



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Kant y la Vacuidad del Yo

Tesis

Que para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Daniel Caballero López

Tutor:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar



Ciudad Universitaria, Ciudad de México,
Febrero 2017



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.

A mis padres:

*His own parents . . he that had propelled the fatherstuff at
night, and fathered him . . and she that conceived him
in her womb and birthed him . . they gave this child
more of themselves than that,
They gave him afterwards everyday they and of them
became part of him.*

—Walt Whitman

...y a mi hermano, máximo ejemplo de fortaleza.

Índice:

Introducción	6
I. Ontología	14
I.1. La ontología en la modernidad temprana	14
I.1.1. La ontología de Leibniz	18
I.1.2. El problema de la interacción	22
I.1.3. El proceder de la metafísica <i>dogmático-moderna</i>	24
I.2. Ontología <i>formal</i>	27
I.2.1. Ontología formal en Aristóteles.....	28
I.2.2. Ontología formal en Kant.....	33
I.3. El planteamiento <i>ontológico-trascendental</i> como transformación de la ontología	35
I.3.1. <i>Giro trascendental</i> e investigaciones <i>subjetivas</i>	35
I.3.2. Pensamiento y conciencia: la <i>vacuidad</i>	38
I.3.3. Vacuidad y transformación de la ontología	41
II. Concepto <i>Cósmico</i> de Filosofía	45
II.1. Ontología y Metafísica	46
II.2. La Razón en crisis (o la crisis de la metafísica)	50
II.3. Metafísica y Filosofía.....	59
II.3.1. Metafísica <i>teórico-dogmática</i> y filosofía <i>escolástica</i>	59
II.3.2. Metafísica <i>práctico-dogmática</i> y filosofía <i>cósmica</i>	66
Conclusiones	74
Bibliografía.....	77

Introducción

Un trabajo interpretativo y expositivo que versase sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant parece, a más de doscientos años de su publicación, no poseer un valor tal que le haga merecedor de atención, pues con mucha probabilidad se perdería en la inmensidad de comentarios sobre esta obra, y quedaría, frente a las excelentes y muy informadas interpretaciones que hoy con asombrosa facilidad se encuentran, ensombrecida. Sin embargo, las siguientes páginas pretenden situarse, con el fin de evitar ser una reiteración y a partir de esto distinguirse, dentro de una corriente poco sostenida, a saber, la propia de las obras que afirman, ante todo y en contra de los intereses contemporáneos ajenos a Kant, la naturaleza esencialmente metafísica y revolucionaria de la *Crítica*, y, en general, de la totalidad del proyecto crítico; mas este posicionamiento no se lleva a cabo con el propósito de, ulteriormente, ensayar una extracción de los elementos metafísicos de las doctrinas de Kant que cuide, a la vez, de mantener intactas tesis que al ensayista le conviene. Así, el presente trabajo tiene, a lo largo de su total desenvolvimiento, la hipótesis central de que el espíritu que movía la pluma que escribía las palabras, y que hacía concebir cada pensamiento, de la *Crítica*, estaba animado últimamente de anhelos metafísicos y morales. Empero, de una creencia no se puede servir una interpretación que se jacte de ser válida y viable; por ello, debía transformarse en aseveración mediante su justificación.

Lo anterior toma lugar en el primer capítulo de este trabajo: en él (I.1) se comienza exponiendo la apertura de la filosofía moderna con Descartes y su *conciencia*, específicamente plasmando su ontología, y haciendo énfasis en el recién inaugurado problema de la *accesibilidad*, que se cuestiona por cómo es que la sustancia pensante (consciente) accede a las sustancias extensas, o, en general, cómo se hace contacto con los objetos que, se piensa, conoce el ser humano; además, esta exposición se desenvuelve puntualizando la enorme herencia de Aristóteles sobre los planteamientos cartesianos, y la consecuente limitación que ella traía al considerar las nuevas conquistas modernas. Con este

último punto se traslada, en **I.1.1**, la atención a Leibniz, lo cual sirve para reforzar la afirmación que habla sobre la influencia aristotélica en la ontología moderna, y para ofrecer las notas necesarias para una comprensión del *problema de la interacción*, tratado en **I.1.2**, que vincula el pensamiento de Leibniz con un interés de sus continuadores (Wolff y Baumgarten) por hacer *sensibles* las tesis ontológicas de aquél. Con los rasgos compartidos por Descartes y Leibniz, se ofrece, en **I.1.3**, un dibujado de las principales características del proceder ontológico-moderno, entre las que se cuentan las siguientes: (i) el enraizamiento de sus ontologías en esquemas conceptuales aristotélicos, (ii) la inserción del problema de la accesibilidad dentro de los planteamientos ontológicos, (iii) la influencia del método sintético de la geometría en los despliegues filosóficos, (iv) el carácter contraintuitivo de las tesis ontológicas, y (v) la confianza desmedida en el poder de la razón para aprehender las más altas verdades de la realidad. De ellas se apunta a (iii) como el principal blanco de los ataques de Kant, en tanto que él se alzaba inconforme con la tradición moderna por ir en contra del sentido común mediante sus tesis. Asimismo se plasma la idea de Kant acerca de cómo debería comenzar toda reflexión ontológica, a saber, mediante la consideración de lo que posibilita el conocimiento, y no, como sucedía, a partir de conceptos, con lo cual podría parecer que su inquietud estaba dirigida a señalar la ausencia de solución al problema de la accesibilidad, y con ello un interés primario por la teoría del conocimiento. Sin embargo, y en esto se juega la afirmación sobre la posibilidad de leer en Kant una ontología, lo anterior no es el caso, sino que el principal punto frente al cual se dirigen sus ataques, es el (i). Para justificar esta aseveración se expone, en **I.2.1**, la *ontología formal* como una reflexión que toma la manera en la que se lleva a cabo la referencia para *formalizar* de ella, y extraer conceptos que, se pretende, hacen referencia a la existencia de manera tal que la pregunta ontológica (por el ser en tanto que ser) adquiere un sentido, una dirección; esta exposición sucede de la mano de Aristóteles, con lo cual se afirma que en él ocurre una ontología formal, desde la cual los modernos adquirirían los conceptos que utilizaban para construir sus edificios metafísicos.

Sobre lo anterior se apunta, siguiendo a Ernst Tugendhat, que la ontología, como ciencia primera y más digna por su grado de generalidad, no alcanza a garantizar ésta por su proceder guiado mediante expresiones lingüísticas, y su encadenamiento a pensamientos objetuales; además, se afirma, apelando al ejemplo de Descartes, que los problemas surgidos del descubrimiento de la conciencia no podían ser resueltos haciendo uso de conceptos nacidos en un ambiente carente de ella, lo que se evidencia al observar que el problema de la accesibilidad, como problema de la referencia, en Aristóteles no estaba presente, pues en él el acceso a los objetos es un hecho. Asentada la naturaleza de la ontología en tanto formal, se regresa (I.3.2) a la sugerencia de Kant acerca de cómo debía comenzar la metafísica, ofreciendo elementos para comprender que su pregunta por la posibilidad del conocimiento, es una pregunta por la posibilidad de la referencia, y con ella, de la ontología formal; se dan, así, las primeras líneas que justifican el afirmar que en Kant tiene lugar una ontología formal, pues su reflexión comienza sobre el conocimiento sintético, que es su manera de comprender la referencia. Se presenta, sin embargo, la necesidad de distinguir el planteamiento ontológico kantiano del propio de Aristóteles, para, a su vez, mostrar cómo en Kant el inicio mismo de la ontología se ve *transformado*. Por ello, en I.3.1, se muestra que la propuesta kantiana acerca del inicio metafísico se nutre de los aportes cartesianos, con lo cual la cuestión de la accesibilidad se introduce y afecta el proceder ontológico, cuyo resultado se refleja en el problema de la objetualidad: la posibilidad de una referencia (accesibilidad) se traduce como problema de *qué tipo de objetos son a los que se pretende hacer referencia*, lo que conduce a preguntarse *en qué tipo de experiencia están dados*, cuya solución sólo encuentra como camino posible la *conciencia* en la que se presenta la experiencia. Esto es llamado, siguiendo aún a Tugendhat, el *Giro Trascendental*. Con el fin de ligar este paso con la afirmación de la posibilidad de llevar a cabo una lectura de Kant que resalte su aspecto ontológico formal, se expone otra sugerencia sobre el sentido de las investigaciones metafísicas, a saber, que ellas se dirijan hacia la *facultad* que posibilita la creación de *juicios*, cuya sede es la *subjetividad*, lo que, según Kant,

