

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de filosofía y letras



Kant: Conocimiento y metafísica.
Un ensayo sobre la *Crítica de la razón pura*

T E S I S

que para obtener el grado de Licenciado en filosofía

P R E S E N T A

Alfonso Gazga Flores

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE
FILOSOFIA

Asesor: Lic. Juan Sánchez Zermeño

México, D. F. Junio 2005.

346452



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.

contenido de mi trabajo recaptional.

NOMBRE: ALFONSO GAZCA
FLORÉS

FECHA: 01 / AGOSTO / 2005

FIRMA: 

Agradecimientos

Para la elaboración de esta tesis he contado con el apoyo económico de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Proyecto PAPIIT IN401002 <<El mecanicismo en la filosofía moderna, ss. XVII y XVIII. Antecedentes y prospectivas>>. Agradezco al Dr. José Antonio Robles, a la Dra. Laura Benítez y a la Dra. Alejandra Velázquez el haberme invitado a participar en dicho Proyecto.

Asimismo, quiero expresar mi gratitud y reconocimiento a mi asesor, Lic. Juan Sánchez Zermeño. Sin su estímulo y confianza la culminación de este trabajo no hubiese sido posible.

El matemático, el hombre de ingenio, el filósofo de la naturaleza, ¿qué consiguen al hacer a la metafísica blanco de sus burlas jactanciosas? Dentro de ellos suena una voz que los incita constantemente a realizar un intento dentro del campo metafísico. Si como hombres no buscan su meta final en la satisfacción de los designios de esta vida, no pueden por menos de preguntarse: ¿Quién soy yo? ¿De dónde procede el universo? (...) Pues bien, con el primer juicio que emita acerca de estos problemas entrará en el terreno de la metafísica. ¿O acaso quiere confiarse, sin guía alguna, a la persuasión que pueda irse formando en él, a pesar de no disponer de un mapa del terreno que pretende recorrer? En medio de esta oscuridad se enciende la antorcha de la crítica de la razón pura, pero ésta no alumbra precisamente las regiones para nosotros misteriosas situadas más allá del mundo de los sentidos, sino los rincones oscuros de nuestro propio entendimiento.

Immanuel Kant, *Reflexión 128*

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
I. Fundamentación y límites de la objetividad cognitiva.....	11
1. Metafísica y conocimiento.....	11
2. Método de filosofar crítico.....	20
3. Receptividad y fenómeno.....	21
4. Categorías y constitución de la experiencia.....	42
4.1 Funciones lógicas y conceptos puros.....	42
4.2 Entendimiento y sensibilidad: la constelación de la experiencia.....	47
II. Ontología crítica y metafísica dogmática.....	61
1. La filosofía trascendental como ontología.....	61
2. La distinción trascendental.....	73
2.1. Fenómeno y trascendencia.....	90
3. La desventura de la metafísica.....	96
III. La ilusión racional.....	107
1. La razón de la metafísica.....	107
2. Libertad y cosmología: el problema de la Tercera Antinomia.....	116
2.1. El espejismo de la libertad.....	119
3. Libertad trascendental y libertad práctica: la razón de la metafísica.....	130
3.1. Metafísica y fin de la razón.....	137
Conclusiones.....	149
Bibliografía.....	158

Introducción

Es verosímil que estas observaciones hayan sido enunciadas alguna vez y, quizás, muchas veces; la discusión de su novedad me interesa menos que la de su posible verdad.

J. L. Borges

Es lícito observar que un tópico recurrente en muchas de las lecturas que se han propuesto en torno a la *Crítica de la razón pura* es aquel que sostiene que la motivación y el propósito básico de Kant en esta obra es la de dotar de un fundamento filosófico a las ciencias <<positivas>> y, como consecuencia de esto, denunciar a la metafísica como un saber espurio sin legitimidad alguna. En este mismo tenor, suele considerarse que el radical cuestionamiento que Kant dirige en contra de la metafísica tiene como resultado una absoluta y completa exclusión de una serie de temas que una larga tradición había estimado como propios de la reflexión filosófica. Sin embargo, ésta, como la mayoría de las generalizaciones en este terreno, acepta y reclama ser matizada en provecho de una lectura menos unilateral y parcial que permita contemplar desde una perspectiva más amplia la complejidad del pensamiento de Kant. Este estudio se propone precisamente, como meta, ensayar una lectura de la crítica kantiana a la metafísica que pueda mostrar algunos de sus distintos niveles de problematización más allá de su evidente significación epistemológica.

Conocida es la conclusión fundamental de Kant respecto a la imposibilidad de una *ciencia metafísica*, así como también es asaz sabido que, pese a su evidente carencia de rendimientos teóricos, Kant piensa a la metafísica (sus distintos desarrollos temáticos) como ex-posición de un anhelo o afán afincado en la propia <<naturaleza>> de la razón. En efecto, desde las primeras líneas de la *Crítica de la razón pura* Kant señala de manera enfática esta doble significación del problema de la metafísica al constatar la paradójica situación en que la razón se encuentra al hallarse <<acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las cuales tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades>>.¹ Lo indicado por Kant en estas líneas que abren el Prólogo a la primera edición de la *Crítica* muestra ya de suyo los dos

¹ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A VIII. Como es habitual, en lo sucesivo se localizarán las referencias de la *Crítica de la Razón Pura* precedidas de las letras "A" y "B", de acuerdo a la primera y segunda edición de la obra. La traducción utilizada es la de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.

aspectos fundamentales sobre los que se teje y entreteje el problema de la metafísica al interior de la filosofía crítica: (i) su concomitancia con el ejercicio del pensar (disposición o tendencia natural de la razón hacia lo meta-físico) y (ii) su carácter irresoluble para la propia razón (imposibilidad cognitiva de la metafísica). Esta doble problemática en torno a la metafísica dentro de la *Crítica de la razón pura* será designada aquí, de manera preliminar y a guisa de hilo conductor, como el problema de la metafísica y el problema de la metafísica como problema: *El problema de la metafísica (i)*, en un primer sentido, en tanto que, pese su tufo monárquico (<<hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias>>²) ésta se encuentra para Kant en un difícil conflicto de legitimación toda vez que <<no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia>>³ motivo por el cual es menester un pronunciamiento definitorio en torno a su *posibilidad* cognitiva. *El problema de la metafísica como un problema (ii)*, en una segunda instancia, puesto que ésta es presentada por Kant como un impulso consustancial de la razón, la cual se ve espoleada por cuestionamientos que, pese a resultarle irresolubles, insisten y persisten como problemas irreductibles que no pueden ser desdeñados ni paliados. Kant expone precisamente esta doble problemática en dos preguntas: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*⁴ y *¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*⁵ Para dar una salida satisfactoria al primero de estos dos cuestionamientos Kant expondrá y desarrollará el complejo andamiaje conceptual de la *filosofía trascendental*, lo que le permitirá tanto establecer los principios y condiciones de posibilidad en virtud de las cuales puede fundarse el ámbito de la objetividad cognitiva como trazar sus límites precisos. Condición y límite del conocimiento cuyos resultados serán, por un lado, fundamentar filosóficamente el ámbito de la objetividad y, por el otro, negar a la meta-física todo valor epistémico. En el caso de la segunda pregunta, su solución vendrá dada en el momento en que Kant detecte y esclarezca que lo que *originariamente* lleva a la razón a traspasar el horizonte de la experiencia es un interés y un propósito distinto al estrictamente teórico o especulativo. A partir de esto veremos que la acérrima crítica que Kant dirige en contra de la metafísica se articula más hacia su proceder en tanto

² A III

³ B XIV

⁴ B 23

⁵ B 22

ciencia, que hacia los <<objetos>> propios de este pretendido saber. Frente al optimismo dogmático (y también frente al escepticismo de corte empirista) Kant se propone mostrar sobre qué y en dónde reside el alcance cognitivo de la razón, así como detectar y esclarecer la verdadera naturaleza de *intereses* que la llevan a ahondar en ese horizonte temático que debe ser denominado literalmente como <<meta-físico>>. Esto último obligará, por su parte, a una re-ordenación al interior de la razón que permita el acceso a aquellos temas que representan <<los fines supremos y de más interés para la humanidad>>,⁶ y que constituyen los genuinos objetos del pretendido saber metafísico.

De este modo, y frente al tópico esterilizante que insiste en señalar que Kant pretendía denostar a la metafísica como un saber espurio a la vez que cancelar todo posible acceso al territorio de lo meta-físico, se pretende aquí avanzar hacia una comprensión de la *Crítica de la razón pura* donde se ponga de manifiesto (en este primer nivel) que si bien Kant promueve un cuestionamiento radical de los temas de la metafísica tan caros y consagrados por la tradición, también se da un intento por fundar un espacio conceptual donde tales contenidos temáticos (Dios, la inmortalidad del alma y la libertad) tengan cabida. Como se señala claramente en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*: no sólo se trata de fundamentar el conocimiento y, por extensión, de denostar el pretendido saber metafísico, sino también (y por esto mismo) de <<dejar sitio a la fe>>.⁷ Sin embargo, más allá de que esta última aseveración resulte plausible en la medida en que se contemple la totalidad del pensamiento kantiano y, de manera específica, su vertiente ética, lo que me propongo mostrar aquí es que ya en la *Crítica de la razón pura* (desde su primera edición) se promueve una reflexión cuya una de sus prerrogativas es precisamente el <<dejar sitio a la fe>>.

Ahora bien, este doble componente señalado en torno al problema de la metafísica dentro de la *Crítica de la razón pura* (su denuedo en tanto ciencia y su recuperación en tanto objeto de <<creencia racional>>) encontrará una mayor complejidad toda vez que — en alguna medida siempre lo suficientemente discutible— con el dispositivo conceptual de la filosofía crítica Kant propugna explícitamente por <<transformar el procedimiento [...] empleado por la metafísica>>.⁸ Esta apuesta por modificar el procedimiento suscrito por la

⁶ A 464 / B 492.

⁷ B XXX

⁸ B XXIII

metafísica nos llevará a mostrar que Kant formula su crítica *sobre y desde* el espacio conceptual del racionalismo-dogmático que establece la distinción *Metaphysica generalis* – *Metaphysica specialis*. Este esquema funcionará así como el suelo o sustento conceptual que orientará tanto la crítica de Kant a la metafísica como su intento de re-formularla. En sentido estricto, la deslegitimación de la metafísica en tanto ciencia o conocimiento se referirá de manera específica a la meta-física trascendente (*Metaphysica specialis*), mientras que de la *Metaphysica generalis* u Ontología, será de la cual Kant propugnará por reformular y transformar. Se sigue de todo esto que si por un lado Kant se propone tanto denostar a la metafísica en tanto ciencia como explicitar el sentido de la *metaphysica naturalis*, su propia formulación conceptual se mueve en un plano metafísico u ontológico que, como intentaré mostrar aquí, debe interpretarse como una re-formulación y transformación radical de los presupuestos básicos y del proceder metodológico propio de la metafísica de corte racionalista-dogmática (cabe recordar aquí la de-nominación de <<revolución copernicana>>⁹ como característica propia de esa transformación que Kant impone al proceder de la Metafísica dogmática). En este tercer nivel de la problemática metafísica ya no se tratará por tanto de <<denostar>> y/o de <<recuperar>> sino, antes bien, de <<reformular>>. Ahora bien, esta *re-formulación* del proceder metafísico tradicional <<arrojará>> por su parte una nueva metafísica u ontología cuyo punto nodal se localizará en el re-conocimiento y la entronización del sujeto como condición última (condición in-condicionada) de toda posible *objetividad*. Considerándolo con más exactitud: la subjetividad trascendental, en tanto estructura total o totalidad estructural otorgará las condiciones de posibilidad de la experiencia, conferiendo a esta última su *formalidad objetiva*, hasta ese extremo en el que <<objetividad>> y <<experiencia>> terminarán por ser términos concomitantes. La *experiencia*, entendida ésta como el entramado legal de los fenómenos, encontrará así su condición de posibilidad en los principios constitutivos de la subjetividad. El denominado <<giro copernicano>> supone así, como veremos, la <<constitución>> de la *objetividad* desde la *subjetividad*. La nota radical aquí se encuentra en que la legalidad objetiva de la experiencia encontrará su fundamento en la propia subjetividad. De esta guisa, veremos que la *transformación* propugnada por Kant lleva implícita una ontología de la objetividad en la medida en que lo

⁹ B XVII

<<objetivo>> es constituido o conformado desde la subjetividad (condición incondicionada).

En la tesitura sugerida, la hipótesis inicial que orienta el presente trabajo es la siguiente: el problema de la metafísica dentro de la *Crítica de la razón pura* se articula en torno a tres grandes ejes que trazan una constelación teórica cuyos desarrollos son: i) denostar a la metafísica en tanto saber de lo suprasensible (crítica a la metafísica), ii) dar cuenta de la metafísica en tanto disposición natural de la razón (<<dejar sitio a la fe>>), y iii) establecer los lineamientos generales de una ontología (crítica) reconvenida en una investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento: *filosofía trascendental*. Mostrar la imbricación de estos tres ejes en el entramado conceptual desarrollado por Kant en la *Crítica de la razón pura* es, específicamente, el objetivo de este ensayo. Sumariamente, el itinerario proyectado aquí se articula en torno a tres capítulos. En el primer se hará hincapié en que la pregunta por la posibilidad de un saber racional puro de objetos meta-sensibles constituye el punto de arranque del proyecto crítico de Kant, y que la crítica de la razón pura por la razón pura es promovida en una primera instancia con el propósito de esclarecer la posibilidad o imposibilidad de una pretendida <<ciencia metafísica>> y no directamente para fundamentar a las <<ciencias positivas>>. Posteriormente se pondrá de manifiesto la importancia metodológica que Kant concede a la <<reflexión trascendental>> en su tarea de descubrir los ingredientes constitutivos de la estructura cognitiva de la subjetividad, ya que partir de este *regressus* hacia el sujeto Kant podrá establecer tanto las condiciones de posibilidad de la objetividad cognitiva como sus límites: fundamentación del conocimiento-experiencia y censura de cualquier incursión y pronunciamiento por parte de la razón fuera de este ámbito.

En el segundo capítulo ofreceré una lectura de esta fundamentación y de-limitación del conocimiento tomando como motivo de análisis la tesis de Kant acerca de la <<transformación>>¹⁰ del pensar metafísico de corte racionalista a partir del desarrollo conceptual de la *filosofía trascendental*. Se tratará con esto de promover una reflexión que nos permita mostrar que una comprensión cuidadosa de la filosofía trascendental obliga tanto a hacer manifiesto la dimensión ontológica que está inscrita en ella, como a revocar y denostar la apelación a un <<más allá>> de los fenómenos para la constitución de la

¹⁰ B XXVIII

objetividad, y que esto no obstante, Kant mantendrá al interior de la filosofía crítica cierto <<dualismo metafísico>>, (más allá del dualismo metodológico propio de la distinción trascendental), mismo que mostrará su verdadero sentido (meta-físico) toda vez que se explicita el objetivo hacia el cual éste apunta (permitir la posibilidad de la libertad).

En el último capítulo se incidirá sobre la múltiple significación que posee la denuncia y develamiento de las ilusiones gestadas en el propio proceder de la razón en su anhelo de completud explicativa, pues más allá de un mero prurito de exactitud, veremos que Kant se propone con esto mostrar cuál es el sentido de la metafísica en tanto disposición natural de la razón. Esto último obligará a analizar el problema de la Tercera Antinomia, mostrando cómo es en este verdadero enclave conceptual donde adquiere completa determinación tanto la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* como la tesis de Kant acerca de la distinta naturaleza de intereses de la razón. Con este último análisis se pretende hacer patente que el problema de la libertad no es un tema que Kant abordara en la *Crítica* de una manera meramente tangencial sino que, por el contrario, y en una gran medida, la batería conceptual desplegada a lo largo de la *Crítica* está encaminada justamente a defender la posibilidad (o, por lo menos, la no-imposibilidad) de la libertad.

I

Fundamentación y límites de la objetividad cognitiva

La figura moderna de la Ontología es la
Filosofía trascendental que se convierte en
Teoría del Conocimiento.

Martin Heidegger

El propósito de este capítulo es *recrear* interpretativamente las líneas generales de la epistemología kantiana con la finalidad de precisar el sentido de la censura cognitiva a que es sometida la metafísica dentro de la *Crítica de la razón pura*; se tratará con esto de clarificar el modo en que Kant fundamenta y delimita el conocimiento. Empero, y previamente a esto, en el primer apartado nos proponemos establecer un primer contacto con la discusión en torno a la relación entre <<conocimiento>> y <<metafísica>> dentro del contexto general de la *Crítica*, a fin de mostrar que son las preguntas metafísicas, su posible solución y esclarecimiento, lo que determina la apertura del proyecto crítico.

1. Metafísica y conocimiento

Es lícito observar que el horizonte teórico que inaugura la problemática general de la filosofía crítica se encuentra signado *prima facie* por el cuestionamiento en torno a la validez objetiva de ese dilecto saber denominado <<metafísica>>. Ya desde las primeras líneas que abren el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant emprende una decidida discusión en contra de los excesos a que se ve abocada la razón cuando, sin previo examen de sus capacidades y alcances, se aventura a emprender un viaje <<más allá>> de la experiencia, incurriendo con ello en <<oscuridades>> y <<contradicciones>>. El diagnóstico inicial de Kant a este respecto no deja lugar a ambigüedades: la *metafísica* es un <<campo de batalla [de] inacabables disputas>>,¹¹ una retahíla de controversias que, pese a todos los intentos, no han podido ser satisfactoriamente resueltas. Este dictamen inaugural de Kant nos permite acercarnos justo ya al específico sentido de la noción <<metafísica>> frente a la cual dirige sus cuestionamientos: ésta es entendida en un primer momento como un saber racional especulativo que pretende suministrar un conocimiento efectivo acerca de <<objetos>> por

¹¹ A VIII

naturaleza suprasensibles o meta-sensibles, <<objetos>> que están <<más allá>> de la *physis*, de la experiencia. Esta de-nominación de la metafísica como un saber racional puro sobre lo inteligible puro evidencia que Kant asume tácitamente el significado literal de la noción <<meta-física>>, entendida ésta además como ese proyecto de saber —más que saber efectivo— que ya Aristóteles calificaba como siempre buscado¹², saber que no se agota en ninguna de las ciencias regionales o particulares y que, por ello, puede ser calificada como de <<reina de todas las ciencias>>.¹³ Es precisamente de esta noción de <<metafísica>> frente a la cual Kant emprende su requisitoria, ya que para zanjar las disputas que ésta promueve es menester un pronunciamiento en torno a su posibilidad en tanto ciencia teórica. En el mismo Prólogo de la primera edición de la *Crítica* Kant explicita en efecto que el objetivo que guía su investigación no es otro sino el de llegar a establecer un <<tribunal>> que legitime y garantice las pretensiones de la razón cuando esta se aventura más allá de toda experiencia. Es decir: en tanto que la metafísica se pretende un saber racional puro de objetos por definición meta-sensibles o suprasensibles, ésta debe diferir su propósito por el análisis previo de los alcances, límites y posibilidades de esa razón que sustenta tal intención temática, i. e. una *crítica de la razón pura*: <<No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*>>.¹⁴ Es importante hacer notar ya aquí que de acuerdo a lo señalado por Kant en este pasaje la <<motivación primaria>> del proyecto crítico está orientada a clarificar y delimitar el uso especulativo de la razón, lo cual podrá a su vez dirimir las controversias y disputas que la metafísica promueve. Sin embargo, esta posible vía de solución en torno al problema de una ciencia metafísica no colma la empresa crítica que Kant lleva a cabo, pues para éste la metafísica no es sólo un problema de índole epistémico, sino también manifestación y *síntoma* de un anhelo inalienable de la razón, expresión de un afán propiamente meta-físico:

¹² Aristóteles, *Metafísica*, 982b 9 - 10

¹³ En el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant enfatiza —no sin ironía— que el oneroso título de <<reina de todas las ciencias>> otorgado tradicionalmente a la metafísica es bien merecido <<dada la importancia de su objeto>> (A VII). Qué <<objeto>> y por qué su importancia es algo que habremos de explorar más adelante.

¹⁴ A XII

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.¹⁵

Lo señalado en estas primeras líneas de la *Crítica* pone de manifiesto que para Kant la metafísica resulta doblemente problemática, a saber: primero por ser ésta un presunto saber que no posee ni los rendimientos teóricos ni la unanimidad requerida para que pudiese ser genuinamente considerada una ciencia; y en segundo lugar por ser expresión de un anhelo afincado en la propia naturaleza de la razón. Esta doble articulación en torno a la problemática metafísica es lo que en un primer momento justifica la reflexión crítica pues, señala Kant, dado que *subjetivamente* la metafísica es connatural al propio ejercicio de la razón (*metaphysica naturalis*), es necesario mostrar si puede ser *objetivamente* válida y, en su defecto, esclarecer su sentido en tanto disposición natural de la razón. Heidegger ha señalado precisamente en torno a esto que <<no se trata de rechazar simplemente tal conocimiento [el conocimiento metafísico] como un imposible, sino también demostrar positivamente el derecho que asiste a tales pretensiones de conocimiento (que se rechazan), y ello atendiendo a la naturaleza del hombre, pues es a ella a la pertenecen tales preguntas>>¹⁶ En efecto, Kant deja en claro desde el inicio de la *Crítica* que pese a lo insoluble de los problemas que la razón se plantea, ésta requiere dar respuesta a preguntas que se le presentan de modo inevitable y que no pueden ser desdeñadas. De modo tal que la situación inicial de desasosiego en que la razón se encuentra (espoleada por cuestiones o cuestionamientos que no puede rechazar pero a los que tampoco puede o ha podido responder) es lo que justifica la necesidad de una reflexión en torno a los límites y limitaciones de la misma. Desde este enfoque, la crítica *de* la razón pura *por* la pura razón se presenta, en una primera instancia, como una investigación dirigida a resolver el problema de la <<metafísica>>, y no como una indagatoria que estuviese interesada en la promoción de dotar *prima facie* de un fundamento filosófico a las <<ciencias positivas>>. Kant piensa que si la razón no se viera instada a transgredir el horizonte de la experiencia y pretender conocer <<objetos>> desde sí misma y por mera reflexión lógico-conceptual no

¹⁵A VII

¹⁶M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001. p. 288.

sería necesaria la disquisición *crítica* de la razón pura, la cual se realiza precisamente con el propósito de <<decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general>>.¹⁷ Tanto la Introducción como los dos <<Prólogos>> a la *Crítica de la razón pura*, ilustran en pureza que la preocupación básica de Kant en el despliegue y posterior desarrollo conceptual de la *Crítica* está localizada en negar la legitimidad del uso especulativo-teórico de la razón: <<La pregunta fundamental – escribe Kant al especificar la significación de la Deducción Trascendental de las Categorías – continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?>>.¹⁸ El proyecto de una *crítica de la razón pura* no tiene entonces como propósito primario fundamentar las ciencias positivas pues, como ha apuntado atinadamente Heidegger, “su necesidad y su papel se fundan <<en un interés más alto>>, que la razón humana lleva en sí misma.”¹⁹ Con relación a esto último cabe anticipar ya aquí que lo que Kant considera como aquellas <<cuestiones>> que impelen y reclaman a la razón se corresponderán de manera directa con los contenidos temáticos de esa determinada de-nominación de la <<metafísica>> heredada de la tradición racionalista-dogmática y articulada de acuerdo al esquema *Metaphysica generalis – Metaphysica specialis*.²⁰ Desde esta perspectiva, la metafísica comprende aquellas cuestiones que constituyen el <<objetivo final de los afanes de la razón>>²¹ y cuyos objetos temáticos son, de acuerdo a la *Metaphysica specialis*: i) la inmortalidad del alma (*psychologia rationalis*), ii) el Mundo como totalidad (*cosmologia rationalis*) y iii) Dios (*Theologia rationalis*).²²

¹⁷ En *Los progresos de la metafísica* escribe Kant a este respecto: <<Matemáticas y ciencia de la naturaleza, en la medida en que contienen conocimientos racionales puros, no necesitan ninguna crítica de la razón>> I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos, Madrid, 1987.

¹⁸ A XVII (Subrayado mío)

¹⁹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit. p. 21. En los *Prolegómenos* Kant señala explícitamente que <<La Matemática pura y la Ciencia natural pura no habrían necesitado, en consideración a su propia certeza y seguridad, deducción alguna semejante a la que hemos realizado hasta aquí de ambas; (...) Ambas ciencias no necesitarían, pues, la investigación mencionada para sí, sino para otra ciencia, a saber, la Metafísica>> I. Kant, *Prolegómenos*, § 40. p. 73.

²⁰ En su artículo “Kant”, Mercedes Torreveano realiza un análisis en torno a esta noción de <<metafísica>> que Kant hereda de la tradición del racionalismo dogmático. De igual manera, Heidegger ha insistido en su obra clásica *Kant y el problema de la metafísica* la serie de supuestos que están a la base de esta concepción de la metafísica. Vid. Mercedes Torreveano, “Kant”, en *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Tomo XVII, Edición de Jorge J. E. Gracia, Trotta/CSIC, Madrid, 1998.; y M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1999.

²¹ A 796 / B 824

²² Escribe Kant: <<El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*.>> A 334 / B 391

Ahora bien, que la motivación primaria de la empresa filosófica llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura* sea resolver el <<problema de la metafísica>> (en los dos sentidos señalados) se hace evidente toda vez que se constata que para Kant estos <<objetos>> de los que la metafísica pretende dar un conocimiento efectivo poseen una relevancia e importancia mayor en relación con el conocimiento que se puede obtener en el orden de las distintas ciencias. En efecto, Kant justifica la necesidad de una crítica de la razón (una <<ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*>>²³) en virtud de la prioridad del saber metafísico o de sus contenidos frente a las demás ciencias:

Es precisamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar ni guía ni rectificación donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, nosotros consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico.²⁴

La importante observación que Kant hace en este pasaje muestra que lo verdaderamente importante no es el conocimiento que la <<matemática pura>> o la <<física pura>> pudiesen alcanzar, sino lo que está allende los límites, aquello que no puede ser *conocido* pero sí *pensado*: el ámbito propio de la metafísica. La metafísica requiere, dada la prelación de sus contenidos temáticos (<<*Dios, la libertad y la inmortalidad*>>²⁵), una decisión en torno a su posibilidad y sentido, y es esto lo que abre en primer término la discusión general de la *Crítica*.

Ahora bien, a tenor de esta primera aproximación cabe considerar que la labor crítica emprendida por Kant supone así al menos tres tareas distintas y complementarias: a) una crítica inmanente²⁶ de la razón desde la misma razón que establezca los límites a los cuales se encuentra constreñido el conocimiento, b) un análisis en torno a las condiciones de posibilidad de la objetividad cognitiva y una justificación de la misma, y por último c)

²³ A 2 / B 6

²⁴ A 3 / B 7

²⁵ A 3 / B 7

²⁶ Vid. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1989.

una reflexión crítica con respecto al sentido de los grandes problemas de la metafísica clásica. Se entiende, desde esta perspectiva, el orden metodológico que encadena estas tareas: si la metafísica se pretende un saber racional puro sobre lo inteligible puro (sin apelación a la experiencia), ésta debe diferir su objetivo por el examen previo de esa razón que sustenta tal propósito. A su vez, esta exploración del proceder de la razón desde la propia razón, precedente a toda decisión en torno a lo que puede calificar como conocimiento, es un requerimiento necesario para la expansión (rigurosa y ya sometida a la criba crítica) de los cuestionamientos que definen y perfilan lo que en rigor puede ser llamado *metafísica* (la constelación temática que Kant identifica con las preguntas por la mortalidad o inmortalidad del alma, por el fin y origen de Mundo y por la existencia de Dios).

Se entiende, en este orden de ideas, que la fundamentación de las ciencias será una derivada, una consecuencia de la función crítica realizada por Kant. Hay que prevenir sin embargo en que esto no implica que se esté aquí considerando que el propósito de Kant por dotar de un fundamento filosófico al conocimiento sea un tema <<secundario>> y subordinado a la pregunta por la legitimidad cognitiva de la metafísica pues, por el contrario, como trataré de mostrar a detalle más adelante, la misma fundamentación del conocimiento forma parte ya de <<las tareas de la metafísica>>,²⁷ toda vez que con esta fundamentación Kant se propone resolver lo que, en un contexto distinto, llegó a denominar como <<el enigma de la metafísica>>.²⁸ En cualquier caso, lo <<secundario>> no es tanto la indagación en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino la fundamentación de las ciencias. En efecto, si bien la fundamentación del conocimiento se presenta como la cuestión medular de la filosofía crítica, la fundamentación de las ciencias puede verse sólo como un resultado o el primer resultado <<positivo>> de la labor emprendida por Kant.²⁹ Esto último es manifiesto si se atiende con cuidado que la pregunta que guía la indagatoria de Kant no es en ningún momento (por lo menos en el contexto de la *Crítica*) la de *¿cómo son posibles las ciencias?*, sino la de *¿cómo es posible el*

²⁷ B XVI

²⁸ Carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772. I. Kant, *Philosophical correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 1967. pp. 70 - 71 (editet and translated by Arnulf Zweig).

²⁹ Esto ha sido señalado enfáticamente por Mercedes Torrevejano en su artículo "Kant". Vid. M. Torrevejano, "Kant" en Jorge J. E. Gracia (edit). *Concepciones de la metafísica*, Trotta : Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1998. pp. 165 - 185.

conocimiento u objetividad cognitiva?, donde *objetividad* señala tanto el fundamento sobre el que descansa la relación de las representaciones con sus objetos (*Gegenstand*)³⁰, como la *objetividad cognitiva* en términos de necesidad y universalidad. Eso sí, objetividad cognitiva representada egregiamente tanto por la ciencia de la naturaleza (de raigambre newtoniana) como por las matemáticas. Como escribe R. P. Wolff, <<la característica esencial de la ciencia y del conocimiento empírico en general es la *objetividad*>>.³¹ En este sentido, lo que de específico tienen las ciencias, y a lo cual se pretende acceder, es su significativa dimensión objetiva. Para Kant se trata, pues, de fundamentar filosóficamente la objetividad cognitiva y para ello es menester recurrir al ejemplo de las ciencias, puesto que ellas muestran ya de suyo un genuino rendimiento teórico. <<Para Kant, —escribe Xavier Zubiri— la apelación a las ciencias se convierte en tan sólo ejemplo ilustrativo de la misma esencia del conocimiento>>.³² Por ello, frente al *Factum*³³ de las ciencias que muestran por sí mismas la efectividad del conocimiento, cabe preguntarse por las condiciones que tal *Factum* debe cumplir para que —en función del rigor filosófico— pueda considerarse plenamente justificado.³⁴

³⁰ Este es el problema que numerosos estudiosos de la filosofía kantiana han considerado como la cuestión medular sobre la que gira la totalidad del planteamiento crítico, y cuya génesis conceptual puede encontrarse en la famosa carta que Kant le escribe a su discípulo Marcus Herz el 21 de febrero de 1772, donde le señala que <<lo que constituye la clave de todo el enigma de la metafísica [es], ¿en qué razón (*Grunde*) descansa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación con el objeto [*Gegenstand*]?>>. I. Kant, *Philosophical correspondence*, University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 70 - 71 (editet and translated by Arnulf Zweig). Sobre este tema en particular y su relevancia en el desarrollo filosófico de Kant: Herman Jean de Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México, 1962.; y Pedro Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM, 2000.

³¹ R. P. Wolff, *Kant's theory of mental activity*, Harvard University Press, Cambridge, 1963, p. 166.

³² Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 74.

³³ B 20. Hay que tomar en cuenta que Kant no pone en duda nunca el significativo avance teórico que la ciencia de su tiempo había logrado. La pregunta de Kant no es en ningún momento <<¿es posible la matemática pura y la ciencia pura?>>, sino por el contrario, siendo que <<tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar *cómo* son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad>> B 21.

³⁴ Es sabido que sobre todo dentro de la tradición anglosajona las interpretaciones de la filosofía crítica se han visto inclinadas a ver en los momentos más importantes de ella un intento por responder al escepticismo epistemológico. Sin duda esto posee su buena dosis de verdad (y lo que viene a la memoria aquí es la tajante declaración de Kant al señalar que Hume hubo de despertarlo de su <<sueño dogmático>>), pero habría que matizar y precisar el sentido del escepticismo al cual Kant pretende responder. Una correcta caracterización de éste es necesaria antes de cualquier lectura que pretenda encontrar en Kant un argumento o una serie de argumentos anti-escepticos. Si atendemos a la completa formulación de la filosofía trascendental podría argüirse que ésta no está preocupada en dar una salida al siempre espinoso problema de la existencia del mundo externo, sino al de la *validez objetiva* de principios generales de la experiencia (tal como el principio de causalidad; y es aquí donde adquiere sentido la declaración de Kant respecto a Hume). Esto es sumamente importante ya que permite considerar que la discusión que Kant emprende en contra del escepticismo no tiene como finalidad expresa responder de manera directa a sus planteamientos, sino más bien de señalar que es

Sin embargo es evidente que si el paradigma de la objetividad cognitiva está representado para Kant tanto por las ciencias matemáticas como por la filosofía natural, no resulta del todo inadecuado identificar de manera categórica la fundamentación filosófica de la objetividad con la fundamentación de las ciencias <<positivas>>, lo cual sin embargo no es estrictamente el caso. De cualquier manera, dado que la estrategia seguida por Kant es la de recurrir al ejemplo de las ciencias para justificar la objetividad cognitiva, estas mismas ciencias serán así, por su parte, fundamentadas en su propio proceder. Kant hace explícito esto en un pasaje por demás esclarecedor:

La *solución* de dicho problema [el problema de la fundamentación de la objetividad cognitiva] *incluye*, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico a priori de objetos, es decir, *incluye* la respuesta a las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

*¿Cómo es posible la ciencia natural pura?*³⁵

insuficiente para elevar al rango de la fundamentación filosófica la dimensión racional-objetiva del conocimiento. Al indicar de manera expresa que tanto las matemáticas como la ciencia natural evidencian la realidad del conocimiento *a priori*, Kant señala que el empirismo es una postura insuficiente para dar cuenta de esto último: <<La derivación empírica ideada por ambos autores [Kant se refiere a Locke y a Hume] no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación>> B 128. Considerando que la literatura en torno a este problema es sumamente extensa, indico aquí sólo algunos los textos que pueden considerarse como referentes obligatorios para orientarse en este verdadero laberinto que es el problema del escepticismo. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1959; J. Bennett, *La Crítica de la razón pura de Kant. I. La Analítica*, Madrid, Alianza, 1979. Henry E. Allison, "Apercepción y analiticidad en la Deducción B", en Dulce María Granja Castro (Coord), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, 1994. En este último trabajo del connotado estudioso norteamericano no se trata de manera directa la problemática del escepticismo como un objetivo al cual debía responder Kant en la *Crítica*, sin embargo algunos pasajes del mismo (en especial su crítica a la tesis de la analiticidad de la apercepción defendida por Paul Guyer) dejan en claro que el sesgo de la interpretación se inscribe dentro del panorama general que hemos descrito aquí. Cabría también citar en este contexto el capítulo IV del libro de Barry Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación*. México. FCE, 1994, donde Stroud propone una discusión y un análisis detallado del <<desafío>> al que hace frente G. E. Moore con relación a la afirmación kantiana de que la existencia de un mundo externo <<sigue siendo un escándalo de la filosofía>> (I. Kant, *KrV*, B XL). Desde una perspectiva distinta, que pretende defender que la filosofía kantiana no toma seriamente en consideración el escepticismo en torno a la existencia del mundo externo Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 2000. § 43 "El <<ser ahí>>, la mundanidad, y la <<realidad>>", pp. 221 – 233. En una tesitura similar, Cfr. Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, 2002.

³⁵ B 20 / B 21 (el subrayado es mío)

La racionalidad intrínseca que las ciencias muestran de suyo³⁶ – en tanto se encuentran signadas por la universalidad y la necesidad – es para Kant la pauta o modelo a seguir tanto para buscar y hallar el fundamento sobre el que descansa su validez objetiva, como para responder al cuestionamiento en torno a legitimidad de la metafísica.

Ahora bien, a tenor de lo expuesto hasta aquí, cabe resumir en tres puntos los presupuestos que determinan el despliegue del planteamiento filosófico de Kant: i) la constatación (positiva) del rendimiento teórico de las ciencias puras y de las matemáticas; ii) la verificación del anhelo metafísico por parte de la razón (en este sentido, la metafísica es presentada por Kant como una disposición natural de la razón, de la racionalidad o del ejercicio del raciocinio); y iii) la constatación (negativa) de la falta de rendimientos teóricos genuinos por parte de la razón cuando ésta pretende conocer por medio de simples conceptos sin apelar a la experiencia, i.e. la nulidad del saber metafísico en tanto <<ciencia racional pura>>. Sobre estos presupuestos iniciales, la investigación trascendental se presentará como aquel tipo especial de conocimiento que discernirá y distinguirá tanto las condiciones sobre las que descansa la posibilidad del conocimiento racional y apriorístico, como los límites bajo los cuales se encuentra constreñido el ámbito de la objetividad cognitiva. Se trata pues de que la razón, en tanto <<facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*>>,³⁷ establezca ella misma y desde sí misma cuáles son estos *principios* que hacen posible el conocimiento *a priori*.³⁸

³⁶ Este es el sentido del *factum* del conocimiento emblemáticamente expresado en la física y en las matemáticas; i. e. el *factum* no son estas ciencias particulares, sino la dimensión objetiva que está implícita en ellas.

³⁷ B 24. En este punto conviene hacer hincapié en que si bien la crítica kantiana mostrará que la razón pura es incapaz desde sí misma de conocimiento alguno, esta misma razón, en tanto *facultad cognitiva*, otorgará los elementos necesarios para que el conocimiento sea posible. Más adelante intentaré precisar sin embargo que, en sentido estricto, la razón no legisla en el ámbito de la experiencia, toda vez que esta labor recae en el entendimiento.

³⁸ En otro contexto, Kant insistirá en esto al señalar <<Puede calificarse de razón pura la facultad de conocer con base en principios *a priori*, y de crítica de la razón pura la investigación de la posibilidad y límites de esta facultad (...)>> I. Kant, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 7. La función de la crítica de la razón pura es por lo tanto emprender un análisis crítico en torno de la posibilidad y límites del conocimiento *a priori* (objetividad), sacando a la luz los <<principios>> y facultades subjetivas que intervienen en ese complejo proceso que permite la constitución de la objetividad cognitiva.

2. El método de filosofar crítico

La cuestión medular de la filosofía crítica ha sido estipulada por Kant como el propósito de justificar y fundamentar (*quid juris*) el ámbito de la objetividad cognitiva o, dicho de una manera más precisa, se trata de esclarecer el fondo o fundamento que subyace a la dimensión universal y necesaria que caracteriza al conocimiento. La estrategia proyectada por Kant para realizar esto toma como punto de partida la constatación de que la universalidad y la necesidad que constituyen el conocimiento no puede ser el resultado de una mera generalidad de datos elaborados a partir de lo que la experiencia pudiera aportar: <<La experiencia nos enseña que esto tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo>>³⁹ y <<la experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción)>>.⁴⁰ Por vía negativa, Kant concluye argumentando que dado que los criterios para discernir el conocimiento (puro) son la universalidad y la necesidad, y dado que éstos caracteres no pueden depender o no pueden instituirse a partir de los elementos que aporta la experiencia, ello implica que deben estar fundados *a priori*,⁴¹ con independencia de toda experiencia, aunque sólo sean referibles a ésta y sean en última instancia lo que la constituyan. Queda de manifiesto a partir de esto que Kant establece una decisiva distinción entre generalización por inducción y legalidad epistemológica, y que su planteamiento pretende acceder a esta última. En este sentido, las primeras líneas de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant son un referente obligatorio: <<Por consiguiente, *en el orden temporal* ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia>>.⁴² Esta tesis comporta dos afirmaciones distintas, la primera es que en el *orden temporal* todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia; la segunda afirma que aun cuando esto sea así, hay un orden distinto desde el cual podemos afirmar que la justificación del conocimiento antecede a la experiencia, pues aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no todo él procede *de* ella. La indicación *en el orden temporal* apunta a buscar la justificación del

³⁹ B 4

⁴⁰ B 4

⁴¹ Kant señala: << Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*>> B X

⁴² B 1

conocimiento antes (no en un orden cronológico, sino <<fundacional>>) de toda experiencia.⁴³ Esto quiere decir que existe algo que hace posible la experiencia, que la antecede; una condición sin la cual la experiencia y el conocimiento no serían lo que es. De este modo, acercarse al fundamento sobre el que descansa la universalidad y necesidad que constituyen al conocimiento en cuanto tal implica buscar las condiciones *a priori* que lo posibilitan. El asunto así expuesto indica ya que el problema de encontrar un fundamento filosófico de la objetividad o del conocimiento no puede ser resuelto a partir de la descripción de lo que bien podría ser denominado como *procesos fisiológicos de cognición*. Pues en efecto, para Kant no se trata de preguntarse por el modo *factual* por el que se origina el conocimiento, sino de acceder al fundamento que hace posible el que haya en términos generales objetividad. Es en este punto donde reside uno de los aspectos esenciales de la filosofía kantiana, pues la estrategia para acceder a las condiciones que posibilitan el conocimiento es llevada a cabo por Kant a partir de lo que puede ser descrito como un análisis de la dimensión formal-estructural del sujeto y de la naturaleza de sus facultades de conocer. El giro y el matiz que este método supone suministrará una nueva concepción del sujeto y del objeto (y de la relación entre ambos) toda vez que esta examen *sobre el sujeto desde sí mismo (reflexio)* otorgará los componentes estructurales de la subjetividad. Esto es en esencia lo que constituye a la *filosofía crítica*:

[El método de filosofar crítico] consiste en investigar el proceso mismo de la razón, descomponer la totalidad de la facultad cognoscitiva humana y probar hasta dónde pueden llegar los límites de la misma.⁴⁴

En este pasaje queda descrito de manera puntual que la filosofía crítica es, en sentido estricto, una re-flexión sobre el sujeto y su facultad cognitiva. Ahora bien, considerando que si bien dentro el contexto de la *Crítica* el sintagma <<reflexión trascendental>> es usado por Kant bajo una caracterización específica, al indicar que ésta se refiere al análisis de las distintas relaciones que se establecen entre representaciones dadas y su distinto origen cognitivo⁴⁵, es posible extender esta significación restringida de

⁴³ Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.

⁴⁴ I. Kant, *Sobre el saber filosófico*, trad. Julián Marías, Universidad Complutense, Madrid, 1998, p. 27.

