace entrar en juego el hecho de que el conocimiento a su vez sea miembro de una dualidad. Pero, en primer lugar, concentrémonos en la pregunta misma.

Un universal (o simplemente un concepto, en el sentido kantiano de la palabra «concepto») es, como ya sabemos, una representación válida para una pluralidad en principio infinita de casos posibles e indiferente a su aplicación a este o aquel caso. El llevar contenidos de la representación a este tipo de relación con casos posibles, esto es, el generar el universal como tal, se designa en cierta terminología de la lógica escolar con la palabra «reflexión» (*Reflexion*, verbo *reflektieren*). La pregunta por la posibilidad de producir en cualquier caso el universal adecuado es la pregunta por la posibilidad del «juicio reflexionante» (*reflektierendes Urteil*). Aunque en principio cabe hablar, frente al «juicio reflexionante», de un «juicio determinante», que sería la subsunción bajo un universal ya dado (por lo tanto, no producción del universal), sin embargo, salvo la subsunción bajo las categorías, todo juicio que no sea él mismo reflexionante presupone un juicio reflexionante y está determinado desde él, ya que cualquier concepto que no sea una categoría es de presencia contingente en el discurso, de manera que no puede haber subsunción bajo él si él mismo no es, ante todo, producido como concepto, y producirlo comporta establecer con carácter universal todo el contenido que hace falta para que en todo caso esté determinado si un particular dado se subsume o no bajo ese universal.

La certeza *a priori* de que siempre cabe encontrar (o, lo que es lo mismo, producir) el universal adecuado, de que toda diversidad y complejidad de lo empírico ha de poder ser conceptualmente expresada, es algo que ya se encuentra en el análisis kantiano de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, del cual nos hemos ocupado en los capítulos I a VIII. Esa certeza no tiene, pues, que ser producida ahora. Solamente pretendemos situarla en un contexto más amplio; nos permitimos adelantar que el carácter que el conocimiento tiene de unidad que necesariamente presenta dos caras resultará estar en alguna relación con el hecho de que el conocimiento mismo sea, en cuanto uno de los dos

modos de validez del discurso, miembro a su vez de una dualidad.

En todo lo que sigue hemos de tener muy en cuenta que el hecho mismo de entender la distinción entre discurso cognoscitivo y discurso práctico como irreductible, el hecho de sostener que jamás puede de un conocimiento seguirse una decisión ni viceversa, nos obliga a concebir la distinción en cuestión de otro modo que como una frontera en el orden de los contenidos, en virtud de la cual unas cosas fuesen objeto del discurso cognoscitivo y otras (materialmente otras) lo fuesen del discurso práctico. Afirmar que no puede haber discurso válido que transite de lo cognoscitivo a lo práctico o viceversa equivale a afirmar que lo cognoscitivo y lo práctico no son partes de un todo, sino que cada uno de ellos es el todo; lo cual sugiere algo así como que se trata del «mismo» todo, si bien eso «mismo» no aparece jamás en el punto cero de la escisión entre lo cognoscitivo y lo práctico, ni saltando por encima de esa escisión, sino únicamente o bien como lo cognoscitivo o bien como lo práctico.

El imperativo de compatibilidad con la forma de universalidad, en el sentido que hemos expuesto en el capítulo IX, es la condición general de la posibilidad del discurso práctico. Esto no comporta, ni como supuesto ni como consecuencia, que tal imperativo sea cumplible; es decir: ni presupone ni permite inferir que una conducta concorde con ese imperativo sea posible; en efecto, tal afirmación de posibilidad sería una tesis cognoscitiva (recuérdese, además, que para Kant la afirmación de la posibilidad de algo es efectivamente conocimiento, y no juicio analítico, cf. VIII.3), y, por lo tanto, si la validez del imperativo categórico hubiese de comportar la posibilidad de cumplirlo, entonces una condición de la posibilidad del discurso práctico exigiría la validez de tesis cognoscitivas determinadas (a saber, aquellas que garantizaran la posibilidad de cumplir el imperativo categórico), lo cual está excluido por la irreductibilidad de la distinción entre el discurso cognoscitivo y el práctico.

Ahora bien, lo que sí está implicado en la validez práctica incondicionada del imperativo categórico es que éste *tenga sentido*, es decir, que cualquier posible decisión mía sea de suyo confrontable con él desde el punto de vista de si es o no compatible con él. Todas mis decisiones han de ser, pues, juzgables desde el punto de vista de su conformidad o disconformidad con *la forma de universalidad*. Y toda posible decisión mía es la decisión de realizar o no determinada acción; recíprocamente, todo lo que pudiera ser acción mía es algo sobre lo cual tomo una decisión en el sentido de si lo realizo o no lo realizo (cf. IX.1 a propósito de la no distinción a este respecto entre «acción» y «omisión»). Una decisión mía es siempre la decisión de realizar o no determinada acción, y es esto lo que ha de ser confrontable con la forma de universalidad, o sea, juzgable desde el punto de vista de si es o no compatible con esa forma. Ahora bien, que algo sea compatible con la forma de universalidad quiere decir que, enunciado en dicha forma, no comporte contradicción; así pues, lo que habrá de ocurrir con todas mis posibles acciones, en cuanto contenidos de mis posibles decisiones, es que de todas ellas habrá de poder verse si, enunciadas en la forma de universalidad, resultan contradictorias, o sea, que todo lo que las constituye habrá de ser susceptible de enunciación en términos universales, esto es, en conceptos; de otro modo no tendría sentido la cuestión de si, enunciado en forma universal, constituye contradicción. Todo lo que hay en el ámbito de mis posibles acciones, pues, ha de ser exhaustivamente expresable en conceptos. Ahora bien, cuando digo «mis acciones» o «mis decisiones», en el presente contexto, la palabra «yo» significa *un posible sujeto práctico en general*, no un «yo» empírico; acción de un posible sujeto práctico en general es todo aquello que alguien alguna vez pudiera plantearse hacer o no hacer, todo aquello que pudiera constituir alguna vez para alguien término de una opción; y hemos visto (cf. IX.1) que son precisamente los términos de la opción, las circunstancias en las que yo tengo

que decidir, lo que nos viene dado por el conocimiento; por lo tanto, hablar de todo aquello que pudiese ser en algún caso término de una opción, de todo aquello que alguien alguna vez pudiera verse en el caso de hacer o no hacer, equivale a hablar de todo cuanto cabe en principio, en calidad de posible, en el ámbito de los objetos de conocimiento. Aquello, pues, de lo que habíamos concluido que ha de ser exhaustivamente expresable en conceptos (lo que hay en el ámbito de las posibles acciones de un sujeto práctico en general) es a la vez lo que hay en el ámbito de los posibles objetos de conocimiento.

La conclusión a la que acabamos de llegar, a saber, que todo lo que hay en el ámbito de los posibles objetos de conocimiento es exhaustivamente expresable en conceptos, es en sí misma algo que ya sabíamos, pues sabíamos que el concepto es una de las dos caras necesarias del conocimiento. Pero ahora esta necesaria conceptualidad ha adquirido un carácter que antes no tenía, a saber, el de condición para que el imperativo categórico tenga sentido. De esta manera la dualidad-y-unidad de intuición y concepto ha quedado vinculada al problema de la dualidad de discurso cognoscitivo y discurso práctico; con lo cual se nos plantea el desafío de entender esta última dualidad también como una dualidad-y-unidad, o de entender la «raíz común» (cf. VI, VII y VIII) de intuición y concepto también de alguna manera como raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico, desafío que ya había sido cuando menos anunciado por la noción misma de la irreductibilidad de la distinción entre los modos de discurso, pues, como observamos más arriba en este mismo subcapítulo, el hecho mismo de que no pueda haber discurso que transite de lo cognoscitivo a lo práctico o viceversa nos obliga a no considerar ambos modos de discurso como partes, sino cada uno de ellos como el todo y, por lo tanto, como de alguna manera el «mismo» todo, el cual, sin embargo, no aparece como tal «mismo», sino siempre como lo uno o como lo otro.

