

192-0  
1-13

# Universidad Nacional Autónoma de México (13)

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



## CONCEPTO Y METODO DE LA FILOSOFIA CRITICA

T E S I S

QUE PRESENTA

AMADEO PERALTA ADAME

PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

México, D. F.

1979

17031



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# I N D I C E

## INTRODUCCION

¿QUE ES LA FILOSOFIA? 1

## CAPITULO I

FUNDAMENTACION DE LA FILOSOFIA 11

## CAPITULO II

EL METODO DE LA FILOSOFIA Y LA  
DEDUCTIO IURIS DE KANT 51

## CAPITULO III

EL PROBLEMA DE LA COSA EN SI 119

## CAPITULO IV

IDEA DEL SISTEMA DE LA FILOSOFIA 157

CONCLUSIONES 179

NOTAS BIBLIOGRAFICAS 183

## INTRODUCCION

### ¿QUE ES LA FILOSOFIA?

"SOCRATES: ¿Renunciaremos, pues, a ello, o quieres que ensayemos, a la medida de nuestras posibilidades, a ver si somos capaces de ver claro en ello por poco que esto sea? Un poco más arriba hemos ya prevenido a los dioses de que, en nuestra ignorancia de la verdad, explicábamos por conjeturas las opiniones que sobre ellos tenían los hombres. ¿Hemos de poner manos a la obra, diciéndonos esta vez a nosotros mismos que, si estas distinciones se habían de hacer, bien por cualquier otro, bien por nosotros mismos, habría que hacerlas de esta manera; pero que en las presentes circunstancias deberemos ocuparnos de ellas 'según nuestras fuerzas', como dice el proverbio? ¿Es este tu modo de ver o cuál es tu idea?

HERMOGENES: Es absolutamente en todo mi opinión."

(Platón, Cratilo, 425 a)

El propósito fundamental que perseguimos, a no dudarlo difícil en sumo grado, - es el de establecer las bases para una concepción sólida y objetiva de la filosofía. En vista de ello, tendremos que vernos en la necesidad de afrontar, a cada paso, cuestiones de principio, y en última instancia serán éstas las que ante todo habrán de interesarnos.

De primer intento, parece que nada sería más fácil que presentar una definición general sobre lo que es la filosofía. Cualquier persona de mediana formación cultural, sin que se haya dedicado nunca al estudio especializado de esta producción, la más compleja y profunda del espíritu humano, se imagina sin embargo tener un concepto más o menos claro y definido de ella, y se siente también con suficiente autoridad o derecho para emitir juicio sobre las principales cuestiones de que trata. Así se comprende que nos encontremos por doquier - con juristas, economistas, científicos, literatos, poetas y artistas que pretenden conocer y hablar de los problemas y temas filosóficos cual si de un asunto común y corriente se tratase; pero además, no es raro que tales aficionados habitualmente sólo incursionen en el terreno de la filosofía con el propósito de tomar de ella algunos elementos que puedan ser aderezados y servir de este modo a los intereses de sus respectivas especialidades. Esto sucede en el mejor de los casos; pero en el peor de ellos, la filosofía es menospreciada y descalificada como una mera palabrería o charla de gente ociosa, completamente alejada de los asuntos prácticos de la vida y, por tanto, vana e inútil. De aquí la tan frecuente imagen del filósofo aislado en su "torre de marfil". Así que cada quien - da al concepto de filosofía el contenido que mejor le parece, según la índole -

de su formación cultural, sus alcances intelectuales e incluso sus prejuicios y sus sentimientos.

Ningún nombre ha sido entendido y aplicado en forma tan vaga, equívoca y diversa como el de "filosofía". La confusión e incompreensión acerca de lo que es la filosofía se halla tan extendida que el filósofo, con frecuencia, llega a ser hasta objeto de la burla del profanum vulgus; y no faltan en este terreno quienes se ostentan a sí mismos como sagaces hombres "prácticos" que se sienten con suficiente capacidad para contradecir a los filósofos, con ayuda del simple sentido común. Por lo demás, la situación siempre ha sido la misma desde que la filosofía existe. Platón nos informa que Thales de Mileto, considerado como el primer filósofo, fue objeto de la risa de una mujer tracia cuando, por andar observando las estrellas, cayó en una zanja <sup>1)</sup>.

En realidad, como dice Descartes, hemos de reconocer que es reducido el número de personas aptas para los estudios metafísicos tanto como para los geométricos; la diferencia consiste en que, como todo el mundo está convencido de que en geometría nada se afirma sin una demostración cierta, los no versados en dicha ciencia yerran, no porque pongan en tela de juicio o rechacen lo verdadero, sino porque aprueban falsas demostraciones, en su deseo de que parezca que las comprenden, "mientras que, por el contrario en filosofía, creyéndose que no hay nada a propósito de lo cual no se puedan defender opiniones contrarias, son pocos los que investigan la verdad y muchos más los que esperan conseguir fama de inteligentes con sólo atreverse a combatir las mejores doctrinas" <sup>2)</sup>. A este respecto, también Hegel se ha expresado con acierto al observar que: "Esta ciencia tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han

ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía. Se admite que, respecto a las demás ciencias, sea preciso haberlas estudiado para conocerlas, y que sólo en virtud de dicho conocimiento se esté facultado para formular un juicio sobre ellas. Nadie duda de que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero, aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie, y tenga manos, y con ellas la habilitación natural para dicho oficio. Sólo para filosofar no se necesitará ni estudio, ni aprendizaje, ni trabajo" 3).

Veamos, sin embargo, cómo lo que a primera vista parece tan fácil se torna lo más difícil, lo que parece tan claro es en realidad lo más oscuro. Empecemos, pues, por preguntarnos escuetamente: ¿qué es la filosofía? El camino más fácil y común para responder a esta cuestión ha sido el de proponer la concepción de la filosofía con que se está más familiarizado, o aquella que aceptamos como válida por hallarse en concordancia con nuestras particulares convicciones. Pero surge inmediatamente este problema: ¿hasta qué grado es válido o legítimo dicho proceder? El recurso inmediato a alguna de tantas concepciones y definiciones de la filosofía que se han dado en la historia, ya sea la que nos parezca más digna de crédito en atención a la personalidad genial del filósofo que la haya elaborado, o bien la que tenga mayor difusión, popularidad y aceptación entre los filósofos, es un procedimiento totalmente desafortunado. Ya Sócrates se mostraba bien consciente del equívoco que implica, advirtiendo que no importa en absoluto quién haya dado una definición de la filosofía, sino más

bien examinar si es o no verdadera<sup>4)</sup>. Se trata, por consiguiente, no de declarar nuestra adhesión a una doctrina, tal vez por el prestigio de quien la enseña, sino de indagar el concepto verdadero de la filosofía.

Una vez colocado en esta actitud de completa imparcialidad, cualquier filósofo que sienta sobre sí el enorme peso de la responsabilidad que representa plantear y resolver este problema fundamental, y que esté animado sólo por una voluntad de certeza, se verá asaltado por la preocupación de tratar de evitar errores de principio. Porque comprende que se trata nada menos que de echar los basamentos sobre los cuales tendrá que apoyar el conjunto de su investigación, sus juicios y conclusiones; y si aquéllos no tienen suficiente firmeza, seguridad y solidez, jamás podrá encontrarse a salvo del error y de la crítica adversa. A fin de situarnos en el grado más claro de conciencia acerca de los términos de problema, a saber, el de buscar y aclarar el verdadero concepto de la filosofía, recordemos el siguiente pasaje platónico:

"Menón. - Pero ¿cómo vas a buscar, Sócrates, una cosa de la que de ninguna manera sabes lo que es? Entre tantas cuestiones desconocidas, ¿qué punto concreto propondrás para tu investigación? Y, suponiendo que casualmente des con el aspecto acertado, ¿en qué lo vas a reconocer, dado que no lo conoces?"

"Sócrates. - Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¡Qué tema tan estúpido de disputa sofística nos aportas con ello! Es esta la teoría según la cual no es posible buscar ni lo que se conoce ni lo que se desconoce: lo que se conoce, porque, al conocerlo ya, no se tiene necesidad de buscarlo; lo que



se desconoce, porque uno ni tan siquiera sabe lo que se ha de buscar" 5).

Platón —por boca de Sócrates— considera que esta aporía sólo constituye un tema de "disputa sofística", e indudablemente así es, siempre y cuando entendamos positivamente el asunto; es decir, no porque se busca la disputa por la disputa misma, sino porque en el fondo se trata de hacer lo más claro posible el comienzo u origen del saber y, con ello, de las cosas, del ser mismo.

Según la dificultad que se plantea en el pasaje citado podemos ver ahora que al preguntarnos qué es la filosofía, ello lleva implícitas las siguientes dificultades: a) por una parte, la pregunta implica que estoy inquiriendo por algo que me es desconocido; b) por otra parte, implica que si no conozco previamente lo que ese algo es nunca podré encontrarlo, ni reconocerlo aunque esté frente de mí, pues ni siquiera sé lo que he de buscar. Es decir: ¿cómo, siendo un objeto totalmente desconocido para mí, podré obtener un conocimiento de lo que es, aún antes de dar con él? Porque sólo así podré reconocerlo cuando lo encuentre. Pero, por otra parte, si antes de encontrarlo ya lo conozco, ¿qué necesidad tengo de preguntar qué es? En otros términos: ¿cómo se pasa de la ignorancia al saber, del no conocimiento al conocimiento de lo que algo es?

Todos aquellos que crean estar seguros de saber qué es la filosofía, pueden hacer alto en este punto y tratar de responder a la pregunta de cómo han adquirido ese conocimiento y con qué derecho lo afirmarían como válido y cierto. Los pasos que la gran mayoría de los filósofos han dado hasta el presente en la solución del problema han sido principalmente dos. El primero de ellos consis

te en deducir el contenido de la noción de filosofía a partir de conceptos o ideas "simples" y de premisas generales consideradas como evidentes por sí mismas, como algo que la mente intuye en actos de visión inmediata. Tal es el caso de los racionalistas, como Descartes y Spinoza. Este procedimiento se ha revelado, empero, como totalmente ilusorio. En efecto ¿por qué las intuiciones de A no han de ser tan buenas como las de B o las de C? Podríamos preguntarnos, además, si es evidente la tesis asumida tácitamente según la cual la evidencia es criterio absolutamente apodíctico de verdad. La evidencia misma tendría necesidad de ser definida y establecida como una verdadera evidencia, frente a las evidencias falsas o pseudoevidencias. No es, pues, la verdad la que se funda en la evidencia, sino la evidencia la que supone la verdad. Ahora bien, si los conceptos y premisas de las que se pretende deducir el contenido de la filosofía no pueden ser garantizados por la primera evidencia, entonces habría que pedir también una deducción de ellos a partir de otra más exacta, y así in infinitum. Por otra parte, si queremos proceder mediante deducción rigurosa, sin tener que acudir al apoyo de la evidencia, tendría que haber un acuerdo previo sobre cuáles pueden ser los principios de una deducción válida. Si tales principios existen, no sería ya la filosofía un concepto susceptible de ser aclarado por mera deducción, toda vez que este procedimiento metódico nos remite a operaciones y contenidos racionales más originarios. Y si no es posible el establecimiento de dichos principios, entonces queda abierto el camino al arbitrio de cada filósofo para decidir qué es lo que ha de entenderse por filosofía.

El segundo paso es el procedimiento inductivo, consistente en la observa

ción y el análisis comparativo de los productos espirituales que en la historia -  
 aparecen con el nombre de "filosofía". Pero nos encontramos con que la historia  
 nos muestra una sucesión de sistemas filosóficos tan diversos y contrapuestos que  
 es imposible llegar, por mero registro y comparación analógica de los casos his-  
 tóricos concretos, a la formación de un concepto rigurosamente válido, universal  
 y unitario de la filosofía. Los filósofos han pensado en formas muy diferentes res-  
 pecto a la cuestión de cuáles son los problemas, el objeto y el método de la fi-  
 losofía. Por si esto no fuera ya suficiente para descartar la inducción, surge una  
 seria dificultad lógica en su aplicación, toda vez que para llevar a cabo una -  
 inducción histórica sería preciso presuponer como válida alguna concepción parti-  
 cular de la filosofía, pues sólo de esta guisa se podría distinguir, seleccionar y  
 clasificar como "filosóficas" ciertas producciones espirituales, delimitándolas fren-  
 te a aquellas que no lo son, por ejemplo las jurídicas o las artísticas. Con lo -  
 cual se cae en un dilema, se da como sabida o conocida de antemano la -  
 esencia de la filosofía, que es lo que se trata de llegar a conocer mediante la  
 inducción. En consecuencia, la inducción resulta igualmente improcedente.

Sin embargo, hay quienes piensen que el círculo en que se cae aquí es  
 imposible de eludir. Así, por ejemplo, Dilthey afirma que "nos encontramos con  
 una gran riqueza de intentos de una determinación conceptual como la que aquí  
 ensayamos; son expresión de lo que cada uno de los filósofos, condicionado por  
 una situación cultural dada y orientado por su propio sistema, ha considerado co-  
 mo filosofía" <sup>6)</sup>. De donde se sigue que: "El círculo vicioso que supone el méto-  
 do de la determinación conceptual de la filosofía es inevitable. Existe, realmen-

te, una gran incertidumbre respecto a los límites según los cuales corresponde a los sistemas el nombre de filosofía y a los trabajos la calificación de filosóficos. Sólo se puede superar esta incertidumbre comenzando por establecer determinaciones seguras, aunque sean insuficientes, de la filosofía, prosiguiendo de estas a otras nuevas determinaciones que vayan agotando poco a poco el contenido del concepto de la filosofía" 7).

Tendremos que preguntarnos entonces si la filosofía y la actividad filosófica habrán de tener como punto de partida y "fundarse" en un error lógico, y si realmente deberemos aceptar esta embarazosa situación como inevitable. Por otra parte, un lector perspicaz se preguntará también si todos los razonamientos y argumentos que hemos venido haciendo no son ya la filosofía misma, de manera que lo que andamos buscando y tratando de definir está tan cerca de nosotros que en su medio nos hemos estado moviendo. En efecto, entre los dos caminos que hemos señalado, y que son los más transitados en la búsqueda y determinación de la esencia de la filosofía, a saber, la deducción y la inducción, es posible seguir una tercera vía de solución, que podemos expresar en la siguiente proposición: ES LA FILOSOFIA LA QUE TIENE QUE BUSCARSE A SI MISMA Y LLEGAR A LA CLARA CONSCIENCIA DE LO QUE ELLA ES. Según esto, la pregunta por la esencia de la filosofía es ya una pregunta filosófica; su formulación se lleva a cabo desde el interior de la filosofía misma y es desde ella donde ha de resolverse. Así, pues, tenemos que buscar la filosofía con la filosofía misma. La cuestión fundamental y decisiva radica en el cómo de esta búsqueda. En el fondo se trata aquí del radical problema de cómo filosofar. Es precisamente en este punto de partida donde la mayoría de los filósofos no han podido evitar el

dialelo. Importa subrayar que dicha falacia lógica es común a los filósofos - que pretenden situarse más allá o más acá de la controversia histórica entre los sistemas, a quienes desean desvincularse de la historia de la filosofía, e ignorar deliberadamente su continuidad, aislándose en un solipsismo que pretende ser anterior a toda toma de posición epistemológica, a toda discusión entre realismo e idealismo; lo cual es sólo un recurso para eludir la responsabilidad de dar cuenta y razón de sus afirmaciones, dando como válida una concepción de la filosofía que ellos mismos se alcanzan, mal aconsejados a menudo por las llamadas "exigencias del corazón", ya sean de carácter ético-político o religioso.

Capítulo

## FUNDAMENTACION DE LA FILOSOFIA

"Somos como unos enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Así, pues, - vemos más cosas que los antiguos, y - más lejanas, pero ello no se debe ni a la agudeza de nuestra vista ni a la altura de nuestra talla, sino tan sólo a que ellos nos llevan y nos proyectan a lo alto desde su altura gigantesca".

Bernardo de Chartres.

## 1. EL PRINCIPIO DE LOS PRINCIPIOS

Todo aquel que pretende ponerse a filosofar desvinculándose de la Historia de la Filosofía e ignorando su unidad y su continuidad, ya sea que deliberadamente lo haga buscando nuevos derroteros en su afán de querer ser original, o bien que tal cosa ocurra por hallarse ubicado en el estrecho horizonte determinado por una carencia de conciencia histórica, inevitablemente desemboca en el pluralismo subjetivista, que puede caracterizarse como una situación caótica en que cada filósofo procede por separado, nadie quiere aprender de los demás, y todos aspiran a enseñar puntos de vista que consideran novedosos. Pero al proponer los filósofos como punto de partida de la filosofía su propia concepción, suponiéndola como válida de antemano, incurren en petición de principio y en dogmatismo.

A diferencia de todos los filósofos dogmáticos, nosotros nos proponemos plantear los problemas de la filosofía tomando como punto de partida la tierra firme de la Historia de la Filosofía, y, hasta donde ello sea posible, la Historia de la Cultura Universal. Nos alienta la fundada convicción de que el filósofo —aunque vanamente lo pretenda— no puede surgir de la nada ni apoyarse en la nada, sino que es producto de una continuidad de novedades históricas, de una larga tradición filosófica enriquecida con las aportaciones de numerosas generaciones de pensadores. De todos ellos tenemos que aprender algo; a decir verdad, aprendemos no sólo de sus aciertos sino también de sus errores.

Por esta razón se convierte para nosotros en una exigencia de principio - el tener que situarnos en el presente de la historia de la filosofía. Esto significa de modo elemental que, si hemos de pensar y hablar sobre cuestiones filosóficas, tenemos que tomar como piedra de toque las soluciones y conclusiones que hayan sido capaces de acreditarse como contenidos válidos, dotados de certeza objetiva, en la historia del pensar filosófico. A partir de las metas alcanzadas - en el presente, a las que habremos de considerar sólo como un resultado imperfecto, susceptible de mayor ampliación y profundización, pensamos que es posible emprender la tarea de reconstruir la esencia o contenido del concepto de la filosofía, que al paso de la historia va enriqueciéndose más. Únicamente en este sentido la filosofía puede ser presentada y comprendida como un proceso: el proceso de la formación histórica de su contenido. El procedimiento de retrotraernos desde el presente de la filosofía hacia sus orígenes, para seguir la continuidad de las fases de su formación histórica, es la única manera de tomar conciencia de la conexión entre problemas y soluciones filosóficas. Sólo de este modo es posible también evitar la crítica, por cierto harto justificada, de abordar los problemas de la filosofía desde la perspectiva de un punto de vista particular, parcial, presupuesto dogmáticamente como válido.

Por lo visto no hay otro camino. Los problemas han de ser abordados con la filosofía y desde la filosofía misma; pero no considerada como la verdad ya hecha y dada, ni como sistema de premisas evidentes y absolutas, sino como la historia de su devenir, como la historia de la configuración progresiva de su contenido, diverso y complejo. Siempre tenemos como trasfondo de nuestra actividad



todo un acervo de rendimientos históricos de la meditación filosófica, que bien podemos reconocer y aceptar o ignorar y menospreciar. Es precisamente esta circunstancia la que determina que necesariamente tengamos que estar "situados" - mentalmente en algún momento histórico de la filosofía, nos demos o no nos demos cuenta de ello. Ahora bien, es preciso hacer hincapié en que el presente de la filosofía no es el presente de la cronología convencional del calendario, como equivocadamente pudiera pensarse, sino que se trata del presente entendido como novedad en el modo de plantear y resolver sus problemas, y en primer lugar el problema radical de qué sea la filosofía misma y de qué manera tenga que fundamentarse.

En la Introducción nos hemos preguntado cómo es posible pasar de la ignorancia al saber, en lo que respecta a la esencia de la filosofía. Hemos demostrado la impropiedad metódica de la inducción tanto como la de la deducción a partir de premisas absolutas. Pero nos queda un tercer camino, a saber: el de la hipótesis. El *factum* histórico de la filosofía, constituido por la pluralidad de sistemas y producciones filosóficas, se presenta ahora, desde esta nueva perspectiva, como un problema: ¿qué tienen que ver Thales de Mileto con Tomás de Aquino, Demócrito con Newton o Nietzsche, Pitágoras con Galileo, por ejemplo? Si es posible dar una respuesta a problemas de esta índole, tendrá que darse a partir de una hipótesis que pueda funcionar como criterio unitario, de unificación. La cuestión de principio es el establecimiento de un concepto válido de la filosofía. Pero se trata de adelantar este concepto a manera de una hipótesis, y su validez quedará suficientemente probada si es posible in-

terrelacionar, abarcar, dominar y comprender con su ayuda la pluralidad de producciones filosóficas, que a primera vista aparecen en un estado de caótica dispersión. Fue en el tratamiento de este punto donde Husserl, cuyas críticas de estilo kantiano al psicologismo y al relativismo escéptico constituyen la parte más valiosa de su obra, incurrió en grave anacronismo al sostener la tesis ahistórica de que la filosofía ha sido incapaz de erigirse en una auténtica ciencia. Según Husserl, no es que la filosofía "disponga de un sistema de doctrina imperfecto, incompleto en los detalles, sino que sencillamente no dispone de ninguno. En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de 'punto de vista' " 1). Con estas afirmaciones escépticas Husserl trata obviamente de hacer a un lado de un plumazo los rendimientos históricos de la filosofía, con el fin de presentar su propio sistema como la filosofía científica. Antes de Husserl, por tanto, no hay propiamente filosofía; sólo después de él, la filosofía existe como sistema inmutable de fundamentos absolutos, intuitos con evidencia. Husserl incurre así en el mismo error que con tanto acierto criticó: el relativismo escéptico.

Únicamente podremos evitar consecuencias semejantes si seguimos la tercera vía antes indicada. He aquí nuestra hipótesis: la filosofía es una ciencia universal de fundamentos o primeros principios, en el sentido de que no hay otra ciencia fuera de ella que sea su fundamento y que sea más amplia en contenido y extensión. En relación a este punto, Hegel se ha expresado con admirable claridad y acierto al decir que "lo propio y característico de esta ciencia es que su concepto -

sólo sirve aparentemente de punto de partida, siendo el estudio de la ciencia - en su conjunto el que tiene que suministrar la prueba y hasta podríamos decir - que el concepto mismo de ella, el que no es, en esencia, sino el resultado de dicha estudio" 2). Sin embargo, el grave inconveniente, como es sabido, es - que para Hegel la filosofía es un círculo en que el resultado es la verdad absoluta ya presupuesta como tal en las premisas.

Procediendo conforme a nuestra hipótesis diremos entonces que los pensamientos filosóficos, que se presentan ante nosotros en una heterogénea multiplicidad de sistemas, corrientes y escuelas, han de tener necesariamente algo en común por lo cual son llamados "filosóficos". Y en efecto, lo común a todos ellos consiste en que se hallan relacionados con la verdad, con la ciencia, ya sea positiva o negativamente. En general, lo más común, normal y frecuente es que cada filósofo aspira a hacer valer sus reflexiones y puntos de vista como verdaderos. Pero aun en el caso de que hubiese un filósofo que se propusiera todo lo contrario, es decir, que declarase no querer tener nada que ver con la verdad y rindiese culto deliberadamente a la falsedad, al equívoco, a la apariencia, haciendo incluso de ello un signo de aristocracia intelectual y de buen gusto, como es el caso de Nietzsche 3), hemos de reconocer que su proceder negativo presupone la distinción entre lo verdadero y lo falso, esto es, presupone la fundamentación crítica de la verdad. Otro ejemplo lo encontramos en Kierkegaard, quien confundió el hegelianismo con el pensamiento auténticamente objetivo y se dio a la tarea de desprestigiar a la razón científica en nombre de la fe ciega y sorda, en nombre de lo absurdo, que para él representaría los intere-

ses pretendidamente ultraterrenos y eternistas del hombre, hasta el grado de sostener que "quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo", y que "tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia"<sup>4)</sup>. Sin embargo, filósofos como Nietzsche y Kierkegaard jamás renuncian a la paradójica pretensión de querer tener razón contra la razón, y detrás de cada arrebató dionisiaco o místico, detrás de cada gesticulación de angustia, de cada punzante paradoja, se halla presente su arraigada convicción de que ellos son los únicos sinceros y conmovidos testigos de la verdad auténtica, profunda, oculta, vital, que cura, fortifica y salva. Además, ninguna de sus consideraciones existenciales podría haberse expresado ni comunicado sin el recurso al rico acervo de conceptos, categorías y métodos de argumentación que constituyen el patrimonio común del pensamiento filosófico occidental: lo subjetivo y lo objetivo, lo singular y lo universal, lo uno y lo otro, lo mediato y lo inmediato, la intuición y el discurso, el saber y la fe, la contingencia y la necesidad, la libertad, lo finito y lo infinito, la immanencia y la trascendencia, etcétera.

Planteadá la cuestión de este modo se pone de manifiesto que todos y cada uno de los filósofos se hallan "comprometidos", quieranlo o no, sépanlo o no, en la tarea histórica del pensamiento que busca la verdad; todos están inevitablemente "condenados a ser responsables", ya sea que afirmen, que nieguen, o que se abstengan de emitir su juicio y sólo se limiten a mover el dedo. He aquí el radical compromiso del filósofo: la búsqueda de la verdad. La cuestión es muy sencilla: si hay que filosofar, pongámonos a la obra; y si no hay -

que filosofar, entonces tenemos que filosofar para demostrarlo. Resulta que en ambos casos es imposible eludir nuestra responsabilidad. En consecuencia, sólo las mentes ingenuas e inexpertas pueden dejarse desconcertar y desalentar por el hecho de que cada escuela, cada filósofo o cada sistema pretenda reservarse para sí propio, en forma exclusiva, el carácter de verdadero, negándose a los demás y descalificándolos como errores y extravíos. Esto sólo puede tomarse como un signo y una prueba de que, efectivamente, en el campo de la meditación y el trabajo filosóficos no ha dejado nunca de alentar y vivir el amor de verdad. Pero es pertinente observar y tener presente que cuando los filósofos han afirmado sus respectivos puntos de vista como verdaderos, ello sólo pone de manifiesto la disposición subjetiva con que se hace la filosofía, es decir, todo trabajo se emprende con el propósito de resolver o responder con objetividad, con veracidad, los problemas que se abordan, sin que esto signifique que efectivamente todos hayan obtenido éxito en su empresa. Muchos pueden haber preparado únicamente el camino para llegar a la solución de un problema, otros pueden haber aportado elementos para encontrarla, y otros más pueden haberse perdido en laberintos. Precisamente, el hecho de que exista una pluralidad de concepciones y puntos de vista que se oponen y se combaten unos a otros constituye una motivación poderosa, un estímulo que obliga al espíritu a reflexionar, a plantearse el problema radical de qué es la verdad, o si se quiere, cómo es posible la verdad. Si, y sólo si, el problema de la fundamentación de la verdad logra ser resuelto satisfactoriamente, habremos obtenido un criterio, el criterio de la objetividad, para darnos cuenta y determinar quiénes, entre los filósofos, han contribuido con aportaciones positivas y meritorias, y quiénes han fracasado

en sus intentos. A reserva de abordar más adelante el tratamiento del concepto de la verdad con el debido detenimiento, por lo tanto, nos limitaremos a tomar esta noción no aclarada sólo como norte o punto de referencia, pues es preciso desbrozar antes un poco más el terreno en donde vamos a echar los fundamentos de la filosofía.

En nuestra época, Heidegger ha enseñado que la falsedad, la no-verdad, el error, es un aspecto esencial de la verdad; pero da un salto al terreno de la paradoja identificando ambas nociones, al igual que Hegel; es decir, la no-verdad es la verdad misma en su estado de obnubilación, la verdad oculta, no descubierta, velada<sup>5)</sup>. Sin embargo, desde hace más de veintitres siglos el divino Platón dejó claramente establecido, como un rendimiento de valor históricamente permanente para la filosofía, que la falsedad y la verdad jamás pueden identificarse; ambas nociones son correlativas, pero se contraponen; es decir, la falsedad sólo es posible en relación con la verdad, paralelamente a la oposición relativa entre el ser y el no ser. Cabe, a propósito de esta cuestión, recordar también la famosa "paradoja del mentiroso" que ha desconcertado a Bertrand Russell y demás positivistas lógicos. En realidad no es ninguna paradoja. Cuando Epiménides —o quien haya sido— dice "miento", lo que sostiene es que la falsedad existe, pero en un sentido tal que su propia afirmación resulta ser una falsedad. El supuesto aquí implícito es la idea de que la mentira es posible como mentira absoluta: no hay verdad y es totalmente imposible que la haya. Pero en tal caso Epiménides no ha dicho nada —al menos nada interesante—, y bien pudiera haberse ahorrado la molestia de decir que mentía. Porque si suponemos que

no existe la verdad de ningún modo posible, entonces no puede ser verdadero, - como es obvio, el enunciado "no hay verdad". Según esto, decir "miento" o "no digo la verdad", no implica ninguna contradicción, ni es una paradoja; sólo tenemos aquí la mera enunciación de la no-verdad como no-verdad. Epiménides sólo se limita a hacer notar el carácter falso de la falsedad. En cuanto su expresión significa una negación de la verdad, es también una negación de sí misma, por lo que en el acto de enunciarse se autodescalifica. El mentiroso miente, cuando nos dice que miente, no porque sea verdad que miente, sino porque la no-verdad no es verdad; no se propone probar nada, sólo quiere decir que su expresión "miento" significa eso, una carencia de verdad.

Otra cuestión es preguntar si Epiménides entiende lo que dice, si sabe lo que significa el término "mentir". Se supone que ha de saberlo, pues de lo contrario su expresión sería un mero flatu s vocis. Así, pues, ¿cómo sabe Epiménides que miente? Sencillamente, sólo porque comprende lo que significa la verdad. En el drama "Las brujas de Salem", de Arthur Miller, se presenta una situación semejante; una de las acusadas declara: "Soy inocente. Ni siquiera sé lo que es una bruja". A lo que el juez replica, haciéndole notar su contradicción: "¿cómo sabes, entonces, que no lo eres?"

Otra tautología, contrapuesta a la del mentiroso, la encontramos en Parménides, a quien podríamos llamar "el veraz". Para este filósofo, el ser es lo único que puede pensarse y expresarse. Es imposible pensar que el ser, no sea; y viceversa, es imposible pensar que el no-ser, sea algo. El pensamiento del ser, y el ser en cuanto objeto del pensamiento son una y la misma cosa. Por lo tanto, el pensamiento verdadero del ser es idéntico con lo que el ser es en verdad.

Como sólo el ser es posible en forma absoluta, sólo la verdad existe; la falsedad queda totalmente excluida. La verdad es siempre la verdad, y la falsedad no es ni puede ser. Su afirmación "el ser es", afirma el ser y se afirma a sí misma - como afirmación del ser. Equivale a decir y pensar que es verdad que hay verdad, a insistir en el carácter verdadero de la verdad. La formulación "el ser es el ser" apenas me lleva a percibir que hay un problema más profundo, que es - el verdadero problema filosófico, a saber: si efectivamente el ser es, entonces indagemos qué es, preguntémosnos cómo es posible determinar lo que el ser es. Decir que "el ser es el ser" no constituye ninguna respuesta, no me hace conocer la más mínima característica o aspecto del ser.

El problema radical, el verdadero nudo gordiano, es indudablemente el si siguiente: ¿cómo es posible establecer lo falso en sentido positivo? En la solución de tan espinoso problema, como hemos dicho, trabajó Platón ahincadamente, lle gando a un resultado de alcance universal, de valor permanente para la meditación filosófica. En efecto, interesado en demostrar que los Sofistas eran unos expertos en el arte de la ilusión, hacedores de imposturas y propagadores del - error, Platón hubo de darse cuenta, con ayuda de las enseñanzas de Demócrito y de las de los propios Sofistas, que el no-ser en cierto modo es algo, y - que el ser, a su vez, de alguna manera no es. En la relativización de ambas - nociones el no-ser viene a cobrar sentido por su relación al ser, es decir, el - no-ser funciona como designación de lo otro, de lo diferente con respecto a al go que de antemano se identifica y afirma como ser. Únicamente de esta forma se abre la posibilidad de que la falsedad exista, esto es, de que alguien pueda



hablar sin decir verdad. El juicio de conocimiento, el juicio verdadero, es aquel que determina el objeto tal como es, en tanto que el juicio falso es aquel que concibe y afirma lo contrario de lo que es, y ello en dos sentidos: a) ya sea que conciba el no-ser como si de alguna manera existiera, como siendo algo real, b) o bien que conciba el ser como algo que no existe en absoluto<sup>6</sup>). En otros términos, afirmar de algo un predicado que no le corresponde es concebirlo como lo que no es, y por tanto equivale a afirmar lo que no es como siendo algo positivo; viceversa, negar de algo un predicado que sí le corresponde es concebirlo también como lo que no es, es decir, equivale a afirmar lo que es como no siendo. En ambos casos tenemos una opinión falsa.

El supuesto fundamental que Platón maneja en su combate contra los Sofistas es que la realidad es una, que el objeto de conocimiento ha de ser necesariamente uno y el mismo para todos los sujetos cognoscentes. De lo que se trata es de acertar en su naturaleza, de decir lo que verdaderamente es. Fue precisamente en este punto donde Platón incurrió en el grave yerro de sostener que el ser es un absoluto incondicionado, que puede ser conocido mediante una intuición irracional. El mérito de Platón radica en su gran descubrimiento epistemológico de que la falsedad sólo puede existir a condición de que nuestra afirmación "la falsedad existe" no se destruya a sí misma, esto es, que no sea su vez falsa —como en el caso de Epiménides— sino verdadera. Así, pues, lo falso existe en un sentido no tautológico cuando se le considera y entiende co-

mo un problema del conocimiento, cuando queda determinado no como mentira - que se autocalifica como mentira, sino como "lo otro", como lo opuesto al conocimiento, como su negación. En breve, la calificación de falsedad no ha de partir de la falsedad misma, sino que tiene que quedar condicionada a la previa fundamentación de la verdad. Con sobrada razón los maestros de Marburgo, Natorp y Cohen, han podido descubrir en Platón, no obstante la base axiológica y teológica de su pensamiento, signos evidentes que prefiguran de modo sorprendente el método de la filosofía crítica de Kant.

Hasta ahora, con lo que hemos argumentado, tienen que aparecer suficientemente claros los siguientes puntos elementales:

1) En sentido estricto no puede afirmarse que haya muchas filosofías, sino sólo diversas maneras de entender, plantear, investigar y resolver los problemas de la filosofía, que es una sola, y ha de entenderse ante todo más como una actividad, como una tarea histórica, que como un hecho concluido o sistema cerrado;

2) la tarea histórica de la filosofía es la búsqueda de la verdad, en la cual resultan comprometidos todos los filósofos, de cualquier tendencia, escuela, doctrina o ideología;

3) la noción de verdad es inseparable por principio de la noción del ser -genial descubrimiento de Parménides-, por lo que la filosofía, en cuanto indagación de la verdad lo es del ser mismo;

4) dicha indagación aspira a un conocimiento de fundamentos o primeros principios, que por esto mismo ha de ser el más universal, unitario y profundo - de los conocimientos;

5) lo que buscamos es el fundamento último, el supuesto más radical en que podamos asentar la filosofía así entendida.

Pues bien, no puede haber otro supuesto más radical y originario que el siguiente: la razón, que de sí misma responde, se halla en plena capacidad de conocer la verdad y de fundamentar este conocimiento. Esto es, la razón tiene que empezar por suponer su propia legitimidad, tiene que afirmarse en el sentido de una razón objetivamente válida, en suma, como razón científica. La validez de la razón, entendida como hipótesis, ha de ser el fundamento de todos los fundamentos posibles. Ella no requiere a su vez de otro fundamento y, por ende, es fundamento y principio de sí misma. De aquí - que la filosofía, según nos dice Platón, sea un discurso que, unido al conocimiento, "es capaz de defenderse a sí mismo"<sup>7)</sup>. No hay más alternativa que ésta: o renunciamos a filosofar o no renunciamos, y en este caso tendremos que empezar por afirmar la validez de la razón. Más allá de este punto no es posible dar un solo paso. Sería un falso problema preguntar por la validez de la razón. Precisamente, el argumento más fuerte que han esgrimido los escépticos consiste en sostener que la humana razón no puede dar razón de sí misma, es decir, no puede demostrar por qué tiene razón, ni defenderse, ni probar su autoridad, puesto que siempre trataría de justificarse con razones, lo cual es un dilema.

El argumento puede volverse muy bien contra los escépticos, pues ellos combaten a la razón con razones, y así dan por supuesta la validez de aquello mismo que ponen en cuestión. Si el escéptico fuera consecuente debería dudar de su duda, de la duda de su duda, y así al infinito. Pero es más, si el escéptico sabe que tiene dudas, entonces sabe lo que significa dudar, y sabe lo que es la certeza; luego, ya no puede ser escéptico del todo. En realidad, históricamente, el escepticismo representa aquella postura de la misma razón que duda de sí, de su capacidad y validez; en tal sentido, es la razón estéril que vive en la desconfianza y negándose absurdamente a sí misma.

Lo mismo sucede, como ha hecho ver Schopenhauer, con aquellos que piden o buscan una demostración para todo, hasta para los primeros principios de la razón, en cuyo uso consiste la misma actividad del pensamiento. Sea, por ejemplo, el principio de razón suficiente, según el cual todo juicio ha de fundamentarse en una razón. Querer buscar una demostración especial para tal principio, sería un absurdo que acusaría falta de reflexión. Pues "el que pide una demostración, esto es, la enunciación de una razón, para el principio mismo, le presupone como verdadero y apoya su necesidad en esta misma suposición. Así, pues, cae en este círculo: que se necesita una demostración del derecho a exigir una demostración" 8).