⁴⁵ Cfr. <<La anfibiaología de los conceptos de reflexión>> A 260 / B 316

la expresión <<reflexión trascendental>> hacia una comprensión más amplia, puesto que el orden de prelación y de precedencia señalado anteriormente con relación a la posibilidad del conocimiento implica un movimiento reflexivo hacia el sujeto cognoscente. En este sentido, la *reflexión trascendental* puede ser considerada como aquello que constituye en esencia al método de filosofar crítico:

La reflexión (*reflexio*) no se ocupa de los objetos mismos para recibir de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo [*Gemüt*] en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento.⁴⁶

El carácter metodológico de la *reflexión trascendental* queda evidenciado toda vez que se comprende a cabalidad que ésta no se ocupa (inmediatamente) de los objetos, sino que más bien se pre-ocupa (mediata y mediadamente) por la estructura de la subjetividad. Es por ello esencialmente una re-flexión, puesto que se realiza *desde* el sujeto y *sobre* sus estructuras cognitivas (fuentes de conocimiento). Con este proceder reflexivo se trata de captar reflexivamente el funcionamiento de la subjetividad y de sus articulaciones internas. De este modo, el movimiento desde el sujeto hacia sí mismo es lo que en esencia constituye a la *reflexión trascendental*, la cual se presenta así como una retro-referencia a la subjetividad, como un *regressus* hacia el sujeto y sus componentes estructurales. Pero se da también en este movimiento reflexivo un dirigirse intencional hacia los contenidos del conocimiento, pues se trata de captar <<nuestro modo de conocer objetos, en cuanto dicho modo ha de ser posible *a priori*>>.⁴⁷ Esto permite distinguir a la *reflexión trascendental* de lo que podría ser denominado como una *reflexión lógica*, pues si en esta última la razón se ocupa sólo de sí misma, es decir que <<abstrae (...) de todo contenido del conocimiento>>,⁴⁸ en aquélla hay una referencia intencional a los contenidos del conocimiento, i. e., a los *Objetos*. De igual modo, la reflexión trascendental se distingue claramente de la mera autoconciencia empírica, pues si bien esta última registra el *hecho*

⁴⁶ A 260 / B 316

⁴⁷ B 25

⁴⁸ A 54 / B78

del conocimiento, no accede a su *legalidad*, lo cual sólo es posible en la instalación o posición en el plano *trascendental*. Como escribe Alejandro Llano, <<lo *trascendental* tiene que ver, no con el *hecho*, sino con el *fundamento* del conocimiento objetivo; no es algo psicológico, sino que debe situarse en el ámbito de una *lógica* peculiar a la que también corresponde el calificativo de *trascendental*>>. ⁴⁹ Que la reflexión trascendental no tenga que ver con un examen de tipo psicológico queda claro en tanto se comprende que el movimiento reflexivo que aquélla promueve tiene como finalidad expresa acceder al complejo de la estructura cognitiva. Esto ha sido descrito por Heidegger del siguiente modo:

El acceso a la subjetividad es la reflexión. En tanto la reflexión, como reflexión trascendental, no se orienta directamente al objeto, sino a la relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del sujeto, por consiguiente, en tanto el tema de la reflexión es ya por su parte en cuanto tal relación, una retroreferencia al yo pensante(...) ⁵⁰

La *reflexión trascendental* es el movimiento por el cual se accede a los componentes estructurales de la subjetividad que condicionan y posibilitan la *objetividad del objeto*. Esto es así puesto que, como se ha señalado, en la reflexión trascendental no se trata sólo de una mera introspección subjetiva, sino de una introspección que, como indica Heidegger, se orienta hacia la relación de la *objetividad del objeto con la subjetividad del sujeto*. Por ello, y anticipando ya aquí los resultados de la indagatoria que Kant emprende, cabe señalar que las condiciones *a priori* que hacen posible la objetividad cognitiva serán ubicadas y localizadas en la estructura de la subjetividad (trascendental). Será por tanto en y desde el sujeto donde se encuentren las condiciones que hacen posible la elaboración de juicios de conocimiento. La correspondencia entre sujeto y objeto devendrá así en una sumisión, en un sometimiento del objeto al sujeto que lo constituye en cuanto tal: ya no *adaequatio*, ⁵¹ sino con-formación. Es este uno de los sentidos de la tajante expresión de

⁴⁹ Alejandro Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, 2002.. p. 52

⁵⁰ M. Heidegger, "La tesis de Kant sobre el ser" en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992, p. 87.

⁵¹ Recuérdese el adagio escolástico <<*veritas est adaequatio intellectus et rei*>> o, en su formulación tomista, <<*adaequatio mentis ad rem*>>.

Kant con relación a que <<sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas>>.⁵² Y este es a su vez el sentido del denominado <<giro copernicano>>:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos – algo que ampliara nuestro conocimiento – desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en *las tareas de la metafísica* suponiendo que los objetos deben conformarse con nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos.⁵³

La determinación de la objetividad desde la subjetividad, la sujeción de los objetos al sujeto y la conminatoria a pensar que el sujeto deje de regirse por los objetos y sean éstos los que en última instancia encuentran su posibilidad de ser tales (*Objetos*) a partir de lo que el sujeto porta (intuiciones) y aporta (categorías) para su constitución es lo que define al <<giro copernicano>>. La raíz decididamente ontológica de la filosofía trascendental se hace patente precisamente aquí: la sub-jetividad, lo que sub-yace, será la que funde y fundamente la ob-jetividad, i. e. el ser objeto. De este modo, la impronta ontológica de la filosofía trascendental permitirá identificar el *conocer* con aquello que *puede* ser conocido, y cuya *posibilidad* se establece ya desde el mismo proceder de la estructura trascendental de la subjetividad. La consecuencia de esto ha sido ya adelantado líneas arriba: el sujeto (*subjectum*) se convertirá en el fundamento último del objeto (*objectum*). El giro kantiano supone pues, de esta manera, un proceso de <<constitución>> del *objeto* desde la subjetividad. Escribe Deleuze al respecto:

La idea fundamental de lo que Kant llama su <<revolución copernicana>> consiste en sustituir la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto (concordancia *final*) por el principio de una sumisión *necesaria* del objeto al sujeto.⁵⁴

⁵² B XVIII

⁵³ B XVI (el subrayado es mío)

⁵⁴ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, op. cit. p. 31

La necesaria sumisión del objeto frente al sujeto a la que hace referencia Deleuze es lo que ha sido anteriormente descrito como el proceso por el cual se constituye y construye la objetividad desde la subjetividad. La mediación operada en la reflexión trascendental conlleva de este modo, ya antes del despliegue concreto de los elementos que hacen posible el conocimiento, la co-implicación necesaria entre subjetividad y objetividad. Ahora bien, es precisamente el despliegue de esta mediación y meditación reflexiva lo que Kant denomina como conocimiento *trascendental*: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocer objetos en general, en cuanto dicho modo ha de ser posible *a priori*.”⁵⁵ Según esta definición, lo <<trascendental>> califica lo que bien podría denominarse como el <<meta-conocimiento>>, el conocimiento que se ocupa de nuestro modo de conocer. La similitud entre esta definición de lo <<trascendental>> y de la caracterización del método de filosofar crítico es manifiesta: antes de todo conocimiento de objetos es menester un análisis de la estructura subjetiva que hace posible el conocimiento. Al plantear de esta manera el proceder crítico, Kant retrotrae toda posible indagación en torno a los objetos de conocimiento por un <<descenso>> a la subjetividad, de modo tal que sea desde ésta donde se determine lo que puede calificar como *Objeto*. Esto último queda más claro en el momento en que Kant especifica la formulación del problema crítico (la fundamentación de la objetividad) por la tarea de encontrar el fundamento sobre el que descansan los juicios sintéticos *a priori*: <<La tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?>>⁵⁶ La exposición o conversión de la pregunta por la posibilidad del conocimiento bajo la fórmula de los juicios sintéticos *a priori* apunta ya a despejar el marco el cual puede dársele una solución, así como evidencia

⁵⁵ B 25. Esta definición del conocimiento trascendental que aparece ya en las primeras páginas de la *Crítica* ha sufrido un cambio de matiz expresivo entre la versión de la primera edición y la segunda. En la edición A Kant había señalado que el conocimiento trascendental “se ocupa no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general” [A11], según esta definición, el conocimiento trascendental se refiere sólo a las condiciones intelectuales [conceptos puros] que permiten la elaboración de la experiencia. En contraste, en la edición B la definición del conocimiento trascendental implica que éste no sólo tiene que habérselas con conceptos *a priori*, sino con “nuestro modo de conocer objetos en general”. Bajo esta nueva formulación que la noción de conocimiento trascendental sufre en la segunda edición de la *Crítica* se pone en evidencia que este peculiar conocimiento engloba tanto las condiciones sensibles como las condiciones intelectivas que intervienen en la constitución de la experiencia.

⁵⁶ B 19

la dimensión fundante del sujeto en la conformación de la objetividad. Este queda claro cuando, al analizar la distinción entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos *a priori*⁵⁷ Kant considera que los primeros encuentran su fundamento en las meras reglas de la lógica formal, mientras que los segundos deben su posibilidad a las condiciones que radican en la estructura trascendental de la subjetividad. Esto es así pues en los juicios *sintéticos* el predicado *añade* algo que no estaba contenido en el concepto del sujeto, i. e. se trata de juicios que no son meramente explicativos o descriptivos, como en el caso de los juicios analíticos. Pero no sólo se requiere que éstos [los juicios sintéticos] posean la particularidad de no ser explicativos, sino que también es menester que sean apriorísticos, i. e. que no dependan de apelación alguna a la experiencia para establecer la ligazón (necesaria) entre el sujeto y el predicado. Un modo posible de formular lo que está en juego en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es la siguiente: ¿Cómo es posible el enlace necesario entre representaciones heterogéneas? Al analizar el concepto de *causa* o, mejor dicho, al indagar en torno al modo en que se establece la relación causal Kant se pregunta expresamente sobre aquello que permite <<enlazar>> dos representaciones por naturaleza heterogéneas:

¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando

⁵⁷ Sumariamente, la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos puede exponerse del siguiente modo: los juicios analíticos son aquellos en donde el predicado nada añade (en lo tocante a su contenido) al sujeto. Son juicios donde lo que se dice con respecto de algo (X), está ya contenido dentro de las propiedades o características que definen a (X), por lo cual no es necesario salir del mero concepto del sujeto para de ahí deducir su predicado. Esta es la razón por la cual este tipo de juicios, si bien son *a priori* (puesto que no necesitamos acudir a la experiencia para añadir el predicado al sujeto), no son, en sentido estricto, juicios de conocimiento. En contraste con esto, existe otra clase de juicios en donde el predicado no puede ser deducido a partir de un mero análisis del concepto del sujeto, son juicios en los cuales el predicado añade un tipo de información que no forma parte de la definición del sujeto. Estos son los denominados *juicios sintéticos*. Ahora bien, los juicios sintéticos pueden dividirse a su vez en dos clases: los que son *a posteriori* (empíricos) y los que son *a priori*. Mientras la primer clase corresponde a todo juicio empírico (y, por lo tanto, su posibilidad viene dada por la misma experiencia), los segundos (en tanto apriorísticos) suponen una *precedencia* con respecto a la experiencia y, más importante aun, son los que la hacen posible.

su necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos.⁵⁸

Este sobrepasar o *exceder* el concepto del sujeto de un juicio (representación) en vistas a unirlo con otro concepto es una función que recae en *principios* cuyo origen se encuentra en el propio *sujeto* o, más precisamente, en la estructura de la subjetividad trascendental. Esto es: lo dado, el dato sensible, para convertirse en Objeto, debe ser excedido en su peculiar particularidad. Este *exceso*, esta ex-cendencia es lo que, como veremos, realiza el sujeto a través de la síntesis categorial. Es por ello que la pregunta ¿cómo es posible un conocimiento en general por principios *a priori*? es correlativa con la pregunta que interroga por las condiciones de posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*, puesto que <<el objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos>>. En efecto, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos*, Kant expone la problemática en torno al conocimiento como aquella indagación que saque a la luz las condiciones que hacen posible los *juicios sintéticos a priori*. No se trata, por lo tanto, de preguntarse en torno a la existencia de este tipo de juicios (Kant considera que dado que el conocimiento *a priori* es un *Factum* con el cual nos encontramos, los *juicios sintéticos a priori* también lo son), sino que el cuestionamiento va dirigido hacia las condiciones que hacen posible esta clase de juicios. De ahí que la *Crítica de la razón pura* pueda leerse entonces (desde este peculiar enfoque) como un largo camino reflexivo que busca estas condiciones que posibilitan la formación de juicios sintéticos *a priori* (condiciones que, por definición, son ellas mismas apriorísticas⁵⁹). De este modo, la filosofía crítica debe encargarse de sacar a la luz el funcionamiento de los componentes de la estructura cognitiva del sujeto (en tanto que en ella residen las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*), clarificando su función y papel dentro de la constitución de la objetividad cognitiva:

⁵⁸ A 10 / B 14

⁵⁹ Al llegar a este punto nos acercamos, desde un enfoque distinto, a la reformulación en torno a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* que propone Felipe Martínez Marzoa. De acuerdo al filósofo español, la conocida pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”, debería leerse en el sentido de “¿Cómo son posibles, *a priori*, los juicios sintéticos?”. La pregunta así reformulada no se encamina a buscar las condiciones que hacen posible un tipo específico de juicios (sintéticos *a priori*), sino a buscar las condiciones *apriorísticas* que anteceden a la formulación de todo tipo de juicios sintéticos. Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.⁶⁰

El punto de partida será entonces buscar en estas dos fuentes del conocimiento las condiciones que posibilitan la elaboración de juicios sintéticos *a priori*, analizando, en primer lugar, la facultad receptiva: sensibilidad; y, en segundo lugar, la facultad espontánea de la subjetividad: entendimiento. Es en este sentido en el cual podríamos caracterizar al primer estadio del trabajo crítico kantiano como el establecimiento y promoción del ámbito o territorio del conocimiento. En este primer momento Kant definirá, demarcará y delimitará el territorio (*isla*⁶¹) donde el saber (conocimiento apodíctico de la naturaleza) tiene pleno derecho de propiedad y de permanencia. El gozne que Kant establece entre la fundamentación del conocimiento y el establecimiento de sus límites se encuentra así articulado en la caracterización de las facultades cognitivas que intervienen en la constitución de los objetos de la experiencia y de la experiencia misma.

3. Receptividad y fenómeno

La búsqueda de la solución para el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* supone un progresivo acercamiento al *objeto*, una búsqueda explícita del ámbito de la objetividad que es a la vez una constitución de la misma desde la subjetividad: <<se trata del movimiento trascendental hacia el objeto; movimiento o acción subjetivos en los que el objeto, y su concepto, se constituyen como tales>>.⁶² Como es sabido, para Kant la configuración de este ámbito sólo es posible bajo la unión de sensibilidad y entendimiento, es decir, de intuiciones y conceptos. Que esto sea así implica que el

⁶⁰ B 30 / A 16

⁶¹ <<Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad – un nombre atractivo – y está rodeado por un océano ancho y borrascoso. verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.>> (A 236 / B 295).

⁶² Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, op. cit. p. 42

conocimiento posee una doble faz, un doble rostro que lo configura. Las intuiciones que no van acompañadas de concepto alguna no tienen ninguna validez cognitiva (no pueden formar “objetividad” alguna); los conceptos a los cuales no les es suministrada alguna intuición se quedan en mera posibilidad de síntesis, en funciones lógicas sin contenido alguno. Como reza el adagio kantiano: <<Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas>>. ⁶³ Es importante hacer notar con relación a esto: el conocimiento no es posible si no existen tanto intuiciones como conceptos, pues las intuiciones que no son sometidas a la determinación categorial llevada a cabo por el entendimiento no pueden llegar a constituirse en Objeto de conocimiento; por su parte, los conceptos puros o categorías no poseen significación alguna mientras no tengan un *contenido sensible*⁶⁴ a partir del cual puedan llegar a convertirse efectivamente en conceptos de conocimiento. La labor de los conceptos puros es precisamente la de llevar a cabo una síntesis (a través de la imaginación trascendental) de lo dado en la sensibilidad, de ahí que no posean sentido alguna mientras no realicen efectivamente dicha síntesis, es decir, mientras no estén acompañados de las formas de la sensibilidad que la condicionan. Cuando esto ocurre, cuando no se da una forma sensible sobre el cual efectuar dicha síntesis, los conceptos puros son meras funciones lógicas del pensar, pero no condiciones de la objetividad de la experiencia. Kant nos presenta entonces al conocimiento como esta unión indisoluble y necesaria entre intuiciones y conceptos, entre la facultad receptiva de la sensibilidad, y la facultad espontánea del entendimiento. Vale decir entonces que la distinción sensible-inteligible no se refiere en primera instancia al mundo, sino al propio sujeto.

En los párrafos finales de la Introducción a la *Crítica*, Kant ha señalado que tanto el entendimiento como la sensibilidad son las dos fuentes del conocimiento humano, <<los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros>>. ⁶⁵ Pero a pesar de proceder de esta “desconocida raíz común” ambas fuentes de conocimiento son claramente distinguibles. Sin embargo, la diferencia entre ambas no se da en términos

⁶³ A 51 / B 76

⁶⁴ Este *contenido sensible* no debe entenderse (en una primera instancia) como la referencia de un concepto empírico al dato sensible que lo dotaría de significatividad. Si bien esto ocurre (o debe ocurrir) en algún momento para poder estipular la validez de algún concepto, en el caso de las categorías su referencia a la sensibilidad viene dada por la apelación a la dimensión *temporal* que las condicionan e instituyen.

⁶⁵ B 30.

meramente cuantitativos (diferencia entre representaciones claras y confusas),⁶⁶ sino que por el contrario es una diferencia cualitativa, pues aun cuando ambas fuentes de conocimiento provengan o procedan de la misma susodicha desconocida raíz común, poseen una clara distinción con relación a su propia naturaleza. Entendimiento y sensibilidad son, para decirlo brevemente, *facultades heterogéneas*.⁶⁷ Esta tesis de Kant en torno a la distinta naturaleza de las facultades cognitivas supone así una toma de distancia tanto frente al racionalismo (prelación de lo inteligible conceptual), como frente al empirismo (privilegio de lo sensible empírico). Así, derogado el confuso privilegio hacia una u otra de estas facultades, Kant pretende poner el énfasis en que tanto la sensibilidad como el entendimiento deben colaborar en vistas de la conformación de la experiencia (o de la constitución de los objetos de toda experiencia posible).⁶⁸ Insistir una vez más en esto es indispensable para dar cuenta de la determinante importancia que la sensibilidad o facultad receptiva posee dentro del edificio epistémico kantiano.⁶⁹ Quizás ha sido Heidegger el filósofo que ha insistido con mayor énfasis en esto al propugnar por la dimensión *esencial* del carácter receptivo del conocimiento:

Hay que sostener que (...) la intuición constituye la esencia propia del conocimiento y que, por más que exista una relación recíproca entre intuición y pensar, la intuición tiene el peso verdadero.⁷⁰

Esta opinión puede respaldarse con las propias afirmaciones que Kant hace en la “Estética trascendental”. En efecto, Kant presenta allí la facultad receptiva como el primer

⁶⁶ Cfr. Frederick Copleston. *Historia de la filosofía, 6: De Wolff a Kant*. Barcelona, Ariel, 2002.

⁶⁷ Este es uno de los puntos esenciales de la concepción del conocimiento que la filosofía de Kant aporta, pues con esto se está demarcando ya de la tradición que le precede, sobre todo de aquella de la cual formaban parte Leibniz y Wolf, pues mientras que para estos dos últimos filósofos la diferencia entre entendimiento y sensibilidad era una diferencia meramente cuantitativa, para Kant se trata de una diferencia de naturaleza y de función. Cfr B 62.

⁶⁸ Debe recordarse aquí la decisiva formulación de Kant según la cual “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*...” (*KrV*, A 158 / B 197)

⁶⁹ Ya Schopenhauer señalaba que “La estética trascendental es una obra tan sumamente meritorio, que ella sola habría bastado para perpetuar el nombre de Kant. (...) Sus principios doctrinales (...) hay que considerarlos como lo más extraño del mundo, a sabe, como un grande y real descubrimiento en la metafísica.” Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, Apéndice a *El Mundo como voluntad y representación*, Madrid. Trotta, 2000. p 47 / 519.

⁷⁰ Martin Heidegger, op. cit. p. 30.

momento o la primera referencia que el conocimiento tiene con su objeto. Sin embargo, la vehemente afirmación de Heidegger dista mucho de ser congruente con el engranaje conceptual expuesto por Kant, pues si bien la sensibilidad es determinante en la conformación de los objetos de la experiencia, es en último término la función sintética llevada a cabo por el entendimiento lo que permite la constitución *objetiva* de la experiencia. El rasgo esencial aquí es que <<sólo cuando actúan *conjuntamente* [el entendimiento y la sensibilidad] pueden juzgar con validez objetiva>>⁷¹; por ello, la relación entre entendimiento y sensibilidad no debe establecerse basándose en el grado de importancia que guardaría cualquiera de las dos fuentes de conocimiento en la conformación de la experiencia, sino en virtud de su esencial heterogeneidad⁷² (y que sin embargo constituye una totalidad estructural o una estructura total). En efecto, es precisamente este carácter heterogéneo de las facultades cognitivas lo que le permite a Kant establecer tanto el fundamento del conocimiento como sus límites. La tesis de Heidegger en torno a que la esencia del conocimiento la constituye la *intuición* es sin embargo válida si se pondera que la primera referencia, el primer contacto inmediato del sujeto con aquello que será constituido en Objeto es posible en virtud de la intuición:

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere *inmediatamente* a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio.⁷³

El carácter inmediato propio de la intuición, su referirse sin mediación conceptual alguna a los <<objetos>> es lo que en un primer momento caracteriza a la sensibilidad.⁷⁴ Escribe Kant: <<Darse un objeto no significa otra cosa (...) [que] la presentación inmediata

⁷¹ A 271 / B 327

⁷² Esto está expuesto a detalle en “La anfibología de los conceptos de reflexión”, donde se encuentra la famosa afirmación de que “Leibniz *intelectualizó* a los fenómenos, al igual que Locke *sensificó* todos los conceptos del entendimiento”. A 271 / B 327

⁷³ A 19 / B 33

⁷⁴ Esta <<inmediatez>> intuitiva que Kant presenta como la referencia primera o primaria del sujeto con el objeto posee un estatuto *sui generis* en virtud del carácter idealista trascendental de las formas puras de la intuición. Se trata de una <<inmediatez>> que debe ser entendida ya dentro de la dimensión trascendental de las formas puras, i. e. una <<inmediatez>> mediata, si entendemos por esto que la relación del sujeto con lo dado sólo es posible en virtud de las condiciones formales-sensibles de la subjetividad.

de tal objeto en la intuición>>.⁷⁵ El *darse* del objeto en la intuición constituye la relación primera, inmediata, del sujeto con el <<mundo>>. Sobre esta primera aproximación, Kant puede establecer que la sensibilidad es nuestra facultad receptiva, la condición subjetiva que hace posible el establecimiento y la *situación* de lo que es dado en vistas a ser conformado en objeto de una experiencia posible: <<La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones>>.⁷⁶ Esta breve caracterización de la sensibilidad deja ya en claro que lo que esta facultad nos suministra son intuiciones (afecciones en la facultad receptiva), y también que estas intuiciones corresponden o se refieren a algo que es distinto del sujeto, algo que este no ha construido o creado desde sí. La ambigüedad de la noción de *intuición* se hace presente aquí, pues esta designa tanto el acto de intuir como el contenido de la intuición. Esta doble significación del término intuición conlleva una serie de problemas que marcan una tensión constante dependiendo de dónde sea puesto el énfasis, si en el sujeto (la intuición como acto de intuir: *sensación*) o en el <<objeto>> (el contenido de la intuición: *fenómeno*). No entraré aquí en la discusión de si estos dos sentidos del término <<intuición>> son incompatibles o abiertamente inconciliables.⁷⁷ En cualquier caso, es indudable que Kant hace hincapié en que la intuición representa la referencia inmediata del sujeto al <<objeto>>, y no la referencia inmediata del sujeto con sus propios contenidos mentales; más allá de los problemas que esto origine, lo relevante en esto es que Kant pretende marcar un deslinde con posiciones <<subjetivistas>> que ven comprometida y necesaria la justificación de la relación entre sujeto y objeto toda vez que sólo puede haber conciencia inmediata de lo que aparece al nivel de la conciencia. Como ya he sugerido, esta

⁷⁵ A 156 / B 195.

⁷⁶ A 19 / B 33

⁷⁷ Cfr. N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, New York, Humanities Press, 1962; y Henry Allison, *El Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992. En *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Técnos, 1987. Villacañas Berlanga propone salvar este escollo estableciendo una distinción —que el autor denomina <<epistemológica>>— entre sensación e intuición, de tal modo que <<en la intuición sabemos de algo distinto de nosotros que es existente y cualificado; en la sensación como figura epistemológica, de un suceso interno de nuestra capacidad de representar>>, J. L. Villacañas Berlanga, op. cit. p. 57. Si se propugna por un apego fiel al texto o a la <<letra>> kantiana, esta propuesta interpretativa dimite de ser considerada válida puesto que en Kant la noción de intuición se ve comprometida con la doble significación que ha sido señalada. Por otra parte, si se acepta que la distinción que el autor español propone permite salvar los problemas que origina la ambigüedad del término en cuestión, bien vale la pena ceder terreno a la <<letra>> y apegarse así al <<espíritu>>.

concepción de la relación entre sujeto y objeto será recusada dentro de la filosofía kantiana toda vez que de acuerdo a la trama conceptual desarrollada por ésta se tratará más bien de un sometimiento o acatamiento del Objeto frente al Sujeto. Considero por ello que en una buena medida la apreciación exacta de esta relación entre sujeto y objeto permite sortear los aparentes dilemas o las suposiciones flagrantes de que puede ser acusada las tesis de Kant en torno a la existencia de objetos independientes de nuestro conocimiento, puesto que la concepción de sujeto y de objeto que se propone a partir de la reflexión y de la filosofía trascendental no requiere justificar, en el mismo sentido que, por ejemplo, las filosofías de filiación cartesiana, la existencia del mundo externo. No es este el momento para abordar este tema con mayor amplitud, basta con tener en cuenta por lo pronto que la concepción de la sensibilidad y de la intuición que Kant propone afirma, por una parte, que la *sensación* consiste en una modificación del sujeto, y por otra parte, que esta modificación es producida por algo <<externo>> a él. Este es el punto inicial del camino hacia la constitución de la objetividad. No es baladí que por ello Kant insista en que esto aun no es conocimiento, que esto aun no puede considerarse como objetividad, sino sólo como el punto inicial, el primer contacto del sujeto con aquello que deberá ser constituido en objeto. Es en este sentido en que Kant puede señalar que <<el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*>>. ⁷⁸ De este modo, la característica primordial del fenómeno consiste en ser lo *indeterminado* del objeto; no sólo lo indeterminado y no sólo un <<objeto indeterminado>> (puesto que en sentido estricto Objeto sólo puede ser aquello que posee *determinación*), sino lo indeterminado del objeto, aquello que debe esperar a su sometiendo y conformación a través de la facultad espontánea, legislativa, que lo lleve de la indeterminación a lo de-terminado (objetividad).

Ahora bien, esto *indeterminado* del objeto (fenómeno) designa solamente la pura diversidad cualitativa como el dato inicial a partir del cual se llevará a cabo el proceso de su constitución objetiva: <<Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura>>. ⁷⁹ Kant designa a esta dimensión múltiple y diversa del fenómeno como la *materia* del mismo, materia a la que corresponde la sensación de la intuición (la afectación en la sensibilidad); esta *materia* no es así lo

⁷⁸ A 20 / B 34

⁷⁹ A 79 / B 104

<<material>>, la *res extensa* cartesiana, sino más bien lo <<real efectivo>> cuya característica principal es ser pluralidad, variedad, diversidad irreductible; nótese, se trata de lo plural o diverso, y no de *una* pluralidad, pues para que pueda constituirse en tal (i. e. en *una pluralidad*), lo diverso debe ser conformado, y dado que <<las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación>>,⁸⁰ es menester que la función ordenadora recaiga en la dimensión *formal* de la sensibilidad. Escribe Kant <<la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones del psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación>>.⁸¹ Este carácter formal del fenómeno o, dicho de un modo más exacto, de la sensibilidad, es precisamente lo que expresan las formas puras de la intuición: espacio y tiempo. <<Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición posible, gracias a la cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*>>.⁸² Es ésta una afirmación decisiva respecto a la cuestión de cuál es la naturaleza del espacio y del tiempo. Espacio y tiempo no son propiedades de las cosas en sí mismas, sino antes bien componentes o propiedades de la subjetividad. Espacio y tiempo son entonces condición del *darse* de los fenómenos, por lo cual estos últimos sólo *son* en virtud de estas *formas* inherentes a la propia subjetividad:

En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos.⁸³

Todo aquello que sea *dado* en la sensibilidad está sometido a las determinaciones de las formas puras de la intuición: Espacio y tiempo. Sin embargo, aun cuando el tiempo y el espacio sean las formas puras de la intuición bajo las cuales (y sólo bajo las cuales) los objetos nos son dados, existe una diferencia específica entre ambas. Mientras el tiempo es denominado por Kant como la forma pura de la intuición del sentido interno, el espacio es

⁸⁰ A 20 / B 34

⁸¹ A 20 / B 34

⁸² A 39 / B 56

⁸³ A 89 / B 122

denominado como la forma del sentido externo. Esta diferencia determina la distinta naturaleza de los objetos que pueden ser presentados (en tanto *dados*) tanto a una como a otra forma de la intuición. Así, mientras el espacio hace posible que los fenómenos sean presentados en una serie de relaciones de distancia y posición, el tiempo posibilita que los fenómenos (y las sensaciones, como contenido material de lo intuido) posean una serie de relaciones de permanencia, simultaneidad o secuencialidad. Es importante hacer notar que, de acuerdo a esto, mientras el espacio sólo se refiere a los <<objetos externos>> a nuestra mente, el tiempo se refiere a todo tipo de intuición sensible (ya sean internas o externas), pues aun las intuiciones externas, aquellas que se dan bajo la condición del *espacio*, son también reconocibles como modificaciones del psiquismo (*Gründ*), por lo cual están subordinadas también al tiempo:

En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.⁸⁴

Esta caracterización del tiempo será determinante para el establecimiento de los límites de aplicación de las categorías. Ahora bien, sin entrar en un análisis detallado de todas las implicaciones que suponen estas tesis, haré notar sólo un par de cuestiones que resultan significativas para lo que trataré posteriormente. Dentro de la demostración a favor de la tesis de que tanto el tiempo como el espacio son las dos formas puras de la intuición que *condicionan* todo lo que puede ser objeto de una experiencia posible, Kant alude a dos tipos de demostración, la *metafísica* y la *trascendental*. Las conclusiones a las que se llega a partir de esta doble demostración permiten valorar que si bien es hasta la labor *sintética* que el entendimiento realiza cuando podemos hablar de conocimiento objetivo, no puede conocerse sino sólo lo que aquello que está dentro del marco referencial que constituyen las formas puras de intuición. En los *Prolegómenos* Kant es claro al respecto:

⁸⁴ A 34 / B 51

Solamente de un modo es posible que mi intuición preceda a la realidad del objeto y se efectúe como conocimiento *a priori*, a saber: *si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en mi sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto.*⁸⁵

La <<realidad del objeto>>, como señala Kant, está antecedita o depende de las formas puras de la intuición. En consonancia con la línea interpretativa propuesta, es sugerente que ya en este punto se perfilen los límites del conocimiento (más precisamente habría que hablar de los límites de la objetividad cognitiva): éste sólo puede darse en el ámbito de los fenómenos, pues dada la propia constitución de la sensibilidad, la referencia a los objetos se encuentra restringida a la esfera de sus determinaciones espacio-temporales. En este sentido, ya desde la función de la facultad receptiva se funda y fundamenta la experiencia al establecer las condiciones que hacen posible la urdimbre fenoménica. Antes de toda síntesis categorial existe, por tanto, una estructura que condiciona y (de)limita lo que puede valer como objeto de una experiencia posible. El camino hacia la constitución de la objetividad inicia pues con la conformación, por parte de las formas puras de la sensibilidad, de lo *dado* al sujeto. Así, espacio y tiempo forman y conforman el material sensible. Esta última afirmación no es empero gratuita, pues por la propia estructura gramatical de la frase parecería aludirse a una especie de acto o actividad por parte de la sensibilidad con relación a lo dado en ella, como si se tratara de dos momentos distintos: lo dado y su conformación. Creo que este es un buen ejemplo de *no entender* lo que Kant está diciendo: En sentido estricto la sensibilidad no somete ni *determina* lo intuido (esta última función recae en la síntesis categorial llevada a cabo por el entendimiento), sino tan sólo se limita a *presentarlo* bajo ciertas condiciones que le son inherentes (a la sensibilidad). Si esto no fuera así, la sensibilidad no podría ser caracterizada como una facultad receptiva, puesto que ejercería cierta acción sobre lo que les es dado. Sin embargo, la receptividad de la facultad sensible no es reductible a una pasividad total, puesto que condiciona, perfila y establece lo que puede ser un objeto de experiencia posible. Dicho de otra manera: la facultad sensible desplegada en sus formas puras (espacio y tiempo) no es de ningún modo actuante ni activa, sino más bien la condición formal bajo la cual el sujeto recibe y, por

⁸⁵ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, op. cit. p. 42, § 9. (subrayado en el original).

tanto, condiciona, el material sensible dado. No es entonces que la sensibilidad <<conforme>> o constituya espacio-temporalmente lo *dado* en ella, sino que más bien lo *dado* aparece ya (*inmediatamente*) condicionado por esta estructura receptiva de la subjetividad. Es esto precisamente lo que caracteriza al fenómeno. Señala Heidegger al respecto: <<el fenómeno es el ente mismo que se muestra, el ente mismo en su mostrarse; no es algo que emerja quedando el ente por detrás de ello, sino que es el ente mismo>>. ⁸⁶ Por ello, y dado que la facultad receptiva *da lugar*, en su propio proceder, a la *presentación* de los fenómenos, esto cancela la apelación a un <<más allá>> extra-cognoscitivo *desde* el cual los <<contenidos>> sensibles provengan. Respecto a esto, hay en la monografía que Deleuze dedica a Kant una expresión de claridad meridiana: <<Los fenómenos son lo que aparece, y *aparecer* es *ser* inmediatamente en el espacio y en el tiempo>>. ⁸⁷ Como bien señala Deleuze, lo que define al *ser* del fenómeno es que éste se agota o se cumple en su *aparecer*, lo cual implica que no se requiere apelar o buscar su fundamento en una dimensión *trascendente* o *transfenoménica*, puesto que encuentra éste (su fundamento) en las formas puras de la intuición. Las consecuencias de esto y sus implicaciones con relación a la crítica a la metafísica trascendente por la que Kant propugna radican en que se ha marginado de este modo cualquier apelación a la dimensión meta-física del fenómeno, pues el darse o el *mostrarse* del fenómeno al sujeto está signado por su referencia a la sensibilidad:

Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posible las proposiciones sintéticas a priori. Al ser simplemente condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Únicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez. Si se va más allá de este terreno, dichas fuentes dejan de usarse objetivamente. ⁸⁸

⁸⁶ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001. p. 276.

⁸⁷ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 36 (el subrayado es mío).

⁸⁸ A 39 / B 56

Las formas puras de la intuición, los componentes formales de la sensibilidad son las condiciones de lo que se *muestra* a la subjetividad, las condiciones de posibilidad de los objetos fenoménicos o de los objetos en cuanto fenómenos. Lo *fenoménico* está inscrito ya así en el juego de la subjetividad, de su facultad sensible de conocimiento y de las formas *a priori* que la constituyen. Empero, esto no significa que los fenómenos se reduzcan o diluyan en el sujeto, en el sentido de que sean conminados a presentarse como meras ficciones subjetivas, meras <<apariencias>> espurias a las cuales no les corresponde realidad alguna. Este equívoco puede originarse toda vez que la identificación del espacio y del tiempo como formas puras de la intuición (que, por tanto, poseen un carácter subjetivo), puede llevar a la burda conclusión de que también los fenómenos son meramente subjetivos, en el sentido de ser meros productos mentales elaborados por el sujeto, *ilusiones* a las cuales no les corresponde *realidad objetiva* alguna.⁸⁹ Es claro que interpretar de este modo las tesis de Kant con relación a las formas puras de la intuición conlleva una radical contradicción pues, si se toma en cuenta que, de acuerdo a lo expuesto antes, para Kant las formas puras funcionan como el primer paso en la constitución de la objetividad, la reducción de los fenómenos a meras representaciones subjetivas sin referencia alguna conllevaría a una objetividad sin objetos. Kant mismo ha prevenido contra interpretaciones de este tipo:

Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*.⁹⁰

Esta enfática declaración de Kant no puede prestarse a equívocos. El fenómeno (*Erscheinung*) es en efecto aparecer, pero no apariencia (*Schein*); es *aparecer* pues el

⁸⁹ Aun cuando hemos calificado de <<burda>> la conclusión que hace del fenómeno una mera apariencia, plumas de la talla de Schopenhauer parecen sostener algo similar. La tesis de Schopenhauer es que Kant estableció “de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión”. v. Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, op. cit. p 29. / 496.

⁹⁰ B 69

fenómeno se encuentra condicionado o sólo es posible en tanto tal en cuanto depende del modo de intuición del sujeto, pero no es mera apariencia porque en su *mostrarse* conlleva aquello que se muestra (la <<realidad empírica>>), y esto que se *muestra* no es reducible a una mera ficción subjetiva. Esto resulta esencial: para Kant el fenómeno no es lo que *parece ser*, sino lo que *aparece*, lo que se *muestra a o hace frente a* la subjetividad y que sólo puede llegar a *ser* bajo las condiciones de esta última. Si esto no fuera así, no tendría sentido la insistencia de Kant en señalar que la intuición otorga el primer contacto del sujeto con el <<objeto>>. La nota radical aquí es que la dimensión *ideal trascendental* del fenómeno está afinada en el reconocimiento del papel que el sujeto y sus formas puras sensibles ocupan como condiciones para su *mostrarse*. El carácter ontológico de la fundamentación de la objetividad cognitiva se pone de relevancia precisamente aquí puesto que la *posición* del ser-fenómeno está fundada en su mostrarse ante las formas puras de la sensibilidad. El fenómeno hace frente, se manifiesta, pero para ello es necesaria una subjetividad que lo posibilite. Es por esto que Kant insiste en señalar que la sensibilidad es intuición receptiva, no-creadora. En este mismo tenor, la alusión a una hipotética *intuitus originarius*⁹¹ tiene el sentido de especificar el carácter *derivado* (*intuitus derivativus*) de la intuición propia de la subjetividad finita. Esta distinción entre *intuitus originarius* e *intuitus derivativus* es esencial para dar cuenta precisamente que para Kant la subjetividad humana no es gradualmente diferente de una hipotética intuición divina, sino esencialmente distinta. La diferencia no es *grado*, sino de *naturaleza*. Esto ha sido claramente señalado por Gadamer:

No es la referencia a un espíritu infinito (como en la metafísica clásica) lo que define el ser de las cosas. Es justamente el entendimiento humano, en su dependencia de lo dado, el que define el objeto del conocimiento.⁹²

La subjetividad humana, finita, no *crea* sus objetos, sino antes bien posibilita la *aparición*, en el marco de su propia estructura, de los posibles contenidos que habrán de ceñirse a sus condiciones básicas. En tanto facultad receptiva, la sensibilidad no elabora ni

⁹¹ B72

⁹² H. G. Gadamer, "Kant y el giro hermenéutico", en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 64.

da origen (por lo que a su <<existencia real>> se refiere) a los objetos sensibles, estos *le son dados*. He mencionado ya que Kant insiste en aludir, para precisar esto, a una posible intuición que no fuera mera receptividad, sino que también fuera a la vez creación de su objeto. Esta intuición – como en hipótesis sería la intuición divina – no requeriría que los objetos le fueran *dados*, sino que estos serían *creados* por ella misma en su propio proceder: la *situación* (*Setzung*⁹³) o posicionamiento de los objetos no estaría *fundada* en su *darse*. Sólo este tipo de intuición podría conocer las cosas tal y como son en sí mismas.⁹⁴ El *en sí mismas* referido a las cosas mientras por tanto su carácter in-dependiente de las condiciones sensibles que permiten su *darse*, serían precisamente *cosas en sí mismas* aquellas que no dependieran de condición alguna para que en su *intuición* fueran *puestas* o *situadas*. Por el contrario, la intuición sensible o derivada sólo puede hacer *presentes* fenómenos:

En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les atribuimos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación de objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*.⁹⁵

<<Objeto *en sí*>> es, indudablemente, una figura gramatical ambigua y sumamente engañosa, pues parecería estar designando una entidad metafísica distinta a los fenómenos, un *en sí* que sería radicalmente ex-céntrico con relación a la órbita del sujeto. Sin embargo, lo que Kant está señalando con esto es simplemente que el fenómeno, o la <<fenomenalidad>> de los objetos empíricos sólo tiene sentido con relación a esa órbita subjetiva que es, en última instancia, lo que constituye al fenómeno en tanto fenómeno. Esto significa que se le niega al *fenómeno* la dimensión ontológica de una *cosa en sí*, lo

⁹³ Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica*. op. cit. pp. 51 – 62; M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser” en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992, pp. 133-164.; F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía. Tomo II, Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Ediciones Istmo, 1973. pp. 167 – 184.

⁹⁴ Puesto que por definición las conocería in-condicionalmente, i. e. prescindiendo de las condiciones sensibles-inteligibles de la subjetividad propia de los seres racionales finitos.

⁹⁵ B 69

cual implica, entre otras cosas, que la distinción entre el <<objeto fenoménico>> y el <<objeto en sí>> posee, en este preciso nivel del análisis kantiano, sólo un fuerte componente metodológico que como bien lo ha expresado Henry Allison <<especifica cómo debemos concebir las cosas cuando las consideramos prescindiendo de su relación con la sensibilidad humana y sus formas a priori>>.⁹⁶ Ciertamente, pero a lo largo de la *Crítica de la razón pura* esto adquirirá una mayor complejidad y producirá una fuerte tensión al interior de los distintos niveles en que se mueva la reflexión trascendental. Por lo pronto, los resultados de la *Estética trascendental* no permiten ir más allá en este tema, y lo único que parece claro es que el fenómeno no se agota ni en una simple apariencia, ni en un producto mental sin referencia alguna. Los fenómenos poseen entonces a la vez lo que Kant denomina como *idealidad trascendental* (puesto que sólo son tales en virtud de las estructuras que el sujeto comporta, no son *cosas en sí*) y *realidad empírica* (ya que no se agotan en una ficción subjetiva).

La compatibilidad entre lo *empíricamente real* y lo *trascendentalmente ideal* representa el punto clave para la dilucidación exacta de la problemática en torno al ser del fenómeno. Empero, cabría matizar que la filosofía de Kant no está orientada en última instancia a responder al problema del *ser del fenómeno*, sino del ser *objetivo, ist est*, del ser de la objetividad. De cualquier modo, el análisis y la dilucidación en torno al fenómeno dentro de la *Estética Trascendental* evidencia que persiste aquí un elemento que podríamos denominar como extra-cognoscitivo o, mejor dicho, extra-subjetivo, un elemento que se ha presentado como el dato inicial en el proceso de la constitución de la objetividad. Pero como veremos, dado que el fenómeno no es todavía el Objeto, sino por el contrario, lo indeterminado y determinable que debe ser conformado y, por ende, determinado a partir del entendimiento, la apelación a un elemento extra-subjetivo (esa *cosa* que el sujeto no ha creado pero a lo cual tampoco puede acceder, puesto que en tanto pretenda acceder a ella ésta desaparece en cuanto tal) irá progresivamente diluyéndose en tanto será trascendida para alcanzar el Objeto o la objetividad. Se tratará así de trascender o exceder la relatividad del fenómeno no para llegar a la *cosa*, sino al *Objeto*.

⁹⁶ Henry Allison, *El Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, op. cit. p. 371

4. Categorías y constitución de la experiencia

4.1. Funciones lógicas de los juicios y conceptos puros

La exposición precedente ha pretendido mostrar que la fundamentación del conocimiento *a priori* desarrollada por Kant adquiere, en virtud de la función que desempeña la sensibilidad, una indudable naturaleza ontológica. Esto es: lo *dado* está englobado en el horizonte trascendental <<pro-puesto en la intuición pura>>.⁹⁷ O expresado de otro modo: el camino hacia la constitución de la objetividad comprende en primera instancia la *posición* de lo que se muestra bajo las formas puras de la sensibilidad, de tal guisa que se da ya en este primer momento una decisiva contribución del sujeto en tanto que el ser de los fenómenos o el ser-fenómeno está condicionado por éste. Pero si bien la facultad receptiva condiciona la *situación* o *posición* (*setzen*) de los fenómenos, la *determinación objetiva* de estos últimos es una función que recae en la labor *legisladora*⁹⁸ del entendimiento. El proyecto general que subyace a la explicación que Kant da de la función que las categorías desempeñan dentro de la urdimbre del conocimiento tiene como objetivo precisamente mostrar la necesidad y validez irrestricta de los conceptos puros como condiciones constitutivas de la objetividad cognitiva (experiencia). En contraposición pues a la caracterización de la sensibilidad como una facultad meramente receptiva que condiciona que algo pueda sernos dado (<<objeto indeterminado>> de una experiencia posible), el entendimiento es definido por Kant en una primera instancia como una facultad espontánea cuya característica primordial es su capacidad de elaborar por sí mismo representaciones:

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden de recibir

⁹⁷ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit. p. 72

⁹⁸ En la *Primera introducción a la "Crítica del juicio"* Kant afirma que: "podemos reducir todas las facultades del espíritu humano, sin excepción, a estas tres: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *facultad apetitiva*". A cada una de estas facultades le corresponde, por su parte, una facultad superior de conocimiento, la cual establece el principio trascendental que rige la función de dichas facultades. Así, a la facultad de conocimiento corresponde el *entendimiento*, a la facultad de desear la *razón* y a sentimiento de placer y displacer la *facultad de juzgar*. Del mismo modo, como ya se señaló, a cada uno de estos pares les corresponde un principio *a priori* propio, a saber: al entendimiento la *legalidad*, a la razón la finalidad que es a la vez *obligatoriedad* y a la facultad de juzgar la *finalidad*. Cfr. I. Kant, *Primera introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, Visor, Madrid, 1987. § III, pp. 37 – 38.

representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento.⁹⁹

Espontaneidad y receptividad responden entonces a las dos facultades que intervienen en la constitución de la experiencia (objetividad cognitiva). Ahora bien, el análisis de la función que el entendimiento lleva a cabo es llevado a cabo por Kant en lo que denomina como “Lógica trascendental”. La Lógica trascendental será por tanto aquella que <<se ocuparía del origen de nuestro conocimiento de los objetos, en cuanto que no se puede atribuir tal origen a esos objetos>>.¹⁰⁰ Este es un punto sumamente importante. Lo que se pretende en la lógica trascendental es responder a la pregunta acerca de cómo son posibles las representaciones *a priori* y la relación que éstas guardan con los datos de la sensibilidad. Mientras la explicación de las representaciones empíricas puede resolverse considerando que éstas proceden de la *afcción* de los objetos por medio de los sentidos, las representaciones *a priori*, en tanto su origen no viene dado por medio de los objetos (puesto que entonces sería contradictorio afirmar que éstas son *a priori*) deben tener un origen distinto, una genealogía propia, distinta de la sensibilidad y de los objetos de los sentidos. La lógica trascendental será por tanto aquella ciencia que investiga el origen de nuestras representaciones *a priori* (conceptos puros), de su uso, aplicación y límites, así como de la relación que dichas representaciones guardan con los datos de la sensibilidad. La estrategia que Kant elige para realizar esta empresa toma como punto de partida una de las premisas fundamentales de su filosofía: la relación entre pensar y juzgar. De este modo, los distintos tipos de juicios llevan a Kant a encontrar los conceptos puros o categorías del entendimiento. Así, Kant realiza una especie de tipología de los diversos juicios, traza que lo conduce a las categorías que, podría decirse, están <<detrás>> de las distintas modalidades de juzgar.

