



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

La (im)potencia de la razón
La controversia de Hegel con Kant
sobre los límites de la razón

Tesis que presenta
Oscar Zoletto Luyando
para optar por el título de
Licenciado en Filosofía



Asesor: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	7
Capítulo primero: Kant, reformador de la razón.....	12
I.1 El plano y la esfera: los límites de la razón.....	12
I.2 La objetividad.....	18
I.3 La cosa en sí.....	23
I.4 Los objetos de la razón pura y la fe racional.....	28
Capítulo segundo: Hegel, o de la revolución.....	36
II.1 El kantismo: ese modo empírico de hablar.....	36
II.2 La fe racional y el prejuicio del subjetivismo protestante.....	40
II.3 La (im)potencia de la razón.....	48
Conclusiones.....	56
Bibliografía.....	60

A la memoria de mi nono, Miguel Zoletto Merlo

Agradecimientos

Este trabajo, así como mis años de formación de los cuales es producto, fueron realizados, como casi siempre es el caso, muy lejanos de la certeza de que las condiciones estuvieran dadas para que fuera posible. Si los contratiempos y las carencias no fueron un impedimento para esto, es debido a la enorme fortuna de haber estado rodeado de personas cuya generosidad hizo esto posible.

En primer lugar, debo agradecer a mis padres, Oscar y Pilar. Su apoyo incondicional en mis decisiones vitales ha sido siempre la muestra más contundente de su cariño y su confianza. También agradezco enormemente el apoyo y generosidad de mis padrinos Cándido y Ana Luisa, de mi tía Kiki y de Xóchitl Gopar.

Les debo más de lo que puedo expresar a mis amigos y compañeros Oscar Palacios, Judith Campiña, Jorge Reyes, Hugo López, Yaeé Oviedo, Héctor García, Andrea Becerril, Karen Maya, Mayra Gutiérrez, Andrea Mateos, Helena Reyes y Nuria Fernández.

Rogelio Laguna ocupa un lugar especialmente importante en este trabajo y en mi vida. Su generosidad y compañía, así como el aprendizaje y experiencia compartidos han sido

condiciones indispensables para llevar a término este ciclo.

A Jorge Armando Reyes a quien admiro profundamente y agradezco por sus enseñanzas y por su trabajo de orientación en esta tesis. También a Laura Benítez, una maestra en el sentido más noble del título, por su enseñanza filosófica y su calidad humana. A Alberto Constante, a quien debo el impulso primero de asombro y entusiasmo filosófico.

A Viridiana Platas, Alberto Mora, Carlos Vargas y Aldo Guarneros por sus atentos y pertinentes comentarios a este trabajo.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, al espíritu libérrimo de sus fundadores y de aquellos continuadores fieles a este mismo espíritu. Por su vocación pública, por lo que es y lo que aún puede ser.

Agradezco, finalmente, al proyecto PAPIIME PE-400411 por el apoyo para la realización de este trabajo.

*Soave sia il vento
tranquilla sia l'onda
ed ogni elemento
benigno risponda
ai nostri desir.*

For the circle is perfect and infinite in its nature; but it is fixed for ever in its size; it can never be larger or smaller. But the cross, though it has at its heart a collision and a contradiction, can extend its four arms for ever without altering its shape. Because it has a paradox in its centre it can grow without changing. The circle returns upon itself and is bound. The cross opens its arms to the four winds; it is a signpost for free travellers.

G.K. Chesterton

*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert,
es kömmt drauf an sie zu verändern.*

K. Marx

Introducción

I

La presente tesis abordará la problemática de los límites de la razón confrontando las tesis de Immanuel Kant al respecto con las consideraciones críticas que Hegel elaboró en torno a ello, y desde las cuales se puede dilucidar un rasgo esencial del idealismo hegeliano. Este examen pretende demostrar que uno de los aspectos de mayor interés sobre la filosofía de Hegel es su posición respecto al problema de la finitud y los límites de la razón humana que, a diferencia de Kant, no pretende que sean aquello que nos separa de lo real (en sentido ontológico), sino justamente lo más real y concreto.

La filosofía de Hegel está vinculada de manera muy importante a los planteamientos de Kant, en la medida en que es a partir de ellos que emergen las discusiones del idealismo alemán. Muy señaladamente, Kant hereda un problema a la filosofía posterior al dictaminar que la razón, cuando es llevada más allá de la experiencia finita, termina en una dialéctica en la que la razón es incapaz de tener un conocimiento propiamente dicho. Kant establece el límite de la experiencia finita como un límite absoluto, de tal manera que lo que es dado a la razón para ser conocido sólo puede serlo dentro de las limitaciones fácticas de la experiencia finita; la constitución de la cosa en sí, es decir, de la totalidad de aquello que se contrapone a la subjetividad, es un ámbito incongnoscible.

La pertinencia de confrontar a Hegel con Kant es la de mostrar cómo el pensamiento hegeliano da una respuesta distinta a la kantiana sobre el problema de los límites de la razón tal como Kant lo planteó en su primera obra crítica. Esto tiene la ventaja de poner en perspectiva la concepción hegeliana de la razón como razón especulativa, elemento absolutamente central en la obra filosófica de Hegel.

Los objetivos de esta investigación son:

- 1) Exponer y desarrollar el problema de los límites de la razón como un problema común a los pensamientos de Kant y Hegel.
- 2) Detallar las continuidades y divergencias entre las posiciones de ambos pensadores sobre el problema abordado en la tesis.
- 3) Mostrar la crítica hegeliana a la noción kantiana de razón como un punto de acceso adecuado y necesario para abordar el pensamiento de Hegel.
- 4) Desmitificar la interpretación usual sobre la concepción hegeliana de la razón que la entiende como fundamento de una metafísica totalizante que, en cierto modo, habría reculado del resultado de la filosofía crítica de Kant.

El punto de vista a defender consiste en afirmar que, para Hegel, la consideración kantiana sobre los límites de la razón no es lo suficientemente radical en su planteamiento. Esto no significa, sostendremos, que Hegel pretenda restituir sus derechos a una razón omniabarcante, sino, por el contrario, afirmar que Kant mantiene para los objetos de la razón un estatuto ontológico propio de la metafísica anterior y una concepción del conocimiento anclada aún en el ámbito de la representación. De esa manera el kantismo sostiene una contraposición insalvable entre la finitud y lo absoluto. Esta contraposición, señalará Hegel, tiene un paralelismo con una figura subjetiva propia de la religiosidad protestante que será sometida a crítica. Para Hegel, el resultado kantiano de los límites de la razón en una dialéctica (en el sentido que le da Kant en la *Crítica de la razón pura*), es únicamente la determinación negativa de estos límites que dejan al objeto racional en la pura indeterminación vacía. Hegel, en cambio, pretende concebir los límites de la razón, la relación entre finitud e infinitud, como algo positivo. Lo que en Kant es un obstáculo epistemológico, para Hegel es una determinación ontológica positiva de lo racional.

Para referirnos al abordaje hegeliano respecto a los límites de la razón hemos empleado el

término (im)potencia. La particular escritura de este término pretende hacer visible el sentido específico en que los límites de la razón tienen una implicación para el estatuto ontológico de su objeto. En la medida en que lo incondicionado, el fundamento de la totalidad de lo real, es tomado como una cosa (en sí) provista de auto-subsistencia, la controversia respecto a los límites de la razón se da en términos de la potencia/impotencia de la razón (la razón puede o no tener un conocimiento legítimo de lo incondicionado). La intención al poner entre paréntesis el prefijo “im-” que denota la negación, el límite entre la razón y lo incondicionado, es mostrar que tal negación está, desde la perspectiva de Hegel, en un terreno distinto al de esta oposición, en el que se ha operado una transformación del estatuto del objeto racional.

Para desarrollar la tesis propuesta examinaré, por una parte, las reflexiones kantianas, centrándome de manera especial en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) y las confrontaré con las réplicas de Hegel, apoyándome en algunos pasajes de sus textos donde éste aborda cuestiones relevantes al problema de los límites de la razón (*Fe y saber* (1802), *Fenomenología del espíritu* (1807), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1848)).

II

No es novedad alguna el desprestigio en que ha caído la manera hegeliana de pensar la historia de la filosofía. Hegel, se piensa, mediante una ingeniosa pero malintencionada maniobra propia de la infame 'astucia de la razón', propone la historia de la filosofía como un reino autónomo de la libertad del pensamiento en el que el encadenamiento de los sistemas filosóficos encumbra su presente filosofar. Nada de lo que el filósofo del Saber Absoluto ha dicho es una novedad; por el contrario, todo estaba contenido en germen en el comienzo de la filosofía. En un gesto de falsa modestia, dicen, Hegel legitima sus oscuros pensamientos remitiéndolos a lo que de eterno hay en la razón en cuanto que su destino es el idealismo absoluto encarnado por su propia filosofía. En otras palabras, Hegel se asegura de ser la culminación de la historia de la filosofía al destacar en los filósofos anteriores aquellos rasgos que puedan parecer afines a su propio pensamiento y

tomándolos por lo principal y verdaderamente filosófico.

Así, podría reprocharse que cuando al abordar la controversia de Hegel con Kant nos centramos en aquellos aspectos de los que Hegel se ocupa y en los que se monta para triunfar sobre él, tenemos un veredicto dado de antemano y una confianza en la victoria de la filosofía hegeliana que no requiere de argumentos, puesto que no está fundada en ellos. Habrá que aclarar, entonces, que la intención no es declarar un vencedor en una disputa (y de paso, que no es tampoco tal la intención de Hegel), sino poner de manifiesto una relación que es productiva en la medida en que posibilita la continuidad de la problemática filosófica sobre los límites de la razón. Así, Hegel está consciente de que la influencia y la oposición de la filosofía kantiana respecto de su propio pensamiento está mediada por aquellas posibilidades en el pensamiento de Kant que desde la visión de Hegel se configuran.

Aun así, se ha procurado que el examen de la filosofía kantiana sea algo más que un esquema o compendio “hegelianizado” de la filosofía de Kant, buscando ahondar en el sentido de los asuntos aquí tratados. Por ello se ha recurrido directamente a los textos kantianos así como a comentaristas versados en la filosofía de Kant. Mediante este tratamiento metodológico de las fuentes se pretende hacer justicia, aunque sea sólo mínimamente, a la filosofía kantiana en su sentido y valor filosóficos, y salvar la objeción de utilizarlo meramente como chivo expiatorio para afirmar el punto de vista hegeliano.

III

In illo tempore, se discutía la relación que debía tener la política revolucionaria de los comunistas con la lucha por reformas dentro del orden económico burgués. Los “sectores más atrasados” de la clase obrera políticamente organizada, cuya conciencia de clase era aún difusa, concebían su acción política como instrumento para conseguir derechos como la reducción de las jornadas de trabajo, el aumento a los salarios, el derecho a huelga, etc. El problema residía en decidir si los comunistas debían o no unirse a la lucha por estas demandas.

Los sectores más radicales argumentaron siempre que unirse implicaba legitimar las

instituciones de la democracia burguesa y conceder que éstas podían resolver la situación de explotación de la clase obrera sin modificar el régimen de propiedad privada de los medios de producción. En esa medida, aquellos con la conciencia “científica” de la situación de la clase obrera debían rechazar toda asociación con los reformistas y actuar en favor de los “verdaderos” intereses de la clase obrera. Por el contrario, los sectores conservadores de las filas comunistas aseguraban que sería la “necesidad histórica” la que daría paso a una situación revolucionaria. Mientras tanto, era necesario aliarse con los reformistas en favor de la unidad de la clase obrera que, cuando llegara el momento, sabría qué hacer.

En aquellos tiempos, la respuesta correcta a este dilema habría consistido en reconocer que es precisamente en la medida en que las reformas a la situación de la clase obrera fracasaban en arrancar el problema de raíz que los comunistas debían involucrarse en la lucha por ellas. La verdad de los intereses de la clase obrera sólo podría surgir en el momento en que las demandas reformistas pusieran de manifiesto que sólo la revolución podría realizar estas mismas demandas.

Con este “dialectísimo” asunto en mente, el primer capítulo se ha titulado “Kant, reformador de la razón” y el segundo “Hegel, o de la revolución”.

Capítulo primero: Kant, reformador de la razón

I.1 El plano y la esfera: los límites de la razón

En gran medida, la originalidad de Kant reside en haber dado una forma que podríamos llamar propiamente filosófica –no ya simplemente escéptica– al problema de la naturaleza limitada de la razón humana. Como veremos, a diferencia de los escépticos, para el filósofo de Königsberg la dificultad que conlleva el uso metafísico de la razón no implica la necesidad de renunciar a la posibilidad del conocimiento. Por el contrario, la duda puesta sobre la potencia de la razón es un incentivo para que la razón se examine a sí misma y pueda asentar, de una vez por todas, los alcances de su actividad.

Kant abre su primer gran obra filosófica, la *Crítica de la razón pura*, con la aserción de una división insoslayable de la razón respecto de sí misma, entre su potencia y su destino. “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana”.¹ Esta relación problemática de la razón consigo misma recorre la modernidad como una relación de tensión entre la metafísica y los desarrollos de la nueva ciencia.