Los primeros principios lógicos en que se funda todo conocimiento, toda explicación y toda demostración posibles, han sido denominados también axiomas, y su vigencia ha de darse necesariamente por supuesta. Dichos principios son funciones de la razón humana, son formas de la razón misma en el despliegue de -

su actividad cognoscitiva. Wilhelm Windelband señala que: "Los axiomas no son, por definición, susceptibles de ser demostrados. No pueden probarse deductivamente, porque ellos mismos sirven de base a toda deducción y porque para eso sería necesario recurrir a algo todavía más general, es decir, a axiomas superiores a los que se tratase de demostrar. Y aún menos pueden probarse inductivamente, pues toda inducción presupone ya la vigencia de axiomas en el campo dentro del cual se realiza" <sup>9)</sup>. Señala también a continuación que "Kant da a los axiomas cuya vigencia estudia en su crítica el nombre de juicios sintéticos a priori, y sus tres obras fundamentales los examinan en los tres campos señalados más arriba" <sup>10)</sup>, es decir, en la ciencia, la moral y el arte.

Así, pues, el primero y más universal de todos los supuestos, en que la filosofía ha de quedar firme y sólidamente asentada, es la validez objetiva del pensamiento, que aceptamos a título de hipótesis; y tiene que ser así porque no la tomamos como premisa cuya verdad sea intrínsecamente evidente, sino como un principio sujeto a demostración en cada caso de conocimiento. Con todo acierto se expresa G. von Hertling a este respecto, haciendo notar que: "No hay elección posible: tenemos que renunciar a la verdad de todo conocimiento, o tenemos que aceptar de antemano que una determinada actividad de nuestro pensamiento nos pone en posesión de la verdad; no toda actividad, como lo muestra el hecho de que hay errores, sino la que nuestro pensamiento mismo prueba que es la correcta. Pero no es posible ofrecer una prueba de que el pensamiento es digno de confianza —como podríamos llamar al primero de todos los supuestos— pues todo ensayo de prueba desde luego sólo podría

emprenderse aceptando la hipótesis de que el pensamiento es digno de confianza" 11).

Ahora bien, la validez objetiva de la razón no es otra cosa más que el conocimiento científico. Pero el conocimiento lo es de algo —se dirá—, del objeto, del ser. Por lo cual, parece que tendría fuerza el argumento de quienes sostienen que en lugar de poner el acento en el conocer deberíamos ponerlo en el ser, comenzando por afirmar que: el ser, el objeto, es o existe en sí, con prioridad lógica y ontológica. De ninguna manera podemos aceptar semejante doctrina, que quiere convertir al ser en algo gratuitamente dado. Oportunamente nos ocuparemos en analizar la tesis del ser en sí. Por lo pronto sólo nos limitaremos a señalar que, para nosotros, el ser es posible únicamente como ser verdadero, lo cual quiere decir: científicamente determinable. Al dar por supuesta la validez científica de la razón significa que suponemos el ser y su conocimiento como posibles, en principio. Ambos términos —ser y conocer— resultan inseparables. Se entiende que al suponer el ser, no puede tratarse de otro más que de aquel verdadero ser que el conocimiento funda y demuestra como tal; y, por otro lado, al suponer el conocimiento, de suyo se comprende que ha de serlo del ser, no de la nada. En su más radical sentido, el objetivo o meta suprema de la filosofía no es más que la explicación de cómo es racionalmente posible el ser verdadero.

Por otra parte, es conveniente hacer hincapié en que el concepto de la filosofía, de su esencia o contenido, así como el de cualquier otro objeto, es inseparable de su historia; pero al mismo tiempo, su historia no es concebible

sin la unidad de su noción. El conocimiento histórico de algo que cambia —en este caso, el contenido uno y continuo de la filosofía— exige la concepción y suposición de ese algo como una unidad constante a la que habrá que referir los cambios y en función de la cual cobran éstos coherencia y significación. El concepto de la filosofía tendrá que funcionar como criterio de unificación y valoración crítica de las diferentes épocas de su historia, así como para explicar las relaciones de dependencia e importancia en que se hallan los filósofos y los sistemas. En su Discurso Inaugural de 1816, en Heidelberg, observa Hegel certeramente: "Es evidente que si existen diversos conceptos de la filosofía, solamente el concepto verdadero nos pondrá en condiciones de comprender las obras de los filósofos que han sabido mantenerse, en su labor, fieles a su sentido. En efecto, cuando se trata de pensamientos, sobre todo de pensamientos especulativos, el comprender es algo muy distinto del captar simplemente el sentido gramatical de las palabras, asimilándolo indudablemente, pero sin pasar de la región de las representaciones. Cabe, por tanto, llegar a conocer las afirmaciones, las tesis o, si se quiere, las opiniones de los filósofos y dedicar mucho tiempo a penetrar en los fundamentos y en el desarrollo de tales opiniones, sin que, a pesar de todos estos esfuerzos, se logre llegar a lo fundamental, que es el comprenderlas. Por eso abundan las historias de la filosofía, compuestas de numerosos volúmenes y —hasta, si se quiere, llenas de erudición y en las que, sin embargo, brilla por su ausencia el conocimiento de la materia misma sobre la que versan. Los autores de tales historias podrían compararse a animales, por cuyos oídos entran los sonidos de la música, pero sin ser capaces, naturalmente, de captar una cosa: —la armonía de esos sonidos" 12). Admirables sentencias lapidarias, de cuya vigen

cia nadie puede dudar. Sin embargo, como para Hegel la filosofía es un saber absoluto y, por ello, con carácter inmutable, se ve obligado a reconocer la contradicción interna que implica hablar de la historia de algo que no es susceptible de cambio. Puesto que él concibe la filosofía como totalidad del contenido verdadero, ya hecho y dado de antemano, la historia sería una repetición o eterno retorno de lo mismo; nada habría nuevo bajo el sol, lo cual significa que no habría verdadera historia.

A diferencia de Hegel, nosotros sostenemos que la filosofía es ciencia de fundamentos, pero no entendida como saber absoluto sino relativo, no como saber cerrado y concluso sino como un saber abierto y en proceso de formación. Así se comprende que la filosofía nunca deje de ser un caminar, más bien una búsqueda del conocimiento.

En este punto es pertinente adelantar algunas aclaraciones acerca de la cuestión: ¿qué relación existe entre la ciencia y la filosofía? La respuesta es simple y todo mundo la entiende. Sencillamente, la filosofía tiene que indagar qué es la ciencia, es decir, su tarea es la fundamentación de la ciencia. El método crítico trascendental, que aquí seguimos, exige una constante referencia al fieri de las ciencias. El propósito no es otro más que el de asegurar el objeto de la experiencia desde su origen en el conocimiento; así evitamos bordar en el "espacio vacío" del pensamiento abstracto. La filosofía es crítica de la ciencia y, en tal sentido, autoconciencia de la ciencia. En otros términos, su problema fundamental es este: ¿qué es la verdad y cómo es posible? Pero la verdad es cabalmente la verdad del conocimiento, de la ciencia. Por lo tanto, -



el conocimiento científico como *factum* ha de ser la piedra de toque y el punto de partida de la filosofía. La ciencia alcanza así la función histórica de hilo conductor, de estrella polar orientadora que condiciona el rumbo de toda investigación, que legitima todo auténtico trabajo filosófico. Según esto, la ciencia y la filosofía no pueden separarse nunca; sin la una no existiría la otra. Ambas sólo tienen sentido en cuanto se conciben recíprocamente vinculadas: la ciencia, como conocimiento del objeto; la filosofía, como reflexión crítica que funda la objetividad del conocimiento. Ciencia y filosofía son conceptos correlativos, que expresan el doble sentido de un conocimiento de la verdad y de una verdad del conocimiento. Se trata, en el fondo, de dos aspectos de un solo y mismo proceso: la búsqueda del conocimiento y de la verdad.

Ya hemos demostrado que si no empezamos por suponer la validez objetiva de la razón, la filosofía sería imposible. Pero si la suponemos, entonces la tarea de filosofar tendrá que consistir, en primer lugar, en un preguntar cómo y bajo qué condiciones la razón conoce con validez. Por tal motivo la ciencia no puede existir sin el procedimiento que viene a asegurarla como ciencia, esto es, sin la reflexión crítica de la filosofía. No nos referimos desde luego a la existencia de la ciencia como suceso empírico, que surge y se desarrolla en tales o cuales épocas, gracias al trabajo de los investigadores especializados y profesionales, sino que nos referimos a su existencia como hecho racional válido, como explicación objetiva, por cuya legitimidad ha de preguntar y responder la filosofía. No se trata de una *quaestio facti* sino de una *quaestio iuris*. Sin la crítica filosófica, la ciencia se vería reducida a la condición de un me-

ro juicio dogmático; no estaríamos jamás seguros del valor de nuestro saber; no podríamos darnos cuenta de si lo que se presenta como conocimiento es efectivamente un conocimiento auténtico o un pseudoconocimiento. Por eso es que el conocimiento de la verdad exige una segunda operación que venga a fundamentar la verdad del conocimiento. Sin esta última aquél no existiría con títulos de legitimidad. Como es de advertirse, no se trata de una relación meramente exterior, sino de una relación interna, inmanente y necesaria.

En tiempos modernos nos ha enseñado el genio de Königsberg, Immanuel Kant, que todos los problemas de la filosofía dependen internamente del problema fundamental de cómo es posible la verdad científica. La historia de la filosofía no es más que la historia de sus problemas y de las diversas soluciones que a los mismos se han dado a través de las épocas; pero todos los problemas de la filosofía son planteados y resueltos según sea la respuesta que, implícita o explícitamente, se haya dado al problema más radical e importante de todos: el de la posibilidad del conocimiento. Tanto los problemas relativos a la naturaleza como los relativos al hombre y a la sociedad, los problemas cosmológicos, éticos, políticos o estéticos, exigen y suponen como ya resuelto el problema central que los unifica a todos: ¿qué es conocer?

El principio de la ciencia por la ciencia misma, con frecuencia burda y tendenciosamente interpretado, no significa una renuncia a la acción, una negativa a entrar en el trajín del mundo a luchar, a solidarizarse con la humanidad en sus aspiraciones de progreso y bienestar. Su significado es otro, más profundo y de mayor alcance: en primer término, significa que la vocación

irrenunciable del pensamiento es el conocimiento de la verdad, y cuenta con sus propias leyes internas de funcionamiento —las leyes de la lógica— conforme a las cuales ha de regular sus pasos; por lo tanto, siempre que tienda al logro de su propósito, jamás ha de dejarse desviar en su tarea explicativa por las influencias interesadas de la voluntad o por las exigencias del corazón. Precisamente —porque los métodos de búsqueda de la verdad no se originan en las disposiciones emotivas de nuestra subjetividad ni se ajustan a las aspiraciones de nuestra voluntad, la ciencia se halla libre para poder descubrir, penetrar y presentar los objetos tal como son en realidad; pues si fuese lo contrario, el pensamiento quedaría en una situación subordinada y su cometido se reduciría a trazar una imagen de la realidad tal como nos agradaría o como deseáramos que fuese. Por lo tanto, para el hombre de ciencia, como para el filósofo, el principio mencionado se concreta en la exigencia de tomar como método de su vida espiritual el asumir la suprema, difícil y grave responsabilidad de demostrar que juzga conforme a las leyes de la verdad, sea cualquiera el objeto que se investigue o el asunto sometido a examen. Significa también que la verdad se deja captar no tanto por quienes se prejuzgan limpios y puros de corazón, o por quienes se sienten buenos, nobles y justos, sino por quienes la buscan impulsados por el único propósito de hallarla, con la razón libre de prejuicios e intereses ideológicos. El sano entendimiento humano es aquel que busca la verdad impulsado por una íntima inquietud intelectual desinteresada, sólo por amor a la verdad misma. Pero si es que hemos de actuar en los negocios prácticos de la vida, entonces el juicio objetivo de la ciencia, o el consejo prudente del experto, han de constituir, en lo posible, la base de nuestras decisiones y de nuestra acción. Quiénes

rechazan tal principio lo que pretenden es subordinar la ciencia a la axiología, quitarle su autonomía y hacerla depender de los intereses egoístas, utilitarios o eudemonistas de ciertos grupos o clases, es decir, quieren justificarla o reprobarla.

Ya desde los comienzos de la reflexión filosófica en Grecia, algunos pensadores presocráticos enseñaban que la razón es el único medio seguro de acceso al conocimiento, a la verdad, y asimismo que el conocer y el ser son correlativos y coextensivos. Únicamente mediante el juicio de la razón puede ser apprehendida la esencia del ser; éste, sólo puede valer como un verdadero ser en la medida en que logra ser penetrado por el logos. Así se comprende que el ser y el pensar, según Parménides, sean en el fondo una y la misma cosa. Podría afirmarse, según esto, que la historia de la filosofía es historia del problema del ser. Y cabe preguntar de inmediato: ¿De qué ser hablamos? ¿A qué ser nos referimos? ¿Se tratará quizás de un ser en sí, eterno, inmutable, absoluto, que existiría con independencia de la consideración racional histórica del hombre? ¿Nos referimos acaso a un ser que está fuera de la historia, más acá o más allá de ella? En cierto modo sí y en cierto modo no. Es decir, si nos ocupamos de un llamado ser en sí, es sólo en cuanto constituye el objeto de una postulación humana. El ser en sí, ahistórico, absoluto, no es más que una tesis de la humana razón, que tiene su historia. La concepción del ser en sí es precisamente una respuesta histórica al problema general de la posibilidad del ser y su conocimiento. Por tanto, aquí no nos referimos a otro ser más que a aquel que ha sido y sigue siendo objeto de las preguntas e indagaciones del pensamiento humano, el ser del que se han ocupado, a su modo, Tales, Parmé

nides, Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, Galileo, Newton, Leibniz, — Kant, Hegel, Cohen, Heidegger... En suma, el ser que es tema y problema permanente de la razón humana. Entendida así la cuestión es fácil comprender el aserto de que la historia de la filosofía es la historia del pensamiento del ser o, si se quiere, la historia del ser como problema del pensamiento. Indudablemente, no puede haber más pensamiento que aquel que se ocupa del ser, ni más ser que aquel que es objeto del pensamiento. Es en este punto donde tiene que plantearse al filósofo el más importante y decisivo de los problemas, a saber: que el pensamiento del ser, antes que nada, se halla en la necesidad de acreditarse como el auténtico y legítimo pensar del ser, como el pensamiento de lo que el ser en verdad es, pues de otro modo bien podría suceder que fuera pensar de lo que el ser no es. Y en vista de que el problema del ser no es más que el de cómo es posible concebirlo y determinarlo de modo racional o científicamente válido, resulta un sinsentido afirmar un conocimiento y un ser extracientíficos. Un ser independiente de la ciencia resulta tan absurdo e inadmisibile como una ciencia que versara sobre el no-ser, sobre nada. Todos los argumentos románticos e intuicionistas según los cuales el ser es dado y revelado al sentimiento, a la voluntad, o es captado en la crispación de la angustia, en el mareo de la náusea, o en cualquier otro estado de delirio, lo que pretenden es privar al pensamiento de sus derechos, negar su validez inmanente, su autonomía y su capacidad de responder por sí mismo de la verdad; pretenden ponerlo al servicio de la salvación personal egoísta, o de la salvación particularista de alguna clase o pueblo elegidos.

Nunca se insistirá bastante en que los irracionalistas de todos los tintes, —

que hoy predominan en el campo de la filosofía, no ahorran esfuerzos por convertir la filosofía en filodoxia, como diría Kant. Pero la filosofía sólo adquiere conciencia de sí y de su responsabilidad histórica cuando encuentra el camino - para superar el pluralismo subjetivista de las opiniones y establecer las condiciones de posibilidad del juicio objetivo, no sólo en relación con el universo físico sino también respecto al hombre, a su posición dentro del mismo y al significado de sus tareas históricas. Este camino ha sido hallado, después de siglos de búsquedas, no siempre infructuosas, por Immanuel Kant, quien se expresa sobre este punto del siguiente modo: "Hay una especie de pretensión impropia, de amor excesivo, que hasta puede parecer injuriosa a aquellos que aún no han abandonado sus antiguos sistemas, en decir: 'Que antes de la aparición de la filosofía crítica, no había filosofía'. Para poder decidir sobre esta pretensión, hay que resolver previamente la cuestión siguiente: ¿Es posible rigurosamente que haya más que una filosofía? No solamente ha habido diferentes maneras de filosofar, de elevarse a los primeros principios de la razón, de edificar un sistema sobre estos principios más o menos felizmente, sino que hasta era necesario que tuviera lugar un gran número de tentativas de esta especie, porque cada una de ellas ha tenido su utilidad propia. Sin embargo, como la razón humana considerada en sí, es esencialmente una, no puede suceder que haya más que una filosofía; es decir, que no hay más que un sistema racional posible según principios, sean cualesquiera la diversidad y la frecuente oposición que hayan podido existir sobre un solo y mismo punto" (13).

¿Qué es lo que Kant quiere decir con esto? Con su aserto de que antes

de la filosofía crítica "no había filosofía" quiere decir: no había filosofía como ciencia. Las maneras de filosofar anteriores y los diversos sistemas contruidos por la razón pura han de ser consideradas tan sólo como "tentativas" encaminadas a fundar una filosofía científica. Respecto a la cuestión de si es posible que haya más que una filosofía, en sentido estricto y riguroso, tenemos que contestar negativamente. La filosofía tiene que ser necesariamente una, en cuanto expresión de la misma unidad de la humana razón, históricamente constituida. La citada declaración de Kant es tan importante, que debemos penetrar y explicitar su contenido.

Se dice que cuando un filósofo se ocupa en el examen y réplica de otro u otros sistemas, sigue cualquiera de estos dos caminos: 1) o hace una crítica - desde fuera, externa; 2) o hace una crítica desde dentro, interna. En el primer caso, un sistema filosófico se enjuicia desde la perspectiva de otro que se presupone verdadero; pero con el mismo derecho pueden proceder los demás. Así, la crítica sólo sería válida para quien la hace, no para quien va dirigida. Cada uno trataría de hacer prevalecer su pretendida verdad, frente a las "verdades" - de los otros. Resulta entonces que todos tienen razón contra todos y a la vez - nadie tiene razón contra nadie. La filosofía degenera en un atomismo solipsista en que cada sujeto piensa sus propios pensamientos, habla y discute solo; no le es posible comunicarse con otro y dialogar con él, pues para esto tendrían que partir de bases comunes. Pero como tal posibilidad queda excluida, la llamada - crítica externa no sería más que un contradecir sin contradecir. En su diálogo - Eutidemo, Platón nos da noticia de esta interesante cuestión. El sofista Eutidemo demuestra que es imposible que dos personas se contradigan, tanto si se re

fieren al mismo asunto, como si se refieren a asuntos diferentes. Comienza por demostrar que nadie habla de una cosa como no es, pues el no ser es inexpressable. Siendo cada cosa una y la misma, se sigue que al hablar de ellas tendrá que hacerse según como cada una es. Nadie habla, por tanto, falsamente. Si dos personas hablan del mismo objeto, necesariamente tendrán que expresar lo mismo de lo mismo, y por ende no se contradicen. No hay para cada cosa diversas maneras de hablar de ella, sino sólo una, lo cual implica un perfecto acuerdo. Por otra parte, cuando ni uno ni otro hablan de una cosa determinada, sino que cada quien habla de cosas diferentes, tampoco se contradicen, pues ninguno hace la menor alusión a aquélla. Finalmente, cuando cada uno se refiere a una cosa distinta, por ello mismo no se contradicen. Como es obvio, tampoco se dicen nada. Si es que no se entienden se debe a que, creyendo hablar de un mismo objeto, en realidad hablan de objetos diversos. No es posible, pues, contradecir al que habla sin hablar<sup>14</sup>).

Por otra parte, la crítica interna exige que el análisis se lleve a cabo situándose en la misma perspectiva del sistema en cuestión, repensando y siguiendo los argumentos de su autor, con el propósito de hacer constar, por ejemplo, que partiendo de sus mismas premisas el autor dedujo conclusiones improcedentes, por lo que sería inconsecuente; o bien, que era posible sacar conclusiones diferentes, tal vez hasta contrarias, o que ha caído él mismo en contradicción, etcétera. Como es de advertirse, este tipo de crítica implica el uso de un criterio de verdad, el criterio de la lógica formal.

Pero todavía cabe elevarse a un punto de vista más amplio y de mayor -



significación. Hemos de suponer que cuando un filósofo hace una crítica a otro, lo que se propone es probar que está equivocado, no sólo formalmente sino respecto a la materia o asunto de que se ocupa. Esta fue la preocupación de Platón frente a los Sofistas. Por otra parte, la crítica de sistemas no se agota en la refutación; ésta apenas es el primer paso. El segundo paso sería el de explicar un sistema de ideas ubicándolo dentro de la historia de la filosofía; sólo así sería posible alcanzar una cabal comprensión del mismo. Según esto, para entender realmente a un pensador no basta con el análisis erudito de sus obras, no basta con tener una información exhaustiva de su doctrina; es necesario encuadrarlo históricamente, y quien lo haga, debe asumir la responsabilidad de demostrar que su juicio histórico es verdadero. De aquí la exigencia de proponer y fundamentar un criterio objetivo de la verdad, con arreglo al cual valorar y enjuiciar críticamente los sistemas. Así se comprende que el problema radical, según nos dice Kant, sea el de averiguar si es posible que haya más que una filosofía.

La crítica externa no es posible. Quien habla de crítica externa se sitúa implícitamente en un atomismo solipsista. Sólo quien fuese capaz de colocarse fuera de la razón humana, y de su historia, a su vez con una razón distinta, podría hacer críticas externas a los problemas y soluciones filosóficas que aquélla propone. Pero ¿qué acaso cada filósofo piensa con una razón distinta, o es siquiera posible admitir que existan al menos dos razones humanas diferentes? Sólo en este caso tendría sentido y sería posible la crítica "externa". Pero siendo la razón una facultad común a todos los seres humanos, siendo sólo una y la misma, resulta evidente que la crítica filosófica tiene que ser siempre in-

terna, esto es, tiene que ejercitarse en el terreno único de los temas y problemas universales que la razón plantea históricamente y que, por ello mismo, son necesariamente immanentes. Por lo tanto, la única crítica posible es la Crítica de la Razón pura. "Sólo sobre la base de una crítica semejante —dice Kant—, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base" <sup>15</sup>).

De manera que si en épocas anteriores no pudo constituirse la filosofía — como ciencia, y si no es posible más que una filosofía, un sistema racional "según principios", el mérito imperecedero de Kant radica en haber encontrado un terreno firme y haber puesto los pilotes para la construcción de dicho sistema. Pero desde luego, todas las doctrinas filosóficas que registra la historia han contribuido con un rico y complejo acervo de hipótesis, nociones, intuiciones, observaciones, análisis, sugerencias e indicaciones valiosas y fecundas. Únicamente a condición de no haber comprendido a fondo el propósito y la realización — de Kant, pudo Edmund Husserl juzgar como tarea necesaria en nuestra época una fundamentación radical de la filosofía, en el sentido de una ciencia rigurosa, y considerar que antes de él no había podido lograr éxito alguno una pretensión semejante. Empero, para Husserl, la "filosofía rigurosamente científica" no es el ideal del conocimiento, no es el método, un caminar en la búsqueda de la verdad sino —lo mismo que para Hegel— un saber actual de fundamentos absolutos, intuitos con evidencia. Por eso fue que, pasando por alto los rendimientos del

kantismo, optó por remitirse al cartesianismo, ya que, según nos dice, acerca de la posibilidad en general de una ciencia filosófica válida a priori, Descartes inaugura la época histórica de los tiempos modernos por su "exigencia fundamental de apodicticidad" <sup>16)</sup>.

## 2) DOGMATISMO, ESCEPTICISMO Y CRITICISMO

Según Kant, son tres los pasos que la razón humana ha recorrido en asuntos filosóficos: el dogmatismo, el escepticismo y el criticismo <sup>17)</sup>.

El dogmatismo se caracteriza como el proceder de la razón pura sin previa crítica de su propia facultad <sup>18)</sup>. En otros términos, es la total e imperturbada confianza que la razón tiene en su propia capacidad para conocer la verdad. Se trata de aquella actitud del espíritu que no conoce todavía ningún estado de duda. Los juicios que la razón formula pretenden valer como verdaderos sin condición alguna; no tiene la sospecha de que puede estar equivocada, no advierte que puede caer en el error. El dogmático no sólo está firmemente convencido de que la verdad existe, sino que la supone como verdad absoluta, inmodificable, *sub specie aeternitatis*, hecha y establecida con independencia del hombre, de su pensamiento, de su voluntad, de sus opiniones subjetivas y cambiantes. El concepto de verdad absoluta significa: que el ser existe y es lo que es, en sí y por sí, antes y fuera del pensamiento, se le conozca o no se le conozca. Sin embargo, el hecho es que el dogmático pretende tener el conocimiento del ser en sí; y esto acontece cuando el intelecto repro

duce o refleja en sus conceptos las propiedades y relaciones que se hallan presentes en el ser. El intelecto del sujeto nada pone, pues el ser está puesto ante él; sólo tiene que abrirse para aprehenderlo y plegarse a su estructura. El sujeto aparece así como un testigo pasivo y receptivo de la verdad. Se dice que el objeto determina al sujeto, el cual se presenta sometido a lo absoluto. En suma, - el conocimiento es una reproducción mental, una revelación del ser absoluto.

De manera que la verdad existe, pero no es el hombre el responsable de establecerla. Al postular el conocimiento de la verdad absoluta sin previa crítica, esto es, sin detenerse a examinar la capacidad de la razón y las condiciones que regulan su uso, el dogmático deja el campo libre para que cada quien postule una pretendida verdad absoluta distinta. De este modo el dogmatismo conduce al escepticismo, a un pluralismo caótico. En efecto, cada filósofo construye un sistema racional en el que pretende presentar la imagen fiel y verdadera - del orden de las cosas y de los principios fundamentales inmutables de la realidad. A su turno, cada filósofo dogmático quiere ser el único y autorizado testigo del ser. Pero en cada caso, aquello que cada filósofo propone como la verdad absoluta está en desacuerdo y oposición con lo que proponen los demás. Así es cómo de la certeza absoluta habrá que pasar a la duda absoluta, pues si todos conocen la verdad, diferente en cada caso, entonces todos tienen razón - contra todos, y por tanto todos están equivocados. La verdad se confunde con - la falsedad y la filosofía se convierte en un caos de opiniones arbitrarias, en - una torre de Babel, en que cada quien habla su propio idioma.

El escepticismo es, pues, aquella actitud del espíritu que surge como reacción frente a una tradición de dogmatismo y disputa de escuelas. Se caracteriza por la crítica y negación de la tesis dogmática en el sentido de que no existe la verdad absoluta. La diversidad de opiniones, doctrinas y escuelas le conducen a la formulación del problema crítico: ¿Qué es la verdad, cómo podemos distinguirla del error, y qué justificación podemos dar de su validez? Ante la aparente imposibilidad de hallar una respuesta acertada y satisfactoria el esceptico suspende el juicio y se pone a dudar. Mientras las ciencias no están consolidadas y fundamentadas, el escepticismo llega a ser una desconfianza absoluta de la razón, una negación rotunda de sus propios poderes y de su capacidad para alcanzar la verdad. Se trata de una actitud de crítica destructiva respecto al valor de los juicios racionales. El escepticismo es la razón que vuelve sobre sí misma, con ojo crítico, y busca las condiciones de la verdad. Podemos suponer que, en el fondo, todos los grandes escépticos estuvieron seriamente preocupados por la verdad; pero no encuentran nada firme y optan por la suspensión del juicio. El escepticismo como actitud espiritual es más sano y más sabio que el dogmatismo; éste es perezoso y engendra la intolerancia; en cambio aquél humilla las pretensiones de infalibilidad de la razón y le recuerda al hombre que sólo es un ser humano falible y limitado. En tal sentido, el escepticismo es prudente, tolerante y constituye un acicate que impulsa el progreso del pensar filosófico. Ciertamente, aquel que nunca se ha puesto a dudar de nada en su vida no sabe lo que es la filosofía.

La originalidad y el mérito histórico de Kant consisten en haber avanzado un paso más por la senda del escepticismo, pero dicho avance fue tan decisivo e importante que el escepticismo subjetivo y negativo de los antiguos resultó superado, convirtiéndose en un escepticismo objetivo y positivo, esto es: en aquella disposición del espíritu que NO DUDA de que conocemos los objetos con plena validez, que no duda, por tanto, de que el mundo de la realidad empírica existe objetivamente, fuera de nuestro sujeto psico-físico. En esto estriba lo positivo y objetivo del escepticismo kantiano. Ahora bien, ¿por qué lo llamamos escepticismo? Sencillamente, porque algo tiene en común con el antiguo, profesado por los Sofistas y los Académicos, a saber: porque en un sentido completamente nuevo lleva implícita la antigua convicción de NO CONOCEMOS. La diferencia radica en que mientras en la antigüedad dicha tesis fue sustentada a manera de una conclusión, como suspensión del juicio, ahora es reafirmada como un punto de partida con significación positiva, que tiene que ser elevado a un uso universal, histórico y dinámico. En efecto, también para Kant tiene sentido la tesis de que NO CONOCEMOS LA VERDAD, pero entendida COMO VERDAD ABSOLUTA, en la cual creen y sueñan los dogmáticos, quienes a despecho de su firme convicción se han visto siempre en la impotencia de demostrarla. Pero afirmar que no conocemos verdades absolutas significa que el hombre únicamente puede permitirse aspirar a conocimientos relativos, no en cuanto a su validez, sino en cuanto a su grado de perfección; conocimientos que se amplían, se profundizan, se enriquecen y progresan históricamente, pero nunca se hallan definitivamente concluidos ni son absolutamente ciertos, en el sentido de una certeza infalible y perfecta. Es bajo esta nueva luz que la posición de Só-

crates aparece en toda su significación histórica. Así como el mérito de Sócrates frente a los escépticos y dogmáticos de su tiempo radica en su firme convicción de que es posible un saber objetivo, una verdad universal fundada en criterios humanos racionales, el mérito de Kant consiste en haber sostenido frente al empirismo subjetivista la objetividad, y frente al dogmatismo la relatividad de la verdad. Sócrates afirmaba que lo único que sabía es que era un ignorante, con lo cual irónicamente enseña que la actitud del auténtico filósofo no puede ser ni la presuntuosidad del dogmático, que pretende estar en posesión de verdades absolutas, ni la desconfianza estéril del escéptico, que en el mejor de los casos sólo admite la pluralidad de opiniones; sino más bien la modestia de la razón crítica que confía en sí misma, en su capacidad de conocer, pero reconoce sus limitaciones y se da cuenta de lo mucho que aún ignora. Esta es la doctrina de la ignorancia que es consciente de sí, de la docta ignorancia, como la llamó Nicolás de Cusa. Es decir, el hombre no es absolutamente sabio, pero tampoco absolutamente ignorante, sino que está aprendiendo siempre y tal vez nunca llegue a alcanzar la meta última que sirve de punto ideal de referencia y da un sentido a sus afanes y esfuerzos por la conquista del saber. Según esto, la verdad no puede tener otro sentido más que el de una búsqueda interminable, de una tarea histórica infinita, a cargo del hombre. Ciertamente, el hombre es la medida de todas las cosas, porque es el creador de todas las razones y explicaciones, de todas las teorías y valoraciones; él es el responsable de preguntar y de responder a sus preguntas, de acertar y de errar, de crear la verdad tanto como de equivocarse y caer en la falsedad. Siendo así, entonces todos estamos capacitados para aprender a buscar la verdad y discernir en común

discusión, a la luz del libre y público examen, cuáles son las condiciones de derecho en que ha de fundarse. Por eso es que ningún otro lema expresa con mayor propiedad el espíritu de este nuevo escepticismo positivo que aquel de la Ilustración: Sapere aude! (¡Atrévete a saber!). Como ya se habrá advertido, no se trata más que del escepticismo de la ciencia, del objetivismo de la ciencia, del positivismo de la ciencia. Kant prefirió llamarlo criticismo. En su época el pensador de Königsberg encontró el escepticismo sostenido por las mentes claras y poderosas de los empiristas ingleses, sobre todo por "el célebre Hume". En esa actitud espiritual se hallaba contenido el germen de una hipótesis que en la Crítica de la razón pura encontramos concienzudamente elaborada y aplicada, y que revelará al fin su fecundidad como método de filosofar. Kant insiste en que no quiere enseñar una filosofía, sino a filosofar. El escepticismo sufrirá así un cambio de signo, será transformado y fundamentado como el método de la crítica.

### 3) EL CONOCIMIENTO COMO REPRODUCCION

En páginas anteriores hemos dicho que el filósofo de Königsberg logró consumar la hazaña histórica de dar una acertada solución al problema fundamental de la filosofía, a saber, el de cuáles son las condiciones de posibilidad de la verdad, o si se quiere, del juicio racional objetivamente válido. Con ello, el "gran crítico de la razón" logró superar definitivamente la doctrina epistemológica de la metafísica dogmática. Según ésta, el conocimiento es un proceso que consiste -



en reproducir el ser. En otros términos: el conocimiento se rige y determina en función del objeto. Se empieza dando por supuesto que la realidad existe como un orden dado de cosas que es anterior e independiente del conocimiento científico. Lo cual significa que el ser es algo absoluto e incondicionado, como hemos ya señalado, puesto que se lo concibe como existente en sí y por sí, aunque no haya sujetos pensantes que se pongan en relación con él para conocerlo. Esta tesis ha sido y es generalmente aceptada no tanto porque sea lógicamente válida, sino porque concuerda con las convicciones de nuestro ingenuo sentido común. Podríamos decir que de primera intención todos somos dogmáticos; creemos ingenuamente que la realidad del mundo físico es una estructura preestablecida y dada; vivimos con la arraigada convicción de que los hechos y sucesos en el universo constituyen un "estado de cosas" existente de antemano, un orden que "ya era" antes de que nos ocupásemos en pensar acerca de él, "es ahora" y "será siempre" lo que ha sido, aun cuando ya no existan sujetos pensantes. Según esto, el conocimiento surge en el momento en que el intelecto humano refleja o reproduce adecuadamente las propiedades y relaciones dadas de antemano en las cosas. Los conceptos del conocimiento son considerados como "copias abstractas" de las propiedades y relaciones de los objetos. El orden de la realidad aparece como un modelo que ha de ser copiado y reflejado fielmente por el pensamiento. Sin embargo, esta tesis ha resultado desmentida a cada paso por los progresos de la ciencia. Su origen lo encontramos en la teología. En nuestra época es sustentada y defendida, con ligeras variantes, por los neoescolásticos, los fenomenólogos, los existencialistas, los marxistas y los positivistas lógicos. Las siguientes observaciones críticas son por ello aplicables a -

cada una de esas diferentes corrientes filosóficas.

En primer término, es de hacer notar que esta doctrina empieza dando por supuesto que los términos de la relación del conocimiento —sujeto y objeto— existen como cosas en sí, separadas e incluso opuestas. No obstante, también se da por supuesto que la verdad del conocimiento ha de consistir en una concordancia, adecuación o identidad entre el ser y el pensar. Esto es, la naturaleza o esencia de la cosa ha de seguir siendo la misma que el conocimiento capta y reproduce en sus conceptos. Así, pues, el ser se postula como algo trascendente, está más allá, fuera del pensar; pero a la vez tiene que ser inteligible y cognoscible. Para que el ser sea cognoscible mediante la razón tiene que hallarse estructurado racionalmente. Pero este supuesto es extraordinariamente significativo. Puesto que, si el conocimiento es una relación entre dos términos separados y distintos, ¿qué impide pensar si no se hallarán regulados cada uno conforme a leyes diferentes y quizás hasta contrarias? Esta posibilidad no puede aceptarla ningún dogmático, pues en tal caso no habría conocimiento del ser. Comprende que está obligado a reconocer el antiguo principio de que "lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante". De aquí que, como reza la frase de Spinoza "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas".

Se dice, pues, que la realidad es "objetiva", en el sentido de que existe separada e independiente del sujeto, pero tal parece que hubiera sido ordenada deliberadamente para ser penetrada y captada por las formas de la razón humana. En la realidad, por sí misma, estarían dadas las condiciones de su cognos

cibilidad. Pero inmediatamente surge el espinoso problema: ¿de dónde ha podido venir a la realidad esa aptitud o disposición para ser conocida? Sólo de dos modos han respondido los filósofos: 1) Que la realidad es racional en sí y por sí - misma. En este caso se propone una mera coincidencia fortuita, milagrosa, entre la racionalidad de lo real y la racionalidad del sujeto cognoscente. Pero ¿podemos aceptar sin ulterior examen, en forma gratuita, que la realidad tiene intrínsecamente una estructura racional, que sus partes componentes se hallan de por sí dispuestas en una articulación lógica? Esto equivaldría a aceptar un misterio, un artículo de fe, como base de la filosofía. 2) La segunda respuesta afirma que la realidad es racional porque es una creación del ser racional por excelencia: Dios. El universo ha sido creado y ordenado por Dios, en cuya mente se hallan contenidas, desde toda la eternidad, las ideas o esencias de todas las cosas. Siendo el hombre una criatura de Dios, su razón es una chispa o semejanza de la razón divina; así se comprende que la disposición o estructura lógica de la realidad, por un lado, y los principios lógicos mediante los cuales pensamos y conocemos las cosas, por otro, son idénticos, puesto que tienen una fuente común: el Logos divino. La identidad o concordancia del pensar con el ser se halla en tal caso garantizada por la existencia de Dios. De aquí que se haya convertido en un problema de carácter decisivo para la metafísica dogmática la demostración de la existencia de Dios.