facilita el cumplimiento de las mismas investigaciones; esa facultad es aprehendida (I.3.2) mediante las *formas lógicas de los juicios*, que son definidas como *actividades mentales*, cuyo fundamento de posibilidad es la *Capacidad de juzgar*, esto es, la *potencialidad* de llevar a cabo juicios, de naturaleza *no-objetual*. Este ámbito de la *conciencia* que se caracteriza por la ausencia de elementos objetuales, es denominado *la vacuidad*, y se afirma de él que es la condición que da pie a la transformación de la ontología. Ésta es expuesta en I.3.3, en donde se dibujan los estadios de la ontología formal en Aristóteles, para después contrastarlos con aquéllos de Kant, dentro de los cuales se inserta el problema de la referencia –completamente ausente en la formalización aristotélica–, y la necesidad, si es que se pretende hacer ontología, de darle solución; así, queda establecido que la transformación de la ontología consiste en el desplazamiento de la pregunta por el ser en tanto que ser, como inicio de ella, a la pregunta por la posibilidad de, en general, hacer ontología, investigando la posibilidad de la experiencia en la que se dan los objetos, desde la conciencia vacua.

La afirmación sobre la realidad de un problema sin solución dentro de la ontología conduce, necesariamente, a preguntarse por las repercusiones que él posee dentro de la totalidad del edificio metafísico. Esto implica, para una solución, la exposición de la concepción kantiana de la articulación total de la metafísica, con el fin de observar el lugar que la ontología ocupa en él. En II.1 se ofrece esta localización gracias a la identificación de la estructura interna de la metafísica, aceptada por Kant y heredada de las reflexiones de Baumgarten, en la cual ella es considerada como conteniendo dos clases de metafísica: primero se encuentra, como fundamento de la totalidad, la *metaphysica generalis* u ontología, sobre ella se erige la *metaphysica specialis*, que consiste en tres disciplinas, a saber, la psicología racional (cuyo objeto de estudio es el alma), la cosmología racional (que se desarrolla según la idea de mundo), y la teología racional (un discurso sobre Dios). Con ello queda claro que el problema irresuelto de la referencia se amplía superando el nivel ontológico para afectar las metafísicas especiales, pues aquél permanece como principio de sentido

para éstas. Sin embargo, esta afirmación quedaría como mero postulado si no es confirmada por el propio trabajo de los modernos (Descartes, Spinoza y Leibniz), por lo que en el mismo capítulo se lleva a cabo una breve exposición de la metafísica cartesiana con el propósito de legitimar la aplicación de esa estructura que Kant tenía en mente a la metafísica moderna; la exposición, empero, se restringe a Descartes, pues en Spinoza es mucho más sencillo comprender la compatibilidad de la articulación en su pensamiento, mientras que en Leibniz hay una mayor ventaja, pues fue desde su metafísica que surgió la comprensión de Kant acerca de las ramas que componen el conocimiento supra-experiencial. Por lo tanto, en la idea de metafísica se comprende una estructura que tiene por fundamento la ontología, con lo cual la crítica a ésta abraza también la supraestructura, siendo ahora objeto de inconformidad toda la metafísica moderna. En II.2 se cuenta la historia de ella, tal como se plasma en los *Prólogos* a la *Crítica de la razón pura*, mediante una narrativa que siempre se presenta hostil al proceder metafísico, lo que sucede puntualizando los rasgos negativos que él mostraba con relación al ámbito práctico (moral) de la razón, y principalmente cuando se llevan a cabo intentos de pensar la *libertad*. Este pensamiento imposible, desde la metafísica moderna, es el mayor punto al que se dirigen las críticas de Kant, lo que permite inferir que quizás sus críticas posean una raíz más profunda, la cual se hace inteligible al pensar que la libertad *trascendental* es el fundamento suficiente y necesario para concebir con sentido el proyecto de la *Ilustración*, en el que se aboga por un progreso de la humanidad hacia mejor, mediante la liberación del hombre de sus limitantes con referencia a la libertad de pensamiento. Con esto se sitúa el interés de Kant dirigido siempre hacia la *moral*, e incluso a un pensamiento político, siendo así que se nutre la comprensión del autor mediante un posicionamiento de su reflexión a nivel social. Empero, esta crítica a la metafísica se realiza no desde el olvido de una solución necesaria al problema de la referencia, por lo que se vuelve menester el hacer inteligible lo que condujo a los modernos a la afirmación de tesis que ponían fuera del ámbito que trataban lo moral. Comprensión de las razones que fundaban lo anterior llevó a la exposición del

concepto escolástico de filosofía (II.3.1): para Kant la ontología desde su bautismo tuvo por principio de reflexión ese concepto, lo que hizo que ella ocupara el lugar más digno dentro de la filosofía, y aun dentro de todo conocimiento humano –idea heredada, como ahora se puede observar, por los modernos–, pues la ontología, por su grado máximo de generalidad, podía servir de asiento para el resto de conocimientos, cuya aprehensión *técnica* (sin plan) era el fin que interesa al concepto escolástico; así se comprende por qué la razón en los modernos es entendida exclusivamente como teórica, y en absoluto práctica. La metafísica producto de tal concepto es caracterizada como *teórica-dogmática* y es aplicable a *toda* reflexión metafísica desde Platón hasta Wolff, atravesando a los modernos. Sin embargo, para Kant la razón de esta comprensión de la filosofía (como un quehacer puramente teórico) encuentra sus raíces en la formulación del concepto escolástico, sucedido en Platón, que tomó –como los modernos de la geometría– de la matemática un modelo, el cual, sin advertirlo, carecía de finalidad, de idea rectora –a no ser por el interés de la producción infinita de conocimientos. Fue esta misma influencia sobre la filosofía la culpable, para Kant, de que el problema de la referencia no se hubiese presentado jamás en el pensamiento metafísico, pues la matemática era tomada como el mejor ejemplo de la realidad de un conocimiento necesario y universal, como el deseado por la ontología. De ello se desprende, en última instancia, que la crítica a la metafísica llevada a cabo por Kant no sólo tenga como razón el problema de la referencia, sino también, y más importante, el de su concepto escolástico. En **II.3.2** se presenta el plan surgido a partir de la propuesta de solución, por parte de Kant, a las consecuencias negativas emanadas del concepto escolástico. Para ello, primero, se define la filosofía mostrando su carácter *ideal*, señalando al mismo tiempo que la cientificidad de la filosofía, ausente en la metafísica teórico-dogmática, sólo es posible mediante un empalme entre las construcciones *técnicas* de ésta y la *idea*, el cual, en caso de lograrse, llevaría a la metafísica a un camino tal que evitara todos los errores, contradicciones y faltas que los dogmáticos cometían. Se plasma, frente al contraste entre *idea* y filosofía escolástica, también, el *concepto cósmico* de

filosofía, puente entre aquella y el concepto propio de los dogmáticos, mostrando su estatuto de fundamento a toda reflexión filosófica –aun cuando no sucediera una conciencia de ello. La *Crítica de la Razón Pura* es erigida, según estos planteamientos, con la conciencia del concepto cósmico, y a partir de ello se ofrece una definición de filosofía; esto, en última instancia, caracteriza la tarea de la *Crítica* como un proyecto de llevar los desarrollos realizados bajo el concepto escolástico, al cósmico, y en ello relacionar todos los conocimientos aprehendidos hasta su momento con los *finés de la razón*, para lo cual se presenta la tarea de solucionar los *finés universales*, presentados dentro de tres preguntas: una teórica (¿qué puedo saber?), una práctica (¿qué debo hacer?), y una teórico-práctica (¿qué puedo esperar?). La tarea de la *Crítica*, entonces, se entiende como una articulación de los conocimientos filosóficos en concordancia con los intereses de la razón, entre los cuales se halla el *práctico*, haciendo así, desde un comienzo, una inclusión del ámbito moral dentro de la filosofía; asimismo, esos intereses se posicionan según el *fin final*, que, por su pertenencia al ámbito práctico, evidencia el último y más grande motivo de Kant para la composición de su obra crítica, a saber, el salvaguardar la faceta más digna del hombre: la moral, dentro de la cual se desenvuelve la *libertad*. Todos estos objetivos son caracterizados como pertenecientes al significado de *Arquitectónica*, pues ésta es entendida como la elaboración de un sistema de conocimientos a partir de un mero agregado de ellos, cuyo elemento principal de posibilidad es la *idea* que estructura la totalidad del sistema, la cual es *moral*. El sistema total de conocimientos, bajo el concepto cósmico, es llamado *filosofía de la razón pura*, que, nutrida del problema de la referencia, es posible comprenderla o como una *Crítica* que tiene el papel de resolver la cuestión sobre la posibilidad de un conocimiento *a priori* (propio de la metafísica), además de la limitación de cada ámbito, o como la totalidad de la filosofía, entendiendo por ésta todos los conocimientos *a priori*, y no sólo la investigación sobre su posibilidad, que, en conjunto, representan la *metafísica*. Como conclusión, se remarca el hecho de que, en el entendimiento de la *Crítica* como una *arquitectónica*, se ven susbuidas las tareas que Kant tenía por delante, a