Como bien lo ve Dieter Henrich, el problema fundamental que se plantea Kant tiene un doble aspecto. El problema es, por un lado, la posibilidad de la ciencia y, por otro, la dificultad de la

¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. bilingüe Mario Caimi, FCE/UAM/UNAM, 2009, A VIII.

metafísica. Cuando Kant habla de que la naturaleza misma de la razón la lleva al terreno imposible de la metafísica se refiere a que tanto las ciencias empíricas como la metafísica hunden sus raíces en la razón humana:

La justificación de la ciencia, que muchos conciben como el interés principal de la filosofía de Kant, es sólo una parte de su empresa para ver a través de la ilusión metafísica. La ciencia es posible, obviamente; la metafísica es imposible, también obviamente. No obstante, la metafísica tiene un origen racional. Pero este reconocimiento conlleva una sospecha sobre la ciencia. Aunque la ciencia es obviamente posible en algún sentido, la posibilidad de la ciencia y la imposibilidad de la metafísica son tan sólo dos lados de la misma moneda. Así, se debe llegar a una fórmula que resuelva el acertijo, no sólo de la existencia de la metafísica, sino también de su existencia sin una perspectiva científica. Sólo de esta manera se vuelve posible justificar la ciencia y ver a través del acertijo de la metafísica.²

El centro del conflicto entre lo que Kant llama filosofía dogmática y filosofía escéptica, es un punto muerto dentro del punto de vista general sobre el conocimiento que predominó en la modernidad filosófica, denominado por Laura Benítez “vía de reflexión epistemológica”. Éste método de reflexión filosófica, dice Benítez, se sustenta en el supuesto de la homogeneidad sustancial del mundo y “la consideración de que la única sustancia diferente del mundo natural es la conciencia, la cual, además, tiene el privilegio de contemplar la homogeneidad del cosmos material”³. El caso paradigmático es, sin duda, el pensamiento de René Descartes.

Grosso modo, podemos añadir que se trata de una visión sobre la razón en que ésta se encuentra unificada en el sujeto, de tal modo que todos sus objetos –las ideas– se encuentran dentro de un mismo campo, jerarquizados de tal manera que los objetos empíricos se organizan subordinándose a principios de conocimiento metafísicos, según un criterio metodológico de *evidencia*. La unificación de los conocimientos en la centralidad del sujeto cognoscente es lo que permitió el desarrollo de las ciencias empíricas. Considerada de esta manera, la ciencia

² D. Henrich, *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003, p. 33. (Las traducciones son mías).

³ L. Benítez, “Las vías de reflexión filosófica” en *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Porrúa, México, 2004, p. 11.

moderna en sus comienzos no está fundada en el abandono de los conocimientos metafísicos, sino por el contrario, en el establecimiento de una continuidad de éstos con los conocimientos empíricos posibilitada por la preeminencia del sujeto de conocimiento.

Ahora bien, este punto de vista no está exento de tensiones problemáticas. Si bien como esquema general resulta extremadamente potente, su consistencia interna plantea algunos problemas⁴. El escepticismo moderno, que para Kant encuentra en David Hume su más acabada expresión, implica la crisis de este paradigma. El escepticismo mostraría que la confianza metafísica en una continuidad de los principios de conocimiento que se extiende hasta llegar a la experiencia es una continuidad supuesta sin justificación, establecida dogmáticamente. Las profundas investigaciones psicológicas del filósofo escocés parecen mostrarnos que el paso de nuestra experiencia empírica subjetiva a los principios racionales que organizan esta experiencia y le confieren el estatuto de conocimiento científico no está justificado racionalmente. La conclusión del escepticismo, la falta de justificación racional del conocimiento, no obstante, permanece dentro de los límites del esquema de la consideración moderna respecto de la razón, aunque desde su lado negativo. Que la imposibilidad de acceder a los principios metafísicos implique la imposibilidad de justificar la constitución de la experiencia en conocimiento sigue presuponiendo la continuidad entre unos y otros conocimientos, aunque sea para negar su posibilidad en general.

El problema resulta, pues, de que este punto de vista conlleva un lazo indisoluble entre los destinos de la metafísica, por un lado, y las ciencias empíricas, por el otro. Así lo afirma explícitamente Kant, que considera que el escepticismo, al no poder hallar un fundamento sólido para sus objeciones, termina por poner en cuestión el conocimiento de las ciencias empíricas:

Primeramente declaraba [el escepticismo], quizá sólo en provecho del uso experimental de la razón, como nulo e ilusorio todo lo que se eleva sobre él [el uso empírico de la razón]; pero, poco a poco, puesto que se descubrió que son los mismos principios *a priori* desde los cuales se

⁴ Así, en el caso de Descartes tenemos la dificultad de conciliar la certeza metafísica, que se refiere a los principios, con lo que llama certeza moral, que se refiere a los fenómenos particulares. Esta tensión también se observa en lo problemático de la relación alma-cuerpo, razón de los desvelos del filósofo de la Turena en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia.

sirve en la experiencia, los que insensiblemente, y al parecer, con el mismo derecho, conducen más allá de lo que la experiencia alcanza, se comenzó a dudar de los principios mismos de la experiencia.⁵

La renovadora tarea que Kant se propone en la *Crítica de la razón pura* consiste en dar una nueva dirección a la filosofía desde las coordenadas que este problema plantea. Nuestro autor acepta la premisa del escéptico: nuestra razón es limitada, pero rechaza la conclusión de que no podamos tener una justificación para nuestros conocimientos. Para sostener esta posición, Kant señala una diferencia, que el escéptico no ha reconocido, entre la “[...] ignorancia de las cosas” y la ignorancia “[...] de la determinación y de los límites de mi conocimiento”.⁶ En la medida en que es justamente nuestra ignorancia lo que impulsa la investigación, Kant señala que esta diferencia muestra dos figuras distintas de la razón, análogas a las figuras del plano y la esfera, y que la indagación sobre la razón según su naturaleza limitada debe atenerse a la segunda:

Nuestra razón no es algo semejante a una llanura extendida en lejanías indeterminables, cuyos límites se conocieran sólo en general; sino que debe compararse más bien a una esfera, cuyo radio se puede calcular a partir de la curvatura del arco sobre la superficie de ella ([a partir] de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*), y a partir del cual luego se puede obtener con seguridad también el contenido y la delimitación de ella.⁷

El escepticismo considera la razón humana como limitada en el esquema general de la figura del plano. Esto quiere decir que considera que todo lo que va más allá de nuestra experiencia contingente está injustificado, pues al considerar que hay una homogeneidad en todo el campo de lo que puede abarcar la razón humana, aquello que se muestra discontinuo respecto de la experiencia sensible está más allá de sus posibilidades de aprehensión. Ahora bien, limitar los alcances de la razón humana a la relación sensible con las cosas es tan arbitrario y contingente como la definición de un territorio dentro de una superficie. Esta limitación [*Schrank*] es establecida empíricamente, sin investigar sus fundamentos.

⁵ I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, trad. Julián Besteiro, Porrúa, México, 1973, §57.

⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A758/B786.

⁷ *Ibid.*, A762/B790.

El proceder del filósofo dogmático se configura en la consideración de la razón bajo el esquema de la superficie plana que contiene la totalidad de nuestros conocimientos, totalidad sustentada en un correlato ontológico y cuyo principio se pretende poder establecer *a priori*. El correctivo aplicado al proceder dogmático por el escéptico pretende aplicar a esta pretensión una limitación que denomina Kant *censura*. La limitación de la razón se refiere precisamente a la imposibilidad de concebir la figura de la totalidad de nuestros conocimientos a la manera de una superficie y, por lo tanto, limitar sus alcances a la experiencia subjetiva. Así, Hume permanece, como señalábamos antes, sometido a la misma figura de la razón que la filosofía dogmática cuando concluye, a partir de la imposibilidad de concebir el principio de causalidad independientemente de toda experiencia “la nulidad de todas las pretensiones de la razón, de ir, en general, más allá de lo empírico”.⁸

No obstante, Kant encuentra cierta utilidad en la limitación escéptica de la razón, en la medida en que pone de manifiesto la manera desorientada de proceder de la investigación dogmática de las cosas, mientras no se hayan definido los límites más allá de los cuales la ciencia no tiene sustento para sus afirmaciones. Esta utilidad se justifica bajo la observación del hecho de que la metafísica no tiene el estatuto científico que pretende, sino que una y otra vez se ven frustradas sus aspiraciones.

Kant considera necesario, en función de estas consideraciones, investigar no meramente las limitaciones [*Schranke*], sino los límites [*Grenze*], lo cual significa indagar cómo se determinan necesariamente, y

[...] someter a evaluación, no los *facta* de la razón, sino la razón misma, en lo que concierne a toda su facultad y su aptitud para conocimientos puros *a priori*; lo cual no es censura, sino *crítica* de la razón, [crítica] mediante la cual no solamente se sospechan, sino que se demuestran a partir de principios, no meramente las *limitaciones* [de la razón], sino los *límites* determinados de ella.⁹

⁸ *Ibid.*, A760/B788.

⁹ *Ibid.*, A761/B789.

La crítica consiste, de esta manera, en el tránsito del esquema de la razón como superficie plana, a su consideración bajo la figura de una esfera.

Kant define de la siguiente manera la diferencia entre límite y limitación: “Los límites (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y le encierra; las limitaciones no necesitan otro tanto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en tanto que carece de totalidad absoluta”.¹⁰ Esta diferencia tiene una relación particularmente cercana con la adición de los juicios infinitos a los juicios positivos y negativos en la clasificación de los juicios según la cualidad.¹¹

El juicio infinito afirma un predicado negativo, p. ej.: “el alma es no-mortal”, que tiene un valor distinto que la simple negación “el alma no es mortal”. La diferencia reside en que, mientras que tanto en los juicios afirmativos como en los negativos, lo que se predica es una relación con una determinación, el juicio infinito predica una *indeterminación* que, no obstante, tiene un valor cognoscitivo. Así, la limitación en tanto “mera negación que afecta a una cantidad” está en la lógica de contraposición entre juicios afirmativos y juicios negativos. En cambio, el límite, en tanto que señala no sólo lo que está contenido por él, sino el espacio “exterior” que delimita, se relaciona con el juicio infinito que apunta a una “totalidad absoluta”. La pertinencia de esta relación conjeturada por nosotros parece confirmarse en otro fragmento de una obra de Kant publicada póstumamente, donde afirma respecto de los juicios infinitos: “Por cierto que la relación es la misma que hay en el juicio afirmativo; pero sin embargo, allí está la negación, y por eso se distinguen de los afirmativos. Este asunto parece una sutileza en la Lógica. Pero será importante en la Metafísica no haberlos pasado por alto aquí”.¹²

Así, pues, la diferencia entre *limitación* y *límite* es radical. El propósito de Kant al hacer esta distinción puede entenderse como la necesidad de separar los destinos de la metafísica y la ciencia empírica con un doble propósito: justificar el ideal de la ciencia empírica y salvar la

¹⁰ I. Kant, *Prolegómenos...*, § 57.

¹¹ Cfr., I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A60/B95.

¹² I. Kant, *Wiener Logik*, Ak. Ausg. XXIV, 930; citado en M. Caimi, “Consideraciones sobre la función de los ‘juicios infinitos’”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidade de Santiago de Compostela, 2004, Vol. 23, n° 1, pp. 33-34.

necesidad que tiene la razón de las ideas de la metafísica. Abordar la investigación filosófica desde esta perspectiva permite reconocer que la objeción escéptica “[...]no decide nada con respecto a lo que sabemos y a lo que, por el contrario, no podemos saber”¹³. Esta potestad le pertenece de manera exclusiva a la crítica de la razón pura que, considera Kant, es la propedéutica necesaria para establecer de una vez y para siempre los alcances del conocimiento humano. Esta tarea ha de realizarse mediante un autoexamen de la razón que permita discernir independientemente de toda experiencia, es decir *a priori*, cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento.

I.2 La objetividad

La posibilidad de la empresa crítica, como señala Ernst Cassirer, depende de una transformación de la manera en que concebimos la objetividad. La diferenciación entre el ámbito subjetivo y el objetivo no está ya sujeta en la filosofía de Kant a una relación entre cosas distintas en el orden ontológico (*e.g. res cogitans* y *res extensa*), sino que depende de “[...] una caracterización lógica inmanente de dos modos distintos de enjuiciar”¹⁴. Por estos modos distintos de enjuiciar se hace referencia a la diferencia entre juicios de la percepción y juicios de experiencia. Se trata de una distancia entre dos tipos de juicios distintos respecto de una observación empírica. Hay una diferencia entre manifestar la observación “percibo que las cosas caen al suelo”, y formular una ley que enuncie que “todos los cuerpos están sujetos a la fuerza de gravedad que es tal que, entre dos cuerpos se ejerce una fuerza que es directamente proporcional al producto de sus masas, e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia”. El punto fundamental en esta distinción es que: “Lo que me enseña la experiencia en ciertas circunstancias, me lo debe enseñar siempre y también a los demás, y la validez de lo mismo no se limita al sujeto o a su estado actual”.¹⁵ Los juicios de percepción y los juicios de experiencia son subjetivos y objetivos respectivamente, atendiendo a una cualidad formal específica del juicio y no a una relación entre las *cosas* y el *intelecto*. Se trata, así, de una consideración respecto de la objetividad que se

¹³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A763/B791.

¹⁴ E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, FCE, México, 1956, p. 615.