Sin embargo, consideremos la tesis independientemente de su base teológica, como aseveración simple de que el conocer es una reproducción de cosas ordenadas por sí de modo racional. Una de las dificultades más graves que afectan -

la raíz misma de esta doctrina consiste en que, supuesta la existencia de la cosa en sí, para poder conocerla hay que entrar en relación con ella; pero con esto deja de ser, en su riguroso sentido, algo en sí, separado e independiente; se hace relativa al sujeto y se presenta como objeto. El hecho es que antes de entrar en relación con la cosa el sujeto nada puede saber en absoluto sobre ella, tal como se supone que sería en sí. Sólo es posible saber algo de la cosa al hacerse ésta relativa al sujeto, esto es, en el interior del pensamiento y con arreglo a sus principios y conceptos. Por ende, sostener que el conocimiento refleja o reproduce una pretendida estructura que la cosa tendría de suyo, implica que sabemos de antemano cómo es ésta sin relación al sujeto, en su existencia separada e independiente, lo cual sería un absurdo. Tan absurdo como querer saltar sobre nuestra propia sombra para ganarle el brinco. Como no hay manera de interponerse entre la cosa en sí y el pensar para verificar la adecuación o inadecuación entre ambos, entonces no hay garantía alguna de que el conocimiento sea una reproducción o reflejo de cosas en sí. Es el dogmático, por tanto, quien tiene que verse obligado a reconocer, partiendo de sus propias premisas, que el ser en sí es incognoscible. Si no hay manera de probar la coincidencia entre el ser y el pensar, sólo queda aceptar que lo que conocemos son quizá las apariencias del ser, o tal vez nada de nada.

Pero por otro lado surge otra dificultad. Según esta doctrina epistemológica, si no hay objeto no hay concepto del objeto. Es necesario que la realidad sea percibida previamente para que el sujeto se forme conceptos de ella. Pero he aquí que —como lo hizo notar Kant— los sistemas metafísicos constituyen un

testimonio fehaciente e irrecusable de que la razón humana ha procedido y se ha manifestado históricamente como razón pura, es decir, desembarazada del mundo físico; ha podido desprenderse e ir más allá de lo sensible, del orden de los sucesos empíricos; ha sido capaz de concebir ideas y formarse conceptos de objetos que no se presentan ni pueden presentarse en la experiencia, como son, por ejemplo, las ideas de un absoluto incondicionado, de una primera causa, del universo como una omnitudo realitatis, del alma como una substancia simple, etcétera. Pero también en el campo del conocimiento científico hallamos conceptos que han sido creados por el pensamiento sin que el objeto esté dado en la experiencia sensible, sino que, al contrario, son las condiciones de toda experiencia actual o posible. Si no aceptamos este factum histórico no sería posible explicar el carácter a priori del conocimiento, o sea su necesidad y universalidad; ni tampoco su carácter sintético, progresivo, que se expresa en la creación de nuevas determinaciones. El hecho es que el sujeto sabe algo del objeto antes de que éste sea dado en una intuición empírica. Lo cual significa que el intelecto humano es activo, funciona creadoramente, y por tanto es preciso asignarle y reconocerle un papel condicionante en el proceso del conocimiento. Se impone partir entonces de otra nueva hipótesis, a saber: que el objeto es regulado y determinado conforme a las condiciones y principios racionales del sujeto.

CapítuloII**EL METODO DE LA FILOSOFIA Y  
LA DEDUCTIO JURIS DE KANT**

"Kant, en la más recóndita intimidad de su ser y de su genio, es el hombre de derecho".

"La actitud kantiana no es jamás -- Quid facti? sino Quid juris? De allí la noción central de Tribunal de la crítica. Toda la -- Crítica de la Razón Pura -- no hace sino desarrollar los considerandos de un juicio".

Jean Lacroix.

Después del Renacimiento y la Reforma —expresiones de un gran ímpetu de renovación espiritual—, la filosofía de la época moderna, cuyos indiscutibles iniciadores fueron Bacon y Descartes, se caracteriza como un movimiento de reacción contra la tradición ya decadente de la Escolástica, que había degenerado en una pura práctica dogmática y mecánica de argumentación silogística, propia para sostener disputas interminables sobre discrepancias doctrinales entre escuelas, partidos y órdenes religiosos. El auge de la investigación científica de la naturaleza —con Copérnico, Galileo, Cardano, Stevin, Huygens, Kepler y otros— hizo resurgir y llevó a un primer plano la pregunta por la ciencia. ¿De qué manera la razón humana es capaz de lograr conocimientos exactos de los objetos, que además sirven de base a la acción y dan al hombre el control y dominio sobre la naturaleza? El problema crítico acerca del origen, fundamentos y validez del conocimiento científico ocupó en adelante el lugar central de la reflexión filosófica.

Pero con el planteamiento de este problema la filosofía misma se ponía en crisis, pues la pregunta por la naturaleza del conocimiento involucraba también para la filosofía el cuestionamiento de sus propias bases como saber válido y la búsqueda de un punto de partida sólido y legítimo en su fundamentación. Puesto que las ciencias se consolidaban y demostraban su fecundidad con rendimientos positivos, era indudable que esto se debía necesariamente a la eficacia de un nuevo método. La filosofía tenía que dilucidar y determinar la naturaleza de este método, y a la vez adoptarlo para garantizar la validez de sus propias concepciones. La fundamentación de la ciencia significaba, pues, para la filoso

fía la fundamentación de sí misma como saber válido. Si el conocimiento científico tiene su fuente de origen y se funda sólo en la razón, la filosofía tenía que construirse como una visión coherente, totalmente racionalista del universo. Pero si, al contrario, el conocimiento proviene y se funda exclusivamente en la experiencia, la filosofía tenía que ser una concepción empirista, consecuente, del mundo y del hombre.

Así, mientras que los filósofos medievales habían discutido sobre las relaciones entre la razón y la fe, los filósofos modernos iniciaron una gran polémica sobre las relaciones entre la razón y la experiencia. Así como los primeros debían si la fe ha de anteponerse a la función discursiva de la razón, o bien la razón ha de anteponerse y legitimar a la fe; los segundos llegaron a sostener, por un lado, el radical y completo predominio de la experiencia sobre la razón, y, por otro, el predominio no menos absoluto de la razón sobre la experiencia. Leibniz, que elevó el racionalismo a su forma más pura, coherente y sistemática, llegó a sostener que las percepciones sensibles no son más que ideas confusas; en tanto que Locke y Hume, que afirmaban y defendían los derechos exclusivos de la sensación, sostenían que aun los conceptos más abstractos de la razón tenían que considerarse como sensaciones combinadas en forma compleja o como imágenes debilitadas de impresiones sensibles. Pero, para seguir la comparación con los medievales, así como Tomás de Aquino fue el gran mediador en aquellas discusiones y armonizó la razón y la fe, demostrando que ambos se complementan recíprocamente, en la época moderna fue Kant el gran mediador, que puso fin al debate y dio solución al problema de las relaciones entre razón y experiencia.



Mientras tanto, en sus esfuerzos por resolver este problema, los filósofos racionalistas se engolfaron en la célebre discusión sobre el dualismo de las substancias: por una parte, el universo material, de los objetos físicos (res extensa); por otra, el mundo espiritual, de los hechos de conciencia (res cogitans). El problema que se planteaba era el de cómo la substancia extensa, que es puramente corpórea o material, y la substancia pensante, que es sólo espiritual e inmaterial, quedan vinculadas y se unen en el acto del conocimiento. ¿Cómo se influyen una a la otra, o de qué manera ha de concebirse su conexión y concordancia? Los filósofos que se fundaban en la tradición aristotélica-escolástica tomaban como punto de partida el objeto, el mundo exterior dado a los sentidos, considerándolo, empero, como un orden trascendente de substancias o cosas en sí, que debía ser reproducido abstractamente en el conocimiento. En cambio, los filósofos racionalistas partían del sujeto, entendido también como una cosa en sí, como substancia pensante, y consideraban los contenidos de conciencia como lo inmediatamente dado; de aquí que el objeto de conocimiento fuese algo puramente inmanente, vale decir, el sujeto tenía que verse reducido a conocer sólo las ideas. Una variante de este punto de partida la ofrecía el empirismo inglés, que emprendió una crítica de la metafísica substancialista y propuso un análisis genético-psicológico del conocimiento. También los empiristas aceptaban el supuesto de que el orden y naturaleza de las cosas son algo preestablecido y dado, que el conocimiento debía reproducir, a partir de la sensación, mediante el proceso mental de la abstracción. Pero también en este caso el sujeto empírico, psicofísico, quedaba encerrado en el círculo de su propia conciencia, de modo que sólo podía conocer en forma inmediata y segura sus procesos psicológicos internos;

de aquí que el acuerdo de las ideas con la realidad exterior se aceptara únicamente como un artículo de fe.

El nuevo punto de partida que Kant propone para la filosofía supera, y a la vez disuelve, las antítesis absolutas en que los filósofos se habían debatido. Hay una completa unanimidad y acuerdo de opinión en el sentido de que Kant no parte del objeto concebido como cosa en sí, separado del sujeto. Pero existe todavía una gran incompreensión respecto a la naturaleza del idealismo kantiano, que se expresa en la opinión con frecuencia sostenida de que su punto de arranque es el sujeto cognoscente. Lo cual es totalmente inexacto y desorientador. Kant no parte en modo alguno del sujeto, ni considerado como conciencia substancial, recipiente de ideas innatas; ni entendido como conciencia empírica, psicológica, fuente de sensaciones. Kant rechaza tanto la inmanencia absoluta, como la absoluta trascendencia. Su verdadero punto de partida es la unión inescindible de sujeto y objeto, esto es: el hecho del conocimiento.

Anteriormente hemos aclarado y señalado que el principio de todos los principios, el fundamento último en que ha de basarse la filosofía, tiene que ser necesariamente la validez objetiva del pensamiento. Pues bien, el pensamiento es el pensamiento del conocimiento, como diría Hermann Cohen. Por tanto, la validez objetiva del pensar no puede ser otra que la del conocimiento científico. Kant fue precisamente quien se dio cuenta de que el problema no era ya tratar de reconstruir la génesis temporal y la formación del conocimiento, empezando con la representación ficticia de un sujeto abstracto, aislado, que por primera vez empieza a percibir cosas, o que realiza una introspección sobre sus conteni

dos de conciencia. El problema tenía que plantearse desde un punto de vista histórico. Podemos constatar que la razón humana ha producido históricamente algo que se llama ciencia, cuyo valor de verdad nadie puede negar. Ahí tenemos, por ejemplo, la Geometría, la Aritmética y la Física. Este factum histórico-constituye por sí mismo una prueba irrefragable de que el hombre puede conocer y conoce, de que es plenamente capaz de acertar en la investigación de la verdad. Así, pues, el conocimiento científico existe. ¿Quién se arriesgaría a pasar por mentecato poniéndolo en duda? El derecho histórico del escepticismo ha caducado. Ni siquiera un escéptico de la talla de Hume tuvo argumentos para poner en duda la validez y certeza de la Matemática.

Por lo tanto, dando por supuesto el hecho de la ciencia, la filosofía ha de preguntar y averiguar cómo es posible. En la medida en que se logre resolver esta cuestión con acierto, también irá implícita en el resultado la conciencia de lo que no es posible como ciencia. Por eso es que la suerte de la metafísica tradicional quedará decidida después de haber realizado el análisis crítico. Con Kant nos situamos en el momento histórico culminante en que la razón decide establecer "un tribunal" para juzgar sobre sus legítimos derechos. La razón ha producido históricamente tanto las ciencias como los sistemas de metafísica. Se trata entonces de dilucidar qué es la ciencia, cómo es posible, y luego, sobre la base de los resultados de esa indagación, decidir la cuestión de si la metafísica es posible como ciencia. Veamos cómo ha logrado la razón humana elaborar y estructurar el conocimiento, hagamos un análisis minucioso para aislar sus elementos componentes y descubrir los principios en que

se funda, y a qué se debe que sea válido como saber objetivo. Después de estas indagaciones estaremos en condiciones de hacer una confrontación comparativa - entre la ciencia y la metafísica. Si encontramos que la metafísica satisface las mismas condiciones que la ciencia, tendrá que ser reconocida también como un saber legítimo. Pero en caso de no cumplir con tales requisitos, quedará al descubierto como una pseudociencia y habrá que desecharla. Como es bien sabido, este fue el resultado a que Kant llegó.

Sin embargo, es preciso hacer hincapié en que Kant de ningún modo rechaza la posibilidad de que la metafísica pueda constituirse en ciencia; antes - bien, su interés más profundo fue sin lugar a dudas el de encauzar a la metafísica por la senda segura de una ciencia. Sólo que Kant ya no la llama metafísica sino Filosofía Trascendental. Lo que nuestro filósofo rechaza, después de realizado el análisis crítico-trascendental del conocimiento, es la metafísica especulativa tradicional por él llamada dogmática. Si nos compenetramos y comprendemos con acierto el sentido de la "revolución copernicana" y la nueva orientación que imprime a la meditación filosófica, veremos que consiste en concebir la filosofía según su significación clásica, como ciencia de los primeros principios, de los fundamentos universales del ser; con la gran diferencia de que ya no se trata de buscar estos fundamentos en un más allá trascendente, en un misterioso "ser en sí", que se halla fuera de la experiencia científica, sino en la inmanencia del factum del conocimiento, en la unidad dinámica de las explicaciones de la ciencia. "La Metafísica -escribe Kant-, como disposición natural de la razón, es real, pero también es, por sí sola..., dialéctica y falaz.

Así, pues, querer sacar de ésta los principios y seguir, en el uso de la misma, las apariencias, sin duda naturales, pero, sin embargo, falsas, no puede nunca traer consigo la ciencia, sino, solamente, vano arte dialéctico, en el cual puede una escuela superar a la otra, pero jamás puede alguna conseguir una aprobación justa y duradera.

"Ahora bien; a fin de que, como ciencia, no solamente pueda aspirar a engañosas persuaciones, sino a conocimientos y convicciones, debe una crítica de la razón misma exponer toda la provisión de los conceptos a priori, la división de los mismos según las diversas fuentes —sensibilidad, entendimiento y razón—, además un cuadro completo de los mismos y el análisis de todos estos conceptos con todo lo que de él pueda seguirse, pero, sobre todo, la posibilidad de los conocimientos sintéticos a priori por medio de la deducción de estos conceptos, los principios de su uso, y, finalmente, también los límites de los mismos, pero todo en un sistema completo. Así, pues, la crítica contiene en sí, y aun ella completamente sola, el plan completo, bien probado y garantizado, y hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales puede ser realizada la Metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios es imposible" <sup>1)</sup>.

Repetimos, ya no se trata de que la metafísica busque los principios o fundamentos de los objetos al margen de la experiencia científica, sino en la unidad de las explicaciones metódicas de las ciencias. De acuerdo con este nuevo giro, el camino que la reflexión filosófica ha de seguir será ir de los objetos conocidos y determinados a los fundamentos racionales que los explican. --  
"Llamo trascendental —dice Kant— todo conocimiento que se ocupa en ge-

neral no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste - debe ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría - Filosofía Trascendental" 2). Queda claro, por tanto, que el verdadero - punto de partida tiene que ser la unidad del conocimiento científico. A este co - menzar con el conocimiento y desde el conocimiento lo llamó Kant método tras - cendental. El conocimiento viene a ser así el proceso unitario, la instancia pri - maria, en que quedan superadas aquellas dos antítesis absolutas del viejo dualis - mo metafísico: materia y espíritu, cuerpo y alma, experiencia y razón. En efec - to, si partimos del conocimiento, entonces ni el yo ni el objeto pueden ya con - siderarse como substancias separadas y esencialmente diferentes, sino que han de entenderse como dos factores o términos recíprocamente relacionados, de tal for - ma que ni el objeto es sin el sujeto, ni el sujeto es sin el objeto. En sentido - estricto, todo objeto sólo es objeto en la medida en que está siendo determinado por el conocimiento, o sea, en cuanto y en tanto que es objeto para un sujeto, conforme a su originaria significación etimológica (*objectum*: lo que está - frente a, o delante del sujeto). A su vez, todo sujeto en cuanto tal, sólo se - concibe conociendo, siendo sujeto relativamente a un objeto. De manera que es en el interior del conocimiento, como proceso dinámico, en donde las cosas se configuran en objetos y en donde el yo se constituye como sujeto. Todas las ul - teriores consideraciones, análisis, desarrollos y consecuencias de la Crítica - de la Razón pura se llevan a cabo en el terreno de la problemática que - surge de este supuesto fundamental: la ciencia es ciencia del ser, de la realidad, del objeto; y a su vez el ser, el objeto verdadero, es aquel que la ciencia co - noce y determina. En este punto, Kant no se aparta de la tradición, al declarar

que: "La definición nominal de la verdad, a saber: que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone. Se desea empero saber cuál sea el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento"<sup>3)</sup>. Sólo así puede comprenderse que el problema central de la Crítica sea precisamente determinar cómo se hallan vinculados el pensar con su objeto, de tal suerte que hay concordancia entre ambos.

En su pequeño tratado de Lógica<sup>4)</sup>, al referirse a la concepción tradicional de la verdad como acuerdo del pensamiento con su objeto, Kant rechaza el criterio material de la verdad, por dos razones que podemos resumir de la siguiente manera: por una parte, suponiendo que el objeto se halla fuera de mí y que mi conocimiento es verdadero a condición de que conforme con el objeto, resulta que, como no puedo salir de mí, no puedo comparar el objeto más que con mi conocimiento, pues sólo por él lo conozco; es decir, lo único que puedo juzgar es "si el conocimiento del objeto conforma con mi conocimiento del objeto". Lo cual es caer en un dilema. Por otra parte, un criterio material general de la verdad es contradictorio, pues para ser aplicable a todos los objetos debería hacer abstracción de su diversidad, y sin embargo tendría que distinguirlos a la vez, para poder decidir si un conocimiento cualquiera conforma con el objeto específico a que se refiere. Como para cada caso de conocimiento de un objeto se pide su conformidad con el mismo, y como cada objeto difiere de los otros, entonces cada uno exigiría un diferente criterio material, pues un conocimiento verdadero por relación a un objeto puede ser falso en relación a otros. En la Crítica argumenta Kant en

forma semejante, y concluye que "de la verdad del conocimiento, según la materia, no se puede pedir característica alguna general, porque ello es contradictorio en sí mismo". En cuanto a los criterios formales de la verdad, sólo se refieren a la coincidencia de los conocimientos con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón; son exactos, pero no suficientes. Un criterio formal es la *conditio sine qua non*, y por tanto, sólo la condición negativa de toda verdad<sup>5)</sup>.

Como hemos dicho, lo que fundamentalmente interesa a Kant es indagar y dilucidar de qué manera se efectúa la coincidencia del conocimiento con su objeto. Esta y no otra es la tarea y la finalidad de la deducción trascendental. A su vez, esta deducción vendrá a ser la comprobación de la hipótesis que Kant ha propuesto, en el sentido de que el objeto se regula conforme a las condiciones del sujeto. "Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados"<sup>6)</sup>.

La Introducción de la Crítica se inicia con esta declaración rotunda: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia". Es decir, cronológicamente no tenemos conocimiento alguno antes de



la experiencia, entendiendo aquí por "experiencia" el conjunto de intuiciones empíricas, merced a las cuales somos afectados directamente por las cosas del mundo exterior. Según esto, Kant está perfectamente de acuerdo con Locke en que no tenemos ideas innatas. Sin embargo, en el párrafo siguiente observa, en contra de todo empirismo: "Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso origínase todo él en la experiencia". En consecuencia, es preciso distinguir entre el conocimiento puro, a priori, que es totalmente independiente de la experiencia; y el conocimiento empírico o a posteriori, que proviene de la experiencia. Los juicios puros suponen y remiten a una fuente específica, a una facultad del conocimiento a priori. A Kant le interesa señalar y destacar ante todo que el conocimiento a priori presenta como característica segura una doble dimensión, que jamás ha podido generarse a partir de las meras impresiones sensoriales, a saber: la necesidad y la universalidad estricta. En la matemática y en la física teórica se dan realmente conceptos y principios a priori. Asimismo, en el dominio de la metafísica puede descubrirse el uso de contenidos racionales a priori, sólo que la validez y legitimidad de ese uso es precisamente lo que está en cuestión.

Antes de abordar el problema de la deducción de los conceptos puros, nos parece pertinente denunciar aquí el grave malentendido, muy frecuente entre expositores y comentaristas de Kant, respecto al significado y función que en su doctrina tienen las parejas de nociones a priori y a posteriori, analítico y sintético. No pocos autores, y en especial los positivistas lógicos, han creído que, según Kant, los juicios analíticos son verdades a priori y a la vez,

toda verdad a priori es analítica, se funda en el principio de no contradicción; en tanto que los juicios sintéticos, al no fundarse en dicho principio, son meramente empíricos o a posteriori. Por ejemplo, A. J. Ayer escribe: - - "creo que podemos conservar la significación lógica de la distinción kantiana entre proposiciones analíticas y sintéticas... si decimos que una proposición es analítica cuando su validez depende solamente de las definiciones de los símbolos que contiene, y sintética cuando su validez está determinada por los hechos de la experiencia" 7). Por su parte, Carnap se muestra de acuerdo en dicha distinción, pero no acepta que haya juicios sintéticos a priori. Nos dice que la distinción entre analítico y sintético es lógica, en tanto que la distinción entre a priori y a posteriori es epistemológica, sin explicarnos por qué una distinción lógica no es epistemológica, o viceversa. Afirma que todo enunciado analítico se reduce a las relaciones de significación entre términos previamente definidos, y es por tanto a priori. Pero un enunciado sintético "tiene un contenido fáctico", "nos dice algo sobre la naturaleza del mundo" 8). "Esta es la concepción de Kant. Hay un ámbito del conocimiento, sostenía, que es al mismo tiempo sintético y a priori. Es sintético porque dice algo acerca del mundo, y es a priori porque se lo puede saber con certidumbre, de una manera que no requiere justificación por la experiencia. ¿Existe tal región? Esta es una de las grandes cuestiones controvertidas que han surgido en la historia de la filosofía de la ciencia. Como señaló una vez Moritz Schlick, en verdad el empirismo puede ser definido como el punto de vista según el cual lo sintético a priori no existe. Si es posible reducir todo el empirismo a una fórmula, esta es la única manera de hacerlo" 9). Ante semejante dictamen inapelable uno

se pregunta hasta qué punto Carnap y Schlick se habrán preocupado por entender a Kant, y hasta qué punto se dejaron llevar por un impulso de ciego sectarismo doctrinario. Ciertamente, no es nada fácil entender a Kant, como le sucede también a Stephan Körner, autor que no tiene filiación positivista, pero que incurre en el mismo error de interpretación al decir que un juicio analítico es - aquel que no puede ser negado sin caer en contradicción, y un juicio sintético puede ser negado sin que ello implique contradicción<sup>10</sup>).

A decir verdad, todo juicio analítico es a priori, pero no todo juicio a priori es analítico. Hay realmente juicios a priori que son sintéticos. Del mismo modo, todo juicio a posteriori o empírico es sintético, pero no todo juicio sintético es empírico. Lo a priori y lo a posteriori hacen referencia a diferentes fuentes de origen de los conocimientos. En cambio, lo analítico y lo sintético designan el doble carácter regresivo y progresivo del conocimiento, o si se quiere, aluden a su intensión y a su extensión. Así, pues, lo a priori es aquello que es verdadero, o que pretende ser verdadero —como sucede con el pensamiento metafísico— independientemente de la experiencia. Así tenemos que los juicios analíticos son a priori, porque son válidos por sí mismos, es decir, su verdad no se ha originado de observaciones empíricas. Otra cosa es preguntarse por el fundamento de su validez, que según Kant señala, sería el principio de no contradicción. Siendo así, los juicios analíticos son intrínsecamente necesarios, pues su negación equivale a una contradicción y por ende es lógicamente imposible. Si algo es, no puede no ser.

Por otra parte, no solamente los juicios analíticos son necesarios. Lo son

en general todos los juicios sintéticos a priori del conocimiento científico. -

Con esto queremos decir que la necesidad de los juicios sintéticos a priori no es de la misma índole que la necesidad de los juicios analíticos, como falsamente ha interpretado Arthur Pap, filósofo analista que, paradójicamente, peca de prolijidad difusa, profusa y confusa. Según Pap, la necesidad y la estricta universalidad que Kant establece como marcas seguras del conocimiento a priori, se funden en una sola, que es la necesidad, entendida como necesidad formal del juicio analítico. Pap interpreta que lo que Kant "quiere decir" al hablar de la universalidad "estricta" de una proposición es que "no tiene excepciones concebibles, que es otra manera de decir que es necesaria"<sup>11)</sup>. Pero si Pap está en lo cierto, entonces llegamos a una consecuencia que está en abierta contradicción con lo que real y efectivamente dice Kant; es decir, puesto que la necesidad es la marca única del conocimiento a priori, y sólo se trata de una necesidad analítica, entonces los juicios sintéticos a priori no se distinguirían en nada de los juicios analíticos. Sin darse cuenta de esto, y fundado en su falsa interpretación, acusa a Kant de falta de coherencia, pues en relación con el principio de causalidad "se puede señalar una seria desviación al significado especificado". Nos dice que la proposición "para todo cambio hay un acontecimiento antecedente que está necesariamente conectado con él", no es necesaria, porque puede concebirse intuitivamente un cambio no causado. Alude luego a "los intérpretes neokantianos de Kant", quienes, según él, subrayan que los "principios de la experiencia", entre ellos el de causalidad, "son necesarios en el sentido de ser presupuestos necesarios de la ciencia empírica"<sup>12)</sup>, lo cual tampoco le parece acertado; y ciertamente hay que señalar -

que lo que Pap entiende que sostienen los neokantianos no es lo que realmente sostienen. Pues, como es obvio, para entender a los neokantianos hay que empezar por entender a Kant, "lo cual no es sencillo", como el mismo Pap acaba por reconocer.

Hay algo fuera de toda duda. Y es que en nuestra época se repite la si tuación de que cada quien lee "a su propio Kant", como dice Hermann Cohen, de manera que sus intérpretes, críticos y refutadores son más bien sus desvirtuadores. "En el caso de que Kant haya incurrido en yerros tan manifiestos —escribiera Cohen—, no vale la pena estudiarlo a conciencia y con dedicación. Mas sin una plena dedicación es imposible que podamos comprender a un espíritu con el que no nos podemos comparar" (13).

Hemos dicho que la necesidad de los juicios sintéticos a priori no es de la misma índole que la de los juicios analíticos, y podemos ejemplificarlo con el principio de causalidad. Como es bien sabido, David Hume, consecuente con su tesis empirista, llegó a la conclusión escéptica de que la causalidad, en tanto que conexión necesaria entre dos sucesos, sólo se reduce a un sentimiento subjetivo de certeza, nacido en nosotros por asociación de ideas y por la costumbre de observar que a un cierto suceso A sigue siempre, regularmente, otro suceso B. Según esto, la ciencia en cuanto conocimiento de la realidad, como un orden objetivo de causas y efectos, tenía que derrumbarse. Si aceptamos el principio empirista y nos atenemos a lo que nos presentan las percepciones sensi bles, solamente podemos estar seguros de que los objetos aparecen en contigüi-- dad espacial y en sucesión temporal. Pero la mera sucesión temporal no contie

ne por sí misma la conexión necesaria de causa y efecto. Por lo tanto, estaríamos condenados a la incertidumbre, a ver que los hechos se suceden en una mera "rapsodia de percepciones", sin que pudiésemos saber con certeza que precisamente ciertos hechos son causa de tales otros.

Kant sostuvo que el principio de causalidad es a priori, pues no ha podido obtenerse a partir de percepciones repetidas. Al contrario, este principio es el que hace posible que nuestros "juicios de percepción" se transformen en "juicios de experiencia", mediante los cuales conocemos lo que objetivamente acontece en la naturaleza, pues gracias a que lo presuponemos podemos "entender" y determinar entre hechos que se suceden cuál de ellos es la causa, y por tanto tiene que ponerse antes, como condición y cuál es el efecto, que necesariamente le ha de seguir como su consecuencia. Podría interpretarse que el principio es un presupuesto "necesario", porque constituye un recurso conceptual indispensable, pues no es posible explicar la naturaleza sin hacer uso del mismo. Pero esta es una pura cuestión de hecho. Esto es, el hecho de que existe la ciencia natural implica que se halla presupuesto en ella como uno de sus principios fundamentales. Mas la cuestión no es de hecho, sino de derecho. La necesidad del principio no consiste, pues, en que de hecho se recurra a él; pero tampoco en que su negación sea lógicamente imposible, porque conduciría a una contradicción formal; sino que radica en que su negación implica la imposibilidad de los objetos de la experiencia. Kant habla por eso de la necesidad de una regla sin la cual no sería posible la naturaleza como una totalidad ordenada de fenómenos. Se trata, por consiguiente, de una necesidad lógico-trascendental.

Sólo en este sentido, no es posible pensar lógicamente que puedan producirse sucesos sin causa alguna. Así, la necesidad del enlace de causa y efecto, es la - necesidad del acontecer regular de los fenómenos. Supuesta la causa, no es posible que no se dé el efecto; y dado el efecto, no es posible que no le determine su causa. Se trata de la necesidad del orden real, del modo como existen - los objetos mismos, no en cuanto cosas en sí, sino en cuanto contenidos organizados dentro de los límites de la experiencia posible. Si suponemos que es posible que se produzcan sucesos sin causa, la naturaleza se convertiría en caos y confusión, en un mero aparecer y desaparecer fortuito, milagroso, de sucesos. Sobre el estado actual de la discusión a este respecto véanse, por ejemplo, los siguientes autores: Philipp Frank (44), Henry Margenau (15), Ernest Nagel (16), Wartofsky (17). Para una más amplia información acerca de la operancia de la síntesis - a priori en la ciencia contemporánea, remitimos a Ernst Cassirer (18).

Según Kant, el principio de causalidad es sintético, porque de la noción de "sucesión" no puede deducirse por análisis el concepto de "causación". Pero es a priori, porque tiene necesidad y universalidad estricta. No es lo mismo universalidad que necesidad, diga lo que diga Arthur Pap. El sentido de la universalidad tiene que entenderse en su conexión con el sentido de lo particular, - que sólo se refiere a una serie limitada de casos; en tanto que aquélla designa - el máximo grado de validez, en cuanto a la extensión, pues abarca todos los casos posibles, sin excepción. La universalidad así entendida, no puede obtenerse por inferencia a partir de observaciones empíricas, pues ya ha quedado claro - que la percepción sólo nos da la mera sucesión, sin rebasar jamás las limitacio-

nes del "aquí" y del "ahora". Pero aun suponiendo que el principio hubiera de considerarse como derivado de la observación, sería preciso haber observado absolutamente todos y cada uno de los sucesos empíricos pasados, presentes y futuros, lo cual es absurdo. Sin embargo, el principio se postula como válido para todos los casos posibles, sin excepción. Es, pues, sin lugar a dudas, un supuesto a priori de la experiencia científica.

Es de la máxima importancia poner de relieve que el significado de lo a priori no es equivalente con el significado de lo analítico, así como tampoco el significado de lo a posteriori es equivalente con el de lo sintético. El análisis consiste en descomponer los conceptos que ya tenemos de los objetos, en sus partes más simples. Las notas de un concepto dado son elementos o nociones parciales que se distinguen mediante juicios analíticos. Por eso dice Kant que en esta clase de juicios, lo que el predicado atribuye al concepto del sujeto está ya pensado implícitamente en éste; de modo que son explicitaciones que aclaran y cambian la forma de presentarlo, pero no amplían el conocimiento. Esto significa que, sea cualquiera el concepto que se trate de analizar, hay que partir de él como un dato que previamente ha tenido que ser construido y fijado, sea por definición o por reflexión y comparación sobre objetos de la experiencia. Todo análisis supone por consiguiente una síntesis; y puede practicarse en todos los niveles y modalidades de conocimientos, tomando como materia los conceptos más comunes de la experiencia ordinaria hasta los más complejos y abstractos. Por eso dice Kant: "Todos los juicios analíticos se basan completamente en el principio de contradicción, y son, por naturaleza, conocimiento a priori,"



sean o no sean empíricos los conceptos que les sirvan de materia" 19). Por otra parte, la síntesis es una operación por la que se enlaza una pluralidad de elementos heterogéneos; de modo que tales elementos, en cuanto se originan y subsisten separados y diversos, no pueden ser deducidos unos de otros. La síntesis unifica en una conciencia tanto elementos formados por experiencia, como elementos elaborados por la espontaneidad del entendimiento puro. La característica de la síntesis radica en que, al establecer nuevas relaciones para enlazar o unificar lo diverso, representa el proceso fundamentalmente creador del conocimiento, pues lo amplía y extiende. Por tal razón, dice Kant que los juicios sintéticos exigen salir del concepto-sujeto, de modo que con el predicado se añade algo diferente y nuevo. El problema es indagar cuál es el fundamento que garantiza la validez de estos juicios. Pero insistimos, el juicio no es sintético porque expresa observaciones empíricas, sino porque es un enlace de elementos diversos. Cuando tales elementos se presentan de hecho en la experiencia, el enlace se realiza por juicios sintéticos llamados a posteriori, o juicios de experiencia. Pero cuando el enlace se lleva a cabo entre contenidos racionales puros, el juicio se llama sintético a priori. Por eso dice Kant: "Hay juicios -- sintéticos a posteriori, cuyo origen es empírico; pero los hay también -- que son ciertamente a priori y que brotan del puro entendimiento y de la razón" 20).

Ahora bien, según Kant hay dos clases de juicios sintéticos a priori: los juicios de las ciencias y los juicios de la metafísica. Respecto a los juicios sintéticos a posteriori o empíricos hay que señalar que quedan incluidos co

mo un grado de certeza en el conocimiento científico, en cuanto dependen de la observación sensible, pero suponen principios a priori como condición última de su validez, pues exigen siempre "conceptos originariamente formados en el entendimiento, los cuales hacen precisamente que el juicio de la experiencia tenga valor objetivo" <sup>21</sup>). Por eso es que el "problema general de la razón pura" es preguntarse, en primer lugar, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Matemática pura y en la Física pura. "Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: ¿cómo son posibles? Pues que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad" <sup>22</sup>). Pero como no se puede decir que la Metafísica está realmente dada, el problema en este caso sería: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? La especulación metafísica se ha expresado históricamente en la construcción de sistemas racionales, llevada a cabo independientemente de toda experiencia. Mediante tales sistemas teóricos, la razón pura ha pretendido extender o ampliar los conocimientos humanos. Pero de lo que se trata es de indagar cuál es su valor y en qué consiste el fundamento de su legitimidad, si es que lo tiene. La crítica de la razón demostrará que tal fundamento no existe; pero a la vez dejará roturado el terreno y puestos los cimientos y el plano para la construcción de la metafísica como ciencia.

Preguntar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori del conocimiento científico es preguntar por las condiciones y por el fundamento de su validez objetiva. La respuesta a este problema es la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. "La mirada de Kant —escribe Cassirer— se dirige única y exclusivamente a la experiencia, a los principios del conoci-

miento empírico. La matemática misma sólo es tomada en consideración en cuanto que puede acreditarse en su aplicación a los objetos efectivos y concretos" 23).

La Estética trascendental comienza con esta afirmación: "De qué modo y a través de qué medio un conocimiento pueda referirse a objetos, aquel en que se refiere a ellos inmediatamente, y a lo que todo pensamiento apunta, como medio, es la intuición". De acuerdo con esto, en la Analítica trascendental asienta Kant lo siguiente: "El entendimiento, pues, no es una facultad de intuición. Mas, fuera de la intuición no hay otro modo de conocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones; los conceptos, en funciones, mas por función entiendo la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común. Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. De estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación se refiere inmediatamente al objeto, a no ser la intuición, resulta que un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación del mismo (sea intuición o incluso ya concepto)" 24).

Tenemos por tanto dos fuentes de conocimiento: la intuición sensible y el concepto. Por una parte, es preciso que el sujeto sea afectado por las cosas y reciba impresiones de ellas; por otra, la espontaneidad del entendimiento es esti

mulada y puesta en ejercicio, efectuando operaciones de unificación sintética, - mediante las cuales lo diverso de la intuición se conecta y ordena de ciertos - modos específicos. Ciertamente, Kant define la sensibilidad como facultad de la receptividad, porque es mediante ella que la materia sensible es dada en la intuición. Pero no sería del todo exacto equiparar la receptividad con una total - pasividad, puesto que las representaciones empíricas no significan sino la manera como el sujeto es afectado, y el ser afectado depende de la capacidad perceptiva del espíritu, y de las condiciones a priori (espacio y tiempo) que hacen posible la percepción. A decir verdad, el conocimiento científico es un entramado complejo de elementos y momentos que únicamente mediante el procedimiento abstractivo del análisis pueden ser considerados por separado. Pero es claro que, en cuanto es un proceso único y total, tales elementos funcionan íntimamente - entrelazados, constituyendo en realidad una estructura esencialmente dinámica. - Por tal razón, hablando estrictamente, no se da nunca por separado un momento en que el sujeto es afectado, de tal modo que sólo tengan que entrar en función las condiciones sensoriales del espacio y del tiempo. Al llegar a la "deducción trascendental" nos damos cuenta de que toda captación sensible de cosas o sucesos empíricos no puede llevarse a cabo sin la actividad sintética de la conciencia que, como entendimiento, se ejerce sobre la intuición pura del tiempo, produciendo esquemas. "Lo primero que tiene que sernos dado —dice Kant—, para el conocimiento de todos los objetos a priori, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria, -

hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y descansan en el entendimiento" 25).