saber, la solución al problema de la referencia, y con él la fundamentación de la ontología, y la salvación y resguardo de la *libertad* para sostener la posibilidad de una *Ilustración*. De esta manera se postula que la presente propuesta, ya no hipótesis, de lectura no entiende a la *Crítica de la Razón Pura* ni como una teoría del conocimiento, ni como una ontología, sino como arquitectónica, con lo cual se liga la obra, estrechamente, con una inquietud y preocupación político-social.

Queda así redondeada la argumentación, y legitimada la propuesta de lectura. Con ello se espera ofrecer una distanciada de las clásicas, que, según se ve aquí, mutilan las intensiones de Kant, únicamente inteligibles dentro de su contexto filosófico, y político-social. Por lo tanto, se afirma en el presente trabajo, la obra crítica de Kant (comprendida en su totalidad y no sólo desde la *Crítica de la Razón pura*, mas sí a partir de ésta) representa un quiebre en la historia de la filosofía, pero no uno que sea visto como abandonamiento y rechazo de todo lo anterior, sino uno *posibilitado* por la tradición y fundado en ella. Es por ello, menester es notarlo, que la exposición de los metafísicos modernos y de Aristóteles sucede poniendo énfasis en su influencia sobre el pensamiento kantiano, no pretendiendo ser, entonces, interpretaciones al pie de la letra que nublen el camino que conduce a Kant, como quizás sucediese en el caso de hacerlo con la mayor fidelidad posible; esto se lleva a cabo *sobre* Kant, y nada más. Lo único que resta, a partir de este trabajo, es el imperativo de realizar la lectura de la filosofía trascendental según los planteamientos presentes, para con ello poner a la luz la idea de filosofía que una de las mentes más privilegiadas que ha tenido la humanidad la suerte de acoger ha heredado, y así, propiciar una reflexión sobre el quehacer de la misma.

I. Ontología

*El alma se encuentra en un abismo de infinitud
y no sabe que está sobre él; gracias a esta dichosa
ignorancia se mantiene firme y segura.*
–Herder

El presente capítulo comienza, en **I.1**, con la exposición *grosso modo* del proceder y de los desarrollos de la ontología en la Modernidad Temprana, esto es, desde los albores de ella con Descartes hasta su culminación con Leibniz y sus sucesores (Wolff y Baumgarten), lo cual tiene el papel de hacer inteligible tanto los gérmenes de la reflexión de Kant acerca de la ontología, como los elementos de ésta que después se plantearán como problemáticos. Así, en **I.2** se define la *ontología formal* como una clase específica de reflexión ontológica – que es ejemplificada con la ayuda de Aristóteles–, con lo cual los elementos problemáticos del primer apartado quedan clarificados para una comprensión más extensa de la crítica de Kant. A partir de lo anterior, en **I.3**, se muestra cómo y por qué la idea kantiana acerca del principio de la ontología representa una *reformulación* de esta disciplina.

Lo anterior sirve, entonces, principalmente para sustentar las siguientes tres afirmaciones: (i) si una lectura ontológica del trabajo crítico de Kant es posible, ella debe tener por fundamento que las reflexiones caerán dentro de la corriente *formal* de la ontología; (ii) la *reformulación* o *transformación* del inicio de la ontología, tal como se lleva a cabo en el pensamiento kantiano, es únicamente inteligible dentro de un horizonte de influencias de la filosofía moderna temprana; (iii) el fundamento de posibilidad de la *transformación* y las críticas de Kant con relación a la ontología es la *vacuidad*.

I.1 La Ontología en la Modernidad Temprana

Con el pensamiento de Descartes la filosofía encontró un nuevo principio sobre el cual llevar a cabo las formulaciones de sus problemas: la *conciencia*. Con ella se descubrió un ámbito interior al sujeto, a partir del cual se establecía el criterio

último de certeza: ante toda posible duda (o ante una duda universal), la conciencia de que se piensa (un pensar que es pensado), y de que este pensamiento se determina por algún estado mental, es un saber no susceptible de duda.¹ Este descubrimiento dio paso al principio de la ontología² cartesiana: "De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu [sic].";³ el *yo* que reflexiona sobre sí, y que encuentra como absolutamente cierto que piensa, se *substancializa* y se determina a partir del único atributo que encuentra innegablemente ligado a sí: el pensamiento. ⁴ Con este principio ontológico se desarrolló toda una nueva pintura de la realidad, la cual, frente a la de Aristóteles y a la escolástica, gozaba de una "simplicidad y elegancia", al llevarse a cabo con un número muy reducido de elementos:

En lugar del complejo retrato aristotélico de un mundo de sustancias que estaban todas compuestas de materia y forma, Descartes le sustituyó de una muy distinta manera: el universo creado consiste en dos clases de cosas o sustancias, cada una de las cuales tiene un atributo principal que constituye su naturaleza. La naturaleza del cuerpo o la materia está constituida por el atributo principal de la extensión [...] La naturaleza de la mente está constituida por el atributo principal del pensamiento o la *conciencia*.⁵

¹ "Descartes llamó la atención sobre el hecho de que nadie puede dudar del estado de duda o de certeza en el que se encuentra. Esto demostraba también que hay una clase de estados – opinar, desear, proponerse, sentir, etcétera– que son indubitables para quien se encuentra en ellos." (Tugendhat, Ernst, *Introducción a la filosofía analítica*, p. 89)

² A lo largo del presente capítulo se entenderá Ontología como idéntica a la filosofía primera que Aristóteles plantea en su *Metafísica*: "Hay una ciencia que estudia lo que es [o el Ser], en tanto algo es [o en tanto que ser], y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen." (Aristóteles, *Metafísica*, 1003a15). Para una mejor explicación de qué se entiende por ontología por ontología, Cfr. infra. I.2

³ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, p. 171

⁴ "el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí." (*Ibid*, p. 172)

⁵ Jolley, Nicholas, *Metaphysics*, en *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, pp. 103-4. El subrayado es mío. Todas las traducciones de los textos en inglés y en francés son mías, el resto del material ya traducido por terceros se puede atender en la bibliografía.