Ahora bien, entender el modo en Kant llega a la derivación de las categorías a partir de la facultad de juzgar (*Vermögen zu urtheilen*) es importante para hacer inteligible el modo en que pretende establecer la validez objetiva de las categorías. Para llevar a cabo esto Kant procede distinguiendo en primer lugar entre el entendimiento y la sensibilidad, definiendo al primero como una facultad no intuitiva sino *discursiva* o conceptual. La nota

⁹⁹ A 51

¹⁰⁰ A 56 / B 80

determinante aquí es que en tanto facultad discursiva-conceptual el entendimiento se basa en *funciones*, mismas que son definidas como <<la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común>>. ¹⁰¹ Así, lo que un concepto lleva a cabo es unificar una diversidad de representaciones bajo una común, y esto es precisamente lo que se expresa por medio del juicio. En correlación, esto significa que juzgar implica la aplicación de conceptos a una diversidad de representaciones de tal modo que estas queden reunidas y enlazadas en una sola. El acceso del concepto a lo dado en la sensibilidad es por ello siempre mediato y mediado (la representación inmediata es la intuición). Este carácter mediato o diferido del concepto lo expresa Kant diciendo que <<El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto>>. ¹⁰² La determinación judicativa es por tanto la referencia mediata que constituye al Objeto, ¹⁰³ determinación en cuya base se encuentran los *conceptos puros del entendimiento*, los cuales son precisamente los que realizan y otorgan unificación a la diversidad sensible constituyendo de este modo una *singularidad compleja determinada* ¹⁰⁴ (la partícula <<es>> que aparece en todo juicio expresa con exactitud esto).

El <<descubrimiento>> de las categorías a partir de las distintas modalidades de juicios supone así un proceso regresivo, un ir desde los diversos modos en que se expresa la *posición de objetividad* en los juicios hasta las condiciones intelectuales (categorías o conceptos primarios) que se encuentran en su base, pues como dice Zubiri <<las categorías no se descubren por evidencias inmediatas, sino partiendo de un objeto y regresando de supuesto en supuesto hasta un supuesto último. El descubrimiento de las categorías no es evidenciación, sino *regresión*>>. ¹⁰⁵ La teoría del juicio (determinante) que Kant presenta aquí tiene precisamente como propósito establecer que en todo acto judicativo donde se exprese la *posición de objetividad* de los datos sensibles, está implícita e implicada la aplicación de categorías, las cuales son descritas por ello como <<las *formas del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar *a priori* en una

¹⁰¹ A 68 / B 93

¹⁰² A 69

¹⁰³ En el *Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Allison apunta con relación a esto: "la función del juicio no se limita a la combinación de representaciones dadas (conceptos y otros juicios), sino que además es requerida, ante todo, para proporcionar representaciones determinadas." Henry E. Allison, op. cit. Barcelona, Anthropos, 1992. p. 193.

¹⁰⁴ Con la expresión *singularidad compleja* pretendemos señalar que la pluralidad dada por la sensibilidad es unificada, reunida y enlazada en una única unidad por el entendimiento.

¹⁰⁵ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, op. cit. p. 87

conciencia la variedad dada en la intuición>>¹⁰⁶ A partir de esto podemos proponer una caracterización provisional de las categorías como aquellos conceptos que se derivan de las funciones lógicas de los juicios, en tanto que tienen la función de determinar unívocamente una pluralidad de representaciones. Los conceptos puros o categorías son entonces <<conceptos de un objeto en general, por los cuales la intuición del objeto se considera *determinada* con respecto a las funciones lógicas del juzgar>>.¹⁰⁷ La tesis de Kant es justamente que los conceptos puros son las *condiciones* que hacen posible *determinar* algo como *objeto en general* = *x*. En los *Prolegómenos* podemos leer al respecto:

Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son JUICIOS DE EXPERIENCIA; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente JUICIOS DE PERCEPCIÓN. Los últimos no necesitan de concepto alguno del entendimiento, sino sólo del enlace lógico de la observación en el sujeto pensante. Pero los primeros exigen siempre, sobre las representaciones de la intuición sensible, aun, de un modo especial, conceptos originariamente formados en el entendimiento, los cuales hacen precisamente que el juicio de experiencia tenga valor objetivo.¹⁰⁸

De acuerdo al modo en que he venido reconstruyendo el argumento de Kant a favor de derivar los conceptos puros de las funciones lógicas de los juicios, esto implicaría que en todo acto judicativo estaría implícito el uso de categorías, lo cual entraría en contradicción con lo que Kant señala en el pasaje citado de los *Prolegómenos* donde distingue entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Considero que una manera factible de salvar este escollo es recordar que los distintos juicios que sirven a Kant como guía para la exposición de la tabla de categorías son ya *juicios objetivos* o juicios de experiencia (de acuerdo a la terminología de los *Prolegómenos*). Si esta línea interpretativa es válida podemos, por un parte, consentir en que existen actos judicativos que se refieren a una diversidad sensible y en los cuales está implicado el uso las categorías y, por otra parte, dejar abierta la posibilidad de representaciones subjetivas (juicios de percepción) que no conlleven necesariamente la aplicación *a priori* de conceptos puros. En un pasaje

¹⁰⁶ B 306

¹⁰⁷ B 128

¹⁰⁸ I. Kant, *Prolegómenos*, op. cit. p. 53 § 18.

contenido en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Kant menciona al respecto:

Aceptado que el entendimiento, por su naturaleza, lleva consigo principios sintéticos *a priori*, a través de los cuales conforma bajo categorías todo objeto que pueda serle dado, por consiguiente, que tiene que haber también intuiciones *a priori* que contengan las condiciones indispensables para la aplicación de esos conceptos puros del entendimiento, ya que *sin intuición no hay objeto con respecto al cual la función lógica pueda ser determinada como categoría*.¹⁰⁹

La nota importante aquí es que lo que distingue a las funciones lógicas de las categorías es que sólo las segundas pueden establecer y determinar posiciones fijas en los juicios, pero para ello requieren apelar al aspecto intuitivo de las representaciones. Es el aspecto intuitivo al cual deben poder ser referidas las funciones lógicas para convertirse en categorías lo que, en última instancia, *limita* y confina su aplicación a lo dado en la sensibilidad. En distintos pasajes de las dos versiones de la “Deducción trascendental” Kant reitera que, considerando a las categorías en sí mismas, éstas no poseen más que un significado trascendental (conceptos de un *objeto en general* = X), pero no tienen ningún *uso* posible, pues su uso está limitado sólo a la que puede ser dado en la sensibilidad: <<*No podemos pues, tener conocimiento a priori, sino de objetos de experiencia posible*>>.¹¹⁰ Ahora bien, que las funciones lógicas de los juicios sean o devengan *categorías* en virtud de la apelación al aspecto intuitivo de las representaciones (puesto que de este modo se establecen posiciones fijas en los juicios), no es aun suficiente para poder establecer los límites del *conocimiento*. Para esto último es necesario que Kant justifique 1) que con el sólo recurso de las categorías no se origina conocimiento alguno y 2) que las categorías son en efecto aplicadas o referidas a lo dado en la sensibilidad.

¹⁰⁹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A. A. IV. p. 475 (citado por Pedro Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM, 2000, p. 103.) El subrayado es mío.

¹¹⁰ B 166

4.2 Entendimiento y sensibilidad: la constelación de la experiencia.

La constelación teórica enhebrada por Kant para encontrar el fundamento último de la objetividad encuentra su cumplimiento en la <<Deducción trascendental de las categorías>>¹¹¹ De acuerdo con los propósitos que guían este trabajo, y por motivos de economía, centraré mi análisis de la Deducción de manera casi exclusiva en la versión de la segunda edición de la *Crítica*, poniendo un especial énfasis en lo que Kant denomina como el aspecto <<objetivo>> de la misma, aquel que pretende establecer los límites de la aplicación y uso de las categorías. En A XVII Kant señala claramente este propósito: <<la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?>>.¹¹² Ahora bien, este aspecto <<objetivo>> de la Deducción está imbricado con lo que Kant denomina como el aspecto <<subjetivo>> de la misma, aquel que pretende mostrar el modo en que se articulan las categorías con las intuiciones. Es decir que, por una parte, Kant pretende mostrar que las categorías están implicadas en toda determinación judicativa (*validez objetiva* de las categorías) y por otra, probar que mediante el solo uso de las categorías (sin apelación alguna a lo dado en la sensibilidad) no se origina conocimiento alguno, pues la *realidad objetiva* de éstas depende de su posible referencia a la intuición.¹¹³

¹¹¹ En A XVI podemos leer: “Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la analítica trascendental bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*. Esas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque, según espero, no ha sido en vano.” (A XVI). Como es bien sabido, algunos connotados intérpretes han visto aquí una clara tensión del pensamiento kantiano: autores como Schopenhauer y Heidegger consideran que es en la primera edición donde podemos hallar el genuino pensamiento kantiano, mientras que algunos intérpretes más recientes como Henry Allison y Dieter Henrich consideran que la segunda versión es la que permite responder al problema de la validez objetiva de las categorías. Cfr. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996. ; Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*; Dieter Henrich, “La estructura de la prueba en la Deducción Trascendental de Kant”, (trad. del alemán por Pedro Stepanenko) en Dulce María Granja Castro (Coord.) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1994; Henri Allison, op. cit. Cap. 7. Haría falta señalar aquí la interpretación que Peter Strawson propone de la “Deducción”; de acuerdo al filósofo anglosajón, lo que Kant pretende en este apartado de la *Crítica* es mostrar la validez de las categorías con relación a los objetos que son independientes y externos a nuestros propios estados mentales. Por ello, la reconstrucción que Strawson lleva a cabo de la “Deducción” sugiere que el propósito de Kant era dar una respuesta al escepticismo con relación a la existencia del mundo externo.

¹¹²A XVII (Subrayado mío)

¹¹³ Esta distinción entre validez objetiva y realidad objetiva de las categorías está inspirada en la exposición que de la “Deducción trascendental” lleva a cabo Henry Allison en *El idealismo trascendental de Kant*. Brevemente expuesta, la tesis de Allison es que en la primera parte de la “Deducción” (en la segunda edición) Kant pretende establecer la validez de las categorías para *pensar* en términos objetivos (para referir toda representación a un objeto en general =x), mientras que en la segunda se encargaría de mostrar el modo en que

Considerando en primer lugar el problema de la validez objetiva de las categorías, Kant señala que <<si somos capaces de demostrar que sólo por su medio [de los conceptos puros] podemos pensar un objeto, ello constituye ya una suficiente deducción de los mismos y una justificación de su validez objetiva>>. ¹¹⁴ A partir de lo expuesto en el apartado anterior, ha quedado de manifiesto que para Kant en todo acto judicativo está implícito el uso de conceptos puros, en este sentido la *validez objetiva* de las categorías ha quedado demostrada en tanto que éstas están implícitas en toda determinación predicativa. Las categorías funcionan entonces como condiciones necesarias de la posición de objetividad que guardan las representaciones. Sin embargo, como ya he señalado, esto no es aun suficiente para establecer los límites de la objetividad, pues queda abierta la pregunta por el alcance y condiciones de uso de las categorías; es decir, que queda todavía sin demostrarse la *realidad objetiva* de los conceptos puros. En efecto, la *realidad objetiva* de las categorías significa su efectiva ex-posición en lo sensible, de tal modo que efectivamente constituyan lo dado en la sensibilidad, con-formen el material sensible. Es por esto que la justificación de la realidad objetiva de las categorías implica mostrar el vínculo entre entendimiento y sensibilidad. Como señala Kant, <<hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia>>. ¹¹⁵ El problema con relación a esto es entonces el de establecer el modo en que los conceptos puros puedan ser referidos a objetos ¹¹⁶: ¿cómo las categorías, que por su propia naturaleza

las categorías son referidas a un material sensible dado, gracias a lo cual adquieren *realidad objetiva*: "(...) podemos decir que la primera parte de la <<Deducción>> se esfuerza por establecer la necesidad de las categorías como relación a los objetos en el sentido de *Objekt*, y que la segunda parte se esfuerza por establecer su necesidad con relación a los objetos en el sentido de *Gegenstand*". op. cit. p. 221. Sin entrar en un análisis detallado de estos dos difíciles términos, es posible caracterizar al primero (*Objekt*) como la contra-parte conceptual y ontológica del Sujeto, y al segundo (*Gegenstand*) como el objeto empírico conformado categorialmente y ya resuelto en su carácter temporal o espacio-temporal. *Objekt* y *Gegenstand* tienen así sentidos distintos aun cuando no se refieran a distintas entidades. Se trata de dos dimensiones distintas del objeto. Sin embargo, la segunda no es posible sin la primera. Esta distinción también puede establecerse recordando la doble caracterización de las categorías que Kant presenta en la *Crítica*: como funciones de síntesis y como conceptos de un objeto en general. En tanto funciones de síntesis, las categorías deben poder ser referidas a una posible intuición, lo cual les otorgaría realidad objetiva (*Gegenstand*); en tanto conceptos de un objeto en general (*Objekt*), las categorías tienen validez objetiva puesto que son requeridas para *pensar* un objeto con respecto a cualquier diversidad. Un sugerente y detallado análisis en torno a las distintas concepciones de <<objeto>> que aparecen en la Deducción puede encontrarse en el ya citado libro de Pedro Stepanenko. *Categorías y autoconciencia en Kant*.

¹¹⁴A 97

¹¹⁵ A 85 / B 117. Isidoro Reguera, en su libro *La lógica kantiana*, comenta al respecto: "¿Cómo el aislado, subsistente, autosuficiente, es capaz de romper su encierro?". Cfr. Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989. p. 44. (subrayado en el original)

¹¹⁶ Cfr. *infra*, nota 29.

son apriorísticas con relación a la experiencia, pueden referirse a ésta? ¿Cómo el entendimiento, encerrado en sí mismo, puede salir de sí para que sea posible *objetivar* lo intuitivo por la sensibilidad? Responder a esta pregunta será determinante tanto para justificar la objetividad cognitiva como para establecer con precisión y rigor sus estrictos límites.

La estrategia argumentativa que Kant propone para responder a esto está regida en primera instancia por el gozne sobre el cual se articula la identidad del sujeto y la unidad del Objeto (Objekt): las categorías, en tanto conceptos de un <<objeto en general = x>>, *unifican* toda pluralidad sensible bajo una sola unidad que no es otra que la unidad expresada por la identidad del sujeto. El punto de arranque de la Deducción según la segunda edición contiene en efecto la tesis de que toda pluralidad debe poder ser conformada, reunida, agrupada o sintetizada en una unidad por medio de la facultad espontánea de conocimiento, es decir, por medio del entendimiento. Toda unidad en el enlace de las representaciones depende entonces, en última instancia, de un acto del entendimiento mediante el cual la diversidad dada es sintetizada, combinada y, sobre todo, unificada. Pues como Kant señala, el *concepto*¹¹⁷ de combinación incluye o supone una *unidad* que la anteceda y haga posible. Esto es así ya que, de acuerdo a Kant, la noción de síntesis conlleva a) una multiplicidad que debe ser reunida y b) el concepto normativo de esa reunión. Ahora bien, este concepto normativo supone necesariamente la representación de unidad que permita establecer posiciones fijas en la aplicación de los juicios. Esta representación de *unidad* no es por tanto un concepto temático (Cfr. § 15), sino sólo aquello que es inherente a la aplicación de las categorías. Podríamos decir entonces que el *concepto* de unidad supone el *concepto* de síntesis, y viceversa. Establecido esto, Kant puede dar paso a la consideración de que la unidad que antecede lógicamente y trascendentalmente a la síntesis llevada a cabo por el entendimiento es el <<Yo pienso>>, principio al cual Kant define como <<el concepto más elevado de que ha de depender todo uso del entendimiento>>.¹¹⁸ Según la conocida fórmula kantiana:

¹¹⁷ Nótese que en B 132 se afirma que “Pero el *concepto* de combinación *incluye*, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad”. (subrayado mío).

¹¹⁸ B 134

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. (...) Pero esa representación [*Yo pienso*] es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*.¹¹⁹

Kant considera este principio, el <<Yo pienso>>, como el fundamento de toda posible objetividad, puesto que en todo uso de las categorías (en tanto funciones que enlazan la diversidad sensible) está presente esta necesaria unidad originaria (unidad cualitativa) Es importante considerar con relación a esto que la explicación que Kant da del <<Yo pienso>> se mantiene inalterable tanto en la primera como en la segunda edición de la *Crítica*: <<La unidad numérica de esa apercepción [trascendental] sirve, pues, de base *a priori* a todos los conceptos>>,¹²⁰ y <<este acto [de unificación] ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación>>.¹²¹ En este sentido, los conceptos puros del entendimiento pueden ser descritos como los diversos modos de exponer la unidad originaria de la apercepción. La unidad del <<Yo pienso>> no es, entonces, concepto temático alguno (no se trata de la categoría de unidad), sino, como ya hemos mencionado, aquello que está presente en toda determinación categorial. Sólo desde esta caracterización del <<Yo pienso>> es donde tiene sentido que para Kant sea este principio inherente a cualesquiera representación. Para hacer esto más claro podemos suponer una serie de representaciones que *no* estuvieran ligadas a un única autoconciencia — apercepción originaria—: de este modo habría para la Representación₁ un Sujeto₁, para la R₂ un S₂, para la R₃ un S₃... mi <<Yo>>, como señala Kant, sería tan abigarrado y diferente como representaciones tuviera. Para que la serie de representaciones (R₁, R₂, R₃...) sean *mías*, *debe ser posible* referirlas a una única autoconciencia. Esto se desprende del mero análisis de la proposición <<Yo pienso>>, y no implica más que la identidad numérica de la autoconciencia en la serie de representaciones. Es decir que para un pensamiento único

¹¹⁹ B 132

¹²⁰ A 108

¹²¹ B 130

que contiene una pluralidad de representaciones sintetizadas se requiere un *sujeto lógicamente simple*. Por otra parte, es evidente que toda intuición está en relación con esta unidad originaria, puesto que para que la diversidad dada por medio de la sensibilidad sea representada como tal (como *una* diversidad) es menester que se lleve a cabo una síntesis. Este es el sentido de la afirmación que Kant hace en el pasaje arriba citado con relación a que <<Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso*>>. Más adelante veremos en qué descansa la posibilidad de tal síntesis y la importancia radical que reviste en la explicación de Kant acerca de la relación entre sensibilidad y entendimiento. En este nivel de análisis, sólo cabe precisar que, estrictamente, lo que Kant está señalando con esto es que la unidad del Objeto (*Objekt*) es el correlato trascendental de la identidad del sujeto: <<Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada>>.¹²² Desde esta perspectiva, el Objeto (*Objekt*) puede ser caracterizado y definido como lo Uno-Múltiple, puesto que es el resultado de la acción unificadora del entendimiento. Pero esto último implica necesariamente la *conciencia de la identidad* en la actividad sintética realizada por el sujeto, lo cual lleva a su vez a la noción de autoconciencia (<<Yo pienso>>):

Es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento.¹²³

Con esta identificación entre la unidad de conciencia y la unidad del objeto Kant ha logrado pues mostrar que para toda posible objetividad es necesaria la unidad sintética de apercepción (*Yo pienso*), lo cual implica que la síntesis de representaciones sólo es posible gracias a las categorías por medio del acto judicativo. Las categorías poseen, por tanto, validez objetiva. ¿Qué quiere decir esto? Que todo cuanto podamos *pensar* está siempre sometido al uso de los conceptos puros, que todo acto judicativo supone o implica el uso de las categorías. Ahora bien, esto no significa que todo cuanto podamos pensar sea

¹²² B 137

¹²³ B 137

conocimiento. Las categorías son una condición necesaria del conocimiento, pero no suficiente. Podemos recuperar ahora la noción de *conocimiento* que hemos dado líneas atrás donde señalábamos que éste supone o comporta una dualidad intrínseca o una doble faz que lo configura. Así, el segundo elemento de conocimiento, la sensibilidad, será la que permita en última instancia otorgar *realidad objetiva* a las categorías. Una de las más importantes y sutiles distinciones del pensamiento kantiano (y sobre la que habremos de volver más adelante) es la que se establece entre *pensar* y *conocer*. En B 147 Kant apunta que

Pensar un objeto y *conocer* un objeto son, pues, cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él.¹²⁴

Aquí se señala de modo inequívoco lo apuntado más arriba: el *pensar* y el *conocer* son dos cosas distintas; pensar no es conocer, o el pensar no es conocimiento en la medida en que no es *determinante*, y no lo es pues no hay *forma determinable* sobre la cual las categorías puedan ser aplicadas y reducir y reunir así lo múltiple de la intuición en una única unidad. Esto significa entonces que el uso de las categorías sin apelación alguna a la pluralidad intuitiva no puede constituir objetividad alguna: las categorías adquieren sentido y significación *si y sólo si* van acompañadas de la intuición correspondiente, pues sólo serán *determinantes* en tanto que haya algo *determinable* sobre lo cual puedan efectuar la síntesis correspondiente, mientras esto último falte, las categorías no poseen significación alguna. Pero no sólo esto, pues Kant va más allá al precisar que las categorías resultan ininteligibles si no se apela a la intuición. Retomando aquí el inicio de la Deducción en la segunda edición conviene recordar que la argumentación de Kant se planeta en primera instancia en términos de análisis conceptual: <<el *concepto* de combinación incluye, además de los *conceptos* de diversidad y síntesis de ésta, el [concepto] de unidad de esa

¹²⁴ B 147

diversidad [...] La categoría presupone, pues, la combinación>>>.¹²⁵ En este análisis queda de manifiesto que el *concepto* de categoría está referido al *concepto* de combinación, esto es, que la noción misma de *categoría supone la de combinación*. Esta última a su vez sólo es posible si hay referencia a la intuición interna, es decir, al tiempo. Con sumo tacto, en una nota a pie de página, Kant escribe:

Con el fin de evitar que el lector choque demasiado deprisa con las inquietantes y perniciosas consecuencias de esta proposición, me limitaré a recordar que las categorías no se hallan limitadas, en el *pensar*, por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que poseen un campo ilimitado. Es sólo el *conocimiento* de lo que pensamos, la determinación del objeto, lo que requiere una intuición.¹²⁶

La tajante identificación entre *conocimiento* y *determinación del objeto* nos permite dar cuenta de lo señalado más arriba: el sujeto es en última instancia lo que *funda, stricto sensu*, al Objeto. La argumentación de Kant a favor de esta última tesis es sumamente compleja, pero a la vez representa el punto nuclear para mostrar el modo en que Kant fundamenta la objetividad y establece sus límites. A este respecto, las indicaciones dadas en A 79 / B 105 son de suma importancia. Allí se señala que los requisitos para el conocimiento de objetos son 1) la pluralidad dada a través de la *sensibilidad*, 2) la síntesis de esta pluralidad por medio de la *imaginación* y 3) la unidad de esta síntesis por medio del *entendimiento*:

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento.¹²⁷

¹²⁵ B 131

¹²⁶ B 166 (nota al pie). (El primer subrayado es mío).

¹²⁷ A 79 / B 105

La introducción de la *imaginación* en este *edificio trascendental del conocimiento* reviste una importancia radical.¹²⁸ La imaginación funciona como una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, una facultad *híbrida* que permite conciliar los conceptos puros con las intuiciones. Más aun, es en virtud de la síntesis propia de la imaginación trascendental (*synthesis speciosa*) que es posible dar el paso del *pensar* al *conocer*, de la *validez* a la *realidad* objetiva de las categorías. Esta *síntesis figurada* o *speciosa* no debe confundirse con la descrita arriba con relación al *Yo pienso*; ésta última no se refería más que a la condición a la que deben someterse todas *mis* representaciones a fin de convertirse en tales —en el doble sentido de convertirse en *representaciones* y que estas sean *mías*—. Donde el *Yo pienso* se presentaba así como el correlato de todo *objeto en general* = *X*, es decir, de toda objetividad. Conforme a esto, el *Yo pienso* (como aquello que antecede y a lo que apunta la *unidad* de las categorías) implica necesariamente un correlato – síntesis trascendental y meramente intelectual – que no es otro que la noción de *objeto en general* = *X*.¹²⁹ Pero esta síntesis llevada a cabo por el entendimiento <<considerado en sí mismo —escribe Kant— no es más que la unidad del acto del que es consciente en cuanto tal acto, incluso prescindiendo de la sensibilidad>>.¹³⁰

Poco habría que matizar esto último: *endógeno*, el entendimiento se encuentra a este nivel de la explicación sólo referido a sí mismo, sin apelación alguna a algo externo. Y, sin embargo, esta autorreferencia obsoleta logra un rendimiento estratégico: <<es a través de tal acto como el entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad en relación con la variedad que, según la forma de la intuición sensible, puede serle dada>>.¹³¹ El círculo se ha roto, y gracias al acto de síntesis llevado a cabo sobre el sentido interno (tiempo en tanto forma pura) es posible la *determinación* de lo dado en la sensibilidad. Esto es lo que Kant denomina como *síntesis trascendental de la imaginación*,

¹²⁸ En A 124 Kant señala: <<Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de la función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, ambos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna>>. Sobre este tema: M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, e Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, op. cit. p. 51.

¹²⁹ “La síntesis o combinación de lo diverso en ellos [los conceptos puros del entendimiento] sólo se refería a la unidad de apercepción [*Yo pienso*] y constituía así el fundamento de la posibilidad del conocimiento *a priori*, en la medida en que éste se basa en el entendimiento” (B 150)

¹³⁰ B 153

¹³¹ B 153

la cual tiene como primer resultado someter al *sentido interno* a la unidad del entendimiento:

El sentido interno contiene (...) la mera *forma* de la intuición, no la combinación de lo diverso incluido en ella ni, consiguientemente, intuición alguna *determinada*, la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno) acción que he denominado como la síntesis figurada.¹³²

Lo que Kant está señalando en este difícil pasaje es que para lograr que la diversidad sensible sea representada como tal, i. e. como una *representación*,¹³³ es menester que la imaginación determine al sentido interno. Representar *una* diversidad es un acto propio de la imaginación, pues ésta con-forma la diversidad dada en tanto que la re-presenta *una*. Dicho de otro modo: para lograr establecer cualquier pluralidad en *una* representación y para alcanzar la representación de una pluralidad es necesario recorrer la variedad dada y reunirla (lo que Kant denomina como síntesis de aprehensión). Pero esta síntesis no sólo se efectúa sobre el material dado a la sensibilidad (no sólo sobre los contenidos o *ítems* que aparecen a la conciencia), sino también sobre el tiempo mismo (como forma de la intuición) de modo tal que sea posible establecer límites, recortes, representaciones del propio tiempo (y por consiguiente del espacio).¹³⁴ Un argumento por reducción al absurdo podría mostrar que, en efecto, si esto no fuera posible, i. e. sin la determinación del tiempo por medio de la imaginación, la intuición de una pluralidad no sería más que la intuición de cada uno de los elementos que la componen, dadas en *un instante* del tiempo, lo cual supondría no tener la más mínima representación del tiempo (no habría conciencia de la sucesión temporal).¹³⁵

¹³² B 154 Cfr. A 100, donde Kant da una explicación que concuerda casi en totalidad con lo expresado en este pasaje.

¹³³ “La síntesis consiste en representar una diversidad, en ponerla encerrada en una representación”; Gilles Deleuze. *La filosofía crítica de Kant*, p. 32.

¹³⁴ Cfr. A 99

¹³⁵ Este es el sentido en el que, consideramos, debe interpretarse la siguiente afirmación de Kant: <<en cuanto contenida en un instante del tiempo. ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta>>. A 100

Ahora bien, considero que lo que Kant pretende señalar con esto es que la <<representación>> misma del tiempo (y, por ende, del espacio) es algo que se construye y que depende en última instancia de la acción ejercida por el entendimiento vía la imaginación trascendental.¹³⁶ Es decir que de no darse esta determinación del sentido interno por medio de la imaginación, no podríamos hablar inteligiblemente de *temporalidad*. Más aun, en sentido estricto no podría entenderse la noción de *representación*, pues ésta implica una <<síntesis de lo que se presenta>>¹³⁷ al “producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición>>.¹³⁸ Dentro del contexto de esta discusión aparece en una nota a pie de página una importante aclaración con relación a esto, pues allí Kant distingue entre la *forma pura* de la intuición y la *intuición formal* (que es la forma pura determinada por la imaginación): <<la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad>>.¹³⁹ Lo crucial aquí es que la *unidad* propia de la *intuición formal* no depende de la sensibilidad, sino del entendimiento en su función sintética. Las representaciones de espacio y tiempo (y de lo contenido en ellas) no son entonces análogas a las formas puras de la intuición, pues mientras estas últimas han sido descritas como condiciones de posibilidad que hacen posible la *situación* de lo *dado* (el horizonte fenoménico), aquéllas conllevan ya la aplicación de conceptos puros, de conceptos normativos que *unifiquen* la diversidad sensible dada.

Esto último ha sido señalado enfáticamente por Dieter Henrich en su ya clásico artículo “The Prof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction”, donde el autor alemán ha precisado que <<una intuición dada sólo puede devenir representación unitaria cuando se

¹³⁶ Probablemente sea este el punto crucial en donde las dos versiones de la Deducción trascendental difieren considerablemente, pues mientras en la primera edición de la *Crítica* Kant parece estar apuntado que es la imaginación “una *facultad activa* que sintetiza esa multiplicidad [la diversidad sensible]” (A120), en la segunda edición el carácter “activo” de la imaginación se diluye y la <<actividad>> reside en última instancia en el entendimiento. Por ello creo que hay buenas razones para considerar que si bien Kant señala que la diferencia entre las dos propuestas de Deducción sólo se refiere a su modo de exposición, hay una distinción radical debido al papel asignado a la imaginación en cada una de ellas. Así, en la edición A Kant propugna porque la relación entendimiento – sensibilidad se realice de manera horizontal mediada por la imaginación; por su parte, la edición B estipula una relación vertical donde la sensibilidad está subordinada al entendimiento, y donde la función sintética de la imaginación depende en última instancia del entendimiento mismo.

¹³⁷ Gilles Deleuze, op. cit. p. 32.

¹³⁸ A 143 / B 182

¹³⁹ B 161, n

aplican las funciones intelectuales del entendimiento>>.¹⁴⁰ De acuerdo a la argumentación de Henrich, es éste el punto nuclear de la Deducción, la cual se encontraría dividida en dos pasos complementarios, el primer de los cuales establecería que las categorías poseen validez para las intuiciones en cuanto éstas se presentan en una unidad, mientras que el segundo precisaría que esta unidad sólo puede provenir del mismo entendimiento (i. e. de las propias categorías). La conclusión sería pues que las categorías valen para todo objeto de experiencia posible. La tesis de Henrich adolece sin embargo de no hacer hincapié en la radical importancia que la imaginación juega en la determinación de las formas puras de la intuición a fin de constituir las en *intuiciones formales* (unificadas); espacio y tiempo poseen unidad en virtud precisamente de la síntesis que la imaginación trascendental realiza no sólo sobre los <<contenidos>> en estas formas puras, sino sobre ellas mismas, constituyendo así *re-presentaciones* del espacio y del tiempo:

Espacio y tiempo se representan *a priori*, no simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino directamente como *intuiciones* que contienen una variedad y, consiguientemente, con la determinación de la *unidad* de tal variedad. Por lo tanto, la misma *unidad sintética* de lo vario, dentro o fuera de nosotros, y, en consecuencia, también una combinación a la que debe conformarse cuanto tengamos que representar como determinado en el espacio o en el tiempo, están simultáneamente dadas *a priori* (...) *con* esas intuiciones, no *en* ellas. Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación, en una conciencia originaria, de lo vario de una *intuición* dada en *general*, conforme a las categorías y aplicada sólo a la *intuición sensible*.¹⁴¹

Aquí estamos ante el principal paso del argumento a favor tanto de la necesidad de las categorías como de los límites de su aplicación: i) Toda multiplicidad o pluralidad que sea susceptible de ser sintetizada viene dada por la sensibilidad; ii) Espacio y tiempo son <<directamente>> *intuiciones* (intuiciones formales), y la pluralidad que otorgan está *contenida* en una representación (unidad); iii) Esta unidad de la pluralidad sensible está dada *a priori* de manera simultánea *con* las *intuiciones* (i. e. se trata de un *singular*

¹⁴⁰ Dieter Henrich, "La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant" en Dulce María Granja (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, op. cit. p. 28

¹⁴¹ B 161

complejo), y no es otra que la expresada por medio de las categorías; iv) La combinación o enlace de las percepciones está de este modo regida por las categorías; y v) <<las categorías poseen [por tanto] validez *a priori* respecto de todos los objetos de la experiencia>>. ¹⁴² Con esta conclusión queda trazado el espacio propio de la legitimidad cognitiva, a saber: puesto que las categorías valen para todo cuanto es intuitivo y puesto que sólo valen para lo intuitivo, su uso se circunscribe lo dado a la sensibilidad. Pero esto sólo es posible en tanto que la imaginación trascendental determina al sentido interno construyendo de este modo la objetividad de la experiencia. La forma pura del tiempo (a través de la determinación llevada a cabo por la imaginación trascendental) opera entonces con una doble función dentro del edificio *trascendental* del conocimiento que Kant ha elaborado: por un lado *limita* al entendimiento al ámbito de los fenómenos, y por el otro *realiza*, constituye e instituye a los conceptos puros, es decir, al entendimiento como fuente de éstos. ¹⁴³ Escribe Heidegger: <<El problema de una posible relación de las categorías con la intuición pura llamada tiempo es el problema de la posible exponibilidad o representabilidad apriórica de las categorías en el tiempo>>. ¹⁴⁴ Considerando a las categorías en sí mismas, sin referencia al sentido interno, no tienen éstas más que un significado trascendental (conceptos de un *objeto en general* = *X*), pero no poseen ningún uso posible. Pues en efecto, un uso trascendental de las categorías supondría su aplicación a lo que está más allá de la experiencia, lo cual es imposible de acuerdo a lo expuesto más arriba: su uso está limitado sólo a la que puede ser *dado* (formado) en la sensibilidad. Más aun, los conceptos puros considerados en sí mismos se limitan a expresar una función lógica de síntesis y unidad que por sí sola no puede proporcionar conocimiento alguno. ¹⁴⁵ Lo que funciona aquí de un modo determinante es el *tiempo* (en tanto forma pura de la intuición) como la otra cara de la categoría porque, después de todo, la determinación trascendental del sentido interno supone una <<conceptualización>> del tiempo (forma pura reconvenida en intuición formal) y a la vez una <<temporalización>> del concepto

¹⁴² B 162

¹⁴³ Lejos de cierta lectura que tendería a considerar que es la sensibilidad la que se encuentra subordinada al entendimiento, he procurado mostrar aquí que para Kant ambos son requisitos indispensables y condiciones necesarias del conocimiento: su diferencia no es de *grado*, sino de *naturaleza*.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit. p. 283.

¹⁴⁵ <<Los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad, (sobre todo, del sentido interno) que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto>>. A 140 / B 179

puro: la categoría encarna en la temporalidad, adquiere significación sólo mientras sea posible referirla al tiempo. Pero a su vez el tiempo es conceptualizado, i. e. llevado al rango de re-presentación bajo la égida de la categoría a través de la función que realiza la imaginación. Los fenómenos adquieren de este modo la unidad sintética que los eleva al rango de la objetividad, la cual, en último término, está fundada en la acción sintética del <<Yo pienso>>. De este modo, la función sintética del <<Yo pienso>> ha logrado trascender la relatividad del fenómeno (el <<objeto>> in-determinado) al otorgarle una dimensión objetiva.

La sólida armazón conceptual que Kant ha elaborado no puede menos que llevarnos a esta conclusión: la objetividad cognitiva sólo puede darse dentro de la experiencia (y decir esto es ya redundancia), y a su vez, la experiencia sólo puede constituirse en tal (en experiencia objetiva) gracias a la función sintetizadora que el sujeto trascendental realiza sobre lo dado en la sensibilidad (fenómenos):

En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza (en cuanto *natura formaliter spectata*), depende ésta (considerada simplemente en cuanto naturaleza en general).¹⁴⁶

La combinación de las percepciones, su relación intrínseca, su ligazón apriorística y necesaria es lo que configura la constelación de lo que Kant denomina como *natura formaliter spectata*, la *naturaleza* o experiencia a la cual debe ceñirse y confinarse todo ejercicio cognitivo que pretenda poseer un rendimiento teórico genuino. La conclusión que se desprende de esto es evidente de suyo: la objetividad es fundada desde la actividad *objetivante* del sujeto, pues el *mostrarse* (entendido éste en voz media: ni activo ni pasivo) del fenómeno se lleva al rango de la objetividad debido a la función sintética realizada por el entendimiento (la objetividad se circunscribe así al ámbito de los fenómenos) y la metafísica, en su acepción de un conocimiento de lo suprasensible y trascendente, no es entonces más que una quimera o, en todo caso, un anhelo especulativo de la razón que

¹⁴⁶ B 165

jamás encontrará cumplimiento alguno. El horizonte que se perfila más allá del territorio de lo cognoscible es por ello más un desierto que un mar encrespado¹⁴⁷: allá afuera, en el extra-radio, donde habita lo in-cógnito, los espejismos de la razón se gestan inevitablemente.¹⁴⁸

¹⁴⁷ B 295 / A 236

¹⁴⁸ Cfr. Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, op. cit. p. 56

II

Ontología crítica y metafísica dogmática

Ciertamente, no expresamos el concepto kantiano precisamente con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado para ser entendido.

F. W. J. Schelling

1. La filosofía trascendental como ontología

Escribe Xavier Zubiri que el proceso de constitución de la objetividad que Kant describe se realiza en “un movimiento de dos tiempos (...) Primero se descubren las categorías por <<regresión>> desde el objeto hasta sus supuestos últimos, esto es, al <<Yo pienso>>; y después por descenso se baja desde el <<Yo pienso>> a la constitución del objeto en cuanto tal”.¹⁴⁹ En cierto sentido, y quizás algo subrepticamente, en la exposición del capítulo precedente he tratado de mostrar el primero de estos dos movimientos, i. e. el paso del dato empírico al sujeto trascendental (<<vía ascendente>>). El examen de las líneas generales de este primer movimiento ha arrojado una serie de conclusiones parciales con relación al tema general que nos ocupa: i) que el complejo dispositivo conceptual desplegado por Kant en la primera parte de la *Crítica de la razón pura* posee un rendimiento teórico de signo negativo en relación con un pretendido conocimiento metafísico, ii) que la *filosofía trascendental* se decanta a guisa de una fundamentación de lo que bien podría denominarse como ciencia formal del objeto *qua* objeto o de la *objetividad* en general, y iii) que en esta fundamentación de la objetividad cognitiva (*desideratum* epistemológico de la filosofía crítica) está comprendida una *ontología* cuya categoría fundamental es la implicación de <<todo en cuanto que *es*>>¹⁵⁰ en el horizonte *inmanente*¹⁵¹ a la subjetividad trascendental.¹⁵² Esta última tesis, que por su propia

¹⁴⁹ Xavier Zubiri, op. cit. p. 83.

¹⁵⁰ A 845 / B 873

¹⁵¹ En carta a Beck del 20 de enero de 1792, Kant habla de <<der Ontologie als immanenten Denkens>> (la ontología como un pensamiento inmanente). *Philosophical correspondence*, University of Chicago Press, op. cit. p. 112.

¹⁵² En cierto sentido esta cuestión exige hacer explícita la relación y co-implicación entre *realismo empírico* e *idealismo trascendental* por la que Kant propugna. Sin embargo un análisis de tal índole supondría adentrarse en derroteros conceptuales que desviarían en gran medida los propósitos de este capítulo. Baste con señalar que la problemática indicada será tratada de manera tangencial en las secciones subsiguientes, teniendo en claro que una comprensión cuidadosa de la misma sólo sería posible en un tratamiento directo y exclusivo.

naturaleza supone un deslizamiento, una oscilación desde un espectro estrictamente epistemológico hacia el signo mayor de una problemática ontológica obliga a un examen de talante distinto al emprendido en el capítulo precedente. Este análisis debe empero someterse al propio registro textual de la *Crítica de la razón pura*, de modo tal que la lectura propuesta aquí quede plenamente justificada. Ahora bien, la traza elegida para acceder al corazón de esta problemática es la relación demarcadora que Kant establece entre su propio proceder conceptual y los lineamientos generales de lo que dentro del horizonte teórico del racionalismo dogmático era denominado como *Ontología o metafísica generalis*. En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, Kant hace explícita esta relación demarcadora entre el <<proceder>> de la metafísica tradicional y la <<tentativa>> de re-formulación que ésta sufre bajo el registro conceptual de la crítica de la razón pura en su aspecto especulativo:

Esa tentativa de *transformar el procedimiento* hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución (...) constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa.¹⁵³

Expresiones como la citada aquí, donde se hace patente que el filósofo de Königsberg contempla su propia <<tentativa>> transformadora de la filosofía en un horizonte temático que acusa una fuerte vecindad con la metafísica tradicional, no pueden ser minimizadas ni consideradas baladí puesto que muestran y señalan hasta qué medida Kant consideraba la estrecha relación entre la metafísica de corte clásico y su crítica de la razón pura como una transformación del <<procedimiento>> (y no sólo como un mero denuesto) empleado por aquélla. En el § 12 de la *Crítica*, al referirse a <<la filosofía trascendental de los antiguos>>¹⁵⁴ Kant intenta precisamente marcar una clara referencia demarcadora entre los conceptos puros del entendimiento y los <<supuestos predicados trascendentales de las cosas que – esgrime Kant – no son más que requisitos lógicos y criterios de todo conocimiento de las cosas en general>>.¹⁵⁵ Siendo que para Kant las categorías sólo poseen significación y validez mientras sean referidas a una diversidad intuitiva sobre la cual

¹⁵³ B XXIII (el subrayado es mío).

¹⁵⁴ B 114

¹⁵⁵ B 114

puedan efectuar y ejecutar su unificación —constituyendo de este modo la objetividad fenoménica—, los <<predicados trascendentales>> propios de la tradición escolástica son conminados a verse rebajados de su ponderación ontológica a meros <<requisitos lógicos>>. Empero, lo que otrora poseía un fuerte componente ontológico es trasladado —a través de la transformación del *pensar metafísico* propugnado por Kant— al registro teórico de la *filosofía trascendental*. Las páginas finales de la *Crítica de la razón pura* son a este respecto de suma importancia pues allí, a partir del establecimiento de la división <<arquitectónica>> de aquellas partes que constituyen a la <<metafísica de la naturaleza>>¹⁵⁶ Kant afirma, siguiendo y transformando a la vez la clasificación de la Metafísica establecida por Baumgarten¹⁵⁷ que <<todo el sistema de la metafísica consta, pues, de cuatro partes principales: *ontología, fisiología racional, cosmología racional y teología racional*>>.¹⁵⁸ En este mismo contexto, lo que aparece denominado como *ontología* es identificada directa y explícitamente por Kant con la *filosofía trascendental*.¹⁵⁹ En qué medida es plausible trasponer y trasladar los denominados <<trascendentales>> de la Ontología tradicional (*ens, unum, verum, bonum*) en los términos de la filosofía trascendental (i. e. en su significación categorial) es un tema que desborda los límites de este estudio. No obstante es relevante señalar (un tanto sucintamente) que si dentro de la Ontología de corte racionalista (aquella cuyos principales exponentes podemos encontrar en Wolff y Baumgarten) los principios generales (los denominados <<trascendentales>>¹⁶⁰ de la metafísica escolástica) eran considerados determinaciones universales de todo ente (<<Ontología est (...) scientia praedicatorum entis generaliorum>>¹⁶¹) para Kant los principios generales son determinaciones universales sólo en la medida en que funcionan como condiciones *a priori* para la configuración de la objetividad cognitiva:

¹⁵⁶ A 845 / B 873

¹⁵⁷ <<Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis>>. Vid. A. Baumgarten, *Metaphysica*, § 2. en *Kants gesammelte Schriften* (AA), ed. por la Academia Prusiana de las Ciencias, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1926. (citado de Luis Eduardo Hoyos, “Trascendental”. en Juliana González y Eugenio Trias, *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003. p. 69.