X.2. Conocimiento y finalismo

Ciertos conceptos, las categorías, son la forma de concepto en general. La subsunción de los fenómenos bajo cada uno de esos conceptos se expresa en el sistema de los principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro y tiene carácter necesario *a priori*. Por el contrario, la subsunción bajo uno u otro de los conceptos temáticos o de contenido (es decir: tanto empíricos como «conceptos sensibles puros», cf. VI.1, etc.) es contingente. Al decir esto hablamos del discurso cognoscitivo y decimos que, al menos con valor cognoscitivo, no se ve fundamento alguno por el que la experiencia esté obligada a cumplir este o aquel de los conceptos temáticos o de contenido, o, dicho de otra manera, no se ve fundamento por el que tal o cual de esos conceptos exija legítimamente tener cumplimiento en la experiencia. En todo caso, si, por alguna razón que de momento no se ha explicitado como tal, llegásemos a asumir que cierto concepto temático ha de cumplirse efectivamente, esto es, llegásemos a asumir «el concepto como fundamento de la existencia de la cosa», entonces a ese concepto le llamaríamos *fin*. De esta caracterización de lo que es un fin se desprende que las representaciones de fin no tienen validez cognoscitiva, es decir, no son ni contenidos ni condiciones de la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, representaciones tales expresan un cierto modo de proceder de la investigación en el ámbito de los objetos de conocimiento. Cuando la Física busca exponer o describir científicamente un conjunto de fenómenos empíricos, lo que busca es aquel sistema de conceptos, llamémosle N, que «dé cuenta de» o «explique» esos fenómenos, esto es, busca un concepto (sistema de conceptos), N, tal que de cualquiera de los fenómenos en cuestión podamos decir que tiene lugar «porque» de otro modo no se cumpliría N. Ciertamente, la Física no dice ni permite asumir que los planetas tienen esas órbitas «porque», si no, no se cumpliría la ley de gravitación, o sea, «para que» se cumpla esa ley, ni que los

cuerpos caen con esa aceleración «para» eso mismo; pero, al buscar una ley que «dé cuenta de» esos fenómenos, al descubrir la ley de gravitación, procede en cierto modo «como si» de eso se tratase, pues busca aquel sistema de conceptos «para» cuyo cumplimiento los cuerpos hayan de caer precisamente con esa aceleración y los planetas hayan de tener precisamente esas órbitas; procede «como si» el concepto fuese el fundamento de que los fenómenos ocurran, pues busca aquel concepto (sistema de conceptos) que «dé cuenta de» los fenómenos, que los «explique». La ciencia, ciertamente, no permite asumir que haya fines, pero procede investigatoriamente «como si» los hubiese, «como si» el concepto fuese el fundamento de la existencia de la cosa. En otras palabras: la representación de fin no tiene valor *constitutivo*, esto es, no forma parte del discurso válido, ni como contenido ni como condición de la posibilidad; tiene únicamente valor regulativo, es decir, expresa un aspecto del modo de proceder de la investigación, y esta expresión no tiene valor de tesis.

En cambio, por lo que se refiere a la exigencia *a priori*, de la que nos hemos ocupado en X.1, de que toda la diversidad de lo empírico haya de poder ser expresada en conceptos, no podemos en modo alguno atribuirle valor meramente regulativo, ni decir que es un «como si», ya que esa exigencia se encuentra en el centro mismo de la *constitución* del discurso válido como tal. En primer lugar, tal exigencia ya aparecía constantemente a lo largo del análisis de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, en el modo, primeramente, de la inseparabilidad de intuición y concepto, y desarrollándose posteriormente como unidad de la dualidad de forma de la sensibilidad y forma del entendimiento, como referencia esencial recíproca entre el tiempo y las categorías, etc. (cf. VI, VII y VIII). Pero, además, esa misma necesidad *a priori* ha adquirido en X.1 un carácter aún más explícitamente radical, al quedar referida a la cuestión de la dualidad de discurso cognoscitivo y discurso práctico.

Sin embargo, hay algo que hace pertinente la representación de fin en relación con lo que hemos expuesto en X.1. Si bien en ningún modo podrá ocurrir que concepto temático alguno haya de cumplirse necesariamente, o sea, que haya en efecto un fin, que el concepto contenga él mismo el fundamento de la existencia del objeto, en cambio, lo que sí ocurre es que necesariamente se cumplen en todo lo empírico conceptos temáticos (conceptos de contenido) en general; no este o aquel concepto, pero sí conceptos en general, y precisamente conceptos de contenido, no meramente las categorías. Por lo tanto, no hay fin alguno, pero sí hay *finalismo en general*. Y esto, ciertamente, no tiene carácter meramente regulativo ni es un «como si», porque es ni más ni menos que el que toda diversidad de lo empírico haya de poder ser expresada en conceptos, exigencia de la que precisamente acabamos de decir que no sólo no es «regulativa» ni «como si», sino que está en el centro mismo de lo *constitutivo*, más «en el centro» incluso que las condiciones de la posibilidad de un determinado modo de validez del discurso.

La manera en que en X.1 se ha llegado a establecer una cierta necesidad *a priori* ha sido diferente de la manera en que se habían establecido sendas necesidades *a priori* en los dos momentos anteriores en que esto había ocurrido. Concretamente, en cada uno de los dos casos anteriores, se había partido de un *Faktum* (cf. I.2, etc.), y, por cierto, de un *Faktum* que era un *ius*, un modo de validez del discurso, en un caso el discurso cognoscitivo, en el otro el discurso práctico; la cuestión de las «condiciones de la posibilidad» del *Faktum* conducía al descubrimiento de una necesidad *a priori* en cada uno de los tipos de discurso. En cambio, en X.1, el establecimiento de la universal y necesaria conceptualidad exhaustiva (o finalismo en general) de lo empírico no tuvo lugar a partir de *Faktum* alguno, sino en el modo de una consideración acerca de la relación entre los dos sistemas de condiciones de la posibilidad anteriormente descubiertos, esto es, entre las condiciones de la posibilidad del

discurso práctico y las del discurso cognoscitivo. Kant mantiene, sin embargo, que toda constitución *a priori* se documenta en un *Faktum*; sólo que en el caso de la conceptualidad o finalismo general de lo empírico la pregunta acerca de cuál es el *Faktum* se formula después de que la necesidad *a priori* ha sido mostrada. El *Faktum* no podrá ser un «hecho», porque «hechos» no documentan necesidad *a priori* alguna; habrá de ser un *ius*, una legitimidad; pero ya no lo será en el sentido de la validez de un discurso; no hay en Kant otros modos de validez del discurso que el cognoscitivo y el práctico, y, sobre todo, no hay discurso alguno que se situase en el punto cero de la escisión entre los modos de validez.