A partir de la distinción entre clases de sustancias, se establecía una segunda que dependía, al mismo tiempo, del carácter *interno* de la conciencia: la proposición *yo soy, yo existo* (cuya sede y posibilidad es la conciencia interior) es *clara y distinta*, pero no así las que refieren al *exterior* del sujeto consciente, esto es, las que hacen referencia a los objetos que participan del atributo de la *extensión*. A la par del surgimiento de esta segunda distinción hacía su aparición el *problema de la acreditación*, el cual planteaba el ahora evidente vínculo entre la *ontología* y la incipiente *teoría del conocimiento*.⁶

Sin embargo, aun con el cambio del retrato de la realidad que desde Descartes tuvo lugar –y que continuó con Leibniz, Spinoza y Malebranche–, influido en gran parte por los increíbles avances científicos de la época, los esquemas conceptuales que servían de fundamento y material para la construcción de los edificios ontológicos, seguían llevando en su seno concepciones aristotélicas; esto se evidencia con la utilización de la categoría de *sustancia* o el concepto de *atributo*.⁷ Es por ello que, como menciona Ernst Tugendhat: "Este primer paso de la teoría de la conciencia –el paso cartesiano de su teoría del conocimiento– aún no implica la ampliación de la ontología."⁸

Esta dependencia expresó sus consecuencias en Descartes a través de oscuridades y ambigüedades en su sistema ontológico, que imposibilitaban decidir, por ejemplo,⁹ una solución sobre la cuestión de la *asimetría numérica entre sustancias*: considerando la *res* (sustancia) *cogitans*, hay una multiplicidad de ellas en la filosofía cartesiana, pero al pensar la *res extensa*, no es posible

⁶ "la radicalización de la cuestión de la acreditación [del conocimiento] (que es característica de las ciencias) conduce, primero, a destacar lo interior como algo indubitable, y, segundo, a la cuestión de cómo me está dado lo exterior, cómo lo puedo conocer. Se llamaba a esto la cuestión de la teoría del conocimiento." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 89)

⁷ "Descartes y sus sucesores heredaron un rico vocabulario metafísico y un conjunto de categorías del mundo antiguo y del medieval, particularmente del trabajo de Aristóteles y de sus discípulos escolásticos, [...] en lugar de rechazar este esquema [conceptual] heredado, los filósofos del periodo tendían a retenerlo en gran medida, mientras lo infundían con un contenido radicalmente nuevo." (Jolley, *op. cit.*, 95)

⁸ Tugendhat, *op. cit.*, p. 89

⁹ Se toma este problema porque él posibilita, de manera más fluida, un tránsito hacia el resto de los racionalistas, a saber, hacia Leibniz y Spinoza. Sin embargo, otro de los problemas es el de la comunicación entre sustancias, el cual desembocaba en una imposibilidad de dar cuenta, dentro de su ontología, de los seres humanos como conjunción de sustancia pensante y extensa (mente y cuerpo); para una exposición del mismo, Cfr. Jolley, *op. cit.*, pp. 125-6

establecer de manera definitiva si su número es equivalente al de las sustancias pensantes o sólo existe *una* sustancia extensa. La posibilidad de la disyunción de interpretación radica, en última instancia, en la definición ambivalente de *sustancia*: si ella es definida en términos aristotélicos, esto es, como el *absoluto sujeto de predicación*,¹⁰ o como *cosa en la cual existe lo que se percibe* –que serían descripciones equivalentes –,¹¹ entonces todo cuerpo material finito sería sustancia extensa; sin embargo, en los *Principios de la Filosofía*, Descartes ofrece otra definición,¹² a partir de la cual sólo existiría *una* sustancia extensa, a saber, el universo físico entero. Sin embargo, como anota Jolley, esta segunda definición, que difiere completamente de la aristotélica, puede conducir a la comprensión de la sustancia extensa no como *una*, sino como *mera* sustancia, esto es, la sustancia extensa no es, como la pensante, un *sustantivo contable*, sino un *sustantivo masa*,¹³ lo que explicita, según el mismo autor, cómo ya en Descartes había tensiones debidas a la deuda que tenía con Aristóteles, pues en éste las sustancias "son paradigmáticamente el tipo de cosa que puede ser contada."¹⁴

En estas posibles soluciones a la cuestión de la asimetría a partir de considerar la sustancia según la definición aristotélica (absoluto sujeto de predicación) o la netamente cartesiana (que no depende de otra cosa para existir), tienen sus raíces las ontologías de Leibniz y de Spinoza; el primero de ellos toma como principio material de su ontología la primera definición, mientras

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 1b5

¹¹ Nicholas Jolley cita a Descartes cuando éste define aristotélicamente la sustancia: "Sustancia. Este término aplica a toda cosa en la cual lo que sea que percibamos reside inmediatamente, como en un sujeto, o a toda cosa mediante la cual lo que sea que percibamos, existe. Por 'lo que sea que percibamos' se significa cualquier propiedad, cualidad o atributo de lo cual tenemos una idea real. La única idea que tenemos de una sustancia en sí, en sentido estricto, es que es la cosa en la cual lo que sea que percibamos... existe, ya sea formal o eminentemente. (Argumentos en estilo geométrico, en Segundas respuestas, II, 114)" (Jolley, *op. cit.*, p. 105)

¹² "Por sustancia no podemos entender otra cosa sino aquello que existe de manera en la que no depende de otra cosa para sus existencia. (Princ., 1.51, CSM 1 210) [...] en cuanto a las sustancias corpóreas y la mente (o la sustancia pensante creada), ellas pueden ser comprendidas bajo este concepto común: cosas que sólo necesitan de la concurrencia de Dios para existir" (Descartes, *Principios de la Filosofía*, I.51-2)" Estas citas a la obra cartesiana se realizan a través del trabajo de Jolley. (Jolley, *op. cit.*, pp. 105-6)

¹³ Un ejemplo de sustantivo contable sería 'persona', mientras que como ejemplo de sustantivo masa podría tomarse 'agua'.

¹⁴ Jolley, *op. cit.*, p. 107

que Spinoza tendrá en mente, a lo largo de su trabajo, la *independencia ontológica* de la sustancia.¹⁵

Como se mencionó anteriormente, Tugendhat opinaba que en los comienzos de la filosofía de la conciencia inaugurada por Descartes no hubo una verdadera ampliación de la ontología, lo cual es posible comprender gracias al tomar en cuenta la adopción cartesiana de esquemas conceptuales de Aristóteles –principalmente la categoría de *sustancia*– que fungían como sostén de sus construcciones ontológicas; esto condujo, aun teniendo en mente el enlace entre ontología y teoría del conocimiento, a que la articulación de su sistema ontológico ayudase a mantener intactas los presupuestos aristotélicos.¹⁶

I.1.1 La Ontología de Leibniz

En este subcapítulo se exponen rasgos generales de la ontología de Leibniz, resaltando aquellos frente a los cuales Kant se oponía, dejando así de lado el pensamiento de Spinoza; tal decisión también se sustenta en la consideración de que fue Leibniz quien influyó con mayor fuerza en la atmósfera intelectual dentro de la cual Kant creció, pues los principales interlocutores del filósofo de Königsberg eran Baumgarten y Wolff, ambos herederos y continuadores del pensamiento de Leibniz.

El encarcelamiento del andar ontológico moderno entre estructuras aristotélicas se observaba también en el joven Leibniz:

[É] estaba mucho más interesado que Descartes o Spinoza en mantener una continuidad esencial con la tradición aristotélica. A diferencia de Descartes o Spinoza, por ejemplo, Leibniz nunca abandona la tesis aristotélica de que el mundo consiste últimamente en sustancias individuales: las sustancias, para Leibniz, como para Aristóteles, son ítems que en principio pueden ser contados. Más aún, Leibniz busca acomodar los presupuestos aristotélicos concernientes a las sustancias, como que ellas

¹⁵ Cfr. *Ibidem*

¹⁶ "Frente a la ontología, [la filosofía de la conciencia] sólo significa el traslado del énfasis a una nueva pregunta: a la pregunta por lo ente [o la sustancia] en tanto que tal se opone a la pregunta por la accesibilidad de lo ente [o la sustancia, en este caso la extensa]. Las estructuras ontológicas no tienen por qué verse alteradas." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 89)

son compuestos de materia y forma. [...] Uno de los principales propósitos de la filosofía de Leibniz es mostrar cómo una metafísica de inspiración esencialmente aristotélica, puede proveer un fundamento adecuado a la nueva física mecánica.¹⁷

Si el interés de Leibniz estaba dirigido a mantener la idea aristotélica de que la *sustancia* es esencialmente algo contable, entonces esto implicaba reforzar la concepción de que la *unidad* era algo inherente a la categoría que se atiende. Tal interés se convirtió en certeza, y le acompañó a lo largo de todo su desarrollo filosófico, aun cuando en su madurez ya tomara distancia frente a Aristóteles, al pensar que la *sustancia* tal como era caracterizada por éste no agotaba todo el potencial del que era ella capaz. Por ejemplo, "Leibniz argumentaba que podemos obtener más comprensión acerca de la naturaleza de sustancias individuales al ver que ellas tienen conceptos completos los cuales contienen todo lo que puede ser predicado verdaderamente de ellas";¹⁸ esta ampliación del contenido de la *sustancia* desembocaba en la tesis de la no-interacción causal ¹⁹ entre sustancias, pues si de hecho hubiese tal, una sustancia cambiaría su naturaleza debido a otra, lo cual rompería con el principio de que en ellas está *todo* posible predicado *verdadero*; siguiendo esta línea, para atacar a quienes creían en un posible *influjo causal*, Leibniz apelaba a lo ininteligible que resulta pensar en una transferencia de propiedades o accidentes entre sustancias. Tal tesis le servía como premisa, junto al *principio de razón suficiente*, como fundamento del orden ontológico dado, para argumentar a favor de la *armonía preestablecida* por Dios: "cada [sustancia] es la fuente causal de todos sus estados, los cuales evolucionan en una armonía con todo otro que haya sido preestablecido por Dios.",²⁰ y, en palabras del propio Leibniz: "El alma sigue *sus propias leyes* y el cuerpo, asimismo, las suyas, pero convienen entre sí en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias [...]."²¹