¹⁵⁸ A 847 / B 875.

¹⁵⁹ A 847 / B 875

¹⁶⁰ <<[Según Santo Tomás de Aquino] La metafísica estudia asimismo – y como dimensiones propias de su objeto – los *trascendentales*, es decir, los conceptos que se convierten con el ente y constituyen con él los más universales predicados>> Vid. B. Carlos Bazán, “Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval” en Jorge J. E. Gracia, *Concepciones de la metafísica*, op. cit. p. 82.

¹⁶¹ A. Baumgarten, op. cit. § 4

El entendimiento puro constituye, pues, en las categorías, la ley de unidad sintética de todos los fenómenos y es lo que hace así primordialmente posible la experiencia, por lo que a la forma de ésta se refiere.¹⁶²

En esta medida, la apelación a las <<determinaciones universales>> a las cuales debe ceñirse todo objeto a fin de integrar la legalidad de la naturaleza (*natura formaliter spectata*) se presenta entonces como un requisito indispensable para la constelación de la objetividad (cognitiva). Por ello, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento (de objetos en general) se corresponde con la indagación en torno a las condiciones de posibilidad de lo que configura el ámbito de la objetividad. Como señala Kant en un pasaje ampliamente citado: <<Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia>>.¹⁶³ Con esta concluyente afirmación Kant pretende hacer manifiesto no sólo que las condiciones de posibilidad de la experiencia y las condiciones de los objetos son coextensivas, sino que Objeto y objetividad (experiencia) se corresponden de tal modo que están fundados en las mismas condiciones. Es decir que las condiciones de posibilidad de los objetos de una experiencia posible (y, en último término de esta misma experiencia), no son sólo condiciones necesarias para *conocer* dichos objetos, sino que ellos mismos encuentran su cumplimiento, su *realidad objetiva* o su efectividad (*wirkliches*) bajo dichas condiciones.¹⁶⁴

El deslizamiento del espectro estrictamente epistemológico al horizonte ontológico se da precisamente aquí pues <<los predicados más generales del ser>> de la Ontología tradicional son transformados y reconvenidos en condiciones estructurales que permiten el establecimiento de un orden objetivo (experiencia). Si de acuerdo a la definición de Baumgarten <<Los predicados más generales del ser son los principios primeros del conocimiento humano, [y] por tanto, la ontología [*metaphysica generalis*] se refiere con razón a la metafísica>>,¹⁶⁵ será ahora la *filosofía trascendental* la que se ocupe (haciendo

¹⁶² A 128

¹⁶³ A 158 B 197

¹⁶⁴ En la sección intitulada <<Los postulados del pensar empírico>> Kant señala expresamente que aquello que se halla <<en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*>>. A 218 B 266.

¹⁶⁵ A. Baumgarten, *ibid.*, § 5.

un parangón con la terminología escolástica) de los principios primeros del conocimiento humano o, para decirlo en terminología kantiana, de las condiciones y de los primeros elementos del conocimiento *a priori*.¹⁶⁶ Como lo señala L. E. Hoyos en su artículo “Trascendental” <<con la noción de trascendental, tomada como característica de una filosofía, o de un tipo de conocimiento, Kant alude, ciertamente, a la metafísica tradicional; pero esa alusión es al mismo tiempo demarcadora y distanciadora>>.¹⁶⁷ En efecto, el expediente argumentativo expuesto e impuesto por la filosofía crítica se presenta como una re-conversión y re-formulación de la Ontología o *metaphysica generalis* propia del pensamiento racionalista-dogmático,¹⁶⁸ por una *filosofía trascendental* u *ontología crítica* que designa directamente un saber que tiene como propósito delinear y discriminar los Principios supremos que configuran y conforman el ámbito de la *objetualidad*.¹⁶⁹ Al deslindarse y demarcarse del proyecto Ontológico propio de la tradición racionalista Kant señala expresamente esto último:

El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio

¹⁶⁶ Esta clara identificación entre la filosofía trascendental y la Ontología tradicional (reformada o reformulada bajo la perspectiva crítica) es presentada por Kant de una manera aun más evidente en un texto posterior a la primera *Crítica*, donde se afirma que <<[La *ontología*] es la ciencia que (como una parte de la metafísica) integra en un sistema todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos>>. I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Técnos, Madrid, 1987. p. 117.

¹⁶⁷ L. E. Hoyos, “Trascendental”, op. cit. p. 70. No obstante que L. E. Hoyos hace hincapié en la transformación que el discurso ontológico dogmático sufre desde la filosofía trascendental, no me parece válido sostener, como hace el autor colombiano, que esto implica solamente una subordinación de la ontología a una meta-teoría del conocimiento; más bien considero que, de acuerdo al modo en que Kant plantea la función propia de la filosofía trascendental, es posible ver que ésta se presenta como una transformación o conversión radical de la ontología tradicional por una *ontología crítica*. El matiz, como se verá, no es cosa baladí.

¹⁶⁸ Sobre este tema, cfr. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit. capítulo 1.; L. E. Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Siglo del Hombre/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 2001; Gottfried Martin. *Kant. Ontología y epistemología*, Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires, 1961. ; Mario Caimi, “La función regulativa del ideal de a razón pura” en *Diánoia*. Anuario de Filosofía. Año XLII, Núm. 42. UNAM/FCE, México, 1996.

¹⁶⁹ “En Kant la pregunta por las condiciones de posibilidad de la *validez objetiva del conocimiento* coincide con la pregunta por la constitución trascendental *del sentido de la objetividad, o mejor, objetualidad*.” Karl-Otto Apel. “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1997. p. 34

de casualidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento.¹⁷⁰

Lo específico, la particularidad de esta Ontología reconvertida en una <<mera analítica del entendimiento>> es que si para la tradición racionalista la Metafísica <<est scientia prima cognitionis humanae principia continens>>,¹⁷¹ dividida o parcelada en <<ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis>> para Kant, la metafísica (en su acepción restringida, como *metafísica de la naturaleza*) es aquella que considera <<todo en cuanto que es (...) a partir de conceptos *a priori*>>,¹⁷² y la *filosofía trascendental* adquiere ahora el sentido de un saber que “estudia sólo el entendimiento y la razón en el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general”.¹⁷³ Así, los principios que se refieren y determinan lo que puede ser validamente caracterizado como *objeto en general* (sin referirse, por lo tanto, a lo *dado*¹⁷⁴) es de lo que se pre-ocupa la *filosofía trascendental* la cual, según la definición kantiana, <<se ocupa no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocer objetos en general, en cuanto dicho modo ha de ser posible *a priori*>>.¹⁷⁵ Lo importante aquí (más allá, en este contexto, del modo en que esta empresa es llevada a cabo por Kant) es que la apelación a las determinaciones o predicados más generales de los entes o del ser (*Ontología dogmática*) queda supeditada o abiertamente desacreditada frente a una ontología que se ocupa sí, de los entes o del ser de los entes, pero sólo en la medida en que éstos pueden calificar como Objetos, y esto a partir de las condiciones subjetivo-trascendentales que los posibilitan. Como señala Martínez Marzoa: “La metafísica [es] la averiguación de la condiciones de

¹⁷⁰ B 303

¹⁷¹ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 1 (citado por M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit. p. 15)

¹⁷² A 845 / B 873

¹⁷³ A 845 / B 873.

¹⁷⁴ Es claro que el proyecto kantiano en torno a la determinación del ámbito de la objetividad cognitiva está encaminado a mostrar que los principios constitutivos de la experiencia (categorías, intuiciones, apercepción trascendental) sólo tienen validez en tanto son referidos a fenómenos. Si la *filosofía trascendental*, según la definición kantiana, no tiene como objeto lo *dado* (tarea que Kant adscribe a lo que denomina como *fisiología racional*) esto debe entenderse en el sentido de que ésta no tiene como propósito desarrollar una <<metafísica de la naturaleza>> (en el sentido de una ciencia natural), sino más bien una especie de <<propedéutica>> que <<como ejercicio introductorio>> (A 850 / B 878) analice las condiciones, límites y condiciones de posibilidad de toda posible *metafísica* <<tanto de la naturaleza como de la moral>> (A 850 / B 878).

¹⁷⁵ B 25.

posibilidad del conocimiento, es la *ontología particular de lo ente como objeto de conocimiento posible*>>. ¹⁷⁶

Es bajo esta perspectiva desde la cual es lícito apuntar que en la *Crítica de la razón pura* Kant pretende establecer el modo de *ser* de los entes que constituyen el horizonte de la objetividad cognitiva, esto es, de los fenómenos (*Phaenomenon*), y a la vez el *ser* de este mismo horizonte, i. e. la *natura formaliter spectata*: Objeto y objetividad (experiencia). La transformación operada por Kant es pues evidente de suyo, y su rendimiento teórico permite tanto zanjar las disputas en torno a la metafísica (en tanto saber de lo suprasensible) como responder al escepticismo epistemológico que pone en duda la validez del conocimiento *a priori*:

Según dicha *transformación del pensamiento*, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el procedimiento empleado hasta ahora. ¹⁷⁷

El matiz y la in-flexión que supone este reordenamiento conceptual posee una importancia radical: lo que es, el *ontos on* que orienta gran parte del pensar metafísico no será abordado ya desde una postura que se acuse de inocente o ingenua, como si la vecindad entre *pensamiento* y *ser* fuera evidente de suyo; sino que, por el contrario, se acometerá por una vía genuinamente crítica que indagará previamente las condiciones bajo las cuales es válido y factible pronunciarse con relación a lo que *es*. Como indica Eugenio Trias, <<[En Kant] la filosofía deja de referir su discurso al ser y pasa a referirlo a nuestro modo de intuirlo y pensarlo, de conocerlo. La filosofía deja de ser metafísica y pasa a ser crítica de la razón>>. ¹⁷⁸ Sí, en Kant la filosofía deja de ser metafísica, pero *metafísica dogmática*; pero no por ello deja de estar inscrita en una problemática de índole metafísica u ontológica, de acuerdo a la terminología que estamos proponiendo. Es esta, empero, una *ontología crítica* que se refiere a las condiciones bajo las cuales es factible determinar *el*

¹⁷⁶ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, p. 34.

¹⁷⁷ B XIX (el subrayado es mío)

¹⁷⁸ Eugenio Trias, "Ser, pensamiento, lenguaje", en *Drama e identidad*, Ediciones Destino, Barcelona, 2002. p. 208.

sentido del objeto y/o de la objetividad. La ontología crítica debe entenderse entonces como un saber que tiene como propósito establecer las condiciones trascendentales de los objetos, y no como una ciencia de <<los predicados más generales del ser>>.

Ahora bien, recuperando lo expuesto por Kant en la Deducción trascendental, es lícito observar que el sujeto (<<Yo pienso>>) ha devenido como condición última y fundamento de toda objetividad toda vez que es desde la acción ejercida por el entendimiento por lo que los fenómenos (en el sentido de <<el objeto indeterminado de una intuición empírica>>¹⁷⁹) acceden al orden o plano de la objetividad (lo determinado). El fenómeno (*Erscheinung*) —lo *indeterminado*, lo que está por constituirse, que aun no ha sido ni llegado a ser— accede a la determinación —el *ser objeto*—, a través de la acción ejercida sobre el sentido interno por el <<Yo pienso>>. Dicho escuetamente: la acción del <<Yo pienso>> permite que el *fenómeno* se haga *Objeto*.¹⁸⁰ Es relevante tomar en cuenta aquí que en última instancia lo que interesa en términos cognitivos y lo que le interesa a Kant no es el fenómeno por sí mismo, ni la presumible *cosa en sí* que se encontraría <<detrás>> o <<debajo>> de él,¹⁸¹ sino el Objeto y la objetividad: <<La tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a*

¹⁷⁹ A 20 / B 34

¹⁸⁰ Considero que en una gran medida la estructura expositiva de la *Crítica de la razón pura* puede dar lugar a confusiones en este punto. En efecto, de acuerdo a tal estructura expositiva, parecería que el propósito de Kant es mostrar el modo por el cual se origina el conocimiento partiendo de lo dado en la sensibilidad (intuiciones) y de ahí pasando hacia las categorías como funciones de síntesis que ordenan y regulan el material sensible dado. Bajo esta descripción, el material sensible se presenta como algo absolutamente externo al sujeto el cual, armado de un fuerte <<marco conceptual>>, sintetiza y *objetiva* este material que le es dado. Frente a esto, es necesario insistir en que la filosofía kantiana no está atareada en mostrar cómo se origina de *facto* el conocimiento, ni a describir la serie de procesos que se dan al nivel de las estructuras cognitivas del sujeto (lo cual, en todo caso, sería un problema de índole psicológico y no trascendental). Lo hemos avistado ya: la cuestión medular de la filosofía crítica tiene que ver con el problema de la objetividad, de sus posibilidades y condiciones, de sus límites y sus limitaciones. En todo caso, la exposición del <<proceso>> por el que se constituye de la objetividad debería entenderse más como la descomposición conceptual de los distintos elementos constitutivos que intervienen en ese <<todo complejo>> que es la objetividad cognitiva que como la descripción de los distintos momentos (en un sentido cronológico) en los que se descompone el acto de conocer.

¹⁸¹ Por el contrario, Kant piensa que es precisamente la metafísica dogmática la que pretende conocer la dimensión <<interior>> de las cosas, con lo cual ni conoce la cosa misma, ni aquello que presumiblemente la fundamenta en cuanto tal: <<Aunque fuéramos capaces de aclarar al máximo nuestra intuición, no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier caso, sólo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida ésta siempre a las condiciones de espacio y tiempo, originariamente inherentes al sujeto. *El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos no es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos*>> A 43 / B 60 (el subrayado es mío).

priori?>>¹⁸² y dado que los juicios sintéticos *a priori* son la expresión categorial de la constitución del Objeto, es evidente que la cuestión medular de la razón pura (en su uso e interés teórico) es la objetividad, la cual ha encontrado su fundamento en la subjetividad trascendental. Como bien lo anota Zubiri, “El <<yo pienso>> es lo que hace que algo sea objeto. Y este hacer es un <<poner>>; lo que el <<yo pienso>> hace es el <<supuesto>>”.¹⁸³ El fundamento de la determinación objetiva se encuentra pues en el Sujeto. Es este el sentido del <<Yo pienso>> como condición necesaria de posibilidad de toda objetividad: <<En todos los juicios soy yo el sujeto determinante de la relación que constituye el juicio>>¹⁸⁴ y <<en efecto, el yo *fijo y permanente* de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones.>>¹⁸⁵ La impronta ontológica de la filosofía crítica se hace presente aquí, pues al estipular como fundamento del darse de los fenómenos y de su constitución a la conciencia representativa, conduce éstos últimos a su condición de *objectum*, de lo contra-puesto a la subjetividad (*subjectum*).¹⁸⁶ Así el <<Yo pienso>>, en tanto *unidad trascendental*, establece y funda las condiciones en que algo puede venir y advenir a la objetividad, es decir, a(l) ser. En este sentido, Objetividad y *ser* son co-extensivos en tanto que la noción de ser como *objectum* es la contraparte de la posición fundante del *subjectum*. No se trata, es cierto, de una identidad absoluta entre pensamiento y ser, pero sí de la constitución del *ser objetivo* (objetualidad) desde la función sintética que realiza el entendimiento. Escribe Torreveiano a este respecto:

La remisión del objeto a la función sintética de entendimiento nos dice, pues, que el entendimiento – a través de sus categorías – entrega al conocimiento no la cosa, sino la cosa en forma o formalidad de objeto.¹⁸⁷

¹⁸² B 19

¹⁸³ Xavier Zubiri, op. cit. p. 82

¹⁸⁴ B 407

¹⁸⁵ A 124 (el subrayado es nuestro). En su interpretación de la filosofía kantiana, Heidegger afirma que esta noción del YO <<permanente y estable>> forma el correlato del modo o modalidad temporal-categorial que corresponde a la permanencia (sustancia). Pero, en tanto modo del tiempo, éste (el YO) sigue siendo temporal. Es más, de acuerdo a la interpretación heideggeriana, el YO sólo puede ser establece y permanente precisamente porque es temporal. La conclusión final de Heidegger es que el sujeto finito de conocimiento es ontológicamente temporal.

¹⁸⁶ En su diagnóstico global de la filosofía moderna, pero que bien puede ser aplicado de manera específica en el caso de Kant, Heidegger señala que: “Lo esencial aquí es el juego alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo.” M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, op. cit. p. 72

¹⁸⁷ Mercedes Torreveiano, “Kant”, op. cit. p. 181.

Bajo esta línea interpretativa bien puede comprenderse que si en A 845 / B 873 Kant advierte que, en efecto, la metafísica de la naturaleza (<<lo que suele llamarse metafísica *en sentido estricto*>>¹⁸⁸) tiene como objeto de estudio <<todo en cuanto que *es*>> y que la filosofía trascendental u ontología corresponde a la indagación previa que permita extraer aquellos principios y conceptos generales que sean constitutivos de objetos en general, es claro que *lo que es* (i. e. el objeto de estudio propio de la *metafísica de la naturaleza*) sólo puede serlo si es referido precisamente a esas condiciones que lo posibilitan y, por tanto, *lo que es* (siempre entendido aquí en su carácter de ser-objeto) depende o encuentra su fundamento en el propio sujeto.¹⁸⁹ En el contexto de una discusión que se propone objetivos distintos, pero que para nuestro propósito resulta altamente esclarecedor, Kant señala que “Evidentemente, <<ser>> no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. *Es simplemente la posición de una cosa* o de ciertas determinaciones en sí”.¹⁹⁰ Kant enfatiza en este mismo contexto que esta *posición* es lo expresado en términos judicativos, y que precisamente la partícula <<es>> que aparece en todo juicio indica esto: relación, conjunción, reunión, *síntesis*. Empero, y por esto último, no toda *posición* (no toda expresión judicativa, entendida ésta en un sentido amplio) implica *de facto* realidad objetiva, puesto que para que esto último se dé es menester que lo *puesto* concuerde (por lo menos y primeramente) con las condiciones formales de la experiencia, i. e. que exprese relación con la estructura cognitiva de la subjetividad. En su comentario a esta tesis de Kant, Heidegger apunta efectivamente que <<La posición (*Gesetzheit*), es decir, el ser, se transforma en objetividad (*Gegensändigkeit*)>>.¹⁹¹ Lo que *es*, la síntesis expresada en su formulación judicativa, es lo con-formado, lo com-puesto en su dimensión *objetiva* desde la subjetividad. Por ello en Kant el *ser como posición* (como síntesis, enlace, cópula, relación) debe entenderse como lo re-presentado, lo puesto y pro-puesto por el sujeto. *Ser*, en este sentido, es el objeto, lo puesto delante: *objectum (Gegenstand)*. Por ello señalábamos más arriba que en el

¹⁸⁸ A 842 / B 870

¹⁸⁹ <<[Kant] simplemente ha trasladado, dicho con un juego de palabras, la trascendencia de lo trascendente (el “más allá”) a la inmanencia, es decir, al modo de abrirse *todo* entendimiento humano a la comprensión del ente en cuanto tal. Ha trasladado la metafísica del ser a una metafísica del conocimiento>>. Humberto Giannini Iñiguez, “De la metafísica a la ontología”, en Juliana González y Eugenio Trias. *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid. 2003. p. 34

¹⁹⁰ A 598 / B 626

¹⁹¹ M. Heidegger, <<La tesis de Kant sobre el ser>>, op. cit. p. 87.

pensamiento kantiano lo *ontológico* debe ser interpretado en el sentido de una ciencia formal del objeto en tanto que objeto, o de la *objetualidad*.¹⁹²

La conversión o transformación que la ontología o metafísica dogmática ha sufrido dentro de la filosofía de Kant es de suyo evidente: Mientras que para el pensamiento racionalista los principios generales del ser eran referidos a cosas en general y en sí mismas, en Kant lo ente o “todo en cuanto que *es*” depende en última instancia de la propia estructura de la subjetividad trascendental para constituirse en tal (en tanto ser-objeto o ser-objetividad). Y por esto mismo en la filosofía de Kant se trata, dicho escuetamente, de una *ontología de lo inmanente* o de la inmanencia. *Ontología inmanente* puesto que sólo en cuanto se encuentra referido a la maquinaria de la subjetividad (formas puras de la intuición, categorías, esquematismo, apercepción originaria) puede establecerse y determinarse el horizonte de la objetividad y, por extensión de todo discurso cognitivo. *Ontología inmanente* también puesto que sólo situándolo en relación con el círculo o circularidad del Yo (Yo = Yo, Autoconciencia pura) puede haber objeto y objetividad. Dicho brevemente: la objetividad sólo es posible gracias a la subjetividad.

Así pues, frente al racionalismo Kant enfatiza que no basta con la posibilidad meramente lógica fundada en el principio de no contradicción que suministra la condición *sine qua non* de toda expresión judicativa para poder estipular que algo vale de modo objetivo o que posee realidad objetiva. Esto es así pues el principio lógico señalado no puede más que descomponer analíticamente un concepto dado, pero no adscribirle realidad objetiva alguna: puede tratarse, aun cuando no viole ninguna regla lógica, de un concepto lícito pero *vacío*.¹⁹³ Para poder otorgar realidad objetiva a algún concepto es menester ir más allá del formalismo lógico y apelar a las condiciones formales subjetivas que hacen posible la experiencia. Por ello, sólo <<lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*>>,¹⁹⁴

¹⁹² Considero por ello que la disputa entre si un acercamiento a la filosofía kantiana debe privilegiar el aspecto epistemológico frente a su faz ontológica sólo puede ser resuelta haciendo énfasis en que la *Ontología* o *metaphysica generalis* es convertida por Kant en una meta-teoría del conocimiento, y que esta última, a su vez, está sostenida por una interpretación *ontológica* del sujeto y del campo de la objetividad.

¹⁹³ A 292 / B 348

¹⁹⁴ A 218 / B 266. Es preciso dar cuenta aquí, en este contexto, del distanciamiento kantiano respecto a la constelación teórica del racionalismo dogmático, pues la diferencia entre lo posible y lo real dentro de la filosofía kantiana no se circunscribe a una problemática de modalidades lógicas, sino que es estrictamente un problema ontológico-trascendental ya que esta distinción está fundada <<en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer>>. I. Kant, *Crítica del Juicio*, op. cit. § 76.

donde lo *posible* mienta lo *mínimo* que algún concepto puede poseer en su relación con las facultades cognitivas para poder adquirir *realidad objetiva*. Esto es: algo puede ser un *objeto* sí y sólo sí concuerda con las condiciones formales de la experiencia en general, mientras esto último no sea el caso, el <<algo>> en cuestión no puede llegar a constituirse en objeto de una experiencia posible y, por tanto, no posee determinación (epistémico-ontológica) alguna. Kant insiste una y otra vez con relación a esto en que el paso de la posibilidad meramente lógica a lo que él denomina *posibilidad real* [ontológica] es factible sólo si el concepto puro o categoría apela a la sensibilidad para adquirir significación.¹⁹⁵ Lo que Kant pretende señalar con esto es que no se trata solamente de que sin apelación a la intuición las categorías puras no adquieran significación, ni que no puedan ser aplicadas a ningún objeto, sino que, aun más radicalmente, no pueden *constituir* objetividad alguna, pues carecen de las condiciones para su uso: <<Así, pues, el uso meramente trascendental de las categorías [sin apelación a la sensibilidad] no es, en realidad, un uso, ni posee objeto alguno determinado, *ni siquiera determinable* por su forma.>>¹⁹⁶ No hay, por tanto, *uso* trascendental de las categorías.

Por otra parte, esta observación reseña de manera precisa la constelación teórica propuesta por Kant en el primer momento de la *Crítica*: la relación sujeto-objeto (en su dimensión cognitiva) supone un elemento *determinable* y un factor *determinante*; el primer polo de la relación es ocupado por las intuiciones puras y sus contenidos, el segundo por las categorías como funciones de la unidad expresada por la autoconciencia (y entre ambas la labor sintética de la imaginación trascendental (re)productiva). Podemos por tanto convenir en que el objeto propio de la *filosofía trascendental* (<<todo en cuanto que *es*>>) está circunscrito a la esfera fenoménica, puesto que sólo en ella el entendimiento puede legislar. O para decirlo de un modo más específico: puesto que *lo que es* sólo puede *serlo* en tanto se encuentra referido a las condiciones que lo hacen posible, y dado que estas condiciones trazan o perfilan un horizonte inmanente a la subjetividad, es imposible acceder a lo que no está referido a esta *inmanencia*:

¹⁹⁵ Un firme partidario de esta línea interpretativa es Villacañas Berlanga, quien señala que “[Kant] quiere analizar ciertos *facta* (...) para intentar reconstruir una concepción coherente y normativa de lo real, una Ontología nueva que es ahora una Ontología de lo sensible”. Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Técnos, 1987. p. 57.

¹⁹⁶ A 248 / B 304 (el subrayado es mío)

El conocimiento sintético *a priori* sólo es posible en la medida en que expresa las condiciones formales de una experiencia posible. En consecuencia, *todos los principios poseen una validez puramente inmanente*, es decir, no se refieren más que a objetos del conocimiento empírico o fenómenos.¹⁹⁷

El programa crítico de Kant comprende pues una ontología que tiene en su haber sólo *fenómenos* (donde *fenómenos* mienta no sólo lo dado a la sensibilidad, sino a su vez lo constituido por la función legisladora del entendimiento) y que ha cancelado de manera definitiva cualquier salto fuera de aquello que es inmanente a la propia subjetividad: <<aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia>>.¹⁹⁸ Lo que presumiblemente se encuentra fuera del campo de la experiencia es un extenso páramo de vacuidad, espacio vacío donde sólo cabe lo in-objetable: lo que está más allá de los fenómenos es, por ello, no sólo imposible de conocer, sino también y sobre todo, *ontológicamente* imposible.

2. La distinción trascendental

La imbricación inherente en la filosofía crítica de lo ontológico y lo epistemológico, su superposición insoslayable en el plano de la *Transzendentalphilosophie* signa una fuerte tensión que queda expresada de manera paradigmática en esa difícil y problemática distinción que, pese a cualquier propuesta interpretativa, no dimite de gozar de cierto dejo paradójico. Y es que más que de contradicción, confusión o ambigüedad, la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* o *noúmeno* (y vamos a empezar usando estas dos expresiones como equivalentes, aunque desde luego no sean funcionalmente sinónimas) puede ser acusada manifiestamente de paradójica.¹⁹⁹ Conocida es la tesis fundamental de Kant respecto a la

¹⁹⁷ A 638 / B 666 (el subrayado es mío).

¹⁹⁸ A 247 / B 304

¹⁹⁹ Considerando que este es uno de los temas más recurrentes dentro de las interpretaciones de la filosofía kantiana, bien podríamos argüir que el problema la distinción trascendental puede ser considerado como *el problema* kantiano por excelencia: "Esta oposición entre fenómenos y cosas en sí es un punto expuesto al ataque de todos los adversarios de Kant; una cruz para sus intérpretes; un tema fundamental, en sentido positivo o negativo, de todos los kantianos, tanto los idealistas alemanes como los neokantianos. También ha sido un punto cardinal para los intentos de aclarar la significación de los problemas ontológicos en la filosofía de Kant." Cfr. Gottfried Martin, *Kant. Ontología y epistemología*. op. cit. p. 139. Como señala Gottfried Martin, la historia de las distintas interpretaciones, críticas y denuosos a que a sido sometida la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* o *noúmeno* tiene un largo recorrido que se remonta hasta los propios contemporáneos de Kant. Por nuestra parte, y dados los propósitos que guían este trabajo, no nos

incognoscibilidad de la *cosa en sí*, (i. e. la imposibilidad por parte del sujeto de cualquier formalización categorial en torno a lo que subsiste como lo radicalmente ajeno a la esfera de la subjetividad), y pese a lo cual esto ex-céntrico a la órbita de la subjetividad cognitiva persiste e insiste en el anchuroso bagaje de la razón como lo irreductible que no deja de emplazarse desde el ámbito de lo que puede ser válida y genuinamente conocido. La *cosa en sí* señala de este modo tanto el límite de lo cognoscible como aquello que desborda el cerco de la objetividad cognitiva, y es en este vaivén irresoluble para la *razón teórica* donde se gesta lo paradójico de la filosofía trascendental. Ahora bien, y sin que esto signifique, ni mucho menos, pretender alcanzar una solución en torno a este arduo problema, considero que es preciso avanzar hacia una comprensión menos restringida de la distinción trascendental donde se patentice que ésta no podría encontrar su plena justificación y sentido mientras se ponga el énfasis de manera exclusiva en las motivaciones y derivaciones de índole epistemológico que la promueven.

No se trata con esto de subsanar lo que de problemático posee la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, sino de dar cuenta de las motivaciones y móviles que están en su base, así como de enfatizar la índole del problema o de los problemas a que la distinción trascendental trata de dar una salida. En sentido estricto, se pretende hacer patente que a pesar de los múltiples problemas que conllevan la tajante distinción entre *fenómenos* y *cosas en sí*, Kant no cede ni claudica en torno a esto toda vez que esta distinción le permitirá asegurar que fuera del ámbito del mecanicismo natural regulado por la ley causal queda abierta la posibilidad (teórica, ontológica) de la libertad. Obviamente que esto último supone un deslizamiento de otra guisa, cuyo cumplimiento teórico será alcanzado cuando se analice el problema de la Tercera Antinomia.

Atendiendo por el momento a la dimensión de índole <<epistemológica>> que origina la distinción trascendental, es lícito observar que ésta se encuentra justificada por la propia formulación del idealismo trascendental según la cual el entendimiento crítico se ve instado a postular y pensar aquello que está fuera de su propia jurisdicción, en el extra-radio, aquello que debe ser pensado como lo *en sí*, lo in-condicionado en ese radical sentido

detendremos a analizar las distintas lecturas que se han realizado en torno a este arduo problema, si bien tendremos presente ya aquí, ya allá, un diálogo implícito con las interpretaciones clásicas o con aquellas que bien pueden ser consideradas como paradigmáticas.

en que es lo que subsiste al prescindir de las condiciones que hacen posible el *darse* de los fenómenos:

[El fenómeno] tiene dos lados: uno en el que el objeto es considerado en sí mismo (independientemente del modo de intuirlo, razón por la cual su naturaleza permanece siempre problemática); otro en el que se tiene en cuenta la forma de intuir ese objeto, forma que, si bien pertenece real y necesariamente al fenómeno, no ha de buscarse en el objeto mismo, sino en el sujeto al que éste se manifiesta.²⁰⁰

Englobado en el mismo tenor que signa la totalidad de la filosofía trascendental, es pertinente dar cuenta ya aquí que conforme a lo expresado por Kant en el pasaje citado, la distinción fenómeno–cosa en sí está fundada y establecida desde <<el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer>>,²⁰¹ no se trata entonces (y sobre esto incidiré con mayor detenimiento más adelante) de una distinción que promueva *prima facie* un hiato entre dos <<mundos>> (al modo de cierto platonismo), sino de una distinción fundada en la dimensión trascendental de la subjetividad. Por esto es claro que en tanto que los fenómenos están condicionados por las formas puras de la intuición, al pensarlos prescindiendo de estas condiciones se los está pensando en su presumible y problemática naturaleza in-condicionada,²⁰² como *cosas en sí*. En efecto, la misma noción de fenómeno (en su sentido más amplio) implica o conlleva la noción correlativa de *cosa en sí*.²⁰³ En un

²⁰⁰ A 38 / B 55

²⁰¹ I. Kant, *Crítica del Juicio*, § 76, (op. cit. p. 314)

²⁰² Pese a que en la *Crítica de la razón pura* no está explicitado a detalle, habría dentro de la filosofía trascendental una doble caracterización de lo incondicionado. Por una parte, lo incondicionado puede ser pensado desde el entendimiento crítico como el carácter que los fenómenos poseen de manera independiente de las condiciones que los posibilitan (*noúmeno negativo*); por otro lado, lo incondicionado puede ser postulado desde la razón pura (en su uso teórico o especulativo) la cual pretende encontrar en las relaciones condición-condicionado un término último que le permita encontrar satisfacción a su anhelo de completud explicativa. Como colofón cabe señalar que en ambos casos se trata de posturas a-críticas y dogmáticas, y que en ambos casos lo incondicionado es una de las formas de la *cosa en sí*. Cfr. Eduardo Shore, *Entender a Kant*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2001. En este ensayo, Shore sostiene que es necesario distinguir entre dos sentidos de *cosa en sí* que se corresponden con los dos sentidos de lo incondicionado que hemos señalado aquí. En un primer momento, la *cosa en sí* señala el modo en que pueden y deben ser caracterizados los fenómenos si se hace abstracción o se prescinde de las condiciones que los posibilitan; en una segunda instancia, la *cosa en sí* designa los contenidos temáticos de la metafísica, i. e. Dios, la inmortalidad del alma y la libertad.

²⁰³ Señala J. Maréchal: <<Las nociones de relación, de apariencia, de fenómeno, invocan una noción correlativa, la de un término de la relación, la de un objeto de la apariencia, la de un <<en sí>> del fenómeno.

conocido pasaje, Kant señala esto al referirse a los resultados obtenidos en el análisis llevado a cabo en la <<Estética trascendental>>:

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos.²⁰⁴

Para Kant el entendimiento crítico se ve por tanto instado a *pensar* el fenómeno en su radical desnudez intuitivo-conceptual, esto es, a postularlo como *cosa en sí*. En tanto que los fenómenos están condicionados por las intuiciones puras, al pensarlo prescindiendo de estas condiciones se los está pensando en su presumible y problemática naturaleza incondicionada. Es importante hacer notar ya aquí que no se trata de dos entidades ontológicas distintas (fenómenos y cosas en sí), sino de la consideración del objeto en cuanto condicionado por las formas puras de la intuición, y ese mismo objeto pensado haciendo abstracción de las condiciones subjetivas que lo posibilitan: <<en la relación del objeto dado con el sujeto (...) establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y *ese mismo objeto* en cuanto objeto en sí>>.²⁰⁵ Este pasaje, extraído de la <<Estética>>, confiere una caracterización de la cosa en sí o, como Kant la denomina aquí, <<objeto en sí>> que parecería no ofrecer mayores problemas interpretativos. En efecto, al nivel de la <<Estética>> es factible que Kant se pronuncie con una caracterización medianamente positiva en torno a la *cosa en sí* misma que en el progresivo avance hacia la constitución de la *objetividad* por parte de la acción sintetizante del entendimiento comenzaría a diluirse. Sin embargo, como es sabido, Kant introduce más adelante la noción de *noúmeno* que si bien tiene una equivalencia funcional con el de *cosa en sí*, difiere por no nimio matiz.²⁰⁶ Esta audaz gimnasia filosófico-conceptual que Kant propone

en una palabra, la noción de una "cosa en sí", de un "algo", cuyo carácter descriptivo más evidente consiste en la negación de la relatividad propia del fenómeno>>. Cfr. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1957 - 1959; tomo III, p. 241

²⁰⁴ B 307

²⁰⁵ B 69 (el subrayado es mío)

²⁰⁶ Podría argüirse que, después de todo, la diferencia entre cosa en sí y noúmeno es más sutil que verdadera, sin embargo y como veremos, el asunto no es tan sencillo toda vez que es precisamente esta diferencia la que permite identificar el doble propósito que Kant persigue con la distinción trascendental.

encuentra sin embargo aun una mayor complejidad al introducir la noción de <<objeto trascendental>> el cual, en distintos pasajes de la *Crítica*, parece no sólo identificarse con el *noúmeno* sino que también es usado para referirse a una entidad ontológicamente distinta de los fenómenos.²⁰⁷ Henry Allison anota que al respecto:

En la mayoría de los casos, estos términos [*cosa en sí, noúmeno y objeto no sensible*] se refieren claramente al objeto que aparece considerado como es en sí, i. e., como él es <<prescindiendo de la constitución de nuestra sensibilidad>>. Sin embargo, hay lugares donde se refieren a una entidad o entidades ontológicamente distintas de los objetos sensibles del conocimiento humano.²⁰⁸

El problema con esto, como bien lo apunta Allison, es que a lo largo de la *Crítica* parecería que Kant no respeta sus propias caracterizaciones de los términos *cosa en sí, noúmeno y objeto trascendental* (paradigmático al respecto resulta la supresión en la segunda edición de largos pasajes en el capítulo sobre “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y noúmenos”). Intentar, por tanto, una caracterización y una delimitación adecuada de todos estos términos (noúmeno, cosa en sí, objeto trascendental) corre siempre el riesgo de verse refutada por el propio texto kantiano. Y es que dentro de la *Crítica de la razón pura* hay suficiente material textual para emprender esta tarea desde las líneas interpretativas más dispares. Pese a esto, propondré una tentativa de caracterización que, considero, es congruente y afín con filosofía kantiana, haciendo eco en este preciso punto de la sugerencia de Fichte cuando escribe que <<se ve uno ciertamente precisado a explicar atendiendo al *espíritu* cuando explicando según la *letra* no va a ir muy lejos>>.²⁰⁹ Atendiendo pues al *espíritu*, pero no por ello desestimando la *letra*, es lícito considerar que, en una primera aproximación, la noción de *cosa en sí*

²⁰⁷ Algunos pasajes donde esto aparece sin ambigüedad son A 478 / B 506, A 494 / B 522, A 538 / B 566 y A 698 / B 726. En la mayoría de estos pasajes, el objeto trascendental es descrito en términos de <<fundamento>> de los fenómenos (internos y externos), de <<causa>> de las representaciones, y en el último pasaje referido Kant llega a identificar <<un creador del mundo que sea único, sabio y omnipotente>> con <<un mero objeto trascendental>>

²⁰⁸ Henry Allison. *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos, 1996. pp. 367 – 368.

²⁰⁹ J. G. Fichte, “Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia”, en *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1997. p. 66 n.

mienta, en casi todos los pasajes de la *Crítica*, al mismo *Fenómeno* considerado tal cual es <<prescindiendo de la constitución de nuestra sensibilidad>>. Es esta por tanto la concepción a que se ve abocado el entendimiento crítico al pensar las cosas sin referirlas a nuestro particular modo de intuir las. La *cosa en sí* vale pues para un entendimiento (crítico) ocupado en la reflexión trascendental, puesto que sólo desde ella es factible considerar que la sensibilidad es un *a priori* subjetivo que permite el darse de los fenómenos y que, por tanto, prescindiendo de ella, éstos deben <<ser algo>>: cosas en sí mismas. La *cosa en sí* se presenta entonces, bajo esta primera tentativa de caracterización, como el residuo conceptual que subsiste al cancelarse las formas sensibles que condicionan el darse de los fenómenos. Es sugerente tomar en consideración que sobre este primer acercamiento, la función de la *cosa en sí* puede expresarse en términos meramente metodológicos, puesto que sirve para indicar que las diversas representaciones empíricas no se entiendan sino como fenómenos, i. e. señala la manera en que *no* deben ser considerados los Objetos de la experiencia: <<Desde una perspectiva trascendental, cuando se dice en la *Crítica* que todos los objetos de experiencia son *fenómenos*, lo que se hace es negarles el carácter ontológico de *cosas en sí*>>. ²¹⁰ La relevancia que en términos epistemológicos adquiere esta indicación del modo en que deben ser consideradas las representaciones cognitivas está en el intento de Kant por definir y, por ende, deslindar y demarcar su idealismo trascendental de lo que él denomina idealismo empírico o realismo trascendental. Kant señala en efecto que los defensores de estas posturas consideran que los fenómenos exteriores poseen una existencia en sí misma, independiente del sujeto:

El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, *existirían fuera de nosotros incluso según conceptos del entendimiento*. ²¹¹

Para Kant el problema inmediato que se origina con esta postura <<realista trascendental>> (o idealista empírica) es que cede peligrosamente terreno al escepticismo puesto que se ve obligada a poner en duda o, en caso extremo, a negar la existencia del

²¹⁰ Alejandro Llano C. op. cit. p. 81

²¹¹ A 369 (el subrayado es mío)

<<mundo externo>> ya que al considerar a los <<fenómenos exteriores>> como cosas en sí mismas se ve instada a aceptar que nuestro conocimiento del <<mundo externo>> es siempre diferido, como si un <<velo perceptual>> se interpusiera entre el sujeto de conocimiento y el objeto conocido o a conocer. Si bien es en este punto donde se juega la validez de la identificación que Kant pretende establecer entre el idealismo trascendental y el realismo empírico (como la contraparte lógica y ontológica de aquél) incidir en ello excedería y desviaría con mucho los propósitos de este trabajo. Baste con tomar en cuenta, de acuerdo a lo expuesto y desarrollado hasta aquí, la crucial función metodológica que la *cosa en sí* ejerce en tanto que sirve para designar el modo en que deben o, mejor dicho, no deben ser considerados los objetos de la experiencia.

Ahora bien, el otro término asociado con el de *cosa en sí* es el de <<objeto trascendental>>, el cual ya fue encontrado en la Deducción trascendental (según la primera edición de la *Crítica*) y fue caracterizado por Kant como el correlato trascendental de la unidad de la conciencia (apercepción trascendental, <<Yo pienso>>), i. e. como el *objeto* al que se corresponde el *sujeto* (bien entendida la peculiar naturaleza de esta <<correspondencia>>). Por ello bien puede decirse, como lo hace Deleuze, que el objeto trascendental <<es el correlato del yo pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal>>.²¹² El *objeto trascendental* se inscribe pues de manera legítima dentro del <<relato trascendental>>²¹³ y posee, como veremos, un estatuto ontológico crítico (no metafísico). Esto es: en tanto ex-posición de la forma general de la objetividad, el <<objeto trascendental = x>> significa el polo objetivo de la relación sujeto-objeto, la contra-parte de la unidad de apercepción en la acción sintética que *constituye* los objetos de una experiencia posible. Kant podrá decir, por ello, que este objeto trascendental es, <<de hecho, idéntico en todos nuestros conocimientos, = X>>.²¹⁴ Es en este preciso sentido en que el objeto trascendental puede ser descrito la *formalización* objetiva de la apercepción originaria (<<Yo pienso>>):

¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto

²¹² Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, op. cit. p. 34

²¹³ H. Allison, op. cit. p. 382.