Tenemos, pues, por una parte, que la sensibilidad sólo suministra al intelecto la materia de las impresiones; por otra, que el intelecto nada puede percibir, ni intuir, siendo una facultad puramente discursiva. Puesto que únicamente mediante la intuición el sujeto se relaciona de modo inmediato con las cosas exteriores, en tanto que con sus conceptos se refiere a éstas sólo de manera mediata, Kant considera que es necesaria una deducción, esto es, una prueba de la validez objetiva de los conceptos. Por lo que toca a los conceptos empíricos, tenemos a mano la experiencia para probar su verdad. Pero en nuestro conocimiento hay también muchos conceptos que están destinados a un uso puro a priori, cuya legitimidad hay que demostrar. Es necesario, por tanto, distinguir entre la *quaestio juris* y la *quaestio facti* del conocimiento. La primera, consiste en el problema de explicar la función cognoscitiva de los conceptos, es decir, cómo es que siendo contenidos racionales a priori, originarios del entendimiento, su uso produce efectivamente conocimientos objetivos, válidos. La segunda, en cambio, consiste en la investigación de la génesis y formación de los conceptos, esto es, cómo han surgido, de hecho, "por experiencia y reflexión sobre la experiencia". A la primera se le llama deducción trascendental, a la segunda deducción empírica. Sin embargo, Kant hace notar que esta última "propriadamente no puede llamarse deducción", pues concierne a una cuestión de hecho; sólo puede haber, por tanto, deducción trascendental, que es la prueba del derecho y validez objetiva de los conceptos. "Kant sólo -

se hizo original —dice Windelband — cuando discriminó que para el valor cognoscitivo del pensamiento no interesa su origen. La gnoseología no debe ser psicología descriptiva ni explicativa; es una ciencia crítica que analiza el valor y por lo tanto no tiene que partir de supuestos sobre la esencia del alma y el origen de las representaciones, sino de un concepto ideal del conocimiento, que se remite exclusivamente a diferencias immanentes en el valor de las representaciones" 26).

En efecto, adviértase que la deducción trascendental no prejuzga en absoluto la cuestión de cuál es la génesis psicológica de los conceptos. Pero si es que dicha genealogía ha de ser aclarada y determinada, indudablemente sólo podrá hacerse mediante investigación y explicación científica. Esto significa que el problema de saber cómo surgen y se forman los conceptos en la mente humana, que se plantea la psicología, remite a la cuestión sistemática fundamental, que supone previamente resuelta, de cómo es posible la objetividad del conocimiento en general. Si las explicaciones genéticas que propone la psicología tienen validez científica, ello se debe a que cumplen con ciertas condiciones lógicas, que se dan por supuestas, y que la crítica del conocimiento tiene que dilucidar. No es posible, por consiguiente, poner a la psicología como base y origen de la lógica, sino al contrario, es la lógica el supuesto y fundamento de la psicología. Toda investigación genética supone principios sistemáticos. Hume no alcanzó a percatarse de esta verdad filosófica fundamental, y a ello se debe que en su explicación psicologista de la idea de causación procediera suponiendo implícitamente la validez del principio de causalidad, es decir, la asociación

ción y la costumbre serían la causa que ha hecho surgir en nosotros la idea de causa.

El error de Hume en este punto —como el de Locke y Berkeley— no consiste en haber querido indagar la génesis empírica de las ideas, pues tal enfoque es perfectamente legítimo como problema especial de un capítulo de la psicología, o de cualquiera otra ciencia que se interese por esa génesis desde otro punto de vista. El error consiste en haber pretendido que sus consideraciones y conclusiones tenían un carácter decisivo para resolver el problema de la objetividad del conocimiento. Sólo en este sentido podemos decir que cayeron en un círculo vicioso. Gracias a la Crítica de Kant ha sido posible darse cuenta de que una investigación genética de los conceptos sólo se reduce a explicar cómo los hemos obtenido, pero no resuelve el problema filosófico de saber bajo qué condiciones son verdaderos. Kant centra todo su interés en los juicios de conocimiento, para considerar exclusivamente la relación del concepto con el objeto, y de terminar el criterio de la verdad.

Apoyado firmemente en la hipótesis del "giro copernicano" que ha propuesto, Kant se da a la tarea de demostrar, en primer lugar, que los objetos del conocimiento han de conformarse, por lo que respecta a su apariencia o presentación sensible (*Erscheinung*), a las condiciones puras de la intuición (el espacio y el tiempo), pues de otro modo no podrían ser objetos para nosotros; y en segundo lugar, que las categorías del entendimiento pueden tener un uso legítimo sólo en cuanto son condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, que únicamente en función de ellas es posible conocer los fenómenos como ob

jetos. "No hay más que dos casos posibles —dice Kant—, en los cuales puedan coincidir las representaciones sintéticas con sus objetos, referirse necesariamente unas a otros y por decirlo así salirse al encuentro. O que sea el objeto el que hace posible la representación, o que ésta sea la que hace posible el objeto. Si ocurre lo primero, entonces la relación es empírica y la representación no es nunca posible a priori. Y este es el caso de los fenómenos por lo que se refiere a cuanto en ellos pertenece a la sensación. Mas si ocurre lo segundo, puesto que la representación en sí misma (aquí no se trata de su causalidad mediante la voluntad) no produce su propio objeto, según la existencia, habrá de ser la representación entonces determinante a priori, en lo que se refiere al objeto, cuando sólo por ella sea posible conocer algo como un objeto"<sup>27</sup>). Así como todos los fenómenos concuerdan necesariamente con las leyes o condiciones de la sensibilidad, por cuanto sólo en función de ellas pueden aquéllos aparecer, presentarse, y ser empíricamente percibidos; asimismo hay que preguntar "si no preceden también conceptos a priori como condiciones, bajo las cuales tan sólo algo es, no intuído, pero sí pensado como objeto en general; porque entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a esos conceptos, porque, sin presuponerlos, nada es posible como objeto de la experiencia. Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un concepto de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones a priori, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos a priori, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar). Pues entonces se referirán necesariamente y a priori a objetos de la experiencia, porque sólo mediante ellas puede, en general, ser pensado un objeto de la experiencia"<sup>28</sup>).



El centro de gravedad de la deducción trascendental, y en general de toda la Crítica, es la concepción de la razón como actividad sintética, como acción de enlace, organizadora y constructiva; y asimismo, la concepción del objeto de conocimiento como una creación teórica. Pero es preciso subrayar que cuando Kant habla de la "subjetividad", o del "yo", para nada se refiere a la psique del sujeto individual. El término "subjetividad" tiene una significación estrictamente técnica en el análisis filosófico-trascendental del conocimiento; designa la actividad cognoscitiva enfocada en su ejercicio, en el proceso de su actualización dinámica, que precisamente gracias a sus operaciones sintéticas llega a saber de sí y se constituye de este modo como autoconciencia. Desde luego que tal actividad cognoscitiva puede ser ejercida, en principio, por cualquier sujeto racional, en cualquier "momento" de la historia de la ciencia, independientemente de cuáles puedan ser las circunstancias concretas en que se encuentre. Pero de hecho, históricamente, sólo unos cuantos individuos han logrado situarse en el plano objetivo de la perspectiva científica, con la creación de puntos de vista, hipótesis y teorías novedosas. Podríamos decir, según esto, que ser sujeto cognoscente significa plantear en la ciencia nuevos problemas y crear nuevas soluciones, haciendo progresar el conocimiento humano. El "sujeto" así entendido no tiene ninguna referencia antropológica, no es "alguien" en sentido psicofísico, ni siquiera en sentido social o jurídico; sino que es un término epistemológico que se refiere al punto de vista explicativo, puramente lógico, en función del cual se resuelve objetivamente algún problema científico. Por otra parte, cuando usamos dicho término, ya no en su significado de supuesto fundamental de toda explicación posible, sino en la consideración histórica de

la evolución de la ciencia, lo aplicamos en sentido traslaticio a ciertos hombres concretos —Euclides, Arquímedes, Copérnico, Galileo, Newton, etc.—, mas no considerados en ninguno de los diversos aspectos de su vida personal, sino como agentes creadores dentro de un campo específico de la cultura universal. Así se explica que cuando Kant nos habla de la razón como una actividad sintética — que determina a priori objetos de la experiencia, lo hace considerándola en su dimensión y en sus rendimientos históricos, refiriéndose en general a los creadores del conocimiento científico y específicamente a la Física matemática, hasta el punto de ampliación y desarrollo histórico al que Newton la había llevado. En la segunda Introducción a la Crítica hace mención de los investigadores modernos Galileo, Torricelli y Stahl, quienes al hacer sus experimentos se abrieron a una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma crea según sus proyectos (Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt). Pues de no ser así, las observaciones casuales, hechas sin ningún plan bosquejado de antemano, no podrían conectarse de modo alguno en una ley necesaria. "La razón tiene que dirigirse a la Naturaleza con sus principios en una mano, sólo conforme a los cuales pueden valer como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra con el experimento que ella ha ideado de acuerdo con aquellos principios, a decir verdad para ser instruida por la Naturaleza; pero no en calidad de un discí

pulo que se deja dictar todo lo que el maestro quiere, sino en calidad de un juez autorizado que obliga a los festigos a contestar las preguntas que les formula". Únicamente en este sentido puede entenderse al sujeto como un creador de los objetos y de las leyes que los determinan, es decir, en un sentido exclusiva

mente teórico, lógico, explicativo. De ningún modo piensa Kant que el sujeto pueda ser algo dado, a título de "yo" substancial, que habría que poner como instancia determinante de la existencia de las cosas. Mucho menos puede tratarse de la fantasmagoría de un sujeto "creador" a la manera mágica o teúrgica.

Ahora bien, ¿de qué manera hay que entender la tesis criticista según la cual el objeto de conocimiento es una construcción teórica? Kant sostiene y demuestra, tanto en contra de la tradición aristotélico-escolástica, como en contra del empirismo inglés, que el objeto no es algo sensible, que pueda apprehenderse en la percepción, o que pueda ser "abstraído" a partir de percepciones. El objeto es, cabalmente, una síntesis de representaciones. Si la unidad del objeto fuese algo preexistente y dado ¿de qué manera podría, con su sola presentación frecuente, hacer surgir y dejar impresa esa unidad en la conciencia del sujeto individual? ¿Qué garantía podría aducirse para estar seguros de que precisamente la misma unidad se refleja exactamente del mismo modo en las diferentes conciencias empíricas?

En primer lugar, cabe señalar que los órganos de los sentidos nos dan sensaciones diferentes de las cosas. Cada sentido es distinto, y nunca puede uno de ellos experimentar la sensación que corresponde a cualquiera de los otros: un sonido se capta por el oído, no por la vista, ni por el tacto; un color se percibe con la vista, no con el olfato, ni con el gusto, ni con el oído. Cada sentido suministra una clase específica de impresiones, de distinta cualidad. Y sin embargo, es obvio que somos capaces, por una parte, de distinguir las impresiones unas de otras, y por la otra, referimos la diversidad cualitativa de esas impresion

nes a una "cosa" fuera de nosotros, donde las captamos reunidas. El mismo Aristóteles había reconocido ya que es preciso suponer, en el sujeto que juzga, una facultad gracias a la cual lo múltiple de la sensación es unificado en un mismo objeto<sup>29</sup>). De manera que, aun en el nivel de la percepción sensible individual, el objeto se capta como la unidad de una diversidad de aspectos, que se mantiene constante a través de las alteraciones que le afectan. Pero he aquí que tal unidad no es algo dado en la sensación. Una mesa, por ejemplo, es "algo" compuesto de ciertas partes, con una especie de material, que tiene una determinada figura, un color, un peso, un tamaño, una cierta dureza, etc. Pero "la" mesa no es, en particular, ninguna de sus propiedades o aspectos; no es la figura, el peso, o el tamaño. Es precisamente aquella unidad en donde captamos reunidas todas esas diversas propiedades, y otras más que podemos atribuirle. ¿Es legítimo sostener, como sostuvo Berkeley, que el ser del objeto consiste solamente en "ser percibido" y se reduce, por tanto, a la mera suma de impresiones que de él tenemos? De acuerdo con Kant, hay que responder negativamente. El objeto no sólo tiene que entenderse como algo diferente e independiente del sujeto individual que lo percibe en tal o cual momento, sino que debe quedar fundamentado como una estructura que mantiene constante su identidad para todos los diferentes sujetos que lo perciben.

Por otra parte, la percepción se efectúa en el tiempo, de modo que, en cuanto proceso psíquico, se encuentra limitada a un solo y único instante. Siendo así, tendría que reconocerse que, para la conciencia individual, la realidad exterior siempre se presentaría fragmentada y atomizada en una multiplicidad de

impresiones, que meramente aparecen una y después otra, en forma abigarrada y confusa. Pero la psicología asociacionista, en que se basa el empirismo, no acepta semejante conclusión. Reconoce y acepta que las cosas son presentadas al sujeto individual en una sucesión, es decir, son percibidas en un orden, una a continuación de la otra. De esta forma, da por supuesta la regularidad y ordenación del mundo exterior, y pretende explicarlos por las leyes de asociación. Pero a su vez, estas leyes tienen que darse por supuestas, como procesos o condiciones subjetivas estructurales, para que sea posible la captación y aprehensión de la regularidad empírica. Se cae así en un círculo vicioso. Además, el objeto es considerado solamente como un resultado del enlace asociativo de los contenidos de percepción, y en consecuencia, se convierte en una pura composición subjetiva, que no contiene en sí ninguna garantía en cuanto a su valor objetivo. ¿Cómo distinguir así la ilusión de la realidad?

La psicología asociacionista maneja de hecho la idea de sucesión temporal, sin parar mientes en que, como Kant demuestra, la sucesión supone una síntesis del tiempo, que la conciencia efectúa originariamente. De manera que sin conciencia de la sucesión temporal, jamás sería posible la sucesión de impresiones en la conciencia, o si se quiere, para la conciencia. Asimismo, los empiristas dan por supuesto, sin que ello les inquiete ni les interese mayormente, que la conciencia está dotada con la capacidad de retener y conservar la impresión, después de recibida, y por tanto es capaz de reproducir y aún de componer en forma compleja los conjuntos de datos sensibles, que la percepción repetida ha mostrado en reunión constante. Los empiristas de nuestra época no han logrado -

llevar su concepción filosófica, en lo que toca a sus principios y premisas básicas, más allá del punto en donde la llevaron Locke, Berkeley y Hume. Cabe mencionar, como ejemplo, al filósofo de Oxford, H. H. Price, quien tiene el mérito de no incurrir en las exageraciones de un Carnap, un Schlick o un Ayer; y a pesar de que el prejuicio psicologista domina en su enfoque del conocimiento, lo vemos llegar a una distancia que se aproxima mucho al punto de vista kantiano<sup>30</sup>). Se acepta, por tanto, que la conciencia ejerce ciertas formas de acción, que realiza ciertas actividades espontáneas, pero no se alcanza a descubrir su carácter esencialmente sintético y creador. Así se explica su deficiente y errónea teoría de la formación de los conceptos, que los empiristas comparten con los escolásticos aristotélicos. Dicha teoría supone, como Cassirer explica, que los conceptos son el resultado de la "abstracción" a partir de una pluralidad de datos de la percepción, que coinciden entre sí por tener ciertas características comunes<sup>31</sup>). Estos rasgos comunes hacen que las cosas singulares, o sus representaciones, sean "semejantes", y que por sus semejanzas puedan ser agrupadas en conceptos de clases y géneros. Así, pues, la comparación de las cosas para seleccionar en ellas el aspecto que tienen de común, es el presupuesto de la teoría de la abstracción. Sin embargo, observa Cassirer, la semejanza de las cosas sólo es posible en tanto que es reconocida conscientemente como tal. Así que toda acción de comparar y seleccionar supone un acto de identificación sólo por el cual podemos reconocer lo que es común o semejante en una pluralidad de cosas concretas. Se acepta, por tanto, que el pensamiento ejerce una función peculiar, que es la de relacionar un contenido de percepción presente con otro pasado, y comprender a ambos como idénticos, desde un cierto --

punto de vista. Pero se pasa por alto que esta síntesis, que establece una conexión entre dos percepciones separadas en el tiempo, no tiene un correlato sensible entre los objetos percibidos y comparados. La psicología de la abstracción ha de postular, antes que nada, que las percepciones pueden ser ordenadas por la consideración lógica en "series de similares". Sin un proceso de ordenación en series, sin el recorrido a través de los diferentes elementos, nunca podría surgir la conciencia de su conexión genérica, y, por tanto, tampoco la conciencia del objeto abstracto. "Esta transición de un miembro a otro, empero, presupone evidentemente un principio con arreglo al cual se realiza, y mediante el cual se determina la forma de dependencia entre cada miembro y el que le sigue. Así, también - desde este punto de vista es manifiesto que toda construcción de conceptos se halla conectada con alguna forma definida de construcción de series. Decimos que una multiplicidad sensible es conceptualmente aprehendida y ordenada, cuando sus miembros no se presentan unos junto a otros sin relación, sino que proceden de un origen definido, de acuerdo con una relación generatriz fundamental, en secuencia necesaria. Es la identidad de esta relación generatriz, mantenida a través de los cambios en los contenidos particulares, lo que constituye la forma específica del concepto" <sup>32</sup>).

A decir verdad, ha sido Kant quien ha logrado elevar el empirismo desde el plano de una doctrina psicológica, subjetivista y escéptica, hasta el nivel de una concepción filosófica, críticamente fundamentada, desde el momento en que pudo demostrar que toda formación de conceptos empíricos supone, como condición originaria, una acción constructiva de la conciencia, que genera reglas fijas y universales de ordenación y organización bajo las cuales es unificado el

material sensible de las intuiciones empíricas. "Kant admite que los conceptos empíricos —escribe Roberto Torreti— se forman por la asociación habitual de las representaciones en combinaciones que se repiten; pero hace ver que esta asociación supone que las representaciones sean por lo menos asociables, lo cual demanda, por cierto, que ellas satisfagan las condiciones más generales para que se las pueda combinar en una autoconciencia. Sabemos que las categorías son los conceptos de esas condiciones generales y entendemos ahora por qué pudimos decir que tales conceptos corresponden a las reglas universales de la síntesis. Las asociaciones que generan esos patrones habituales de síntesis cuya regla representan los conceptos empíricos presuponen patrones o esquemas universales cuyos conceptos son las categorías. Cada esquema de síntesis empírica es una particularización, condicionada por los datos sensoriales, de uno de estos esquemas universales. Se ve así que las leyes o reglas de estos esquemas organizan todo el contenido de la conciencia empírica, y que las categorías, que representan dichas leyes, son aplicables a todos los objetos de la experiencia" 33).

Ya Leibniz había opuesto a la tesis escolástica según la cual "no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido" la aguda observación de que había que exceptuar el alma misma y sus estados. Del mismo modo Kant, por su parte, frente a escolásticos, empiristas y materialistas, acepta que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia; pero demuestra a continuación que toda percepción sensorial y, por consiguiente, toda formación de conceptos empíricos, presuponen como condiciones necesarias las funciones sintéticas de la conciencia, que se pone de manifiesto en todo momento como



una e idéntica. Es preciso poner de relieve que únicamente en cuanto la conciencia es enfocada en el proceso de su actualización, en la producción efectiva del conocimiento, puede apereibirse, es decir, darse cuenta de sus operaciones de síntesis llevadas a cabo en la constitución de objetos de la experiencia. Esto significa que Kant rechaza la concepción de las ideas innatas. A menos que el proceso de conocimiento, la relación de la representación con el objeto, se tome siempre en cuenta como piedra de toque, nuestras facultades cognoscitivas permanecerían desconocidas para nosotros. Así, al comienzo de la Analítica Transcendental nos dice Kant expresamente: "Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden". "Perseguiremos, por tanto, los conceptos puros hasta sus primeros brotes y gérmenes en el entendimiento humano, en los que se hallan preparados, hasta que, por fin, con ocasión de la experiencia se desarrollan, y por el mismo entendimiento son expuestos en su pureza, desembarazados de las condiciones empíricas a ellos unidas"<sup>34</sup>). Hagamos notar, ante todo, que aquí se expresa Kant con ayuda de una velada metáfora genético-biológica, según la cual los conceptos puros se hallarían preparados en sus primeros brotes o gérmenes (los vocablos Keim y Anlage los usa aquí Kant como sinónimos), esperando la ocasión de su desarrollo, así como, por ejemplo, de la semilla se desarrolla la planta. Y bien, esta forma de expresarse no nos autoriza a inferir que Kant acepta el innatismo. Más preciso y explícito resulta el siguiente pasaje: "Indessen kann man von diesen Begriffen,-

wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersten, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen". "Sin embargo, de estos conceptos, como de todo conocimiento, se puede buscar en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí las causas ocasionales de su producción; en ella, entonces, las impresiones de los sentidos dan el primer impulso para que se abra toda la potencia cognoscitiva con respecto a ellas, y para llevar a cabo la experiencia, la cual contiene dos elementos de muy diferente índole, a saber, una materia para el conocimiento, que proviene de los sentidos, y una determinada forma, para ordenarla, que proviene de la fuente interna del intuir y del pensar puros, los cuales, con ocasión de la intuición, son llevados a ejercicio y producen conceptos" 35).

Según este texto, lo único que cabe entender es que no podemos conocer la facultad cognoscitiva, con sus principios y conceptos, por separado, como una potencia cosificada, o como una unidad de formas vacías y autosubsistentes, sino sólo en su relación con el objeto de la experiencia, como sus condiciones inmanentes de posibilidad. Las categorías no son en modo alguno meras formas abstractas, a la manera de moldes vacíos, que previamente estuviesen dispuestos

para ser "aplicados" al contenido desde fuera, como un proceso mecánico. Esta interpretación tan frecuente y difundida del pensamiento kantiano no tiene ninguna base en los textos mismos, y además se halla en abierta contradicción con la crítica que Kant hace de la psicología racional, en los "Paralogismos de la razón pura", al poner de manifiesto que no es posible admitir un yo substancial, independientemente de la experiencia. Así, pues, los conceptos sólo se forman y se hacen manifiestos a la luz de la conciencia a través de las diversas experiencias en que surgen y se plasman. Forma y materia, que sólo son distinguibles en el análisis, surgen en la síntesis íntimamente unidas, de modo que no es posible una forma separada de la materia, ni una materia separada de su forma. Por tal razón las categorías tienen que ser entendidas, no de manera estática, sino como actividad de enlace, como regla conforme a la cual se organiza lo diverso de la intuición y se construye así el objeto de la experiencia. En la medida en que el contenido empírico resulta configurado como objeto en función de las categorías, podemos decir que ellas son las leyes que lo fundamentan. Por eso es que, hablando en sentido estricto, no hay experiencia entendida únicamente como conjunto de percepciones sensoriales. Sólo hay experiencia en cuanto lo múltiple de la intuición es unificado por las funciones intelectuales a priori. Según observa el propio Kant, sólo después de que estamos en posesión de conceptos puros podemos usarlos para pensar objetos imposibles, que no pueden ser dados en ninguna experiencia, con sólo que, en el enlace de esos conceptos, hagamos caso omiso de las condiciones de la experiencia posible. "Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen a priori selbst zu willkürlichen und ungereimten Entdeckungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein, (denn sonst wä-

ren sie nicht Erkenntnisse a priori) sie müssen aber jederzeit die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können". - "Pero los elementos de todos los conocimientos a priori, incluso los de las fantasías caprichosas y absurdas, no pueden en verdad ser derivados de la experiencia (pues de otro modo no serían conocimientos a priori); sin embargo, han de contener siempre las condiciones puras a priori de una experiencia posible, y de un objeto de la misma; porque de no ser así, no sólo, mediante ellos, nada en absoluto sería pensado, sino que ellos mismos, sin datos, tampoco podrían nacer nunca en el pensar" 36).

Procede Kant, en la primera versión de la deducción, a examinar "las fuentes subjetivas" que constituyen el fundamento a priori de la posibilidad de la experiencia. Llama sinopsis a la capacidad que tienen los sentidos, cuyas intuiciones incluyen siempre una diversidad, para captar esta diversidad en una visión conjunta. Sin duda se refiere Kant a que, partiendo de la condición más elemental en que nos abrimos al mundo exterior, no nos dispersamos en la mera sucesión inconexa de impresiones, que en abigarrada acumulación se agolpan en nuestra conciencia —colores, sonidos, olores, sensaciones de calor, frío, aspereza, tersura, dureza, etc.—, sino que siempre nos hallamos frente a una pluralidad de cosas, ya delimitadas en su singularidad, siendo captada de golpe cada una, como un conjunto de partes y aspectos que tiene cierta unidad. Pero nos dice Kant que a la sinopsis corresponde siempre una síntesis, de tal suerte

te que "la receptividad sólo puede hacer posibles los conocimientos ligada con la espontaneidad". Esta última es "el fundamento de una síntesis tri-ple que necesariamente ocurre en todo conocimiento, a saber: la aprehensión de las representaciones, como modificaciones del espíritu, en la intuición, la reproducción de las mismas en la imaginación y su recognición en el concepto"<sup>37)</sup>. La acción de sintetizar es la ley propia y peculiar del funcionamiento interno de la conciencia. Sólo porque la conciencia es capaz de operar sintéticamente puede presentarse ante ella lo percibido en ciertos "conjuntos". - Y nada podrá jamás presentarse ante ella, o en ella, sin llevar la impronta de sus operaciones. Por tanto, la conciencia, como señala Jacques Narbonne, nunca recibe nada del mundo exterior, sin poner en ello algo de sí misma<sup>38)</sup>.

En vista de que toda percepción sensible se reduce a un acontecer en el sentido interno, "todos nuestros conocimientos están sujetos en último término a la condición formal del sentido interno, a saber, el tiempo, en el cual tienen todos que ordenarse, enlazarse y ser puestos en relación"<sup>39)</sup>. Toda intuición con tiene una diversidad que, sin embargo, no podría presentarse, si las impresiones no se distinguieran una de otra por el espíritu en los momentos sucesivos del tiempo. Cada impresión, considerada aisladamente, ocupa sólo un instante único. Y como antes hemos señalado, si suponemos una conciencia sin espontaneidad, se reduciría a una serie de estados momentáneos, a un mero aparecer y desaparecer de impresiones separadas; nunca sería posible hacerse consciente de ellas, es to es, darse cuenta de que una impresión es diferente de otra. La percepción de la diversidad supone, por tanto, la capacidad de distinguir los datos sensoriales.

Pero sólo podemos pasar, en los momentos sucesivos del tiempo, de un dato a otro, y de éste al siguiente, porque a la vez los vamos conectando. No es posible captar la pura diversidad como un fluir de momentos separados y discontinuos. El acto de intuir implica y supone necesariamente una síntesis del tiempo, de modo que en el sucederse de las impresiones se lleve a cabo un enlace de las mismas. Es esta síntesis la que confiere continuidad al recorrido que hacemos de la impresión A, a la B, a la C, y así sucesivamente.

Kant llama síntesis de la aprehensión a esta capacidad que tiene la conciencia para recorrer la diversidad de las representaciones, distinguiendo sucesivamente una de otra, y asimismo de combinarlas en la unidad de un todo. Pero esta operación no podría realizarse sin la síntesis de la reproducción en la imaginación. En la sucesión de las impresiones, aquellas que ya han pasado, no han de perderse, sino que han de mantener su relación con las impresiones presentes y ser así conservadas. Así es que el contenido perceptivo de cada momento pasado es retenido y es vuelto a poner (es reproducido) por la conciencia en el momento presente, y en los subsiguientes, ligándolos conjuntamente en la unidad de un proceso constructivo.

Kant está de acuerdo con los empiristas en que hay un orden regular de los procesos naturales, pero no, desde luego, entendido como un orden de cosas en sí, sino como orden que es aprehendido en la intuición. Lo que se propone es desentrañar qué es lo que se halla supuesto en esta operación de captar la regularidad empírica como tal. "Es en verdad una ley puramente empírica aquella según la cual representaciones que a menudo se han seguido o acompañado, fi-

nalmente se asocian unas con otras y de ese modo se ordenan en una ligazón tal que, aun sin la presencia del objeto, una de estas representaciones hace pasar - el espíritu a la otra, conforme a una regla constante. Esta ley de la reproducción supone, empero: que los fenómenos mismos realmente estén sometidos a una tal regla, y que en la variedad de sus representaciones se lleve a cabo un acompañamiento, o una secuencia, conforme a ciertas reglas; porque sin esto nuestra imaginación empírica nunca conseguiría hacer nada a la medida de su capacidad, por tanto, permanecería oculta en el fondo del espíritu como un poder muerto y para nosotros mismos desconocido. Si el cinabrio fuese tan pronto rojo como negro, ora ligero, ora pesado, si un hombre se transformara ya en esta, ya en - aquella figura de animal, si en el más largo de los días la tierra se cubriera - ora de frutos, ora de hielo y nieve, mi imaginación empírica no podría nunca - obtener la ocasión para recibir en el pensamiento con la representación del color rojo el pesado cinabrio; o si una cierta palabra fuese atribuida ora a esta, - ora a aquella cosa, o aun la misma cosa fuese denominada tan pronto de un modo como de otro, sin que rigiera una cierta regla a la cual los fenómenos de su yo estén sujetos, ninguna síntesis empírica de la imaginación podría realizarse"40).

El análisis crítico tiene que sacar a luz esas reglas que se dan por supuestas en la aprehensión de la regularidad exterior. En efecto, las reglas empíricas de la reproducción que operan en la formación de conceptos empíricos se fundan, a su vez, en una síntesis pura, trascendental, que es la que genera las leyes - fundamentales que hacen posible toda experiencia. Por eso es que Kant distingue la asociación empírica, que tiene un significado contingente, de la asociación-

trascendental, que establece una relación permanente, de interna necesidad, entre los elementos de la intuición empírica. Esta asociación o síntesis es la que funda propiamente la objetividad de la experiencia. Kant la llama afinidad trascendental. Se trata de una función de la imaginación, en cuanto ésta se halla bajo la acción regulativa de las categorías del entendimiento. Estas categorías, a su vez, no son sino las diferentes formas como ejerce su actividad la unidad trascendental de la autoconciencia. Por eso es que, como señala Kant, toda reproducción empírica sería inútil sin la síntesis de la reconocimiento en el concepto. Es decir, los diversos elementos reproducidos tienen que ser reconocidos como idénticos. Tenemos que ser conscientes de que aquello en que pensamos ahora es lo mismo que aquello en que pensamos antes. Sólo esta última fase de la síntesis confiere unidad a todo el proceso. Precisamente la conciencia de esta unidad es lo que Kant llama concepto. De suerte que sin la unidad de una regla conceptual sería imposible ser consciente de que una diversidad de representaciones constituyen la unidad de un todo. El concepto es, por tanto, el principio directriz, que se destaca como una función permanente y unificadora, que reúne en una representación total los elementos diversos sucesivamente percibidos y después reproducidos. Pero este reconocimiento, esta conciencia de la regla que preside el enlace y ordenación de las representaciones, a su vez, implica la posibilidad de la conciencia de la identidad de la acción sintética que percibe y reproduce lo diverso. Así es como la conciencia deviene consciente de su propia identidad, en la acción de la síntesis trascendental.

En este punto, Kant considera necesario hacer comprensible qué es lo que



significa la expresión "objeto de las representaciones". Como señala Torreti acertadamente, aquí es donde Kant expone la idea central de su "revolución copernicana", que contiene una reforma de la noción de objeto. En contra de la opinión que sostiene Kemp Smith, nos dice Torreti que Kant "destruye, con una argumentación tortuosamente desarrollada pero suficientemente clara y contundente, la concepción dogmática según la cual el objeto propio del conocimiento humano es un ente subsistente con independencia del proceso en que se manifiesta, o sea, una 'cosa en sí' "41). En el capítulo anterior nos hemos referido al planteamiento del problema del conocimiento como reproducción de cosas en sí, y hemos hecho algunos señalamientos sobre las dificultades que surgen cuando se procede en base a semejante hipótesis. Es pertinente reconsiderar aquí este punto de vista para ponerlo en contraste con la doctrina crítica y estar en condiciones de apreciar mejor el alcance de la innovación revolucionaria debida al genio de Königsberg.

He aquí lo que nos dice Johannes Hessen: "Si tratamos de penetrar más hondamente en el misterio del acto de conocer, dirigiendo la mirada tanto al su jeto como al objeto, la autorreflexión nos muestra lo siguiente. En el acto de conocimiento el sujeto se extiende, por así decir, hacia el objeto; se sale en cierto modo de su propia esfera y entra en la esfera del objeto. A su vez el ob jeto se ofrece al sujeto. También él en cierto sentido abandona su propia esfera y entra en la otra. Así el sujeto llega a participar espiritualmente del contenido antológico del objeto. En esto el sujeto se comporta de una manera esencialmente receptiva frente a su objeto, lo cual quiere decir que el sujeto es determinado por el objeto" 42).

Habíamos señalado ya que esta concepción, de que el ser o esencia de los objetos existe como algo hecho y dado, antes y con independencia del conocimiento humano, tiene una raíz netamente religiosa. Ya en algunos de los filósofos presocráticos (Jenófanes, Heráclito, Anaxágoras) se manifiesta la tendencia teológica a interpretar el principio explicativo del orden cósmico como un ser divino, impersonal, puramente espiritual. Pero fue "el divino Platón" quien llevó este proceso de "cosificación" a su culminación. La razón humana, con sus principios explicativos, fue proyectada fuera de sí y terminó por substancializarse, representándose como razón divina. De aquí en adelante, la especulación metafísica convirtió en lugar común el postulado de una razón divina, absoluta, como principio y origen de todos los seres. A Platón le interesaba sobremanera sostener, en contra del sofista Profágoras, que no es el hombre sino Dios la medida de todas las cosas. Su discípulo Aristóteles no le va a la zaga. Según Werner Jaeger, Platón "fue el primero que usó la palabra 'teología' y fue evidentemente el creador de la idea". "Tanto en la República cuanto en las Leyes se presenta la filosofía de Platón, en su más alto nivel, como teología... Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una teología, y podemos distinguir sendas teologías platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, neopitagórica y neoplatónica" <sup>43</sup>).

Así, pues, si el ser de los objetos no es determinado por la razón humana, sino por la razón divina, es claro que tendrá que ser considerado como un "orden objetivo" establecido de antemano con total independencia del hombre. La objetividad o verdad del conocimiento se produce, según este supuesto, cu

do las propiedades y relaciones imanes en las cosas se transmiten, mediante las representaciones sensoriales, a la mente, en la cual se imprimen o "reflejan". De este modo la llamada "realidad objetiva" es algo que se impone al sujeto, cuyo pensamiento es determinado por unas leyes que están ya dadas en las cosas (*universalia sunt in re*). El contenido del conocimiento viene, pues, de fuera. El sujeto no es un creador, sino un repetidor. En la alta Edad Media, Santo Tomás de Aquino fue el más destacado defensor de esta doctrina. Así resume M. Baumgartner su teoría del conocimiento: "Verdad es la conformidad o adecuación entre el intelecto y el objeto. El pensamiento humano ha de regirse por las cosas, ha de conformarse con ellas. Las cosas son regla y medida para el intelecto, que se mide por ellas. Conocer la conformidad entre el intelecto y el objeto significa conocer la verdad, y el conocimiento de la verdad se consume en forma de juicio". "Este concepto de la verdad, tomado de Aristóteles, lo completa Santo Tomás mediante un proceso ideológico platónico-agustiniano. Sin duda, la verdad está principalmente en el intelecto que juzga. Pero también está secundario en las cosas. La verdad de las cosas consiste en su conformidad con el intelecto divino. El pensamiento divino es regla y medida de todo ser, y las cosas han de regirse por esta medida. Mas como el pensamiento humano se mide por las cosas, y éstas, a su vez, por la medida divina, resulta que, según Santo Tomás, como según San Agustín, la verdad radica en última instancia en la Divinidad, que es su último fundamento"<sup>44</sup>).

Así fue como en la época moderna, los filósofos llegaron a establecer, conforme a la tradición aristotélico-escolástica, una diferencia radical entre la

Metafísica General, también llamada Ontología, cuya tarea sería la indagación

- y sistematización de los primeros principios del ser en general, o del ser en cuanto ser, vale decir, considerado en sí mismo; y por otra parte la Gnoseología o Epistemología, cuyo problema central sería explicar la relación de concordancia o adecuación entre el ser en sí y el pensamiento, en el acto de conocer. Se sostuvo así el dualismo entre una verdad ontológica, entendida como la esencia de los objetos en sí, y una verdad lógica, entendida como el reflejo o reproducción de aquélla en el conocimiento.