¹⁵ I. Kant, *Prolegómenos...*, §19.

atiene a un criterio lógico de validez. Ahora bien, el que la objetividad dependa de tal criterio significa que ésta es conferida de manera inmanente por las operaciones mentales del sujeto. No se trata de la adecuación a una cosa externa al sujeto, sino la adecuación a “[...]razones valederas, obligatorias y necesarias para todo sujeto en general”.¹⁶ En esto estriba la distinción entre los juicios de la percepción y los juicios de la experiencia. “El entendimiento –dice Cassirer– fundamenta la objetividad de las cosas, al determinar los juicios de la percepción como juicios de la experiencia”.¹⁷

La pregunta por el paso de los juicios de percepción a los juicios de experiencia es la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*¹⁸, esto es, por la capacidad que tiene la razón de establecer relaciones entre conceptos que no están condicionadas por la contingencia de la experiencia, sino que son independientes de ella. Es pertinente señalar aquí la observación de Cassirer sobre el papel fundamental que juega la distinción kantiana entre analítico y sintético. El problema central de esta distinción no estriba en la mera relación lógica en el juicio entre sujeto y predicado, siendo el juicio analítico aquél en que el predicado se haya ya contenido en el sujeto, y el juicio sintético aquél en que el predicado añade algo al concepto del sujeto. Se trata, en cambio, del “[...] camino y los medios de conocimiento a través de los cuales es posible llegar a *obtener* y a *fijar* el sujeto mismo”¹⁹. Los juicios analíticos parten de un objeto cuyo concepto ha sido ya formado. La particularidad del juicio sintético reside en que, en vez de presentar los conceptos que poseemos ya de los objetos, éste *constituye* a la objetividad (*i.e.* los objetos de conocimiento).

Kant admite la conclusión de Hume de que en los juicios de experiencia hay de por medio una operación sintética, que está injustificada si admitimos que todos nuestros juicios son *a posteriori*, esto es, que provienen de lo que se da a la sensación. Por lo tanto, debe haber elementos *a priori* que posibiliten la operación sintética indispensable para la constitución de objetos. Así, Kant concede a Hume que de la sucesión empírica de dos hechos no es posible

¹⁶ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 616.

¹⁷ *Ibid.*, p. 624.

¹⁸ Cfr. I.Kant, *Crítica de la razón pura*, B19.

¹⁹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 629.

inferir un principio de causalidad que esté determinando esa sucesión; en cambio, dice Kant, el principio de causalidad es un principio dado *a priori* y que determina toda experiencia posible.²⁰ Los principios de este tipo, que rigen *a priori* la síntesis que da lugar a la objetividad, son llamados por Kant trascendentales.

A diferencia de la metafísica dogmática, que procede mediante la síntesis de conceptos sin ninguna clase de anclaje en la experiencia, ya que sus objetos están más allá de toda experiencia posible, la crítica de la razón debe explicar si es que son posibles los juicios sintéticos *a priori* y hasta qué punto son legítimas las pretensiones de conocimiento que en ellos se fundan. La posibilidad de la síntesis *a priori* es la piedra angular de la posibilidad del conocimiento objetivo, del paso de los juicios de la percepción a los juicios de la experiencia. Será necesario, sin embargo, no sólo mostrar que efectivamente existen, puesto que está siempre al acecho la metafísica que pretende montarse sobre esta forma de juzgar para hacer valer sus quimeras; sino que es necesario, como vemos ahora más claramente, discernir el espacio dentro del cual poseen legitimidad, con el fin de salvar a la ciencia y dejar fuera, por lo menos momentáneamente, la especulación metafísica.

Así, para Kant “[...] aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia”.²¹ El llamado giro copernicano de la filosofía de Kant consiste justamente en la interrogación por las posibilidades del conocimiento, no buscando esas posibilidades en los objetos o contenidos concretos de la experiencia, sino buscando los elementos puros *a priori* que posibilitan la experiencia en la comprensión de las fuentes que constituyen esta misma posibilidad.

Es absolutamente crucial notar, pues, que la objetividad no es conferida a los juicios a partir de un acuerdo con la esencia de las cosas, sino de principios de validez lógica sustentados en la constatación de la operación sintética que forzosamente está presente en la experiencia, en la medida en que es experiencia *de objetos* y no meramente de impresiones subjetivas, y cuya

²⁰ Cfr. I. Kant, *Prolegómenos...*, Introducción.

²¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B1.

estructura es *a priori*. Esta constatación posibilita el emprender una investigación de carácter general cuyo contenido no es dado a la experiencia, sino que es la posibilidad misma de la experiencia, *i.e.* una *cosa* de la experiencia en general. Kant llama *filosofía trascendental* al conjunto de inquisiciones que se derivan de este problema.

Ahora bien, la indagación de las fuentes que constituyen la posibilidad de nuestro conocimiento se asienta en una distinción que Kant supone como premisa fundamental: el entendimiento y la sensibilidad como dos condiciones necesarias para todo conocimiento posible. Dice Kant: “[...] hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: *sensibilidad y entendimiento*; por el primero de ellos los objetos nos son *dados*, y por el segundo, son *pensados*”.²² Esta idea del doble tronco del conocimiento humano implica que:

1. Sensibilidad y entendimiento son irreductibles entre sí. La cognición no es una combinación de sensaciones y la sensación no es un tipo de cognición.
2. En todo conocimiento participan ambas facultades. Dice Kant: “Pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.²³
3. La relación entre estas facultades no es simplemente a la manera de materia y forma. Ambas facultades aportan elementos *a priori* que condicionan formalmente la posibilidad de todo conocimiento. La sensibilidad aporta las formas puras de la intuición en el espacio y en el tiempo²⁴ que son mediaciones *a priori* de la multiplicidad de contenidos que nos es dada a los sentidos como intuiciones. El entendimiento, por su parte, provee de las categorías o conceptos puros del entendimiento, que son las formas en las cuales la multiplicidad es pensada y unificada como objeto de conocimiento.

A partir de esto, y tomando en cuenta la noción de objetividad entendida como fundamentalmente dependiente de las reglas que determinan *a priori* la síntesis que constituye

²² *Ibid.*, B30.

²³ *Ibid.*, A51/B75.

²⁴ *Cfr.* Estética trascendental, *ibid.*, B33-B73.

objetos, la objetividad está vedada a toda pretensión de conocimiento que se funde únicamente en conceptos. En consecuencia, Kant afirma:

Pero las *cosas en el espacio* y en el *tiempo* son dadas solamente en la medida en que son percepciones (representaciones acompañadas de sensación), y por tanto, mediante la representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen a intuiciones *a priori* (como en la matemática), sólo suministran conocimiento en la medida en que éstas, (y por consiguiente, también los conceptos del entendimiento por medio de ellas), pueden ser aplicadas a intuiciones empíricas. Por consiguiente, las categorías, por medio de la intuición, no nos suministran tampoco conocimiento alguno de las cosas, salvo sólo mediante la aplicación posible de ellas a la *intuición empírica*; es decir, ellas sirven sólo para la posibilidad del *conocimiento empírico*.²⁵

De esta manera queda determinada la amplitud de todo conocimiento posible. Hay conocimientos que no son empíricos (las proposiciones trascendentales), pues hay elementos *a priori* de conocimiento, pero están necesariamente conectados con el concepto de experiencia. En cambio, no hay conocimiento más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia y la experiencia depende de algo que no es producido por el entendimiento, sino que le es dado.

Habiendo señalado que nuestro conocimiento de objetos sólo puede estar en función de la aplicación de categorías a los datos de la sensibilidad, es menester hacer énfasis en que la investigación crítica no puede detenerse en este punto. De hacerlo, ésta quedaría reducida a señalar una limitación en función de la particular forma de nuestro conocimiento. En cambio, hay que indagar sobre aquello “más allá” a lo que apunta la finitud de nuestro entendimiento. Tenemos que, por una parte, nuestros conocimientos dependen de la estructura lógica que nuestras facultades ponen *a priori* en los objetos. Además, la constitución de objetos depende de la sensibilidad a la que le son *dadas* las intuiciones, lo que quiere decir que no son producidas por ella. Esto nos lleva a la conclusión de que nuestro conocimiento no puede ser de cosas en sí mismas, sino tan sólo de fenómenos. La reducción del ámbito de conocimiento a los fenómenos implica el rechazo tajante de las “cualidades ocultas” de los objetos. Lo que debe ponerse al

²⁵ *Ibid.*, B147.

descubierto para fundamentar el conocimiento no es el aspecto oculto de las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas. Pero, al mismo tiempo, queda por resolver el problema de la fuente de lo que es dado, una problemática cosa en sí.

I.3 La cosa en sí

El problema de la cosa en sí es un elemento central de la crítica a la metafísica dogmática. De la tajante negación de la posibilidad de conocer lo que las cosas sean en sí mismas depende la aptitud para resolver la doble tarea enunciada más arriba: salvar al saber de la experiencia (la ciencia empírica) contra la imposibilidad del ideal metafísico del conocimiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, su autor afirma tajantemente que nuestro conocimiento “[...] sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí, pero desconocida para nosotros”.²⁶ En primera instancia, esta cosa en sí se entiende como el concepto límite que designa la fuente de la que emanan aquellas impresiones que recibimos mediante la sensibilidad y que –tal es la conclusión de la estética trascendental– se nos aparecen de manera necesaria bajo las formas puras *a priori* de la intuición, espacio y tiempo. El conocimiento de los fenómenos es algo condicionado porque a) el contenido de las intuiciones sensibles es *dado* y b) porque lo dado a la sensibilidad sólo aparece en las formas de espacio y tiempo. Desde una perspectiva absoluta, tales mediaciones son contingentes puesto que se trata únicamente de los condicionamientos a nuestro acceso a las cosas que están puestas por el marco de la finitud de la experiencia.²⁷ De ahí que la razón sea llevada en la metafísica a procurarse un conocimiento de aquella causa incondicionada de las sensaciones, de una cosa en sí.

Cabe señalar que la formulación de la cosa en sí como causa no sensible y en general incognoscible de las impresiones no debe ser tomada de forma literal, sino solamente en un sentido analógico. Pues, ciertamente, el concepto de causalidad corresponde únicamente a la

²⁶ *Ibid.*, BXX.

²⁷ Si bien, no se trata de la finitud de *mi* experiencia, puesto que Kant distingue entre sujeto empírico y sujeto trascendental. No obstante, la estructura trascendental del conocimiento condiciona la experiencia como finita en la medida en que limita el conocimiento al campo de los fenómenos.

determinación de los fenómenos por el entendimiento y no sería aplicable a la cosa en sí. Sin embargo, la relación de los fenómenos con aquello que forzosamente se halla más allá de ellos y que provee lo que es dado de manera contingente a la experiencia puede ser pensada en un sentido analógico a la causalidad fenoménica.

Ahora bien, la esperanza de la metafísica dogmática consiste en esto: que pueda accederse a aquello incondicionado que la mediación de la sensibilidad nos niega y oculta. El concepto de cosa en sí en su primera formulación, como fuente de lo que es dado, tal como aparece en la estética trascendental, no explica, sino que se reduce a apuntar a una limitación de la que depende la receptividad en cuanto pasiva y, a fin de cuentas, del que depende toda cognición. Hace falta determinar la legitimidad de la cosa en sí en cuanto susceptible de ser constituida como objeto de la razón.

Kant, como ya hemos visto, ha advertido que el conocimiento humano depende tanto de las intuiciones como de los conceptos, razón por la cual de antemano se ha condenado la esperanza de la metafísica, en cuanto ciencia, al fracaso. Pero Kant debe explicar a detalle en dónde reside el peligro del que los metafísicos no han sido advertidos y señalar con claridad el “[...] *nihil ulterius* en las columnas hercúleas que la naturaleza misma ha erigido para que el viaje de nuestra razón prosiga solamente hasta allí donde alcanzan las cosas de la experiencia en su continuo progreso”.²⁸

Kant señala que, en la medida en que los conceptos puros del entendimiento no tienen su origen en las intuiciones sensibles, “[...] parecen admitir una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos”.²⁹ Hay que señalar, sin embargo, que se trata de conceptos puramente formales y que, por lo tanto, el enlace de lo múltiple que mediante ellos se opera, es irrelevante para el conocimiento en tanto que no haya el múltiple dado a la intuición. No obstante, deberá hacerse frente a la posibilidad de estos objetos. Para el examen de la posibilidad de la metafísica Kant designará aquellos objetos que, ya sea que ofrezcan la constitución de las cosas que se nos

²⁸ *Ibid.*, A395.

²⁹ *Ibid.*, B305.

dan a la sensibilidad tal y como son en ellas mismas, u otras cosas que no se dan jamás como intuiciones, como entes del pensamiento (*Verstandeswesen*) o *noumena*, de los cuales ofrece una definición doble:

Si entendemos por noúmeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significado *positivo*.³⁰

La distinción entre *phaenomena* y *noumena* es algo absolutamente crucial. A partir de ella se establece la finitud de nuestro entendimiento y se hace entrar en el sistema ideas a cuya entidad nuestra potencia cognoscitiva es incapaz de acceder. Esto significa que, de la limitación que suponía la cosa en sí como aquello que quedaba fuera del ámbito fenoménico al que se restringía nuestro conocimiento según el examen de sus elementos *a priori*, hemos llegado a la posibilidad de concebir el límite de nuestra razón. Este límite debe poder señalar la determinación de nuestra razón, no sólo en lo que respecta a lo que efectivamente conoce, sino también respecto a lo que está más allá de ello. Este es un punto frecuentemente pasado por alto, al no considerarse que hay un paso importante entre señalar la limitación de toda experiencia posible y mostrar que en esto se apunta la relación de todo contenido del conocimiento con lo que se encuentra más allá y que, en esta relación se juega la objetividad del límite. Pero Kant aclara al respecto:

De tal modo, subsiste nuestro principio anterior, que es el resultado de toda la Crítica: «que nuestra razón, por todos sus principios *a priori*, no nos enseña más que meros objetos de experiencia posible y, aun de éstos, no más que lo que puede ser reconocido en la experiencia»; pero esta limitación no impide que nos conduzca hasta el *límite* objetivo de la experiencia, a saber: la relación con algo que, ello mismo, no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento superior de toda ella, sin enseñarnos, pues, algo de ella en sí, sino solamente en relación a su propio uso total y dirigido a los más altos fines en el campo de la

³⁰ *Ibid.*, B307.

experiencia posible.³¹

La pregunta por la posibilidad de la metafísica es entonces para Kant “¿pueden tener nuestros conceptos puros del entendimiento una significación con respecto a estos últimos [los *noumena*], y pueden ser una manera de conocerlos?”.³² El obstáculo reside en que la razón no puede proveerse de un objeto independientemente de la sensibilidad. Esto se hace evidente cuando, al examinar nuestra noción trascendental de objeto, descubrimos que no podemos inferir de ella contenido alguno.