Visto todo esto, ¿cuál es el *Faktum* en el que se documenta la constitución *a priori* puesta de manifiesto en X.1, esto es, la necesaria conceptualidad o el finalismo general de lo empírico? Ante todo digamos que el *Faktum* buscado no podrá ser en modo alguno el uso de representaciones de fin al que hemos aludido más arriba en este mismo subcapítulo, cuando dijimos que la investigación física, aunque excluye que haya efectivamente fines, procede «como si» los hubiese, etc.; esto es: el *Faktum* no podrá ser el «juicio teleológico»; en primer lugar por el hecho mismo de que éste tenga carácter «regulativo» y de «como si», cuando la constitución *a priori* de la que estamos hablando no tiene en absoluto tales caracteres, sino que, muy al contrario, se encuentra, como exponíamos una línea más arriba, en el centro mismo de lo *constitutivo*; pero es que, además, si de un «juicio teleológico» retiramos mediante una autorrestricción metódica todo lo que es meramente «como si» y «regulativo», esto es, todo lo teleológico, o sea, si evitamos decir (o, al menos, tomar literalmente) eso de que el sistema de conceptos «da cuenta de» los hechos o de que tal o cual cosa ocurre así «porque» de otro modo no se cumpliría tal o cual ley, etc., entonces lo que queda es ni más ni menos que la subsunción empírica de ciertos fenómenos bajo ciertos conceptos de contenido, o

sea, ni más ni menos que conocimiento empírico, validez cognoscitiva, un *Faktum* que ya conocíamos y que no tiene las características del que ahora buscamos, pues es la validez de un tipo de discurso, concretamente del cognoscitivo, y no está, por lo tanto, en ninguna «raíz común» de la escisión de los dos tipos de discurso (cf. X.1).

X.3. La figura bella y algunas otras cosas

En X.2 nos referimos al llamado «juicio teleológico» para decir fundamentalmente (aunque no únicamente) que él *no* es el *Faktum* en el que comparece la constitución *a priori* a la que se ha apuntado en X.1, la necesaria conformidad exhaustiva de lo empírico a concepto, o sea, el finalismo general de lo empírico.

La pregunta referente a cuál es el *Faktum* en el que esa constitución *a priori* comparece es una pregunta particularmente ambiciosa. En efecto, lo que hay en esa constitución *a priori* es, según hemos visto en X.1, la «raíz común» de intuición y concepto en cuanto que ella es a la vez la «raíz común» de lo cognoscitivo y lo práctico. En la pregunta por el ahora aludido *Faktum* se trata, pues, de nada menos que de cuál es el *Faktum* en el que comparece la «raíz común» cuyos «troncos» son la validez cognoscitiva (el *Faktum* conocimiento) y la validez práctica (el *Faktum* decisión).

Eso que buscamos, lo buscaremos siguiendo dos direcciones.

Primera dirección. Si no se trata de adecuación a algún concepto, sino de adecuación de lo empírico a conceptos en general, o sea, si no se trata de que haya algún fin, sino de finalismo (o adecuación a fines) en general, parece que eso quedaría documentado allí donde se viese que hay adecuación a conceptos incluso sin que haya cumplimiento de concepto alguno en particular, o adecuación a la posibilidad de fines en general incluso sin que haya fin; o sea: allí

donde se percibiese conceptualidad sin concepto, *finalismo sin fin*.

Segunda dirección. Consideremos ahora la «raíz común» como raíz común de las dos componentes del conocimiento y recordemos todo lo expuesto en los capítulos VI, VII y VIII. Las dos componentes del conocimiento se relacionan entre sí como unidad y pluralidad, y la «raíz común» es la *síntesis*. Empleando la terminología mítica de las «facultades», unidad y pluralidad son respectivamente los papeles desempeñados por el entendimiento y la sensibilidad, mientras que la síntesis es el papel de la *imaginación*. Si empleamos la terminología de los tipos de representación, esto es, concepto y sensación (o concepto e intuición), entonces el término correspondiente a «síntesis» o a «imaginación» es *esquema*. El esquema es el proceder constructivo. Puesto que el concepto es la *regla* de construcción, se debe decir que en la raíz del concepto está el esquema, pero sólo se puede llamar *universal* al concepto, no al esquema. La razón de ello es que el esquema es el proceder constructivo actuando, mientras que el concepto implica la separación entre, por una parte, el procedimiento de construcción y, por otra parte, su aplicación a este, aquel o el otro caso; hay concepto por cuanto el procedimiento de construcción se constituye como algo que de suyo es *indiferente* a su aplicación a este o el otro caso, o sea, cuando ese procedimiento se constituye en regla. Esta separación, que es la producción misma del universal como tal, es lo que en X.1 llamábamos *reflexión*, y es inherente al conocimiento, puesto que del conocimiento forma parte la fijación de la regla de construcción y ello implica que la regla sea tematizable (al menos *de iure*). Así pues, si no hay esa separación o «reflexión», no hay conocimiento; pero justamente ahora estamos buscando algo que no es conocimiento. Tratemos de pensar qué ocurre si la separación en cuestión *no* puede tener lugar, esto es, si «la imaginación esquematiza sin concepto» (*KU*, Akad. V, 287). Lo que entonces ocurre es lo siguiente: hay, ciertamente, cons-

trucción, y, por lo tanto, hay figura; hay, pues, una cierta unidad, hay aquello que tendría que ser expresado por un concepto, pero no hay el concepto que lo exprese; no es posible separar una regla según la cual esa figura esté construida. Hay una conformidad a concepto en general, una conformidad a regla en general, un finalismo en general, pero no hay regla, concepto o fin.

Es claro, pues, que lo que encontramos en el segundo camino es lo mismo que habíamos encontrado en el primero. El *esquematar sin concepto* es lo mismo que el *finalismo sin fin*. Lo uno y lo otro es lo que reconocemos cuando llamamos *bella* a la figura. Decir que la figura es bella es reconocer que, ciertamente, hay figura, por lo tanto unidad, orden y concierto, y, a la vez, que no es posible encontrar el concepto, la regla, el universal que exprese ese orden y concierto.

Sobre la teoría kantiana de lo bello ha publicado el autor de estas líneas algún trabajo en fecha lo bastante reciente para que una mayor extensión del tratamiento en este libro pudiese dar lugar a reiteraciones no suficientemente justificadas por las mejoras que sin duda podrían introducirse.⁷ No quisiéramos, sin embargo, poner fin al capítulo sin dos pinceladas que no tienen nada de reiterativo.

Una de ellas concierne a la relación que la teoría de lo bello pudiera tener con las diferencias que, a propósito de la «deducción trascendental de las categorías», constatábamos en su momento entre las ediciones A y B de *KrV*. Decíamos que los textos nuevos de B manifiestan la tendencia hacia un modelo en el que la síntesis ya no sería aquello primero y común de lo que unidad y pluralidad son las dos caras, sino que sería la proyección de la unidad sobre la pluralidad, en el que la construcción sería un operar en la intuición regido por el concepto, en vez de que el concepto fuese la «representación como universal» del proceder constructivo, la ima-

7. La referencia es al escrito *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, 1987.

ginación sería la colaboración en la que la sensibilidad aportarí la pluralidad y el entendimiento la regla de una construcción, y no habría, pues, «raíz común», sino proyección de lo uno sobre lo otro u operación de lo uno en lo otro. Insistimos ya entonces, y volvemos a hacerlo ahora, en que no se trata de un cambio entre A y B, sino sólo de una tendencia que predomina en los textos nuevos de B, ya que incluso en B se mantienen textos (y, por cierto, absolutamente centrales, como hemos tenido ocasión de ver) que sólo pueden entenderse desde el modelo que aquí prioritariamente hemos adoptado, esto es, desde aquel en el que unidad y pluralidad son las dos caras de lo único que es la síntesis, concepto y sensación son respectivamente la unidad y la pluralidad, la síntesis es la construcción y el concepto consiste en «representar como universal» el proceder constructivo, «imaginación» es el nombre con el que, en la terminología mítica de «facultades», se alude a la síntesis o construcción, tal como «entendimiento» y «sensibilidad» son los nombres que, en la misma terminología, hacen referencia a los dos «troncos» de esa «raíz común», etc. Pues bien, el motivo de que mencionemos esto aquí es que la teoría de lo bello de *KU* es un motivo más de que no pueda en absoluto considerarse realizable en el conjunto de las «Críticas» la tendencia que hemos visto apuntar como propia de algunos textos introducidos en la edición B de *KrV*. En efecto, es claro que eso de «la imaginación esquematiza sin concepto» carecería de sentido si hubiese de poder realizarse dicha tendencia, mientras que, por el contrario, esa frase, que es central en la teoría de lo bello de Kant, resulta diáfana dentro del modelo al que aquí hemos dado prioridad.