Sin embargo, como ha hecho notar Windelband, la teoría del conocimiento como copia o reflejo de cosas en sí sólo maneja una metáfora, "un símil óptico". Esto es, el alma sería como un espejo en que se refleja el mundo: ¿Pero qué pasa si la pretendida imagen está empañada, difusa, agrandada, empequeñecida, distorsionada o deformada? ¿Con arreglo a qué criterio podemos estar seguros de que los conceptos y juicios del conocimiento son copias fieles y exactas de las cosas en sí, y no nos engañamos? "Si la operación de reflejar las imágenes en un espejo —dice Windelband— entraña una ilusión engañosa, no debe acontecer eso, en modo alguno, con el conocimiento. Y sobre todo, el proceso de las imágenes reflejadas por el espejo presupone, además del espejo A y el objeto B, un observador C, que es el que tiene que ver la imagen producida por B en A. En cambio, nadie pretende que las cosas hayan de reflejarse en el espíritu cognoscitivo de tal modo que un tercero pueda observarlas en él, sino que en este caso el espejo A es, al mismo tiempo, el observador C. ¡Curioso, peregrino espejo este del alma que conoce! ¡Un espejo que ve él mismo las imá

genes que refleja y que tiene a veces incluso la ocurrencia —¡oh, maravilla de las maravillas!— de verse a sí mismo!"<sup>45</sup>).

Hagamos notar, por nuestra parte, que como el concepto de "reflejo" sólo lo puede tener sentido válido en el campo de una rama de la Física, como es la óptica; si tomamos literalmente, y no como metáfora, la tesis de que el conocimiento es un reflejo de lo real, tendremos que llegar a la peregrina consecuencia de que, por ejemplo, nuestro concepto del sonido, en cuanto imagen reflejada, tendría que ser de algún modo también sonoro, el concepto del color sería coloreado, el de la luz sería luminoso, el del calor sería caluroso, el del cuerpo sería corpóreo, etc. Si las relaciones, propiedades, categorías y leyes conceptuales fuesen algo que de algún modo está dado en las cosas realmente (in natura rerum), de donde sólo los "abstraemos" mentalmente, llegaríamos a la conclusión absurda y por demás hilarante de que, por ejemplo, cuando comemos manzanas, naranjas, duraznos u otras cosas comestibles que tengan forma esférica, lo que hacemos es comernos la esfera de la Estereometría, y no sólo eso, sino también el rojo, el amarillo, el verde, el peso, la masa, la solidez, la substancia y los accidentes, etc. Asimismo, si la lluvia es causa de ciertos efectos, por ejemplo, de que haya buenas frutas, diríamos que cuando llueve y nos mojamos nos ha mojado una causa y cuando comemos una fruta nos comemos un efecto.

No puede menos que causar asombro el percatarse de que una tesis filosófica sobre problema tan importante y fundamental como es el del concepto de la verdad pueda estar basada en una metáfora. Sin embargo, concedamos que sus -

defensores no pretenden simplemente hablar de manera metafórica, sino que su intención es proponer una hipótesis sobre el conocimiento y su origen, si bien sirviéndose de una analogía. Tal hipótesis, además de que ha resultado refutada por el mismo proceder del conocimiento científico, es internamente inconsistente. Para poner de manifiesto tal inconsistencia consideremos la siguiente situación. Supongamos que un amigo nos muestra la fotografía de un ser querido y nos pregunta si no es una imagen fiel y exacta. Es obvio que no podremos decidir nada sin haber visto antes directamente a la persona en cuestión, o sin que se encuentre presente, para poder hacer el cotejo con su fotografía. Del mismo modo, para estar seguros de que el conocimiento es una copia fiel y adecuada, sería preciso que pudiésemos compararlo con el modelo original, es decir, con la cosa tal como se supone que es, fuera de su relación con el sujeto. Tal comparación exige que el sujeto tenga la posibilidad de interponerse de algún modo entre el modelo y su copia. ¿Pero cómo podría el sujeto salir de sí, trascender su propia esfera, para situarse en ese punto intermedio, de testigo imparcial, desde el cual sería posible distinguir lo que es propio del objeto en sí y lo que es propio de la representación subjetiva, y decidir así en qué medida o grado hay adecuación o inadecuación? La dificultad se hace más aguda e insuperable cuando nos percatamos de que una distinción y comparación tal aún tiene que ser una operación del pensamiento. Por lo tanto, llegamos a las siguientes conclusiones absurdas: 1) el sujeto tendría que salir de sí y, en esa medida, dejaría de ser sujeto; pero a la vez tendría que seguir siendo sujeto, en el acto de la comparación y entonces se caería en un dilema. 2) Sería necesario, por tanto, otro sujeto que pudiera comparar la comparación hecha por el primer sujeto, y

como las mismas dificultades afectan al segundo, se requeriría de un tercero para comparar la comparación de la comparación, y así in infinitum. 3) No habiendo manera de comparar la pretendida adecuación entre la cosa y su representación, falta entonces toda garantía para estar seguros de que esa adecuación se realiza y, consiguientemente, quienes aceptan esta tesis tienen que verse obligados a reconocer, si es que respetan la lógica, que no podemos saber jamás si realmente conocemos las cosas en sí, o sólo captamos sus apariencias. Partiendo de sus propias premisas, el dogmático tiene que convertirse en escéptico.

Nicolai Hartmann<sup>46)</sup> es un ejemplo de filósofo que acepta la tesis gnoseológica del dogmatismo y termina por reconocer y confesar su escepticismo. "Los modos del objeto —dice Hartmann— se reflejan en la conciencia de éste; pero no se reflejan fielmente, sino desplazados y deformados como en un espejo curvo". ¿Cómo ha sido posible semejante cotejo? Jamás se nos dice. Y continúa: "El conocimiento es, sin duda, un aprehender el objeto, pero de ninguna suerte un aprehender cabal". "Así es, de hecho, la conciencia modal en el conocimiento un espejo curvo; no de otra suerte, por lo demás, que lo es también la conciencia del contenido objetivo. La ley de la inadecuación, que domina de abajo a arriba la marcha del conocimiento, separa la modalidad interna del conocimiento de la de su objeto". "Lo que en el objeto mismo está en conexión indisoluble, puede, pues, muy bien aparecer desligado en el conocimiento del objeto"<sup>47)</sup>. ¿Cómo es que el conocimiento aprehende el objeto, pero a la vez no es "un aprehender cabal" sino inadecuado? ¿Cómo sabemos que lo que está unido en el objeto se halla desunido en el conocimiento? "De este concepto del

conocimiento se tiene que partir —dice Hartmann—, porque no hay una garantía absoluta de la justeza, y continuamente tomamos por conocimiento una mezcla de conocimiento y error en nuestra actual conciencia de objetos". ¿Pero cómo sabemos que no nos equivocamos siempre? No hay manera de decidirlo. Sólo podríamos estar seguros de que no nos equivocamos en el "caso ideal de un conocimiento que llevase en sí el criterio, y por ello pudiera estar en todo momento cierto de su justeza". Y como este no es el caso del conocimiento humano, sólo podemos decir "que dada la verdad del conocimiento, el modo del conocimiento tiene que seguir al modo real del objeto. Sólo que la condición de ello, el ser verdadero, no se deja comprobar como un hecho, ni tampoco medir con un patrón general de medida. La conciencia de objetos que llamamos nuestro conocimiento está, antes bien, sujeta en todo momento a la posibilidad del error. El conocimiento de un *intellectus infinitus* seguiría, sin duda, en su conciencia modal a la modalidad del ser; el humano no lo hace, disponiendo de un espacio libre frente a los modos del ser. Su inadecuación e incertidumbre es el fiel reflejo de aquella indiferencia de los modos reales a él" 48). Apenas puede concebirse que Hartmann no se haya percatado de que al no haber garantía de la adecuación o "justeza" del conocimiento, al no poder comprobarla "como un hecho" ni tampoco medirla "con un patrón general", no hay entonces posibilidad de hablar en absoluto de la verdad del conocimiento y, por tanto, no tiene ningún sentido hablar del error, pues éste sólo es posible en función de la verdad. Sin embargo, impulsado por su fe dogmática, que al fin se reconoce como incertidumbre escéptica, Hartmann entra presuntuosamente en polémica con Kant y con el neokantismo, y pretende seguir por el camino de "una nueva crí-



tica de la razón pura" 49).

Pero a pesar de la separación de principio que se establece entre el ser y el conocer, jamás ha renunciado ningún dogmático al concepto de verdad, entendido como relación de identidad entre el pensamiento y el ser. Esto es, tiene que dar por supuesto, implícita o explícitamente, que los principios, categorías y relaciones del conocer, si es que es un conocer auténtico, objetivo, y no una mera ilusión subjetiva, son precisamente los mismos que se hallan inmanentes en el ser. Sucede así que en el acto de conocer el sujeto se hace uno con el objeto conocido. Ya Aristóteles había sostenido que "el alma es todas las cosas" 50). Lo cual es extraordinariamente significativo. Quiere decir que lo real tiene que estar ordenado de modo racional. Sólo así puede ser aprehendido y penetrado por la razón humana. Lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante.

Pues bien, no es otra la concepción que Kant sostiene. Pero la fundamenta sobre nuevas bases, con lo cual sufre una transformación radical y adquiere un sentido del todo diferente. Ya no se acepta más que el conocimiento sea una reproducción de la unidad y de la ordenación racional dadas de antemano en el objeto. Ciertamente, sólo bajo la forma de la unidad el espíritu puede aprehender el objeto. Pero esta unidad es puesta por la función del conocimiento. De modo que sólo conocemos de las cosas lo que hemos puesto en ellas. El objeto uno e idéntico no es algo dado, sino algo creado. ¿Por qué tiene que ser esto así? Después de todas las reflexiones anteriores será fácil comprenderlo ahora. Se debe a que, desde el principio, sólo podemos estar ubicados en el interior -

del conocimiento. Pretender trascender, ir más allá del conocimiento, sería como querer saltar sobre nuestra propia sombra para ganarle el brinco. Aun los mismos dogmáticos, que pretenden retrotraerse a un "antes" y a un "fuera" del conocimiento, sólo pueden proceder pensando, razonando, y, por tanto, pretendiendo conocer un ser que afirman, paradójicamente, como existente en sí, independientemente de todo conocer. Es obvio, pues, que el dogmatismo representa sólo un punto de vista humano, una tesis de la razón humana, que tiene una larga historia de siglos. Kant la ha superado definitivamente. He aquí sus palabras:

"Antes hemos dicho: que los fenómenos mismos no son sino representaciones sensibles, las cuales en sí, de igual modo, no tienen que ser consideradas como objetos (fuera de la potencia representativa). ¿Qué se entiende, pues, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y, por tanto, también se distingue de él? Es fácil reconocer que este objeto sólo tiene que ser pensado como algo en general = x, porque fuera de nuestro conocimiento ciertamente nada tenemos, que podamos ponerle en frente como correspondiente a él.

"Encontramos, empero, que nuestro pensamiento de la relación de todo conocimiento a su objeto lleva consigo algo de necesidad, y es a saber, que tal objeto se considere como aquello que se opone a que nuestros conocimientos no estén determinados al azar o al arbitrio, sino a priori según cierta manera; porque debiendo referirse a un objeto, también deben concordar entre sí en relación a éste, es decir, han de tener aquella unidad que constituye el concepto de un objeto" 51).

El problema que Kant tenía que resolver es el de cómo había que entender la adecuación entre el pensamiento y su objeto, o bien, sobre qué descansa la relación entre lo que llamamos idea y el objeto a que se refiere. Puesto que fuera de nuestro conocimiento no es posible admitir el objeto como cosa en sí y, por otra parte, tampoco es posible un criterio general material de la verdad, lo único que podemos preguntar con sentido es, no ya qué sea el objeto sin su relación con la conciencia, sino esto otro: ¿qué es el objeto para la conciencia? - ¿Qué significa ahora aquello que está frente a la conciencia, como algo opuesto y diferente y sin embargo se mantiene siempre en relación con ella? El objeto tiene que recibir su carácter de objeto no a partir de un fundamento que estaría puesto fuera del círculo de la conciencia, sino a partir de algo dentro de la propia conciencia. En efecto, como el intelecto humano es incapaz de producir por sí mismo los elementos de la intuición sensible, tenemos que buscar la explicación de la objetividad en la forma sintética con la cual es espíritu capta y organiza aquellos elementos. En tal caso, la buscada posibilidad de una coincidencia no puede significar más que la coincidencia mutua de representaciones que se hallan enlazadas según reglas. Pero las representaciones así enlazadas se distinguen de la mera asociación fortuita y subjetiva, así como de la ilusión y del sueño, en que suponen un centro común al cual tienen que ser referidas, una unidad fija y constante en la que tienen que convergir. Lo que hace que las representaciones concuerden es que se refieren a este centro común, fijo y permanente, al que ellas representan y por el cual precisamente tienen unidad objetiva. "Es claro, sin embargo, que, como sólo tenemos que habérnosla con la diversidad de nuestras representaciones, y aquella x, que a ellas corresponde

(el objeto), en cuanto deba ser algo diferente de nuestras representaciones, no es nada para nosotros, la unidad que necesariamente constituye el objeto no puede ser otra que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la diversidad de las representaciones. Entonces decimos: conocemos el objeto cuando en la diversidad de la intuición hemos efectuado una unidad sintética. Esta es, empero, imposible si la intuición no ha podido ser producida por una tal función de la síntesis según una regla, que hace posible a priori necesariamente la reproducción de la diversidad y un concepto en el cual ésta se coordina" 52).

Ya hemos visto que la intuición se produce porque la conciencia confiere al tiempo una estructura, que hace posible la síntesis de la reproducción. Ahora bien, los actos que unifican la diversidad de los datos sensoriales, refiriéndolos a la unidad del objeto, son los juicios, y éstos se hallan regulados por conceptos puros o categorías. Las categorías tienen que entenderse como reglas universales de unificación, que se hallan a la base de toda formación de conceptos empíricos. Son pues conceptos de los diversos modos como el acto del juicio introduce unidad en lo diverso de las representaciones. Por eso dice Kant: "Todo conocimiento requiere un concepto, tan imperfecto o tan oscuro como pueda ser, si se quiere: éste, empero, es siempre según su forma algo universal, y que sirve de regla" 53).

Así, pues, en cuanto el objeto deba mantener su significado clásico de algo que es diferente y se halla opuesto al conocimiento, sin ser empero independiente del mismo, sólo puede entenderse como una *x*, como Objeto trascendental, o si se quiere, como la unidad sintética de lo múltiple, que es su-

puesta como centro necesario de referencia. Es por tanto el principio de unidad conforme al cual se enlazan, se coordinan y organizan las diversas representaciones en un todo coherente. Es así como el objeto se pone de manifiesto como aquella unidad constante que, por su firme cohesión, hace que nuestras impresiones y representaciones no surjan caprichosamente, al azar, ni se presenten como un mero agregado confuso, sino que se unifiquen de determinada forma, en conexiones necesarias y según reglas universales. Es, en suma, el correlato trascendental de la unidad formal de la conciencia, que precede y hace posible toda experiencia. Al constituirse la unidad del objeto mediante la acción sintética de las funciones del entendimiento, que se ejercen sobre el tiempo, produciendo esquemas, la conciencia se percibe a sí misma, según habíamos visto, como unidad idéntica, originaria, invariable, que precede a todos los datos de las intuiciones y en relación a la cual es posible únicamente toda representación de objetos. De suerte que, de no haber objeto constituido, no habría conciencia de objeto, y sin conciencia de objeto no habría autoconciencia, es decir, el acto de percibirse el yo como condición última y radical de la posibilidad del objeto.

"Esta misma unidad trascendental de la apercepción —nos dice Kant— forma con todos los fenómenos posibles, que puedan estar reunidos en una experiencia, una serie coherente de todas esas representaciones según leyes. Esta unidad de la conciencia sería pues, imposible, si el espíritu, en el conocimiento de la diversidad, no pudiese hacerse consciente de la identidad de la función, por la que ella coordina sintéticamente tal diversidad en un conocimiento. Por tanto, es la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo o la voz conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los

fenómenos según conceptos, es decir, según reglas, que no sólo los hacen necesariamente reproducibles, sino que, de ese modo, también para su intuición determinan un objeto, es decir, el concepto de algo en donde ellos se conectan necesariamente" 54). La gran innovación histórica de Kant ha sido pues, su descubrimiento de que el objeto de la experiencia científica no es algo sensible, que pueda ser dado en la intuición, sino que es, cabalmente, algo creado, generado o construido por el entendimiento. Ciertamente que Kant no usa el término "objeto" en un sentido unívoco, pues también a los fenómenos les llama objetos. Pero también es explícito y claro el sentido de sus argumentaciones. Es bien consciente Kant de que la intuición empírica nos presenta el objeto, mas no como objeto en sentido estricto. Lo que es dado en la intuición es únicamente lo diverso de las impresiones, aunque ya vimos que no puede "darse" lo diverso sin la síntesis, que al recorrerlo también lo reúne. Puesto que los fenómenos no son cosas en sí, sino únicamente representaciones, éstas, sin embargo, han de ser representaciones de algo, a saber, del objeto, el cual "ya no puede ser percibido por nosotros, y de ahí que pueda ser llamado objeto no empírico, es decir, trascendental = x".

A diferencia de las impresiones diversas, múltiples y cambiantes de la intuición empírica, el objeto es la representación pura de la unidad sintética, constante y permanente, a la que aquéllas tienen que ser referidas y en donde tienen que estar conectadas por relaciones de necesidad. En cuanto tal, el objeto tiene que seguir siendo uno y el mismo para todos los diferentes sujetos empíricos, en todos los casos posibles de conocimiento o experiencia científica.

Por tal razón, observa Kant: "El concepto puro de este objeto trascendental (el cual realmente en todos nuestros conocimientos siempre es lo mismo = x) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede procurar la referencia a un objeto, es decir, la realidad objetiva" 55).

Es claro que en cada caso específico de experiencia o conocimiento empírico, el objeto es siempre aquello que, en cuanto designa un mismo punto o - foco en el que se concentra, combina y enlaza la diversidad de la intuición empírica, tiene desde luego que ser determinado en función de conceptos y - principios metódicos de síntesis empírica, condicionados por los problemas propios que se plantean en cada investigación particular. Pero toda síntesis empírica su- pone una síntesis pura y, en última instancia, la unidad trascendental de la - autoconciencia, que es la condición originaria de la unidad de toda experien- cia. A menos que todas las representaciones diversas se reúnan y conecten como pertenecientes a la unidad de una autoconciencia universal, no sería posible que hubiere unidad en nuestra experiencia. Sin embargo, conviene insistir en que la conciencia se percibe como suprema unidad condicionante de la objetividad só- lo en cuanto ha determinado y determina efectivamente el objeto. No hay, pues, autoconciencia sin conciencia de objetos. Sólo porque el objeto es primero con- figurado por la acción sintética del entendimiento, es posible que el espíritu - efectúe una reflexión y capte ante sí la unidad de esa acción, merced a la cual se afirma y reconoce como uno e idéntico en sus múltiples y sucesivas represen- taciones. Esto significa que el sujeto sólo se constituye en cuanto sujeto en la- actividad del conocimiento, y llega a hacerse consciente de sí a través de sus

creaciones, los objetos conocidos. No hay, por tanto, objeto sin sujeto, pero - tampoco sujeto sin objeto. La unidad del yo tiene que actualizarse o ejercerse - en la construcción de la unidad del objeto, para que sea posible que el yo se capte, a su vez, como unidad constituyente. La unidad trascendental de la auto conciencia es la acción refleja en que el sujeto se capta como última condición que acompaña de modo permanente a todas las representaciones, manteniendo - siempre su identidad, su constancia y su continuidad a través de las mismas. - "El yo pienso —nos dice Kant— tiene que poder acompañar a todas mis re presentaciones; pues de no ser así, sería representado en mí algo, que de ningún modo podría ser pensado, lo cual es tanto como decir que la representación se- ría o imposible o al menos nada para mí" (56).

La teoría kantiana de la experiencia ha podido, de este modo, ser funda- mentada en un plano que se sitúa más allá de la relatividad restringida que afec- ta a la subjetividad individual. La unidad objetiva de la experiencia trasciende y suprime las perspectivas de las conciencias individuales. Si la experiencia cien- tífica no fuese un solo proceso total de conocimiento, fundado en supuestos de - validez universal, no sería posible distinguir la realidad del sueño o de la ilu- sión. Sin temor a exagerar podría decirse que Kant es el más "realista" de los - filósofos, no sólo porque se ha ocupado en demostrar cumplidamente que fuera - de nuestro sujeto psico-físico hay una realidad exterior, sensible, sino porque - demuestra también que el objeto de la experiencia tiene una estructura y unas - leyes que son independientes del arbitrio y de las disposiciones internas, momen- táneas y variables, de la conciencia individual. Mas si bien el objeto es inde-



pendiente de la conciencia empírica, que se halla siempre inmersa en la variedad y el flujo de múltiples circunstancias fortuitas, no es empero algo trascendente, que esté hecho y dado en sí, independientemente del conocimiento humano y de sus leyes universales. El conocimiento implica la elevación a un plano distinto de consideración, la ubicación en una dimensión de legalidad lógica — que excluye la mera opinión circunstancial, la unilateralidad del punto de vista personal, o aun de grupo, en fin, la parcialidad de la valoración basada en intereses extralógicos. Una cosa es percibir casualmente cosas, hechos o situaciones, y expresar las impresiones que suscitan en nosotros, y otra cosa es percibir científicamente y formular juicios válidos sobre aquello que percibimos. La conciencia empírica es en sí "dispersa", es decir, sólo se contenta con percibir, según las circunstancias del lugar y las condiciones del momento, cosas cualesquiera, presentadas en una pluralidad desordenada. En cambio, la conciencia científica es unitaria, introduce el orden y la conexión regular en los datos de la percepción. Por eso es que debe distinguirse nítidamente la asociación de las representaciones según el mecanismo psicológico ordinario, de la asociación según reglas universales, o afinidad trascendental, como la llama Kant. La prueba de la validez objetiva de tales reglas universales —los conceptos puros— consiste en hacer ver que ellas son las condiciones necesarias que hacen posible toda experiencia. Pero ahora se entiende el concepto de experiencia no sólo como la combinación y conexión necesaria de diversas representaciones empíricas en el concepto de un objeto, sino también como la coordinación necesaria de todos los objetos entre sí, estructurados en la unidad de un sistema total, bajo la condición suprema de la unidad originaria de la apercepción trascendental. Se com-

prende entonces que siendo la conciencia humana esencialmente una unidad idéntica, sólo puede hablarse de un mundo, de una naturaleza, de un sistema de la experiencia.

"Hay solamente una experiencia —escribe Kant—, en la cual todas las percepciones son representadas como en una vinculación regular y universal: del mismo modo que sólo hay un tiempo y un espacio, en los que tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación de ser y de no ser. Cuando se habla de diferentes experiencias, se trata sólo de otras tantas percepciones en tanto que, como tales, pertenecen a una y la misma experiencia universal. La unidad universal y sintética de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia, y no es ella otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos según conceptos" <sup>57</sup>). De este nuevo concepto de la experiencia surge un nuevo concepto de la Naturaleza. Si antes se entendía por naturaleza una substancia, o una jerarquía preestablecida de cosas en sí, imbuidas de nusus, de impulso finalista, ahora dicho concepto significa la totalidad de los objetos de la experiencia, coordinados en conexiones funcionales, generales y necesarias, de carácter lógico y matemático. Pero en vista de que los objetos de la experiencia sólo son posibles con arreglo a las condiciones fundamentales a priori de la conciencia, entonces la naturaleza, formalmente considerada, sólo puede ser el sistema de las leyes que hacen posible la ordenación regular de los objetos. En este sentido, por más paradójico y sorprendente que parezca, sin lugar a dudas es el hombre el creador de la naturaleza. "Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, -

und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt". "Así, pues, el orden y regularidad en los fenómenos, que llamamos naturaleza, nosotros mismos los ponemos, y no podrían ser tampoco encontrados ahí, si no los tuviésemos, o si la naturaleza de nuestro espíritu originariamente no los introdujese" 58).

Difícilmente podemos encontrar en el pensamiento filosófico de la Ilustración europea, una conciencia tan profunda, viva, luminosa y enaltecedora del hombre como "medida de todas las cosas". La Crítica de Kant representa indiscutiblemente la culminación de toda una tradición de humanismo y de racionalismo crítico, cuyos primeros brotes los encontramos en la Epoca de Oro de la cultura griega, en el movimiento de la Sofística, que produjo a Sócrates, el primer "gran crítico" de la razón. Con Kant, el hombre ya no es más el rey de la creación, sino el creador de un reino, de un mundo, de una naturaleza, en donde sólo es posible ver un orden coherente de conexiones lógicas y, por tanto, no hay lugar ni para la fatalidad mitológica de un destino que operaría como "fuerza" oculta, ni para la realización predeterminada de fines o valores absolutos, ni para los sucesos fortuitos, azarosos y milagrosos, que escaparían al poder explicativo de la razón. La Crítica de Kant es la autoconciencia del hombre occidental de la época moderna.

Para el investigador de la naturaleza, a partir del Renacimiento, hacer experiencias consiste fundamentalmente en pensar e interpretar los hechos observables fundándose en hipótesis elaboradas con suficiente rigor y consistencia lógica, así como en someter tales hechos a procesos de medición y cuantificación, -

en producirlos una y otra vez en el experimento, cuando ello es posible, bajo condiciones distintas, y, en fin, determinar sus relaciones exactas mediante la luz de los conceptos y demostraciones matemáticas. La naturaleza se entendió, por tanto, como la totalidad de los fenómenos, en cuanto se hallan conectados unos con otros y organizados en la estructura sistemática de una teoría. La regularidad de los procesos naturales no es más que la sucesión de los mismos en un orden permanente. Pero este orden es precisamente la ley que los determina. El concepto de la ley significa, pues, la forma como algo existe, se produce o acontece. Sin embargo, el cómo no es en modo alguno un hecho patente y manifiesto. La determinación de cómo se produce o acontece un hecho no es nada fácil establecerla. No puede citarse ejemplo más ilustrativo que el problema del movimiento de los cuerpos. Desde Aristóteles hasta Galileo transcurrieron dos mil años, y durante ese lapso tan considerable no hubo una sola cabeza que lograra explicar lógicamente, matemáticamente y experimentalmente cómo se mueven los cuerpos. Por otra parte, puede suceder también —y de hecho, así ha sido— que acerca de un mismo hecho se presenten diversas hipótesis y explicaciones plausibles sobre cómo se produce o acontece. Un ejemplo notable lo tenemos en los sistemas astronómicos de Ptolomeo, Copérnico y Tycho Brahe.

¿Qué es, pues, una ley de la naturaleza? Después de cuatrocientos años de investigación científica sabemos que, sea cualquiera la región particular de la realidad que se considere, la ley es una relación constante, permanente, invariable, que se destaca en el cambio y alteración de los fenómenos, y en función de la cual se unifica una pluralidad de hechos que antes aparecían en esta

do de separación, aislados y desunidos. Cuando el científico logra establecer un nexo de causalidad, formula una ley general que le permite reducir un conjunto de hechos heterogéneos bajo una relación unificante. En tal sentido, toda ley es un principio explicativo y, por tanto, una creación o construcción lógica del pensamiento humano. Para cada clase de fenómenos hay leyes empíricas específicas, por ejemplo, las leyes de los sólidos, de los fluidos y de los gases, o las del calor, la luz, la electricidad y el magnetismo. Pero ninguna ley natural permanece aislada y extraña a las otras; el pensamiento las unifica en leyes más amplias y comprensivas, de mayor generalidad, en las que las menos generales quedan incluidas como casos especiales. "Sin duda —nos dice Desiderio Papp—, la definición de la ley como relación constante entre datos sensibles indica el rasgo fundamental del concepto, pero no lo agota. La ley, si es más que una regla empírica, no se contenta únicamente con la constancia, sino que reclama también la necesidad de las relaciones descriptas; ellas, para ser generales, para ligar los fenómenos implícitos con todo rigor, deben ser deducibles de un principio, satisfaciendo así una exigencia más de la razón" <sup>59</sup>).

Las leyes son, pues, más o menos generales, y tienen que irse unificando en un todo sistemático, subordinándose las menos a las más generales y coordinándose entre sí las relativas a una misma clase de fenómenos. Las leyes de máxima generalidad son propiamente los principios, que sirven para sistematizar las leyes empíricas y explican mayor número de efectos. Los científicos hacen uso de los principios a título de hipótesis reguladoras de la investigación experimental y constituyen así los marcos lógicos de referencia en vista de los cua

les se organizan y enlazan en forma coherente las leyes empíricas particulares. - Tal es, por ejemplo, la función de la ley de conservación de la energía. Por otra parte, las leyes empíricas pueden resultar con frecuencia sólo aproximadas, o también inexactas y erróneas, por la referencia que mantienen a los hechos de la experiencia, que siempre se presentan a la observación bajo circunstancias complejas y variables. En cambio, los principios no pueden ser nunca ni refutados ni comprobados por la experiencia, pues no han sido derivados de la experiencia. Para comprobarlos o refutarlos sería preciso constatar su validez, o su inoperancia, en todos y cada uno de los casos concretos que quedan comprendidos bajo el dominio de su universalidad, tanto los pasados, como los presentes y los futuros, lo cual obviamente sobrepasa las limitaciones de la observación humana, no sólo individual sino colectiva, a través de las generaciones. No sólo no puede comprobarse un principio directamente por la experiencia, sino que, desde el punto de vista de su valor sistemático, es indemostrable lógicamente, puesto que sirve precisamente de punto de partida, o supuesto de derecho que hace posible toda demostración. Para poder demostrar un principio sería preciso deducirlo de un principio aún más general, con lo cual dejaría de ser principio en sentido estricto. Un principio es una ley fundamental, y en cuanto tal no puede, a su vez, ser fundamentado. En el caso de que esto hubiera de exigirse, se caería en un *regressus in infinitum*.

Kant distingue en el conocimiento científico, como primer grado, la síntesis a posteriori, que se expresa en los juicios empíricos, cuya base es la experiencia, entendida como síntesis de percepciones. Sólo la experiencia puede

mostrarnos, después de realizadas varias observaciones, qué caracteres se presentan unidos, de hecho, en la realidad empírica, por ejemplo, la dureza, el peso, la figura, el tamaño, etc., en un cuerpo determinado. Mediante juicios sintéticos a posteriori, cada uno de los aspectos que la observación descubre se unen como partes de un todo, que sería la experiencia completa del objeto, en cuanto unión sintética de las intuiciones, que se efectúa "sólo por modo contingente". En efecto, tal síntesis es contingente, porque bien puede suceder que una observación futura contradiga lo que hasta el presente ha sido observado. Por eso es que de la mera observación empírica nunca puede provenir la necesidad racional. Si en mil observaciones realizadas hemos constatado que el plomo se funde a la temperatura de  $335^{\circ}\text{C}$ , no podemos afirmar con certeza necesaria ni que así ha sucedido en el pasado, ni que así tiene que suceder siempre en el futuro. Sólo sabemos lo que sucede de hecho. Pero no hay razones lógicas que nos impidan pensar que los hechos podrían suceder de otro modo. Por otra parte, las leyes basadas en la observación sólo pueden tener generalidad empírica, porque hacemos una extensión de su validez, pasando de lo que ha sido observado en un número limitado de casos para aplicarlo a todos los casos posibles. Así que la experiencia, como mera síntesis empírica, sólo sirve de base a generalizaciones, mediante comparación inductiva; pero no nos lleva tampoco a la universalidad estricta, según la cual no es posible admitir excepciones.

Pero Kant ha insistido y demostrado que todo conocimiento auténtico, estricto, contiene funciones racionales puras, cogniciones a priori, cuya interna necesidad y validez universal, en modo alguno se derivan ni dependen de la

experiencia. Lejos de que tales contenidos racionales puedan abstraerse de la experiencia son, al contrario, los que la hacen posible. Tienen, por tanto, el carácter de supuestos o leyes condicionantes, inmanentes, de la experiencia científica. Ellos hacen que se pueda decir de los objetos empíricos "más de lo que la mera experiencia enseñaría". Esos conceptos y principios a priori funcionan en la ciencia, los unos como reglas de unificación de la diversidad empírica, los otros como criterios reguladores en la organización y estructuración sistemática de los conocimientos. Es así como el contenido sensible de la realidad empírica aparece organizado y configurado conceptualmente en un tejido de conexiones necesarias y universalmente válidas. Este entramado de relaciones es cabalmente una construcción del espíritu humano, gracias a la cual, la particularidad restringida y contingente de los fenómenos observables se eleva propiamente a su modo de ser real y verdadero. Los principios son, pues, conocimientos puros, y constituyen el subsuelo de la experiencia, es decir, son los fundamentos o condiciones metódicas más radicales que hacen posible el conocimiento científico. Todo aquello que conocemos y de lo cual hablamos, es y vale como real y existente únicamente en cuanto es determinado como tal, dentro de los límites del conocimiento y con arreglo a sus condiciones lógicas. Fuera de las condiciones de posibilidad de la experiencia no es posible ningún ser, ningún objeto. Así se comprende la formulación que hace Kant del principio supremo de todos los juicios sintéticos: "De esta manera, los juicios sintéticos a priori son posibles cuando las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma, en una apercepción trascendental, son referidas por nosotros a un conocimiento de experiencia posible -



en general y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los - objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori" <sup>60</sup>).

Capítulo III

EL PROBLEMA DE LA COSA EN SI

Sería impertinente querer encontrar en la doctrina de Kant cada una de sus partes perfectamente analizada hasta el menor detalle, nítidamente deslindada, definida con exactitud, y firmemente engarzada en la totalidad de su genial visión sistemática. Tal perfección, empero, no es posible encontrarla, ni en la articulación de sus pensamientos, ni en la forma como los expresa. H. J. Paton, que se ha ocupado en comentar, paso a paso, la Estética y la Analítica trascendentales, observa al respecto que: "Una fuente abundante de oscuridad es el descuido en el uso del lenguaje. La Crítica procede como un discurso libre, un diálogo del alma consigo misma, y si esperamos que la misma palabra sea siempre usada precisamente en el mismo sentido, a buen seguro nos desilusionaremos" 1). En otro pasaje insiste Paton en el mismo sentido: "Kant no se toma la molestia suficiente de hacer su terminología uniforme, y ésto lleva a sus críticos a atribuirle inconsistencias de doctrina que son el producto de su propia atención excesiva a sus palabras, y de su fracaso en penetrar el sentido detrás de las palabras" 2).

Las observaciones de Paton son sin duda acertadas y de máxima importancia. Kant no es precisamente un modelo de claridad, ni procura usar los términos técnicos de su lenguaje con el mismo sentido exacto. Tal es el caso de los términos "objeto trascendental", "cosa en sí" y "noumeno". Como indica Paton —quien también incurre en graves errores de interpretación— el único modo de determinar lo que Kant piensa consiste no tanto en atender el sentido literal de sus palabras, sino en compenetrarse del sentido de sus pensamientos medulares. El error que se ha cometido al enjuiciar a Kant en este punto, como en otros, ra-

dica en pretender considerar su obra como un sistema de pensamiento aislado, - cual si se tratara de un "diálogo del alma consigo misma", desvinculada de la tradición histórica de la filosofía en general, y en particular, de la problemática científica y filosófica que se debatía en la propia época del filósofo.

Por tal razón se pierde fácilmente de vista que la tan debatida distinción entre la cosa en sí y la cosa para nosotros, no es en modo alguno una distinción que deba ser atribuida al propio Kant, como es la creencia común y generalizada. En efecto, dicha distinción se encuentra claramente establecida ya en Aristóteles<sup>3)</sup>, siendo adoptada y manejada por los grandes doctores escolásticos de la Edad Media, y así es como fue entendida por sus seguidores, hasta - nuestros días. Ya habíamos señalado que los cultivadores de la metafísica dogmática anteponen una Ontología o teoría del "ser en cuanto ser", vale decir, del ser en sí, a la Gnoseología o teoría de la adecuación entre el ser en sí y el - intelecto humano.

Pero si ya es un error lamentable el suponer que Kant es el autor de una tal distinción, todavía constituye un error más grave considerar que él acepta y reconoce semejante distinción, en su sentido dogmático, como válida y acertada. La verdad es todo lo contrario. Kant pone en tela de juicio, rebate y destruye la concepción fundamental del dogmatismo, según la cual el ser existe como - substancia absoluta, antes y fuera del conocimiento. Argumenta con toda claridad que si procedemos bajo el supuesto de que primero están dadas las cosas en sí, y después se reproducen en el conocimiento, se siguen consecuencias inaceptables y absurdas. Por lo pronto, no se podría explicar con tal supuesto el ca--

rácter universal y necesario del conocimiento, ni su desarrollo progresivo. Pero si procedemos, en cambio, bajo el supuesto de que los objetos se regulan conforme a las condiciones del sujeto, entonces podemos dar una explicación válida del origen y fundamentos de la ciencia. Y es a partir de este supuesto, y de las consecuencias que de él se desprenden, que la Crítica alcanza la determinación de que no es posible admitir la existencia del ser en sí. Pero al mismo tiempo, dado que, como lo muestra la proliferación de sistemas metafísicos, es un hecho que la razón humana, según Kant, tiene un impulso natural a buscar lo absoluto, y lo piensa como aquello que está más allá de los objetos de la experiencia, como un fundamento oculto, entonces, este ente inteligible o noumeno tiene que ser considerado también por la Crítica, para decidir qué significado y función ha de cumplir dentro del campo total de los intereses y contenidos de la razón humana. "Lo característico de la filosofía trascendental —escribe Cassirer— es que no tiene derecho a rechazar ningún problema de cuantos se crucen en su camino, bajo el pretexto de que no dispone de medios para resolverlo. Pues la razón, que ha planteado el problema, creando con él el objeto del problema mismo y de su planteamiento, tiene que encontrar también dentro de sí misma los medios para reducirlo mediante el análisis a sus elementos concretos, resolviéndolos con ello críticamente" 4).