¹⁷ Jolley, *op. cit.*, p. 109

¹⁸ *Ibid.*, p. 110

¹⁹ Al hablar aquí de causa, Leibniz tiene en mente específicamente la causa eficiente. Para una mejor comprensión de las distintas causas, Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 2, 1013a20-1014a25

²⁰ Jolley, *ibidem*

²¹ Leibniz, *Monadología*, (78) p. 143

Esta última afirmación sobre el orden *psíquico* y el *corporal* como distintos pero coincidentes, permite transitar al problema de la interacción entre *alma* (o mente) y *cuerpo* –heredado de los planteamientos cartesianos–, en el cual, ya en la madurez de Leibniz, se vuelven a encontrar divergencias con relación al pensar de Aristóteles:²²

(70) Por eso vemos que cada cuerpo vivo tiene una Entelequia dominante, que en el animal es el Alma (57). Pero los miembros de ese cuerpo vivo están llenos de otros vivientes, plantas y animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su Entelequia o su alma dominante.²³

Antes de finalizar la exposición del pensamiento de Leibniz en lo referente a la interacción entre alma y cuerpo, es necesaria la introducción de nuevos conceptos que hagan más claro tal problema y la posición leibniziana frente a él.

Como es posible observar, aun con el interés de Leibniz por mantenerse más fiel que el resto de los racionalistas a los caminos aristotélicos, sufrió el mismo destino que Descartes, al verse encadenado y limitado ante la ontología clásica, lo que se evidencia principalmente a partir del abandono de la 'sustancia' para adoptar, en su lugar, el término *mónada*.²⁴ El cambio del concepto ontológico fundamental también significó una influencia platónica gigantesca, que llevó a Leibniz a afirmar, como el ateniense, la existencia de una distinción entre el mundo *real* y el de las *apariencias*: "Los cuerpos que vemos a nuestro alrededor pertenecen al reino de los fenómenos: sólo las mónadas son últimamente reales."²⁵ el vínculo por medio del cual los dos mundos convergen

²² "hacia el final de su carrera, Leibniz va [a partir de su descripción de la naturaleza del alma] aún más lejos de las enseñanzas aristotélico-escolásticas." (Jolley, *op. cit.*, p. 123), las cuales se expresaban en su juventud, como menciona Jolley, cuando dice del alma que es "no una sustancia, sino una forma sustancial" (*Ibidem*)

²³ Leibniz, *op. cit.*, (70) p. 135

²⁴ "(1) La Mónada (1), de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos; simple quiere decir sin partes. [...] (3) Ahora bien, allí donde no hay partes, tampoco hay extensión ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas Mónadas son los verdaderos Átomos (3) de la Naturaleza." (Leibniz, *op. cit.*, p. 73) "Pero las mónadas son, claramente, no átomos físicos para Leibniz, dado que, desde su perspectiva, nada puramente material puede ser una unidad genuina: más bien, ellas son átomos espirituales o entidades parecidas a las almas, dotadas de percepción y apetición." (Jolley, *op. cit.*, p. 111)

²⁵ *Ibidem*

es la fuerza monádica, que se expresa como fuerza corporal en los fenómenos. Empero, esta expresión de las fuerzas provenientes de las mónadas en el mundo de la apariencia, a través de las fuerzas fenoménicas que estudia la física, no debe entenderse como una reformulación o aceptación de la interacción causal, pues aun con las mónadas, Leibniz seguía negando tal posibilidad de influjo.²⁶ A partir de lo anterior es necesario matizar que si bien la negativa de interacciones entre mónadas se mantuviera, esto no excluía la posibilidad de un tipo de causalidad entre cuerpos físicos, lo que tendría consecuencias al momento de explicar la interacción entre alma y cuerpo, pues si todo cuerpo físico se regía por leyes causales *netamente* físicas –y que, como se dijo, no aplican a las mónadas–, entonces: "no hay, estrictamente hablando, ninguna interacción causal entre mente y cuerpo."²⁷

A diferencia de Descartes y Spinoza, Leibniz sí considera la *causa final* dentro de su ontología:²⁸ Dios,²⁹ como queda claro al considerar la *armonía preestablecida*, es un ser con voluntad, el cual actúa según el fin de la maximización del bien: "Se da en Dios la *Potencia*, que es el origen de todo; además, el *Conocimiento*, que contiene el pormenor de las ideas; y, finalmente, la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones, según el principio de lo mejor".³⁰ Este principio ontológico de la divinidad que establece la causa final, cree Leibniz, tiene una función en el ámbito del desarrollo de la ciencia, pues contribuye a sus descubrimientos dotándoles de una dirección.

²⁶ "La negación de la interacción, aplica entonces para las mónadas y quizás también para los organismos. Pero Leibniz también se ve insistiendo en que la doctrina [de la no-interacción] es una tesis en física que aplica a todos los cuerpos, ya animados o inanimados: 'ningún ímpetu es transferido de un cuerpo a otro, sino que cada cuerpo es movido por su fuerza innata, la cual es determinada sólo en la ocasión, i.e. con respecto a otra.' " (Jolley, *op. cit.*, p. 117)

²⁷ Jolley, *op. cit.*, p. 126

²⁸ "Descartes no va tan lejos para negar que Dios tenga propósitos; él simplemente dice que ellos son impenetrables, y que es por esta razón que ellos no deben ser tomados en cuenta en la física. Spinoza, por contraste, convierte la negativa epistemológica de Descartes en una ontológica: Dios no tiene propósitos (*Ética*, I, apéndice)." (Jolley, *op. cit.*, p. 121)

²⁹ Para una mejor comprensión de la naturaleza de Dios en la ontología de Leibniz, Cfr. Leibniz, *op. cit.*, (47) p. 113

³⁰ Leibniz, *op. cit.*, (48) p. 115

1.1.2 El problema de la *interacción*

Manteniendo los anterior principios ontológicos de la filosofía de Leibniz, se continuará con una breve exposición del *problema de la interacción entre sustancias*, el cual, como se mostró, estaba ya presente desde los planteamientos ontológicos de Descartes; este problema fue asimismo uno de los que principalmente atendió Kant a lo largo de su desarrollo intelectual, y a cuyo acceso facilitó Wolff, contemporáneo suyo y continuador del pensamiento leibniziano. De la misma manera, tal problemática permite tener una perspectiva amplia sobre los rasgos que, desde el pensamiento de Kant, eran considerados como negativos del proceder e inicio de la ontología moderna, pues en él se sintetizan y explicitan aquéllos.

Baumgarten (uno de los más grandes continuadores de la filosofía leibniziana, junto a Wolff), hizo una *taxonomía* del problema de la interacción, a partir de la cual presentó las tres propuestas más importantes hasta sus días: *influjo*, *ocasionalismo* y *armonía*: "El primer sistema [del influjo] afirma acciones intrasustanciales e intersustanciales; el segundo [ocasionalismo] niega ambos, y el último [de la armonía] permite únicamente la acción intrasustancial."³¹ Baumgarten calificaba, siguiendo se vena leibniziana, de *absurda* la primera postura.