La segunda de las dos pinceladas anunciadas consiste en lo siguiente.

Si la *figura bella* es el *Faktum* en el que comparece la «raíz común», y puesto que a una raíz común corresponde una separación, diferencia o irreductibilidad recíproca entre los dos troncos, cabe preguntar cuál es el *Faktum* en el que

hace aparición este segundo aspecto, la irreductibilidad, diferencia o separación, que es, como ya sabemos, por una parte, la separación del entendimiento con respecto a la intuición, y, por otra parte, la irreductibilidad de la decisión a conocimiento.

La escisión de entendimiento e intuición se manifiesta allí donde, exactamente al contrario de lo que ocurre en el caso de la figura bella, es justamente «construcción» lo que *no* puede haber, y sí, en cambio, por una parte, en lo que se refiere a la intuición, fracaso porque lo que hay desborda los límites de cualquier figura, y, por otra parte, en lo que toca al concepto, fracaso porque la regla del pensar conduce a fuera de lo que es posible construir.

Por su parte, la escisión o irreductibilidad del discurso práctico con respecto al cognoscitivo se manifiesta allí donde, también al contrario de lo que ocurría con la figura bella, es precisamente «finalismo» lo que no puede haber, y sí, en cambio, por una parte algo que «nos aplasta», que sobrepasa absolutamente nuestra capacidad de actuación y de control, y, por otra parte, el que la voluntad sigue siendo, con todo, responsable única de sus decisiones.

Las dos maneras (que acabamos de mencionar en sendos párrafos) en que se hace presente la escisión, primero como escisión del entendimiento y la intuición, luego como escisión de lo práctico y lo cognoscitivo, son las dos modalidades del *Faktum* de lo *sublime*.

XI

LA DIALÉCTICA

XI.1. La noción de «idea de la Razón»

Conocido de qué manera varía la velocidad de un cuerpo en caída libre, conocidas las trayectorias, velocidades y masas de los planetas, así como la masa del sol, y supuesta la matemática pura, ¿se añade algún *conocimiento nuevo* cuando se expresan los dos mencionados conjuntos de fenómenos, la caída libre y los movimientos en el sistema solar, en una sola fórmula, esto es, cuando se establece la ley de gravitación? Antes de dar una respuesta, precisemos la pregunta. Una respuesta demasiado fácil apelaría a que la ley de gravitación se refiere a cualesquiera masas, y no sólo a las de los cuerpos implicados en los dos conjuntos de fenómenos anteriormente citados. Esta respuesta no vale, pues en la pregunta está asumido que lo que la ley de gravitación haga no sea otra cosa que expresar en una sola fórmula los dos conjuntos de fenómenos; sobre esta base, la total generalidad con la que se formula la ley pertenece, por el momento, a un modo de proceder de la ciencia, metodológicamente correcto, pero

cuyo ejercicio no constituye por sí solo adición alguna de conocimiento.

El que varios conjuntos de fenómenos ya conocidos e inicialmente expresados en fórmulas diferentes pasen a expresarse como aplicación de una misma fórmula a datos diferentes, tal como hemos visto que sucede en el establecimiento de la ley de gravitación como explicación común para los movimientos en el sistema solar y la caída libre, no añade conocimiento alguno. Tampoco añade nada que sea condición de la posibilidad del conocimiento, esto es, parte integrante de la forma del conocimiento, en el sentido específicamente kantiano de estas expresiones. En efecto, todo lo que es conocido en la ley de gravitación, en los términos en que hemos descrito la génesis de ella, era ya conocido antes, sólo que bajo otros modos de formulación.

Sin embargo, seguramente nadie considerará como simplemente indiferente, desde el punto de vista cognoscitivo, el que la caída libre y los movimientos de los planetas se formulen en una sola ley o, por el contrario, aparezcan expresados en leyes distintas. No hay conocimiento nuevo, pero hay algún tipo de avance o progreso en alguna dirección o tendencia, de la que por de pronto podemos decir que no es ajena al conocimiento. ¿Cuál es esta dirección o tendencia? La caracterizaremos de momento como la tendencia a «derivar los conocimientos a partir de principios (*Prinzipien*)», bien entendido que estas palabras sólo valen con las aclaraciones que a continuación hacemos.

En el ejemplo que hemos puesto, el *Prinzip* sería la ley de gravitación, y de él se «derivarían» las expresiones específicas para los movimientos de los planetas o para el movimiento de caída libre. Pues bien, lo primero que hay que decir es que esta «derivación» no es en modo alguno fundamentación. En un orden de fundamentación o legitimación (*quaestio iuris*), es, por el contrario, la ley de gravitación la que presupone la constatabilidad de cada una de las series de fenómenos subsumidas bajo ella. En el

orden de la legitimación como conocimientos, la descripción de la caída libre y la de los movimientos en el sistema solar son «anteriores» a la ley de la gravitación; cada una de aquéllas podría ser válida sin que ésta lo fuese y, en cambio, no podría ocurrir a la inversa. (Nótese, para situar adecuadamente esta observación, que se trata de juicios *a posteriori* en sentido kantiano.) La «derivación», pues, no lo es en el orden del conocimiento, sino en el de lo que en su momento hemos llamado «mera lógica» (cf. I.3, VI.1, VIII.3, etc.); en otras palabras, la «derivación» en cuestión es un «silogismo» en el sentido de la lógica pseudoaristotélica (cf. I.3); la «premisa mayor» sería en el ejemplo la ley de gravitación; la «premisa menor» sería el juicio que establece la subsunción del caso particular de la proximidad de un cuerpo a la superficie de la Tierra, o bien del caso de los cuerpos que componen el sistema solar, bajo la condición general de masas entre las cuales hay determinadas distancias, esto es, bajo el concepto que es sujeto de la premisa mayor; y la conclusión sería el enunciado del cual se sigue por mero cálculo que el movimiento de caída libre o los movimientos de los cuerpos del sistema solar son los que son.

Correlativo del expuesto sentido de «derivar» y «derivación» es el de la palabra «principio» (*Prinzip*) en el «derivar conocimientos a partir de principios» al que nos estamos refiriendo. Así como el «derivar» no es fundamentar ni demostrar, tampoco los «principios» son fundamento. Por eso la palabra es *Prinzip* y no *Grundsatz*, mientras que, en cambio, era *Grundsatz* allí donde hablábamos de los «principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro» (cf. VIII.3).

La tendencia a «derivar los conocimientos a partir de *Prinzipien*» no es otra cosa que la tendencia a hacer de cualesquiera conocimientos casos particulares de otros conocimientos de alcance más general; cuando en este contexto hablamos de «conocimientos», nos referimos a contenidos del conocimiento; se trata, pues, de que los jui-



cios *a posteriori* tienden a ser subsumidos bajo otros juicios *a posteriori* más generales.