Es inconcebible cómo es que los intérpretes y comentaristas de Kant han podido pasar por alto que su preocupación fundamental ha sido la de decidir críticamente el valor de los contenidos a priori de la Razón pura. Y según esto, ahí donde Kant parece admitir, por su forma de expresarse, que los nou-

menos se hallan a la base de los fenómenos, no debe interpretarse en el sentido de que él acepta la existencia efectiva de tales seres. Se trata de determinaciones internas, considerando el concepto de noumeno en su función y nuevo significado dentro del nuevo enfoque y disposición sistemática de los temas metafísicos, que la Crítica ha hecho posible. Aunque también pudiera pensarse, - como señala Cassirer<sup>5)</sup>, que en Kant todavía subsisten residuos de una concepción pre-crítica. Ciertamente, hay que reconocer que tanto en la Crítica como en los Prolegómenos encontramos pasajes y expresiones que producen la impresión -errónea, sin duda- de que es el propio Kant quien sostiene que existen las cosas en sí. ¿Por qué no pensar también que se trata de los desplazamientos y ambigüedades propios de un nuevo pensamiento que todavía se halla - prisionero de los hábitos de pensar tradicionales y sus esquemas teóricos y terminológicos, por lo cual no acierta aún a formularse con toda la precisión y nitidez que fuera de desearse?

En todo caso, la pauta que hay que seguir para orientarse en este asunto, está claramente establecida por el propio Kant, y constituye el centro de gravedad de la Crítica, a saber: la hipótesis "copernicana" de que el sujeto determina al objeto. Si nos compenetramos en el sentido de esta concepción fundamental, podremos comprender que no es Kant quien afirma la existencia del ser en sí, como algo extraño e independiente del conocimiento, sino la metafísica-dogmática, perfeccionada por Christian Wolff, contra la cual Kant polemiza y - cuyas tesis tiene siempre in mente para contrastarlas a cada paso con su propia concepción crítica. Como resultado del análisis crítico-trascendental quedará

sólidamente fundado el juicio de que la cosa en sí no es más que una abstracción vacía, toda vez que se la piensa como algo absoluto, separado y al margen del conocimiento posible y de sus condiciones de validez. Precisamente Kant nos ha enseñado que tales noúmenos son imposibles cuando se les entiende y supone como "cosas" o "substancias". Sólo se trata de ideas, que la razón humana ha hipostasiado. La Crítica se entrega, por tanto, a la tarea de "descosificar" los contenidos de la razón dogmática, y adscribirles, con un nuevo significado, su lugar en la concepción total del mundo.

Así, pues, el sentido de los análisis, expresiones y argumentos de Kant únicamente puede llegar a penetrarse si no perdemos de vista que su principal interés ha sido someter a discusión una concepción de la filosofía que en modo alguno es sustentada por él. Si examinamos con atención y honestidad intelectual, pero sobre todo con conciencia histórica y mirada sistemática, los textos de la Crítica, veremos que no implican que la cosa en sí sea considerada por Kant como positiva y realmente existente. Lo que en Kant confunde es que usa el concepto de cosa en sí con un sentido crítico, interno, y no dogmático. La incompreensión y deformación de la filosofía crítica es explicable en quienes se interesan en combatir a Kant desde posiciones políticas, como hacen los marxistas. Pero resulta sorprendente en comentaristas que se supone son imparciales y que, además, dan muestras de tener una sólida formación filosófica, como es el caso de H. J. Paton. Este autor, en su interpretación, parte de la creencia de que Kant acepta que efectivamente existen las cosas en sí. He aquí lo que nos dice: "¿Cuál es la relación entre las cosas en sí y las apariencias? Kant -

nunca cuestiona la realidad de las cosas en sí, y nunca duda de que las apariencias son apariencias de cosas en sí. La apariencia es la cosa como aparece a nosotros, o como es en relación a nosotros, aunque no es la cosa como es en sí misma. Es decir, las cosas como son en sí, son las mismas que aparecen a nosotros, si bien se nos aparecen —y debido a nuestras facultades de conocer, tienen que aparecérsenos— como diferentes de lo que son en sí mismas. Hablando estrictamente, no hay dos cosas sino sólo una, considerada de dos modos diferentes: la cosa como es en sí y como se aparece a nosotros" <sup>6)</sup>.

Este "Kant" de Paton, que nunca cuestiona la realidad de las cosas en sí (never questions the reality of things-in-themselves), indudablemente nada tiene que ver con el Kant histórico, innovador, que fustiga a los dogmáticos en la Crítica. Si a Kant le hubiese interesado sostener que las cosas como son en sí, son las mismas que aparecen a nosotros, si bien de modo diferente de lo que son en sí, tendría que habernos dado una demostración rigurosa de semejante concepción. Pero no podemos señalar ningún lugar en la Crítica donde tal prueba se nos presente. Todo lo que encontramos son sus reiteradas declaraciones en el sentido de que sólo conocemos fenómenos, mas no cosas en sí. Pero es claro que tales reiteraciones han de entenderse ante todo como observaciones polémicas; es decir, en vez de entrañar una enseñanza contienen una réplica. La misma necesidad que siente de oponerse al dogmatismo es la que hace que Kant se exprese como si diera a entender que las cosas en sí permanecen por ahí ocultas. En la Estética trascendental argumenta, al estilo de los grandes escépticos clásicos, si bien ubicado en una perspec-



tiva muy distinta, que nunca podemos saber qué son las cosas si las suponemos —como hacen los dogmáticos— sin relación a nosotros, como entes independientes. Sólo podemos conocerlas en cuanto las suponemos —porque siempre se trata de partir de un supuesto— como relativas a nosotros y, por ende, en cuanto se presentan o aparecen bajo las condiciones universales propias del modo humano de percibir, o sea el espacio y el tiempo.

¿Admite Kant que existen las cosas en sí, pero no podemos conocerlas —tal como son? Si ello fuese así, como dijo Fichte, la Crítica podría ser considerada "antes como la obra del más extraño azar, que como el producto de una cabeza"<sup>7)</sup>. La cosa en sí es una noción epistemológica, usada por la especulación metafísica tradicional con un sentido bien claro y definido, a saber: —designa el ente en cuanto ente, que tiene de suyo un contenido o esencia interna, y que existe fuera y antes del pensamiento humano (aunque no del pensamiento divino). Pero en ningún momento acepta Kant que la cosa en sí exista —efectivamente, con una esencia predeterminada, que sin embargo nosotros no podríamos conocer jamás. Si así fuese, sobrada razón tendrían sus numerosos "críticos" que lo acusan de idealista subjetivo y de "agnóstico", pues entonces lo que llamamos conocimiento no sería realmente un conocimiento, sino una mera representación arbitraria, una quimera, un tejido de ilusiones.

A decir verdad, la Crítica de Kant representa históricamente, a la vez que una continuación, una culminación y una superación del escepticismo. —Antes de proceder a justificar este juicio, es preciso hacer hincapié en los siguientes puntos fundamentales. Ningún filósofo, así se trate del idealista más —

"subjetivo" o del escéptico más radical y obsecado, ha sostenido jamás la absurdidad de que vivimos en un mundo fantasmagórico, meramente imaginario, irreal o ficticio, en el sentido vulgar en que tales palabras podrían entenderse. Lo cierto es que no ha habido ningún filósofo que no haya aceptado —como no podría ser de otro modo, salvo tratándose de un mentecato— que las piedras son duras, que las rosas son perfumadas y de hermosos colores, que las manzanas son dulces, — que el fuego quema, que la lluvia es húmeda, etc. Pero los escépticos han argumentado que así son las cosas en cuanto aparecen y afectan los sentidos del sujeto individual. De modo que cuando razonaban y concluían que vivimos en un mundo de fenómenos o apariencias, no había manera de refutarles. Así, pues, — la existencia sensible, corpórea y, en este sentido, real, de los objetos del mundo físico, jamás ha sido negada por ningún filósofo simplemente a secas, en forma gratuita o arbitraria. Sería de lo más absurdo suponer que un filósofo, al encontrarse ante un árbol, o ante un animal, ante un río o una montaña, hubiera de preguntarse, perplejo y grave, si realmente existen esos seres. Y aún — más absurdo sería que se pusiera a reflexionar, cuando come una manzana o un buen filete, si lo que se ha comido, junto con su propio cuerpo, son algo — real o sólo se trata de una ilusión de su mente, o acaso de un sueño. Esta — clase de absurdos son las que Bertrand Russell ha creído que sostienen los filósofos "idealistas" <sup>8)</sup>.

Sin embargo, los filósofos no han puesto nunca directamente en cuestión la realidad del mundo. De una manera o de otra la realidad es un supuesto. Vivimos en un mundo real, pero de lo que se trata es de establecer lo que la realidad es, cómo es o en qué consiste. Este es el meollo de la cuestión. ¿A —

qué hemos de considerar —y con base en qué— como lo verdaderamente real? To  
do lo que los filósofos han debatido durante siglos son sus concepciones y sus te  
sis sobre la realidad del mundo. La historia de la filosofía registra ciertas doctri  
nas en las que se sostiene que el universo material no es lo verdaderamente --  
"real", o que es un orden de "apariencias". Pero estas determinaciones tienen --  
un significado mediato, son de carácter sistemático, suponen una atribución de --  
valor, o bien constituyen inferencias de sentido metafísico respecto a la contex  
tura antológica del universo. De lo que en el fondo se trata es del gran debate  
histórico sobre la más radical cuestión de principio, a saber: determinar cuál es  
la legitimidad racional, la validez lógica de los supuestos sobre los cuales hay --  
que estructurar una sólida concepción filosófica del mundo y de la vida. ¿Cómo  
es posible estar en la verdad cuando emitimos juicios sobre el ser de las cosas?  
¿Cuál es el criterio de la verdad? ¿Bajo qué condiciones es posible conocerla?  
Por lo tanto, cuando algunos filósofos enseñan que el mundo es algo aparente o  
irreal, lo más prudente es tratar de desentrañar qué quieren decir. Y descubrire  
mos entonces que cuando hablan de lo irreal dan por supuesto un concepto de --  
lo real, cuando hablan de un mundo aparente lo hacen contraponiéndolo a un --  
mundo, o al concepto de un mundo, auténtico y verdadero. Se trata, pues, de  
determinaciones teóricas, que implican y suponen al pensamiento reflexivo. Por  
eso es que a ningún filósofo se le puede refutar oponiéndole las ingenuas convic  
ciones del sentido común. Pues al sentido común también hay que buscarle su --  
explicación y su historia. Cuando Diógenes de Sinope creyó "probar" que el mo  
vimiento existe poniéndose a caminar, puso el ejemplo a todos los hombres prác  
ticos, que como es bien sabido, para defenderse, siempre están dispuestos a bur

larse de los razonamientos que sacuden su seguridad dogmática, que escapan a su comprensión y les producen perplejidad y hasta malestar. "Pero la prueba —dice Kant— debe consistir en hechos, en reflexiones y razonamientos sobre lo que se dice y piensa, no en aquello a lo cual, cuando no se sabe alegar nada inteligente para su justificación, se apela como a un oráculo. Apelar al sentido común humano, precisamente cuando el conocimiento y la ciencia descienden al abismo, y no antes, es una de las más sutiles invenciones de los nuevos tiempos, en los cuales, el insustancial charlatán compite confiadamente con las más profundas cabezas y puede mantenerse en contra de ellas" 9).

Según la erudita y profunda investigación, ya clásica, de Victor Brochard sobre los escépticos, el verdadero escéptico "no es el que duda de intento y reflexiona sobre su duda; no es siquiera el que no cree en nada y afirma que nada es verdadero, otra significación de la palabra que ha dado lugar a muchos equívocos: el verdadero escéptico es el que de intento y por razones generales duda de todo, excepto de los fenómenos, y se contenta con la duda" 10). De dicho estudio se desprende que la gran tradición empirista, relativista y escéptica de Occidente se inicia ya en algunas escuelas presocráticas. Pero no fue sino hasta la época helenística cuando alcanzó una gran riqueza y profundidad con Pirrón, Arcesilao, Carnéades, Enesidemo y Sexto Empírico, para no mencionar sino a los más representativos. Así, hasta llegar a Locke, Berkeley y Hume. Esta tradición de pensamiento crítico se ha caracterizado por sostener —en contra de las escuelas dogmáticas— la tesis común de que no es posible el conocimiento de las cosas en sí, independientes de su relación con el sujeto, y de las relaciones mutuas entre ellas mismas; sino que sólo es posible atenerse a los fenó-

- menos, esto es: las cosas tal como aparecen o se presentan al sujeto individual.
- De modo que, según los escépticos, las cosas son justamente como apare  
cen, y en modo alguno es posible probar que tengan en sí una constitución difi  
ferente de la que muestran en su aparecer; esto jamás se puede saber. Así, Carne  
áades de Cirene sometió a crítica la tesis estoica según la cual, en el acto de
- la percepción el objeto en sí, hace una impresión sobre el alma, como la que -  
 hace el sello sobre la cera. "Si las sensaciones —explica Brochard— son copias
- fieles de las cosas, debe haber, de toda necesidad, tantas sensaciones específica  
 • camente distintas como cosas reales; por consiguiente, cosas reales —semejantes -  
 entre sí, además— dos huevos, dos gemelos, dos cabellos, deben evocar en nosos  
 • tros sensaciones distintas y discernibles. ¿Puede decirse que esto sea así? Y si -  
 no es así, si nos sucede que sentimos la misma sensación en presencia de objetos
- diferentes, es imposible sostener que percibamos el objeto mismo: la teoría estoica  
 ca está herida en su raíz. En vano intentaron los estoicos resistir en este punto;  
 no opusieron nada y no podían oponer nada serio a esa fórmula de Carne  
 áades. -
- La representación comprensiva no es un criterio suficiente, puesto que un objeto  
 que no es puede suscitar en nosotros una representación tan fuerte como un objeto  
 • que realmente es" 11).

Así, pues, según los escépticos, la manera como las cosas nos afectan depende  
 • depende del modo como las percibimos, no depende de una pretendida estructura -  
 que las cosas tendrían en sí, o por sí mismas. Las percepciones no son copias o  
 imágenes fieles de cosas en sí. El modo como percibimos las cosas y, por tanto,  
 el aspecto que presentan, se halla condicionado por nuestra organización fisiológica

gica, por nuestra disposición psicológica, mental y emotiva, y por las relaciones circunstanciales de lugar y de tiempo en que son percibidas, junto con otras. - Por ejemplo, Enesidemo de Gnossos, en sus llamados tropos, argumentaba, entre otras cosas, las siguientes: 1) Los animales y los hombres no tienen los mismos órganos sensoriales, ¿con qué derecho suponemos que nuestras percepciones son más adecuadas a la naturaleza de las cosas que las de los animales? 2) Entre los hombres hay notables diferencias físicas y de temperamento, que determinan distintas percepciones ¿cómo elegir entre tantas la verdadera? 3) Las cosas no se perciben igual si se es viejo o joven, si se está en reposo o en movimiento, si se odia o se ama. 4) Cada cosa parece diferente según la situación, la posición o la distancia en que se la perciba. 5) Un objeto jamás se aparece solo, sino en relación con otros: el aire, el calor, la luz, el frío, etc.; ¿cómo aislarlo de sus relaciones, para conocer lo que es en sí? 12).

Es posible suponer, por otra parte, que si el hombre estuviese organizado psicofisiológicamente de un modo diferente, las cosas se le aparecerán con diferentes cualidades, por lo que su representación de la realidad sería completamente distinta: tal vez la miel dejaría de parecer dulce, los colores aparecerían con otros matices, los sonidos con otras tonalidades, etc. A propósito de este punto, John Locke considera, de modo semejante, que los seres humanos estamos limitados a percibir las cosas sólo con nuestros cinco sentidos, sin poder ir más allá, aunque en sentido estricto ni siquiera podemos imaginarnos o formarnos idea de otras cualidades diferentes de las que percibimos. "Y si la humanidad hubiese sido dotada de tan sólo cuatro sentidos, entonces, las cualidades que son el

objeto del quinto sentido estarán tan alejadas de nuestra noticia, de nuestra imaginación y de nuestra concepción, como pueden estarlo ahora las que pudieran pertenecer a un sexto, séptimo u octavo sentidos, y de los cuales no podría decirse, sin gran presunción, que algunas otras criaturas no los tienen en alguna otra parte de este dilatado y maravilloso universo" 13).

Volviendo a Kant, diremos que no han faltado autores que han interpretado su doctrina como un "relativismo", o como un "fenomenalismo" similar al de las doctrinas escépticas. El propio Kant tuvo que defenderse y protestar vivamente contra la interpretación que le atribuía un idealismo semejante al de Berkeley 14). Según algunos, Kant estaría de acuerdo en que el sujeto cognoscente se halla constituido psicofísicamente, o tiene una estructura espiritual dada, de suerte que al conocer sólo puede hacerlo conforme a esa disposición "natural". Pero Kant estaba perfectamente consciente de que si aceptamos semejante suposición, el conocimiento se convertiría inevitablemente en una mera representación subjetiva, pues "en ese caso faltaría a las categorías la necesidad, que pertenece esencialmente a su concepto" 15). Pretender fundar la objetividad del conocimiento en el mero incidente fáctico de una cierta disposición subjetiva conduce a consecuencias contrarias, pues equivale a destruirlo, a hacerlo imposible. Para Kant ya no se trata, por consiguiente, de señalar e insistir en el carácter subjetivo y relativo de las impresiones sensoriales y de las opiniones humanas, como lo hacían los escépticos. Le ha tocado vivir en un momento histórico en que el progreso de la razón humana se ha patentizado como un hecho innegable. A diferencia de los antiguos "críticos" griegos —los Sofistas y los Escépticos— Kant -

ha podido encontrar aquel punto de partida que Sócrates buscaba, esto es: la validez objetiva y universal de la ciencia misma. Desde el momento en que la Crítica empieza dando por supuesta la objetividad del conocimiento, y centra todo su interés en el problema de cómo es posible, empieza también por situarse a distancia de todo relativismo subjetivista, de todo solipsismo robinsoniano, de todo empirismo psicologista. Para el examen crítico trascendental es completamente irrelevante la consideración fáctica acerca de en qué lugar, momento o circunstancias concretas los seres humanos perciben cosas y realizan efectivamente tales o cuales procesos mentales. No se trata ya, por tanto, de examinar introspectivamente el fenómeno interno del pensar, sea que se entienda como una función natural, psicológica, o como función de una substancia metafísica racional. De lo que se trata es de tomar como dato un rendimiento objetivo de la razón, esto es, el *factum* histórico del conocimiento científico. De este modo, lo que está en cuestión no es la relatividad de las percepciones individuales, ni decidir si hay razones para mantenerse en duda y suspender el juicio. Contamos ya con ciertos sistemas de juicios (los de la Matemática y los de la Física), cuya certeza y validez objetiva no es posible negar. Lo que está en cuestión es, pues, la fundamentación del derecho, o si se quiere, la legitimidad del conocimiento. Por eso observa Kant que la derivación empírica que Locke y Hume realizaron de los conceptos no se concilia con "la realidad de los conocimientos a priori que tenemos, o sea la Matemática pura y la Ciencia Universal de la Naturaleza, y por tanto se halla refutada por el hecho (*und wird also durch das Faktum widerlegt*)" 16).



No cabe ninguna duda de que el hombre es plenamente capaz de razonar con certeza objetiva y formular juicios verdaderos acerca de la realidad. Pero aun en el caso de que no existiera ciencia alguna, no por eso desaparecería del campo de la conciencia el problema acuciante, vital, que no ha dejado de plantearse a través de las épocas, comenzando por los griegos, esto es: ¿cómo es posible pensar y emitir juicios verdaderos acerca de las cosas? ¿Conforme a qué criterio es posible distinguir la verdad de la falsedad? Estamos aquí frente a la más radical cuestión de principio, como hemos señalado antes. Suponiendo que la realidad histórica del conocimiento no estuviese dada, si es que hubiera de ser posible, tendría que cumplir con ciertos requisitos legales que lo acreditarían como tal conocimiento. Sin embargo, la solución que ha de darse a este problema únicamente puede ser válida y acertada, si, y sólo si, podemos indicar, constatar y aducir un caso real de conocimiento efectivo, como dato fundamental. De otro modo la explicación del conocimiento sólo sería una especulación sin base, hecha con los más diversos elementos, manejados arbitrariamente. En cambio, mediante la referencia al *factum*, nos ubicamos desde el comienzo en un terreno acotado, que se reconoce como legítima propiedad de la razón. Desde aquí, será posible hacer frente a los ataques e invasiones que desde fuera pueden venir, dirigidos por escépticos, dogmáticos, relativistas subjetivos y solipistas de toda especie. Kant se ha dado cuenta de que la realidad dada del conocimiento implica ya la solución que se busca. Sólo se trata de encontrar un "hilo conductor" que nos lleve a las condiciones immanentes de su posibilidad. Una vez instalados en la roca firme del *factum*, el análisis trascendental exige retrotraerse hasta el plano de mayor profundidad, o sea hasta aquel punto radi-

cal en donde tiene que vislumbrarse el origen lógico-sistemático, o si se quiere, el originarse conforme a principios, el comenzar metódico del conocimiento.

Es así como Kant supera definitivamente todo escepticismo y todo agnosticismo. Pero por otra parte, quedan establecidos los fundamentos de una nueva - concepción relativista del conocimiento. En efecto, frente a los ontólogos dogmáticos, que pretenden ser los depositarios exclusivos de la verdad absoluta acerca de un ser en cuanto ser, Kant sostiene que si la filosofía ha de tratar acerca de algún ser, éste no puede entenderse más que como ser determinado dentro de los límites de la experiencia posible, como un ser que se genera y se constituye en la actividad infinita de la conceptualización científica. "La ampliación de los - conocimientos en la Matemática y la posibilidad de descubrimientos siempre nuevos llega hasta lo infinito; igualmente, el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes, por medio de la experiencia continua y de la unificación de las mismas por la razón"<sup>17)</sup>. Por eso es que los principios a priori del entendimiento "son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (por ejemplo, el - principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple - analítica del entendimiento puro"<sup>18)</sup>.

Ninguna ciencia se halla en condiciones de decir la última palabra acerca de su respectivo objeto. Las ciencias sólo nos dan conocimientos relativos, - en el sentido de que no son perfectos, definitivos, ni absolutos; sino que están - siempre sujetos a la crítica inmanente, al examen riguroso de sus bases y concep

tos, por lo cual pueden ser modificados, superados y enriquecidos continuamente. La solución de un problema científico origina a su vez otros problemas, plantea nuevas incógnitas, y obliga a revisar y en muchos casos a descartar hipótesis insuficientes, sustituyéndolas por otras mejor fundadas. La ciencia es, pues, un progreso infinito. "En lo interior de la naturaleza penetra la observación y el análisis de los fenómenos y no puede saberse cuán lejos, con el tiempo, ha de llegar" <sup>19)</sup>. El escepticismo antiguo se eleva de este modo a la objetividad y se convierte en crítico, pasando del nivel de una doctrina meramente negativa y en el fondo estéril, al de una concepción positiva, dinámica, que sólo reconoce como posibles los conocimientos relativos, progresivos, imperfectos pero perfectibles, de la experiencia científica.

Sin embargo, es de advertir que las formas de expresión que Kant usa pueden turbar y confundir, y de hecho así sucede, ya no digamos al profano sino incluso a los profesionales de la filosofía, comentaristas, maestros y expositores, debido a que habla a menudo en primera persona de singular o de plural. Pero tales modos de expresarse no tienen ninguna referencia personal. Kant habla obviamente como filósofo y se refiere en general al punto de vista común de los seres humanos, en cuanto sujetos racionales. En este sentido afirma que las condiciones a priori de la experiencia son "subjetivas". Pero como observa Cassirer: "Esta subjetividad dice exactamente lo mismo que la idea copernicana de que debe girar el espectador y no el universo; indica el punto de partida, no del objeto, sino de ciertas leyes específicas del conocimiento, a que hay que reducir una determinada forma de objetividad (ya sea de tipo teórico o ético o

estético)"<sup>20</sup>). El conocimiento científico es, pues, "subjetivo" en la misma medida en que es conocimiento de un sujeto, en que presupone la función sintética de la conciencia; pero es asimismo tan objetivo como que se refiere cabalmente a un objeto, el cual tiene que mantenerse como algo diferente del sujeto, Ambos son como los términos de una función, en la cual el carácter condicionante, el papel de "variable independiente" recae sobre el sujeto, en tanto que al objeto corresponde el papel de "variable dependiente". Por eso es que, como señala Cassirer: "Con el sentido que aquí se le da, el concepto de la subjetivo expresa siempre la fundamentación en un método necesario y en una ley general de la razón"<sup>21</sup>).

Kant se refiere, por tanto, a la subjetividad en tanto que término necesario de la relación del conocimiento, y como ella no alude para nada a la subjetividad individual del *quidam*, ni tampoco a una *res cogitans*, sino que designa la unidad de condiciones que, como instancias de derecho, preceden y constituyen el fundamento de toda experiencia posible, se le llama "subjetividad trascendental". Kant ha logrado poner de manifiesto la legalidad objetiva del conocimiento como un dominio autónomo, demostrando que hay un fundamento último de tal legalidad, que hace posible la representación apriorística de la unidad total de la experiencia científica. El sujeto o conciencia trascendental, no designa ninguna substancia racional personificada, como se lo figuran las mentes inclinadas a la fantasía mitológica. No se trata de algún ente sobrehumano, impersonal, espectral, abstracto, que flotaría por encima de nosotros como un "éter de pensamiento puro", según diría Hegel. Es únicamente el supuesto

más profundo, que la reflexión crítica, desde su ángulo trascendental de mira, - descubre y pone de manifiesto como principio radical y originario de unidad, en el cual se funda la unidad total sistemática del conocimiento. Pero la totalidad de la experiencia queda entendida como Idea, es decir, como proyecto del sistema del conocimiento humano, que por tal razón jamás se cierra ni llega a la inmovilidad eleática. En este sentido constituye un dominio autónomo, estructurado en todas sus partes con interna legalidad, trabazón y encadenamiento lógicos.

Después de las anteriores consideraciones estamos ahora en condiciones de poder aclarar el problema de la cosa en sí, y la posición de Kant al respecto. Roberto Torreti, en su investigación sobre los fundamentos de la filosofía crítica, que por otra parte es una muestra de erudición, responsabilidad intelectual, ponderación y ecuanimidad en el juicio, hace mención de las interpretaciones "realista" e "idealista" del pensamiento kantiano, y afirma que: "Los neokantianos de la escuela de Marburgo -Cohen, Natorp, Cassirer- se destacan entre los defensores de la interpretación idealista, que procuran reducir la noción de la cosa en sí a un puro concepto metodológico, una función mental necesaria para la organización del conocimiento, pero exenta de todo significado que lo trascienda". Y emite a continuación el siguiente juicio: "La interpretación idealista, sin duda, hace violencia a los textos, y se apoya sobre todo en argumentos sistemáticos: según ella, la posición realista es dogmática y contradice el espíritu y las conclusiones de la Crítica"<sup>22</sup>). Pero surge de inmediato esta pregunta: ¿qué otra clase de argumentos podrían aducirse en este asunto, que puedan tener mayor fuerza y solidez en su significación filosófica, si no son precisamente

los argumentos sistemáticos? Además, los textos por sí solos constituyen un problema para la crítica filosófica, y a cada investigador pueden decirle cosas diferentes. Todo depende de lo que haya en la cabeza de quien los examina. Por eso pudo decir Cohen que cada quien "lee a su Kant". Mal puede decirse entonces que una interpretación "hace violencia a los textos", cuando de lo que se trata es de penetrar el contenido profundo de un pensamiento. El mismo Kant, a propósito de Platón, se encontró frente a un problema semejante de "interpretación". Y expresó una idea que ahora podemos usar en el examen de su propia doctrina. "Sólo hago notar que no es nada extraordinario, tanto en la conversación común como en los escritos, mediante el cotejo de los pensamientos que un autor expresa sobre su objeto, entenderlo incluso mejor que él se entendió a sí mismo, al no haber determinado su concepto lo suficiente, y por eso a veces habló o aun pensó en contra de su propio propósito" <sup>23</sup>).

Nos dice Torreti que si tomamos en cuenta el análisis de los textos que ha hecho Erich Adickes sobre el tema, "no puede negarse que Kant sostuvo de manera categórica en sus escritos críticos la existencia de una cosa en sí independiente de todas sus manifestaciones empíricas" <sup>24</sup>). Pero también cita a H. J. de Vleeschauer y a G. Lehmann, quienes han analizado el *Opus Postumum*, y están de acuerdo en que Kant evoluciona aquí "hacia la eliminación de la cosa en sí". Por otra parte, Torreti se ve obligado a reconocer que es la interpretación realista la que incurre en exageraciones que en nada son compatibles con las enseñanzas de la Crítica. Así, las cosas van cayendo por su propio peso, y más adelante nos dice que todo el problema de la cosa en sí -

"puede en rigor reducirse a la pregunta: ¿Qué significado y valor posee este concepto, así como el distingo entre cosa en sí y fenómeno, después de la reforma crítica de la noción de objeto? Esta manera de encarar el asunto, se dirá, prejuzga la solución en pro del idealismo. Pero la interpretación realista esgrime en vano los textos que dan fe de las creencias de Kant, si no es capaz de encarar la situación intelectual en que nos han colocado sus pensamientos" <sup>25</sup>).

Sin embargo, Torreti no alcanza a percatarse de la diferencia que hay entre el uso dogmático de la noción de cosa en sí y su uso crítico, que es puramente intrasistemático, motivo por el cual se muestra desconcertado. "Cabe preguntarse, por cierto, qué necesidad hay en insistir en concebirla; y hasta se podría sugerir que la idea misma de la cosa en sí es una ilusión trascendental, un espejismo de la metaphysica generalis, más pertinaz que los tres de la metaphysica specialis, que ni llegarían a surgir sin aquél" <sup>26</sup>). Pero no es que haya "necesidad" de concebir la cosa en sí; el hecho es que históricamente la razón humana la ha concebido. La Crítica sólo se propone enjuiciar y valorar este hecho, y desde su nueva perspectiva, para la visión sistemática trascendental, quedará disuelto en su antiguo sentido substancialista y a la vez será convertido en una serie de funciones inmanentes, de significado metódico o regulativo. El mismo Torreti estuvo a punto de descubrir el meollo del problema, como se pone de manifiesto en esta interesante observación: "Sabemos que, según Kant, la existencia es revelada inmediatamente en la sensación. La síntesis de la multiplicidad sensible determina la existencia así revelada como la del objeto empírico, construido en el espacio y el tiempo con arreglo a las ca-

tegorías. Pero podemos hacer abstracción de las condiciones sensibles a que esta construcción subordina la existencia revelada en la sensación. La concebimos en tonces como algo enteramente indeterminado, que existe, sin duda, pero que no podemos pensar con ningún otro concepto a nuestra disposición; como un puro objeto trascendental o noumeno en sentido negativo. Así se explica y justifica, me parece, la seguridad con que Kant proclama la existencia de la cosa en sí, aunque no podemos ni siquiera formular hipótesis sobre su modo de ser. De la existencia indeterminada así concebida bien puede decirse que es el fundamento de la sensación o aun del objeto empírico (el fenómeno), por cuanto sin ella no estarían dados éstos" 27).

Nos parece que el motivo de tanta confusión y de tantos malentendidos es que se empieza por prejuzgar la cuestión desde el punto de vista del realismo dogmático. Es decir, se parte de la cosa existente antes y fuera del conocimiento, y luego se razona como si hubiera de tener "dos aspectos": el aspecto que presenta al entrar en relación con el sujeto, y el que ella tiene por sí misma. De este modo resulta que la cosa en sí, sería incognoscible. Sólo podríamos formarnos representaciones subjetivas de una realidad que es imposible aprehender tal como es en sí, puesto que el sujeto no puede salir de sí. Pero ya hemos visto, en el anterior capítulo, que a estas consecuencias tiene que llegar el mismo realista dogmático, partiendo de sus propias premisas. Sin embargo, el caso es que los mismos dogmáticos atribuyen a Kant las consecuencias escépticas que se hallan contenidas en los principios de su propia doctrina epistemológica. Lo cual induce a pensar que hay aquí una grave incomprensión. En efecto, la -



diferencia entre cosa en sí y fenómeno no tiene que establecerse a partir de un ser absoluto, acerca del cual se discute, y que puede ser considerado por dos lados, como si se tratara de las dos caras de una misma medalla. Esto equivale a ubicarse de antemano en el terreno del realismo dogmático. Hay que darse cuenta que se trata de una cuestión de principio. El problema es determinar cómo hay que entender la relación del conocimiento con su objeto. Por eso es que la mencionada diferencia concierne a los supuestos o hipótesis que se postulan para resolver el problema. Tenemos así dos puntos de vista contrapuestos: 1) para el realismo dogmático el objeto está dado, es una cosa determinada en sí, un ente trascendente, que es lo que es, aun cuando no sea conocido; 2) para el criticismo, el objeto es dado, pero sólo dentro del conocimiento y con arreglo a sus condiciones.

En carta dirigida a Markus Hertz, el 21 de febrero de 1772, Kant formula el problema que por aquel entonces empezaba a preocuparle, a saber: ¿sobre qué fundamento descansa la relación de lo que llamamos representación de nosotros con el objeto sobre que recae? <sup>28)</sup> y habla de las dos hipótesis que confrontaba: 1) la de una mente puramente pasiva (*intellectus ectypus*), en la que el objeto se imprimiría, y no habría diferencia entre lo que se da exteriormente y lo que se produce en el interior del sujeto; 2) y la de una mente activa (*intellectus archetypus*) o inteligencia divina, que produce por sí misma los objetos que conoce, por lo que también hay perfecta coincidencia, debido a que la misma identidad del ser divino es la que se manifiesta en el objeto. En el primer caso, el objeto engendra la idea; en el segundo, la idea ha

ce nacer el objeto. Pero en ninguna de estas dos categorías puede considerarse incluido el intelecto humano. Nuestros conceptos no son meros reflejos del objeto, y tampoco pueden ser causas productoras del objeto. El conocimiento humano versa sobre cosas que el sujeto no ha puesto, sino que se le presentan como ya existentes, y con las cuales comprueba que se encuentra de antemano en relación, al hacerse consciente de ellas.

En la Crítica, según hemos visto, Kant toma como punto de partida el hecho del conocimiento y se propone explicarlo fundándose en su hipótesis "copernicana". En consecuencia, el sujeto y el objeto tendrán que considerarse, por principio, como términos vinculados de manera necesaria e indisoluble. En esta relación originaria el objeto es siempre ya objeto para un sujeto. En la unidad del proceso de conocimiento surge el sujeto cognoscente siempre junto con el objeto conocido; acontece el ser consciente implicando ya aquello de lo que se tiene conciencia. Ahora bien, una vez admitido este supuesto fundamental, ¿con qué derecho podría afirmarse la realidad de un ser en sí, que se halla detrás del fenómeno, a título de causa de las impresiones? En este punto tiene que haber una grave inconsecuencia de parte de Kant, o bien una incomprensión de la perspectiva en que se halla ubicado. Suponer que el sujeto es afectado por una cosa en sí, equivale a aceptar en el comienzo, como señaló Natorp<sup>29)</sup>, una separación de sujeto y objeto. Lo cual es hacer del objeto algo trascendente, anterior y exterior al conocimiento. Pero el hecho es que esta es precisamente la doctrina gnoseológica del dogmatismo que Kant repudia expresamente. Fundado en su nueva hipótesis, Kant se opone de manera tajante a este dualismo, -

que se halla en el centro de la metafísica tradicional, de un objeto que existe en sí, y después se hace relativo al sujeto. De acuerdo con su punto de partida, la única concepción del objeto que él puede admitir como válida es la trascendental, según la cual el objeto no es más que la unidad sintética de lo diverso, conocida a priori. Una vez instalado dentro de la órbita del conocimiento - ya no le es posible seguir refiriéndose a un ente trascendente, a la manera dogmática; no puede en modo alguno permitirse aceptar un objeto en sí, como tampoco un sujeto en sí. Está claro que entre el pensamiento del sujeto y la realidad se interpone la sensibilidad, de modo que primero tiene que percibir y luego conceptuar. El objeto resultará configurado a partir de algo que el sujeto no pone, o sea la materia sensible dada en la intuición empírica. Pero la suposición de la materia sensible como algo dado, lo mismo que las distinciones sobre en qué forma el objeto depende del sujeto, de cómo se influyen, de qué es lo que el sujeto pone y qué es lo que no pone, no son determinaciones externas de estilo dogmático, sino que se establecen en el plano de la reflexión trascendental; son consideraciones críticas inmanentes.