El objeto trascendental es el pensamiento *a priori* de un objeto en virtud del cual las categorías son algo más que meras formas del pensamiento; son conceptos de un objeto que corresponde a lo que es dado a la sensibilidad. El objeto en sentido trascendental, dice Kant, “[...] debe ser pensado sólo como algo en general =X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese”.³³ Es decir, es la noción de un objeto privada del elemento sensible y de la mediación. El error consiste en pensar que de la noción trascendental de un objeto se puede inferir algún contenido que, en tanto incondicionado, nos provee el conocimiento de una cosa en sí. Así, dice Kant:

[...] a partir de la forma del concepto únicamente, no se puede conocer nada, ni se puede distinguir cuál objeto ha de someterse a ella, precisamente porque se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual los objetos, en general, se pueden someter a ella. Por eso, las categorías necesitan, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de la aplicación de ellas a la sensibilidad en general.³⁴

Éste es el caso del concepto trascendental del objeto, que es meramente formal y constituye la multiplicidad de las representaciones en una unidad sin la cual no es posible comprender la experiencia como algo articulado. Pero no proporciona nada más que esto. Es importante el énfasis en el aspecto puramente formal del objeto en sentido trascendental, pues de la idea de un

³¹ I. Kant, *Prolegómenos...*, § 59, p. 119.

³² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B306.

³³ *Ibid.*, A104.

³⁴ *Ibid.*, A244/B302

objeto como unidad que hace posible la síntesis de representaciones no se sigue ningún contenido objetivo, éste sólo puede ser dado en el uso empírico del entendimiento³⁵. El origen de la unidad del objeto no puede ser entonces la cosa en sí, sino que “[...] no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones”.³⁶ Y así, afirma Kant que “[...] el espejismo [que consiste en] poner la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual él no se contradice a sí mismo) en lugar de la posibilidad trascendental de las *cosas* (según la cual al concepto le corresponde un objeto) sólo puede engañar y dejar satisfechos a los inexpertos”.³⁷

Si el conocimiento por meros conceptos es algo imposible en la medida en que no pueden proporcionarse ellos mismos la intuición correspondiente, “[...] si quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner por fundamento otra intuición diferente de la sensible [...] a saber, la intuición intelectual”.³⁸ Esto significa que, para poder considerar los *noumena*, aunque sea sólo problemáticamente, no podemos abstraernos de su definición positiva, aún cuando se añada a continuación que conocerlos en este aspecto nos es por completo imposible.

Afirma Kant que no tenemos en nuestro poder la posibilidad de negar la existencia de una intuición distinta a la empírica; únicamente sabemos que la intuición sensible es la única posible para nosotros. Sin embargo, la idea del noúmeno se deriva necesariamente de que tenemos acceso a los fenómenos, y según se ha examinado, éstos no son más que objetos en función de nuestra representación y no pueden ser considerados como algo por sí mismos; en cambio, suponen algo “[...] cuya representación inmediata es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad (en la cual tiene su fundamento la forma de

³⁵ El uso empírico de los conceptos está en oposición a su uso trascendental y enfatiza Kant al respecto que: “[...] los conceptos puros del entendimiento *nunca* pueden ser de uso *trascendental*, sino que pueden ser *siempre* sólo de uso *empírico*, y que los principios del entendimiento puro sólo pueden, en relación con las condiciones generales de una experiencia posible, ser referidos a objetos de los sentidos, y nunca a cosas en general (sin tener en cuenta la manera como las intuyamos)”. *Cfr. ibid.*, B303.

³⁶ *Ibid.*, A105.

³⁷ *Ibid.* A244/B302.

³⁸ *Ibid.* B308.

nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad”.³⁹

El noumèno es, entonces, un concepto *problemático*, esto es, un concepto que:

1. Es posible en la medida en que no implica una contradicción (como sí la implica, por ejemplo, la cuadratura del círculo).
2. No es del todo vacío, pues si bien es imposible por definición que se le provea de un objeto en la intuición sensible, está implícito en nuestro conocimiento de fenómenos ya que implica la posibilidad de una interconexión en nuestros conocimientos sustentada en aquello que sobrepasa la finitud de nuestras representaciones.

La cosa en sí alcanza así su sentido más acabado, pues la investigación nos ha llevado a dejar atrás la simple afirmación de su incognoscibilidad como era necesario para superar el ideal metafísico de conocimiento, y hemos llegado a la comprensión de su aspecto positivo dentro de la crítica, que consiste en concebir al noumèno en relación con la noción transformada de objetividad a que aspira la filosofía crítica. Existe un uso legítimo del concepto de noumèno, a saber, aquel que no pretende el uso trascendental de las ideas de la razón, sino su uso empírico en función de los objetos de la experiencia posible “[...] tal como ellos, siendo objetos de la experiencia, deben ser representados en la integral interconexión de los fenómenos; y no según lo que ellos pudieran ser fuera de la relación con una experiencia posible”.⁴⁰ Sólo de esta manera es posible dar un curso apropiado a las aspiraciones metafísicas de la razón que, distinguiéndolas de la investigación empírica que procede dogmáticamente, pueden aspirar a su propio destino sin poner en peligro la justificación de la ciencia.

I.4 Los objetos de la razón pura y la fe racional

La tercera y más sustanciosa parte de la *Crítica de la razón pura* es la “dialéctica trascendental”, donde se ocupa Kant de los conceptos de la razón pura, los *noumena*, y donde desarrollará de manera extensa la discusión sobre el uso legítimo de estos conceptos. Su cometido será mostrar

³⁹ *Ibid.* A252.

⁴⁰ *Ibid.* B314.

el artificio que hace de estos conceptos principios trascendentes y apuntar a su comprensión como principios inmanentes del entendimiento.

En primer lugar, habrá que aclarar qué es lo que Kant entiende por dialéctica. En principio, la dialéctica remite a Kant a una tradición retórica que se vale de sofismas para hacer entrar la apariencia ilusoria [*Schein*] dentro de una argumentación: “Un arte sofística de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica en general prescribe, y empleando la tópica de ella para disimular toda ficción vacía”.⁴¹ La relación entre metafísica y dialéctica en este sentido consiste en que, en la medida en que el uso de nuestros conceptos más allá de la experiencia es ilegítimo, la metafísica es propensa a cierta clase de engaños que bien pueden ser considerados sofísticos.

Ahora bien, puesto que la objetividad, como hemos mostrado más arriba, no consiste en la relación con las cosas, sino en una cualidad del juicio, la crítica de la apariencia ilusoria consiste en una suerte de ortopedia del juicio cuya finalidad no es dictaminar algo sobre los objetos de la metafísica, sino poner de manifiesto los engaños a los que el entendimiento está sujeto al aproximarse a ellos, mostrando las causas y los efectos de un uso ilegítimo del entendimiento. Dice Kant:

[...] nos ocupamos aquí solamente de la *apariencia ilusoria trascendental*, que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia (en cuyo caso tendríamos al menos una piedra de toque de la corrección de ellos), sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de un ensanchamiento del *entendimiento puro*.⁴²

La exposición de las partes anteriores de la *Crítica de la razón pura* muestra los principios por medio de los cuales el entendimiento puede producir conocimiento de objetos; estos mismos principios mostraron que nuestro conocimiento corresponde a fenómenos, por lo que su uso debe acotarse a los límites de la experiencia. No obstante, como señalamos al final del apartado

⁴¹ *Ibid.* B86.

⁴² *Ibid.* B352.

anterior, nuestro conocimiento supone la posibilidad de otro género de objetos, cuyo conocimiento en cuanto tales estaría definitivamente más allá de estos límites. Éste es el origen de la apariencia ilusoria trascendental [*transscendentale Schein*], que no corresponde al uso falaz de la inferencia lógica cuyo origen se encontraría en obviar algún aspecto de la aplicación de la regla, sino que se deriva de la propia naturaleza del entendimiento y en esa medida “[...] no cesa, aunque ya se la haya descubierto y se haya entendido distintamente, por medio de la crítica trascendental, su nulidad. (P. ej. La apariencia ilusoria en la proposición: el mundo debe tener un comienzo en el tiempo)”.⁴³ Hay, en efecto, una necesidad subjetiva de ciertos principios que no pueden ser sostenidos como objetivos, pero cuya mera subjetividad no es suficiente para las aspiraciones del conocimiento humano, razón por la cual es imposible deshacerse de la apariencia ilusoria trascendental, del mismo modo que la ilusión óptica permanece aún cuando se ha demostrado que se trata de una mera ilusión.

La necesidad de la apariencia ilusoria trascendental reside en el papel que juega la razón, facultad que Kant distingue del entendimiento en esta parte de la *Crítica*. Hay tres facultades del conocimiento ordenadas jerárquicamente en función del ideal de la unidad del pensamiento: la sensibilidad, por donde comienza todo conocimiento y que se sitúa en el lugar más bajo; le sigue el entendimiento que posee las reglas para otorgar determinaciones finitas a la materia de los sentidos y, en el lugar más alto, se sitúa la razón “[...] por encima de la cual no se encuentra, en nosotros, nada más alto para elaborar la materia de la intuición y para llevarla bajo la suprema unidad del pensar”.⁴⁴

La razón es caracterizada, en su oposición al entendimiento, como facultad de los principios.⁴⁵ Principio se refiere, en su sentido más general, a aquel conocimiento por conceptos de la determinación de lo particular en lo universal. El razonamiento silogístico es el modelo del conocimiento por principios: “[...] la premisa mayor suministra siempre un concepto que hace que todo lo que sea subsumido bajo la condición de él, sea conocido a partir de él, según un

⁴³ *Ibid.* B353.

⁴⁴ *Ibid.* B355.

⁴⁵ *Cfr. ibid.* B356.

principio”.⁴⁶ No obstante, la premisa mayor sólo puede ser considerada un principio en función del silogismo, y no en razón de su origen, pues para llegar a una proposición tal como “todos los triángulos tienen la propiedad de sumar en sus ángulos internos lo mismo que dos ángulos rectos” que ocupe la función de la premisa mayor, se necesita hacer participar a la intuición. Así, dice Kant, el entendimiento no puede proporcionarnos principios en sentido absoluto, sino que son llamados así comparativa o analógicamente.

La aspiración a los principios está legitimada por la necesidad racional de considerar los productos del entendimiento como un sistema unitario de conocimientos interconectados que tiene correspondencia con la totalidad incondicionada de la realidad nouménica. El razonamiento silogístico procede efectivamente de esta manera, poniendo en relación lo condicionado con su condición mediante operaciones puramente conceptuales. 'Todos los hombres son mortales, todos los sabios son hombres, por lo tanto, todos los sabios son mortales'; he aquí un proceder de la razón que no tiene sustento en la experiencia, sino que llega a conocer mediante relaciones entre conceptos. Ahora bien, es perfectamente posible hallar para la premisa mayor un prosilogismo que vaya, de ella misma como condicionada, a su condición: 'todos los animales son mortales, todos los hombres son animales, por lo tanto, todos los hombres son mortales'.

Hallar para la razón un principio en sentido absoluto significa, entonces, en esta progresión de lo condicionado a su condición que nos provee el razonamiento, “[...] encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él”.⁴⁷ Pero, agrega Kant,

[...] esta máxima lógica no puede volverse un principio de la *razón pura* de otra manera, que presuponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.* B357.

⁴⁷ *Ibid.* B364.

⁴⁸ *Idem.*

Ahora bien, que la serie de las condiciones llegue en algún punto a lo incondicionado no se puede inferir apodícticamente del carácter condicionado de los conocimientos del entendimiento, que remite únicamente a una condición. Estamos aquí, pues, en el territorio de la aplicación de conceptos que es trascendente a los fenómenos. La fundamentación del error en que consiste tomar por objetivos tales principios, y la determinación de su estatuto de ideal subjetivo, objeto de una *fe racional*, es el propósito de la dialéctica trascendental.

Kant refiere por ideas, según la denominación platónica, o igualmente por conceptos de la razón, a aquellos que sobrepasan la posibilidad de la experiencia según la siguiente distinción: “El concepto es, o bien *concepto empírico*, o bien *concepto puro*; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad) se le llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia es la *idea* o concepto de la razón”.⁴⁹ En la medida en que a las ideas de la razón se llega mediante la progresión de las relaciones entre lo condicionado con su condición, se determinan tres ideas de la razón que corresponden a los tres objetos de la *metaphysica specialis* de la tradición leibnizo-wolffiana: alma, mundo y Dios, siguiéndose estos tres objetos de las tres clases de relaciones entre juicios dada en la tabla de los juicios⁵⁰ (categórico, hipotético y disyuntivo), comprendidos bajo la figura de la condición incondicionada. El alma “contiene la *unidad absoluta* (incondicionada) *del sujeto pensante*”, el mundo “la *absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*”, y Dios “la *absoluta unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general*”.⁵¹

La ilusión trascendental se desvanece cuando, al examinar las pretensiones de hacer un uso ampliado de los conceptos del entendimiento, se observa que la razón cae en contradicción consigo misma. Esto se muestra de manera muy señalada en las antinomias donde, respecto a la idea del mundo, la razón se encuentra con posibilidades mutuamente excluyentes de la determinación de esta idea incondicionada, sin posibilidad de proveerse de un fundamento que posibilite la preeminencia de una de ellas. Así, por ejemplo para la determinación de “la

⁴⁹ *Ibid.*, B377.