El representante del *ocasionalismo* fue Malebranche, quien proponía, frente al presente problema, que sólo a partir de una causa real, la mente aprehende el necesario vínculo entre causa y efecto;³² poniendo énfasis en la *necesidad*, ésta debe ser entendida como *lógica*,³³ siendo así la causalidad malebranchiana muy cercana a la de Spinoza, quien también mezcla la causalidad *eficiente* con la *formal*.³⁴ Esta concepción de la *causa*, desemboca en

³¹ Ameriks, Karl, *The Critique to Metaphysics: Kant and traditional ontology*, en *Interpreting Kant's Critiques*, p. 124

³² Cfr. Jolley, *op. cit.*, p. 118

³³ "Aunque Malebranche no lo dice explícitamente, es claro que él entiende 'conexión necesaria' en un sentido fuertemente lógico." (*Ibidem*)

³⁴ "El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica." (Spinoza, *Ética*, Iax4, sigo lo notación estándar para la obra de Spinoza: Iax4 significa Libro I, axioma 4)); "Causa' y 'efecto', esto es, para Spinoza significan 'fundamento' y 'consecuente'; las causas

la idea de que únicamente Dios es una *verdadera* (o real) *causa*,³⁵ mientras que todo el resto de las creaturas no lo pueden ser, pues es posible pensar una *causa* originada en un cuerpo creado que no esté ligada *lógicamente/necesariamente* a su efecto, o también es posible la concepción de la ocurrencia de una causa sin que le siga un efecto –esta posibilidad está dada a partir del principio de no-contradicción.³⁶ De la tesis malebranchiana y de sus consecuencias se desprende, en conjunto, la teoría del ocasionalismo: ³⁷ "Eventos particulares en el mundo creado, tales como la colisión de bolas de billar, son entonces simplemente las ocasiones en las cuales la genuina causalidad de Dios es ejercida."³⁸

Los seguidores de Leibniz recibieron la teoría de la *armonía preestablecida* como la mejor respuesta posible ante el problema de la interacción. Sin embargo, tal herencia no ocurrió sin intereses que iban más allá del pensamiento netamente leibniziano, pues ellos pretendían hacerla más comprensible para el sentido común. Aun con este interés, como anota Ameriks, hablando sobre el pensar kantiano en el borrador de *Los Progresos de la metafísica*,³⁹ era fácil advertir que:

[L]os sucesores de Leibniz (a diferencia de Leibniz mismo) se involucraron en problemas precisamente al tratar de hacer sus metafísicas 'sensibles'. Así como no podemos darle sentido empírico al descomponer cuerpos en mónadas, así también el ocasionalismo o la teoría de la armonía no puede

formales y eficientes son una y la misma cosa." (Joachim, Harold H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 12)

³⁵ "El principio sirve para establecer la tesis positiva de que Dios es de hecho una verdadera causa, dado que la mente sí percibe una conexión necesaria entre la voluntad de un ser infinito y sus resultados." (Jolley, *op. cit.*, p. 118)

³⁶ Cfr. *ibidem*

³⁷ Sin embargo, es posible llegar a la misma conclusión argumentando desde distintos puntos. Para una exposición de ellos, Cfr. *Ibid.*, p. 120

³⁸ *Ibidem*

³⁹ Ameriks, *op. cit.*, p. 130. Un ejemplo de este pensar, dentro de un contexto destinado a hablar sobre el estadio teórico-dogmático ejemplificado con la filosofía leibniziana y principalmente con Wolff, es el siguiente: "la falta de integridad [...], la carencia de toda intuición a priori [...] fue la causa de que se tuviera por imposible lo que él [Leibniz] no podía hacer representable mediante meros conceptos del entendimiento, y fue así la causa de que se instaurasen principios que hacen violencia al sentido común mismo, y que son insostenibles." (Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica*, XX. 281-2)

dar cuenta sensiblemente de la interacción entre los individuos empíricos que conocemos.⁴⁰

Esta pretensión de hacer 'sensible a la metafísica', liga a un problema enraizado no solamente en la ontología de Leibniz, sino en la del resto de los modernos tempranos, el cual está conectado con otros, que, en conjunto, sirvieron de gérmenes para la crítica de Kant, no ya sólo dirigida a Baumgarten y Wolff, sino a toda la tradición de la que ellos, a través de Leibniz, fueron herederos y exponentes.

I.1.3 El proceder de la metafísica dogmático-moderna

Como se mencionó al principio del presente capítulo,⁴¹ los Modernos tempranos desarrollaron todos sus sistemas ontológicos a partir de categorías aristotélicas, las cuales aun cuando ellas eran alteradas materialmente, seguían conteniendo rezagos, y con esto las limitaciones, del pensamiento antiguo. A la par de esto, ellos recuperaron la concepción platónica de la *fundamentación* del conocimiento científico a partir del principios supremos, la cual se encontraba también expuesta en la idea de *filosofía primera* de Aristóteles –aun cuando ésta fuera desechada por el estagirita⁴², lo que se ligó, en la modernidad, al método *sintético* de la geometría,⁴³ el cual, a partir de ciertos principios (axiomas) permite deducir el resto de los conocimientos posibles. Este vínculo es explícito con Spinoza:

⁴⁰ Ameriks, *op. cit.*, p. 130

⁴¹ Cfr. I.1-I.1.1

⁴² Hablando sobre el rechazo de Aristóteles de la idea de la filosofía como ciencia suprema que fundamenta el resto, escribió Tugendhat: "Tanto la fundamentación como la generalidad que son posibles dentro de cada ciencia están limitadas: la fundamentación está limitada porque los axiomas, aceptados como hipótesis, no se pueden fundamentar, la generalidad está limitada al ámbito de objetos de que se trate." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 37). Sin embargo, esto puede negarse cuando se piense que la generalidad, desde el punto de vista de la ontología, está garantizada por su carencia de límites.

⁴³ Para distinguir el método sintético del analítico en la geometría: "El método de Euclides en sus Elementos es el método de síntesis: con sus conjuntos de definiciones, postulados y axiomas, él subyuga al lector [it bullies the reader into submission]: [...] Pero también está el método de análisis, mediante el cual se muestra el verdadero camino por el cual la cosa en cuestión fue descubierta." (Jolley, *op. cit.*, p. 99)

La *Ética* de Spinoza parece conjuntar meramente en una extrema y no comprometida forma, una convicción que estaba extendida entre los filósofos modernos tempranos, particularmente en la primera parte del periodo: la filosofía debería buscar emular la práctica geométrica.⁴⁴

Esta pretensión de ligar (o imitar) el método geométrico en la filosofía se debía, en último término, a la admiración por parte de los modernos ante la producción de conocimiento por medio certeros y deductivos que sucedía en la geometría; sin embargo, como escribe Jolley, éste no fue el único motivo, sino que también estaba vinculado a una toma de posición frente a la filosofía escolástica, la cual, desde este punto de vista, se desarrollaba en medio de boscosos argumentos que carecían de toda claridad.⁴⁵

Una razón relacionada, que apoyaba la decisión de emular el método geométrico en la filosofía, es la ya mencionada acerca de cómo, en Baugarten y Wolff, se pretendía mediante la clarificación de las tesis hacer éstas más inteligibles para el sentido común. Pero esto no tendría lugar si no fuese por otro rasgo característico de la filosofía moderna, a saber, el hecho de que sus tesis fuesen, en la mayoría de las veces, contraintuitivas: "los grandes sistemas metafísicos tendían a estar llenos de extrañas y extravagantes afirmaciones, ejemplificadas en la insistencia spinoziana de que sólo hay una sustancia, la de Malebranche de que hay únicamente una causa, y la leibniziana de que ninguna sustancia creada interactúa causalmente con cualquier otra."⁴⁶ Así, el método geométrico prometía una excelente manera de justificar y hacer comprensibles tales afirmaciones, pues dada cierta proposición –por más en contra del sentido común que pareciera–, uno podía –como de hecho sucede en Spinoza– atender a sus principios, los cuales en última instancia se sostienen en axiomas por cualquier mente aceptados. Incluso cuando esta influencia no sea clara en las

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 96-7

⁴⁵ "tal certeza [de la geometría] parecía contrastar favorablemente con la oscuridad, esterilidad, y lo inconcluyente de los debates en la filosofía escolástica." (*ibidem*)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 95

construcciones metafísicas de Descartes y Leibniz, ella se expresa en, por ejemplo, el *método cartesiano*,⁴⁷ u obscuramente en la *Monadología*.