Es así como llega Kant a distinguir dos momentos que, finalmente, se reducen a uno en el proceso efectivo del conocer. En la Estética trascendental sólo le interesó poner de relieve que el objeto se presenta primero como fenómeno. Ahora bien, que el objeto tenga que presentarse o tenga que ser recibido, captado, en la intuición sensible, en cuanto fenómeno, es una tesis que lleva implícita toda una concepción del hombre, como Heidegger lo ha señalado de modo especial<sup>30)</sup>. En efecto, se trata de una tesis cuyo sentido pue-

de comprenderse mejor en relación de contraste con aquella concepción, manejada por la metafísica ontologista, de un intelecto divino o *intuitus originarius* que, al pensar intuye las cosas y al intuir las también las crea, las pone como existentes. Este es, y no otro, el significado de la noción de cosa en sí: ser puesto absolutamente, con todas sus determinaciones. Pero en vista de que el hombre, ser finito, es incapaz de intuición racional, metafísica, y sólo lo es capaz de intuición sensible o *intuitus derivativus*, no puede poner como existentes las cosas físicas en el acto de intuir las. Por consiguiente, la existencia tiene que darse por supuesta. Pero es de fundamental importancia advertir y entender que la existencia se da por supuesta, no de manera dogmática, sino como algo que tendrá que ser aún determinado. Dar por supuesta dogmáticamente la existencia de las cosas es entender que, en sí mismas, tienen ya un contenido dado y se hallan estructuradas de cierto modo. En cambio, darla por supuesta críticamente es entenderla sólo como una X, como algo indeterminado, cuya precisa determinación quedará referida al punto de vista humano, es decir, a las condiciones de la experiencia posible. Sólo en este sentido las cosas existentes son dadas, esto es, se hacen presentes y por tanto son fenómenos<sup>31)</sup>.

Ciertamente, según Kant, hay un darse originario de algo, pero hay no menos un originario ser consciente por parte del sujeto a quien el algo se da. Por tanto, la determinación del algo dado y del sujeto a quien se da, es autoconciencia, o sea constituye una distinción llevada a cabo en el proceso reflexivo del análisis interno del conocimiento. Lo cual es totalmente diferente, y aun contrario, del proceder dogmático, que pretende comenzar con el objeto, o des

de el objeto, pensado como substancia absoluta, existente antes y fuera de todo conocimiento. Esta substancia afectaría a un sujeto, que también sería una cosa en sí, una substancia pensante. Al contrario, Kant comienza con la relación funcional del conocimiento; esto es para él lo verdaderamente originario: el objeto y el sujeto vinculados ya de modo indisoluble. Por eso es que no se puede afirmar, en rigor, que la materia sensible estaba ahí "antes" del conocimiento, toda vez que las consideraciones de Kant se realizan dentro del dominio del conocimiento. De suerte que, mientras el dogmatismo considera el afectar del objeto al sujeto como un hecho que llega a producirse desde el exterior, para Kant el afectar tiene que ser entendido desde dentro del conocimiento, como "momento" o condición inicial de su posibilidad. Así se comprende que no pueda hablarse en sentido estricto de una relación de causalidad entre el afectar y el ser afectado, puesto que se trata de la autoconciencia de una relación interna y necesaria, de la forma como se hallan vinculados el sujeto y el objeto y del papel que cada uno juega en esa relación.

En la Estética trascendental le interesaba a Kant hacer notar solamente, por lo pronto, que el objeto del conocimiento científico se presenta sometido a las condiciones a priori de la receptividad humana. No es posible, para el hombre, percibir las realidades físicas prescindiendo de tales condiciones universales. Pero el objeto, en tanto que fenómeno, todavía no está concebido como objeto, en sentido estricto. El objeto, desde luego, tiene que ser conocido sólo en el fenómeno. Pues el fenómeno supone el objeto, es fenómeno del objeto. Y a su vez, el objeto sólo se manifiesta intuitivamente, como fenó-

meno. La diferencia de significado entre las nociones de "fenómeno" y "objeto" se hace patente en cuanto nos percatamos de que los fenómenos son múltiples, heterogéneos, diversos, en tanto que el objeto es una unidad; los fenómenos son cambiantes, sufren alteraciones a cada momento, surgen y dejan de ser, pero el objeto es una estructura permanente. El objeto, como demuestra Kant, es aquella unidad sintética de determinaciones, que permanece idéntica y constante, y a la cual tienen que ser referidas las múltiples y variables manifestaciones fenoménicas. Tal unidad es cabalmente una construcción del entendimiento puro. En la Analítica trascendental se demuestra, por tanto, que el objeto de la experiencia científica sólo puede ser determinado cognoscitivamente en su contenido esencial, en función de las condiciones conceptuales puras que, a título de reglas o leyes universales, hacen posible la síntesis de lo diverso de las impresiones. En el mismo centro de la Crítica está, pues, totalmente rebatida, descartada, rechazada y abolida la idea de que el objeto sea una cosa en sí, - que al hacerse relativa a nosotros, debe quedar como algo desconocido y sólo alcanzamos a aprehender su apariencia.

Tenemos entonces el resultado de que, mientras para una mente divina el pensar es un intuir, y el intuir es un crear puro; en cambio, para el hombre el intuir es un relacionarse con algo que él no ha puesto, y el pensar es un esfuerzo discursivo, que se realiza por conceptos. Pero con todo y que el hombre se halla de tal modo limitado, Kant ha logrado exaltarlo a la categoría de un agente creador. En efecto, aquello que el sujeto intuye tiene que ser producido ante la conciencia como objeto; en aquello que percibe tiene que ser capaz de poner

la unidad de un objeto. Puesto que la intuición es función de una facultad que no puede pensar —la sensibilidad— y el intelecto, al no tener la capacidad de intuición metafísica, no puede generar por sí mismo los elementos de la intuición empírica, a efecto de que tales elementos sean susceptibles y aptos para ser aprehendidos por el espíritu en la operación del conocimiento, es menester que sean preparados, dispuestos y presentados de algún modo por el pensar, a saber: en una unidad. Sólo bajo la forma de la unidad el espíritu puede aprehender el objeto. Pero aprehenderlo es ya constituirlo. De aquí que la unidad bajo la cual el objeto es conocido no es, de ningún modo, dada de antemano, sino puesta —como síntesis por la acción del entendimiento. Así es como Kant transfiere y reivindica para el hombre la facultad creadora que antes era atribuida a un Dios. Pero esta capacidad de crear habrá que concebirla en términos relativos, en vista de las condiciones y limitaciones humanas. El sujeto, por tanto, no crea las cosas en cuanto a su contextura sensible, corpórea, sino que crea los objetos del conocimiento. Todavía será afirmada con mayor fuerza esta capacidad creadora del hombre en el plano de la autonomía del querer, de la voluntad moral, —tanto como en el de la creación artística.

Por todo lo dicho nos permitimos disentir de los señalamientos que los —maestros de Marburgo —Cohen y Natorp— han hecho en relación con la Estética trascendental. Según Natorp, en el comienzo de la Crítica empezaría Kant por admitir la cosa en sí como aquello que "afecta" al sujeto. Se produciría así una relación causal exterior entre un sujeto y un objeto dados, de la que surgiría el conocimiento. "Se trata —dice Natorp— de una recaída en el

metafisicismo, que es del todo incompatible con el método trascendental". Sin embargo, añade inmediatamente: "Está este problema ya completamente resuelto por la radical afirmación de Kant, sobre la que todo sentido, todo derecho del método crítico se fundamenta: que toda relación con el objeto, todo concepto del objeto, y así, pues, del sujeto, nace sólo en el conocimiento, según la ley de éste, ya que el objeto debe regirse según el conocimiento y no el conocimiento según el objeto, si una relación según ley entre ambos ha de ser comprensible" 32).

Ya hemos visto que la materia de la intuición, desde el momento en que no es creada ni puesta por el sujeto, tiene que darse por supuesta, pero ya no en su sentido metafísico de ente trascendente, sino como algo indeterminado. "El objeto indeterminado de una intuición empírica —dice Kant—, se llama fenómeno". (Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung). Y observa a continuación: "En el fenómeno llamo materia a aquello que corresponde a la sensación, pero a lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, le llamo la forma del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden sólo ser ordenadas y puestas en cierta forma, no puede, por otra parte, ser ello mismo sen-sación, así, la materia de todos los fenómenos únicamente a posteriori no es dada, sin duda, pero la forma de los mismos tiene que estar para ellos dispuesta del todo a priori en el espíritu, y por tanto, puede ser considerada separada de toda sensación" 33). Como se ve, todas estas consideraciones de Kant tienen un carácter netamente intrasistemático. Por eso es que, si de algún modo el ob-



objeto es dado, lo es dentro del conocimiento y sujeto a sus condiciones. Precisamente porque la existencia no es un predicado, vale decir, no puede ser puesta por el pensamiento humano, digamos por un proceso de mera deducción racional, tiene que ser supuesta dentro del conocimiento, y en tal sentido será entendida como una simple materia indeterminada, dada a posteriori; es decir, pasa a figurar como un elemento interno con el que hay que contar, como condición inicial de posibilidad. Con esta materia bruta, que se hace presente en estado de indeterminación, opera el entendimiento configurándola en objetos. Sólo de este modo es posible llegar a entender que la existencia, en lo que real y verdaderamente es, tenga que surgir apenas como algo determinado en función del juicio de conocimiento. Por eso el propio Natorp reconoce que: "El 'ser dado' mismo se hace problema, problema del pensar. En Kant, según pienso yo, está preparada esta nueva posición por todas partes"<sup>34</sup>). Esta relatividad esencial constituye el contenido medular del criticismo, es decir, el objeto es siempre ya el término necesario de referencia a un sujeto, y éste, a su vez, sólo se constituye y surge como sujeto en la acción del conocer. Por lo tanto, la existencia ha de mantener una referencia de principio y girar en función de la legalidad lógica de la razón. En este sentido, explica Natorp que "darse un objeto --esto es, representarse inmediatamente en la intuición, no es más que referir su representación a la experiencia (sea real o sea posible), a una experiencia-- cuya 'posibilidad' Kant intenta indicar en el sistema de los principios. El 'ser dado' se transforma así en un postulado de la realidad; llega a tener una significación puramente modal". "Sólo esto es puro idealismo". "Tiene también que tomar sobre sí a este ser dado, la categoría de la modalidad"

dad de la realidad, y con esto se convierte la sensación en una mera expresión del problema de la determinación de la experiencia, de la intención de la predicación, de la realidad, de lo particular de la cantidad, de la cualidad y de la relación" 35).

En el capítulo especial de la Analítica de los Principios, en donde Kant trata el problema de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos, desarrolla los siguientes argumentos. En la versión de la primera edición, define los noúmenos (o Intelligibilia) diciendo que son simplemente objetos del entendimiento, los cuales se supone que podrían darse, como tales, a una intuición no sensible, sino intelectual. Por otra parte, debería pensarse (sollte man denken) que el concepto de los fenómenos, limitado por la estética trascendental, ofrece ya por sí la realidad objetiva de los noúmenos y justifica la división de los objetos en fenómenos y noúmenos, y de aquí, también la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible. Pero tanto la suposición como la inferencia, serán rechazadas por Kant. Conviene advertir que, en virtud de su forma de expresarse, Kant puede resultar ambiguo y desconcertante para quien lo aborda con mirada ingenua, pues a veces da la impresión de que está suscribiendo ciertas tesis, y lo que en realidad sucede es que sólo expone los argumentos que podrían oponérsele, a fin de examinarlos y refutarlos; o bien, pone sobre aviso acerca de las consecuencias posibles que podrían deducirse, erróneamente, de una tesis por él defendida. En el presente pasaje, que citamos textualmente, Kant expone un argumento, no para aceptarlo sino para rechazarlo: "Puesto que si los sentidos nos representan algo simplemen-

te como aparece, entonces este algo tiene que ser también una cosa en sí, objeto para una intuición no sensible sino del entendimiento; esto es, tiene que ser posible un conocimiento en que no se encuentre ninguna sensibilidad, el cual simplemente por sí solo tenga realidad objetiva, y por el que sean representados los objetos mismos como ellos son; en oposición a esto, en el uso empírico de nuestro entendimiento las cosas sólo son conocidas como ellas aparecen" <sup>36</sup>). Según esto, "se daría, además del uso empírico de las categorías, que está limitado a las condiciones sensibles, otro uso puro y objetivamente verdadero"; pero entonces "no podríamos sostener —advierte Kant— lo que hasta aquí hemos pretendido: que nuestros conocimientos puros del entendimiento no eran nada más que principios de la exposición del fenómeno, los cuales a priori no van más allá de la posibilidad formal de la experiencia" <sup>37</sup>). Es decir, en el caso de que se acepte y sea verdad que además del conocimiento empírico de los fenómenos, existen realmente los nouómenos y es posible, por intuición intelectual, tener conocimiento de ellos, se seguiría de esto que la doctrina de Kant se derrumbaría. Lo único que Kant admite es la noción de objeto trascendental, en cuanto se usa como el punto de referencia ideal, que el entendimiento supone en el acto de unificar la diversidad de las representaciones sensibles en el concepto de un objeto determinado. Pero el filósofo crítico niega expresamente que al objeto trascendental se le pueda llamar nouómeno.

Sin embargo, sucede que este substratum de la sensibilidad (el objeto trascendental = X) no se encuentra satisfactorio y todavía se quiere añadir al fenómeno un nouómeno, pues la palabra fenómeno (Erscheinung) "indica ya una referencia a algo, cuya inmediata representación es ciertamente sensible, pero -

que en sí mismo, aun sin esa constitución de nuestra sensibilidad (sobre la cual se funda la forma de nuestra intuición), tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad" <sup>38</sup>). Kant indica que aquí es donde se origina el concepto de un noúmeno "el cual empero de ningún modo significa nada positivo, y el conocimiento determinado de alguna cosa, sino sólo el pensamiento - de algo en general, en el que hago abstracción de toda forma de la intuición - sensible" (der aber gar nicht positiv, und eine bestimmte Erkenntnis von irgendei- nem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere) <sup>39</sup>). Para que un noúmeno signifique un verdadero objeto, distinguible de todo fenómeno, continúa - Kant, no basta con liberar mis pensamientos de las condiciones sensibles, sino - que "he de tener un fundamento para admitir otra especie de intuición que - la sensible, bajo la cual un objeto tal pueda ser dado; pues de no ser así, mi pensamiento es vacío, aunque sin contradicción" <sup>40</sup>). Ahora bien, si no se ha - podido demostrar que la intuición sensible sea la única intuición posible en general, al menos se ha demostrado que lo es para nosotros, los seres hu- manos. Por otra parte, como tampoco hay ninguna razón para admitir una intui- ción no sensible, la consecuencia es obvia: el noúmeno es imposible como obje- to real, distinto del fenómeno.

En la versión de la segunda edición, Kant esgrime la misma argumenta- ción, de manera más explícita. "Se halla aquí, sin embargo, en la base un en- gaño difícil de evitar "(eine schwer zu vermeidende Täuschung), comienza por - advertir. Tal engaño consistiría en que distinguimos, en ciertos objetos que lla-

mamos fenómenos o entes sensibles, el modo como los intuimos de una constitución que ellos tendrían en sí mismos, la cual no podemos intuir, sino sólo pensar. Insiste Kant en que desde el principio se advierte aquí "una ambigüedad que puede ocasionar un enorme malentendido: y es que el entendimiento, cuando llama a un objeto, bajo una relación, mero fenómeno, se hace al mismo tiempo, fuera de esta relación, todavía una representación de un objeto en sí mismo, y por lo tanto se imagina que puede también formarse conceptos de semejante objeto; y como el entendimiento no suministra nada más que las categorías, el objeto, en el último sentido, al menos tendría que poder ser pensado mediante estos conceptos puros; por aquí empero es inducido a tratar el concepto totalmente indeterminado de un ente inteligible, en cuanto algo en general fuera de nuestra sensibilidad, como si fuese un concepto determinado de un ente que, mediante el entendimiento, pudiésemos conocer de algún modo" <sup>41</sup>).

Precisa nuestro filósofo que nómeno en sentido negativo significa una cosa, en cuanto no es objeto de nuestra intuición sensible. En cambio, nómeno en sentido positivo sería un objeto de una intuición no sensible, y entonces supondríamos "un modo especial de intuición, o sea el intelectual, que sin embargo no es el nuestro, y del cual tampoco podemos comprender la posibilidad". Y concluye este párrafo añadido a la segunda edición con esta declaración: "lo que, por tanto, nosotros llamamos nómeno, - tiene que ser entendido, como tal, solamente en sentido negativo" (was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden) <sup>42</sup>).

Se especifica además que un concepto es problemático cuando no contiene ninguna contradicción, "pero del cual su realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna manera". Así, el concepto de noumeno no es contradictorio, y por ende, es problemático. Además es necesario "para limitar la validez objetiva del conocimiento empírico". En definitiva, "no es posible comprender la posibilidad de tales noumenos, y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacío"; es decir, sólo problemáticamente puede extenderse el entendimiento más allá de los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni tampoco el concepto de una intuición posible, mediante la cual pudieran dárse nos objetos y así el entendimiento pudiera operar asertóricamente más allá de la sensibilidad. "El concepto de un noumeno es pues sólo un concepto-límite, para restringir la pretensión de la sensibilidad, y por tanto es únicamente de uso negativo"<sup>43</sup>).

De las anteriores consideraciones se sigue que: "La división de los objetos en fenómenos y noumenos, y la del mundo en sensible e inteligible, no puede por tanto ser admitida de ningún modo en sentido positivo, aunque los conceptos, seguramente, admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a los últimos no puede determinárseles ningún objeto y así tampoco se les puede dar por objetivamente válidos"<sup>44</sup>).

Kant afirma que la doctrina de la sensibilidad es al mismo tiempo una doctrina del noumeno en sentido negativo. En efecto, puesto que el tiempo, el espacio y las categorías pertenecen al orden de los fenómenos, es decir, son las formas condicionantes en que se presenta y objetiva la diversidad de la intuición

empírica, entonces es evidente que al suponer, más allá de la experiencia, el-ser en sí o nóumeno, como algo real, sería tanto como admitir que "detrás" del fenómeno subsiste algo que no ocupa espacio, ni tiempo, que no tiene cantidad, identidad, ni realidad, que no es substancia ni tiene existencia. No puede haber duda alguna de que el nóumeno es sólo un *ens rationis*, un concepto-vacío, que la razón dogmática ha convertido en "cosa", separada e independiente del conocimiento científico y de sus condiciones de validez.

Capítulo IV

IDEA DEL SISTEMA  
DE LA FILOSOFIA



Como resultado de la Crítica de Kant, la filosofía llegó a la conciencia y a la certeza de los siguientes puntos: 1) Que el método de filosofar no puede ser otro más que el trascendental, consistente en tomar como factum la ciencia. 2) A su vez, el conocimiento científico es una conexión de juicios sintéticos a priori. 3) La unidad del método de conocimiento hace posible la unidad del objeto. 4) La diversidad de los conocimientos tiene que ser reducida a la unidad sistemática de la razón humana, la cual, a su vez, hace posible la unidad del mundo o unidad de la realidad. 5) La verdadera unidad de la razón no es homogénea, sino que es unidad de lo diverso, síntesis de diferencias, por lo cual tampoco es unidad cerrada sino abierta, en permanente proceso de enriquecimiento progresivo.

En efecto, la filosofía crítica representa históricamente un nuevo modo de filosofar, cuyo centro de gravedad es el método trascendental. Se trata de preguntar no tanto inmediatamente por los objetos, considerados en sí, sino por el modo como son conocidos, en tanto que tal conocimiento es a priori. Por lo tanto, es manifiesto que constituye un modo de preguntar por los objetos mismos, en la medida en que éstos son científicamente posibles. De aquí el interés, la exigencia radical para el criticismo de buscar el suelo inmovible de la ciencia, puesto que es en el seno del conocimiento donde tiene que ser asegurado el objeto, como algo determinado y determinable progresivamente.

El sentido profundo del método crítico-trascendental consiste en dar por supuesta, hipotéticamente, la existencia del ser verdadero; luego se pregunta e indaga cómo es posible, es decir, inquiere por las condiciones epistemoló

gicas que funcionan como principios o fundamentaciones del ser, sean cualesquiera las modalidades que este ser pueda presentar en la dinámica constitutiva de la experiencia científica. Así es como el ser, que el dogmatismo admite sin más como absolutamente dado, se convierte para el criticismo en lo menos dado, en lo más problemático, en una X a despejar. El ser tiene, por supuesto, un contenido; pero no en el sentido de que esté ya presente de antemano y a punto para ser reproducido o revelado. El contenido está presente en el ser, por principio, bajo la forma de algo indeterminado pero determinable, esto es, se trata de un contenido que el pensamiento pone primero como proyecto en la hipótesis, y luego determina mediante el juicio. En la medida en que exigimos ante todo la demostración de un contenido, como contenido verdadero, éste sólo puede ser un contenido fundado, constituido y legitimado por el juicio de la ciencia. De aquí se sigue que el ser, en vez de estar dado antes, tiene más bien que llegar a ser dado, pero dado en y mediante las determinaciones del juicio científico.

Inquirir cómo es posible algo significa deducir las condiciones epistemológicas apriorísticas, que son al mismo tiempo los fundamentos del conocimiento del objeto y los fundamentos del objeto mismo. Se tiene que partir, pues, del conocimiento del ser, en tanto que tal conocimiento es un factum, es decir, un hecho histórico. El término factum significa: que existe históricamente una forma o modalidad de experiencia científica, en función de la cual se halla en proceso de constitución una cierta especie de objetividad. Lo cual equivale a decir que el factum es el objeto, como objeto científicamente constituido, si bien no en forma definitiva y conclusa, lo cual resulta ob-

vio en vista del incesante progreso del conocimiento.

Kant no se remitió a la física de Newton para presentarla como el único modelo posible de explicación científica, que deben imitar todas las demás investigaciones científicas, como se ha interpretado erróneamente. El recurso de Kant a la ciencia natural matemática tiene que entenderse sólo como una exigencia de su método filosófico, porque fue en el terreno de la investigación física donde era posible constatar el progreso del conocimiento. Podemos suponer, por tanto, que si las investigaciones sociales hubiesen sido las primeras en seguir "el camino seguro de una ciencia", Kant tendría que haberse remitido a ellas, tomándolas como *factum* para plantear el problema de cómo es posible conocer científicamente.

Si únicamente por la ciencia el objeto resulta configurado y, en tal sentido, es dado como algo relativamente determinado, la filosofía, por su parte, en cuanto reflexiona sobre este hecho y lo analiza, pone de manifiesto la legalidad lógica, la *ratio*, en que se funda la existencia del objeto. Tal vez se podría objetar: ¿Qué sentido tiene que la filosofía se ocupe en semejante tarea? ¿No basta acaso con las mismas explicaciones científicas? A lo cual podríamos oponer otras preguntas: ¿Hemos de aceptar pasivamente, sin crítica, cualquier género de especulación, sólo porque se presente con la pretensión y el título de "científica"? ¿Es acaso la ciencia un conjunto de dogmas que estamos obligados a aceptar sin discusión ni justificación alguna? Si gracias a la filosofía no llegásemos a saber qué es la ciencia, ¿cómo podríamos distinguir el auténtico pensamiento científico del pensamiento mágico y mitológico, del teológico, del *me*

tafísico o del ideológico? ¿Cómo podríamos darnos cuenta de los elementos y -  
 motivos no científicos que con frecuencia aparecen mezclados en las teorías cien-  
 tíficas, sin que por lo general sus propios autores sean conscientes de ello? ¿Có-  
 mo podríamos, en suma, distinguir un razonamiento científicamente válido de -  
 otro falso, sea falacia o paralogismo, o bien de una mera conjetura subjetiva, -  
 de una convicción metafísica o simplemente de los prejuicios ideológicos?

El juicio de conocimiento tiene que ser, pues, justificado en su validez,  
 tiene que ser fundamentado como saber legítimo y verdadero del objeto. La cien-  
 cia jamás puede justificarse por sí misma, pues si hubiésemos de admitir esto no  
 se diferenciaría en nada de cualquier charlatanería dogmática. La ciencia es -  
 creación histórica de la razón humana, pero la misma razón quiere también dar-  
 se clara y plena cuenta de cómo es que sabe, quiere estar segura de cuál es el  
 valor de este su saber y así volverse consciente de las leyes en que se apoya -  
 para aprehender con firmeza la verdad. Indudablemente ha sido Sócrates quien -  
 primero nos ha enseñado a entender y a ejercitar de este modo la reflexión filo-  
 sófica. Cuando interroga a sus interlocutores, Sócrates no lo hace por el mero -  
 prurito de disputar con ellos, sino que con la más profunda convicción supone  
 que es posible emitir juicios verdaderos sobre los temas que se someten a examen  
 —el valor, la belleza, la santidad, la justicia, etc. Lo que le interesa es pasar  
 del juicio propuesto, de la respuesta dada, al examen de sus fundamentos; si és-  
 tos no son hallados o resultan débiles e insuficientes, la respuesta es rechazada  
 como carente de validez. Al no encontrar sólidos fundamentos tampoco se llega  
 a conclusiones definitivas, y de esta suerte la ciencia se convierte, para Sócrates,  
 sólo en un ideal, en el ideal de la objetividad universal. A su vez, la fi-

losófica queda entendida como una búsqueda, como pregunta por las condiciones -  
 del concepto objetivo, por las leyes de la verdad.

Con Kant la filosofía se consolida como crítica y teoría de la ciencia. -  
 Pero sería un grave error si se interpretara esto en el sentido de que la filosofía  
 deba fijar de antemano, por separado, las condiciones del saber, para después -  
 discriminar y decidir entre lo que es y lo que no es conocimiento. La filosofía  
 crítica jamás se ha propuesto elaborar por anticipado un concepto de la ciencia  
 para darlo luego a los científicos como fórmula rígida, receta o panacea. Esto  
 es precisamente lo que hacen quienes pretenden fundar la filosofía separándola e  
 incluso contraponiéndola a la ciencia. La filosofía sería en tal caso una regla -  
 exterior, dogmática y arbitraria, que intentaría predeterminar el camino por donde  
 de la ciencia debería marchar. Definitivamente rechazamos con energía semajan  
 te pretensión. La filosofía no tiene que dar reglas desde fuera a la ciencia, porque  
 que es el conocimiento mismo, en cuanto obra ya plasmada de la razón, el que  
 contiene implícitamente sus propias condiciones de validez. De lo que se trata -  
 es de efectuar una deducción trascendental, que ponga al descubierto esas condici  
 ciones inmanentes, demostrando así su validez como leyes del objeto conocido. -  
 En el fondo son dos aspectos de una y la misma operación del pensamiento: el -  
 conocimiento fundamentado.

Toda ciencia posible tiene que poder formularse y expresarse en la estructu  
 tura unitaria y coherente de un sistema. Si así no fuera le faltaría precisamente  
 aquella característica esencial que hace que ella sea ciencia, y se reduciría entonces  
 a una mezcla confusa de opiniones sin ley, a una rapsodia de ase<sup>er</sup>ciones

sin organización interna. "Bajo el gobierno de la razón —escribe Kant—, nuestros conocimientos en general no pueden ser ninguna rapsodia, sino que tienen — que integrarse en un sistema, sólo en el cual ella puede promover y asegurar sus objetivos esenciales. Entiendo por sistema la unidad de varios conocimientos bajo una idea. Esta idea es el concepto racional de la forma de un todo, por cuanto a través de tal concepto tanto la extensión de lo diverso como el lugar de las partes en su relación recíproca se determinan a priori" <sup>1)</sup>.

Así, pues, es preciso que nuestros conocimientos sean enlazados y reunidos en un todo, conforme a una idea o principio de orden. El sistema no es más que la forma organizada de los conocimientos que, al ser de este modo reducidos a la unidad, eluden el peligro de quedarse en un mero agregado confuso. Es por razón de la unidad sistemática que todos los conocimientos concuerdan entre sí, en el sentido de la coherencia, dentro de la estructura racional del todo; — porque entonces ellos se presentan distribuidos y articulados congruentemente, no acumulados o yuxtapuestos en forma externa y arbitraria. De aquí se sigue que — las partes de un sistema han de ser distintas, pero no pueden estar separadas o aisladas, ni son separables lógicamente; están unidas, pero no al grado de estar confundidas o absorbidas unas en otras. El sistema constituye un todo en el cual todas las partes pueden distinguirse y separarse, según sus límites legales y su relativa autonomía; pero a la vez todas ellas se unen y se relacionan entre sí bajo la suprema unidad de la razón. De este modo, el universo del conocimiento humano se representa bajo la forma de un todo, organizado según principios a priori de la razón, cuya tendencia fundamental interna se cifra en la unifica

ción y el ordenamiento sintético. Es muy significativo que la religión y la teología hablen de una razón divina que hace surgir a la luz el orden armónico del mundo a partir de las tinieblas del caos. Es ahora cuando podemos darnos cuenta de que esta es una bella metáfora, pues la razón divina no es más que la misma razón humana proyectada fuera de sí misma y después substanciada o "cosificada" como una entidad independiente del hombre.

Es apenas en la configuración arquitectónica del sistema que la razón alcanza la plenitud de su expresión como razón científica, esto es, como razón demostrativa y apodáctica. Ahora bien, cada ciencia tiene un objeto y un principio metódico propio (*fundamentum, ratio*), con arreglo al cual determina la unidad de su objeto. La unidad del principio cumple la función de asegurar la unidad de los diversos contenidos, la unidad del conjunto de conocimientos relativos al objeto. Todos los juicios se unen y se enlazan para integrar la unidad del objeto, el cual se configura entonces como unidad de la diversidad, como síntesis unitaria de una multiplicidad. El objeto científico no puede ser más que unidad sintética a priori, es decir, unidad de una multiplicidad de partes; y es por esto que puede ser analizado y dividido, pues todo análisis supone la síntesis, y toda división supone la unidad articulada e integrada de las partes. La diversidad, lo múltiple, es el objeto mismo descompuesto en sus elementos integrantes. Pero tal diversidad exige siempre ser contemplada desde el punto de vista de la unidad, conforme al principio respectivo de la síntesis. Repetimos que no es la ciencia una colección de aforismos, un mero montón de aserciones gratuitas, aisladas y vagas, sino un orden sistemático de juicios vincula-

dos en sentido teórico, es decir, de fundamentos a consecuencias. Poner de -  
manifiesto cómo los juicios se enlazan entre sí, según la unidad metódica de un  
fundamento que es postulado como criterio de certeza, es la tarea de la demos-  
tración científica.

Cada ciencia constituye, pues, una unidad sistemática de juicios. Pero -  
todas las ciencias reunidas forman a su vez un todo unitario, que es LA CIEN-  
CIA UNA Y ENTERA, la unidad misma del conocimiento científico en general.-  
De manera que todas las ciencias particulares -tanto naturales como culturales-  
tienen que ser consideradas como sistemas parciales, como partes del SISTEMA -  
GENERAL DEL CONOCIMIENTO HUMANO. Es así como llegamos a la idea de  
la unión de todas las ciencias particulares en un todo sistemático, la idea de -  
un SISTEMA DE TODOS LOS SISTEMAS parciales de conocimientos. Este sistema  
no es otro más que EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA. Sin embargo, a fin de evi-  
tar interpretaciones erróneas, es pertinente insistir en que la Filosofía Crítica no  
pretende ser ni una ampliación de los conocimientos científicos, ni una visión -  
de conjunto o resumen enciclopédico de los mismos; sostenemos que no puede ha-  
ber ningún conocimiento "filosófico" que pueda ponerse por debajo, al lado o -  
por encima de las ciencias, con pretensiones de ser un saber superior y más pro-  
fundo, "más científico" que las propias ciencias. Estas son las pretensiones de -  
la metafísica dogmática, que la Filosofía Crítica rechaza enérgicamente.

Como hemos dicho, cada ciencia se estructura sistemáticamente conforme  
a un principio, que funciona como el criterio de unificación de las verdades de  
dicha ciencia. Ahora bien, la filosofía en tanto que ciencia es el SISTEMA DE



LOS FUNDAMENTOS, el sistema de los principios puros a priori que están a la base de los diversos sistemas parciales de conocimientos. Pero el sistema de la filosofía científica no puede ser un sistema cerrado, acabado y concluso, puesto que las ciencias progresan al infinito. La filosofía es una marcha interminable que al paso de la historia de las ciencias ensancha y enriquece cada vez más nuestra visión del ser. La filosofía es un proceso histórico de crítica y de fundamentación. Proceso de crítica, en cuanto busca las leyes y principios de las cosas remitiéndose al Factum seguro y firme de la ciencia y se pregunta por las condiciones lógicas que la hacen posible. Proceso de fundamentación, en cuanto refiere tales condiciones a la unidad suprema de la razón humana, entendida como origen y supuesto condicionante de toda explicación científica. Esto quiere decir que la filosofía es la elevación de la razón científica a la autoconsciencia metódica, es decir, el movimiento de la razón humana que se vuelve consciente tanto de sus poderes como de sus alcances y limitaciones, de lo que es capaz de conocer con certeza y de aquello que escapa a su poder demostrativo. La filosofía, como CRITICA DE LA RAZON, salva el escollo del escepticismo y supera la confianza ciega e inconsciente del dogmatismo, convirtiéndose con ello en el único METODO DE LA CERTEZA de que el hombre dispone para orientarse, para cobrar conciencia de sí mismo, para dilucidar su posición en el mundo y determinar el sentido de sus tareas y el significado de su vida. No obstante, nunca dejará de haber en el mundo gente simple e ingenua, gente "práctica" que se pone a dudar acerca de la utilidad de la filosofía e incluso, sin tener siquiera una idea de ella, la rechaza por anticipado como mero pasatiempo de gente ociosa.

## 1) LA FILOSOFIA COMO AUTOCONOCIMIENTO DEL HOMBRE

La Filosofía Crítica, debemos afirmarlo sin pusilanimidad ni falsas modestias, representa históricamente el mayor esfuerzo reflexivo y consciente hecho hasta ahora por el hombre en su interés por responder a las preguntas —las más graves preguntas— que, generación tras generación, han agitado su espíritu: ¿Quiénes somos o qué somos? ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? ¿Qué es el mundo y —cuál es su origen? ¿Sabemos o conocemos lo que somos y lo que es el mundo?— ¿Qué es conocer? Según sea la respuesta que se proponga para este último problema, así quedarán divididos los filósofos en Críticos y Dogmáticos. Para el crítico el conocer es un juicio sintético a priori, juicio progresivo e innovador que nunca nos da verdades absolutas sino sólo relativas y, por tanto, susceptibles de perfeccionarse en el futuro. Para el dogmatismo el conocer es una captación de verdades absolutas, definitivas e inmodificables acerca de una supuesta realidad "en sí" cuya estructura y ordenación se cree que están ya dadas en forma definitiva y para toda la eternidad. El escéptico, como hemos visto ya, sostiene que el conocimiento no es posible.

El filósofo crítico se caracteriza por asumir una actitud de modestia frente al problema radical del conocimiento, al sostener que sólo es posible para —mentes humanas el conocimiento relativo que nos proporcionan las ciencias; a diferencia del dogmático, quien cree que es posible lograr un "conocimiento filosófico" (?) de verdades absolutas, "conocimiento" pretendidamente superior a las ciencias mismas. En realidad, la actitud modesta del filósofo crítico no es más—

que la actitud irónica del viejo Sócrates, quien afirmaba no saber nada con el fin de obligar al dogmático a fundamentar sus juicios, a examinarse a sí mismo y, finalmente, a confesar su impotencia y su ignorancia, disfrazada de saber. Irónicamente nos enseña Sócrates que la postura del auténtico filósofo es la modestia de la razón crítica que confía en sí misma, pero reconoce también sus limitaciones y se da cuenta de lo mucho que ignora. Esta es la doctrina de la DOCTA IGNORANCIA, es decir, de la ignorancia que es consciente de sí misma. El "gran crítico de la razón" no es pues modesto en el sentido vulgar de la palabra; pues está plenamente consciente de cuál es el valor y el alcance de sus concepciones y, por tanto, convencido de la firmeza de su posición, puede reírse con derecho histórico del dogmatismo metafísico, por insostenible, por ingenuo y por testarudo. La actitud crítica es la molesta picadura del tábano socrático, la ironía mordiente y burlesca, pero también la gravedad y la seriedad que sólo pueden venir después del examen racional. La razón crítica, según nos dice Kant, sólo puede respetar sinceramente aquello que resiste a la prueba de su libre y público examen. Por eso la filosofía crítica no tiene por qué tratar de agradar a los dogmáticos; su tarea no es procurar al hombre falsos consuelos, sino disipar las fantasmagorías, aunque con ello queden destruídas también las más amadas y encantadoras ilusiones. La tarea de la filosofía es, pues, enseñar al hombre a enfrentarse con la verdad; SAPERE AUDE! ¡Atrévete a saber! He aquí su lema. Sin embargo, esta es una difícil y peligrosa tarea, si tomamos en cuenta el hecho de que el hombre casi siempre está mejor dispuesto para dejarse engañar, y prefiere por lo general engañarse a sí mismo y soñar en paraísos, antes que pasar por la experiencia desagradable de ver destruídas sus frágiles "telas de araña".

Indagar y establecer qué es la ciencia y cómo es posible significa señalar las condiciones de la certeza accesible al hombre. Cuando Kant demuestra que el conocimiento científico es juicio sintético a priori, le está señalando al hombre el único medio metódico a través del cual le será posible darse cuenta de lo que él ES y de lo que NO ES; es decir, de lo que equivocadamente ha supuesto ser y de lo que verdaderamente es. Sólo por el camino de la ciencia, entendida como síntesis a priori, puede el hombre plantear y resolver los problemas relativos a una concepción del mundo y de la vida con el máximo grado de objetividad posible a intelectos humanos, al menos hasta que no se demuestre que el hombre puede conocer por algún otro medio diferente y más seguro que el que su propia razón le ofrece. Ahora bien, la concepción del mundo y de la vida no es más que la expresión del concepto del hombre que se sustente. En consecuencia, la contraposición entre las concepciones del mundo y de la vida es, en última instancia, una contraposición entre las concepciones del hombre.