Trataremos ahora de aclarar cuál es el sentido en el que la tendencia que estamos definiendo está vinculada al conocimiento. A lo largo de todo este libro debe haber quedado claro que, para Kant, el concepto es en primer lugar regla de construcción y, como consecuencia de tener este carácter, tiene también el de conjunto de notas. En cuanto conjunto de notas, es algo que se subsume bajo otros conceptos. Por lo tanto, al conocimiento, en cuanto que es siempre aplicación de conceptos, le es inherente la tendencia a la subsunción de cualesquiera contenidos bajo otros más generales. Ahora bien, también ha quedado claro a lo largo de este libro que el uso del concepto meramente como conjunto de notas (cf. «mero concepto», «mera lógica», «mera subsunción», en I.3, VI.1, VIII.3, etc.) no da lugar a conocimiento, pues no legitima juicios sintéticos, sino sólo juicios analíticos, o, dicho en otras palabras, que la «mera subsunción» es una operación analítica, en la cual no hay conocimiento alguno. Resulta, pues, perfectamente coherente con todo lo expuesto el que una tendencia vinculada al carácter de conjunto de notas o «mero concepto» que el concepto tiene, una tendencia que lo es a la subsunción de unos conocimientos bajo otros más generales, etc., aun siendo inherente al conocimiento, no tenga valor cognoscitivo, esto es, ni ella misma contenga fundamento alguno de tesis cognoscitivamente válidas, ni su ejercicio dé lugar a conocimientos nuevos.

Pudiera ser que el «derivar los conocimientos a partir de *Prinzipien*» del que venimos hablando, o bien la tendencia a seguir siempre avanzando en ese proceder, comportase, como implícitas en la tendencia misma y en su ejercicio, ciertas representaciones. Pues bien, tras todo lo que hemos dicho en el sentido de que ni la tendencia en cuestión es principio de tesis cognoscitiva alguna ni su ejercicio da lugar a conocimientos, podemos ya asegurar que, si en efecto hay representaciones supuestas necesariamente en esa tendencia

o en ese ejercicio, ello, sin embargo, no conferirá en manera alguna a tales representaciones el carácter de condiciones de la posibilidad del conocimiento. Serán representaciones que se dan necesariamente en conexión con el conocimiento, pero que no tienen ellas mismas validez cognoscitiva.

Puesto que el «derivar» (en el sentido aquí expuesto) conocimientos a partir de otros conocimientos (que en ese proceder reciben la consideración de *Prinzipien*) es el «raciocinio» de la lógica pseudoaristotélica (el «silogismo» de la misma), y «razón» como nombre de «facultad» se traduce al alemán por *Vernunft*, nada tiene de extraño que Kant llame *Vernunft* a la capacidad o disposición o tendencia del mencionado «derivar». Ciertamente, este uso terminológico crea problemas, porque la misma palabra, *Vernunft*, que aquí hemos traducido y seguiremos traduciendo por «Razón», designa también a menudo en Kant el ámbito de la *quaestio iuris* en general, esto es, aquello en lo cual, para lo cual y en virtud de lo cual puede haber en general uno u otro tipo de validez o legitimidad, o, dicho todavía en otras palabras, aquello que mientras tratamos del discurso cognoscitivo llamamos «sujeto» «en sentido transcendental», pero que no hay inconveniente en seguir llamando «sujeto» para la validez del discurso práctico, por más que en este segundo caso evitemos la palabra «transcendental» para respetar el hecho de que Kant sólo la emplea en relación con la cuestión de las condiciones de la posibilidad de precisamente el conocimiento. Este sentido de «Razón», el que ahora acabamos de mencionar en segundo lugar, es evidentemente el primero, y desde el comienzo de este libro no hemos hecho otra cosa que hablar de la Razón así entendida, y ese es también el sentido de «Razón» cuando, siguiendo a Kant, hablamos de «Razón cognoscitiva» y «Razón práctica». Por lo tanto, siempre que empleemos «Razón» en el otro sentido, que ahora hemos mencionado en primer lugar y que en cuanto a la cosa misma es el segundo y secundario, esto es, en el de capacidad de (y tendencia a) «derivar los conocimientos a

partir de *Prinzipien*» (abreviado: facultad de los *Prinzipien*), lo haremos notar expresamente.

Hemos admitido la posibilidad de que al proceder de la «Razón» (facultad de los *Prinzipien*) le sean inherentes ciertas representaciones. Cuáles sean estas representaciones, habrá de ponerse de manifiesto mediante un análisis del proceder al que, según lo asumido, ellas habrán de ser inherentes. Volvamos, pues, al «silogismo» que arriba ilustrábamos citando la ley de gravitación, la caída libre y los movimientos en el sistema solar.

La premisa mayor enuncia una regla general según la cual bajo cierta condición (o conjunto de condiciones) se da cierto fenómeno; la premisa menor subsume cierto caso bajo la condición definida en la regla, y la conclusión establece que en ese caso se da el fenómeno condicionado por esa condición. De este modo, la constatación que figura como conclusión resulta «derivada», es decir, remitida como un condicionado a su condición; pero no de manera completa, porque tanto la premisa mayor como la menor son a su vez susceptibles del mismo tratamiento, esto es: tanto el que la condición sea la que es (premis mayor) como el que se cumpla en el caso (premis menor) son a su vez, en el mismo sentido en que lo es la conclusión, condicionados remisibles a sus condiciones, y así sucesivamente. La investigación, la ciencia, busca poner de manifiesto las condiciones y las condiciones de las condiciones, etc., y ello sin que haya un límite absoluto; actúa guiada por el precepto siguiente: dado un condicionado, buscar todas las condiciones. En el proceder de la ciencia está, pues, como guía o elemento «regulativo» de ese proceder, la noción de la *totalidad de las condiciones para un condicionado dado*, o sea, la noción de *lo incondicionado*. Las diferentes representaciones en las que se expresa esta noción son lo que Kant llama las «ideas de la Razón» (donde «Razón» tiene, obviamente, el sentido de facultad de los *Prinzipien*, circunstancia que en adelante daremos por entendida en todos

los casos en que empleemos el sintagma «idea de la Razón», pues el término técnico «idea» remite en Kant inequívocamente a este contexto sistemático).

XI.2. Las ideas de «alma», «mundo» y «Dios». La noción de «dialéctica»

La diversidad de «ideas de la Razón» (cf. XI.1) responde en Kant a la diversidad de maneras en que puede producirse o expresarse la relación de condicionamiento; la premisa mayor del silogismo que hemos estudiado en XI.1 expresa la regla según la cual algo es condición de algo, y esto tiene lugar en una y en cada caso sólo una de tres maneras posibles.

- Puede tratarse —primer caso— de una relación de dependencia entre predicados en cuanto posibles predicados de un mismo sujeto; en tal caso la premisa mayor dice, por ejemplo, que todo lo que tiene el predicado *a* tiene también el predicado *b*, o bien que *a* y *b* se excluyen como predicados de un mismo sujeto, o quizá alguna otra relación de esta índole. El tener o no tener tal o cual predicado es la condición para tener (o, en su caso, no tener o poder tener) tal o cual otro; esta relación condición-condicionado se establece en la premisa mayor; la menor, entonces, establece que cierto sujeto cumple la condición. La ulterior investigación que busque a su vez «derivar» las premisas preguntará de qué condiciones depende el que tener tal predicado comporte tener (o, en su caso, no tener o poder tener) tal otro y de qué condiciones depende el que tal sujeto tenga efectivamente tal predicado; y así sucesivamente. La noción de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado es aquí la noción de la totalidad de las relaciones de dependencia (implicación, exclusión, libre combinación) empíricamente averiguables entre predicados, supuesto un mismo y único sujeto; lo cual es a la vez la noción de un sujeto único tal que en la