²¹⁴ A 109

hay que entenderlo simplemente como algo en general = x, ya que, fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él.²¹⁵

Como señala Kant, dado que no hay nada fuera del conocimiento que permita ser confrontado o <<colocado delante de>> él mismo, y dado que la pareja conocimiento-objeto implica una relación de oposición, el concepto de objeto trascendental (<<algo en general = x>>) es el candidato idóneo para ser <<colocado>> o situado como lo contrapuesto a las representaciones subjetivas. En el contexto que está inserto el pasaje citado, Kant alude también a que el objeto trascendental que se piensa como correspondiente o contrapuesto a nuestras representaciones sirve para indicar la coherencia o la concordancia a que deben estar sometidas dichas representaciones a fin de ser constituidas *objetivamente*, es decir, a fin de <<poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto>>.²¹⁶ El objeto trascendental = x es así la *forma* de la objetividad, su expresión categorial, el correlato de la unidad de apercepción:

Nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo = X de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. Sólo puede servir, como correlato de la unidad de apercepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto.²¹⁷

He mencionado ya que la caracterización de objeto trascendental no se mantiene inalterable a lo largo de la *Crítica de la razón pura*, y el pasaje citado arriba es emblemático de esto. En este fragmento parece haber una confusión o ambigüedad entre el objeto trascendental y un hipotético objeto trascendente (meta-físico) inaccesible al entendimiento. Esta confusión se origina cuando Kant señala que el objeto trascendental

²¹⁵ A 104

²¹⁶ A 105

²¹⁷ A 251

significa algo = x <<de lo que nada sabemos ni podemos saber>>; de este modo, parecería que por objeto trascendental se debería entender un <<objeto>> que se encontrara más allá de la experiencia, una entidad *trans-fenomenica*; literalmente meta-física, la cual resultaría inaccesible dada nuestra propia constitución subjetiva. Más adelante volveremos sobre esto. Por lo pronto vale considerar que la noción de objeto trascendental señala, como ya apuntábamos, el correlato trascendental de la apercepción originaria. Esta caracterización del objeto trascendental, a pesar de que puede ser refutada por algunos pasajes de la *Crítica*, me parece que es congruente con la maquinaria conceptual kantiana. Lo importante aquí es que el objeto trascendental no es análogo, ni funcionalmente equivalente con la noción de *cosa en sí* ni con el concepto de *númeno*. Ahora bien, es precisamente este último término el que resulta altamente problemático, toda vez que desde el emplazamiento conceptual originado por la propia filosofía crítica se ha cancelado en definitiva consistir en un factor supra-sensible para explicar la posibilidad del conocimiento (estrictamente dicho, lo nouménico se encontraría <<fuera>>, en el <<exterior>>, ajeno al juego de la subjetividad). Asimismo, mantener este concepto como parte del <<relato trascendental>> supondría ceder terreno al dogmatismo metafísico. Kant piensa sin embargo que dada la dimensión *idealista* de la filosofía trascendental es menester establecer esta distinción entre fenómenos y noumenos. En un pasaje ampliamente citado, Kant propone una doble caracterización de la noción de noumeno, a saber:

Si entendemos por númeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este númeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por númeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el númeno en su sentido *positivo*.²¹⁸

Conforme a esto, por noumeno en sentido negativo debe entenderse una <<cosa que no sea objeto de la intuición sensible>>, ya que se hace abstracción de nuestro modo de intuirlo. Kant considera, por otra parte, que sólo esta noción de noumeno (negativo) puede

²¹⁸ B 307

ser válida dentro de la reflexión trascendental, pues la apelación de un presumible noumēno que fuera el correlato de una intuición no sensible (*intuitus originarius*) queda fuera del marco de las posibilidades de la filosofía trascendental: <<Así, pues, lo que llamamos *noúmeno* debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*>>. ²¹⁹ Esto último es así debido a que dada nuestra propia constitución subjetiva es imposible que la noción de noumēno <<positivo>> sea factiblemente considerada dentro de la reflexión trascendental, puesto que no sólo señala un presumible objeto no-sensible, sino asimismo una intuición de la cual no <<podemos [ni] siquiera entender su posibilidad>>. ²²⁰ Se entiende, en esta secuencia de ideas, que el *noúmeno positivo* no juega ningún papel al interior de la *filosofía trascendental*, que de esta noción jamás se trata dentro de la filosofía crítica ²²¹ y que solamente la noción de *noúmeno* en sentido negativo es lo que dentro de la reflexión trascendental es posible postular (si bien sólo de manera problemática). Ahora bien, según lo expuesto antes, es factible considerar que esta definición del noumēno (negativo), es correlativa a la noción de cosa en sí puesto que se refiere a una <<cosa que no sea objeto de la intuición sensible>> lo cual implica que es una cosa in-condicionada (no dependiente de las condiciones sensibles) y por tanto, *en sí*. Sin embargo la noción de *noúmeno* difiere de la noción de *cosa en sí* en la medida en que no se trata sólo del *fenómeno* considerado en sí mismo (i. e. independiente de las condiciones subjetivas que lo posibilitan), sino que adquiere un estatuto <<conceptual>> (si bien meramente *problemático*) en virtud de que el entendimiento lo piensa no sólo como una *cosa en sí* (en el preciso sentido que hemos dado a esto) sino como un <<*objeto inteligible*>>, es decir, un objeto meta-físico:

Cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y

²¹⁹ B 309

²²⁰ B 307

²²¹ Al respecto, dice Reguera: "El noumēno, entendido en sentido positivo (una cosa en sí, objeto de una intuición no sensible), es algo fuera de todo sentido, de toda lógica, porque para captarlo haría falta una intuición intelectual que no poseemos y cuya posibilidad ni siquiera podemos entender." Véase. Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, op. cit. p. 76.

las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (noúmenos).²²²

El *concepto* de un objeto meta-físico es, por tanto, el *concepto* de noúmeno en sentido negativo. Este estatuto conceptual del noúmeno es en última instancia lo que lo diferencia de la *cosa en sí*, la cual es ahora pensada (a través de este concepto) como un *ente inteligible*²²³ (en tanto contrapuesto a lo sensible) el cual, dado su propia caracterización, resulta *in-determinable* y, por ello mismo, *in-cognoscible*. Nótese que este presumible objeto meta-físico no es incognoscible debido a que se encuentre en un *más allá* inaccesible para el conocimiento humano (lo cual llevaría a Kant a una especie de platonismo reformulado bajo el modelo del subjetivismo moderno²²⁴), sino que es incognoscible en virtud de que no puede ser constituido objetivamente, y no pueden serlo porque se encuentra radicalmente fuera de la órbita u horizonte inmanente a la subjetividad. Precisamente se trata de un <<objeto>> in-condicionado en ese radical sentido desde el cual podemos precisar que no depende de condición alguna para su establecimiento o *situación*. Pero por ello mismo, no puede ser conocido, no hay ni puede haber condición alguna que haga posible que sea convertido en Objeto (en sentido fuerte) de una experiencia posible: lo in-condicionado, lo in-cognoscible y lo in-determinado (en el sentido de que radicalmente no puede ser determinado, y no en el sentido de que aun no haya sido determinado) forman entonces una tríada cuyos elementos se implican mutuamente.

A tenor de lo expuesto antes, si la impronta ontológica de la filosofía trascendental implica que esta sólo tiene en su haber aquello que está referido a la propia subjetividad y dado que esto significa que el entendimiento sólo puede ser constitutivo de los fenómenos (*ente sensible*), es imposible no sólo acceder a lo que las cosas sean en sí mismas, sino sobre todo otorgar al concepto de noúmeno un referente determinado. El concepto de noúmeno en sentido negativo funciona así como un contra-concepto (sin <<referencia>> objetiva ni *objetual*) que restringe o limita la validez objetiva del conocimiento al

²²² B 306

²²³ B 306

²²⁴ Cfr. Gilles Deleuze, "Platón y el simulacro", en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2001. En este trabajo, el filósofo francés sugiere que la primera recusación del platonismo (la denominada "inversión del platonismo") llevada a cabo en la historia de la filosofía es la efectuada por Kant.

horizonte de los fenómenos: <<el concepto de nómeno no es más que un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad>>.²²⁵ Con esto Kant pretende señalar que no hay, ni puede haber, *objetos* nouménicos. El concepto de nómeno no es pues el concepto de un objeto, sino tan sólo un *concepto límite*, puesto que con este concepto se señalan los límites de la propia filosofía trascendental, la cual está ceñida y constreñida al horizonte de los fenómenos, los cuales, merced a la acción ejercida por el <<Yo pienso>> son trascendidos en su relatividad hacia su *determinación objetiva*. De este modo es factible asegurar que la progresiva determinación objetiva del fenómeno diluye o disuelve en gran medida la radical heterogeneidad de lo *dado* a la sensibilidad al ser agolpado éste en la función sintética realizada por entendimiento y por la apercepción trascendental. Como dice Cassirer: “la reducción de lo <<dado>> a las *funciones* puras del conocimiento forma la meta definitiva y el definitivo fruto de la filosofía crítica”.²²⁶

Siguiendo este orden de ideas, lo *nómenico*, aquello que queda al pensar los fenómenos al margen de las condiciones que los hacen posibles, puede ser caracterizado como la *nada del fenómeno*²²⁷ puesto que significa <<la negación de toda posibilidad de que la realidad se manifieste de algún modo al sujeto cognoscente>>.²²⁸ El concepto de nómeno es así un concepto vacío sin objeto, concepto al que no corresponde ninguna intuición y por ello es igual a *nada*.²²⁹ El *nómeno* carece de realidad objetiva,²³⁰ y sin embargo, <<no es una ficción arbitraria>>²³¹ puesto que está ligado a la propia limitación de la sensibilidad y al propio juego de la subjetividad trascendental. En otras palabras: si bien el concepto de nómeno carece de realidad objetiva (puesto que para ello requeriría sea asequible, y si lo fuera, *ipso facto*, dejaría de ser nómeno), no por ello es un concepto meramente ficticio, puesto que la propia <<inercia>> del pensar crítico (filosofía trascendental) obliga al entendimiento a concebir lo que los fenómenos <<son>> independientemente de las condiciones que los hacen posibles, esto es, de manera incondicionada.

²²⁵ A 255 / B 311

²²⁶ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, op. cit. p. 713.

²²⁷ Kant señala esto en A 290 / B 347: “Así, el objeto de un concepto al que no corresponde ninguna intuición precisable es igual a nada. En otras palabras, es un concepto sin objeto, como lo nóménos, que no pueden ser contados entre la posibilidad, aunque tampoco por ello hayan de ser considerados imposibles”.

²²⁸ Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Universidad de Navarra, 2002, p. 187

²²⁹ A 290 / B 347

²³⁰ Cfr. E. Mayz Valenzuela, *El problema de la Nada en Kant*, op. cit. p. 51

²³¹ A 255 / B 311

Lo que resulta relevante con relación a esto es que Kant insiste en que 1) es el propio entendimiento crítico el cual se ve abocado a la distinción fenómeno/-noumeno, 2) Lo *nouménico* es identificado con la *nada* del fenómeno, como un concepto sin objeto (esto aparece explicitado al final de la Analítica trascendental), y 3) Esto significa que no es la sensibilidad la que limita al entendimiento, sino que más bien es éste el que limita a aquélla:

Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí misma, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia, etc. (...); concibe pues un objeto, sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al suprimirse la sensibilidad o se seguiría existiendo una vez desaparecida ésta. Si queremos llamar noumeno a este objeto por no ser sensible su representación, somos muy libres de hacerlo.²³²

Prescindiendo del hecho de que Kant utiliza aquí la noción de objeto trascendental como sinónimo de noumeno, hay en este pasaje una serie de ideas que resultan sumamente esclarecedoras. En primer lugar, dado que es el entendimiento el que limita a la sensibilidad queda la posibilidad de *pensar* (sin contradicción lógica y de un modo meramente indeterminado o problemático) un *algo* que, puesto que no sería sensible, no podría ser concebido a partir de ninguna de las categorías que integran la estructura cognitiva que otorga la objetividad: ni sustancial, ni real, ni extenso, ni causal, etc; esto significa que los principios constitutivos de la experiencia (principios trascendentales) no pueden ser co-extensivos a la esfera completa de lo <<real>>,²³³ puesto que <<no alcanzan a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos>>.²³⁴ El tejido argumental que Kant ha enhebrado hasta aquí pone de manifiesto lo apuntado líneas arriba: si los principios constitutivos de la experiencia (ontología crítica) sólo valen con relación a los fenómenos,

²³² A 289 / B 345

²³³ Es claro que aquí la noción <<real>> no está usada en el sentido en que Kant la presenta dentro de los <<Postulados del pensar empírico>>, sino en una significación más laxa, puesto que <<la totalidad de las cosas>> no se agotan en el ámbito de la objetividad cognitiva.

²³⁴ A 286 / B 343

pero a su vez los mismos fenómenos sólo son tales gracias a estos principios constitutivos, queda claro que lo *noúmenico* queda y está fuera del marco de la *subjetividad trascendental* en su carácter cognitivo: <<Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) *vacío*>>. ²³⁵ Y para confirmar que esta expresión no es un mero desliz retórico que serviría para señalar que el conocimiento se circunscribe a lo dado en la sensibilidad, Kant insiste sobre esto en otro lugar al precisar que <<Aunque el pensamiento problemático deja sitio para tales objetos [noúmenos], sólo sirve, como un *espacio vacío*, para limitar los principios empíricos, pero sin contener en sí ni revelar otro objeto de conocimiento fuera de la esfera de esos principios>>. ²³⁶ Entiéndase bien: lo que queda fuera del campo de los fenómenos se encuentra <<para nosotros>> *vacío* pues todo *algo* ²³⁷ sólo puede serlo si está referido a las condiciones de posibilidad que lo constituyen (condiciones que por su parte se encuentran en la subjetividad trascendental). Si se interpreta la filosofía kantiana como una mera teoría del conocimiento (si precisar que se trata de un *idealismo trascendental*, y sin acentuar la dimensión ontológica que lo constituye), afirmaciones como la anterior no sólo conllevan una serie de problemas, sino que son abiertamente acusables de incongruentes e insostenibles. Que fuera de los fenómenos se encuentre sólo <<vacío>>, que <<más allá>> del horizonte de los objetos de los sentidos haya *nada*, no sólo es una afirmación que despide cierto dejo <<metafísico>> (en el sentido dogmático del término), sino que también parece entrar en flagrante y directa contradicción con la tesis de *realismo empírico* por la que Kant propugna. Frente a esto, cabe sostener que el *idealismo trascendental* (y no está de más insistir en la perdurabilidad del sustantivo así como en la peculiaridad del adjetivo) es propugnado por Kant para responder al problema de la validez universal y necesaria del conocimiento empírico, y esto no debido a que lo que se encuentra <<más allá>> de la sensibilidad sea inaccesible *prima facie* dada la limitación del entendimiento, sino más bien porque esto [los objetos empíricos] es, en esencia, lo que la misma subjetividad conforma y constituye.

Sin caer en extralimitaciones interpretativas cabe decir que para Kant aquello que no puede sernos dado en experiencia alguna es *nada* para nosotros. Se sigue de estas digresiones que desde el interior de la filosofía trascendental es imposible apelar a un

²³⁵ A 255 / B 310

²³⁶ A 269 / B 315

²³⁷ <<Real es *algo*, negación es *nada*>> A 291 / B 347

elemento <<extra-cognoscitivo>> que funcionara como fundamento de los fenómenos: de lo que se trata en la filosofía trascendental es de la fundamentación del conocimiento, pero nunca de su trascendencia. Esto se hace aun más patente al constatar que la noción *fenómeno* es correlativa no a la de una causa o fundamento trascendente, sino a las estructuras de la subjetividad trascendental que lo condicionan y constituyen.²³⁸ Kant entiende en efecto que la relación relevante para la fundamentación del conocimiento no es la que en el trazado conceptual del racionalismo dogmático pretendía establecerse entre el fenómeno y la *cosa en sí* (como lo <<esencial>>, lo sub-yacente a lo empírico), sino la del fenómeno y sus *condiciones de posibilidad* (i. e. el sujeto trascendental). Podría decirse entonces que lo <<trascendente>> al objeto fenoménico no es la cosa-en-sí-mismada, sino el sujeto trascendental que <<abre>> la posibilidad de la patencia de lo dado a partir de las formas puras de la intuición. O para expresarlo bajo la figura del <<retrato maquínico>>²³⁹ del sujeto trascendental kantiano que Deleuze/Guattari proponen: <<sujeto trascendental y no trascendente, precisamente porque es el sujeto del campo de inmanencia de cualquier experiencia posible al que nada se lo escapa, ni lo externo ni lo interno>>.²⁴⁰ De este modo, desde los propios lineamientos establecidos por Kant la *cosa en sí* se presenta no como otro objeto, sino como <<otra relación (*respectus*) de la representación respecto al mismo objeto>>.²⁴¹

No está de más insistir en que Kant ha operado aquí, a partir de estas difíciles distinciones, una transformación de suma importancia al interior de los discursos filosóficos: la pareja disyuntiva <<aparición-esencia>> ha sido convertida en la relación conjuntiva <<lo que aparece-condiciones de su aparición>>. La conclusión de este paso será que la distinción *fenómeno-cosa en sí* no debe entenderse ni interpretarse como si se tratará de un modelo metafísico-gnoseológico (aun cuando sí como un dualismo metafísico-dogmático-práctico) que hiciera alusión a un platonismo reformulado desde la subjetividad moderna. No se trata de que haya pues, más allá de los fenómenos, una realidad <<más

²³⁸ << El método trascendental de Kant entiende el *trascensus* como un trascendente del ente en tanto ser dado al sujeto, pero no hacia el ser, sino hacia las condiciones de posibilidad de su ser dado en su sujeto y, por consiguiente, como un descender en la subjetividad.>> M. Müller, *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires, 1961, p. 27.

²³⁹ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 59

²⁴⁰ Deleuze / Guattari, op. cit. p. 50.

²⁴¹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit. p. 37

real>> o <<más verdadera>> que la fenoménica: por el contrario, y justamente, en la filosofía kantiana hay una relación in-interrumpida entre fenómeno, objetividad y verdad.

¿Cuál es entonces el sentido de mantener la separación entre fenómenos y *cosas en sí* en una dimensión más allá de una distinción meramente metodológica? De acuerdo a la temática general que subyace a este ensayo considero de suma relevancia mostrar que el sentido de la distinción fenómeno-cosa en sí debe ser iluminado desde la primordial función que desempeña al interior del criticismo kantiano. Esto es: pese la insuficiencia de una explicación satisfactoria dentro de la *Crítica de la razón pura* con relación a la función que la distinción trascendental desempeña para lo que se presenta como el fin propio de la filosofía trascendental (i. e., la fundamentación del conocimiento), es claro que esta distinción es relevante en virtud del rendimiento teórico y filosófico que se logra con ella. Como intentaré precisar más adelante, una visión de conjunto de la filosofía crítica kantiana permite considerar que la caracterización del noumeno (o de lo nouménico) como una entidad <<metafísicamente>> distinta a los fenómenos es requerida no para dar una respuesta al problema de la fundamentación del conocimiento, sino para asegurar la *problemática* concepción de los contenidos temáticos propios del discurso *ético-metafísico* y de manera específica, de la libertad (práctica):

Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la doctrina de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestra posibilidad de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos.²⁴²

Es bajo esta perspectiva desde la cual podemos considerar que el idealismo trascendental pretende dos objetivos distintos y fuertemente ligados, a saber: i) Asegurar la posibilidad del conocimiento en la esfera fenoménica, a partir de los dos momentos estructurales de la razón pura: entendimiento y sensibilidad; y ii) en tanto se establece que lo cognoscible se agota en el amplio campo de los fenómenos, asegurar la posibilidad de que aquello que escapa a la determinación sensible/categorial pueda ser válidamente

²⁴² B XXIX

pensado por la razón (aunque sólo de modo problemático, pero no por ello contradictorio). Pues si bien el horizonte fenoménico agota el campo de la objetividad cognitiva, es posible pensar un ámbito distinto del *ser* (o, siendo más precisos y adelantando lo que abordaremos más adelante, ámbito del *deber ser*) que no es el de los fenómenos, y que sólo resulta inteligible al nivel de la razón práctica. Piensa Kant en efecto que el interés teórico de la razón recae sólo en los fenómenos, puesto que lo no-fenoménico está fuera de su jurisdicción, pero que dado que la razón pura no sólo posee un interés cognitivo sino también y sobre todo un interés práctico, es debido a éste por lo que, en última instancia, se ve abocada a ir más allá de la naturaleza sensible. Esto ha sido puesto de relieve por Deleuze <<Si no hubiera algo más que interés especulativo, sería hartamente dudoso que la razón se comprometiera jamás en consideraciones sobre las cosas en sí>>. ²⁴³

En diversos pasajes del *corpus* kantiano se hace hincapié en esto al señalar que si para los intereses de la razón especulativa el mundo de sentido se agota en el campo de los fenómenos, esta razón imantada hacia lo cognitivo no agota el amplio campo de la racionalidad humana. Villacañas Berlanga ha señalado esto: <<En el discurso empírico, los cuerpos, los fenómenos en sentido trascendental, son una realidad absoluta: llenan la totalidad del ámbito de ese discurso. Pero el discurso empírico no llena la totalidad de los discursos sobre la realidad. Este es el sentido de la distinción trascendental>>. ²⁴⁴ En uno de los textos <<menores>> de Kant, posterior a la *Crítica*, el filósofo de Königsberg afirma explícitamente que <<los objetos sensibles no agitan el campo entero de todo lo posible>>, ²⁴⁵ y esto que está más allá de los fenómenos (pero no detrás de ellos, ni a su lado, ni escondido bajo su mera apariencia) es el territorio de la acción práctica. Por ello hay que insistir en que la distinción *fenómeno – cosa en sí* no sólo posee una motivación ontológico-epistémica, sino también una motivación ético-metafísica. Esta última tesis adquirirá toda su significación y mostrará todas sus consecuencias cuando abordemos el problema de la libertad.

²⁴³ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, op. cit. pp. 18 – 19.

²⁴⁴ José Luis Villacañas Berlanga, op. cit. p. 73

²⁴⁵ I. Kant, *Como orientarse en el pensamiento*, p. 44

2.1. Fenómeno y trascendencia

La principal objeción a la lectura que estoy proponiendo aquí es que en numerosos pasajes tanto de la *Crítica de la razón pura* como de los *Prolegómenos* parecería que Kant pretende dar una valoración positiva de la *cosa en sí* (en tanto *algo trascendente*, algo que está más allá de la sensibilidad) la cual funcionaría como el fundamento de los fenómenos, y como la <<causa>> de nuestras representaciones. Es sabido que muchos intérpretes de la filosofía kantiana ven aquí el problema fundamental que se origina a partir de la distinción trascendental. Un ejemplo de ello:

La prueba crucial de toda interpretación de la cosa en sí y de los conceptos de noumeno y objeto trascendental relacionados con ella, es su aptitud para abordar lo que ha sido llamado apropiadamente <<die heilkle Frage der Affektion>>, i. e., la cuestión de cómo debemos caracterizar la naturaleza del objeto que Kant pretende que afecta a la mente y proporciona, con ello, la materia de la intuición sensible.²⁴⁶

Sin duda, la perdurable insistencia en este problema por parte de la gran mayoría de los comentadores de la obra kantiana es una buena prueba de las dificultades que entraña dar una solución satisfactoria al mismo. La reconstrucción de la filosofía kantiana propuesta a lo largo de este trabajo permite considerar que esto no es un genuino problema para la filosofía crítica, o que el modo de presentar el problema no parece estar en consonancia con la filosofía kantiana. Esto no implica acatar y asumir una postura de tal radicalidad como la de Martínez Marzoa, quien señala que la noción de *cosa en sí* dentro de la filosofía kantiana no juega ningún papel determinante, y que sólo sirve para <<designar aquello de lo que *no se trata*>>²⁴⁷ en la reflexión trascendental, pero tampoco considero completamente válida la postura de autores como el citado Allison, quien considera que el genuino problema de la distinción trascendental tiene que ver con dar una explicación satisfactoria en torno al problema de la <<afección>>.

²⁴⁶ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*. p. 378.

²⁴⁷ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, op. cit. p. 40. En esta misma obra, el autor español señala con suma ironía que "Mientras que todo buen epígono de Kant dedica largos discursos al <<problema de la cosa en sí>>, en Kant mismo el *Ding an sich* sólo aparece para decirnos que *no* es el problema." ibid. p. 40.

Por otra parte, y si bien es posible construir complejos andamiajes teóricos que pretendan dar una solución a esto —respaldados por el propio texto kantiano— es sabido que al interior de la *Crítica de la razón pura* no se encuentra en ningún momento desarrollada explícita, clara y unívocamente esta problemática. A este respecto, connotados intérpretes de la filosofía kantiana como Herman Jean de Vleeschauwer han puesto de relieve que la inclusión (en la segunda edición de la *Crítica*) de aquellos pasajes que intentan responder al <<problema del mundo externo>> (que está en consonancia directa con el <<problema de la afección>>, a tal grado que podríamos decir que se trata de *un solo problema*) estuvo motivada por las acusaciones de *idealismo subjetivo* que Kant recibió principalmente de Garve y Feder.²⁴⁸ Pero, agrega Vleeschauwer, <<la reedición de la *Crítica de la razón pura* no es una reacción contra el idealismo, sino contra el carácter subjetivo de cierto idealismo, y esto lleva a Kant, poco a poco, a reforzar el suyo en el sentido de una constructivismo cada vez más pronunciado>>.²⁴⁹ Ciertamente, el encumbramiento del sujeto como condición última de toda objetividad excluye teórica y ontológicamente la posibilidad de que dentro de la filosofía trascendental tenga cabida un elemento <<externo>> —noúmeno— que funcionara como un dispositivo necesario en la fundamentación del conocimiento. Esto es manifiesto si retomamos lo dicho líneas arriba acerca de la relación fenómeno-condiciones de posibilidad, a saber: la ontología crítica (filosofía trascendental) va del sujeto (fundamento) a los fenómenos u objetualidad (fundado), de tal modo que apelación de algo <<externo>> que sea la causa de las representaciones del sujeto está en abierta discordancia con los propios postulados del pensar crítico. Esto implica, entre otras cosas, que *lo trascendente a la propia subjetividad* ha quedado marginado de la *filosofía trascendental*. Torreveiano apunta:

[En Kant] El viejo proyecto de la metafísica ha reconfirmado su intención y tarea ontológica, es cierto, pero matizadamente: la nueva ontología es ontología crítica y como tal reconoce que la razón se refiere teóricamente sólo a fenómenos y no a cosas en sí.²⁵⁰

²⁴⁸ Cfr. H. J. Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México, 1962, pp. 103 y ss.

²⁴⁹ H. J. Vleeschauwer, op. cit. p. 6.

²⁵⁰ Mercedes Torreveiano, *Razón y metafísica en Kant. Sentido de la Dialéctica trascendental como crítica de la metafísica*. Madrid, Narcea, 1982, p. 28. En este trabajo, Torreveiano conviene en precisar también que <<no entender el concepto kantiano de *Transzendentalphilosophie* como concepto reformado – enmendado –

Dado que para Kant conocer es configurar formalmente al objeto, el objeto o lo objetivo —en tanto plano u horizonte de la experiencia— no es entonces algo a lo cual se accede (ni por *nóesis* contemplativa o por e-videncia intelectual, pero tampoco por derivación empírica) sino algo que se construye. Se desprende de esto que el propósito de Kant de denostar a la metafísica dogmática como un conocimiento efectivo se cumple en tanto el conocer es estrictamente un con-figurar o construir la objetividad.²⁵¹ La relación entre sujeto y objeto no debe entenderse entonces como la relación entre dos entidades que se encontraran una frente al otro, contrapuestos al modo de un corresponderse entre sí, sino más bien en el sentido de una *sumisión* del objeto al sujeto, pues es en éste último donde se encuentra el fundamento de aquél.²⁵² Vale la pena por ello ya aquí ahuyentar como inoperante y falaz el esquema de una relación sujeto-objeto en términos de mera correspondencia, siendo más exacto señalar que se trata de una relación de sumisión, sometimiento, constitución.²⁵³ En Kant opera pues una relación sujeto-objeto que, como apunta atinadamente Deleuze, <<tiende a interiorizarse>>.²⁵⁴ Por ello, la tesis acerca de *cosas en sí* (trascendentes a la propia subjetividad) como <<causa>> de nuestras representaciones fenoménicas es innegablemente insostenible. Escribe Kant:

En efecto, si consideramos los fenómenos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí y exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la

de metafísica, priva de todo sentido a la obra kantiana, dirigida por el ideal de encarrillar a la metafísica por el camino de la ciencia>>. *ibid.* p. 22.

²⁵¹ Es lícito dar cuenta a este respecto que si bien los intérpretes idealistas de Kant (y apuntamos aquí, a modo de paradigma interpretativo, el nombre de Fichte) no niegan que el filósofo de Königsberg haya insistido en la distinción entre fenómenos y cosas en sí, consideran sin embargo que este aspecto de la filosofía kantiana no es más que un residuo dogmático del cual debe desembarazarse una genuina concepción del idealismo trascendental.

²⁵² Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 2000. § 43 “El <<ser ahí>>, la mundanidad, y la <<realidad>>”, pp. 221 - 233

²⁵³ Sobre esto he insistido bastante: es *desde y por* el sujeto que los entes se hacen patentes, motivo por el cual la noción de “afección” pertenece *exclusivamente* al análisis interno de esta abrirse o darse de los entes (fenómenos) a la subjetividad. No se trata de que el sujeto sea afectado por alguna “causa” extra-cognoscitiva, sino de que los contenidos aparecen *en el sujeto* como *dados*. Para esta última tesis Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, op. cit. p. 184

²⁵⁴ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, op. cit p. 32

causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros.²⁵⁵

Conforme a esto, la concepción de un <<objeto>> trascendente que fuese la <<causa>> de nuestras representaciones en tanto objeto <<afectante>> de la sensibilidad sólo caracteriza la manera en que dentro de la reflexión trascendental pueden ser considerados los *objetos empíricos* que, para evitar contradicciones, deben ser emplazados teóricamente como objetos no sensibles. Dicho en una terminología distintita: dado que el discurso cognitivo se encuentra limitado a la esfera de los fenómenos, pronunciarse bajo las reglas de dicho discurso sobre lo que las cosas sean en sí mismas es ignorar subrepticamente las condiciones que regulan y ordenan dicho discurso.

Por ello, pronunciarse positivamente en torno a lo que está <<más allá>> de los fenómenos significa contravenir lo que la misma filosofía trascendental ha estipulado. Esto quiere decir que es sólo bajo la directriz de la reflexión trascendental donde tiene cabida hablar de <<objetos>> que afectan a la sensibilidad y que poseen una caracterización independiente de las condiciones que hacen posible su *darse*. Esto pone en evidencia la razón por la cual Kant señala que el noumeno debe ser entendido sólo de manera negativa, como un *concepto límite* que <<No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro>>.²⁵⁶ Esto último es así pues si se apela a un más allá de los fenómenos (al nivel de lo que he denominado como ontología de la inmanencia) que funcionara como fundamentos de estos y como causa de nuestras representaciones entonces dejaría de hablarse de idealismo y la filosofía kantiana se precipitaría de lleno a un realismo trascendental, o a una forma *sui generis* de realismo con evidentes tintes dogmáticos. Habría pues en la filosofía trascendental eso que Gottfried Martin denomina espléndida y equivocadamente como <<una huella de lo trascendente>>.²⁵⁷ Por el contrario, si bien es cierto que este dilema (idealismo absoluto o realismo trascendental) recorre toda la *Crítica de la razón pura* y señala una clara tensión, y que en última instancia Kant no cede ni cancela en definitiva a la distinción entre

²⁵⁵ A 372

²⁵⁶ A 289 / B 345

²⁵⁷ G. Martin, op. cit. p. 142

fenómenos y cosas en sí, manteniendo así cierto detritus dogmático, también es cierto que no otorga ninguna utilidad teórica a las cosas en sí, pues <<lo que sean las cosas en sí mismas no lo sé, *ni necesito saberlo*, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno>>.²⁵⁸ Esto quiere decir que para los intereses de la razón especulativa, el horizonte fenoménico se muestra, a partir de estas consideraciones, como autosuficiente, endógeno. Pese a lo cual, y aun derogado el papel que la *cosa en sí* representa en la fundamentación y constitución de la objetividad, queda en pie la insistencia de Kant en distinguir esos dos órdenes. El paso que a continuación viene aquí es que precisamente la distinción trascendental debe contemplarse —como ya he sugerido— desde la función que desempeña y desde el rendimiento teórico que otorga con relación a lo que Kant considera como el <<objetivo final del uso puro de nuestra razón>>,²⁵⁹ esto es, con los intereses prácticos de la racionalidad. En un sugerente pasaje de la *Crítica de la razón pura*, Kant apunta:

El nùmeno es, pues, un problema en sí mismo. El concepto de nùmeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema – inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad – de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. Es ésta una cuestión cuya respuesta sólo puede ser indeterminada, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos.²⁶⁰

Kant presenta aquí, en este breve pasaje, lo que considero es conclusivo (y, en efecto, este texto se encuentra al final de la *Analítica trascendental*) con relación a la discusión en torno a la distinción trascendental: i) el noùmeno no es el concepto de un objeto, sino el *problema* originado por el reconocimiento de la limitación connatural de la sensibilidad; ii) en tanto se establece que la objetividad cognitiva se agota en el amplio campo de los fenómenos, es factible asegurar la posibilidad de que aquello que escapa a la determinación categorial pueda ser legítimamente pensado y postulado por la razón; iii) sin

²⁵⁸ A277 / B 333 (el subrayado es mío)

²⁵⁹ A 797 / B 825

²⁶⁰ A 288 / B 344

embargo, esto no último no implica acceder a un conocimiento de lo suprasensible, sino sólo a hacer inteligible su posibilidad *problemática* dentro de los límites de la propia razonable racionalidad. Queda abierto así un campo vacío (desde la ontología de la *objetualidad*), un campo que será *habitado* por el sujeto (práctico) cuando la hoz de la crítica haya abierto el camino para su posibilidad. Creo que es este el sentido propio de la distinción trascendental, la cual puede ser interpretada por ello, y desde la perspectiva de la razón teórica, más como un dualismo metodológico que de un dualismo doctrinal. Dualismo metodológico que permitirá *salvar la fe* y (de)mostrar la posibilidad de la libertad práctica:

Nos queda aun por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa toda avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible como nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo sea desde un punto de vista práctico.²⁶¹

Sin embargo, antes de pasar a esto último es necesario mostrar el modo en que la razón pura se ve imantada hacia un *trascender* el dato empírico, el fenómeno, con la finalidad de hallar un suelo firme donde asentar sus pretensiones de completud explicativa. Propósito éste genuinamente metafísico puesto que la razón pretende *trascender* hacia otro orden: suprasensible e *ideal* (en el sentido platónico del término²⁶²); propósito que sin embargo al final del recorrido se verá frustrado y que será imposible lograr pues en el momento en que la razón pura se desatienda de los fenómenos sólo tendrá en su haber una suerte de ilusión o fantasmagoría. Esto es así pues dado que el problema de una ciencia metafísica ha sido antecedido por el problema de la fundamentación ontológica de la objetividad cognitiva, y dado que las conclusiones que esta fundamentación ha arrojado imposibilitan la determinación objetiva de aquello que no es objeto de experiencia alguna (i. e. de aquello que no está en el horizonte u órbita de la subjetividad), el saber de lo

²⁶¹ B XXI

²⁶² Kant mismo señala la vecindad de la noción de Idea que él propone con las Ideas o Formas platónicas. A 313 / B 370 – A 3318 / B 375.

trascendente, de lo que está más allá de la experiencia, es radicalmente imposible. Nótese: su imposibilidad cognitiva está afincada en su indeterminación, y no su indeterminación objetiva en su incognoscibilidad. Desde la *ontología crítica*, la metafísica (en su sentido dogmático) es un ejercicio especulativo estéril en virtud de que las condiciones que hacen posible tanto la *situación* como la *constitución* de los objetos está limitada a aquello que es inmanente a la propia estructura de la subjetividad cognitiva (plano fenoménico). En sentido estricto, es precisamente en virtud de su especificidad ontológica que la filosofía trascendental puede estipular como *ilusiones* los contenidos temáticos del pensar metafísico tan caros a la tradición filosófica. La desventura de la metafísica es precisamente su carácter ilusorio.²⁶³

3. La desventura de la metafísica

Trascender lo dado, las apariencias, su fragilidad y caducidad en busca de la esencia que le subyace puede ser considerado como el movimiento genuino del pensar metafísico. A lo largo de este capítulo he procurado mostrar que en la filosofía de Kant este movimiento es reordenado (si bien no completamente recusado) en virtud de que la objetividad se hace residir en la construcción de la experiencia por parte del sujeto. De este modo, la relación entre sujeto y objeto (en su formulación clásico-moderna) encuentra en la filosofía trascendental pleno cumplimiento y justificación puesto que es el sujeto el que, en última instancia, constituye y conforma el horizonte de la objetividad. El lindero está pues trazado: la objetividad es sólo posible con relación a los fenómenos, y los fenómenos son sólo posibles con relación a la subjetividad. Y sin embargo, aun cuando sea infructuoso pretender conocer lo que está allende la experiencia, Kant considera que la razón pura (en su uso especulativo) se ve instada a preguntarse y cuestionarse en torno a problemas que son connaturales a ésta, que forman parte del propio ejercicio del pensar:

Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente un sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana

²⁶³ Cfr. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1999. p. 14.

y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección.²⁶⁴

Estos problemas consustanciales y espejismos inevitables que se gestan en el propio proceder de la razón conforman la constelación teórica del pensar metafísico, son *ideas-problemas* desplegadas en tres grandes títulos: Dios, el Mundo como totalidad (libertad) y la inmortalidad del alma. Estas Ideas definen un área sobre la cual la razón es exigida a aventurar cuestionamientos radicales y posibles respuestas. Representan, en sentido estricto, la aventura del pensamiento: la imantación de la razón hacia lo ignoto y metafísico.²⁶⁵

Ahora bien, dado que el desarrollo argumental expuesto por Kant en las primeras secciones de la *Crítica de la razón pura* ha dejado en claro la imposibilidad de la metafísica en tanto ciencia (la nula realidad de objetos <<más allá>> de la experiencia constituida) en una primera aproximación es válido afirmar que el análisis desarrollado por Kant en la Dialéctica Trascendental no tiene como propósito solamente el demostrar la falta de validez objetiva de las Ideas de la razón, sino también el de <<efectuar una derivación de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón>>.²⁶⁶ Es decir que del mismo modo en que los conceptos puros debieron ser sometidos a una <<Deducción trascendental>> que asegurara su validez objetiva, las Ideas de la razón debe ser deducidas a partir de la propia naturaleza de la facultad que las elabora. En este sentido, las reflexiones contenidas en la <<Dialéctica>> no tienen como propósito el responder a la

²⁶⁴ A 298 / B 355. Deleuze/Guattari han insistido en la importancia que reviste dentro de la historia de la filosofía esta sustitución del concepto clásico de <<error>> por el de ilusiones que se gestan al interior de la propia razón: <<cuando Kant señale que el pensamiento está amenazado no tanto por el error sino por ilusiones inevitables que provienen del interior de la razón, como de una zona ártica interna en la que enloquece la aguja de cualquier brújula, una reorientación de todo el pensamiento se volverá necesaria al mismo tiempo que cierto desvarío por derecho lo penetra. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 56

²⁶⁵ En *Los límites del mundo*, Trías anota al referirse a la distinción entre pensar y conocer dentro de la filosofía kantiana: <<Por consiguiente, no todo lo que debe ser pensado puede ser conocido, ni todo lo que constituye el ámbito de lo que puede conocerse agota la riqueza del edificio de la razón, del *lógos*. Éste se halla desgarrado entre aquello que puede imaginar y entender, conceptualizar y esquematizar, y lo que sólo puede pensar, es decir, determinar como ámbito ideal de interrogaciones y problemas radicales que nunca puede ni podrán ser definitivamente despejados y resueltos.>> Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 39.

²⁶⁶ A 336

pregunta <<¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia>>,²⁶⁷ sino a esta otra: ¿cuál es el proceder ilegítimo de la razón que la conduce a ilusiones? Para responder a esta pregunta, Kant acomete una especie de *anatomía*²⁶⁸ de la razón pura en su interés teórico, mostrando los principios sobre los que descansa y los supuestos con los que opera. Como punto de partida de esta anatomía de la razón y anatomía de la ilusión, Kant comienza señalando que se ocupará sólo de la razón en su uso especulativo y, de manera más específica, de la razón pura en su uso trascendental:

De acuerdo con nuestro plan, dejamos aquí a un lado las ideas prácticas y sólo consideraremos a la razón en su uso especulativo, y dentro de éste, restringiendo aun más todavía, en su uso trascendental.²⁶⁹

Ahora bien, como guía para establecer en qué reside la naturaleza trascendental de la razón, Kant propone distinguir en primer lugar entre el uso meramente lógico de la misma, de su uso trascendental. La razón pura en su uso lógico o formal es aquel que — escribe Kant — procede deductivamente en búsqueda de *principios* por medio de los cuales <<conozco lo particular en lo universal>>,²⁷⁰ esta noción de *razón* habrá que tomarla en cuenta para no confundirla con aquella más amplia que se refiere a toda posible racionalización de la experiencia humana (ya sea en su aspecto teórico o práctico). La razón en su acepción *restringida* se define entonces como la determinación de lo particular a través de lo universal. Conocer lo particular en lo general, *determinar* y *especificar* lo que posee un concepto particular a partir del concepto universal que lo subsume es el quehacer genuino de la razón pura.

Es en este sentido como Kant puede definir a la razón como la <<facultad de los principios>>, dado que ésta siempre va en pos de nociones cada vez más generales que

²⁶⁷ A XVII

²⁶⁸ Cfr. Pere Saborit, *Anatomía de la ilusión*, Pre-Textos, Valencia, 1997. En este libro, el autor catalán realiza un análisis histórico - conceptual en torno a las distintas teorías que sobre la ilusión han elaborado una serie de filósofos. Se encuentra también allí una breve pero adecuada descripción de la reflexión kantiana sobre las ilusiones de la razón.

²⁶⁹ A 330 / B 386

²⁷⁰ A 300 / B 357. En la <<Primera introducción>> a la *Crítica del Juicio*, Kant define a la razón —en tanto facultad cognitiva— de un modo análogo: [la razón es] “la facultad de la *determinación* de lo particular por medio de lo general (la deducción a partir de principios)” I. Kant, *Primera introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, Madrid, Visor, 1987, p. 31.

condicionen lo particular; estas <<nociones>> funcionarán así para la razón como Principios (en el sentido de conceptos supremos, universales y últimos). Para evitar confusiones o ambigüedades, debemos recordar que si bien el entendimiento es de hecho y de derecho la fuente de todos los principios que regulan u ordenan la realidad empírica²⁷¹ (*axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensar empírico*), Kant considera que cualquier concepto que sirva como condicionante en un juicio puede entenderse, en este sentido laxo, como un *principio*: <<podemos llamar principios, en sentido comparativo, a todas las proposiciones universales>>.²⁷² Queda ya en claro a partir de esto que el proceder de la razón pura (en su uso lógico) es un proceder que parte de lo particular y va ascendiendo hasta encontrar el concepto general que lo subsuma y que, por tanto, lo *determine* y especifique. En su exposición Kant llega pronto a esta conclusión de claras resonancias aristotélicas: la razón opera basada en inferencias o racionios silogísticos. Es decir que dado un concepto, la razón procede buscando otro concepto que condicione la atribución del primero a un objeto; de este modo, para tomar un ejemplo del propio Kant, para atribuir el concepto de *mortal* a “Cayo”, se requiere de un concepto que tomado en toda su extensión condicione esta atribución (que en este ejemplo sería: “todos los hombres son mortales”). Esto es: la máxima lógica por la que opera la razón es la prosecución de reglas cada vez más generales y extensas que condicionen la atribución de un concepto a un objeto dado. La importancia de esto radica en que la razón no se caracteriza, en un primer momento, por ser la fuente de la cual surgen nociones cuyos referentes son suprasensibles (Ideas) sino más bien por un cierto modo de tratar los conceptos (del entendimiento). El paso o la conversión de esta primera caracterización de la razón en su uso lógico a lo que Kant denomina su uso trascendental se da entonces pues si bien en el primer caso la razón persigue y prosigue hacia conceptos cada vez más generales, en su uso trascendental esto se convierte en un principio genuino de la razón pura, pues ésta *supone* que dado algo condicionado (*todo* objeto de experiencia posible) éste debe proceder o derivar de algo incondicionado:

²⁷¹ <<Si en alguna parte existen principios, ello se debe únicamente al entendimiento puro. Este no es sólo la facultad de las reglas relativas a lo que sucede, sino que es la misma fuente de los principios en virtud de los cuales todo cuanto se nos puede presentar sólo como objeto se halla necesariamente sometido a reglas.>> A 159 / B198.

²⁷² A 301 / B 358

Hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento – de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una *ilusión* inevitable (...)

Siguiendo lo señalado por Kant aquí, el paso del uso meramente lógico de la razón a su uso trascendental viene dado pues en el segundo caso la razón pretende hacer valer *objetivamente* lo que es sólo un genuino principio *subjetivo*. Dicho de otra manera: la razón pura, debido a su propio interés de completud explicativa, su-pone y pro-yecta su propio principio lógico-subjetivo al orden de los objetos, buscando en ellos un elemento que funcione como condición última, como término último de la relación condición-condicionado. La <<máxima subjetiva>> afinada en la naturaleza de la razón (búsqueda de un término final en la explicación o cadena silogística) se convierte así en un *principio subjetivo de la razón pura*²⁷³ que en un primer término resulta irrelevante y falaz en el orden del conocimiento puesto que no es constitutivo de la experiencia. Queda claro por otra parte que este *principio* por el que opera la *razón pura* es evidentemente *sintético* puesto que lo condicionado no supone (por mero análisis del concepto) lo incondicionado (sino sólo otra condición). Ahora bien, de manera específica lo que la *razón pura* lleva a cabo (en su propio interés cognitivo) es la postulación de principios que condicionen la *totalidad* de los objetos de la experiencia (no en el sentido de las categorías que son aplicadas a *todo* objeto de experiencia posible, sino en el sentido de conceptos que sean aplicados a la experiencia tomada ésta como una *totalidad*²⁷⁴); es decir que la razón —en su acepción trascendental— busca el concepto de un objeto que no pueda ser usado más que como premisa *mayor* en una cadena de silogismos ascendentes (*prosilogismos*):

²⁷³ *Principio subjetivo* que adquirirá, bajo la mirada *crítica* y el posterior desarrollo del pensamiento kantiano, no sólo una valoración positiva sino que se presentará como indispensable para la sistematización del conocimiento. *Principio subjetivo* que, dentro del itinerario filosófico kantiano, obtendrá una mayor importancia y una profunda caracterización al transformarse en el principio trascendental que subyace a la facultad de juzgar.