⁵⁰ *Cfr. ibid.*, A70/B95.

⁵¹ *Ibid.*, A334/B391.

absoluta integridad del surgimiento de un fenómeno en general”,⁵² la razón encuentra una tesis:

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. En necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por la libertad.⁵³

y una antítesis:

No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza.⁵⁴

proveyéndose además las pruebas para ambas. Esta es para Kant la prueba última de que el acceso cognoscitivo a las ideas de la razón es ilegítimo, pues la razón nunca podrá proveerse de los elementos necesarios para sostener objetivamente alguna de las dos ideas opuestas en la antinomia.

La relación cognoscitiva con estos objetos, se ha probado ya, no puede ser para Kant una relación objetiva, no puede tratarse de un *saber*. No obstante, en la medida en que se ha mostrado que en el ámbito teórico la razón tiene una cierta necesidad subjetiva de las ideas, se convierte esta necesidad en una certeza. Esta certeza constituye un fundamento subjetivamente suficiente, aunque siga siendo objetivamente insuficiente. A este tipo de relación la denomina Kant *fe*.⁵⁵ “el asenso que es insuficiente teóricamente, *con respecto a lo práctico* solamente, se puede muy bien llamar *fe*”.⁵⁶

El discernimiento de los límites de la razón tienen el propósito último de sostener una *fe* en la que se funde la moralidad. Así lo confesó el mismo Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón

⁵² *Ibid.*, B433.

⁵³ *Ibid.*, A444/B472.

⁵⁴ *Ibid.*, A445/B473.

⁵⁵ La palabra alemana *Glauben* se traduce tanto por “creencia” como por “fe”. La segunda traducción tiene para nosotros un sentido patentemente religioso mientras que la primera puede tener aplicación en otros ámbitos. Los traductores al español de la obra kantiana han optado siempre traducir “fe” y consideramos justificada esta decisión, sobre todo por estar ligado el uso de este término a las problemáticas de la filosofía moral.

⁵⁶ *Ibid.*, A823/B851.

pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático”.⁵⁷

El que la fe tenga un valor en sentido práctico significa que el destino último del examen crítico de la razón no tiene su lugar en el ámbito del conocimiento, sino en el de la moralidad. En el terreno especulativo se ha afirmado que el conocimiento por conceptos es ilegítimo. No obstante, el uso problemático de las ideas de la razón tiene por virtud el dejar de lado, no sólo su afirmación, sino también su negación dogmática. El hecho de que sean ideas *posibles*, aunque no esté entre nuestras facultades el discernimiento sobre su realidad, deja abierto el campo para que se conviertan en principios, no ya de la razón especulativa, pero sí de la razón práctica. Pues, dice Kant, “[...] si acaso hay, en general, un uso correcto de la razón pura, en cuyo caso debe haber también un *canon* de ella, éste no se referirá al [uso] especulativo, sino solamente al *uso práctico de la razón*”.⁵⁸

Los objetos racionales son, en última instancia, principios para la determinación de la voluntad. En cuanto tales adquieren realidad objetiva y llevan hacia el punto más alto de la filosofía crítica: la afirmación de la libertad, pues garantizan que la determinación libre y racional de la voluntad conforme a un fin supremo es posible y tiene cabida dentro de la razón:

La razón pura contiene, pues, no en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, [principios] de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *historia* de la humanidad.⁵⁹

Se ha mostrado a lo largo de este capítulo cómo es que Kant lleva a cabo el proyecto de investigar los límites de la razón. Esta idea de límite, como se ha mostrado en su diferenciación con la idea de limitación, supone que no se trate prioritariamente de la justificación de nuestros

⁵⁷ *Ibid.*, BXXX.

⁵⁸ *Ibid.*, A797/B825.

⁵⁹ *Ibid.*, A807/B835.

conocimientos, sino que, en función de la limitación de éstos al ámbito fenoménico, se descubra cómo pueden estar relacionados con aquello que está más allá de ellos. La metafísica, y no la epistemología, es la preocupación última de Kant; pero la metafísica sólo es posible como conocimiento del límite. Sin duda, es ésta una de las consideraciones más potentes y revolucionarias del filósofo de Königsberg.

Para la crítica kantiana la limitación deviene límite cuando se da cuenta de que lo que se encuentra dentro del límite debe guardar alguna relación con lo que se encuentra más allá de él, que se extiende como una totalidad infinita. En función de una determinada consideración sobre lo que se encuentra del otro lado del límite, a lo que es atribuida una realidad consistente (en un sentido, sin embargo, privado de objetividad), la posibilidad de vincular uno y otro lado es únicamente la fe.

El problema desde el punto de vista de Hegel, como veremos en el capítulo siguiente, es que la fe no es límite, sino limitación. Lo que se buscará mostrar en lo que continúa es que el proyecto hegeliano para la filosofía, que sigue muy de cerca a Kant y reconoce en él el nacimiento de su punto de vista, pretende mostrar que la noción kantiana de límite tiene alcances mucho más radicales que los que el propio Kant pudo admitir.

Capítulo segundo: Hegel, o de la revolución

II.1 El kantismo: ese modo empírico de hablar

El papel que juega lo empírico en la filosofía de Kant, como hemos visto en el capítulo anterior, es fundamental. Este papel, sin embargo, no se trata de una reducción de todo nuestro conocimiento a lo empírico y a la subjetividad de la sensación. Por el contrario, la objetividad de nuestros conocimientos está normada por la legalidad de la posibilidad *a priori* de nuestra experiencia de objetos. La razón no está limitada entonces por la contingencia de los contenidos que pueden presentarse como sensaciones, sino que sus alcances corresponden a la delimitación del campo de los fenómenos que, si bien tienen un comienzo temporal en la sensación, se constituye este campo a partir de la posibilidad de la síntesis de objetos, donde el entendimiento y sus categorías juegan un papel fundamental. Más allá se encuentran las ideas de la razón pura (los objetos de la metafísica). En función de este esquema, el pensamiento de Kant supone que el conocimiento está constitutivamente aislado de la verdad, o de las cosas en sí mismas. La relación con ellas se reduce a un postular subjetivamente necesario que Kant ha llamado fe racional, y en esta relación encuentra la razón su límite. El problema con este punto de vista es que termina por retroceder frente al potencial revolucionario que el problema del límite plantea.

La tarea crítica de Hegel es mostrar que la revolución filosófica que ha dado nacimiento al idealismo, por la manera en que es conducida en el desarrollo de la crítica kantiana, se vuelve en contra de su mismo principio, el cual consiste “[...] en que el pensamiento puede llegar, por la vía del razonamiento, a concebirse no como algo contingente, sino como algo absoluto de suyo”.⁶⁰ Desde el punto de vista de Hegel, la filosofía de Kant ha abierto la posibilidad de que el

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1955, p. 418.

pensamiento deje de lado toda relación externa y, por ello, accidental con su objeto. Sin embargo, el punto de vista que atraviesa todo el desarrollo que tendría que haberse atendido a este principio convierte la cuestión en un pensamiento meramente subjetivo al que “[..] se le niega la capacidad para conocer lo que es en y para sí”.⁶¹ La muy necesaria búsqueda del pensamiento por la unidad de su objeto se ve obstaculizada por la arbitraria negación de la unidad en un dualismo presupuesto. En ese sentido, afirma Hegel: “En todo sistema dualístico, y muy particularmente en el kantiano, su defecto fundamental se da a conocer por la inconsecuencia de *unir* lo que un momento antes se ha declarado autosuficiente y, por tanto *imposible de unir*”.⁶²

Kant, dice Hegel, “[...] describe muy bien la razón, pero lo hace sin pensar, de un modo empírico, que se despoja de nuevo a sí mismo de su verdad”.⁶³ El problema consiste, no tanto en que Kant haya restringido el alcance de nuestro conocimiento a la experiencia, como en que ésta se erige en medida absoluta de lo racional. Para Hegel, Kant habría tenido un gran acierto al mostrar cómo nuestras representaciones, así como aquellos elementos que las componen, no son algo en sí mismas. Sin embargo, Kant pretende que la razón en su autoexamen se atenga absolutamente a ellas. De esta manera, la crítica kantiana procede, partiendo de la limitación de nuestra razón a la experiencia, a establecer esta limitación como límite, contraponiendo la finitud de nuestro entendimiento a su propia sombra, la cosa en sí, que en esta contraposición simple adquiere una propia vida sobrenatural.

La legítima investigación kantiana por los límites de la razón se yuxtapone entonces irreflexivamente a una limitación presupuesta y en esa medida se encuentra con posibilidades del pensamiento que persistentemente abandona. La oscuridad de su concepción de lo racional le impide concebir a la “idea suprema”, el punto donde el pensamiento se reconoce como verdad y sobre la cual, según Hegel, debe existir una absoluta objetividad y ser comienzo de la filosofía:

[La filosofía de Kant] convierte lo racional enseguida en algo propio del entendimiento y

⁶¹ *Idem.*

⁶² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999, §60.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 420.

condicionado [...] y a la suprema idea, con la que se encontró en su tarea crítica, y que consideró como una cavilación vacía y un artificial juego de escuela para hacer surgir la realidad a partir de conceptos, la expuso ella misma al final de su filosofía como un postulado que tuviera una necesaria subjetividad, pero no aquella absoluta objetividad requerida como para, en lugar de culminar en la fe, comenzar la filosofía únicamente a partir de esa idea y reconocerla como su único contenido.⁶⁴

A manera de ejemplo de este socavamiento del potencial contenido en la filosofía kantiana tenemos el argumento que Hegel despliega en *Fe y saber*, donde afirma que la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* expresa –“[...] al margen del resultado que suena bien distinto”⁶⁵– una preocupación por lo que allí llama “idea racional”. En ella se encuentra la posibilidad de concebir el límite de la razón en la medida en que esta pregunta apunta a lo que en esta obra llama “unidad sintética originaria”, que constituye la posibilidad *a priori* de aquello que para nuestro acceso epistemológico a la experiencia se muestra como separado. Si tan sólo Kant no hubiera estado empeñado en hacer de nuestro modo empírico de conocimiento un límite absoluto, habría dado con una manera muy distinta de abordar la cuestión que él mismo planteó.

La unidad sintética, contrariamente a lo que puede parecer desde la perspectiva de la conciencia, no requiere de la existencia independiente de las antítesis cuya unidad sea posterior a la contraposición. En este sentido es que la investigación del límite podría haberse conducido por un camino distinto a aquel que hemos llamado el “modo empírico de hablar” kantiano y, en vez de investigar la amplitud que puede alcanzar la conjunción finita de lo dado y lo pensado, conjunción entre sensibilidad y entendimiento, podría procurarse un punto de vista absoluto que precede a esta exterioridad en el que identidad y diferencia son indisociables. Si Kant no puede llegar a plantearse de esta manera el problema es porque para él, “[...] el entendimiento pensante y la sensibilidad son factores especiales, que sólo se combinan de un modo externo, superficial, como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda”.⁶⁶

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, trad. Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 65.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 431.

Al examinar Kant la razón con su modo empírico de hablar, considera que la unidad expresada en el juicio es meramente un “artificio” donde se yuxtaponen sensibilidad y entendimiento como multiplicidad empírica subsumida a la identidad del concepto. Ésta es la razón por la que Kant no ha pensado lo *a priori* como lo racional, sino sólo según las características formales de necesidad y universalidad. En esa medida piensa el *a priori* como unidad pura y no como originaria unidad sintética. En cambio, esta unidad es absolutamente *a priori* y es sintética en la medida en que los opuestos en ella son uno. El yo como concepto (el entendimiento) y la multiplicidad como cuerpo y mundo (sensibilidad) son separados sólo desde la absoluta unidad mediante la reflexión. Así, Hegel explica que lo racional en el juicio (es decir, aquello en que se expresaría la identidad absoluta *a priori*) sólo se expresa de manera inconsciente en la cópula «es». En el juicio lo racional está sumergido en la contraposición: “[...] la identidad racional de la identidad como lo universal y lo particular, es lo no consciente en el juicio, y el juicio mismo es sólo el fenómeno de ello”.⁶⁷

Sólo la imaginación⁶⁸ que es reconocida como razón puede ser entendida como lo en sí. Pero en cuanto la duplicidad se ha comprendido como duplicidad reflejada en el juicio, la imaginación es elevada por su potencia a la infinitud como concepto que se encuentra con lo particular. En el juicio la relativa identidad (concepto) se encuentra con lo particular como algo extraño a ella y, cuando la filosofía se queda en el juicio, lo apriorico y lo racional no aparecen, tornándose imposible el conocimiento de lo en sí. Síntesis figurativa y síntesis conceptual aparecen entonces como dos ámbitos subjetivos necesarios de la experiencia y las determinaciones de la conciencia empírica provienen de las cosas en sí que son del todo incognoscibles.

La limitación a lo empírico no es, entonces, más que la limitación de los alcances de esta relación exterior. La relación entre la identidad que es puramente formal y la multiplicidad dada sólo puede ser una relación imperfecta dentro de los límites de una contraposición absoluta, que

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 70.