Con todo lo anterior, es posible distinguir cuatro rasgos que atraviesan toda la ontología moderna, desde Descartes hasta Leibniz: (1) Los fundamentos conceptuales de su ontología heredados de la filosofía aristotélica; (2) el cambio del énfasis en la pregunta fundamental de la filosofía, que pasa de ser meramente la pregunta por el *ser en tanto que ser*, o del *ente en tanto que ente*, a interesarte también por la pregunta acerca de la manera en la que accedemos a los objetos; (3) la influencia del método geométrico en el de la metafísica; y (4), los desarrollos y productos de las reflexiones metafísicas como preñados de rareza frente al sentido común. Otro factor que llevó al punto (4), y que se puede situar como elemento del (3), es mencionado por Jolley como el detonante de las críticas de Locke a la filosofía de su tiempo:⁴⁸

No hay duda de que, *fortificados por la confianza en el poder de la razón humana*, los filósofos del periodo eran usualmente llevados a avanzar en teorías sobre la realidad que eran radicalmente discordantes con los dictados del sentido común, y que podían mantener un aire de extrañeza incluso después de un prolongado contacto familiar.⁴⁹

Es precisamente aquí en donde entra a escena la crítica kantiana⁵⁰: "El objeto del criticismo [en los *Progresos de la metafísica...*] es ahora toda la escuela de Leibniz y Wolff, y un tema en específico, [...] esta escuela transgrede el 'sentido común', perdiéndose en lo 'inusual' y lo 'encantador' de la metafísica [...]"⁵¹ Así, a partir de esta referencia, sería precisamente al punto (4) frente al cual se alza

⁴⁷ Cfr. Descartes, René, *Discurso del Método*, Segunda parte, p. 114

⁴⁸ "En la introducción a este trabajo [el Ensayo sobre el Entendimiento Humano], Locke diagnostica el aparente fallo de los metafísicos en términos de su adopción de un método erróneo; ellos habían simplemente asumido sin cuestionamientos que la mente humana era adecuada ante la tarea de descubrir la naturaleza última y la estructura de la realidad" (Jolley, *op. cit.*, 101)

⁴⁹ *Ibid.* pp. 95-6. El subrayado es mío.

⁵⁰ Para una mejor comprensión de la influencia tanto de Locke como de Hume en la inconformidad kantiana a partir de los racionalistas, Cfr. P. Winkler, Kenneth, *Kant, the Empiricists, and the Enterprise of the Deduction*, en *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*.

⁵¹ Ameriks, *op. cit.*, p. 118

Kant con una inconformidad, el cual puede ser ampliado para no limitarse al pensamiento de Leibniz, sino a toda la ontología moderna.

Sin embargo, para la señalización del punto (4) se expusieron varios factores, lo que permite plantear la cuestión de cuál de ellos es, principalmente, el blanco de los ataques kantianos. Ameriks encuentra una afirmación reiterada en las *Lecturas de metafísica* que llevaba a cabo Kant en sus cursos docentes, la cual podrá mostrar el sentido último de la crítica kantiana: "la propuesta de que la metafísica comience no con el simple concepto de una cosa en general [...] sino con la consideración de la posibilidad del conocimiento de las cosas".⁵² Tal propuesta parecería llevar a considerar como objeto de la crítica el hecho de haber olvidado el punto (2) (acerca de la *accesibilidad*), pero este no es el caso, sino que el ataque se dirige, principalmente a (1). Para sostener esta afirmación es necesario ya no sólo plasmar los desarrollos ontológicos, sino *definir* la ontología misma y su posibilidad, con lo cual quedará claro cómo es que, aun cuando se mencionó que el problema de la accesibilidad era la raíz de la teoría del conocimiento, para Kant, *el problema de la posibilidad del conocimiento es, de hecho, y debe ser, parte de la ontología*.

II.4. Ontología y ontología formal

En esta sección se define, en **I.2.1**, la *ontología formal* teniendo como ayuda las reflexiones de Aristóteles, sobre las cuales se construyó todo su planteamiento ontológico así como el de los modernos tempranos; después se muestra cómo, desde los ojos de Ernst Tugendhat, la ontología formal desde Aristóteles hasta los filósofos previos a Kant, contenía desde su formulación limitaciones –lo cual iría en contra de la misma idea de *ontología* como la ciencia más general. En **I.2.2** se presenta, con ayuda de la crítica kantiana al proceder de la ontología moderna temprana plasmada en el anterior subcapítulo, la idea de lo que debería de ser el comienzo de la ontología según Kant en tanto *ontología formal*,

⁵² *Ibid.*, p. 121

pero haciendo énfasis en las diferencias de su idea con las reflexiones aristotélicas.

I.2.1. Ontología *formal* en Aristóteles

Aristóteles escribía en la *Metafísica*:

Hay una ciencia que estudia lo que es [o el Ser], en tanto que algo es [o en tanto que ser], y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupan universalmente de lo que es [o del Ser], en tanto que algo que es [o en tanto ser], sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes ⁵³ de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.⁵⁴

Ésta es la primera descripción de la filosofía como *ontología*,⁵⁵ como la *filosofía primera* o la *ciencia primera*. Esta disciplina, como es posible notar cuando Aristóteles la diferencia de las *ciencias particulares*, goza de una *universalidad* (en tanto máximo grado de generalidad) gracias a la tematización de su objeto: el *ser (ón)*^{56.57} Sin embargo esta definición fuerza a justificar el por qué se habló

⁵³ En la traducción de Tomás Calvo Martínez se inserta aquí la siguiente nota, que es de mucha importancia para ligar la noción de accidente con la de atributo característica de los modernos: "Los <<accidentes>> (tò symbebēkós) ha de entenderse aquí como propiedades o atributos que pertenecen necesaria y universalmente a la cosa." (Aristóteles, *Metafísica*, 1003a 25; nota 2)

⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1003a15-25

⁵⁵ Es importante notar que el término 'ontología' no aparece como tal en Aristóteles, sin embargo éste bien se puede aplicar a la ciencia que el estagirita propone, si se la entiende como el estudio (o la ciencia) del ón, siendo 'ón' la palabra que Aristóteles usa en la misma formulación, la cual en la principal traducción aquí utilizada (de Tomás Calvo) significa 'lo que es', aunque no se descartan otras (principalmente la de María Luisa Alberca) en las cuales tiene el sentido de 'ser' por su conexión con el verbo griego einai, que literalmente es el verbo 'ser' en la lengua española. De hecho está asimilación de la ciencia aristotélica bajo la ontología es ya algo establecido, así que se seguirá bajo esta línea.

⁵⁶ El término griego ón, como escribe Miguel Candel en su traducción del texto *Categorías* (Candel, Miguel, *Introducción a Categorías*, en Aristóteles, *Organon*, p. 27), es la forma participial del verbo ser (einai), que él traduce como ente, así como Tugendhat, situándose por consiguiente en la "traducción latina y conforme a la tradición que de ella deriva" (Calvo Martínez, Tomás, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica*, pp. 17). Sin embargo, como se dijo en la nota anterior, aquí se seguirá utilizando 'lo que es' y 'ser' para traducir ón; la preferencia de Tomás Calvo para seleccionar esta traducción la justifica de la siguiente manera: "He prescindido de la palabra 'ente' porque tal palabra, en vez de aclarar, oscurece el sentido del problema que se plantea Aristóteles al respecto, el problema de la pluralidad de sentido o usos del verbo 'ser'. El hablante griego, el lector griego de Aristóteles, percibía perfectamente que ón

de ontología en los modernos tempranos cuando ellos se guiaban principalmente por el concepto de *sustancia*, pues éste no aparece en la descripción aristotélica tal como se ha expuesto. Así, se presenta por delante la tarea de sacar a luz los vínculos que permitieron a Aristóteles transitar de la pregunta por *lo que es en tanto que es*, a la pregunta por la *sustancia*. Para ello se debe plantear la siguiente cuestión: ¿de dónde surge, o mejor dicho, cómo se construye el concepto de *sustancia*?