²⁷⁴ En *Razón y metafísica en Kant*, Mercedes Torrejano condensa esta compleja tesis en un párrafo que, por lo demás, presenta una claridad meridiana: “La razón es la facultad (por contraposición al entendimiento) cuyo problema específico es el problema de la experiencia, considerada en su totalidad, o de la experiencia considerada como un todo: el todo de la experiencia, que ya no es experiencia alguna, pero sí un problema – el problema – de la razón”. op. cit. p. 12.

El genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada. Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinada entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión.²⁷⁵

Conforme a esto, la prosecución en orden ascendente en la cadena de silogismos hacia conceptos cada vez más generales lleva a la razón a *concebir* <<principios supremos>> que condicionen la *totalidad de lo condicionado* y que a su vez no estén condicionados por nada más. A partir de este *supuesto* (lo incondicionado para la totalidad de los condicionados dado) la razón <<ordena>> al entendimiento a extender el uso de las categorías más allá de toda experiencia, y es en última instancia en esto donde radican las ilusiones propias y genuinas de la razón pura: en hacer creer al entendimiento que éste puede tener <<un dominio positivo por conquistar al margen de toda experiencia>>.²⁷⁶ Esto es lo que se concluye de lo expuesto más arriba: el principio genuino de la razón pura que busca encontrar la totalidad de condiciones o lo in-condicionado para un condicionado dado conlleva a una ilusión. No está de más precisar ya aquí que para Kant lo *incondicionado* puede entenderse en dos sentidos: o bien como la totalidad de las condiciones para un condicionado dado (totalidad que es, por tanto, incondicionada), o bien a la manera de una condición suprema a partir de la cual se deriven toda la serie de condicionados subsiguientes.²⁷⁷ Empero, en ambos casos la razón opera bajo el principio de buscar *lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento*. Será en

²⁷⁵ A 308 / B 365

²⁷⁶ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 49

²⁷⁷ Strawson escribe con relación a esto: <<Este algo incondicionado se concibe necesariamente de una de dos maneras. La más natural y menos sofisticada es concebirlo, en cada caso, como un miembro absolutamente último de la serie: aquel del que no es posible ni necesaria una explicación, pero que contiene el fundamento último de la explicación de todo lo demás (...) La manera menos natural y más sofisticada es concebirlo no como un miembro último e incondicionado de una serie de cosas conocidas, sino como la totalidad incondicionada de una serie infinita cuyos miembros están todos condicionados>>. Peter F. Strawson, *Los límites del sentido*, op. cit. p. 141 – 142.

virtud de este principio que la razón construya y elabora una serie de nociones que rebasan toda experiencia y que por lo tanto pueden considerarse como *trascendentes*:

Los principios que derivan de este principio supremo de la razón pura [encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado] serán pues *trascendentes* en relación con todos los fenómenos, es decir, jamás podrá hacerse de él un uso empíricamente adecuado.²⁷⁸

Siguiendo lo expuesto por Kant en este pasaje, queda fuera de toda duda que los <<principios>> que derivan del principio supremo de la razón pura son originariamente *trascendentes*, meta-físicos en el sentido dogmático del término. Sin embargo, antes de mostrar el modo en que estos <<principios>> de la razón derivan en Ideas, en <<conceptos>> *in concreto*, conviene precisar el modo en que Kant distingue entre el uso (ilegítimo) trascendente de la razón y el uso (también ilegítimo) trascendental del entendimiento.

En la “Análisis Trascendental” Kant ha señalado que los conceptos puros del entendimiento adquieren significación sí y sólo si son referidos al sentido interno a través de la elaboración de esquemas por parte de la imaginación trascendental, mientras esto no sea posible, las categorías sólo son meras funciones lógicas que si bien poseen una <<significación trascendental>> (es decir, como conceptos de un objeto en general = x), no tienen ningún posible uso; de ello se desprende que resulta inocuo pretender un uso trascendental de las categorías. El uso legítimo de las mismas se circunscribe al ámbito de los fenómenos, esto es, que algo debe ser dado a la sensibilidad (o *construido* desde ella, como en el caso de las matemáticas) para que las categorías tengan sentido y significación. Esto significa que el uso ilegítimo (trascendental) del entendimiento es cuando éste pretende subrepticamente conocer cosas en sí mismas, cosas independientes de la facultad receptiva (y, por tanto, independientes del sujeto). Por su parte, el uso ilegítimo (trascendente) de la razón se da cuando ésta pretende *conocer* a partir de *sí misma* un posible <<objeto>>, conocer por tanto sin la mediación del entendimiento y la sensibilidad. El problema aquí es que mientras el uso trascendental del entendimiento es un

²⁷⁸ A 309 / B 365

<<error>>²⁷⁹ del Juicio (en tanto facultad de juzgar), el uso *trascendente* de la razón se basa en la suposición e ilusión de que ella puede por sí misma llegar a conocer un <<objeto>> posible.

No obstante la sutil distinción que separa al uso trascendental de las categorías del uso trascendente de la razón, en ambos casos, en el pretendido uso trascendente o trascendental es imposible lograr un conocimiento efectivo (de un modo más estricto: la determinación por parte del sujeto es imposible en virtud de que no cumplen las condiciones necesarias para que se dé algo determinable). Lo trascendente en el uso de la razón pura está en que pretende conocer por sí misma y sin mediación alguna lo que considera es una *cosa determinada*; lo trascendental en el uso del entendimiento está en que desdeña, desconoce o borra sus propios límites y, subrepticamente, ignora que sólo puede determinar lo que es formulado como determinable (el horizonte de los fenómenos). Esta distinción entre lo trascendente y lo trascendental es de suma importancia puesto que designa dos modalidades distintas de lo que puede ser un uso ilegítimo de alguna facultad (en este caso específico la razón pura en su uso especulativo y el entendimiento); pero sobre todo porque permite distinguir dos modos distintos de ilusión cognitiva: i) ilusión de un entendimiento a-crítico que ignora que sólo puede conocer fenómenos y nunca cosas en sí mismas; y ii) ilusión de la razón que pretende extenderse más allá de la experiencia, pretendiendo determinar lo que esencialmente resulta indeterminable (la razón, en tanto facultad cognitiva, no es constitutiva de la experiencia). Pues bien, aun cuando podríamos aceptar esta caracterización propuesta, Kant insiste en señalar que sólo en el caso de la razón puede decirse que su uso ilegítimo conduce a *ilusiones*.

Cierto que el uso trascendental de las categorías por parte del entendimiento es también denunciado como un uso ilegítimo, pero en este caso Kant señala que se trata de <<un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro>>.²⁸⁰ Este matiz es reforzado por Kant al apuntar que frente al proceder <<erróneo>> del entendimiento, la razón (en su propio interés especulativo) posee la peculiaridad de obligar e instar al entendimiento a extender el uso de las

²⁷⁹ A 296

²⁸⁰ A 296 / B 353

categorías a lo que está más allá de toda experiencia posible, es por ello por lo que estos principios de la *razón pura* son *trascendentes* y no *trascendentales*. Lo trascendental, podría bien decirse, es el afinamiento de estos principios en la propia subjetividad (puesto que son connaturales a la propia razón), no su función o uso dentro del conocimiento.

Retomando ahora lo señalado por Kant con relación al principio de la razón pura que ordena buscar lo incondicionado o la totalidad de condiciones para un condicionado dado, y recuperando la conclusión de este paso que llevará a la razón a producir una ristra de postulados o nociones generales que, de acuerdo a su propia naturaleza, serán trascendentes, vale señalar que este *término último* de la cadena *prosilogística* (ascendente) que rebasa toda experiencia es lo que, con claras reminiscencias platónicas, Kant denomina como *Idea de la razón*. Analizaré ahora la particularidad de estas Ideas y el modo en que son extraídas a partir de los distintos modos en que se expresan la *relación de condicionamiento* entre un conocimiento y su condición. Esto es: habrá una Idea para la relación sujeto–predicado (*inferencia categórica*), otra para la relación fundamento–consecuencia (*inferencia hipotética*) y una más para la relación <<del conocimiento dividido y de los miembros de la división entre sí>>²⁸¹ (*inferencia disyuntiva*):

Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres [...]: *categóricos*, *hipotéticos* y *disyuntivos*.²⁸²

Conforme a esto resulta claro que estas tres Ideas son derivadas a partir del modo o modalidad de *relación* que el entendimiento concibe mediante las categorías; así, siguiendo la tabla de los juicios expuesta por Kant en la Analítica, podemos constatar que al grupo o clase “Relación” le corresponden en efecto los juicios categóricos (relación sujeto – predicado), juicios hipotéticos (relación causa – causado) y juicios disyuntivos (relación de totalidad y sus divisiones). Ahora bien, para mostrar el modo en que estas tres *inferencias silogísticas* pasan a transformarse en <<conceptos>> *in concreto* Kant introduce una segunda relación, en este caso la relación que se da en el conocimiento: por un lado con el

²⁸¹ A 73 / B 98

²⁸² A 304 / B 361

sujeto, y por otro con el objeto; uniendo las distintas clases de inferencias silogísticas con esta segunda división se concluye que habrá una Idea para el sujeto (como sustancia simple e incondicionada que no puede ser más que sujeto y nunca predicado), otra para lo incondicionado en la serie de los fenómenos (el *mundo* como *totalidad*) y otra más que será referida a la <<unidad absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*>>²⁸³ (Dios). Estas tres Ideas—problemas de la razón especulativa se corresponden con los tres <<objetos>> de la *metaphysica specialis*; de este modo, la primera de estas ideas se corresponde con la *psychologia rationalis*, la segunda con la *cosmologia rationalis* y la tercera con la *Theologia transcendentales*.²⁸⁴ Ahora bien, la constelación teórica de la *metaphysica specialis* ha sido desmontada por Kant ya en este paso de la argumentación al precisar y especificar el modo en que sus perdurables y venerables <<objetos>> son erigidos por una razón ignorante de su propio proceder. Para la razón especulativa, las Ideas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma son apenas vagas sombras, espejismos que apenas asomando bajo la contemplación teórica se desvanecen, fantasmas conceptuales que jamás podrán definir sus contornos. En función del interés teórico de la razón, Kant aludirá los tres modos en que la ilusión trascendental se gesta. *Ilusión trascendental* que dado que envuelve un rompimiento flagrante de las condiciones que constituyen la objetividad, propiciará que la razón se vea imbricada en una incorrección lógica (paralogismo). Esta violación de las reglas del significado en el uso de las categorías por parte del entendimiento favorecerá así <<una incorrección sintáctica>>,²⁸⁵ de tal guisa que la ilusión que subyace a las tres Ideas de la razón se podrá establecer sobre la base de una figura silogística que conlleva una falacia. Empero, esta <<incorrección sintáctica>> puede considerarse tan sólo como la manifestación en el ámbito silogístico del originario y connatural impulso de la razón hacia lo *trascendente* — cuando ha quedado claro que sólo de lo *inmanente* a la propia subjetividad puede fundarse un genuino discurso cognitivo—:

En una palabra, estas tres proposiciones [Dios, la libertad, la inmortalidad del alma] son siempre *trascendentes* para la razón especulativa y carecen de todo

²⁸³ A 334 / B 391

²⁸⁴ A 335 / B 392

²⁸⁵ Mercedes Torrevejan, *Razón y metafísica en Kant*, op. cit. p. 52

uso *inmanente*, es decir, admisible en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, de todo empleo útil. Consideradas en sí mismas constituyen esfuerzos racionales completamente ociosos, a la vez que extremadamente difíciles.²⁸⁶

La marginación y deslegitimación de los temas propios de la *metaphysica specialis* ha sido alcanzada por Kant al mostrar que sus pretendidos <<objetos>> son *trascendentes* en relación a la razón teórica, de este modo el *problema* de la metafísica recibe aquí, en este momento de la andanza filosófica kantiana, uno de sus más difíciles y agudos denuestos pues a partir de estas reflexiones el presumible suelo firme donde toda metafísica dogmática se había asentado comienza a temblar y resquebrajarse frente a una razón crítica de sí misma.

²⁸⁶ A 799 / B 827

III La ilusión racional

En el misterio de la libertad radica el
centro secreto de gravitación de la
filosofía kantiana.

Rüdiger Safranski

1. La razón de la metafísica

La transformación operada por Kant desde el emplazamiento conceptual propuesto en la *Crítica de la razón pura* del discurso metafísico tradicional (*metaphysica generalis*) en torno a lo que *es en tanto que es* o de *lo ente en tanto que ente* (para decirlo en terminología escolástica) lleva consigo como uno de sus primeros resultados <<negativos>> la reordenación de la *metaphysica specialis* cuyos contenidos temáticos — *ens perfectissimum*, la inmortalidad del alma y la libertad— no podrán ya ser inscritos en el plano de la objetividad cognitiva. En las secciones precedentes de este trabajo he procurado mostrar a este respecto la relación que dentro de la filosofía crítica se establece entre la fundamentación de la objetividad cognitiva (ontológica crítica e inmanente) y la imantación de la razón hacia aquel espacio ignoto que rodea la esfera fenoménica (metafísica dogmática). Espacio vacío que la razón dogmática y a-crítica desconoce como tal, motivo por el cual pretende conquistar y habitar por sus propios fueros lo que resulta in-habitable. Lo cual, por supuesto, no significa que, por el contrario, la razón crítica *conozca* este páramo de vacuidad más allá de los fenómenos (pues esto supondría de entrada una flagrante contradicción: esto sería tanto como conocer lo incognoscible), sino que debido a que conoce su propio proceder, sabe que sólo puede abocarse a lo que ella misma configura. La pregunta que interroga por la posibilidad de la meta-física tiene así una respuesta de signo negativo: la metafísica en tanto ciencia no es más que una ilusión de la cual la razón debe abjurar en vista de que por ese camino nunca podrá cumplir sus expectativas. Encerrada en la esfera fenoménica, la razón no puede menos que andar y recorrer esa *isla de la verdad*²⁸⁷ a la cual ha sido confinada. De este modo, el lindero fuertemente trazado por Kant no permite pues transgredir ni <<dar un salto que nos lleve

²⁸⁷ B295 / A236

(...) al exterior del contexto de la sensibilidad>>.²⁸⁸ Por tanto, el conocimiento y la constitución (ontológica) de los objetos sólo es posible con relación a lo *dado* en la sensibilidad, y cualquier intento de ir más allá de esto se declara abiertamente como mera ilusión.²⁸⁹ Empero, la reflexión de Kant no acaba aquí, pues si bien la metafísica ha sido desterrada del reino de la verdad, de esa *isla* dentro de la cual es factible asegurar una serie de respuestas con relación a la esfera de los fenómenos, la pregunta que interroga por el sentido de la metafísica en tanto disposición natural (*metaphysica naturalis*) no ha encontrado aun respuesta: <<¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?>>,²⁹⁰ se pregunta Kant en la Introducción de la *Crítica de la razón pura*, señalando con esta pregunta un derrotero reflexivo de talante distinto al de la pregunta por la posibilidad de una metafísica científica. En efecto, lo que con esta segunda pregunta se pone en juego no es tan sólo la posibilidad del conocimiento metafísico, sino el incidir en el por qué la razón se ve instada a cuestionamientos y problemas que, dada su propia naturaleza, le resultan irresolubles. Como escribe Kant en los *Prolegómenos*:

Un tema digno de investigación [es]: encontrar el fin natural al cual puede dirigirse esta disposición para conceptos trascendentes de nuestra razón; porque todo lo que está dado en la naturaleza debe ser predispuesto originalmente para algún designio útil.²⁹¹

²⁸⁸ A 563 / B 591

²⁸⁹ Bajo esta perceptiva, parecería entonces que la función de denuncia por parte de Kant de la razón pura como sede de ilusiones no tendría otro móvil que un mero prurito de exhaustividad. Esto lo expresa claramente I. Reguera en su obra *La lógica kantiana*, y se pregunta: <<¿Por qué el discurrir sobre una ilusión ya sabida como tal? ¿No basta aplicar la maquinaria analítica, quedarse con la posibilidad que ella define y renunciar al resto como empresa gratuita y sin sentido?>>. Isidoro Reguera, *La lógica kantiana*, op. cit. p. 83. La respuesta del autor español a sus propios cuestionamientos es que Kant pretende <<demoler los abusos ilusorios, los artificios sofisticos, las ilusiones dogmáticas, la palabrería que pretende ir más allá de donde la encerró la analítica>>; es pues, por un afán de precisión por el que Kant se aboca a mostrar el carácter ilusorio de las Ideas de la razón. Considero que esta línea interpretativa (que no sólo aparece aquí, sino que puede asimismo encontrarse en otros comentaristas) restringe en una gran medida el propósito de Kant en la <<Dialéctica>>. A lo largo de este capítulo procuraré mostrar precisamente que más allá de la meticulosidad que Kant emplea en desmontar lo supuestos (equivocos) sobre los que la metafísica dogmática se asienta, el interés de esta sección radica en que Kant intenta re-dirigir y re-significar los contenidos temáticos del presunto saber metafísico desde la perspectiva de los intereses prácticos de la razón.

²⁹⁰ B 22

²⁹¹ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, op. cit. p. 97. § 60.

Adelantaba ya que Kant arguye con relación a esto que es en última instancia un *interés* y una motivación distinta a la estrictamente cognitiva lo que lleva a la razón a transgredir y desbordar la esfera del conocimiento empírico en busca de lo incondicionado y a partir de ello postular nociones tales como las de la *libertad*, *Dios* y la *inmortalidad del alma*; en efecto, Kant señala que <<en relación con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo>>. ²⁹² Que las <<ideas-problemas>> que conforman el espacio hacia el cual la razón se ve imantada de manera natural sean irrelevantes en términos explicativos es para Kant uno de los puntos esenciales a partir de los cuales podrá estipular la *razón de la metafísica*, pues si para los intereses teóricos de la razón el mundo de sentido se agota y se encuentra constreñido a la esfera que ella misma constituye (la experiencia fenoménica espacio-temporal) será en virtud de otro tipo de interés de la razón, un interés <<más elevado>> por el cual ésta se encamina hacia el horizonte que se encuentra <<más allá>> de los fenómenos:

Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales *son sólo ideas*, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor (...) [Pues] tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. ²⁹³

En consecuencia, aquello que fue desterrado de la esfera del saber será recuperado en el ámbito de la razón práctica, i. e. en y desde el ejercicio de la moralidad. Será por tanto desde la racionalidad práctica – apuntalada a partir del concepto de libertad – donde se podrá ampliar la esfera de la experiencia fenoménica en vistas a lo que Kant denominará como un <<mundo inteligible>>. ²⁹⁴ Sin embargo a primera vista esta <<recuperación>> no deja de resultar sorprendente: ¿Cómo retrotraer lo que había sido excluido? ¿Para qué cancelar lo que parecía una genuina ganancia de una razón liberada de un dogmatismo pueril y engañoso? ¿Qué sentido tiene volver a insistir sobre aquello que había resultado no

²⁹² A 798 / B 826

²⁹³ A 329 / B 286

²⁹⁴ Podría hablarse, a partir de esto, de un retorno de la metafísica en el campo de la racionalidad práctica. Safranski señala esto: <<Con Kant, la libertad moral, la razón práctica, asume la herencia de la antigua metafísica>>. Rüdiger Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, op. cit. p. 166.

más que una ilusión conducente a paralogismo y antinomias? Si bien las interrogantes señaladas entrañan ya una persistente inquietud que en primera instancia produce un movimiento negativo que pretende poner en entredicho lo que sugiere el texto de la *Crítica de la razón pura*, intentaré mostrar que esto no se trata de una mera pirueta conceptual, sino de un direccionamiento e interés temático que se encuentra ya estipulado desde las primeras líneas de la *Crítica de la razón pura*, la cual, como veremos en las secciones subsiguientes, está interesada en dos objetivos distintos y a la vez estrechamente interrelacionados: i) fundamentar el ámbito de la objetividad cognitiva, y ii) dejar un espacio (lógico, onto-lógico, conceptual) desde el cual sea posible fundar la esfera de la objetividad práctica (en esta esfera los perdurables objetos temáticos propios de la tradición metafísica encontrarán cabida).²⁹⁵ Este segundo momento del pensar crítico tendrá pues por eje conductor los intereses prácticos de la razón, los cuales la llevarán a recuperar legítima y válidamente aquello que fue desterrado del reino del saber. A pesar de que Kant mismo señala esto último en distintos pasajes de la *Crítica* (tanto en la primera como en la segunda edición, o mejor dicho, tanto en los pasajes de la edición A que se mantienen inalterables en la edición B) no resulta claro para la mayoría de los exégetas que esta segunda dimensión de *pars construens* de la filosofía crítica se presente ya desde la constelación teórica de la primera *Crítica*, donde a nuestro juicio Kant perfila lo que bien

²⁹⁵ Este doble propósito que sostiene la *Crítica de la razón pura* es lo que lícitamente nos permite afirmar que con el proyecto de una crítica de la razón por la razón Kant se propuso allanar el camino para fundar tanto una metafísica de la naturaleza como una metafísica de las costumbres. O expuesto de otro modo: la crítica de la razón pura supone e implica no sólo —como es habitual en sus exposiciones escolares— una <<propedéutica>> que esbozara los lineamientos generales de una metafísica de la naturaleza, sino también una <<propedéutica>> de una metafísica de las costumbres: <<Así pues, la metafísica, tanto la de la naturaleza como la de la moral y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas —crítica que va antes, como ejercicio introductorio (propedéutica)— es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio.>> A 878 / B 850. Lo señalado por Kant en este pasaje es sumamente importante toda vez que permite y obliga a contemplar la *Crítica de la razón pura* como un texto urdido por dos motivos disímiles y no en todo momento equilibrados. Es sintomático con relación a esto que en la primera edición de la *Crítica* Kant no haga mención en ningún momento de la necesidad de una segunda *Crítica* que estuviera encaminada a allanar el camino hacia la legitimidad y objetividad del uso práctico de la razón, y señale, por el contrario, la <<metafísica de las costumbres>> y la metafísica de la naturaleza como las dos partes de <<lo que podemos llamar filosofía en sentido propio>>. Lo importante con relación a esto es que en esta primera edición de la *Crítica* Kant consideraba que a ambas metafísicas (y no sólo a la de la naturaleza) debía preceder solamente la crítica de la razón pura por la pura razón en tanto ejercicio introductorio, i. e. en tanto propedéutica y <<terapéutica>> tanto de la metafísica de la naturaleza como de la metafísica de las costumbres. Esto último ha sido sugerido por Gómez Caffarena <<Para Kant, la *Krv* era la *Crítica*, sin más. Tras ella habría de venir el Sistema>>. José Gómez Caffarena, “La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*>>. En R. Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (eds), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1992. p. 14.

puede denominarse una *metafísica* revestida de *creencia moral*. En el <<Canon de la razón pura>>,²⁹⁶ una de las secciones finales de la *Crítica* y probablemente una de las menos atendidas por los exégetas, Kant es explícito con relación a esto:

De esta forma, una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista práctico.²⁹⁷

No dar cuenta de expresiones como la citada aquí da y ha dado lugar a interpretaciones sumamente parciales y restringidas, cuyo efecto <<negativo>> está afincado en la identificación de la labor crítica emprendida por Kant en la *Crítica de la razón pura* con un propósito meramente anti-metafísico y exclusivamente epistemológico. A tenor de esta <<reducción>>, se ha opacado el sentido de los pasajes finales de la *Crítica*, donde Kant señala de manera enfática tanto la dimensión metafísica u ontológica de la filosofía crítica como la necesidad de <<resolver>> o dar cuenta de la tensión originada por la *metaphysica naturalis* y la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria a esas <<cuestiones>> que impelen a la razón. Considero pues que el énfasis puesto en la dimensión crítica (negativa) y epistemológica del proyecto filosófico de Kant en la *Crítica de la razón pura* ha velado y dejado como una cuestión menor el interés del filósofo de Königsberg por transformar el *pensar metafísico*.²⁹⁸ En la medida en que no se destaca la radical importancia del aspecto <<positivo>> de la filosofía crítica, así como la insistencia de Kant por mostrar que lo que lleva a la razón pura a transgredir el ámbito de los

²⁹⁶ Recuérdese que Kant entiende por <<canon>> el conjunto de principios y procedimientos que permiten el uso correcto de determinada facultad. Lo que subyace a esta concepción de <<canon>> es la arraigada convicción de Kant de que toda facultad subjetiva tiene una función y un uso legítimo, de tal modo que en <<tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura>> (A 795 / B 823).

²⁹⁷ A 829 / B 857

²⁹⁸ En su diagnóstico del neokantismo de las primeras décadas del siglo XX, Gadamer indica esto con precisión: <<Privilegiando la destrucción de la metafísica dogmática que había llevado a cabo la crítica de la razón pura de Kant, se hizo pasar a un segundo plano la fundamentación de la filosofía moral en el hecho racional de la libertad. Si bien se consideraba —con razón— que la fundamentación de la filosofía moral en la autonomía de la razón práctica y en el imperativo categórico era uno de los mayores méritos de la filosofía kantiana, no importaba mucho que se tratara de una fundamentación de la metafísica de las costumbres y que, por tanto, haya vuelto a instaurar una *metafísica moral*>>. H-G., Gadamer, “Kant y el giro hermenéutico”, op. cit. p. 58.

fenómenos es un interés de tipo práctico, se restringe de forma implícita y a veces explícita el sentido de la empresa kantiana. En consecuencia, no se percibe que la misma noción de *crítica* está signada por una polisemia que, lejos de conducir a ambigüedades, permite integrar el momento *negativo* de la misma en una comprensión mayor:

La mayor – y tal vez la única – utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. (...) Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la experiencia?²⁹⁹

Otorgándole un sentido propio a lo expresado por Kant en este pasaje, lo que se hace patente en él es que el desvelamiento de las ilusiones de la razón no sólo implica demostrar la invalidez de toda ciencia que pretendiera legítimamente conocer el Mundo, el Alma o a Dios, sino sobre todo señalar en qué y en dónde reside la tendencia natural de la razón hacia estos objetos, así como la promoción y justificación del lugar donde tales problemas encuentran cabida. Como ya ha sido señalado, para Kant no se trata tan sólo de preguntarse en torno a la posibilidad de la metafísica como ciencia, sino también y sobre todo de responder a la pregunta, <<¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?>>³⁰⁰ Esta última pregunta resulta mucho más radical que aquella que interroga por la posibilidad de la metafísica como un saber que otorgue rendimientos teóricos significativos, puesto que pone en juego y en entredicho no sólo la legitimidad *objetiva* de la metafísica, sino sobre todo su legitimidad *subjetiva*, su impronta genuina en el ejercicio del pensar, <<puesto que – escribe Kant – la cuestión se refiere, no a la validez objetiva de

²⁹⁹ A 796 / B 824

³⁰⁰ B 22

los juicios metafísico, sino a la disposición natural para los mismos.>>³⁰¹ Es precisamente aquí donde cabe recuperar en toda su dimensión la noción de *crítica* en su riqueza semántica, para mostrar que ésta no se refiere, dentro de la filosofía kantiana, sólo a la exclusión y expulsión de un *saber* doctrinal vetusto y caduco, sino que también injiere en el *esclarecimiento* de las condiciones de posibilidad de la *razón metafísica* y de la razón de la metafísica. ¿Cuál es entonces *la razón de la metafísica?*, o expuesta la pregunta de otra manera: ¿cuál es la condición de posibilidad de la *metaphysica naturalis*? La respuesta de Kant a esto no deja lugar a dudas: la *metaphysica naturalis* sólo se explica en virtud del interés práctico de la razón: <<el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta a otra cosa que al aspecto moral>>.³⁰²

Esta última tesis es tratada con sumo detenimiento por Kant en las secciones finales de la *Crítica* (en el <<Canon>> principalmente) sin embargo ha sido puesta de relieve ya desde el análisis de las distintas Ideas de la razón. Efectivamente, tanto en los <<Paralogismos>>, en las <<Antinomias>>, como en el <<Ideal de la razón pura>> Kant dirige su reflexión no sólo hacia el modo erróneo en que la razón procede al intentar pronunciarse en términos cognitivos con respecto a <<objetos>> que están más allá de los límites de la experiencia, sino que también resalta que la necesidad de la razón en dirigirse hacia estos objetos sólo se explica suficientemente si se contempla que éstos son relevantes para los intereses prácticos de la misma.³⁰³ Considero por ello que un análisis detallado del modo en que Kant despliega cada una de las Ideas de la razón permite no sólo atestiguar su demolición, sino dar cuenta de los motivos o móviles por los cuales piensa Kant que la razón se ve instada a transgredir la esfera de la experiencia. En su análisis de los <<Paralogismos>>, por ejemplo, Kant es enfático al señalar que la importancia de los postulados dogmáticos dirigidos hacia el “Yo”, (i. e. la presunta ciencia racional del alma) sólo poseen valor en la medida en que permiten asegurar su perdurabilidad, simplicidad, identidad e incorruptibilidad, i. e. su *inmortalidad*:

³⁰¹ I. Kant, *Prolegómenos*. p. 97. § 60.

³⁰² A 801 / B 829.

³⁰³ Como escribe Torrevejano: <<A Kant le parece claro que no habría tenido sentido la propuesta de la metafísica como ciencia, ni siquiera en su dimensión ontológica (y no habría habido una <<reina de las ciencias>>), si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior, distinto y trascendente respecto de su interés por el conocimiento del mundo o de los objetos de la experiencia.>> Mercedes Torrevejano. “Kant”, op. cit. p. 172.

Todo el mundo tiene que conceder que el afirmar la simplicidad del alma sólo posee valor en la medida en que me permite distinguir este sujeto respecto a toda materia y, consiguientemente, eximir al alma de la caducidad a que esa materia está siempre sometida.³⁰⁴

No entraré aquí en los pormenores y en los detalles minuciosos de la particular crítica kantiana a la idea del alma, sólo me interesa destacar que para Kant la importancia que posee una pretendida doctrina racional en torno al alma (en tanto ésta es concebida como *res cogitans*) está en que de esta manera es posible distinguirla de la corruptibilidad de la materia y, con ello, defender su inmortalidad.³⁰⁵ Tomando esto en consideración, es factible considerar que si bien en los <<Paralogismos>> hay argumentos que se enfocan y difuminan hacia problemas de muy diversa índole, el asunto de fondo, la cuestión medular, es la demostración de la imposibilidad de un conocimiento efectivo en torno a la perennidad del alma, pero, como señala Kant, <<esa negativa de la razón a contestar satisfactoriamente las curiosas preguntas sobre algo que rebasa la vida presente debe ser considerada como una advertencia que la misma razón nos hace para que dejemos la estéril y exaltada especulación en torno a nosotros mismos y nos apliquemos al fecundo uso practico>>.³⁰⁶ Conforme a lo señalado en este pasaje, la crítica a la *psychologia rationalis* no sólo implica denostar a esta presunta ciencia, sino también esclarecer su significación como objeto de especulación metafísica, puesto que su relevancia no se encuentra en el ámbito del conocimiento, sino en la esfera de la racionalidad práctica.³⁰⁷ De igual modo, en

³⁰⁴ A 356 / 357

³⁰⁵ Cabe recordar aquí que gran parte de los pensadores de la modernidad habían contribuido a elaborar una serie de argumentos en defensa de la simplicidad e incorruptibilidad del alma. Un modo esquemático de presentar este tipo de argumentos es el siguiente: el alma es inmaterial, lo inmaterial es inextenso, luego es simple y, por lo tanto, es incorruptible. Este argumento aparece (con matices distintos) en autores como Descartes, Henry More, Clarke, Leibniz, etc. Cfr. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (trad. de Julián Marías). v. especialmente el & 34; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Austral, 1968 (trad. de Manuel García Morente). Puede consultarse también el estudio que Laura Benítez dedica al argumento de la simplicidad del alma en la filosofía de Samuel Clarke: "El argumento de la simplicidad y los conceptos de espacio y tiempo en Samuel Clarke", en Laura Benítez / José Antonio Robles, coord. *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999.

³⁰⁶ B 241

³⁰⁷ Simplificando en exceso, podemos decir que la imposibilidad de una psicología racional radica en que para Kant el <<Yo>>, como condición última de la Objetividad, se sustrae a toda imagen, a toda re-presentación. Lo único que nos es posible conocer es el <<Yo empírico>>, sometido al tiempo, pero jamás podemos acceder al <<Yo>> actuante o espontáneo. En algún sentido, éste está fuera del <<mundo>> pues es condición de este último.

el caso de la crítica al *ens realissimum*, Kant señala que si bien desde la perspectiva de la razón teórica su demostración resulta imposible, ésta Idea no es baladí ni superflua puesto que aun aceptando su <<insuficiencia objetiva>>³⁰⁸ es posible que <<hubiese obligaciones que fuesen perfectamente correctas en la idea de la razón, pero sin realidad aplicable a nosotros mismos, es decir, obligaciones que carecieran de motivos de no suponer a un ser supremo que pudiera dar efectividad y firmeza a las leyes prácticas>>.³⁰⁹ Que la genuina significación de las tres Ideas vertebradoras de la especulación metafísica esté en su implicación con el actuar moral es sobre todo evidente en el análisis de la Tercera Antinomia, donde Kant muestra con claridad no sólo el carácter ilusorio de la Idea de la libertad trascendental, sino también que la importancia que ésta posee se encuentra inscrita en el interés práctico de la razón. En la siguiente sección analizaré este problema, procurando mostrar que, como ya se ha sugerido, para Kant la metafísica – en tanto disposición natural de la razón – sólo se explica suficientemente si se contempla que responde a los <<intereses supremos>> de la razón, i. e. a sus intereses prácticos.

Ahora bien, consideramos que la elección de este problema en particular no es arbitraria toda vez que de los <<objetos>> que son de interés natural para la razón, la libertad será el único del cual podrá establecerse su realidad y validez objetiva y será el que permitirá dar paso a las otras dos nociones cardinales de la razón pura: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (como postulados de la razón práctica).³¹⁰ Pero, aun más importante que esto último, este análisis también nos permitirá dar cuenta de que el motivo central que lleva a Kant a insistir en la idealidad trascendental del fenómeno, así como en la tajante distinción entre fenómenos y cosas en sí es precisamente el propósito de <<salvar la libertad>>: <<En efecto, si los fenómenos son cosas en sí, no se puede salvar la libertad>>.³¹¹ El rendimiento teórico-conceptual que la distinción trascendental logra encontrará su cumplimiento entonces cuando Kant muestre que a partir de ella es posible

³⁰⁸ A 589 / B 617

³⁰⁹ A 589 / B 617

³¹⁰ En la *Crítica del Juicio*, Kant considera que la libertad, a diferencia de los otros <<objetos>> de conocimiento como el *sumo bien*, la *inmortalidad del alma*, y la *existencia de Dios*, que son meras <<cosas de fe>>, tiene una realidad objetiva, que se demuestra en la razón práctica. La libertad, dice Kant en la última de sus <<Críticas>>, “es la única idea entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los *scibilia*” I. Kant. *Crítica del Juicio*, § 91.

³¹¹ A 536 / B 565

pensar lo in-condicionado sin contradicción.³¹² Esto incondicionado, esencialmente interior a la órbita del sujeto, será precisamente la libertad.

2. Libertad y cosmología: el problema de la Tercera Antinomia

He señalado ya que las tres Ideas de la razón que Kant identifica como aquellas que configuran la genuina reflexión metafísica son extraídas a partir de los distintos modos en que se expresan la *relación de condicionamiento* entre un condicionado y su condición. Esto es: habrá una Idea para la relación sujeto–predicado (*inferencia categórica. Idea del Alma*), otra para la relación fundamento–consecuencia (*inferencia hipotética. Idea del Mundo como totalidad*) y una más para la relación <<del conocimiento dividido y de los miembros de la división entre sí>>³¹³ (*inferencia disyuntiva. Ideal de la razón: Dios*). Ciñendo nuestro análisis a la Idea que se origina a partir de la búsqueda de completud por parte de la razón en la esfera de los fenómenos (de sus relaciones recíprocas y subordinadas), cabe decir que en este caso la aplicación del principio sintético de la razón pura que establece que <<si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado>>³¹⁴ a la síntesis de los fenómenos da lugar al conjunto de los *conceptos cosmológicos* (expresiones particulares de la Idea del Mundo). Estos <<conceptos>> son el resultado de la pretensión de totalidad por parte de la razón en la serie de subordinación que guardan entre sí los fenómenos, y puesto se trata de la totalidad de esta serie, esto dará lugar a la Idea del *Mundo* como totalidad a cuyo tratamiento se aboca la *cosmología racional*. Cabe señalar ya aquí que la explicitación del sentido de los *conceptos cosmológicos* entraña una clara diferencia con relación a las otras dos Ideas vertebradoras del pensar metafísico (Dios y la inmortalidad del alma), pues mientras que en estas últimas no se da ningún conflicto de posturas

³¹² En *The bounds of sense*, Strawson ha señalado esto, pero también ha puesto en tela de juicio su validez como parte de la argumentación a favor de la tesis del idealismo trascendental: <<Será algo totalmente ajeno al pensamiento de Kant el hacer descansar las teorías del idealismo trascendental sobre tales consideraciones [consideraciones de tipo moral o práctico]. Aunque él pretenda que uno de los méritos de tales teorías es que dejan lugar a la fe en la libertad humana y la justifica moral, no utiliza tal pretensión, y no podría hacerlo sin contradicción, como una premisa a partir de la cual argüir su verdad.>>. P. F. Strawson. *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Revista de Occidente, Madrid, 1975. p. 214. Sin entrar aquí en un análisis directo de la interpretación que Strawson propone del idealismo trascendental, y de manera particular de su señalamiento en torno a que <<sería algo totalmente ajeno al pensamiento de Kant>> enlazarle consideraciones de tipo moral en la defensa del idealismo crítico, espero que las líneas que siguen puedan mostrar que sólo tomando en consideración este componente <<moral>> de la filosofía kantiana adquiere todo sentido la distinción fenómeno–cosa en sí y, por ende, el idealismo trascendental.

³¹³ A 73 / B 98

³¹⁴ A 409 / B 436

antinómicas, sino más bien la razón, al pretender asir los <<objetos>> que corresponden a estas Ideas termina en un mero juego de sombras, en el caso de los conceptos cosmológicos la razón se ve a abocada, al intentar completar la serie en la síntesis de los fenómenos, a una <<antitética completamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales>>.³¹⁵ Esto es así debido a que en el caso de la postulación de la totalidad de la síntesis de los fenómenos lo incondicionado es pensado en dos sentidos distintos: en un primer sentido, como la totalidad de la síntesis de los fenómenos donde, tomados individualmente, cada uno de éstos es condicionado, y *sólo la totalidad es incondicionada* (postura de la <<Antítesis>>); en un segundo sentido, lo incondicionado se postula como uno de los elementos de la serie, elemento que funciona entonces como el fundamento de las condiciones subsiguientes (postura de la <<Tesis>>). En el primer caso estamos ante un regreso al infinito, mientras que en el segundo ante un comienzo o inicio de la serie de los fenómenos:

De dos modos podemos pensar ese incondicionado: bien como formado por la serie entera en la que, consiguientemente, son condicionados todos los miembros, sin excepción, siendo sólo su totalidad lo absolutamente incondicionado, y entonces el regreso se llama infinito; o bien lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, una parte a la que están subordinados los demás miembros de esa serie, y que no depende, por su lado, de ninguna otra condición.³¹⁶

Kant enfatiza que en ambos casos se trata de posturas a-críticas, si bien en la primera podríamos hablar de un *empirismo dogmático*, mientras que en la segunda de un *dogmatismo racionalista*.³¹⁷ Aquí se evidencia, por tanto, que la crítica kantiana se dirige contra ambas posturas (y no sólo contra el racionalismo dogmático, como podría suponerse) o, en una mejor formulación, contra el supuesto (la completud absoluta en la

³¹⁵ A 407 / B 434

³¹⁶ A 417 / B 445

³¹⁷ Estas denominaciones no aparecen explicitadas en el texto kantiano, propongo esta caracterización debido a que Kant enfatizará que ambas posturas, dado que son a-críticas, conducen a planteamientos dogmáticos.

síntesis de los fenómenos) que ambas posturas comparten.³¹⁸ El propósito de este apartado nos disculpa de revisar detalladamente las cuatro ideas cosmológicas que la razón postula, sumariamente podemos apuntar lo siguiente:

De acuerdo con Kant, la totalidad de condiciones para un condicionado dado (ya sea esta totalidad entendida como la serie completa de condiciones, o como un primer comienzo o principio de la serie) sólo es exigida por la razón en la medida en que los fenómenos se encuentran subordinados entre sí. Esta subordinación puede a su vez pensarse de modo ascendente o descendente, es decir, en una búsqueda hacia lo condicionante que condiciona lo condicionado o hacia las consecuencias que se desprenden de la serie condición – condicionado. Sin embargo, apunta Kant, la razón sólo exige la totalidad en tanto se asciende a las condiciones últimas o supremas que hacen posible lo condicionado: <<La totalidad absoluta sólo es exigida por la razón en la medida en que esa totalidad se refiere a la serie ascendente de las condiciones de lo condicionado dado>>.³¹⁹ Siendo esto así, la razón se ve instada a i) suponer lo incondicionado con relación a la síntesis de los fenómenos en su carácter temporal y espacial (primera antinomia); ii) suponer lo incondicionado en el orden de la *materia* (segunda antinomia); iii) lo incondicionado con relación a la serie causal (tercera antinomia) y iv) lo incondicionado con relación a la totalidad de los fenómenos en su carácter de contingentes (cuarta antinomia). Para cada una de estos *conceptos cósmicos* la razón postula dos tesis distintas que se contradicen mutuamente. Así, en el primer caso la tesis afirma la finitud del mundo espacial y/o temporal, mientras que la antítesis postula su infinitud tanto en el tiempo como en el espacio;³²⁰ en la segunda antinomia la tesis postula un elemento simple como condición incondicionada de la materia, mientras que la antítesis afirma que la materia es divisible al infinito. En la tercera antinomia (de la cual nos ocuparemos a detalle más adelante), la tesis afirma que no basta con la causalidad de las leyes naturales para explicar la totalidad de los fenómenos del mundo, i. e. postula una causa que opera

³¹⁸ En su comentario a la filosofía kantiana, Schopenhauer pasa por alto esta doble significación de la noción de incondicionado al considerar que éste sólo puede serlo en tanto fundamento de la totalidad de las condiciones subsiguientes. Desde esta perspectiva, bien cabe señalar que “toda la antinomia es una mera fantasmagoría, una lucha de fantasmas”. A. Schopenhauer, *Crítica a la filosofía kantiana*, op. cit. pp. 99 – 114.

³¹⁹ *KrV*, A 410 / B 436

³²⁰ No se trata, como podría desprenderse de una mala lectura, de la finitud-infinitud del espacio y tiempo mismo, sino del Mundo en el espacio y en el tiempo.

libremente, mientras que la antítesis sostiene que basta con la explicación causal obtenida a partir de las leyes de la naturaleza para explicar la totalidad de los fenómenos. La contraposición que da lugar a la cuarta antinomia – que está en estrecha relación con la anterior – viene dada debido a que la tesis señala que dada la contingencia de los fenómenos, éstos deben tener su fundamento en un ser necesario (ya sea éste interno o externo al mundo), mientras que la antítesis niega esto y afirma que <<No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya>>. ³²¹ Esto es, se niega la posibilidad de apelar a una instancia trascendente para explicar la totalidad de la síntesis de los fenómenos. Es interesante notar que a pesar de que esta última antinomia hace clara referencia a una de las concepciones de Dios propia de una larga tradición filosófica, Kant considera que esta noción de Dios no agota la *totalidad* que la razón pretende alcanzar con este concepto, motivo por el cual opta por dejar para el Ideal trascendental el análisis de este difícil problema. Aquí, no hay que pasarlo por alto, el concepto de un ser absolutamente necesario sólo se refiere a una condición incondicionada en la esfera de la existencia de los fenómenos.

2.1 El espejismo de la libertad

Entrando *in media res* en el tema que nos ocupa, Kant señala que el conflicto de la razón consigo misma en la Tercera Antinomia se origina debido a que se enfrentan dos posturas discordantes: por un lado la que defiende que no toda causalidad es aquella que obedece a la legalidad de la naturaleza, y que por ende es necesario aceptar la existencia de una causa no causada que inicie por sí misma de modo espontáneo una serie causal (Tesis); y por otro lado la postura adoptada por la Antítesis donde se sostiene que no hay otro tipo de causa que la causalidad natural (según leyes de la naturaleza):

Tesis	Antítesis
La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por	No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.