⁶⁸ Para un desarrollo más amplio del papel de la imaginación productiva en *Fe y saber*, ver el artículo de Cirilio Flórez Miguel, “De la imaginación productiva de Kant a la razón de Hegel” en *La controversia de Hegel con Kant*, Mariano Álvarez Gómez y Ma. del Carmen Paredes Martín (editores), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

consiste en un determinar lo múltiple de manera exterior mediante una identidad formal, y un llenarse el vacío puramente formal de la identidad mediante lo múltiple. Lo que se echa en falta en esta oposición es el término medio, lo propiamente racional; al estar ambos polos contrapuestos de manera absoluta, lo racional, en tanto término medio que niega y reúne identidad y multiplicidad más allá de su conjunción finita, es considerado como un más allá absoluto. Dice Hegel:

Se reconoce que esa contraposición presupone necesariamente un término intermedio, y que en éste la contraposición misma y su contenido han de ser negados, pero no se reconoce la negación real y verdadera, sino que sólo se declara que lo finito *debe* ser suprimido, ni se reconoce el verdadero término medio, sino que se declara asimismo que *debe* haber una razón, que es puesta en una fe.⁶⁹

El idealismo crítico kantiano es entonces el conocimiento formal de que el yo y las cosas en sí mismas (lo que se opone al yo) existen cada cual para sí. La determinación de objetos se da únicamente como relación recíproca de dos ámbitos por sí mismos absolutos. La identidad absoluta de sujeto y objeto se convierten para la filosofía kantiana en una identidad puramente formal. La conclusión kantiana respecto al conocimiento y la impotencia de la razón es que la objetividad de las categorías resulta ser algo meramente contingente y subjetivo, el aspecto meramente humano del conocer, un entendimiento que conoce únicamente fenómenos. Esto, concede Hegel, es un resultado verdadero. Sin embargo, Kant concluye de ahí dogmáticamente que las limitaciones del entendimiento son absolutas, como si éste fuera algo en sí. Kant, dice Hegel, no parece tener dudas en que las limitaciones del entendimiento son los límites absolutos del espíritu humano.

II.2 La fe racional y el prejuicio del subjetivismo protestante

La filosofía kantiana, como se ha expuesto ya, tiene como horizonte absoluto para el saber positivo la finitud de un entendimiento sujeto a la experiencia. Pero, en la medida en que Kant ha investigado el entendimiento con un espíritu metódico y riguroso, ha tenido que admitir la

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 86.

insuficiencia racional del entendimiento por sí mismo, y ha reconocido la problemática necesidad de abordar las ideas de la razón pura que sólo podrían considerarse objetos en función de un hipotético entendimiento intuitivo; ideas a cuyo fundamento ontológico no tenemos acceso alguno pero de las que dependen la coherencia y consistencia de nuestros juicios de experiencia y, más importante aún para Kant, la moralidad en nuestra acción. Esto es a lo que nos hemos de referir como impotencia de la razón que, como se puede observar, se configura de tal manera que se contrapone a una razón extramundana infinita sobre cuyos objetos sólo ha de dirigirse la conciencia empírica desde una fe racional.

Ahora bien, hay lugar para una sospecha para el “apaciguamiento” que la razón kantiana encuentra en esta contraposición, limitación absoluta de la razón humana que culmina en la fe. Hegel, al hablar de la deferencia que tiene Kant por lo sensible para considerar la existencia, dice:

Estas gentes dicen: no servimos para nada, y en vista de que no servimos para nada, no servimos ni queremos servir. Pero, es una falsa modestia y una falsa humildad cristiana esto de querer ser buenos a fuerza de no servir para nada; en realidad, este reconocimiento de la propia nulidad es una especie de soberbia interior y una gran complacencia con uno mismo.⁷⁰

Así, pues, ¿no deberíamos sospechar que hay más en juego en la apreciación kantiana sobre el carácter absoluto del entendimiento que un sano espíritu crítico, más bien algo de trasunto religioso y de renuncia piadosa? En otras palabras, ¿no tendríamos que indagar qué clase de satisfacción pretende el sostener estos presupuestos, que está en disposición de sacrificar el impulso hacia la verdad?

Interesa, pues, hacer explícita una interpretación de cómo es que, lo que se ofrece como resultado, está operando desde un principio como motivación: una particular figura de la subjetividad que a través de un devenir histórico se ha transformado de principio religioso en concepción filosófica de la subjetividad. Es en este sentido que nos atrevemos a hablar de un prejuicio que se hace sintomático en la fe racional kantiana. Pues, como veremos, lo que Kant

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 441.

toma por un hecho natural y evidente (a saber, la necesidad de que la consideración filosófica sobre los objetos comience por lo empírico y se limite a ello) es producto de un devenir en la historia del espíritu en el que convergen Ilustración y religiosidad de una manera inconsciente, pero que se hace patente en la filosofía kantiana.⁷¹

De esto se ocupa Hegel en gran medida en *Fe y saber*, donde aborda el problema de los límites de la razón tal como ha sido planteado en una relación peculiar con la fe en el caso de las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. El núcleo que unifica a los tres personajes de los que se ocupa aquí es precisamente la consideración de los límites de la razón bajo una figura en la que se contraponen de manera absoluta, rígida y externa, el entendimiento humano atravesado por su finitud, por una parte, y la posibilidad de aprehensión desde el punto de vista de lo absoluto, por la otra. En este texto se hace notar que el principio que actúa por debajo de las filosofías de las que ahí se ocupa es el “el principio del norte”, vinculado en primer lugar al protestantismo, en el que se presenta la verdad en sentimientos y convicciones puramente subjetivas.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel sitúa a la Reforma protestante en un lugar clave en los albores de la modernidad, cuyo rasgo fundamental es la reconciliación del hombre consigo mismo mediante la conciencia de su libertad. Con respecto a la Reforma dice Hegel:

El hombre es traído así del más allá a la presencia del espíritu cuando vuelve la mirada hacia la tierra y sus cuerpos, hacia las virtudes humanas y la moralidad, hacia su propio corazón y su propia conciencia, cuando todo esto, a lo que hasta ahora volvía la espalda, empieza a significar algo para él.⁷²

El protestantismo es la reunificación espiritual del hombre con su vida terrenal, pues su salvación no depende más de la mediación de la Iglesia con el Reino de los Cielos. Por el contrario, la salvación reside únicamente en la fe y en la convicción moral que justifica la vida y

⁷¹ Para una lectura explícita de Hegel sobre la comunidad de principio entre la fe y el ideal de la Ilustración, remítase el lector a la sección “La fe y la intelección pura” en G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe Antonio Gómez Ramos, Abada/UAM, Madrid, 2010, pp. 621-633.

⁷² G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 192.

la obra de los seres humanos. El hombre es libre al contemplar la obra de su voluntad, el producto de su trabajo, y regocijarse en él. El cristianismo protestante provee la justificación de las obras humanas al ponerlas en una relación interior con Dios, y el trabajo es vivido como penitencia y garantía de la salvación, como anhelo subjetivo que se dirige a lo absoluto:

La necesidad sentida era la de que el hombre tuviese, en su interior, la certeza de su redención, de su salvación: la relación entre el espíritu subjetivo y lo absoluto, la forma de la subjetividad como anhelo, como penitencia, como conversión.⁷³

Si bien Hegel reconoce estas virtudes del espíritu del cristianismo protestante, sostiene un punto crítico fundamental. Pues este retorno del hombre a la conciencia de su libertad, que en principio será la posibilidad del desarrollo del pensamiento libre en la modernidad, en la Reforma tiene que sacrificar todo contenido especulativo. Esto se explica en la medida en que la oposición a la doctrina filosófico-teológica de la escolástica implicaba la posibilidad de liberarse del “vasallaje espiritual” respecto a la autoridad de la Iglesia. Este retorno a sí mismo del espíritu desde su alienación en la exterioridad del dogma tiene un carácter profundamente subjetivo y sentimental. “El criterio de la verdad –dice Hegel– no es otro que el modo como se proyecta en mi corazón; es mi corazón quien tiene que decirme si yo juzgo y conozco certeramente, si lo que tengo por verdad es realmente la verdad”.⁷⁴

En el cristianismo protestante la revelación bíblica permanece como contenido doctrinal y en cuanto tal es algo exterior. Pero ella carece de sentido sin lo esencial, sin la disposición espiritual que une la doctrina, mediante la fe, a la voluntad y a la conciencia. La finalidad de la doctrina es la edificación moral que une los hechos de la tierra con lo divino.

La subjetividad protestante es, de esta forma, el principio formal de la libertad del espíritu que, sin embargo, sigue extrañado de su contenido. Para ganar su libertad, el espíritu ha tenido que sacrificar la relación especulativa con su objeto y sustituirla por el sentimentalismo religioso, dando lugar a una incompatibilidad absoluta entre razón y fe. Éste es el primer momento de la

⁷³ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 197.

relación del espíritu con su contenido, momento que avanza hacia un segundo, en pos de la profundización y concreción de la relación entre forma y contenido, pues la libertad ganada no puede permanecer en el sentimiento, sino que “[...] este espíritu es también esencialmente un espíritu pensante”.⁷⁵

La radical separación entre la impotencia de la subjetividad humana y la infinitud de la razón que puede acceder a lo absoluto, *i.e.* al conocimiento de Dios, presente en la filosofía kantiana, tiene su origen en esta disputa entre fe y razón, entre sentimiento y especulación. El sacrificio de la relación especulativa con su objeto es, paradójicamente, el fundamento de la certeza subjetiva de la fe.

Esta contraposición es modificada por la Ilustración y, en algún punto, semejante oposición es considerado algo caduco. Y si el principio del norte puede continuar rigiendo a pesar de la pretendida disolución del conflicto entre fe y razón, es porque su raíces llegan a hundirse mucho más hondo. Así, Hegel cuestiona hasta qué punto es deseable para la filosofía, hasta qué punto ha alcanzado la razón ilustrada su meta con su triunfo sobre la fe, y se pregunta “[...] si no experimentó la victoriosa razón el destino que acostumbra a vivir la fuerza victoriosa de las naciones bárbaras frente a las derrotadas más cultas, el de predominar según el dominio externo, pero el de sucumbir espiritualmente al derrotado”.⁷⁶ Así, pues, desentrañar los prejuicios kantianos requiere de hacer de un examen de la Ilustración y de su razón que se presenta a sí misma olvidada de su reciente confrontación con la fe, a pesar de que en esta oposición se ha configurado el mundo desde el cual la “luz natural del entendimiento” ilumina sus objetos.

Ciertamente, dice Hegel, hay un proceder negativo en la Ilustración, y es un mérito el haber concebido su propia negatividad, pues “[...] se liberó en parte del vacío mediante la pureza y la infinitud de lo negativo”⁷⁷ (la especulación vacía de la filosofía escolástica o la vacuidad de las supersticiones premodernas). No obstante, esta negatividad se expresa como subjetivismo anclado en lo finito y lo empírico en lo que al conocimiento se refiere. De esta manera, el

⁷⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 53.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 54.

espacio de la aprehensión de lo absoluto es abandonado por el saber dejando abierta la puerta para ser inmediatamente ocupado por el presentimiento y el sentimentalismo cuyo origen religioso es disimulado pero de ninguna manera abandonado.

Esto posibilitaría una nueva articulación entre razón y fe (como es el caso de Kant), pero donde ni aquello que es llamado razón conserva los caracteres de lo racional, ni la fe sigue siendo tal. Pues aunque parece existir una resolución de esta disputa que trastoca las coordenadas a partir de las cuales es articulada, esto se da de tal manera que se mantiene en la contraposición desde la cual se ha partido (a saber, entre la finitud y lo absoluto). En otras palabras, se ha desarticulado la oposición entre fe y razón para hacer entrar esa misma oposición bajo una figura intelectual.

Efectivamente, la subjetividad protestante es un aprehender lo verdadero en el sentimiento puramente subjetivo provocado por la privación de su objeto, un preservar pura la belleza moral interior y, en esa medida, no identificar el objeto de sus anhelos con lo objetivo. Hegel habla de “bella subjetividad” para hacer énfasis en el carácter sentimental de un alma que busca exaltar la pureza de sus intenciones y que, en esa medida, se alimenta de la contradicción con el mundo que habita y que, por lo tanto, se sostiene en la presuposición de la imposibilidad de la realización objetiva de esa belleza:

Y la belleza que deviene ahí real recayendo en lo objetivo, donde la conciencia se dirige a la objetividad y a la representación, formando el fenómeno o moviéndose en éste ya formado, eso debería suprimirse. Pues sería un peligroso exceso y en la medida en que podría ser convertido en un algo por el entendimiento sería un mal, como el sentimiento bello que se convierte en una intuición ajena al dolor sería una superstición.⁷⁸

Lo objetivo es claramente distinguido de lo subjetivo por el entendimiento que delimita perfectamente el campo de la finitud y de lo objetivo justamente para degradarlo y tenerlo por una insignificancia contrapuesta del todo a la verdad y belleza subjetivas:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

[...] la religión en cuanto sentimiento, en cuanto amor eterno y plenamente nostálgico, tiene su aspecto sublime en esto, en que no permanece en ninguna intuición pasada ni depende de ningún placer, sino que tiende hacia una belleza y felicidad eternas. En cuanto anhelo es algo subjetivo; pero lo que busca y no le es dado en el ver, es lo absoluto y eterno.⁷⁹

La Ilustración se considera a sí misma una reconciliación con esta objetividad que se ha delimitado en función de la fe pero, ignorando esto último, se pretende haber reconciliado al hombre con la realidad en su patencia empírica. Para Hegel, en cambio, el ideal de la Ilustración, la construcción del conocimiento humano partiendo de la finitud y de lo empírico, movimiento que culminará con la revolución filosófica kantiana, se halla en la misma línea de pensamiento que el subjetivismo protestante, aunque desde el lado objetivo de la contraposición. De este modo, la reconciliación con la objetividad del mundo en la Ilustración, según la consideración de Hegel, “[...] no perdió el carácter de la absoluta oposición que reside en el bello anhelo, sino que se proyectó a partir de este momento a la otra parte de la oposición, al mundo empírico”.⁸⁰ Que los límites desde los cuales se ha dado la reconciliación con el mundo en la Ilustración tienen una vinculación con ese oponer un más allá absoluto a una finitud también absoluta que es la fe, se ha hecho evidente en la filosofía de Kant, la cual presenta la visión más alta, más completa y autoconsciente de la noción transformada de la objetividad de la que dependen la ciencia y la filosofía modernas y donde, al mismo tiempo, se hace entrar a la fe, no ya en oposición a la razón, sino dentro de su edificio mismo.