determinación de sus diferentes estados posibles se exprese la mencionada totalidad de las relaciones de dependencia entre predicados, es decir: un sujeto del que cualquier representación pueda ser eventualmente predicada y que no sea a su vez posible predicado de nada. Sabemos de algo que, en efecto, en cierta manera es «sujeto» por relación a todas las representaciones, sólo que ese algo no es a su vez representación alguna, no aparece en modo alguno en el propio discurso válido, sino que se lo menciona únicamente en la averiguación acerca de las condiciones de la posibilidad de ese discurso, o sea, acerca de en qué consiste la validez; se trata, pues, de algo que propiamente no es nada, que no *es*, sino que simplemente forma parte de aquello en lo que consiste ser. Se trata del «sujeto» en el sentido transcendental del término, o sea, del «yo» de la apercepción pura. Ese «sujeto» o «yo» no es propiamente sujeto de proposiciones, su mención no pertenece al discurso óntico, sino a la cuestión ontológica. Sin embargo, el hecho, que acabamos de poner de manifiesto, de que la «Razón» (facultad de los *Prinzipien* y de las ideas) necesariamente ponga la representación de un sujeto último *qua* representación de la totalidad de las relaciones de dependencia entre predicados posibles implica que la «Razón» (en el sentido que ahora estamos dando a este término) echa mano del «yo» de la apercepción pura o del «sujeto» en el sentido transcendental del término como si se tratase de un sujeto de proposiciones, o sea, de algo *ente*. La representación del sujeto o del «yo» como un ente, como una *res*, es la idea de *alma*.

Por otra parte, la noción de lo incondicionado, o sea, de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, puede establecerse también a partir de otro modo en que puede producirse o expresarse la relación de condicionamiento, y ello dará lugar a otra «idea de la Razón». Si para exponer la idea de «alma» se partió de la dependencia entre predicados en cuanto posibles predicados de un mismo sujeto, consideremos ahora, en cambio, la relación de condicionamiento

como relación de causa y efecto. Ahora la premisa mayor del silogismo establecerá una relación de causalidad, y la menor expresará que la causa efectivamente se da; de este modo se «derivará» el efecto. La continuidad de la investigación comportará la exigencia de «derivar» también lo que las premisas expresan, o sea, de averiguar las condiciones de las que dependen tanto el que haya esa relación de causalidad (establecida en la premisa mayor) como el que efectivamente se dé la causa (hecho expresado en la premisa menor); y así sucesivamente. La meta infinitamente lejana, pero reguladora del proceso de investigación, la noción de lo incondicionado como totalidad de las condiciones para un condicionado dado, es aquí la noción de explicación causal exhaustiva del fenómeno del que se trata. Ahora bien, desde la «Analítica transcendental» sabemos que, si bien sólo empíricamente puede establecerse cuáles son las relaciones de causalidad, o sea, qué es causa o efecto de qué, sin embargo, lo que es un principio (*Grundsatz*) *a priori* es que cualquier contenido de la experiencia está exhaustiva y unívocamente situado en ese tipo de relaciones; esto significa que ningún fenómeno carece absolutamente de relación causal con otro alguno, es decir, que, dado un fenómeno cualquiera, cualquier otro tiene alguna relación causal con él, por más que esa relación pueda ser pragmáticamente irrelevante e incluso fácticamente inobservable. Así pues, la noción de la explicación causal exhaustiva de un fenómeno cualquiera, que es el modo en que se nos presenta ahora la noción de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, será la noción de la totalidad de los fenómenos en sus relaciones de causalidad, y esto es la idea de *mundo*.

En tercer y último lugar, la relación de condicionamiento puede darse en el modo de una disyunción excluyente («o... o...»). Bajo este punto de vista, los posibles contenidos, las posibles *realitates*, aparecen organizados en disyunciones excluyentes que se pueden establecer empíricamente; en cada caso una de esas disyunciones excluyentes constituye la

premisa mayor del silogismo. En este tipo de relaciones de condicionamiento, la noción del conocimiento exhaustivo de una cosa, o de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, podría formularse así: que el objeto en cuestión esté unívocamente definido en relación con cada una de todas las posibles disyunciones excluyentes; y, dado que cualquier *realitas* está en disyunción excluyente con alguna otra, la fórmula que acabamos de dar puede traducirse por lo siguiente: el conocimiento exhaustivo de algo consistiría en que, dada cualquier *realitas*, el algo en cuestión estuviese unívocamente definido al respecto, esto es, o le perteneciese esa *realitas* o la exclusión de ella; esto sería lo que llamaríamos *determinatio omnimoda* o, en alemán, *durchgängige Bestimmung* (digamos: «estar determinado en todos los aspectos»). La *determinatio omnimoda* de una cosa sería una función (distinta para cada cosa) del conjunto de todas las *realitates* en el conjunto cuyos dos elementos podemos representar por «sí» y «no» o por «verdadero» y «falso»; la noción de la *determinatio omnimoda* supone, pues, la de un conjunto de todas las *realitates*, conjunto del que, sin embargo, ninguna exclusión sería elemento, ya que las exclusiones consistirían en cada caso en que a cierta *realitas* le correspondiese según la mencionada función el valor «no»; no importa que no haya criterio válido para definir en una disyunción excluyente cuál de los dos términos debe ser considerado como una *realitas* y cuál como una exclusión, pues no decimos que tal distinción tenga validez, sino sólo que está supuesta en la idea de *determinatio omnimoda*. La noción de *determinatio omnimoda* comporta, pues, la de un conjunto de todas las *realitates*, del que ninguna exclusión es elemento; o, si se prefiere decirlo así, la representación de función que acabamos de establecer incluye el caso de que la función haga corresponder el valor «sí» a toda *realitas*. Se diga de un modo o de otro, la noción a la que hemos llegado es la de *omnitudo realitatis*, o sea, la idea de «Dios».

Tal como se ha puesto de manifiesto en especial en XI.1, las «ideas de la Razón» son representaciones que están implícitas en ciertas reglas del proceder de la investigación en el orden del conocimiento; esas reglas no son condiciones de la posibilidad (en sentido kantiano) del conocimiento, y tampoco ocurre que el mero ejercicio de esas reglas comporte adición de conocimiento nuevo; todo ello ha quedado expuesto en XI.1 y confirmado en el presente subcapítulo. La «Razón» (facultad de los *Prinzipien* y de las ideas) es algo que pertenece a la esfera del conocimiento, pero no es una facultad de conocimiento. Las «facultades» de conocimiento son, como ha quedado expuesto en los capítulos precedentes de este libro, la sensibilidad y el entendimiento, las cuales son como las dos caras de algo único a lo cual apunta en ciertos momentos de la obra de Kant el término «imaginación». La «Razón» (facultad de los *Prinzipien* y de las ideas) es una extrapolación a partir de ciertos modos de operación del entendimiento arrancados a su unidad con la sensibilidad, al margen, por lo tanto, de todo posible uso cognoscitivo, extrapolación que tiene que ver con cierta exigencia de organización de los conocimientos en un «sistema», exigencia y organización que no son ellas mismas conocimiento ni condiciones de la posibilidad del conocimiento.

Lo expuesto en XI.1 y en este mismo subcapítulo muestra asimismo cómo las tres «ideas de la Razón» responden, tanto en lo que cada una de ellas contiene como en la génesis racional de ellas mismas, a cierta noción general que puede expresarse, por una parte, como la del conocimiento exhaustivo de un objeto cualquiera, por otra parte como la del objeto total; ambas expresiones son sólo dos maneras de decir lo mismo. La génesis racional de una idea conduce a la idea en cuestión a través de la pregunta de en qué consistiría el conocimiento exhaustivo de un fenómeno cualquiera, consiguientemente a través de la mención de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, totalidad que constituiría lo incondicionado, y en los tres casos lo incondicio-

nado resulta ser «el todo», la totalidad absoluta: una vez en cuanto totalidad de los estados y representaciones de un sujeto, otra vez en cuanto totalidad de los fenómenos, finalmente también en cuanto totalidad cualitativa.