³²¹ A 453 / B 48

libertad.

Contrapuestas de este modo, entre ambas posturas se abre un hiato irremediable que lleva a una exclusión directa de alguna de las dos partes. Se trata entonces de una disyunción que, de acuerdo al principio del tercero excluido de la lógica clásica implica que la verdad de una de las proposiciones conlleva necesariamente la falsedad de la otra. Es decir que si hay libertad, la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única posible o, por el contrario, que si ésta última es la posición adecuada, no existe libertad alguna. Piensa Kant que esto da lugar a un conflicto y desavenencia de la razón que no puede hallar una solución satisfactoria para este problema. Ahora bien, considero que una vía interpretativa factible para analizar los argumentos que apoyan tanto la Tesis como la Antítesis es el no perder de vista que Kant está argumentando desde la postura de dos *hipotéticos* adversarios³²² que intentan responder a sí es posible concebir otro tipo de causalidad aparte de la que obedece a la relación causa – efecto en la legalidad de la naturaleza.³²³ Es decir que tanto el defensor de la Tesis como el de la Antítesis aceptan la explicación causal mecanicista para los fenómenos del mundo, en lo que discrepan es en aceptar la posibilidad de un tipo distinto de causalidad. Considerado de este modo, el conflicto puede expresarse en los siguientes términos: i) la serie causal debe detenerse en algún momento, pues de lo contrario la *razón* no encontraría descanso alguno en el proceso explicativo; ii) en la naturaleza no hay más que una relación causal necesaria, por lo que un primer comienzo no es otra cosa que un presupuesto metafísico sin sustento alguno. Va ya dicho que desde el interior de la filosofía trascendental se ha fundamentado la urdimbre de las relaciones causales en la esfera fenoménica, y más aun, es éste uno de los pilares sobre los cuales Kant ha establecido la legalidad de la *natura formaliter spectata*.³²⁴ Si ello es así, la aceptación de la postura de la <<Tesis>> conllevaría una innegable incoherencia puesto que se abriría un hiato en el orden (causal) natural. El dilema está pues planteado:

³²² Con una mayor precisión debería señalarse que se trata, es cierto, de las posturas de dos hipotéticos adversarios pero que bien podrían ser considerados como los representantes de dos tipos de filosofía o de dos tradiciones filosóficas distintas.

³²³ Es decir, tanto el defensor de la Tesis como el de la Antítesis aceptan la explicación causal mecanicista para los fenómenos del mundo, en lo que discrepan es en aceptar la posibilidad de un tipo distinto de causalidad.

³²⁴ Cabría releer ahora, bajo esta perspectiva, la lectura que Schopenhauer propone con relación a la determinante importancia que la noción de <<causalidad>> tiene dentro de la filosofía kantiana. Cfr. Arthur Schopenhauer, *Crítica de la filosofía kantiana*, op. cit.

libertad o causalidad. Ahora bien, al igual que en las otras Antinomias, Kant procede argumentando por *reductio ad absurdum* para apoyar las posturas de la tesis y de la antítesis respectivamente, a saber:

Tesis: 1) Supongamos primero lo contrario de lo que se pretende defender: que no hay libertad (i. e. una causa que a su vez no sea causada); 2) Ahora bien, puesto que <<todo cuanto sucede supone un estado previo que sigue inevitablemente de acuerdo con una regla>>³²⁵ y dado que este principio se aplica a todo estado, cualquier (toda) causa en el orden de los fenómenos es a su vez efecto de una causa que le antecede, y esta última es también un efecto de otra causa más, y así, *ad infinitum*; 3) Pero dado que <<la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*>>, mientras no se establezca esta <<causa suficientemente determinada *a priori*>> es imposible la *completud* de la serie causal que la razón exige; 4) Por lo cual resulta necesario *para la razón* postular un primer inicio o primer motor que funcione como fundamento explicativo de la serie causal. Como bien lo ha señalado Henry Allison en su extenso trabajo sobre el Idealismo Trascendental, la validez de este argumento por *reductio* reside en el modo en que se interprete la frase <<una causa suficientemente determinada *a priori*>>, pues en efecto, bien puede afirmarse que cualquier causa que de lugar a una serie es suficiente para esto, lo cual no implica que ésta (la causa con la cual se inicia una serie) sea no-causada.³²⁶ Ahora bien, hemos indicado ya que la estrategia argumentativa de Kant a este respecto tiene que ver con mostrar el modo en que la razón pura funciona en su anhelo de lo incondicionado, por ello podemos interpretar los argumentos a favor de la Tesis como una reducción de aquellos planteamientos filosóficos que postulan la necesidad de detener la explicación de la serie causal en algún punto.³²⁷ Bajo esta perspectiva, lo que la Tesis está afirmando es que resulta inviable aceptar un *regressus in infinitum en la explicación* de la totalidad de los fenómenos del mundo (en su subordinación causal), razón por la cual debe postularse

³²⁵ A445 / B 473

³²⁶ Este es el modo en que Schopenhauer interpreta este argumento, razón por la cual considera que no se trata más que de un sofisma. v. A. Schopenhauer, *Crítica a la filosofía kantiana*, pp. 99 – 114.

³²⁷ Creemos que éste es el sentido en que debe leerse el final de las <<Observaciones de la Tesis>> en la Tercera Antinomia donde Kant alude a los distintos filósofos que han recurrido al argumento de un <<primer motor>> para hacer inteligible el o los movimientos del mundo.

necesariamente un primer comienzo o *primer motor* que permita, por decirlo así, un descanso a la razón en su incesante búsqueda. De lo contrario, como lo hemos señalado, estaríamos ante un *regressus in infinitum* que, para el defensor de la Tesis, no constituye un modo válido de argumentar. Es en este sentido en el que consideramos deben interpretarse las últimas líneas de la <<Observación sobre la tercera antinomia>> con respecto a la tesis:

La confirmación de que *la razón necesita recurrir a un primer comienzo*, originado por libertad, en la serie de las causas naturales se hace palpable en el hecho siguiente: todos los filósofos de la antigüedad (a excepción de la escuela epicúrea) se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un *primer motor*, es decir, una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma una serie de estados. En efecto, no se atrevieron a hacer concebible un primer comienzo a partir de la simple naturaleza.³²⁸

No se trata en este caso, por tanto, de un argumento de autoridad al cual Kant estaría apelando, sino más bien de mostrar el modo en que la razón (metafísico-dogmática) opera en su explicación de los fenómenos. En conclusión: la razón dogmática pretende hacer valer un principio subjetivo de explicación por una determinación objetiva, en este caso específico, una causa no causada, es decir, una causa que opera libremente.

Antítesis: Al igual que en el caso de la Tesis, en la Antítesis se procede argumentando por *reductio ad absurdum*, o de modo apagógico, a saber: 1) Suponer la tesis contraria, que hay libertad, i. e. <<una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo>>³²⁹ 2) Si esto es así, entonces debe existir una causa no causada que inicie por sí misma una serie, 3) Pero esto implica un <<rompimiento>> en el orden de la explicación causal de la naturaleza, puesto que una causa no causada no puede ser determinada de modo alguno; es decir que aceptar una hipotética libertad trascendental rompe con la *unidad de la experiencia* puesto que no habría conexión entre el antecedente y el consecuente ya que este último no podría ser

³²⁸ A 451/ B 479 (subrayado nuestro)

³²⁹ A 445 / B 473

referido a la <<condición antecedente de un agente>>;³³⁰ 4) Por ello, no es posible aceptar ese <<espejismo de la libertad>> y la única causalidad posible es la que obedece a las leyes de la naturaleza. El punto crucial de este argumento radica en la apelación a la *unidad de la experiencia* que, según lo expuesto, se vería recusada si se acepta una causalidad distinta a la propia de la legalidad natural. Para hacer inteligible esto vale la pena recordar algunos supuestos que no aparecen explicitados en el argumento pero que resultan imprescindibles para mostrar la validez del mismo. En las <<Analogías de la experiencia>> Kant ha mostrado que éstas deben considerarse como reglas para la determinación de los fenómenos en el tiempo: la *permanencia*, la *sucesión* (causalidad) y la *simultaneidad* son principios *a priori* del entendimiento que (en tanto constitutivos) regulan, ordenan y otorgan coherencia a la experiencia. Lo que Kant pretende con las <<Analogías>> es por tanto justificar el carácter *temporal objetivo* de la existencia de los fenómenos; allí se afirma precisamente que <<*toda modificación (sucesión) de los fenómenos no es más que un cambio*>>³³¹ y que el cambio debe ser atribuido a algo que permanece como correlato objetivo del tiempo que permite la determinación de los fenómenos en su modalidad temporal. Esto permanente en todo cambio es lo que Kant denomina como *sustancia*, <<en consecuencia, lo permanente, único factor que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos es la sustancia>>;³³² de acuerdo con esto, postular una causalidad que opere libremente va en contra de las condiciones epistémico-ontológicas que hacen inteligible y coherente la experiencia, pues un hipotético inicio absoluto sería literalmente el paso del no-ser al ser, lo cual no es verificable por experiencia alguna (y más aun, va en contra de las condiciones de posibilidad de esta misma experiencia):

No podemos, pues, percibir cambios más que en las sustancias. El surgir o el perecer sin más, que no sean una mera determinación de lo permanente, no pueden constituir una percepción, ya que es precisamente dicha permanencia lo que hace posible representarse el paso de un estado a otro, al igual que del no-ser al ser.

³³⁰ Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, op. cit. p. 473

³³¹ B 233

³³² A 182 / B 225

Consiguientemente, no podemos conocer estos pasos de modo empírico sino como determinaciones transitorias de algo que permanece.³³³

Esto es: una condición necesaria para concebir el cambio de los fenómenos (en el tiempo) es la de poder *verificar* el estado anterior (de la cosa que cambia) con su estado posterior. Pero en el caso de la libertad (trascendental) no es posible establecer esta conexión puesto que el inicio de acción no está precedido con la condición temporal de un agente que funcionara como antecedente y causa del inicio del cambio. La posibilidad de la libertad trascendental dentro de la esfera de los fenómenos es negada en virtud de este orden causal necesario que los principios subjetivos (trascendentales) imponen a la experiencia. Suponer una causa primera (en el sentido de un inicio espontáneo) abriría pues un hiato en el orden y unidad de la experiencia:

si bien *el espejismo de la libertad* promete un reposo al entendimiento que escudriña la cadena causal, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, rompe, debido a su propia ceguera, el hilo conductor de las reglas, que es lo que permite una experiencia perfectamente coherente.³³⁴

Partiendo de esta conclusión podemos constatar que a pesar de que la Tercera Antinomia se presenta como una discusión en torno a un mismo problema (la posibilidad de la libertad trascendental) las estrategias argumentativas en uno y otro caso (Tesis y Antítesis) son radicalmente distintas. Para el defensor de la posición de la Tesis, apelar a una causa no causada es una condición necesaria para hacer inteligible el orden causal de los fenómenos en el mundo en su irrestricta totalidad y *completud*, es decir que, en cierto sentido, la razón se ve obligada a detener en algún momento la explicación causal para no perderse en una regresión infinita donde no hallaría satisfacción alguna. Por su parte, el defensor de la Antítesis puede ser caracterizado como un *empirista* de buena cepa que no permite hipótesis alguna que no sea verificable empíricamente, y es en este sentido que resulta más cauteloso que el defensor de la Tesis, puesto que podrá siempre acudir a la

³³³ A 188 / B231

³³⁴ A 446/ B 474 (el subrayado es mío).

experiencia para mostrar la validez de su tesis inicial. Es importante señalar esto pues la crítica kantiana está dirigida hacia ambas posturas, y no sólo hacia aquellos racionalistas dogmáticos que sin previsión alguna pretende hacer valer como objetivos <<juicios>> que no son más que *ilusiones*. Pero la postura *empirista* (con todos los matices necesarios a la hora de hacer uso de esta noción) también se ve abocada a un planteamiento dogmático al quedar encerrada sólo dentro de los límites de la experiencia (o de lo contrastable o <<falsable>>³³⁵ empíricamente), y no aceptar explicación alguna que vaya más allá de ésta:

Ahora bien, cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuando que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable.³³⁶

En este pasaje Kant afirma explícitamente que el carácter *dogmático* del *empirismo* radica en su negación de lo que está <<más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos>>, es decir, lo que está más allá de la experiencia. Una lectura poco atenta de la filosofía kantiana podría adjudicar esta tesis como propia del filósofo alemán, lo cual está lejos de ser una interpretación válida. En efecto, Kant niega la posibilidad de acceder de modo *cognitivo* a lo que está más allá de la experiencia, pero no que lo *cognitivo* sea el único y último criterio desde el cual sea agotado el amplio edificio de la *racionalidad*, pues ésta tiene no sólo un haber con lo efectivamente cognoscible, sino también con aquello que en la formulación kantiana podemos denominar como la esfera o ámbito de lo *práctico*. Por ello, no debe pasarse por alto que lo que Kant está señalando al cuestionar tanto la postura de la Tesis y como la de la Antítesis en la Tercera Antinomia (y en las Antinomias en general) es que ni el racionalismo ni el empirismo pueden ser consideradas como posturas filosóficamente válidas, la primera por exceso (pretende llegar más allá de donde está permitido) y la segunda por defecto (reduce el *logos*, la racionalidad), al orden de lo contrastable empíricamente, sin considerar que éste mundo de la experiencia es abierto

³³⁵ Cfr. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1980.

³³⁶ A 471 / B 499

desde un marco más amplio que le da legitimidad y coherencia: ontología crítica. Es bajo esta perspectiva desde la que considero que debe entenderse y leerse la solución crítica al conflicto cosmológico con respecto a la Tercera Antinomia, pues en esta solución Kant alude de manera explícita a la posibilidad de hacer inteligible tanto el orden causal de la naturaleza como el concepto (problemático) de la libertad trascendental. Empero, antes de proceder a mostrar el modo en que Kant resuelve este problema, es menester, para completar nuestro análisis, exponer el modo en que de acuerdo al argumento de Kant la razón se ve abocada a una inevitable ilusión a la hora de querer dar una explicación completa del mundo fenoménico. Del mismo modo que en el caso de los *Paralogismos*, Kant presenta la conformación de las Ideas cosmológicas a modo de un silogismo que supone o implica una falacia, a saber:

- a) Si se da lo condicionado también se da la suma entera de condiciones
- b) Los fenómenos se nos dan como condicionados
- c) Por lo tanto, en el orden de los fenómenos algo debe servir como fundamento incondicionado

La *ilusión* en este paralogismo radica en que mientras en la premisa mayor del silogismo se plantea la necesidad de completar la serie de condiciones de un condicionado dado (exigencia lógica de la razón), en la menor se pasa por alto que en el caso de los fenómenos éstos no son otra cosa que la síntesis categorial llevada a cabo por el entendimiento, razón por la cual éstos no pueden *completarse* jamás, sino sólo sucederse en su síntesis de modo indefinido. Es decir que en la premisa mayor se parte legítimamente de una necesidad lógica de la razón, mientras que en la menor se *impone* esta exigencia a un orden de <<objetos>> (fenómenos) que no son nada fuera de la síntesis que el entendimiento lleva a cabo. Esto sugiere entonces que la contraposición entre la tesis y la antítesis no dan lugar a contradicción alguna, sino sólo a una *oposición dialéctica*. Si consideráramos la tesis y la antítesis de estas antinomias como contradictorias entonces estaríamos suponiendo que los fenómenos son tales independientemente de las condiciones subjetivo-trascendentales que los hacen posibles. Ahora bien, la estrategia argumentativa que Kant sigue para dar una solución al conflicto de la Tercera Antinomia se lleva a cabo

recurriendo precisamente a la tesis del *idealismo trascendental*. Como he señalado, de acuerdo a esta tesis, todo aquello que sea dado en la sensibilidad está sometido a las determinaciones de las formas puras de la intuición: tiempo y espacio. Es decir que todo objeto de una experiencia posible depende en sentido estricto de las estructuras cognitivas del sujeto para poder ser representado como tal (i. e. como un objeto de una experiencia posible). El sujeto —en tanto estructura subjetivo-trascendental— porta y aporta las condiciones de espacio y tiempo a todo aquello que le es dado en la sensibilidad. Como ha sido señalado en el capítulo anterior, las conclusiones que se desprenden de esto no pueden menos que llevar a postular y proponer que dado que el sujeto se presenta como el fundamento de la regulación y ordenamiento de los fenómenos, lo que estos sean en su radical desnudez intuitivo-conceptual queda fuera del marco de la subjetividad en su dimensión cognitiva, lo cual supone que la urdimbre fenoménica nos obliga a pensar y postular un ámbito de sentido distinto que, si bien no puede ser conocido, es necesario que sea *pensado* dada la propia caracterización del idealismo trascendental. Kant apelará pues ya aquí de manera directa al *idealismo trascendental* para solucionar el conflicto antinómico y permitir así una concepción *problemática, crítica* de la libertad trascendental. Kant se pregunta al respecto:

¿Es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que deriva, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?, ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?³³⁷

Para dar una respuesta a estos cuestionamientos es indispensable retomar algunas de las tesis que Kant ha expuesto en los <<Principios del entendimiento puro>>. En la dilucidación en torno a los principios generales que ordenan y regulan el campo de la experiencia, Kant había señalado que <<al aplicar los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible el uso de su síntesis es o *matemático* o *dinámico*, ya que en parte va dirigido a la *intuición* de un fenómeno en general y en parte a la *existencia* del

³³⁷ A 536 / B 564

mismo>>.³³⁸ Sumariamente, lo señalado aquí por Kant es que 1) La síntesis matemática se refiere a la composición de una pluralidad intuitiva cuyas partes son (a) homogéneas y (b) no son implican recíprocamente; y 2) La síntesis dinámica se refiere a la *conexión* de una pluralidad cuyos elementos son (a) heterogéneos y (b) se implican mutua y necesariamente. En este último caso, lo que síntesis dinámica realiza *in concreto* es la secuencia causal, cuya condición es el *tiempo* cualificado en un antes (antecedente causal) y un después (consecuente en el nexos causal). Este hiato abierto entre el antes y el después es lo que define o signa una heterogeneidad entre ambos.³³⁹ Conforme a esto, Kant considera que mientras en las dos primeras antinomias tenemos que la relación de subordinación es dada entre elementos *homogéneos* (esto es así ya que se trata sólo de la *magnitud* por *composición* o por *división* del mundo fenoménico), en el caso de las otras dos antinomias se trata, por el contrario, de una relación de subordinación entre elementos *heterogéneos*, pues la relación que se establece entre ellos es de implicación necesaria (relación condición-condicionado entre elementos distintos). Con este andamiaje conceptual resulta claro que en el caso de la posibilidad de la libertad trascendental podrá válida y genuinamente apelarse a un orden distinto al fenoménico, un orden suprasensible o <<nouménico>> que funcionará como <<fundamento>> de los fenómenos (en la relación causal subordinada que guardan éstos entre sí). Obviamente que esto no supone ampliar el conocimiento hacia el ámbito de lo *nouménico*, sino sólo sirve como un postulado de la razón que le permitirá la posibilidad de mantener tanto la tesis como la antítesis. Kant enfatiza esto al señalar que:

Todas las series de condiciones son desde luego homogéneas si sólo se atiende a su *extensión*, esto es, a si tales series son adecuadas a la idea o a si ésta es excesivamente grande o excesivamente pequeña para ellas. Pero el concepto intelectual que sirve de base a esas ideas contiene, o bien una mera síntesis de lo homogéneo (la cual se da por supuesto tanto en la composición como en la división de toda magnitud), o bien una síntesis de lo heterogéneo, lo cual puede admitirse en

³³⁸ A 160 / B 199

³³⁹ Vid. Félix Duque, "Causalidad y teleología en Kant", en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, (eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Tecnos, 1989. pp. 285 – 307.

la síntesis dinámica al menos, tanto en la conexión causal como en la que liga lo necesario y lo contingente.³⁴⁰

Lo que Kant está señalando aquí es que la síntesis trascendental que el entendimiento lleva a cabo puede referirse o bien a los fenómenos en tanto *magnitudes* dadas (lo cual es expuesto en los *axiomas de la intuición* y en las *anticipaciones de la percepción*) o bien a la *existencia* de estos fenómenos (*analogías de la experiencia* y *postulados del pensar empírico*). En el primer caso se trata de la síntesis de una diversidad donde las partes *no se implican* unas a otras, mientras que en el segundo caso se trata de una síntesis donde lo diverso se implica.³⁴¹ Por ello, en el primer caso se trata de una síntesis de lo homogéneo, mientras en el segundo caso de una síntesis de lo heterogéneo, lo cual permite, como ya hemos señalado, dar pie a la solución cosmológica con relación a los conceptos cósmicos *dinámicos* (denominados por Kant **conceptos trascendentes de la naturaleza**³⁴²). Sin embargo, esto no es suficiente para dar cuenta de la posibilidad de ambas posturas, para esto último se requiere acudir, aludir y recurrir a la tesis del *idealismo trascendental* la cual dará pie a considerar ambas posturas a la vez. El paso que viene aquí a continuación será apelar precisamente a la caracterización del idealismo trascendental señalada antes: dado que en el caso de las Antinomias *dinámicas* la relación de subordinación es dada entre elementos que pertenecen o pueden pertenecer a órdenes distintos (heterogéneos), es factible considerar que si bien el ámbito de los fenómenos está regido por la ley causal de la naturaleza, aquello que no es fenómeno pueda poseer un tipo de causalidad distinta, ajena al componente conceptual/temporal propio de los fenómenos. Es decir que aceptado que el mundo fenoménico se rige por la legalidad y constitución aportada por el entendimiento, aquello que no es fenómeno bien puede ser considerado bajo un orden o legalidad distintas. Está de más decir que de esto es imposible pronunciar juicio alguno de conocimiento, lo único que nos es permitido al respecto es establecer su carácter problemático (como no imposible de pensar: sin contradicción lógica y

³⁴⁰ A 350 / B 558

³⁴¹ Esto es expuesto por Kant en una nota a pie de página en la exposición de los "Principios del entendimiento puro", v. A 162 / B 201 n

³⁴² A 420 / B 448

ontológico-epistémica³⁴³). Lo in-condicionado en la esfera de la síntesis de los fenómenos es pues *pensable* sin caer en contradicción alguna, cosa que hubiera sido imposible si no estuviera presente la distinción entre el orden de los fenómenos y el orden de las cosas en sí. Recuperando ya aquí lo señalado en el capítulo anterior con relación a la función y sentido de la distinción trascendental, cabe constatar que el rendimiento teórico de ésta se muestra de manera evidente en tanto es en virtud de esta distinción como se posibilita la solución al conflicto antinómico, y se posibilita asimismo una genuina concepción de la libertad. En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica* Kant escribe:

El *análisis del metafísico* [crítico] separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* las enlaza de nuevo, a fin de que estén en consonancia con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera.³⁴⁴

De este modo se ha logrado dar una solución al conflicto cosmológico de la razón en su pretensión de completud con relación a la subordinación causal entre los fenómenos: tanto la causalidad natural como la causalidad por libertad pueden coexistir, y la Antinomia a que dio lugar este conflicto no resulta entonces más que un falso dilema.

3. Libertad trascendental y libertad práctica: La razón de la metafísica.

La trama conceptual desplegada por Kant para dar solución a la Tercera Antinomia ha dejado claro la posibilidad de pensar, problemática y críticamente, la compatibilidad del nexo causal necesario en la esfera de los fenómenos con la libertad (trascendental). Cabe ahora preguntarse acerca del sentido de esta tesis <<compatibilista>>: ¿En qué sentido la libertad puede ser *compatible* con el determinismo causal? ¿De qué tipo de <<compatibilidad>> se trata?, ¿implica esto aceptar que el mundo nouménico puedan ser

³⁴³ Posibilidad ontológico-epistémica puesto que la *libertad* no sólo no implica contradicción lógica alguna, sino que esta en consonancia con las condiciones ontológicas (trascendentales) del conocimiento.

³⁴⁴ B XX n.

caracterizado y pensado como un mundo libre?,³⁴⁵ ¿O por lo menos nos es dado conceder la posibilidad de una causa primera, un primer motor que sea el origen y el fundamento de los fenómenos (en su dimensión dinámica)? A pesar de que en algunos momentos Kant parecería estar apuntado a una respuesta afirmativa en torno de las dos últimas preguntas indicadas, considero que es precisamente en este punto donde cabe proponer una distinción entre las nociones de *libertad cosmológica* y *libertad trascendental*. Que dentro de la *Crítica de la razón pura* no se encuentra una detallada explicitación acerca de la distinción que propondré aquí es cierto, pero considero sin embargo que hay buenas y suficientes razones para establecerla, puesto que, como veremos más adelante, esta distinción no sólo se encuentra validada por el mismo texto, sino que resulta necesaria para hacer inteligible el propósito que Kant persigue en esta parte de la *Crítica*.

El punto de partida para establecer esta distinción es constatar que mientras la *libertad cosmológica* ha sido descrita a modo de una causa no causada de la serie causal fenoménica, por *libertad trascendental*, apunta Kant, <<debemos suponer una *absoluta espontaneidad* causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza>>.³⁴⁶ Esta *absoluta espontaneidad* no se identifica plenamente con la *libertad cosmológica*, puesto que la caracterización de esta última está restringida sólo a la consideración de un <<primer motor>> en la totalidad de la cadena causal. Por el contrario, la noción de *libertad trascendental* posee un dominio conceptual de mayor alcance, puesto que caracteriza la posibilidad de que dentro de la misma cadena causal de los fenómenos pudiera darse una *absoluta espontaneidad*, un inicio causal que no estuviera determinado por una causa antecedente (sin tener que recurrir por ello a la tesis dogmático-metafísica de un primer inicio del mundo). Escribe Kant: <<podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de esas series el poder de actuar por libertad>>.³⁴⁷ Queda claro a partir de esto que el concepto de libertad trascendental no es pues homologable con el concepto de libertad cosmológica, puesto que aquélla implica y co-

³⁴⁵ En algún sentido esta será la postura que Schopenhauer defenderá en su filosofía al extender de manera indiscriminada la atribución de la voluntad a todo lo que es (representación). Escribe Schopenhauer: "podemos atribuir a la vez necesidad y libertad a una misma cosa considerada desde dos puntos de vista diferentes, una vez como fenómeno y otra como noúmeno". Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, cap. XVII, p. 224.

³⁴⁶ A 446 / B 474

³⁴⁷ A 450 / B 478

implica a ésta: la libertad cosmológica sería una especie, un modo o ejemplo de <<libertad trascendental>>. Como señala Kant en el pasaje citado, dentro del <<curso del mundo>> es posible admitir *inicios espontáneos* de series causales, inicios que, en sentido estricto, sólo podrían ser atribuidos a seres que posean una facultad inteligible:

No causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la *acción* de esa causa *en la esfera del fenómeno* sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica.³⁴⁸

Lo señalado en este pasaje encuentra sin embargo una restricción inmediata, pues Kant piensa que admitir <<causas naturales>> cuya determinación a la acción sea independiente de condiciones empíricas, y de este modo se sobre-pongan o se super-pongan al nexo causal necesario es concebible solamente en un ser que si bien pertenece al mundo fenoménico, posea una facultad activa que lo distinga como perteneciente al ámbito nouménico o inteligible.³⁴⁹ Arriesgamos ya aquí que lo que Kant pretende establecer es que la causalidad por *libertad* sólo puede ser atribuida a aquello que en el mundo sensible posee una facultad inteligible, es decir, un sujeto racional que puede ser capaz de actuar de manera *autónoma*. La invocación de esto último supone e impone, desde luego, un orden de ideas distinto, una reflexión y un haz de problemas que Kant no acomete directamente aquí, pero que sin embargo es lícito suponer si tomamos en cuenta el propósito a que se dirige la reflexión kantiana en esta parte de la *Crítica*. Pero no es necesario llevar esta hipótesis tan lejos, basta con observar que la dirección a que apuntaba todo el desarrollo en torno a la libertad cosmológica tenía como objetivo especificar el modelo genuino de la libertad trascendental para de ahí apuntalar teóricamente la posibilidad de la libertad práctica. Esto

³⁴⁸ A 545 / B 573

³⁴⁹ Una caracterización más clara al respecto la podemos encontrar en la *Crítica de la razón práctica*, donde Kant señala que “La unión de la *causalidad* como *libertad* con la *causalidad* como *mecanismo natural*, establecida la primera por la ley moral y la segunda mediante la ley natural, en uno y el mismo sujeto, a saber, el hombre, es imposible si el hombre no es representado como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda (...). Sin esto, la contradicción de la razón consigo misma es inevitable.” I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, México, UAM, 2001. [6 – 7 n].

es evidente si se considera que la exposición de Kant a partir de este punto sólo se referirá a la libertad que pueda ser atribuida a un ser racional (finito), dejando de lado cualquier referencia a una primer causa o un primer motor del mundo. Ahora bien, la conexión entre libertad trascendental y libertad práctica está afinada en que si bien aquélla ha sido descrita como <<la capacidad de empezar un estado *espontáneamente*>>, la libertad en su *sentido práctico*³⁵⁰ es definida como <<la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad>>.³⁵¹

En este punto Kant establece una distinción entre lo que denomina una voluntad *patológicamente afectada* y una voluntad *patológicamente necesitada* (*pathologisch neccessitiert*), a la voluntad humana le corresponde ser *patológicamente afectada* (*arbitrium sensitivum*), pero *no necesariamente* (no es *arbitrium brutum*), sino *liberum*, <<ya que la *sensibilidad no determina su acción de modo necesario*>>.³⁵² Conforme a esto, la característica esencial de la voluntad humana es que ésta es capaz de sobreponerse a las determinaciones <<sensibles>>, a los impulsos y móviles sensitivos. La voluntad humana, en tanto *arbitrium liberum*, posee por tanto la facultad de <<determinarse espontáneamente a sí misma>>.³⁵³ Es sugerente constatar la similitud entre la definición de libertad trascendental y la de libertad práctica (voluntad humana), puesto que ésta encuentra su significación en la medida en que puede ser considerada como un modelo (el único) de libertad trascendental. El hombre o la voluntad humana es así libre (entendiendo esta libertad en un sentido similar al que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant denominará como concepto negativo de libertad³⁵⁴) ya que es capaz de *determinarse* in-dependientemente de impulsos o estímulos externos, cancelando de esta guisa el fundamentado nexo causal que encadena y concatena los eventos del mundo de manera determinista. El deslizamiento desde la libertad trascendental hacia la libertad práctica se da precisamente aquí. Cito *in extenso*:

En la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle

³⁵⁰ A 534 / B 562

³⁵¹ A 534 / B 562

³⁵² A 534 / B 562 (el subrayado es mío).

³⁵³ A 534 / B 562

³⁵⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999. Ak. 446 – 10.

condicionada de manera distinta de la meramente sensible. Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce a la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad.³⁵⁵

No voy a detenerme en el enjambre de ideas que contiene este pasaje, sólo me parece importante hacer notar que, según esta tesis, el hombre se encuentra duplicado o desdoblado entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo sensible y lo inteligible. Esta <<duplicación>> del hombre es lo que permitirá hacer compatibles tanto la causalidad natural como la causalidad por libertad (libertad trascendental). Es el hombre o el ser racional finito el *locus* en el cual podrán legítimamente encontrarse tanto la necesidad causal como la libertad, o mejor aun, sólo podrá haber libertad toda vez que el sujeto se implante <<más allá>> de la urdimbre causal.³⁵⁶ La libertad será así <<sobre-naturaleza>>, rompimiento del encadenamiento causal, radical hiato sobre el tejido temporal, paso del ser o de lo que *es* (naturaleza) al deber-ser (moral). Es bajo este enfoque desde el cual lo *nouménico*, en su caracterización <<positiva>> (como lo radicalmente heterogéneo a los fenómenos, y no como el <<residuo>> conceptual concomitante a la suspensión-supresión de las condiciones sensibles de la subjetividad), adquiere plena significación puesto que sólo postulando es posible *pensar*, a la vez y críticamente, la libertad (práctica) con el determinismo causal. Pero, como ya ha sido señalado, para Kant la libertad sólo puede ser atribuida al hombre o, en una definición más amplia que supone un orden de reflexiones distintas, a todo ser racional finito: precisamente, su capacidad de elección está sustentada en su racionalidad. Me parece que de ahí la insistencia por parte de Kant en hacer

³⁵⁵ A 546 / B 574

³⁵⁶ Esto lo apunta sucintamente J. Murgueza: <<Nosotros, como hombres, somos en parte seres naturales, y sociales, sometidos por ende a la causalidad de un tipo u otro. Pero no somos sólo eso, sino asimismo seres racionales y, por lo tanto, libres. O, dando ahora un paso más, la *libertad* de la que no podemos exonerarnos en cuanto hombres nos lleva más allá de lo que somos, más allá del reino del *ser*, para enfrentarnos con el del *deber*.>> Javier Murgueza. "Kant y el sueño de la razón", en Dulce María Granja (coord.) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, op. cit. p. 125

compatibles tanto la causalidad de la naturaleza como la causalidad por libertad, pues sin esto sería totalmente imposible otorgar *validez objetiva* a la libertad práctica:

Es fácil ver que si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias. Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica.³⁵⁷

Cabe constatar que la correlación entre libertad trascendental y libertad de la voluntad se establece debido a que esta última posee un estatuto trascendental; en términos estrictos, la voluntad que puede ser determinante de su acción (autónoma) es una voluntad libre en sentido trascendental.³⁵⁸ De ahí que sea desde la *filosofía trascendental* donde la cuestión de la *libertad* deba ser tratada y sometida al tamiz de la reflexión crítica. Por esto resulta que la validez objetiva de la libertad práctica sólo adquirirá su completa determinación mientras sea inscrita dentro de la problemática trascendental y de la filosofía crítica que la sustenta.³⁵⁹ Con el concepto de libertad se podrá, por así decirlo, tanto otorgar una satisfacción a la razón metafísica en su búsqueda de lo in-condicionado, como permitir a la razón práctica el paso del ámbito del *ser* o <<todo en cuanto que *es*>> (ontología crítica) a la esfera del *deber* (de-ontología). Considerando ahora la estrategia argumentativa seguida por Kant en esta Antinomia, cabe constatar que es en efecto un interés de tipo práctico lo que lleva a la razón a postular y pre-ocuparse del problema de la *libertad cosmológica*; es una pre-ocupación pues en sentido estricto lo relevante para la razón no es dar una explicación completa de la relación causal de los fenómenos del mundo, sino más bien transgredir éste hacia la borrosa esfera de lo meta-físico. Pienso por ello que la razón por la cual Kant presenta el problema de la libertad en términos <<cosmológicos>> y no,

³⁵⁷ A 534 / B 562

³⁵⁸ Vid. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit. [96 - 97], donde Kant conviene en apuntar que la *libertad práctica es trascendental* en su <<significado propio>>.

³⁵⁹ Sobre esto es relevante recurrir a la importante afirmación contenida en A 468 / B 469 donde Kant señala explícitamente que las Ideas trascendentales suministran a los principios morales su cobertura teórica.

como podría esperarse, directamente en términos prácticos (dado que los pasos seguidos en la argumentación de Kant parecen dirigirse hacia esto último) obedece a lo siguiente:

i) Toda la función de las Antinomias (y de la Dialéctica Trascendental en general) es la de señalar el modo en que la razón metafísico-dogmática opera cuando pretende dar una explicación completa y total de la realidad. Pero este anhelo de *completud explicativa* por parte de la razón no descansa más que en una *ilusión* puesto que lo que está allende la experiencia no puede ser objeto de conocimiento alguno.

ii) El presentar el problema de la libertad en un contexto cosmológico funciona como un pre-texto que permite a Kant mostrar tanto la nulidad de la razón especulativa en su anhelo metafísico como el re-conducirla hacia el ámbito donde resulta genuinamente relevante una caracterización positiva de la libertad, i. e., en la esfera de la razón práctica y de la acción moral.³⁶⁰ Esta reconducción conlleva asimismo la reordenación del discurso metafísico que ya no será llevado hacia un <<más allá>> trascendente, sino que será dirigido hacia la reflexión sobre la *humana conditio*.³⁶¹ Kant considera en efecto que, después de todo, la *metaphysica naturalis* o la disposición natural de la razón a emprender una afanosa pesquisa reflexiva más allá de la experiencia sólo se explica en tanto este anhelo se haya indisolublemente ligado a cuestiones que nos impelen de manera directa, cuestiones que representan <<los fines supremos y de más interés para la humanidad>>.³⁶² En este sentido bien puede considerarse, a tenor del desarrollo expositivo de este trabajo, que la denuncia de la razón como sede de ilusiones (tarea tan bien decantada por Kant en la <<Dialéctica

³⁶⁰ En su análisis de la teoría kantiana de la libertad dentro de la *Crítica de la razón pura*, Henry Allison apunta que <<uno de los aspectos más desconcertantes del tratamiento kantiano de la libertad es el abismo que separa radicalmente el contexto cosmológico (...) del contexto moral>> H. Allison, op. cit p. 469. No es mi intención discutir lo que Allison afirma considerar como <<desconcertante>>, en todo caso espero que la interpretación propuesta aquí deje en claro que tal <<desconcierto>> se origina toda vez que se privilegia de manera exclusiva la dimensión gnoseológica de la *Crítica de la razón pura*, sin dar cuenta de los distintos niveles y las variadas líneas de fuerza que se cruzan y entrecruzan en su interior.

³⁶¹ Recuérdese que frente a las tres preguntas que Kant expone en la *Crítica de la razón pura* como el resumen de la totalidad de intereses de la razón (<<¿qué puedo saber, qué debo hacer, qué me es dado esperar?>> A 805 / B 833), en su *Lógica* agrega una más que funciona como el compendio de estas últimas: <<¿Qué es el hombre? A la primera cuestión responde la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *antropología*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría poner todo esto en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última.>>. I. Kant, *Sobre el saber filosófico*, trad. Julián Marías, Universidad Complutense, Madrid, 1998. p. 27.

³⁶² A 464 / B 492.

trascendental>>) posee una doble significación: *ilusiones* en tanto fantasmagorías, palabrería hueca, sombras especulativas (en una singular inversión platónica). Pero también *ilusiones* de una razón que ha equivocado el camino, que no se ha percatado de que aquello que la imanta hacia estas ideas-problemas no es un interés de tipo especulativo (puesto que estas Ideas no tienen ningún uso ni función en términos teórico-explicativos³⁶³), sino un interés de tipo práctico.

3.1. Metafísica y fin de la razón

Tomando como guía el abanico de preguntas *¿Qué puede saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me es dado esperar?*,³⁶⁴ mismas que trazan, de acuerdo a Kant, el espacio de la filosofía en su sentido radical (como *proté philosophia*³⁶⁵) y que representan una constelación de problemas de índole diversa y divergente que constituyen el objetivo final de los afanes de la razón, es lícito observar que la pregunta por la legitimidad *subjetiva* de la metafísica se encuentra justificada en virtud de la heterogeneidad de intereses de la razón:

A toda facultad del espíritu se puede atribuir un *interés*, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual se favorece el ejercicio de esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todas las facultades del espíritu [Gemütskräfte] y el suyo mismo.³⁶⁶

De acuerdo con esto, la noción de <<interés>> no se limita a su significación práctica o meramente pragmática, sino que más bien denota lo que podría denominarse como la condición para la aplicación y el fomento del uso de las distintas facultades

³⁶³ Habría que matizar infinitamente esta última expresión. La razón pura especulativa no es en efecto constitutiva de la experiencia, y los principios que postula (conceptos de lo incondicionado) son *trascendentes* en pleno sentido metafísico, pese a lo cual podrán tener un uso *inmanente*, regulativo, heurístico con relación al proceder científico sistemático. Lo *trascendente* reside entonces no en la Idea misma, sino en el uso que se pretende con ella. Cfr. A 296 / B 353 y en especial el “Apéndice a la Dialéctica Trascendental”, donde Kant entiende que el requerimiento (genuino) de la razón por lograr una completud explicativa es lo que permite la ordenación de los conceptos y leyes empíricas en una jerarquización continuada, con niveles de concreción cada vez más detallados (géneros, especies, subespecies); leyes empíricas sustentadas por supuesto en las leyes trascendentales que el entendimiento dicta a fin de constituir la *natura formaliter spectata*: <<Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales>> (A 198 / B 159).

³⁶⁴ A 805 / B 833

³⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1005 a 33 - b3; 1059 b15 - 20. trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

³⁶⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, <216> [119 - 120].

subjetivas (*facultad de conocimiento, facultad de desear y el sentimiento de placer y displacer*³⁶⁷). Ahora bien, a la razón le corresponde regular estos distintos intereses, asignando y estableciendo la <<facultad cognitiva superior>>³⁶⁸ (entendimiento, Juicio, razón) que otorga los principios *a priori* que permiten cumplirlos. En este sentido, por ejemplo, el interés especulativo de la razón no se efectúa estrictamente por ella misma, sino por el entendimiento, que es el que en última instancia legisla en la experiencia (legalidad).³⁶⁹ En su interés práctico, por el contrario, la razón sí resultará ella misma legisladora a partir del imperativo categórico (obligatoriedad).

Sin ahondar aquí en las múltiples significaciones de la noción de <<facultad>> que se desprenden de lo anterior, lo importante es resaltar que para Kant el concepto de <<interés>> es co-extensivo a todo uso de la razón, ya que se trata de la condición del ejercicio de determinada facultad. A partir de esto se hace comprensible que Kant hable de <<intereses teóricos>> de la razón, pero también permite entender el modo en que Kant concluye argumentando que el abanico de Ideas metafísicas es postulado por la razón debido a su interés práctico: i) para el cumplimiento del interés especulativo de la razón no es necesario apelar a nociones suprasensibles para obtener rendimientos teóricos genuinos, en función de su interés teórico la razón encuentra que es el entendimiento el que efectivamente legisla (objetividad cognitiva) ; ii) sin embargo, la razón se ve instada de manera natural e inevitable a transgredir el ámbito de la experiencia y postular una tríada <<conceptual>> de objetos meta-físicos desprovistos de toda realidad, iii) estos presumibles objetos metafísicos, si bien son innecesarios e irrelevantes para el cumplimiento del interés teórico de la razón, adquieren una importancia inusitada toda vez que son relevantes para poder responder a las preguntas, *¿qué debo hacer?* (Libertad), y *¿qué me es dado esperar?* (Dios y la inmortalidad del alma); iv) estas preguntas no se originan entonces en última instancia por un interés teórico de la razón (una razón ya tamizada por la crítica), sino por un interés de tipo práctico y moral, ya que <<tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la

³⁶⁷ I. Kant. *Primera introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, op. cit. § III, p. 37.

³⁶⁸ I. Kant. *Primera introducción*, op. cit. § XI, p. 109.

³⁶⁹ <<En efecto, la razón pura lo deja todo al entendimiento, que es el que se refiere de inmediato a los objetos de la intuición o, mejor dicho, a su síntesis en la imaginación>>. A 326 / B 383

razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, *sólo se deba quizás a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón*>>.³⁷⁰

La dificultad inmediata que se origina a partir de este planteamiento es que no parece quedar claro si Kant nos está señalando con minuciosidad el modo iluso y el camino equivocado que la razón toma al intentar acceder a un orden suprasensible en vistas de hallar una tierra firme más allá de esta *isla* que es la experiencia para donde completar su anhelo explicativo (y entonces la *Crítica* tendría el sentido de reordenar y redirigir este camino erróneo), o bien Kant pretende mostrar que dada la nulidad de un saber de lo suprasensible, es menester recuperar los perdurables contenidos temáticos de la tradición metafísica introduciéndolos subrepticia y artificialmente en el orden de la racionalidad práctica (y entonces bien cabría la acusación señalada por Heine de que Kant escondía “*un alma de tendero*”³⁷¹). Expuesta la problemática de este modo parecería que nos enfrentamos a un dilema; sin embargo considero que no hay tal: Kant piensa que en efecto hay un interés teórico de la razón el cual la lleva a trascender el horizonte de la experiencia, incurriendo con ello en aporías, contradicciones, entimemas, errores de sintaxis lógica que se originan precisamente por pretender ir más allá de la experiencia; sin embargo, Kant considera por otra parte que si la razón especulativa se ve embrollada en estos penosos y ociosos asuntos es debido a que los objetos de su anhelo son relevantes para dar respuesta a <<los fines supremos y de más interés para la humanidad>>,³⁷² y que en todo caso su deriva o proyección especulativa se debe tan sólo a un <<malentendido>>, a una crasa confusión.³⁷³ Esto sugiere en primera instancia que los fines e intereses de la razón constituyen un sistema jerarquizado,³⁷⁴ y que el interés especulativo no es precisamente el de más alto rango y el de mayor importancia. En efecto, <<los fines supremos son los de la

³⁷⁰ A 795 / B 823

³⁷¹ Citado por Eugenio Imaz, “Prólogo” a I. Kant, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002. p. 4.