La piedra de toque de la crítica hegeliana en *Fe y saber* es, pues, la problematización de esta absoluta oposición entre lo finito, que es lo múltiple, y lo infinito que subsume lo finito bajo el concepto. Para estas filosofías lo ideal sólo es concebido como concepto, capaz de una posible identidad relativa como dominio del concepto sobre lo finito. Más allá de la oposición, la razón encuentra lo absoluto, del cual no obstante se mantiene al margen. Tomado lo finito por ser toda realidad cognoscible en función del principio espiritual del protestantismo, hay una relación externa de lo infinito sobre lo múltiple finito, pues cada uno es absoluto para sí. Más allá de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁰ *Idem.*

ellos, está lo eterno, Dios, sobre lo que no se puede calcular ni concebir, pues ha quedado vacío del todo al haber sometido las ideas a la finitud de la intuición.

Las filosofías examinadas en *Fe y saber* pretenden la superación del ámbito subjetivo y la independencia de la razón respecto de la finitud. Pero en la medida en que la infinitud de la razón está determinada únicamente de manera negativa a partir de lo empírico, lo infinito sólo lo es por oposición a lo finito y no ha superado el ámbito de lo empírico. De manera que el absoluto termina siendo “[...] como un vacío de la razón y de la inmóvil incognoscibilidad y de la fe que, en sí misma carente de razón, es denominada racional, porque esa razón limitada a la absoluta oposición reconoce algo superior, por encima de ella, de lo que se excluye”.⁸¹

La filosofía anclada en una subjetividad absoluta es por completo incapaz de "purificar" lo finito, en la medida en que para ella es la medida de lo verdadero. Este es el caso aun cuando se arguya que esta finitud es puesta en relación con lo infinito, pues ese infinito, en tanto incapaz de disolver la seguridad del punto de vista de la finitud, no es lo verdadero. Las pretensiones "religiosas", esto es, el reconocimiento de la necesidad de fundar una perspectiva que sobrepase la finitud, presentes en estas filosofías que permanecen en ella, no pueden ser alcanzadas mediante el mero ornamento de la fe. En la medida en que lo infinito está absolutamente contrapuesto a lo finito, no puede "salvarlo". “[...] ese infinito no es él mismo lo verdadero, porque no puede destruir lo finito”.⁸² Objetar la eliminación de lo finito de la filosofía es objetar haber hecho incompleto lo que por sí mismo era incompleto. Hegel considera que una filosofía que no puede rebasar el horizonte de la finitud es incompleta y la destrucción de las determinaciones fijas del entendimiento finito no significa, por lo tanto, un error de método que se aboca a un uso ilegítimo de la razón, sino un paso necesario para el desarrollo cabal de la filosofía.

Para las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi, de una manera u otra, la razón no puede sobrepasar el horizonte de la finitud, como en la crítica de las facultades del conocimiento hecha por Kant.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

⁸² *Ibid.*, p. 63.

Semejante punto de vista implica supeditar la razón a la forma de la finitud y "[...] convertir la limitación [*Beschränktheit*] en ley eterna".⁸³

II.3 La (im)potencia de la razón

Recapitulando, tenemos que para Kant la razón se presenta como una facultad específica, distinta del entendimiento, y desde la cual es posible la consideración de objetos que sobrepasan la experiencia finita; pero como consecuencia del examen que realiza el proyecto crítico, la razón reconoce que tales objetos, como objetos, se encuentran más allá de los límites que su propia naturaleza le impone. Hegel, por su parte, reprocha a Kant estar anclado en un subjetivismo que presupone y que está al servicio de un piadoso sentimiento moral, cercano sin duda a la religiosidad protestante.

Ahora bien, no se puede reiterar lo suficiente que las críticas de Hegel al proyecto kantiano no están bajo la tónica de la refutación, sino más bien, en la búsqueda de llevar los alcances de la transformación realizada en la filosofía más allá del idealismo trascendental. La controversia de Hegel con Kant sobre los límites de la razón no consiste en objetar la efectividad del límite, proponiendo a su vez la omnipotencia de la razón, sino que critica los medios de los que se sirve la crítica y el resultado al que llega en función de ciertos presupuestos que hemos ya examinado. Aún más, Hegel pretende fundar el proceder filosófico procurando una mayor fidelidad a la distinción entre límite y limitación, pues para Hegel la restricción de la ciencia al campo de lo fenoménico resulta ser lo segundo antes que lo primero.

Si la forma en que Kant intenta esclarecer los límites de la razón resulta fallida, es necesario esclarecer el método filosófico que permita formular esta cuestión adecuadamente. El problema metodológico de la crítica kantiana es que ésta presupone "[...] representaciones del *conocer* como un *instrumento* y como un *medio entorno*, y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento*".⁸⁴ La totalidad de la crítica de la razón está marcada por

⁸³ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe Antonio Gómez Ramos, Abada/UAM, Madrid, 2010, p. 145.

esta presuposición: que es necesario “conocer antes de conocer” lo cual es “tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua”.⁸⁵

Esta objeción que hace Hegel al proyecto crítico puede ser entendida en dos sentidos: como una crítica a una posición epistemológica en Kant que contemporáneamente denominaríamos fundacionista⁸⁶, o como una crítica que se refiere a la tarea científica de la filosofía en su totalidad. Si se tratara, efectivamente, del primer caso, tendríamos que admitir que es una crítica injustificada pues, sin duda alguna, la fundamentación epistemológica de la ciencia que comprende el proyecto trascendental se aparta de la búsqueda de principios a partir de los cuales se pretenda deducir todo conocimiento. Por el contrario, como hemos explicado ya en el primer capítulo, la crítica de la razón pura se propone poner de manifiesto la forma que determina la validez de los juicios que conforman nuestro conocimiento de objetos. En este sentido, es debido al *hecho* de que conocemos, que podemos hacer explícitas sus condiciones de posibilidad. Entendida desde esta perspectiva, reprochar a la filosofía crítica pretender “conocer antes de conocer” es desconocer una dimensión fundamental de la filosofía kantiana.

En cambio, hay que considerar que la crítica de Hegel se refiere al problema del conocimiento de la verdad y no meramente a la operación del entendimiento en que éste confiere legalidad a los fenómenos. Efectivamente, al permanecer la filosofía en una insuperable finitud del entendimiento humano se presupone que “[...] el conocer, –el cual, estando fuera de lo absoluto, estará seguramente también fuera de la verdad– tendrá, sin embargo, la cualidad de lo verdadero; suposición, ésta, por la que lo que se llamaba temor al error se da a conocer, más bien, como temor a la verdad”.⁸⁷

Esto implica que cuando Hegel se refiere a la verdad está pensando en algo más que la objetividad de los juicios sobre el ámbito empírico, y también en algo más concreto que la vacía

⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, §10.

⁸⁶ Cfr., W. F. Bristow, *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp 64-66. Aquí, el autor examina la objeción hegeliana en el contexto de la recepción de la filosofía kantiana en la epistemología de la tradición anglosajona, marcada contemporáneamente por el anti-fundacionismo.

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 145.

determinación subjetiva que ofrecen los principios de la razón pura. Hegel tiene en muy alta estima la noción tradicional de verdad como adecuación entre el pensamiento y el objeto⁸⁸, pero quiere hacer entrar esa noción dentro de las coordenadas de la senda abierta por Kant, lo que significa renunciar a la verdad de los metafísicos en términos de conocimiento de esencias o cualidades que se esconden detrás de las apariencias. Kant, al referirse al problema de la verdad en la *Crítica de la razón pura*, acepta por una parte esta definición tradicional de la *adaequatio*, pero al mismo tiempo desecha el problema rápidamente en función de la separación entre materia y forma de conocimiento:

Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto), y la verdad concierne precisamente a ese contenido, es enteramente imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que por consiguiente no es posible dar una característica suficiente, y a la vez universal, de la verdad.⁸⁹

Desde el punto de vista hegeliano, este desechar el problema de la verdad (o, mejor dicho, pretender resolverlo reduciendo la verdad a una relación que se da en el ámbito de lo particular) encierra un *mea culpa* sobre la esterilidad del punto de vista en el cual se instala la filosofía crítica en términos de sus alcances en cuanto al conocimiento. Kant desdeña la posibilidad de que una visión sobre la verdad que posea relevancia para la crítica de la razón pura, en la medida en que ésta es una investigación propedéutica que pretende, a partir de la forma general de todo conocimiento determinada a partir de sus condiciones de posibilidad, establecer un límite dentro del cual puede el entendimiento proveerse de contenido. El entero proyecto de Kant en la *Crítica de la razón pura* está marcado por la presuposición de que habría una distinción entre discernir sobre los alcances de nuestro conocimiento, y decidir sobre la verdad

⁸⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982, pp. 269-272. En este pasaje Hegel se sirve de esta noción tradicional de verdad justamente para criticar el formalismo kantiano y muestra cómo esta idea debería llevarnos a superar el dualismo y que, de hecho, a partir de Kant es posible esta superación, cosa que Kant no pudo o no quiso notar en función de aquello que ya hemos venido desarrollando: la consideración de la limitación como límite.

⁸⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A59.

de lo que podemos llegar a conocer. Así, Kant quiere aprender a nadar antes de entrar al agua y discernir los límites de la razón antes de poner a ésta en marcha. De esta manera, la separación entre método y verdad en la investigación trascendental, está en función de que el límite que Kant postula presupone las limitaciones fácticas de la subjetividad empírica.

Es para Hegel, pues, una conclusión inevitable de esta exterioridad entre el procedimiento crítico y la objetividad el tener a “[...]la experiencia como única base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente para el conocimiento de fenómenos”.⁹⁰ Esto encierra el contrasentido de que “[...]presupone que lo absoluto está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real”.⁹¹ Hegel, por el contrario, considera que la verdad es la más alta preocupación de la filosofía. Si la verdad es racional, la razón no puede estar limitada por lo verdadero y, por consiguiente, la investigación sobre los límites de la razón no puede preceder a la investigación sobre la verdad. En palabras de Julián Marrades, para Hegel “[...] lo normativo del conocimiento no es algo impuesto por el sujeto pensante a un contenido representacional dado, sino algo que la razón pone en un contenido en la misma medida en que lo reconoce como esencialmente suyo”.⁹²

La separación kantiana entre la investigación de los límites de la razón y el efectivo conocer de la razón supone que sea posible un punto de vista privilegiado a partir del cual se establecen los límites. Esto implica que Kant presupone el territorio a partir del cual se dividen los objetos entre lo que está dentro de estos límites y lo que está más allá de ellos. Sin embargo, como se ha señalado ya, este territorio no es más que la consideración abstracta de la finitud del entendimiento, a la que se contraponen este mismo entendimiento, pero de tal forma que se han borrado las huellas de su origen en nuestra propia finitud, convirtiéndose en una cosa en sí constitutivamente aislada de la razón humana.

Esto se aclara cuando se relaciona la diferencia entre límite y limitación con las definiciones

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, §40.

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 145.

⁹² J. Marrades, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, p. 158.

positiva y negativa del noúmeno. La crítica kantiana establece, en primer lugar, la amplitud posible de nuestros conocimientos, amplitud que encuentra su limitación cuando se observa que, por la manera en que nuestros conocimientos tienen lugar, éstos corresponden únicamente a los fenómenos y no a las cosas en sí mismas. Según esto, a la limitación correspondería la definición negativa de noúmeno que, recordemos, define a los entes del pensamiento como aquello que cae fuera de nuestras posibilidades de conocimiento en la medida en que no pueden ser objeto de la intuición sensible.

El límite, en cambio, estaría en función de la definición positiva del noúmeno, que lo considera como objeto de una posible intuición distinta de la empírica, una intuición intelectual. Este proceder parece justificarse en la medida en que la definición negativa de noúmeno no se aproxima desde el flanco adecuado a resolver el problema de la dialéctica de la razón, pues no cierra el paso de manera suficientemente contundente a la pretensión de un uso ampliado de los conceptos del entendimiento. Las contradicciones en que la razón cae consigo misma, *e.g.* en las antinomias, sólo se resuelven cuando, no sólo se limita la razón al fenómeno, sino que se presupone una *consistencia* del noúmeno a la que se añade que *es del todo ajena la finitud constitutiva del entendimiento*.