2) EL CONCEPTO HETERONOMISTA DEL HOMBRE.- La filosofía crítica representa un punto de vista histórico novedoso en el modo de plantear y de resolver los problemas relativos al ser del hombre. Sin embargo, existe otro punto de vista tradicional según el cual el hombre es un ente REPETIDOR, un ser hecho y modelado por fuerzas exteriores e independientes de él. Tal es la concepción del HETERONOMISMO, expresada históricamente en la mitología, la religión, la teología y la metafísica dogmática, que es una modalidad del pensamiento religioso. Que el hombre es un ser repetidor significa: A) En primer lugar, el ser -

de la naturaleza se presupone como algo existente en sí y por sí, con total independencia del conocimiento científico, por lo que el hombre sólo se limita a descubrir un orden de cosas ya dado y establecido, a reproducirlo en su mente.

Con esto, según afirman los escolásticos, su espíritu "se enriquece"; todo el contenido de su saber le es dado e impuesto, porque no es más que el reflejo o repetición de las propiedades y leyes preexistentes en esa llamada "realidad objetiva". Por lo tanto, el ser en sí, el objeto, aparece aquí determinando al sujeto. B) En segundo lugar, las normas o imperativos morales y jurídicos que el hombre adopta para regular su comportamiento, según el filósofo heteronomista, deben de buscarse en la voluntad de los dioses; o bien hay que descubrirlos también como algo ya hecho y dado en la naturaleza misma de las cosas, o en una supuesta "naturaleza humana", o bien en unas míticas leyes "necesarias e inexcusables" del desarrollo histórico. Existe, pues, una norma ética exterior ya establecida con independencia del querer y de la conciencia del hombre; lo único que éste debe hacer es descubrirla y actuar en concordancia con ella. De este modo, actuar rectamente es actuar "en armonía" con el ritmo natural de los procesos cósmicos. Sólo quien se somete a la voluntad de Dios es sabio, decían los estoicos. Obrar de acuerdo con el ritmo dialéctico "necesario" de la naturaleza y de la historia, es garantía de libertad y de felicidad, dicen en nuestra época los marxistas. Así, pues, tanto la forma como el contenido de su voluntad le son impuestos al hombre; su destino está predeterminado ya sea por los decretos de la Providencia divina o por las "exigencias" y "tendencias" de la naturaleza cósmica o humana. C) En tercer lugar, el ser de la belleza está también dado en esa misma realidad trascendente, a la cual hay que dirigir la mirada para go

zarla en pasiva y beata contemplación. En conclusión, el ser íntegro del hombre —su pensamiento, su voluntad y su sentimiento— resulta determinado y modelado en función de poderes o fuerzas extrañas e independientes de él. No es el hombre el responsable de crearse su propio ser, sino que es una criatura de terceros.

3) EL CONCEPTO AUTONOMISTA DEL HOMBRE.— La tesis del criticismo no puede ser más contrapuesta. Afirma que el hombre es un AGENTE CREADOR. El hombre es el único responsable de la creación, sea que se dé o no se dé cuenta de ello, históricamente hablando. Como decía el sofista Protágoras de Abdera: EL HOMBRE ES LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS. Nosotros preguntamos y respondemos por el ser del hombre tomando como punto de partida lo que éste ha hecho, sus obras históricas, sus creaciones culturales, considerándolo precisamente como único responsable de ellas. Cuando hablamos del hombre nos referimos al protagonista y creador de la historia universal. Pero la historia universal no es más que historia de la cultura, historia de las creaciones —y también de las destrucciones— humanas. No hay más hombre que el hombre de la cultura, el hombre de la Historia Universal. Es por esto que la Filosofía, en tanto que autoconocimiento del hombre, es autoconciencia metódica-trascendental de la cultura, y viceversa. Sin embargo, anteriormente dejamos consignado que la filosofía es el sistema científico de los principios fundamentales que se hallan a la base de todos los sistemas particulares de conocimientos. ¿Cómo compaginar esta caracterización de la filosofía con la que ahora hacemos, diciendo que es autoconocimiento del hombre? La cuestión es bien sencilla. A) En primer lugar, siendo la filosofía una reflexión crítica sobre el sistema de conocimientos de la

ciencia matemática de la Naturaleza, encuentra y se da cuenta de que lo que llamamos "Naturaleza" es algo determinado teóricamente por los diversos puntos de vista de las ciencias naturales. Todos los objetos de la naturaleza y sus relaciones legales de dependencia recíproca resultan determinados por las explicaciones científicas matemáticas, en función de causas y efectos. Encuentra que las llamadas "leyes de la naturaleza" no son otra cosa que las explicaciones matemáticas y causales que el hombre —en su tarea de investigador y científico— elabora para poder comprender los fenómenos que percibimos en el mundo físico. En este sentido el hombre es el "creador" de la naturaleza. Sabemos que esto suena absurdo la primera vez que se lee o se escucha, pero una vez aclarado se comprende fácilmente. En primer término, aquí no estamos usando el verbo crear en su significado mágico y religioso de "hacer surgir algo de la nada", ni tampoco en el sentido mecánico-práctico de "construir algo" con un material cualquiera. El verbo "crear" lo usamos aquí en un sentido puramente teórico. Decimos que los hechos o fenómenos naturales son creados por el hombre, pero adviértase que no por cualquier hombre común y corriente, sino por el hombre en su papel histórico de hombre de ciencia. El hombre de ciencia "crea" los hechos naturales cuando "crea" hipótesis y explicaciones lógicas, matemáticamente fundamentadas, en función de las cuales determina lo que tales hechos son o no son. Es decir, se trata de una creación teórica. El sentido común no tiene siquiera idea de lo difícil que resulta para la ciencia establecer lo que es un hecho cualquiera de la naturaleza, por ejemplo, el movimiento de un astro o la aparentemente simple caída de un cuerpo. Así, pues, la filosofía encuentra que el hombre, desde el punto de vista de la historia universal de la ciencia, es la MEDI-

DA o el creador de la naturaleza, puesto que es el único responsable de determinar mediante teorías e hipótesis científicas lo que es la naturaleza.

B) En segundo lugar, junto al orden de la Naturaleza existe el orden de la Sociedad humana, con toda la complejidad de sus hechos o fenómenos: usos, costumbres, hábitos, tradiciones; instituciones jurídicas, políticas, económicas, educativas, religiosas, etc. El orden social es estudiado también por una diversidad de ciencias especiales, algunas de las cuales apenas se encuentran en proceso de formación y otras fundadas ya en bases firmes: economía, política, sociología, derecho, antropología cultural, pedagogía, historia, etc. También aquí, únicamente con las ciencias y mediante las ciencias podemos saber o conocer qué es un hecho económico, un hecho educativo, un hecho político, moral o religioso. Ahora bien, así como la matemática y el principio de causalidad son los medios metódicos comunes a todas las ciencias de la naturaleza; la filosofía, como análisis crítico del sistema de conocimientos relativos a la sociedad humana, encuentra que la teoría pura del derecho y el principio de la imputación, es decir, del deber ser jurídico, son los medios metódicos conceptuales en función de los cuales nos es posible trazar el cuadro sistemático de la pluralidad heterogénea de actividades sociales humanas. En virtud del principio de imputación normativa jurídica, el hombre aparece también como un agente creador, pero bajo una modalidad diferente: lo es en el orden de la acción práctica, de la conducta social. Puesto que el hombre es humano, en sentido estricto, sólo en cuanto vive y desarrolla todas sus tareas en el seno de la sociedad, el hombre es creador en este campo, en el sentido de que es -



el responsable de decidir y determinar su forma de convivencia social. Es decir, es el responsable de establecer las normas jurídicas que deben regular su conducta social. Estas normas no son algo existente "por naturaleza", sino que son los seres humanos quienes las crean y convienen en sujetarse a ellas en el seno de la sociedad, pudiendo también reformarlas, derogarlas y aun destruirlas y poner en vigor otras nuevas. En este proceso no intervienen para nada ni la voluntad de los dioses, ni el destino, ni la mitológica "necesidad inexorable" de cualquier tipo que sea, ni las "exigencias" de la naturaleza. La "voluntad" de los dioses, la "necesidad férrea" y las "exigencias" de la naturaleza no son más que la proyección de la propia voluntad del hombre, de sus deseos y aspiraciones, convertidos por la mitología y la religión en poderes substanciales invisibles e independientes del hombre mismo.

C) En tercero y último lugar, la ciencia y la historia del arte nos presentan igualmente al hombre como un ser creador, no en el plano teórico ni en el plano práctico-social, sino en el plano del sentimiento estético. El hombre es el creador de todas las variadas modalidades de la belleza, expresadas en las obras de arte de todas las escuelas y estilos que registra la historia universal.

Así, pues, en el más radical de los sentidos, la Filosofía Crítica es una toma de conciencia histórica que el hombre realiza acerca de sí mismo, de su propio ser, de su lugar en el mundo y del sentido de su vida. Obvio es decir que el hombre no siempre tuvo la conciencia de que él es la medida de todas las cosas, el único responsable de establecer la verdad acerca del universo en que vive; de crear la sociedad y las normas que rigen su com

portamiento; de crear los criterios de la justicia y de la bondad, tanto como - las formas históricas de la belleza expresadas en las creaciones artísticas. Fue necesario que existieran los Sofistas, y que luego viniera Kant, para que el hombre empezara a volverse consciente y a convencerse de que el ORIGEN de la Naturaleza, de la Sociedad, del Arte y aun de los mismos Dioses, no tiene que buscarlo fuera ("ahí lo busca el loco", dice Schiller), sino en las profundidades fecundas de su propio espíritu. Es por eso que sostenemos que la Filosofía Crítica representa el esclarecimiento histórico de cómo es posible para el hombre - DAR CUENTA Y DARSE CUENTA, con rigurosa objetividad científica, del mundo y de sí mismo: del mundo físico, como una estructura ordenada racionalmente (cosmos), establecida por su propia razón; del mundo histórico-cultural, como un producto de su voluntad jurídica y de su sentimiento estético; y de sí mismo como único responsable de tales creaciones.

De aquí que Kant no sólo haya escrito una "Crítica de la Razón Pura", - en la que presenta al hombre como responsable y medida de la Naturaleza; sino que también escribió una "Crítica de la Razón Práctica", que intentó ser la fundamentación del concepto del hombre autónomo en el plano de la voluntad moral, que se da a sí misma la ley de su acción; si bien, en este punto Kant se desvía hacia el camino de la religión, camino que nosotros no seguimos, gracias a la superación de Kant en nuestro siglo por H. Cohen y Hans Kelsen. Asimismo escribió Kant una "Crítica del Juicio" en donde establece los lineamientos básicos para la conceptualización científica de la creación artística. En consecuencia, la LOGICA, la ETICA y la ESTETICA quedan señaladas como las tres direccio-

nes, principales de la reflexión filosófica crítica. Sólo después del análisis llevado a cabo en cada una de estas tres direcciones es posible edificar una arquitectónica de la Razón Pura, o sea, el sistema unitario de los principios sintéticos a priori del conocimiento científico natural de fundamento matemático, del conocimiento científico social de fundamento jurídico y del conocimiento científico del arte.

Finalmente, queremos hacer la aclaración de que Kant no es para nosotros ni un oráculo infalible, ni la última palabra de la filosofía. Pero sí lo consideramos como un genio innovador que constituye el punto de partida necesario y obligatorio para todo aquel que desee plantear y resolver con seriedad y objetividad los problemas filosóficos. Como hemos dicho, el criticismo kantiano no es un sistema filosófico inmutable, rígido y cerrado, sino más bien un procedimiento metódico de reflexión que avanza en marcha interminable, al paso de la historia de las ciencias. En este sentido escribe el maestro Natorp: "La Filosofía es, según el sentido clásico del término, el esfuerzo infinito hacia la verdad fundamental y no la pretensión de poseerla. Precisamente Kant, que entiende la filosofía como crítica, como método, ha querido ciertamente enseñar, no ya una filosofía, sino a filosofar. Quien la entiende de otro modo es un mal discípulo de Kant"2).

Después de Kant, durante el siglo XIX, el campo de la filosofía siguió siendo ocupado e invadido en su mayor parte por un gran número de filósofos metafísicos, dogmáticos a la antigua usanza. Algunos de ellos, como Fichte y Schopenhauer, se proclamaron discípulos y seguidores de Kant, e incluso se arrellaban con la creencia de haberlo superado, pero sus sistemas filosóficos resultaron estar muy lejos de las tesis kantianas. Por su parte, Hegel elaboró un siste-

ma metafísico-religioso al cual tuvo la osadía de considerar y de presentar como una ciencia: la "ciencia" de la Dialéctica. Arturo Schopenhauer, en su estudio sobre el "Principio de Razón Suficiente", se expresa en estos términos: "los alemanes hemos hecho lo que nadie hubiera sido capaz de hacer, esto es, saludar como a un gran espíritu y a un profundo pensador a un filosofastro. ignorante, - vacío, forjador de desatinos, que ha destruído los cerebros para siempre con un cúmulo de huecos sofismas (hablo de nuestro querido Hegel), y no sólo hemos podido hacer esto impune y desvergonzadamente, sino que lo hemos creído, lo estamos creyendo, desde hace treinta años hasta el día de hoy. Así, a pesar de Kant y de su crítica, con tu ayuda, hemos poseído lo Absoluto; así nos hemos salvado". En "El Mundo como Voluntad y Representación" sigue diciendo el mismo autor: "Fichte es el padre de la seudofilosofía, del método capcioso, que por la ambigüedad de sus expresiones y con lo incomprendible del lenguaje y con el sofisma, no pretende más que embaucar. Es de los que tratan de imponerse por su tono de suficiencia, burlándose de los infelices que los toman en serio. Este sistema, después de haber sido también utilizado por Schelling, llegó a su apogeo con Hegel, en quien se convirtió en un charlatanismo desenfrenado. - El que se ocupa en serio de Fichte, después de haber existido Kant, demuestra que no tiene la menor idea de lo que éste significa"3).

Hegel tuvo la pretensión de haber superado a Kant, pero en realidad no se dio cuenta, o fingió no haberse dado cuenta, del alcance y la significación histórica de la revolución filosófica kantiana. El mérito de superar a Kant estaba reservado a otra generación de filósofos que floreció desde fines del siglo pa

sado hasta las primeras décadas del presente siglo en algunas universidades alemanas, principalmente las de Baden y Marburgo. Superaron a Kant en el sentido de que fundamentaron y desarrollaron con mayor rigor sistemático las tesis del maestro, y en algunos terrenos las renovaron completamente. Son precisamente los progresos e innovaciones del movimiento espiritual neo-kantiano, según la orientación de los inmortales maestros marburgenses Cohen y Natorp, los que, no obstante que han sido ignorados, cuando no mal entendidos y tergiversados, constituyen el patrimonio filosófico más rico de Occidente, al menos hasta el presente. Cuando se ha logrado penetrar, así sea en una mínima medida, el sentido profundo del espíritu crítico, y se ha sentido la fuerza y eficacia del método trascendental, no tarda en venir el convencimiento de que bien vale la pena consagrarle nuestro esfuerzo: y lo mejor de nuestra vida.

## CONCLUSIONES

1) No es nada fácil, sino lo más difícil, establecer un concepto acertado y vá lido de la filosofía. El primer paso del filósofo tiene que consistir en tomar con ciencia de que la filosofía constituye un asunto problemático. Es decir, el espí- ritu más profundo y vivo de la filosofía se manifiesta en que tiene que empezar por ponerse en cuestión a sí misma, preguntarse por su principio, por su legíti- mo punto de partida, así como por su esencia o su índole específica en cuanto pensamiento racional.

2) Ningún término ha sido entendido en forma tan vaga, equívoca y diversa co mo el de "filosofía". El camino más fácil y común para responder a la pregunta de qué es la filosofía, ha sido el de proponer la concepción con que se está - previamente de acuerdo. Pero al proponer los filósofos su propia doctrina, supo- niéndola como válida de antemano, incurren en petición de principio y en dog- matismo, y desembocan en un caótico pluralismo relativista y solipsista.

3) La concepción de la filosofía que de antemano se considera válida y se acep ta, puede haber sido obtenida mediante cualquiera de estos dos métodos: la de-

ducción o la inducción, los cuales son inadecuados e impropicios.

4) La solución que se propone en el presente trabajo consiste en entender la - pregunta por la esencia de la filosofía como la pregunta más profunda que se for- mular en el interior de la filosofía misma y desde ahí ha de resolverse. Lo cual- significa que tenemos que indagar lo que es la filosofía con la filosofía misma.- Esta búsqueda implica el uso de un método de filosofar. Así, el concepto de la filosofía se ha de presentar en íntima conexión con el método acertado de su -- búsqueda.

5) Procediendo por vía de hipótesis, entendida en su sentido originario, como - supuesto fundamental, proponemos el siguiente concepto de la filosofía: cien- - cia universal de fundamentos o primeros principios; universal, en el sentido de que no hay otra ciencia que pueda ser más extensa; de prime- - ros principios, porque no requiere ser fundamentada por otra ciencia que fuese - más profunda.

6) Al proponer hipotéticamente la filosofía como ciencia no la consideramos, - como es obvio, ya constituida y hecha, sino como algo que se está haciendo, - como una tarea histórica, como búsqueda de la verdad, según su sentido clásico. En tal supuesto, todos los filósofos de cualquier escuela, doctrina e ideología - resultan responsables, es decir, se hallan inevitablemente comprometidos tanto - en sus afirmaciones como en sus negaciones, o aún en su decisión de no afirmar ni negar.

7) El proceso histórico de constitución de la filosofía como ciencia implica otro supuesto aún más radical y originario, de mayor alcance y significación, que ha de ser el fundamento último, el fundamento de todos los fundamentos posibles, pues toda operación racional de fundamentar ha de basarse en este, a sa ber: la validez autónoma de la razón, su plena capacidad de conocer la verdad y de fundamentar el conocimiento de la verdad.

8) Sería un falso problema preguntar por qué la razón es válida, esto es, por qué la razón tiene razón, pues implica un círculo; tanto el planteo de la pregunta como la respuesta que pudiera darse sólo serían posibles dando por supuesto que la razón es válida.

9) El dar por supuesta la validez de la razón significa que suponemos el conocimiento de lo real, del ser, como posible en principio. Por tanto, si hablamos del ser, no puede tratarse más que del ser verdadero que el conocimiento funda y demuestra como tal. El ser y el conocer son, pues, términos inseparables. Hablar de un ser en sí es contradictorio.

10) Se entiende que la verdad es la verdad del conocimiento científico, y a su vez el conocimiento es conocimiento del ser, del objeto, de la realidad. La filosofía, en cuanto se pregunta qué es la verdad y cómo es posible, es cabalmente la explicación de cómo es racional y científicamente posible el ser mismo. - La filosofía es autoconciencia del conocimiento.



11) ¿Qué es conocer? He aquí el primero de todos los problemas filosóficos, - de cuya solución dependen todos los demás. Tanto el planteo como la solución - del problema asumen una significación histórica, no están sujetos a las contingencias del acaecer empírico, ni son relativos al sujeto individual. El dogma tismo, el escepticismo y el criticismo son los tres pasos que la razón humana ha ensayado históricamente en la solución del problema planteado.

12) A partir de la Crítica de Kant ha sido posible fundamentar la filosofía como ciencia de los primeros principios del ser, no tanto buscando tales principios en un ser en sí, sino en la unidad de los conocimientos, en cuanto ren dimientos históricos de la razón (factum).

13) El método trascendental que Kant descubrió no parte ni de un ser en sí, ni de un sujeto en sí, sino del hecho histórico del conocimiento humano. En el co nocimiento queda asegurada la realidad, ya se trate de la realidad de la naturaleza, de la realidad de la sociedad o de la realidad del arte.

14) La filosofía como crítica y como visión sistemática de los principios del co nocimiento, tanto del conocimiento natural matemático, como del conocimiento social y del conocimiento del arte, es a la vez una toma de conciencia histórica que el hombre ha llegado a tener de sí como medida de todas las - cosas.

N O T A S  
B I B L I O G R A F I C A S

## INTRODUCCION

- 1) PLATON, Teeteto, en Obras Completas, Edit. Aguilar, Madrid, - 1966, p. 930. Comentando el hecho de que la gente se riera de Thales por haber caído en una zanja, dice Hegel: "La gente suele reírse de cosas por el estilo, y tiene la ventaja de que los filósofos no puedan pagarle en la misma moneda; pero no se dan cuenta de que los filósofos se ríen, a su vez, de quienes no pueden caer en una zanja por la sencilla razón de que están metidos siempre en ella, sin acertar a levantar los ojos para mirar hacia arriba "(Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, trad. por W. Roces, t. 1, p. 159).
- 2) DESCARTES, Meditaciones Metafísicas, Edit. Aguilar, 1967, trad. por Juan Gil Fernández, Biblioteca Iniciación Filosófica, p. 33.
- 3) G. W. F. HEGEL, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, - Ediciones Libertad, 1944, trad. por Eduardo Ovejero y Maury, párrafo 5.
- 4) PLATON, Cármenes, op. cit., p. 280.
- 5) PLATON, Menón, op. cit., p. 451.
- 6) WILHELM DILTHEY, La esencia de la Filosofía, en el volumen - Teoría de la Concepción del Mundo, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, trad. por E. Imaz, p. 176.
- 7) Ibidem. En relación con este importante asunto, K.W. Volkman-Schluck hace el siguiente interesante señalamiento: "Qué cosa sea la filosofía es algo que nos ha sido dicho ya hace mucho tiempo, porque nos hallamos al cabo de una muy antigua tradición del pensamiento filosófico. Y lo característico y singular de este pensamiento radica en que se piensa de continuo a sí mismo, en que pregunta y dice lo que él mismo es. O bien: la filosofía constituye para sí misma objeto de un constante interrogar. Ella es, para sí propia, algo permanentemente dudoso y cuestionable, y por ello mismo el extremo opuesto de lo obvio y evidente. Hoy, desde luego, la filosofía está considerada sobre todo como un tesoro cultural, que es parte integrante de esa formación cultural general que se espera de toda persona instruida. Pero esta concepción encierra en sí el peligro de conferir a la filosofía la aureola de lo evidente y obvio, encubriendo su propia esencia cuestionable. La filosofía sólo vivifica nuestro pensamiento mientras la mantengamos dentro de la originaria y radical cuestionabilidad de su esencia. De otro modo, queda degradada a la condición de mero conjunto de conocimientos, inventario de cultura - -

(Introducción al pensamiento filosófico), Edit. Gredos, S.A. Madrid, 1967, p. 17.

## CAPITULO PRIMERO

- 1) EDMUND HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Edit.-Nova, Buenos Aires, 1969, p. 45.
- 2) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Ed. cit., t. 1, p. 7.
- 3) F. NIETZSCHE, *Más allá del Bien y del Mal*, en *Obras Completas*, Edit. Aguilar, t. 3, pp. 462-463.
- 4) S. KIERKEGAARD, *El concepto de la Angustia*, Edit. Guadarrama, Madrid, 1965, p. 279.
- 5) M. HEIDEGGER, *De la esencia de la Verdad*, apartado IV, en la obra ya citada *Ser, Verdad y Fundamento*, p. 75.
- 6) PLATON, *El Sofista, o del Ser*, en *Obras Completas*, Ed. cit., p. 1036, y ss.
- 7) PLATON, *Fedro, o de la Belleza*, op. cit., p. 897.
- 8) A. SCHOPENHAUER, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en *Obras*, Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 1950, t. 1, p. 47.
- 9) W. WINDELBAND, *Preludios Filosóficos*, Santiago Rueda-Editor, - Buenos Aires, 1949, p. 291.
- 10) *Ibidem*.
- 11) Citado por J. Hessen, *Tratado de Filosofía*, Edit. Sudamericana, - Buenos Aires, 1957, t. 1, p. 76.
- 12) HEGEL, op. cit., pp. 6-7.
- 13) KANT, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, UNAM, 1968, Prólogo.
- 14) PLATON, *Eutidemo, o el Discutidor*, op. cit., pp. 485 y ss.

- 15) KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Edit. Nacional, trad. por Manuel E. Morente, Introducción, apartado VII.
- 16) E. HUSSERL, op. cit., pp. 132-133.
- 17) KANT, *Crítica de la Razón pura*, Edit. Losada, S.A., t. II, trad. por José Rovira Armengol, Buenos Aires, 1960, p. 352.
- 18) KANT, op. cit., Prólogo de la Segunda Edición, trad. por M. G. Morente.

## CAPITULO SEGUNDO

- 1) KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Edit.-Porrúa, S.A., México, 1973, trad. por Julián Besteiro, pp. 99-100.
- 2) KANT, *Crítica de la razón pura*, Introducción, apartado VII. La traducción española que hemos usado, aunque incompleta, es la de Manuel García Morente. Para el resto de la obra nos hemos basado en la traducción ya citada de José Rovira Armengol. Sin embargo, más adelante nos hemos aventurado a dar nuestra propia traducción de algunos textos que consideramos pertinente citar del original.
- 3) *Crítica...*, *Lógica Trascendental*, Introducción, apartado III.
- 4) KANT, *Tratado de Lógica*, Edit. Araujo, Buenos Aires, 1938, pp. 51-52.
- 5) *Crítica...*, *Lógica Trascendental*, loc. cit.
- 6) *Crítica...*, Prólogo de la Segunda Edición.
- 7) A. J. AYER, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, EUDEBA, 1958, p. 95.
- 8) R. CARNAP, *Fundamentación lógica de la Física*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 238.
- 9) Op. cit., p. 241.
- 10) S. KÖRNER, *Kant*, Penguin Books, pp. 19, 21 y 26.

- 11) ARTHUR PAP, *Semántica y verdad necesaria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 39.
- 12) Op. cit., p. 40.
- 13) HERMANN COHEN, *La teoría de la experiencia de Kant*, traducción privada del Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica, México, - Introducción.
- 14) PHILIPP FRANK, *Filosofía de la ciencia*, Herrero Hermanos Sucesores, S.A., México, 1965, pp. 242-243.
- 15) HENRY MARGENAU, *La Naturaleza de la realidad física*, - Edit. Tecnos, Madrid, 1970, cap. XIX.
- 16) ERNEST NAGEL, *La Estructura de la Ciencia*, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1974, cap. X, especialmente Secc. 5.
- 17) MARX W. WARTOFSKY, *Introducción a la filosofía de la - - ciencia*, Alianza Editorial, 1976, t. 1, cap. 10, especialmente pp. - 331 y ss; t. 2, pp. 405-407.
- 18) ERNST CASSIRER, *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, Dover Publications, Inc., 1953. Cfr. especialmente - la. Parte, cap. IV, 2a. Parte, caps. V y VI.
- 19) KANT, *Prolegómenos...*, Ed. cit., párrafo 2b.
- 20) Ibidem, párrafo 2c.
- 21) Ibidem, párrafo 18.
- 22) *Crítica...*, Introducción, apartado VI.
- 23) E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, t. II, p. 614.
- 24) *Crítica...*, *Análit. trasc.*, Lib. I, cap. 1o., 1a. sección.
- 25) Ibidem, 3a. sección, párrafo 10.
- 26) W. WINDELBAND, *Historia de la Filosofía Moderna*, Edit. Nueva, Buenos Aires, 1951, t. II, p. 45.
- 27) *Crítica...*, Lib. I, cap. 2o., 1a. Secc., párrafo 14.
- 28) *Crítica...*, loc. cit.

- 29) ARISTOTELES, *Del alma*, Lib. III, cap. 2, en *Obras*, Edit. Aguilar.
- 30) H. H. PRICE, *Pensamiento y Experiencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975. Véase especialmente el cap. II.
- 31) E. CASSIRER, *Substance and Function*, Ed. cit., p. 4-5.
- 32) Op. cit., p. 15.
- 33) ROBERTO TORRETI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la Filosofía Crítica*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, pp. 295-296.
- 34) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1956, - B91. En adelante usaremos la abreviatura KrV.
- 35) Kr V, A 86, parágrafo 13.
- 36) Kr V, A 96.
- 37) Kr V, A 97.
- 38) Cfr. Jacques Narbonne, *Percepción y Comportamiento*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1965. Véanse especialmente los capítulos III y IV, en donde se analiza con notable claridad y finura el tema de la "triple síntesis", que Kant trata en la primera edición de la Crítica.
- 39) Kr V, A 99.
- 40) Kr V, A 100 - A 101.
- 41) R. TORRETI, op. cit., p. 296, nota 142.
- 42) J. HESSEN, *Tratado de Filosofía*, Ed. cit., t. I, p. 235. Más adelante dice Hesse: "Una primera respuesta a la cuestión de la esencia del conocimiento, importante tanto objetiva como históricamente, dice que conocer es reproducir el objeto. Esta concepción domina el pensamiento de la Antigüedad. En ella basó Aristóteles su gnoseología, continuada luego por Tomás de Aquino y válida hasta hoy dentro de esta dirección". (p. 252). "La cuestión que planteaba a los antiguos el problema gnoseológico: ¿de dónde nacen los conceptos con que definimos los objetos? se contesta, pues, así: los conceptos esenciales de las cosas se obtienen por abstracción del material sensible. Pero esta abstracción consiste en trasponer —como quien dice— la forma esencial de la cosa de la esfera objetiva a la subjetiva, y como imagen esencial pasa a formar parte de la conciencia cognoscente. Por tanto el conocimiento superior es también una reproducción del objeto que ya está formado y completo en sí" (p. 255).

- 43) WERNER JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, trad. por José Gaos, p. 10.
- 44) M. BAUMGARTNER, Santo Tomás de Aquino, en la obra *Grandes Pensadores*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, t. I, pp. 415-416. Cfr. *Suma Teol.* I q. 16, art. 1; q. 21, art. 2. Para mayores detalles sobre la gnoseología del tomismo puede consultarse el libro de Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L. K. Shook, C.S.B., Random House, New York, - 1956, 2a. Parte, caps. VI y VII.
- 45) WILHELM WINDELBAND, *Preludios Filosóficos*, Ed. cit., pp. 91-92.
- 46) N. HARTMANN, *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, México, - 1954, trad. por José Gaos, t. I, pp. 53-64, 89-97, 175-203. He aquí lo que declara este filósofo respecto a las leyes científicas: "Las leyes - sentadas por la ciencia no pueden tomarse sin más -ni por exactas, transparentes y luminosas que sean- por leyes reales de la naturaleza. Están - sujetas al error como todos los demás contenidos del conocimiento, no pudiendo tomarse en rigor nunca sino tan sólo por grados de aproximación a aquéllas que se superan en el progreso del conocimiento. Las leyes reales de la naturaleza -hasta donde las hay- existen 'en sí' e imperan en ella independientemente de todo conocerlas. Concebible sería que a pesar de toda la altamente desarrollada ciencia de las leyes no conociésemos bien ninguna de ellas" (p. 274). Pero Hartmann no explica nunca cómo puede darse cuenta un hombre de ciencia en qué casos "se aproxima" o "descubre" a las leyes "en sí", y cuándo se desvía y cae en falsas interpretaciones. Mucho menos intenta dar razón, en ningún lugar de su voluminosa *Ontología*, de dónde le ha venido o cómo ha adquirido él mismo ese CONOCIMIENTO de que las leyes de la naturaleza existen en sí e imperan en ella "independientemente" de todo conocimiento. ¿Se trata - quizás de una revelación de su musa dogmática, o de un pre-conocimiento innato al modo platónico? Curiosamente, Hartmann pretende tener conocimiento de aquello que él mismo supone y define como independiente de todo conocimiento. Es esta, en verdad, una extraña y peregrina sabiduría.
- 47) N. HARTMANN, *Ontología*, Ed. cit., t. II, pp. 414-415.
- 48) *Ibidem*, pp. 503-504.
- 49) *Op. cit.*, t. III, Prólogo. Cfr. pp. 118-188.
- 50) ARISTOTELES, *Del Alma*, *op. cit.*, III 7, 8.
- 51) KANT, Kr V, A 104 - A 105.



- 52) Kr V, A 105. Cfr. Prolegómenos..., parágrafo 38.
- 53) Kr V, A 106.
- 54) Kr V, A 108.
- 55) Kr V, A 109.
- 56) Kr V, B 132, parágrafo 16.
- 57) Kr V, A 110.
- 58) Kr V, A 125. Cfr. Prolegómenos..., parágrafo 36. Tengan o no tengan noticia de la filosofía crítica, algunos sabios han sido perfectamente conscientes de que los objetos, el orden y las leyes de la naturaleza son -- creaciones humanas, como sostiene Kant. Por ejemplo, he aquí lo que -- nos dice Claude Bernard: "En las ciencias de experimentación, el hombre observa, pero además actúa sobre la materia, analiza sus propiedades y -- provoca en provecho propio la aparición de fenómenos, que desde luego se verifican siempre de acuerdo a las leyes naturales, pero a menudo en condiciones que la naturaleza no había aún realizado. Con ayuda de estas ciencias experimentales activas, el hombre deviene un in-- ventor de fenómenos, un verdadero contramaestre de la creación; y no sa-- bríamos, bajo este aspecto, señalar límites al poder que pueda adquirir -- sobre la naturaleza, por los progresos futuros de las ciencias experimentales" (Introducción al estudio de la medicina experimental, Edit. Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, trad. por Nydia Lamarque, p. 30). "La ciencia no es sólo una colección de leyes, un catálogo de hechos sin mutua relación. Es una creación del espíritu humano -- con sus ideas y conceptos libremente inventados. Las teorías físicas tratan de dar una imagen de la realidad y de establecer su relación con el am-- plio mundo de las impresiones sensoriales" (Albert Einstein y L. Infeld, -- La Física, aventura del pensamiento, Edit. Losada, S.A., -- Buenos Aires, 1939, p. 353).
- 59) DESIDERIO PAPP, Filosofía de las Leyes naturales, Espasa-Calpe, S.A., Buenos Aires, 1951, p. 82.
- 60). Crítica..., Ed. cit., Analítica de los Principios.

## CAPITULO TERCERO

- 1) H. J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience*, London: - - George Allen and Unwin. New York: Humanities Press, 1965, t. I, p. 50.
- 2) Op. cit., p. 347.
- 3) ARISTOTELES, *Metafísica*, en *Obras*, Edit. Aguilar, cfr. Lib. IV, - cap. 1, cap. 6; Lib. V, cap. 29; Lib. VI, cap. 3; Lib. VII, cap. 1, - cap. 4, cap. 5, cap. 6; Lib. VIII, cap. 1; Lib. XI, cap. 3. Por otra parte, *Categorías*, cap. 7.
- 4) E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, Ed. cit., t. II, p. - 691.
- 5) Op. cit., p. 694.
- 6) H. J. PATON, op. cit., p. 61.
- 7) Citado por R. Torretti, *Manuel Kant...*, Ed. cit., pp. 492-493.
- 8) BERTRAND RUSSELL, *Los problemas de la filosofía*, Edit. Nacional, cap. II.
- 9) KANT, *Prolegómenos...*, Ed. cit., Prefacio.
- 10) VICTOR BROCHARD, *Los Escépticos Griegos*, Edit. Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, trad. por Vicente Quinteros, p. 10.
- 11) Op. cit., p. 223.
- 12) Op. cit., pp. 310 y ss.
- 13) JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, trad. por E. O'Gorman, Lib. 2o., II, 3.
- 14) Cfr. *Prolegómenos...*, párrafo 13, y la "Refutación del Idealismo", - que añadió a la 2a. Ed. de la *Crítica*, al final de la *Analítica de los Principios*.
- 15) *Crítica...*, *Analítica de los conceptos*, párrafo 27.
- 16) Kr V, B 128.

- 17) Prolegómenos..., parágrafo 57.
- 18) Crítica..., Analítica de los Principios, Cap. Tercero.
- 19) Crítica..., loc. cit., Observación a la anfibiología de los conceptos - de reflexión.
- 20) E. CASSIRER, Kant, vida y doctrina, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 183.
- 21) Ibidem.
- 22) R. TORRETI, op. cit., p. 493.
- 23) Kr V, A 314.
- 24) R. TORRETI, op. cit., p. 494.
- 25) Ibidem, p. 500.
- 26) Ibidem, p. 503.
- 27) Ibidem, pp. 521-522.
- 28) CASSIRER, op. cit., pp. 156 y ss.
- 29) NATORP, Kant y la Escuela de Marburgo, Edit. Porrúa, trad. - por V. Viqueira.
- 30) HEIDEGGER, Kant y el problema de la Metafísica, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, pp. 26 y ss.
- 31) CASSIRER aclara que la palabra "fenómeno", tal como Kant la emplea, "no tiene ninguna resonancia metafísica". Nuestro filósofo ha tomado dicho - término del lenguaje propio de la ciencia de la naturaleza, en el que - había echado profundas raíces a través del siglo XVIII. "Para la física - newtoniana, 'fenómeno' significa sencillamente el objeto empírico, en cuanto directamente dado y conocido por nosotros; en cuanto se nos - ofrece a través de los sentidos, sin necesidad de que recurramos, para - obtenerlo, a la mediación de hipótesis metafísicas. Cuando se dice que - la física versa solamente sobre fenómenos, quiere decirse, por tanto, que esta ciencia no se presta a atribuir los datos y hechos de la naturaleza - a ciertas 'oscuras cualidades' que se esconden tras ellos, sino que se esfuerza en comprenderlos ateniéndose exclusivamente a las leyes matemáticas - por las que se rigen su sucesión y desarrollo" (El problema del co- - nocimiento, Ed. cit., t. II, p. 685).