³⁷² A 464 / B 492.

³⁷³ En cualquier caso, y expuesto en una terminología distinta, bien podría decirse que cabrían aquí dos <<lenguajes>> o discursos distintos: uno meramente descriptivo o explicativo, y otro prescriptivo o justificativo. Con el primero Kant tendría la intención de poner a la luz las estructuras de la razón, su proceder; con el segundo pretendería denunciar y oponer al proceder especulativo y erróneo de la razón lo que considera más valioso: su ocupación moral. Enfocado desde el interior del sistema kantiano, la confluencia de estos dos <<discursos>> se encuentra justificada (las razones de esto han sido expuestas a lo largo de este capítulo); sin embargo, desde una perspectiva externa y que supone un orden de reflexiones de otra índole, la objeción que lícitamente podría hacerse a Kant con relación a esto es que, después de todo, como señala Deleuze, su crítica <<no tiene otro objeto que el de justificar, [pues] empieza por creer en lo que critica>> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1996. p. 52.

³⁷⁴ A 815 / B 843

moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer>>.³⁷⁵ El punto neurálgico aquí es que Kant identifica estos <<fines supremos>> con las dos cuestiones a las que <<en realidad se encaminaba todo el esfuerzo de la razón pura>>³⁷⁶: *¿que debo hacer? y ¿qué me es dado esperar?*; preguntas para cuya respuesta es necesario a su vez apelar a la tríada de objetos metafísicos propiamente dichos:

La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas Dios, libertad e inmortalidad, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero. Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve como medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las necesita, pues, con vistas a la ciencia de la naturaleza, sino para rebasar esta última.³⁷⁷

En este pasaje hay dos tesis distintas que, a pesar de no ser evidente de suyo, se encuentran estrechamente vinculadas. La primera de estas tesis se disemina hacia el modo en que se encadenarán los postulados de la razón práctica a partir del concepto de libertad. Asegurada ésta última será posible validar las otras dos. La segunda de las tesis de este pasaje señala que la finalidad de la metafísica no se encuentra en la función que la Ideas de la razón desempeñen para la explicación de la experiencia, sino que *originariamente* se pretende para ir más allá de ésta. A tenor de lo expuesto hasta aquí queda en claro que para Kant lo que lleva a la razón a plantearse problemas en términos especulativos que sobrepasan su propia esfera es un interés de tipo práctico y que la indagatoria especulativa en torno a la metafísica no es más que una proyección, una sombra de este último interés mayor. Deleuze ha hecho hincapié en esto:

Como los intereses de la razón no indiferentes unos a otros, sino que constituyen un sistema jerarquizado, es inevitable que la sombra del más elevado se proyecte sobre el otro. Entonces, incluso la ilusión adquiere un sentido positivo y bien fundado, dado que ya no nos engaña, sino que expresa a su manera la subordinación del interés especulativo en un sistema de fines.

³⁷⁵ A 817 / B 845

³⁷⁶ A 805 / B 833

³⁷⁷ A 338 / B 396 n

Nunca la razón especulativa se interesaría por las cosas en sí si éstas no fueran antes y verdaderamente el objeto de otro interés de la razón.³⁷⁸

La confluencia de los <<objetos>> propios de la metafísica en el ámbito de la racionalidad práctica no debe interpretarse entonces como un mero <<mecanismo compensatorio>> frente a la pérdida de sustancia metafísica en el uso teórico de la razón. Por ello considero que no es del todo lícito señalar que aquello que Kant desterró de la esfera del saber fue artificiosa y subrepticamente recuperado en la dimensión práctica de la razón,³⁷⁹ puesto que Kant piensa que lo que impulsa a la razón hacia esos problemas es en última instancia un interés de índole moral.³⁸⁰ Ahora bien, lo señalado hasta aquí nos permite entonces legítimamente considerar que las <<ideas-problemas>> que trazan la constelación del *corpus* metafísico son relevantes y están afincadas en el ejercicio de la racionalidad en la misma medida en que son necesarias para responder a las preguntas de índole práctico que representan los <<intereses más altos>> de la razón y que, conjuntamente con la noción de libertad, se refieren a lo que Kant denomina como <<las dos proposiciones cardinales de la razón pura: que existe un Dios y que existe una vida futura>>.³⁸¹ El concepto de libertad, en la medida en que su realidad objetiva quede demostrada, fundará o fundamentará las <<dos proposiciones cardinales de la razón pura>> que Kant identifica. *Proposiciones cardinales* que serán no obstante sólo presentadas a modo de *postulados* racionales: a medio camino entre el saber (*episteme*) y la mera opinión³⁸² (*doxa*) —*objetivamente* menos que lo primero y *subjetivamente* más que lo último— serán, en sentido estricto, objeto de *creencia moral*.³⁸³

Grosso modo, la noción de <<creencia>> es presentada por Kant como uno de los tres niveles en los que subjetivamente se puede tener la *convicción* de que algo es

³⁷⁸ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 53.

³⁷⁹ Como lo sugiere el ya citado Heine y, más cercano a nosotros, autores como Reguera quien termina su obra *La lógica de Kant* con la pregunta: “¿<<lógica de la praxis>>? ¿puede darse tal engendro?” op. cit. p. 123 (subrayado en el original).

³⁸⁰ Torrevejano, al señalar la importancia que el <<Canon de la razón pura>> posee dentro de la *Crítica de la razón pura* señala esto con precisión: <<“El canon de la razón pura” aclara justamente cómo es el uso práctico de la razón el que termina las tareas que constituyen su fin último o fines últimos. Y sólo desde aquí se explica [...] el interés especulativo de la razón por los objetos trascendentes (que constituyen aquel fin último). Claro está entonces que tal interés especulativo es como una “derivada” del interés práctico, una proyección del interés práctico sobre los intereses especulativos.>> Mercedes Torrevejano, op. cit. p. 19.

³⁸¹ A 742 / B 770

³⁸² A 822 / B 850

³⁸³ A 828 / B 856

verdadero o que posee validez objetiva. Si este <<tener por verdadero>> es tanto subjetiva (convicción) como objetivamente suficiente se le denomina *saber* (cuya particularidad estriba en su carácter intersubjetivo: vale para todos los seres racionales y es tanto <<comunicable>>³⁸⁴ como verificable empíricamente); pero si por su parte esta misma *convicción* es tanto subjetiva como objetivamente insuficiente entonces se trata de una mera *opinión* (<<la *opinión* es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente>>³⁸⁵). Entre estos dos extremos se ubica la *creencia*, la cual es definida por Kant como un tener por verdad <<si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente>>.³⁸⁶ *Creencia* o *fe* (*Glauben*) entonces pues si bien desde la perspectiva de la razón teórica las Ideas metafísicas no tienen legitimidad alguna (carecen de objetividad), *subjetivamente* se tienen por verdaderas (con conciencia de su insuficiencia objetiva); y *moral* pues frente a la *creencia doctrinal*,³⁸⁷ que Kant identifica con una convicción subjetiva de tipo gnoseológica (por ejemplo en el caso de eventos o sucesos de la experiencia que no pueden ser comprobados pero frente a los que se tiene la certeza suficiente para considerar por lo menos su posibilidad), la *creencia moral* (creencia en Dios o *bien supremo originario* y en la inmortalidad del alma) es *exigida* por la propia razón dada la naturaleza obligatoria de las leyes morales (*mandamientos*³⁸⁸) y la necesidad del efectivo cumplimiento de éstas. Esto último es así pues para Kant (en este contexto específico) existe un vínculo directo entre los principios morales (que mandan en <<términos absolutos>>³⁸⁹) y el resultado que puede esperarse si se actúa por mor de los mismos.

Pese a que, como es ampliamente sabido, en el posterior desarrollo del planteamiento ético de Kant el énfasis será puesto casi exclusivamente en la dimensión autónoma del sujeto, donde éste auto-determinará su actuar de modo incondicional a partir de la ley moral, en la *Crítica de la razón pura* la respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* está estrechamente relacionada con la pregunta *¿qué me es dado esperar?*, hasta ese extremo en el que se podría barruntar que ambas se encuentran a tal grado conjugadas e

³⁸⁴ A 821 / B 849

³⁸⁵ A 822 / B 850

³⁸⁶ A 822 / B 850

³⁸⁷ A 825 / B 853

³⁸⁸ A 812 / B 840

³⁸⁹ A 897 / B 835

Ahora bien, aun consistiendo en lo problemático que resulta esta introducción de la <<felicidad>> dentro de una concepción del obrar humano fundada y sostenida por la validez incondicional e irrestricta de los mandatos morales, Kant piensa que <<ni siquiera una razón libre privada de toda finalidad (...) podría juzgar de otro modo, ya que ambas cosas se hallan esencialmente unidas en la idea práctica>>. ³⁹⁸ Lo importante aquí es precisamente, como señala Kant, que se trata tan sólo de una *idea*, de un supuesto cuya función última consiste en dotar de sentido al actuar moral. Es en efecto esta unión de moralidad (en tanto dignidad de ser feliz) y felicidad lo que Kant denomina como el *bien supremo*: <<Es, pues, la felicidad en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales gracias a lo cual éstos se hacen dignos de la primera lo que constituye el bien supremo>>. ³⁹⁹ Se comprende entonces a partir de esto que Kant insista en que la moralidad, el conducirse en pro de la *dignidad de ser feliz* requiera una justificación que permita enlazar la felicidad con este comportamiento ético, y es aquí donde Kant re-introduce las Ideas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios como garantes que a modo de goznes articulen la moralidad y la felicidad. El carácter diferido incrustado en la formulación de la ley moral (*haz aquello mediante lo cual te hagas digno de ser feliz*) que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* obliga por tanto a <<postular>> tanto la inmortalidad del alma como la existencia de una *razón suprema* ⁴⁰⁰ que a título de <<idea necesaria de la razón>> ⁴⁰¹ funcionara como condición necesaria no para el cumplimiento de la ley, pero sí para su completa resolución pues la consecución de <<el fin está aquí ineludiblemente fijado>>. ⁴⁰²

Kant entiende en efecto que la condición para *cumplir* los mandatos morales es la libertad, puesto que sólo es posible actuar por la representación de leyes (apodícticas y universales) si la voluntad puede ser determinada a actuar independientemente de estímulos sensibles, i. e. si es libre: las <<leyes objetivas de la libertad – escribe Kant – establecen lo que debe suceder>>. ⁴⁰³ Pero también considera que en el actuar moral se halla ligada *intrínsecamente* la necesidad de confiar en ser recompensado, en ser partícipe de la

³⁹⁸ A 814 / B 842

³⁹⁹ A 813 / B 841

⁴⁰⁰ A 811 / B 839

⁴⁰¹ A 812 / B 840

⁴⁰² A 828 / B 856

⁴⁰³ A 802 / B 830

felicidad. Por esto, mientras las leyes prácticas (libertad) funcionan como fundamentos determinantes de la voluntad, y por tanto como *máximas*⁴⁰⁴, los <<postulados>> de la razón (Dios y la inmortalidad del alma) son solamente *ideas* que permiten significar y re-valorar el ejercicio de la moralidad. La estrecha vinculación entre la pregunta por lo que *debe* hacerse (deber) y el cuestionamiento por lo que puede *esperarse* (<<la esperanza de ser feliz>>⁴⁰⁵) es aquí la clave para dilucidar el modo en que Kant relaciona la libertad con las <<dos proposiciones cardinales de la razón pura>>. Esto ha queda claro (si bien no por ello exento de discusión): la vinculación entre la libertad y las otras dos <<proposiciones cardinales>> de la razón pura se establece en virtud de que debe darse por su parte un vínculo efectivo entre *felicidad* y *moralidad*, el cual sólo es posible postulando la inmortalidad del alma y lo que Kant denomina como el <<ideal del bien supremo originario>>.⁴⁰⁶ Estos <<postulados>> permitirán una síntesis armoniosa entre el anhelo de *felicidad* y el ejercicio de la *virtud*.⁴⁰⁷ Sólo *postulando* una existencia inmortal y la existencia de un ser supremo podrá darse garantía de una justa retribución del actuar por la *dignidad de ser feliz*:

[La conjunción entre moralidad y felicidad] sólo puede suceder en el mundo inteligible, bajo un autor y un gobernante sabio. *La razón se ve obligada a suponer este último, juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro o, en caso contrario, a tomar los principios morales por vanas quimeras, ya que el necesario resultado de los mismos —resultado que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado.* De ahí también que todos consideren las leyes morales como *mandamientos*, como que no podría ser si no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran *promesas* y *amenazas*.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ A 812 / B 840

⁴⁰⁵ A 809 / B 837

⁴⁰⁶ A 811 / B 839

⁴⁰⁷ S. Körner ha puesto de relieve esta vinculación (en la esfera de la racionalidad práctica) de las Ideas metafísicas por excelencia: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad: <<1º) El hombre puede cumplir su deber sólo si es libre; 2º) el hombre puede lograr la santidad sólo si es inmortal; 3º) el hombre puede promover el sumo bien sólo si Dios existe. Ahora bien, la libertad moral del hombre es una condición necesaria para poder alcanzar la santidad, lo que a su vez es una condición necesaria de que el sumo bien sea realizado y, en consecuencia, también de la existencia de Dios.>>. S. Körner, *Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 152 (citado por Pere Saborit, *Anatomía de la ilusión*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 83).

⁴⁰⁸ A 812 / B 840 (el subrayado es mío).

De acuerdo con esto, para Kant la conjunción de moralidad y felicidad es sólo posible en virtud de una <<idea de la razón pura>>, Idea regulativa que a título necesario de <<creencia racional>> (como la denominará en la segunda *Crítica*) podrá dotar de sentido al ejercicio de la moralidad la cual, sin estos <<postulados de la razón>>, se vería privada de significación.⁴⁰⁹ Justamente, si se prescindiera de estas Ideas-postulados, <<ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis ojos>>.⁴¹⁰ Kant piensa pues que no nos estamos dispensados de prescindir de estas nociones meta-físicas (la libertad, Dios, la inmortalidad del alma) aduciendo a su insuficiencia objetiva (esto desde la perspectiva de la razón teórica), pues *subjetivamente* son indefectibles para satisfacer los intereses prácticos de la razón pura. Si para la razón teórica resulta radicalmente imposible pronunciarse afirmativamente en torno a la realidad de un *ser de todos los seres* (en tanto totalidad completa de la que derivarían todas y cada una de las cosas en tanto determinadas) y a la permanencia irrestricta de un núcleo sustancial en el hombre, para la razón práctica, o para el uso práctico de la razón, es obligatorio *creer* <<en la existencia de Dios y en una vida futura>>⁴¹¹ como postulados que justifiquen el nexo moralidad—felicidad. Como señala Gerard Vilar:

⁴⁰⁹ Como ya ha sido señalado, no ignoramos en este contexto que dentro de la ética kantiana esto último conlleva una serie de problemas difícilmente solucionables. Como es sabido, la razón pura en su uso práctico puede en efecto determinar a la voluntad en la misma medida en que excluye todo elemento distinto a ella misma. Esto significa que la postulación de la Ideas de Dios y la inmortalidad del alma no deben servir como objetos determinantes de una voluntad que actúa libre y moralmente. A pesar de ello, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica* (así como en el sugerente texto *La Religión dentro de los límites de la razón*) Kant considera que el ejercicio de la moralidad debe ser completada con la <<esperanza racional>> de lo que podríamos denominar como <<justicia divina>>. Lo relevante aquí es que no será la fe o la religión las que funden o fundamenten la moralidad, sino que por el contrario, será la moralidad la que fundará y fundamentará la religión (dentro de los límites de la razón). En *La Religión* Kant es explícito al respecto: <<Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin última (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre>>. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001. p. 26. Un sugerente análisis en torno a la incompatibilidad entre una ética deontológica y una ética <<teleológica>> dentro de la filosofía práctica de Kant puede encontrarse en el ensayo de Gerard Vilar, “El concepto del bien supremo en Kant”, en Mugerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. op. cit. pp. 110- 136.

⁴¹⁰ A 838 / B 856

⁴¹¹ A 828 / B 856

Aunque todo el énfasis esté puesto en la dignidad, la felicidad aparece aquí como la que debería ser justa consecuencia de la conducta moralmente recta y, por tanto, como aquello que cabe esperar como consumación de la misma.⁴¹²

Siguiendo lo señalado por el autor español, pienso que es legítimo afirmar que en la *Crítica de la razón pura* opera una concepción de la moralidad que esta vinculada directamente con la postulación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Pero más importante aun es constatar la doble dimensión que supone la *Crítica* y que Kant ha explicitado sin ambigüedades en el Prólogo a la segunda edición: la labor crítica no sólo implica mostrar la falta de justificación teórica de la metafísica, sino también <<dejar sitio>> a sus contenidos temáticos desde el aspecto práctico de la racionalidad humana. No será pues desde la razón teórica desde la cual podrá darse solución a los cuestionamientos que de manera natural la razón se hace (la razón, o el sujeto de razón), y no sólo porque desde este aspecto de la racionalidad estos problemas sean irresolubles, sino sobre todo porque son irrelevantes. La metafísica es posible (en tanto *metaphysica naturalis*) sólo porque la razón tiene otro tipo de intereses, sólo porque el sujeto se encuentra escindido entre su saber de lo que *es*, y su hacer lo que *debe*, entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo empírico y lo trascendental. La metafísica como un saber de lo trascendente es reordenada así, como ya lo he señalado, hacia la *humana conditio*, hacia el sujeto racional que en su radical finitud tiende hacia lo incondicionado. Insisto pues en que, dentro de la filosofía kantiana, lo que fue desterrado del saber es recuperado en la dimensión práctica de la razón. Ciertamente, se trata de meros <<postulados de la razón>>, <<objetos de creencia racional>>, pero no por ello dejan de ser relevantes dentro del ejercicio de la moralidad. Y más aun, pues del mismo modo en que dentro del tejido argumental desarrollado en la misma *Crítica* se ha fincado la imposibilidad de pronunciarse afirmativamente en torno a la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (la libertad no estaría incluida aquí puesto que conforme a los resultados de la Tercera Antinomia se ha logrado establecer por lo menos su posibilidad problemática) también se ha prohibido de manera tajante pronunciarse afirmativamente en contra de estas Ideas, de tal modo que el agnosticismo en que se

⁴¹² Gerard Vilar, "El concepto del Bien Supremo en Kant", op. cit. p. 123.

encuentra la razón pura en su aspecto especulativo tiene un rendimiento <<positivo>> bajo la perspectiva de su dimensión práctica:

Lo que en este caso se halla en disputa no es la *cosa*, sino el *tono*. En efecto, aunque hayáis tenido que abandonar el lenguaje del saber, os quedan recursos suficientes para hablar, ante la razón más rigurosa, el legítimo lenguaje de una *creencia* firme.⁴¹³

Y cabe señalar ya aquí el doble sentido que se desprende del título que hemos dado a este último capítulo: *ilusión racional* puesto que la *razón pura* (en su uso especulativo) sólo tiene un habérselas con sombras, endriagos, fantasmagorías engendradas en el seno de la propia razón, *fenómenos* en el sentido teratológico del término. *Ilusión racional* también en el sentido de <<creencias racionales>>, *esperanzas*⁴¹⁴ de una razón finita, menesterosa y contingente que se dilata sin cesar hacia lo in-condicionado y que debe suponer, a modo de <<como sí>>,⁴¹⁵ una justa retribución de su actuar moral.⁴¹⁶ En la *Crítica de la razón pura* la *metafísica* retorna en la esfera de la reflexión filosófica reconvertida así en *creencia racional* (algo más que una mera opinión y mucho menos que una certeza cognitiva), *creencia* alimentada por la incertidumbre objetiva pero justificada por una exigencia subjetiva.⁴¹⁷ Este es en última instancia el sentido de haber suspendido <<el *saber* para dejar sitio a la *fe*>>.⁴¹⁸

⁴¹³ A 745 / B773

⁴¹⁴ Julián Marías ha subrayado la polisemia del término <<ilusión>> dentro de la lengua castellana. En un primer sentido, que sería de signo negativo, la ilusión es sinónimo de engaño, de falsedad, de error; en un segundo momento, que tendría un sentido eminentemente positivo, este término sería sinónimo de "esperanza". Cfr. Julián Marías, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

⁴¹⁵ A 810 / B 838

⁴¹⁶ Es en suma sugerente, por la ironía que segrega, lo que escribe el joven Schelling de las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*: <<Toda idea de felicidad como recompensa, ¿qué es sino un engaño moral con el que. ¡oh hombre empírico!, te compran ahora tus goces sensibles para pagártelos cuando ya no tengas necesidad de ellos?>>. F. W. J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 1993. p. 74.

⁴¹⁷ <<El término creencia es (...) una expresión de modestia desde un punto de vista *objetivo*, pero también, a la vez, de una expresión de la firmeza de confianza desde un punto de vista *subjetivo*.>> A 827 / B 855

⁴¹⁸ B XXX.

Conclusiones

Así pues, la metafísica, tanto la de la naturaleza como la de la moral y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas —crítica que va antes, como *ejercicio introductorio* (propedéutica)— es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio.

I. Kant, *KrV*, A 850 / B 878

Este ensayo se propuso, como meta, ganar una vía de acceso hacia la trabazón conceptual de la *Crítica de la razón pura* a partir de una discusión de eso que justo ya *prima facie* se presenta como su motivación básica: el cuestionamiento por la *posibilidad y sentido* de la metafísica. *Posibilidad y sentido* toda vez que, como procuré mostrar, en la *Crítica de la razón pura* Kant se propone no sólo denunciar la nulidad del saber metafísico, sino que también persigue el propósito —opacado quizás por el meticuloso desmontaje de los supuestos con los que la razón opera en su tendencia a rebasar el ámbito de la experiencia sensible— de clarificar el sentido de la metafísica en tanto disposición natural de la razón. En este sentido, mostramos que si bien Kant destierra a la metafísica de la esfera de la objetividad para dejarla en un territorio que se extiende más allá de lo cognoscible, no por ello expulsa determinantemente del ámbito de la reflexión filosófica los temas que una larga tradición habían consignado como propios del saber metafísico. La crítica kantiana a la metafísica no se agota así en una mera <<censura>>⁴¹⁹ puesto que también promueve un <<desplazamiento>> de las cuestiones e interrogantes metafísicas hacia el espacio donde éstas tengan cabida y puedan dar satisfacción a la razón en su incesante búsqueda de lo incondicionado. Bajo esta perspectiva, mostramos que la crítica *inmanente* a que es sometida la razón *desde* la razón tiene como objetivos primordiales tanto clarificar, determinar y discernir la validez del conocimiento, como esclarecer el fin que la razón persigue al encaminarse hacia los temas y problemas meta-físicos.

En el itinerario seguido a lo largo de este trabajo intenté ofrecer precisamente a este respecto una lectura de la crítica kantiana a la metafísica que pudiese mostrar algunos de

⁴¹⁹ A 761 / B 789. La *censura* es para Kant sólo el primer <<momento>> de la crítica de la razón sobre sí misma.

sus distintos niveles de problematización más allá de su primaria y evidente significación epistemológica. En esta lectura he destacado, en una primera instancia, dos distintos objetivos de la crítica de Kant a la metafísica:

1) Un objetivo crítico-epistemológico: toda vez que para Kant la metafísica no posee evidencia alguna de rendimientos teóricos genuinos es menester un pronunciamiento definitorio en torno a su posibilidad o imposibilidad cognitiva. En este sentido, la pregunta por la posibilidad de un saber racional puro de objetos meta-sensibles fue presentada en este trabajo como el punto de arranque del proyecto crítico de Kant.

2) Un objetivo crítico-práctico: la metafísica es imposible como ciencia, pero no por ello los <<objetos>> de que se ocupa (Dios, la inmortalidad del alma, la libertad) son radicalmente expulsados del ámbito de la razón. Esto es así toda vez que Kant considera que si la razón se ve imantada de modo insoslayable hacia estas << cuestiones metafísicas >> es por un propósito y un interés de talante distinto al exclusivamente teórico. Este *interés* distinto del cognitivo es el que se expresa en las preguntas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?*, i. e., preguntas de índole ético-moral. Es por esto que aquello que resulta excluido de la esfera del conocimiento es recuperado por Kant en el ámbito de la racionalidad práctica. En este sentido quedo evidenciado que en la *Crítica de la razón pura* los temas propios de la metafísica son diferidos, trasladados hacia una esfera de significación distinta.

Ahora bien, con relación al primero de los objetivos señalados, en el primer capítulo de este trabajo expusimos e hicimos hincapié en las importantes indicaciones dadas por Kant en los Prólogos a la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura* donde se ilustra con claridad que la *motivación primaria* del proyecto crítico está enfocada a resolver el <<problema de la metafísica>>, entendiendo este <<problema>> en un doble sentido: 1) como la retahíla de controversias y disputas que la metafísica promueve en tanto se pretende un *saber* de lo trascendente; y 2) como el anhelo de la razón por dar respuesta a aquellas cuestiones que le reclaman, le impelen, y a las cuales no puede dar respuesta.

Polemizando así con aquellas lecturas que ponen el acento de manera exclusiva en la motivación epistémico-científica del proyecto crítico de Kant, a lo largo de este estudio hice hincapié en que si bien la deriva gnoseológica de la *Crítica de la razón pura* puede ser considerada como el gozne que articula sus muy distintos ejes argumentativos, ésta se encuentra imbricada con y en una promoción teórica mayor que se difumina rigurosamente hacia derroteros conceptuales que van más allá de una significación exclusivamente epistemológica. De manera específica, mostramos que si bien, como es sólito saber, el problema de la fundamentación del conocimiento constituye la traza que guía la indagatoria filosófica de Kant en la *Crítica de la razón pura*, éste se encuentra afincado en una problemática más amplia que, parafraseando el título del ya clásico libro de Heidegger, tiene que ver con el problema de la metafísica y con el problema de la metafísica como problema. Ahora bien, la principal razón por la cual es legítimo considerar que el proyecto de una *crítica de la razón pura* encuentra su justificación primaria teniendo a la vista el problema de la metafísica es que para Kant los <<objetos>> de los que la metafísica pretende otorgar un conocimiento efectivo poseen una mayor importancia que todo aquello que pueda ser conocido en el ámbito de la experiencia. Es precisamente esta prelación de los <<objetos metafísicos>> lo que, en una primera instancia, otorga sentido a la indagatoria crítica emprendida por Kant puesto que, como se señala expresamente en las líneas finales de la *Crítica*, ésta tiene como finalidad <<dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber>>⁴²⁰. Este exergo de Kant ilustra en puridad que el <<camino crítico>> es propuesto explícitamente para dar solución a los problemas y temas propios de la metafísica.

Desde este planteamiento inicial a partir del cual ubicamos el problema de la metafísica como la <<motivación primaria>> del despliegue conceptual de la *Crítica de la razón pura*, propusimos una lectura de las líneas generales de la epistemología kantiana, procurando mostrar en qué sentido Kant diagnostica la radical imposibilidad de una ciencia metafísica o de un conocimiento de lo meta-físico. En este sentido, mostramos que para Kant la *objetividad cognitiva* es el resultado de la *determinación* (enlace o síntesis) que el entendimiento efectúa sobre lo dado en la sensibilidad a partir de las categorías o conceptos puros. La *objetividad cognitiva* es así lo determinado-constituido, el Objeto (Uno-Múltiple)

⁴²⁰ A 856 / B 884

con-formado en virtud de la determinación categorial sobre la *forma determinable* (tiempo en tanto forma pura de la sensibilidad) que, en última instancia, es la que posibilita que las categorías puedan ser aplicadas y reducir así lo múltiple de una intuición en una única unidad.

Esta recreación de la epistemología nos permitió precisar el sentido en el cuál la metafísica es imposible en tanto ciencia: puesto que la posibilidad de toda *determinación objetiva* (objetividad) radica en que las categorías del entendimiento puedan sintetizar o enlazar lo dado en la sensibilidad, y siendo que los <<objetos>> metafísicos se suponen ajenos a la segunda de estas condiciones, su conocimiento resulta imposible. Es precisamente debido a que sin apelación alguna a la pluralidad intuitiva las categorías no puede constituir objetividad alguna por lo cual los presumibles <<objetos>> meta-físicos son radicalmente incognoscibles. Pero son imposibles de conocer en virtud de que son indeterminados, in-objetivables, ya que el entendimiento no puede <<objetivar>> sino lo dado en la sensibilidad. Queda en claro, a partir de esto, que los *límites* del conocimiento o de la objetividad no son referidos a un elemento externo al sujeto sino que, por el contrario, éstos se encuentran o se fundan desde la estructura misma del sujeto cognoscente, vale decir, desde el factor mismo que permite o posibilita el conocimiento. La conclusión de esto es de suyo evidente: el conocimiento sólo es posible en la esfera de lo empírico, y lo que está <<más allá>> de ella no es otra cosa que un extenso páramo donde se gestan las ilusiones de la razón.

Ahora bien, al precisar de este modo la significación de la crítica de Kant a la metafísica pusimos de manifiesto que pese al radical pronunciamiento de Kant en torno a la imposibilidad de un conocimiento de lo meta-físico, el propio proceder de la filosofía trascendental supone un fuerte componente ontológico afincado en la entronización del sujeto como condición última de toda posible objetividad. Conforme a esto, la subjetividad trascendental, en tanto estructura total o totalidad estructural compuesta por entendimiento (espontaneidad) y sensibilidad (receptividad), se presenta como la condición última de toda posible experiencia. Pero el sujeto o la subjetividad trascendental fundamenta la experiencia sólo en la medida en que confiere a esta última su *formalidad objetiva*. Por ello la naturaleza, en su acepción de *natura formaliter*, es precisamente para Kant el conjunto de los fenómenos sometidos a la legalidad impuesta por el entendimiento. Esta *natura*

formaliter constituye así una *unidad formal* articulada y estructurada en virtud de la función determinante y con-formadora que el entendimiento lleva a cabo sobre lo dado en la sensibilidad. En este orden de ideas, la subjetividad se constituye en un *a priori* ontológico en la medida en que aporta la condición misma del ser-objeto o de la objetividad cognitiva.

En este ensayo procuré mostrar a este respecto que esta raíz decididamente ontológica de la filosofía crítica es manifiesta si tomamos en cuenta que el expediente argumentativo expuesto e impuesto por la *filosofía trascendental* se presenta como una radical re-conversión (y no como una mera cesantía) de la Ontología o *metaphysica generalis* propia del pensamiento racionalista-dogmático, y cuya especificidad estriba en que establece los principios generales que determinan el horizonte de la objetividad u *objetualidad*. La *filosofía trascendental*, en la medida en que no es reductible a ninguna de las ciencias habidas y que, en razón de su proceder re-flexivo *desde* el propio sujeto y *sobre* el complejo de su estructura cognitiva, se decanta así hacia una *conocimiento conceptual* que bien puede ser caracterizado como ontológico o metafísico puesto que se trata de <<un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica>>. ⁴²¹ Por esta razón, la requisitoria kantiana en torno a la *forma de la objetividad*, a sus condiciones de posibilidad y límites (la pregunta por la posibilidad del conocimiento) que se presenta como un *regressus* hacia el sujeto y sus componentes formales, fue interpretada como una transformación radical del proceder propio de la Metafísica (dogmática) que pretende acceder a los predicados más generales del ser; pues en efecto, frente a esto último, Kant contrapone una investigación que se constituye como una re-flexión sobre <<nuestro modo de conocer [objetos], en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*>> ⁴²², de tal manera que la indagatoria en torno a los <<predicados más generales del ser>> ⁴²³ deja su lugar a una re-flexión sobre las condiciones *a priori* de la objetividad. Esta lectura de la *filosofía trascendental* como una re-formulación de la Ontología o *Metaphysica generalis* fue realizada a partir de la propuesta de división sistemática de la <<metafísica de la

⁴²¹ A 851 / B 879

⁴²² A 12 / B 25

⁴²³ A. Baumgarten, *Metaphysica*, op. cit. § 5

naturaleza>>⁴²⁴ realizada por Kant; en efecto, en el contexto señalado Kant caracteriza de manera directa a la filosofía trascendental como una Ontología en una clara y manifiesta referencia a la división de la metafísica establecida por Baumgarten. Así pues, y considerando que ganar una vía de acceso genuinamente válida que permitiera hacer manifiesto el componente ontológico de la filosofía trascendental era decisivo para localizar el gozne que logrará articular el problema de la posibilidad-imposibilidad cognitiva de la metafísica con el tema de su sentido en tanto disposición natural de la razón, expusimos en qué sentido la filosofía trascendental puede ser interpretada como una ontología. En términos generales, nuestra argumentación mostró que la filosofía trascendental debe ser interpretada como una ontología de la objetividad, es decir, como un análisis en torno al ser del objeto o al ser-objeto: *Objetualidad*. La filosofía trascendental fue definida entonces como una *ontología crítica* que, por su propia lógica interna, cancela de manera definitiva cualquier requerimiento de elementos *trascendentes* o extra-subjetivos en la justificación del conocimiento y que, por su propia formulación, obliga no obstante a mantener la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*.

Ahora bien, en el segundo apartado del segundo capítulo propusimos una lectura de esta distinción mostrando en primer lugar el componente metodológico que ésta supone. En efecto, dado que la radical imposibilidad de una ciencia metafísica está engarzada con la radical imposibilidad de determinar objetivamente aquello que resulta totalmente ex-céntrico a la órbita de la sensibilidad, la *cosa en sí*, entendida ésta como el <<residuo>> conceptual concomitante a la suspensión-supresión de las condiciones sensibles de la subjetividad, no es más que un concepto-límite que supone dos funciones: 1) Limitar el uso de los conceptos puros del entendimiento y 2) Indicar el modo en que deben ser considerados los objetos de la experiencia, i. e. como fenómenos y no como *cosas en sí*. Empero, esta función metodológica de la distinción trascendental no es más que una de las dimensiones que ésta supone. En efecto, si bien la interpretación propuesta en este ensayo procuró mostrar que considerado *desde* la perspectiva *crítica* el pronunciarse en términos <<positivos>> en torno a *cosas en sí* ponía en riesgo la congruencia interna de la filosofía trascendental, también pusimos de manifiesto que en más de un pasaje de la *Crítica* Kant

⁴²⁴ A 845 / B 873

tiende a otorgar a la noción de *cosa en sí* un carácter que rebasa los lineamientos de lo que sería una mera distinción metodológica.

A partir de esto tratamos de ofrecer un panorama de los problemas que la distinción trascendental genera así como de las distintas nociones emparentadas con al expresión <<cosa en sí>>. El propósito de esto fue mostrar que es posible concebir por lo menos tres distintas caracterizaciones de la *cosa en sí*: 1) Como la contraparte terminológica y conceptual del *fenómeno*, es decir, como el resultado de la supresión de las condiciones sensibles de la subjetividad; 2) Como lo in-condicionado meta-sensible, esto es, como un <<objeto>> meta-físico o *noúmeno*, correlativo no a la subjetividad humana, sino a una hipotética *intuitus originarius* o intuición intelectual; y 3) Como lo in-condicionado e indeterminable cognitivamente y que sin embargo puede ser legítimamente *pensado* por la razón en la esfera de la actuar moral: libertad.

Con relación a esto último, en el tercer capítulo tratamos la problemática discusión propuesta por Kant en la Tercera Antinomia, mostrando cómo es en este momento de la *Crítica* donde Kant justifica de manera decisiva la necesidad de la distinción trascendental más allá de su manifiesto componente epistemológico. En sentido estricto, la distinción trascendental permite a Kant legitimar la problemática concepción de la libertad en el ámbito de la praxis humana. En esta misma tesitura hicimos notar que, pese a lo aparente, no hay aquí contradicción alguna, sino desplazamiento de conceptos de un contexto a otro; en este caso el concepto de cosa en sí que funciona, desde la perspectiva de la razón teórica, como un concepto límite que delimita y confina la validez objetiva de las categorías; pero este mismo concepto adquiere una valoración positiva o, vale decir, una significación legítima desde la mirada de la racionalidad práctica. Lo relevante aquí es que la caracterización del *noúmeno* como una entidad <<metafísicamente>> distinta a los fenómenos está afincada en el interés de Kant por asegurar la problemática concepción de la libertad. Precisamente, la conminatoria de Kant por establecer esta distinción pese a la irresoluble tensión conceptual que genera es una comprobación indirecta de los distintos objetivos a lo que, a partir de dicha distinción, Kant pretende dar solución.⁴²⁵ En efecto, el

⁴²⁵ Por ejemplo, la acusación de Kemp Smith con relación a que la teoría kantiana del noúmeno supone o es <<una combinación de subjetivismo y racionalismo dogmático>> es lícita si se contempla la diferencia de intereses que la sostienen: subjetivismo desde la perspectiva de la razón teórica, y racionalismo dogmático

interés de Kant por hacer <<compatibles>> la necesidad causal (en la esfera fenoménica) con la libertad (moral), sin detrimento de ninguna de las dos es lo que origina las alusiones equívocas y ambiguas en torno a la distinción trascendental.⁴²⁶ Y a su vez, esta confluencia de propósitos (fundamentar la objetividad cognitiva y consentir la posibilidad problemática de la libertad) es lo que lleva a Kant a recusar en el plano gnoseológico el dualismo platónico entre lo sensible y lo inteligible (*mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*), así como el recuperarlo y reformularlo en el plano moral: lo meta-físico, en tanto que la libertad supone un radical sobre-ponerse al nexo causal necesario, un des-ligarse de la temporalidad, habrá de ser accesible sólo en la esfera de la razón práctica. Se tratará, es cierto, de una metafísica de talante platónico y, sin embargo y a la vez, de signo *inmanente*, toda vez que lo <<trascendente>>⁴²⁷, lo in-condicionado (ley moral) resultará esencialmente interior al sujeto.⁴²⁸ En la *Crítica de la razón práctica* Kant explicitará esto sin ambigüedades: <<El concepto de libertad es el único que nos permite no tener que buscar fuera de nosotros mismos para encontrar lo incondicionado>>.⁴²⁹ De este modo, la dicotomía de estirpe platónica <<apariencia-realidad>> es recusada en su registro epistemológico, y recuperada en el ámbito de la razón práctica. La derogación cognitiva de lo suprasensible, el confinamiento del saber dentro de los estrechos límites de la experiencia no es, por tanto, más que una suspensión provisional del dualismo platónico, puesto que con el concepto de libertad práctica se da una estricta *emergencia de lo meta-físico*. La metafísica *retorna* así en el terreno de la moral.

Recapitulando: el programa crítico-propedéutico que Kant desarrolla a lo largo de la *Crítica de la razón pura* supone al menos una triple significación con respecto al

desde la perspectiva de la razón práctica. Cfr. N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, New York, 1962. p. 406.

⁴²⁶ Es relevante que en un análisis retrospectivo Kant afirme que <<La posibilidad de pensar al menos sin contradicción, en el mismo sujeto la coexistencia de ambas legislaciones [causalidad natural y causalidad por libertad] y de las facultades que a ellas pertenecen la ha demostrado ya la *Crítica de la razón pura*>>. I. Kant, *Crítica del Juicio*, Introducción, II

⁴²⁷ En la *Crítica de la razón práctica* Kant es explícito a este respecto: <<esta *determinación* [la causalidad por libertad] que sería *trascendente* [*transzendent*] desde el punto de vista teórico, es *inmanente* [*inmanent*] desde el punto de vista práctico>>. [105], <189>.

⁴²⁸ Escribe Cassirer: <<El valor de la verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vistas a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí. El mismo límite que el saber se traza en su desarrollo debe ser interpretado como un límite que se estatuye a sí mismo; la conciencia, al reconocerlo, no se somete a ninguna coacción exterior, sino que se limita a comprender y afianzar su propia perfección crítica de poder.>> Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, FCE, México, 2000. op. cit. p. 713.

⁴²⁹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, [106], <189>.

<<problema de la metafísica>>: i) de índole *negativa*, puesto que excluye cualquier pretensión por parte de la razón de adquirir un conocimiento efectivo de lo *trascendente* a la experiencia; ii) de índole *re-fundacional*, pues es desde un replanteamiento del proceder metafísico propio de la tradición (*metaphysica generalis*) desde donde se hace posible la teorización de la filosofía trascendental y iii) de índole *positivo-práctica*, pues lo que resulta excluido del saber es recuperado en la esfera de la racionalidad práctica. Estos tres niveles de problematización <<metafísica>> confluyen y se concretan en dos propósitos esenciales y de análoga importancia: otorgar un fundamento a la universalidad y necesidad que caracterizan al conocimiento, y permitir la posibilidad o, por lo menos, la no-imposibilidad de *concebir* la libertad. Sin embargo, esto último no es suficiente para fundamentar esa segunda singularidad de la filosofía kantiana que es la metafísica de la costumbres; para esto último será necesario no sólo esclarecer la posibilidad de la libertad, sino demostrar su realidad objetiva. Por ello, la indagatoria reflexiva que Kant habrá de seguir a partir de la *Crítica de la razón pura* tendrá precisamente, como uno de sus ejes conductores, la justificación de la realidad objetiva (*objektive Realität*⁴³⁰) de la libertad práctica.

⁴³⁰ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, [3], <4>.

Bibliografía

- Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Gran Castro, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.
- Benítez, Laura / Robles, José Antonio, (comps.) *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999.
- Bennett, J., *La Crítica de la razón pura de Kant. 1. La Analítica*, trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza, 1979.
- Caimi, Mario, “La función regulativa del ideal de la razón pura” en *Diánoia*. Anuario de filosofía/XLII/1996, México, UNAM/FCE, 1996.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000.
- _____, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2003.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo I. La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, Herder, 1989.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía, 6: De Wolff a Kant*. Barcelona, Ariel, 2002.
- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Francisco Monge, Madrid, Cátedra, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Fichte, J. G., *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, trad. José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1997.
- Foucault, Michel/ Deleuze, Gilles, trad. Francisco Monge, *Theatrum Philosophicum/Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Gadamer, H. G., “Kant y el giro hermenéutico”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- González Juliana y Trías Eugenio, (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo XXVI, Trotta/CSIC, Madrid, 2003.

- Gracia, Jorge, J. (ed.) *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Tomo XVII, Trotta/CSIC, Madrid, 1998.
- Granja Castro Dulce María (comp.), *Kant; de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos/UAM, 1994.
- Grave Tirado, Crescenciano, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. Vicente Serrano, Colofón, México, 2001.
- Heidegger, Martín, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, Roth, FCE, México, 1996.
- _____, *Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992.
- _____, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 2000.
- Hoyos, L. E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Siglo del Hombre/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 2001
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, México, UAM, 2001.
- _____, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000.
- _____, *Crítica del juicio*, trad. José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1968.
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.
- _____, *Los sueños de un visionario. Explicados según los sueños de la metafísica*, trad. Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz, Alianza, Madrid, 1987.
- _____, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos, Madrid, 1987.
- _____, *Philosophical correspondence*, translated by Arnulf Zweig, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

- _____, *Primera introducción a la <<Crítica del juicio>>*, trad. José Luis Salabardo, Visor, Madrid, 1987.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir / Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime / Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 1997.
- Kemp Smith, N, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, New York, 1962.
- Llano Cifuentes, Alejandro. *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Navarra, 2002.
- Maréchal, J, *El punto de partida de la metafísica*, Tomo III, Gredos, Madrid, 1957 – 1959.
- Marías, Julián, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Martin, Gottfried, *Kant. Ontología y epistemología*, Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires, 1961.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- _____, *Historia de la filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Ediciones Istmo, Madrid, 1973.
- Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Técnos, 1989.
- Nancy, Jean-Luc, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Nietzsche, F, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Palacios, Juan Miguel, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979.
- Reguera, Isidoro, *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989
- Saborit, Pere, *Anatomía de la ilusión*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Safranski, Rüdiger, *El mal o El drama de la libertad*, trad. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Schelling, F. W. J, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Virginia Careaga, Tecnos, Madrid, 1993

- Schopenhauer, Arthur, *Crítica de la filosofía kantiana*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- Stepanenko, Pedro, *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM/IIF, 2000.
- Shore, Eduardo, *Entender a Kant*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2001.
- Strawson, Peter. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1959; (versión en castellano: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, trad. C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975).
- Stroud, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, trad. Leticia García Urriza, México, FCE, 1994
- Torrevejano, Mercedes, *Razón y metafísica en Kant. Sentido de la Dialéctica trascendental como crítica de la metafísica.*, Madrid, Narcea, 1982.
- Trías, Eugenio, *Drama e identidad*, Destino, Barcelona, 2002.
- _____, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- _____, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Técnos, 1987.
- Vleeschauwer, H. J., *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México, 1962.
- Wolff, R. P., *Kant's theory of mental activity*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.