Lo hasta aquí expuesto nos permite ya explicitar la conexión entre la doctrina de las «ideas de la Razón» y la relectura, que a lo largo de este libro hemos esbozado, de la cuestión de las «condiciones de la posibilidad» como una particular (kantiana) versión de la vieja cuestión del *ser* (cf. en especial capítulo III). En efecto, lo que hemos visto acerca de las «ideas de la Razón» podría resumirse diciendo que las mismas se generan en cada caso mediante el tránsito de una cuestión de condiciones de la posibilidad de objetos en general a una cuestión de *objeto total*, digamos: mediante el tránsito de la cuestión del *ser* a la cuestión de *lo ente total*. La misma ambigüedad de la palabra «condiciones», ambigüedad que ha creado más de un problema para nuestra exposición, así lo atestigua, pues, si la fórmula kantiana «condiciones de la posibilidad» tiene significado ontológico y no óntico, en cambio la mención de la «totalidad de las condiciones para un condicionado dado» (en el presente capítulo) se refiere a condiciones ónticas.

Hemos visto cómo, partiendo de un determinado modo de validez del discurso (aquí concretamente el modo de validez que llamamos «conocimiento»), ciertas representaciones se generan por el hecho de que se pasa de la cuestión de en qué consiste la validez del modo de discurso en cada una de sus tesis a la cuestión de cómo ha de ser el discurso total, o sea, de la cuestión de en qué consiste la objetividad del objeto al problema del objeto total. Hemos visto también cómo la *validez* del tipo de discurso de que se trata (aquí el conocimiento) *no* alcanza a esas representaciones resultantes del mencionado «tránsito a la totalidad», o, dicho en otros términos, cómo esas representaciones transgreden las condiciones de la posibilidad de la validez en cuestión. Ambos aspectos, a saber, el que esas representaciones efectivamente se gene-

ran y el que, sin embargo, no tienen validez ni como contenidos ni como condiciones de la posibilidad del discurso, constituyen el tema de lo que Kant llama la «dialéctica» del tipo de discurso del que se trate, y representaciones «dialécticas» es, pues, el nombre kantiano para las representaciones que se generan en ese «paso a la totalidad». La dialéctica será «dialéctica trascendental» en lo que se refiere al discurso cognoscitivo y «dialéctica de la Razón pura práctica» en lo que concierne al discurso práctico.

XI.3. La dialéctica de la Razón pura práctica

Hemos insistido (a lo largo del capítulo IX) en que la determinación de la conducta no se produce según fines, sino que es ella misma precisamente la determinación de los fines, o sea, la decisión no se basa en que algo es un bien, sino que establece ella misma qué es un bien. Subrayábamos esta observación haciendo notar que la determinación por el imperativo categórico es precisamente aquella determinación en la que la voluntad no se deja determinar por ningún contenido, por ningún fin o bien. La consideración de que la necesidad del imperativo categórico consiste en que aquellas conductas que lo incumplen son todas de tal naturaleza que no podrían tener lugar sin presuponer como ley general lo contrario de lo que ellas mismas son, puede expresarse también diciendo que, incluso cuando la voluntad se deja determinar *de facto* por contenidos, es ella misma quien se deja y, por lo tanto, en ese dejarse desmiente el dejarse mismo, puesto que éste mismo es una decisión.

No cabe, pues, entender una determinación de la voluntad en virtud de fines o bienes. ¿Cabría quizá, inversamente, suponiendo la determinación de la voluntad meramente por el imperativo categórico, derivar de ello determinados fines?; en otras palabras: ¿hay algún fin tal que una voluntad determinada por el imperativo categórico hubiese necesaria-

mente de proponérselo? En principio la respuesta sigue siendo negativa. Nada es un fin que la voluntad, en cuanto determinada por el imperativo categórico, necesariamente haya de proponerse. Sin embargo, puede aquí introducirse en la problemática del discurso práctico un giro homólogo del que para el discurso cognoscitivo hemos descrito en XI.1 y XI.2, esto es, el paso a «lo incondicionado» como «totalidad de las condiciones para un condicionado dado». Se pasa entonces de considerar las condiciones de la posibilidad de una decisión en general a considerar que toda decisión está condicionada por otras que la subsumen, y así sucesivamente, con lo cual se apunta a la noción de una única decisión global, de la que todas mis decisiones particulares son aplicaciones a circunstancias concretas, o, lo que es lo mismo, pasaríamos de considerar las condiciones de la posibilidad de objetos de la voluntad en general a considerar la noción de un *objeto total* de la voluntad o fin total o fin último o bien total o bien supremo. Efectuado este cambio de problemática, la pregunta que acabamos de formular, acerca de si de la determinación de la voluntad meramente por el imperativo categórico podría derivarse necesariamente algún fin, habría cambiado de sentido, pues ya no se estaría hablando de que una u otra decisión esté determinada por el imperativo categórico, sino de una voluntad global, y ya no se trataría de fines determinados, sino de un único fin total. Del mismo modo que el objeto total al que se refiere la «Razón» como facultad de los *Prinzipien* y de las «ideas» (cf. XI.1 y XI.2) no es en verdad objeto alguno de conocimiento, tampoco el fin total o fin último es en verdad fin alguno, pues no es algo que la voluntad efectivamente decida; es una extrapolación o globalización del mismo tipo que la representada en el caso del conocimiento por la noción de lo incondicionado como totalidad de las condiciones para un condicionado dado, o, más exactamente, es la misma extrapolación o globalización. El mencionado objeto total de una voluntad globalmente determinada por el imperativo categórico no tendría otra

caracterización que la que se desprende de la propia noción de una voluntad tal, y lo que de esa noción se desprende es la conyunción de dos características en el querer de esa voluntad, a saber: querer *según* el imperativo categórico (es decir, en virtud del imperativo categórico) y querer *aquello que se quiere* (o sea, tener un contenido), por lo tanto querer que lo que se quiere se cumpla efectivamente; el objeto total de la voluntad, en el sentido en que nos estamos refiriendo a él, podría, pues, definirse así: que una voluntad determinada enteramente por el imperativo categórico, a la vez, alcance efectivamente sus fines; lo cual, expresado en los términos míticos que Kant emplea con frecuencia, es la conyunción de «virtud» y «felicidad». Nótese que no sólo la noción misma de un fin último u objeto total, sino incluso cada uno de los dos términos cuya conyunción desarrolla esa noción, es un referente meramente «dialéctico» en el sentido kantiano de esta palabra; ambos términos, en efecto, resultan del «paso a la totalidad» o «paso a lo incondicionado» al que reiteradamente nos hemos referido; la «virtud» no expresa el enjuiciamiento (desde el punto de vista del imperativo categórico) de la acción que yo ahora pudiera emprender, sino que califica la totalidad de mi conducta; igualmente, el término «felicidad» se refiere al cumplimiento de mis fines considerados como una totalidad.