Es importante observar aquí cuidadosamente, que no se trata de que Kant considere en última instancia la definición positiva como la correcta. En realidad, Kant señala que el concepto de noúmeno sólo puede ser *de uso negativo* y que, más allá de nuestras representaciones fenoménicas sólo nos encontramos con un espacio vacío. Sin embargo, sostenemos que la definición negativa del noúmeno es válida *según la limitación*, mientras que la posibilidad de considerar el noúmeno según su definición positiva está dada *según el límite*, que *presupone la limitación*. Razón por la cual, la consideración del noúmeno como objeto de una posible intuición intelectual según el límite no implica hacer un uso ilegítimo de las categorías, sino que, paradójicamente, es efecto de clausurar aquella superficie que contiene todos los conocimientos de la experiencia posible haciendo que se cierre sobre sí misma en una esfera.

Así las cosas, Kant se muestra aquí, ante el problema del límite y la contradicción de una

manera que Hegel califica de trivial, sujeto a una “[...] ternura hacia las cosas mundanas. [Se considera, en efecto, que] la entidad mundana no puede tener en ella misma la mácula de la contradicción, sino que ésta sólo se puede atribuir a la razón que piensa, a la esencia del espíritu”.⁹³ Allí donde nuestra razón no puede proseguir en la consideración de determinaciones fijas, sino que se encuentra con la ambigüedad, debe suponer confirmada su impotencia y reconfirmada su fe en la consistencia racional y moral del mundo, “[...]y si en definitiva la razón se reduce a aquella *identidad vacía* se verá al fin felizmente liberada de la contradicción mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber”.⁹⁴

De esa manera, desde la perspectiva hegeliana, la noción positiva de nóúmeno es la propia del entendimiento y de la mera limitación. Es tan sólo un vacío que deja tras de sí la estéril cosa en sí. Sólo la noción negativa tiene la fuerza suficiente para constituir un límite que es absoluto por sí mismo, y no una absolutización de la limitación propia del entendimiento. Si, como se explicó anteriormente, el límite está en relación con el juicio infinito, mientras que la limitación lo está con el juicio negativo, la relación con las dos definiciones de nóúmeno es inversa a la que se asoma en la filosofía de Kant.

En efecto, si nos atenemos, no a la forma gramatical, sino a las “coordenadas” que determinan qué es lo que se predica en el juicio, cuando decimos “el nóúmeno es objeto de una intuición no sensible” lo que tenemos es el campo indeterminado de la intuición, sobre el cual se establece una división, una limitación, entre la afirmación/negación del carácter sensible de la intuición. En cambio, cuando decimos que “el nóúmeno es una cosa en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible” estamos predicando una in-determinación del nóúmeno en la medida en que no lo sitúa en una región específica; pero, al mismo tiempo, estamos disolviendo la contraposición con aquello que se predica negativamente (a saber, nuestro entendimiento finito, sujeto a la intuición empírica). Al respecto dice Slavoj Žižek que “[...] al dejar suspendido el estatus positivo de la Cosa, la determinación negativa [del nóúmeno] socava el género [*genus*]

⁹³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, §48.

⁹⁴ *Idem*.

mismo común a la afirmación y la negación del predicado”.⁹⁵ Este disolverse de la contraposición no significa, por lo tanto, la renuncia al límite, sino por el contrario, que el límite debe concebirse como absoluto, esto es, que debe concebirse como anterior a aquello que es limitado. Los límites de la razón son los límites de los fenómenos mismos.

Esto es afirmado por el propio Hegel en la *Fenomenología del espíritu* hacia el final del apartado “Fuerza y entendimiento”, donde, al igual que en la filosofía de Kant, tenemos al entendimiento por un lado, y a lo verdadero por otro. Entre ellos dos se encuentra el fenómeno como totalidad de la relación de fuerzas que se contrapone a lo verdadero en tanto que unidad, esto es, lo interior suprasensible. Lo interior es así un puro vacío, la negatividad del fenómeno, y su única determinación positiva consiste en ser lo verdadero. Pero aquí Hegel nos hace ver que lo interior no está meramente contrapuesto al fenómeno, sino que es la verdad del fenómeno en la medida en que se ha originado en él; es “el fenómeno en cuanto fenómeno”.⁹⁶ Esta expresión se aclara con una imagen al final de este mismo apartado: “Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro [...] Se muestra que detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si es que nosotros mismos no pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto”.⁹⁷

Así, Hegel concuerda con Kant en que la indagación sobre nuestra finitud, sobre los límites de nuestra razón es insuficiente cuando ésta se reduce a señalar una contingente limitación. Aún más, Hegel está consciente de que toda afirmación directa e inmediata de esta finitud es imposible, y que la afirmación de su consistencia proyecta siempre la sombra de lo suprasensible. Es solamente en la concreción de la in-consistencia inmanente de nuestra finitud donde la filosofía puede tener un comienzo absoluto. Es esto lo que hemos querido mentar por la (im)potencia de la razón: la afirmación más radical de la finitud humana que debe renunciar a toda garantía última de sentido y, en su profunda desesperación, ganar su libertad:

⁹⁵ S. Žižek, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham, 1993, p. 112. (traducción mía).

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 217.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 243.

Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: «la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre»). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.⁹⁸

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 164.

Conclusiones

El propósito último de esta tesis había sido desmitificar la figura de un momento de la filosofía que, en función de su estatura mítica, es pasado de largo como uno más de los restos de una época en que la humanidad pudo tener una ingenua fascinación por lo monumental y que, contemporáneamente, sólo puede ser de interés para ociosos restauradores-filólogos. Hegel estaba perfectamente consciente de que toda obra filosófica está entregada al destino que alcanzó a la suya propia. Otro tanto puede decirse de la obra de Kant que, sin embargo, quizás ha corrido una mejor suerte. Que el propósito de desmitificar a estas figuras se haya cumplido no podría afirmarse sin poner por delante una lista interminable de reservas. Sin embargo, el examen de esta controversia de Hegel con Kant sobre los límites de la razón nos ha permitido, aunque sea escasamente, vislumbrar la filosofía en su aspecto más vívido. Y una vez llegados a este punto, el aparentemente loable propósito de la reivindicación pierde del todo interés.

Al enfrentarnos a esta controversia nos hemos acercado a un problema propiamente filosófico; la misma exposición de ella nos muestra que su abordaje no es primariamente objeto de un interés historiográfico. Como en todo verdadero problema filosófico, lo que se juega es lo esencial. El que hayamos encontrado este problema en una controversia entre dos de los más grandes filósofos de la historia nos ha provisto de un punto de vista privilegiado para contemplar a la filosofía *ocurrir*.

En el primer capítulo se mostró sucintamente la particularidad de la preocupación kantiana por los límites de la razón que, situada en el contexto de un conflicto entre los pujantes desarrollos de la nueva ciencia y la regia majestad de la metafísica, posee una particular originalidad al plantear el problema de tales límites. La piedra angular de la manera en que concibe y proyecta

la filosofía es justamente este giro en el intento por concebir los límites de la razón, proyecto al que llama “crítica de la razón pura”.

A raíz de lo expuesto en el primer capítulo llegamos a las siguientes conclusiones:

- 1) Kant muestra que el autoexamen de la razón debe, no sólo mostrar sus limitaciones [*Schranken*], sino también sus límites [*Grenze*].
- 2) Para Kant, la razón tiene su limitación en la posibilidad de hacer juicios con validez objetiva.
- 3) De su particular manera de concebir nuestro conocimiento, vinculado al proyecto de poner límites a la razón, Kant llega a la conclusión de que no tenemos acceso a las cosas en sí mismas, sino tan sólo a aquello que él llama fenómenos.
- 4) La brecha entre fenómeno y cosa en sí (la limitación de la razón teórica) supone la necesidad del examen de los objetos de la metafísica para establecer un límite.
- 5) Los objetos de la metafísica sólo pueden ser, para Kant, objeto de una fe racional.
- 6) El límite establecido por Kant tiene una realización ulterior en la filosofía moral.

En el segundo capítulo, hemos mostrado que en la relación que Hegel guarda con la problemática kantiana sobre los límites de la razón éste no rechaza el proyecto de concebir un límite y no meramente una limitación de nuestra razón. Antes bien, este proyecto no ha sido llevado por Kant hasta sus últimas consecuencias. Esto se explica en la medida en que, como lo muestra Hegel, Kant ha presupuesto una limitación que pretende erigir en límite. Hegel, como hemos desarrollado en el segundo apartado, se ocupa de mostrar ciertos prejuicios que obligan a Kant a socavar su propósito. Al examinar estos prejuicios a la luz de la distinción entre límite y limitación, se puede dilucidar por dónde debe continuar el camino de la filosofía.

Las conclusiones a que nos condujo lo desarrollado en el capítulo segundo son las siguientes:

- 1) Que en la investigación kantiana hay un sesgo que considera la finitud empírica como algo

dado e irrefragable y que examina la razón en función de este sesgo.

2) Que el terreno de la contraposición absoluta de nuestro entendimiento con la infinitud puede interpretarse como un compromiso con un prejuicio subjetivista, que encuentra sus raíces históricas en la particular forma de religiosidad del cristianismo protestante.

3) Que sólo la consideración del límite como absoluto y anterior a toda positividad puede ser el comienzo de la filosofía.

Llegados a este punto, no podemos sino compartir la convicción de Hegel de que la filosofía en su historia no se reduce a una sucesión de opiniones particulares. La historia de la filosofía es una historia esencial de la verdad. Curiosamente, esto lo podemos comprender sólo una vez que hemos constatado que la verdad no consiste en una relación con un algo autosubsistente que es puesto a la luz del día, sino que la verdad sólo es efectiva en cuanto que en ella se expresa el trabajo del espíritu o, dicho en los términos a los que a lo largo de este trabajo hemos recurrido, la verdad emerge como *límite* liberado de la subordinación a las *limitaciones* de lo dado y, en esa medida, se reconoce como in-fundado [abismo, *Ab-grund*] e in-finito.

Por esta razón es que el término “(im)potencia de la razón” nos ha parecido que captura de manera apropiada lo que está en juego en esta controversia. La pregunta por “lo que puede la razón” formulada directamente por Kant, supone que se trata de indagar las condiciones bajo las cuales puede darse una relación de la razón con “la cosa misma” sin que esta última resulte transformada por esta indagación. La consecuencia de esto es que la razón es impotente frente a las cosas mismas, puesto que la integridad de lo real no *aparece* (no es fenómeno). La forma en que Hegel retoma el asunto reconoce el resultado de Kant como un rodeo necesario para abordar la cuestión. Pero, una vez reconocido que la finitud no puede *relacionarse* con lo infinito, no se trata de salvar el abismo, sino de comprenderlo como lo verdadero en cuanto que socava infinitamente el terreno en que la finitud (lo no-verdadero en cuanto *limitación*) se asienta. Decir '(im)potencia de la razón' es, entonces, decir que la razón es potencia en cuanto negatividad absoluta o negación de la negación. Si la razón conduce al entendimiento al engaño cuando lo

lleva al terreno indecible de lo especulativo, la crítica de la razón se engaña al tomar la imposibilidad de abordar lo especulativo en los términos del entendimiento (que suponen a todo lo real esa consistencia que Kant llama objetividad) como un mero efecto negativo de la finitud del entendimiento, y no como lo efectivamente real.

Con esto no se pretende haber dado a conocer “qué es lo racional según Hegel (en contraposición a Kant)”. Si acaso, lo que se ha intentado aquí es forjar esa “afinidad del espíritu” de la que habla Hegel como necesaria para abordar las obras filosóficas, no como letra muerta, sino como espíritus vivientes. Por lo demás, se trata de un modesto aporte en el marco de una discusión que, no sólo no está acabada, sino que se ha revitalizado en los últimos tiempos. Desde finales del siglo XIX y particularmente en el siglo XX, la nota dominante en el discurso filosófico fue la de la finitud; sin duda, una herencia kantiana. De ahí que el rechazo a Hegel fuera un *sine qua non* del siglo: ahí donde se decía “infinito” se leía “metafísica” y “trasmundo”. Sin embargo, desde distintos ámbitos se ha hecho notar cada vez más que hay tanta o más metafísica en la aserción inmediata de la finitud. El francés Quentin Meillassoux insta a los filósofos a revertir la “contrarrevolución ptolemaica” kantiana, que ha heredado el prejuicio de considerar todas las cosas desde la perspectiva irrebable de la finitud humana, y convoca a pensar *après la finitude*.⁹⁹ Lo desarrollado corta y preliminarmente en este trabajo busca apuntar hacia Hegel como una posibilidad aún viva y capaz de nutrir la contemporaneidad postkantiana.

⁹⁹ Cfr. Q. Meillassoux, *After finitude*, Continuum, 2008.

Bibliografía

Obras de Kant

Crítica de la razón pura (edición bilingüe), trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, trad. Julián Besteiro, Porrúa, México, 1973.

Obras de Hegel

Ciencia de la Lógica, trad. Rodolfo Mondolfo, 5a. edición, Solar, Buenos Aires, 1982

Fe y saber, trad. Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Fenomenología del espíritu, ed. bilingüe Antonio Gómez Ramos, Abada/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, 3 volúmenes, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Obras complementarias consultadas

Álvarez Gómez, Mariano y Ma. del Carmen Paredes Martín (editores), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

Benítez, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Porrúa, México, 2004.

Bristow, William F., *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Oxford University Press, Nueva York, 2007

Caimi, Mario, “Consideraciones sobre la función de los 'juicios infinitos'”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidade de Santiago de Compostela, 2004, Vol. 23, nº 1, pp. 29-38.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, FCE, México, 1956.

Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003.

Longuenesse, Beatrice, *Hegel's critique of metaphysics*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007.

Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham, 1993.