Ha quedado reiteradamente expuesto (en XI.1 y XI.2 para el conocimiento y ahora también para la decisión) que el paso «dialéctico» a la incondicionada totalidad de las condiciones para un condicionado dado no genera objeto alguno, no legítima (en el caso del conocimiento) tesis cognoscitiva alguna ni, en el caso del discurso práctico, decisión alguna. El «fin último» es, pues, algo distinto de un fin; la estructura gramatical es aquí engañosa, porque en este caso la palabra «último» no se limita a añadir una determinación, sino que trastrueca el significado de la palabra «fin». El «fin último» no es fin alguno, pues no es nada que el sujeto práctico pueda proponerse realizar. El «fin último» pertenece al

discurso práctico en el mismo modo en que la «idea de la Razón» pertenece al cognoscitivo, es decir, ni como objeto, ni como condición de la posibilidad del discurso mismo (en este caso de la decisión), ni como condición de la posibilidad de objetos. Los elementos constitutivos de la noción del «fin último», esto es, de la noción definida por la conyunción de una voluntad enteramente guiada por el imperativo categórico y el efectivo cumplimiento de los fines de esa voluntad, son los «postulados de la Razón pura práctica». Pero «los elementos constitutivos de la noción» ya no quiere decir aquí en modo alguno «las condiciones de la posibilidad», porque no se está diciendo en absoluto que haya posibilidad. Todo lo que hay es una noción, a lo sumo una «posibilidad» en el sentido del racionalismo *escolar*, sentido que no es ni el de Kant ni el de Leibniz (cf. VIII.3), sino aquel otro en el que la afirmación de «posibilidad» de algo resulta ser lo que Kant llama un «juicio analítico», esto es, una tesis vacía, la cual, por ser vacía, no es ni conocimiento ni ningún otro modo de discurso válido. Y esto significa que kantianamente no ha lugar a afirmar que lo definido como «fin último» sea algo posible.

No es novedad el que uno se ocupe de desmentir cualquier parecido, por lejano que pudiera ser, entre la génesis racional kantiana de los «postulados de la Razón pura práctica» y tipo alguno de «prueba» o legitimación, aun cuando se dé por entendido que en ningún caso sería de carácter cognoscitivo, de ciertas tesis. Creemos, sin embargo, que no estará de más añadir algunas precisiones en esta línea. Ante todo, y sólo para que ciertos otros problemas no interfieran en lo que ahora hemos de exponer, quede dicho que el término «libertad» no pertenece sólo a la dialéctica, sino también a la analítica de la Razón pura práctica, ciertamente con diferentes significados; no designa, pues, únicamente un «postulado de la Razón pura práctica», sino que también, y esencialmente *antes*, designa otra cosa, la cual, por cierto, ha aparecido ya reiteradamente en este libro (en especial capí-

tulo IX), concretamente cada vez que hemos subrayado la independencia de la voluntad con respecto a sus propios contenidos, independencia con la que hemos identificado la propia validez del imperativo categórico, hasta el punto de que la necesidad de este imperativo, el que las conductas que lo incumplen sean precisamente aquellas que sólo son posibles dando por supuesto como ley universal lo contrario de ellas mismas, se identificó en nuestra exposición con el que incluso de una voluntad que se deja determinar por contenidos hay que decir que es ella quien se deja y que, por lo tanto, quizá a su pesar, no «es determinada» por contenidos; etc.; todo esto es la «libertad» en sentido analítico y no dialéctico. Dicho lo cual, pasamos a formular las anunciadas breves precisiones acerca de en qué sentido la génesis racional de los «postulados de la Razón pura práctica» no tiene nada que ver con tipo alguno de prueba o legitimación.

En primer lugar, de todo lo expuesto en XI.1 y XI.2 y en el presente subcapítulo se desprende que ninguna génesis dialéctica kantiana tiene carácter de prueba o fundamentación; en ese tipo de génesis no se legitima tesis alguna como parte de algún discurso válido; el paso a la «incondicionada totalidad de las condiciones para un condicionado dado», que constituye la marca esencial del razonamiento dialéctico, no pone de manifiesto ni objeto alguno ni condiciones de la posibilidad de objetos.

En segundo lugar, e igualmente importante, si alguien considerase la génesis de los «postulados de la Razón pura práctica» como algún tipo de prueba o fundamentación de ciertas tesis, la simple observación de la disposición argumentativa u orden de las razones en la presunta «prueba» conferiría a ésta un carácter rayano en el sarcasmo. En efecto, el punto de partida es, como hemos visto, la noción de una voluntad determinada enteramente por el imperativo categórico, es decir, determinada con total independencia de todo fin; sólo supuesta una voluntad así, se plantea la cuestión de cuál sería el fin total para esa voluntad, y de la

noción de tal fin surgen los «postulados»; así pues, tanto el fin como los postulados tienen sentido sólo sobre el supuesto de una voluntad que se determina sin contar para nada con ellos; tienen sentido sólo sobre la base de que no se necesite en absoluto de ellos; podríamos quizá decirlo así: está de alguna manera legitimado para «creer» en Dios, en la inmortalidad, etc. solamente aquel cuya conducta no se modifique en nada en razón de que Dios exista o no o de que haya o no inmortalidad; esas creencias pueden tener algún sentido racional sólo cuando está radicalmente excluido que puedan servir para algo; se puede legítimamente creer en Dios y en la inmortalidad sólo cuando creer en esas cosas es lo mismo que no creer en nada.

ÍNDICE

Prólogo	7
I. LA EXPERIENCIA COMO VALIDEZ	11
I.1. El conocimiento como «ius»	11
I.2. Un «ius» que es un «Faktum». Precisiones sobre cuál es el Faktum	14
I.3. Primera observación sobre «juicio analítico» y «lógica»	18
II. «POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA» Y CUESTIÓN «TRANSCENDENTAL»	21
II.1. La noción de «forma de la experiencia» o «posibilidad de la experiencia»	21
II.2. Primera definición de «transcendental»	25
III. «TRANSCENDENTAL» Y «METAFÍSICO»	28
III.1. Validez y «ser». Metafísica (o metafísicas) y cuestión transcendental	28
III.2. «Sujeto» y «objeto»; «fenómeno» y «cosa en sí»	34
IV. SENSACIÓN Y CONCEPTO (EXPOSICIÓN PREVIA)	42
V. ACLARACIONES EN RELACIÓN CON LA TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LA SENSACIÓN	48
V.1. Cuestiones generales referentes a la forma de la sensibilidad ..	48
V.2. Más sobre la noción de «transcendental»	51

VI. LA SÍNTESES Y LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO	56
VI.1. El concepto y el «mero concepto». Espontaneidad empírica y espontaneidad pura	56
VI.2. Síntesis y «síntesis pura»	63
VI.3. Síntesis pura y concepto puro	67
VII. SÍNTESES, OBJETIVIDAD Y APERCEPCIÓN	71
VII.1. Objetividad y apercepción pura	71
VII.2. El sentido de la «deducción trascendental de las categorías»	75
VII.3. Más sobre la «deducción trascendental de las categorías». Su modificación en la segunda edición	79
VIII. LA SÍNTESES PURA, EL SIGNIFICADO DE LAS CATEGORÍAS Y EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS	84
VIII.1. Semántica de la tabla de las categorías	84
VIII.2. Introducción del término «esquema»	87
VIII.3. El sistema de los principios del entendimiento puro	89
IX. LA CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD DEL DISCURSO PRÁCTICO	95
IX.1. Decisión y conocimiento	95
IX.2. La forma del discurso práctico	100
IX.3. Una discusión sobre la fórmula del imperativo categórico	105
X. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE RAZÓN COGNOSCITIVA Y RAZÓN PRÁCTICA	109
X.1. La dualidad intuición-concepto y la dualidad conocimiento- decisión	109
X.2. Conocimiento y finalismo	114
X.3. La figura bella y algunas otras cosas	118
XI. LA DIALÉCTICA	123
XI.1. La noción de «idea de la Razón»	123
XI.2. Las ideas de «alma», «mundo» y «Dios». La noción de «dialéctica»	129
XI.3. La dialéctica de la Razón pura práctica	135