La descripción aristotélica de *sustancia* (o *entidad*) es la siguiente: "Entidad [o sustancia, en griego *ousía*],⁵⁸ la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual".⁵⁹ De esto es necesario resaltar dos puntos: el primero se refiere a que cualquier sustancia *no se dice* de un sujeto, esto significa que, siguiendo el contexto dentro del cual se contiene la descripción, la sustancia es *individual y numéricamente una*; ⁶⁰ y dos,⁶¹ que la *sustancia* surge desde el análisis aristotélico del *decir*. "De las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar, v.g.: [...] sin combinar: *hombre, buey [...]*".⁶² Este primer acercamiento al concepto de *sustancia* permite vislumbrar el por qué de su generalidad: él no se refiere ya

es una forma del verbo *einai*: nuestro hablante ya no percibe en absoluto que 'ente' sea una forma del verbo 'ser'." (Calvo Martínez, Tomás, *op. cit.*, pp. 56-7)

⁵⁷ "esta concepción [de una ciencia universal, en contraposición al resto de las ciencias], al guiarse por el concepto de lo ente [ser] (ón), conduce a la concepción de la filosofía como ontología." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 39)

⁵⁸ Como se refirió, entidad o ente son las traducciones que tanto Tugendhat como Miguel Candel hacen del término ón, pero tal concepto (entidad o ente) será, en este trabajo la traducción de 'ousía' —como también lo hace Miguel Candel, con lo cual tiene el mismo concepto en castellano que para dos distintos en griego—, que, siguiendo a María Luisa Alberca, se identifica con sustancia. Esta selección no es arbitraria, sino que también sirve para continuar con las ideas que se han planteado desde la sección anterior (Cfr. *Supra*, I.1), como el hablar de sustancia, en Descartes y en Leibniz, aristotélicamente, esto es, según el término *ousía*.

⁵⁹ Aristóteles, *Categorías*, 2a10-15. En el resto de este capítulo se dejará de lado el resto de los sentidos de sustancia tales como se encuentran definidos y tratados en la *Metafísica*; para atenderlos, Cfr., *Metafísica*, 1017b10-25.

⁶⁰ Cfr. *Categorías* 1b5. Recuérdese aquí la insistencia de Leibniz de mantenerse fiel a Aristóteles, y cómo de ello se llegaba al atributo de toda mónada de ser ontológicamente una, Cfr., *supra* I.1.1

⁶¹ Se deja aquí de lado la propiedad de no estar en un sujeto. Para una explicación de esto: "<<está en algo>> lo que se da en alguna cosa, pero no como una parte suya y sin que pueda tampoco existir separado de ella." (Candel Sanmartín, Miguel, *Introducción*, en *Categorías*, p. 28)

⁶² Aristóteles, *op. cit.*, 1a1

únicamente a alguna existencia física determinada, sino a *cualquier sujeto de predicación posible*.⁶³

Sobre la fuente de *sustancia*, escribe Tugendhat: "Seguro que no [encontramos la sustancia en tanto que sustancia] en la experiencia, pues aunque encontremos objetos en la experiencia, en ella no encontramos el objeto en tanto que objeto, la objetualidad, lo ente en tanto que ente, el ser."⁶⁴ Con esto se vuelve a la pregunta planteada antes: ¿cómo se construye el concepto *sustancia*? Para el mismo Tugendhat es útil negar una respuesta que piense en la *abstracción* como medio para formular el concepto que se trata; ⁶⁵ y esta misma negativa le sirvió a Husserl para distinguir la *ontología formal* de las *regionales*: "Husserl aludió en este contexto a la diferencia entre <<generalización>> y <<formalización>> y llamó <<ontología formal>> a la tematización del objeto en tanto que objeto, a diferencia de las <<ontologías regionales>>,"⁶⁶ las cuales tematizan determinado tipo de objetos, por ejemplo, la *filosofía de las matemáticas*. Esta distinción también se vincula con la definición de Aristóteles de la ciencia primera, pues las demás ciencias, en tanto ontologías regionales, toman un objeto en tanto que objeto *x* (determinado), y no al objeto o al ente o a la sustancia en general, como sí lo lleva a cabo la ontología formal.

Los dos puntos resaltados anteriormente al hablar de la definición de sustancia, y especialmente el segundo de ellos, ayudan a responder a la cuestión del cómo se construye el término *sustancia*, si hay apoyo entre este carácter *formal* de la ontología: con la *formalización* se entiende el procedimiento por medio del cual se tematiza el objeto de la ontología, lo que no se logra atendiendo a un específico campo de objetos, sino que "*se alcanza al reflexionar sobre el modo de nuestra manera de referirnos a los objetos*."⁶⁷

⁶³ "Aristóteles definió su concepto de objeto [sustancia o ente] mediante el de hypokéimenon, el del sujeto de predicaciones." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 41)

⁶⁴ *Ibid.*, p. 43

⁶⁵ Cfr., *Ibidem*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 44

⁶⁷ *Ibidem*. El subrayado es mío.

Esta caracterización de la *formalización* debería posibilitar la liga entre Aristóteles y su *análisis del decir*: con este análisis se hace referencia a aquél que se lleva a cabo en el texto *Categorías* –desde el que aquí se extrae la caracterización de *sustancia*–, a partir del cual se establecen tales conceptos como el de *entidad* o *sustancia*, *cualidad*, *cantidad*, etc., surgidos a partir de formalizar teniendo como fundamento el *decir* (la manera en la que Aristóteles, siguiendo lo dicho por Tugendhat, entiende la referencia). Para aclarar este punto, y empezar a dibujar el vínculo entre al análisis del decir y la ontología de la *Metafísica*, sirve atender a lo que Miguel Candel comprende por categoría:

hay una manera de conciliar ambos rasgos de las categorías ⁶⁸ : considerarlas, en consonancia con numerosos textos de la *Metafísica* referentes a la pluralidad de sentidos del *ser*, como *los diversos esquemas a los que se ajusta la enunciación del verbo 'ser' en los juicios*. [...] la función del *eînai* ['ser'] de los enunciados, junto a la ciertamente copulativa de establecer un cierto grado de identificación entre sujeto y predicado [...], es ante todo y sobre todo la de declarar la *verdad* o la *falsedad*.⁶⁹

Así, partiendo de los *enunciados* que son *decir*, Aristóteles llega por la *formalización* a las *categorías*, las cuales aun cuando surjan de expresiones lingüísticas –en este caso al enunciado afirmativo 'S es P', donde en S encontramos a algún sujeto, y en P a determinado predicado– se encuentran inevitablemente ligadas al tema de la *existencia*,⁷⁰ pues de ésta depende, en Aristóteles la verdad o la falsedad como correspondencia, que se explicita en el *decir*.⁷¹ Este vínculo entre las categorías y la existencia se deja aprehender de manera más fácil con la *sustancia*:

⁶⁸ Con 'ambos rasgos', Candel se refiere a, por un lado, la concepción de las categorías como tipos de predicados, que no puede ser aceptada sin más por el hecho de que la sustancia se define explícitamente como lo que no es predicado, y por otro el considerarlas indisolublemente ligadas al enunciado, o al decir.

⁶⁹ Candel, *op. cit.*, p. 29-30

⁷⁰ Sobre el doble sentido del 'ser': "A veces, pero no muy a menudo (por ejemplo, en la frase <<Dios es>>), empleamos la palabra <<es>> con un término singular o con un pronombre y sin añadir una expresión predicativa. La palabra <<es>> tiene entonces el sentido de <<existe>>. Un segundo modo de empleo, el más habitual en nuestras lenguas es el de la llamada <<cópula>> en una frase predicativa". (Tugendhat, *op. cit.*, p. 49)

⁷¹ "Decir del Ser que no es o del No Ser que es, es falso, mientras que decir del Ser que es y del No Ser que no es, es verdadero." (Aristóteles, *Metafísica*, 1011b25)

Esta ['sustancia'] es un término filosófico importante para Aristóteles, con un significado parecido a 'entidad' o 'realidad'. En la *Metafísica*, Aristóteles supone que preguntar '¿Qué es ser?' o '¿Qué es existir?' equivale a preguntar '¿Qué es sustancia?' o '¿Qué son las sustancias?'.⁷²

Es por esta razón que la pregunta por 'el ser en tanto que ser' se aborda desde el sentido de la *sustancia*, pues es ésta la que, al no poder ser predicado como sí toda otra categoría, tiene una relación más directa con el 'ser' o la 'existencia', pues al final *todo decir (ser)* depende de que haya sustancia, en referencia a *sujeto de predicación posible (o a sentido de ser)*: "aunque el Ser tenga tantas acepciones diferentes, es obvio que la primera de todas es la quiddidad, es decir, ni más ni menos que la sustancia."⁷³

Esta relación entre los enunciados y la existencia, y principalmente esta manera de abordar la ontología desde una *formalización* del modo en el que se hace referencia a los objetos, piensa Tugendhat, se encuentra desde la filosofía presocrática.⁷⁴ Sin embargo, anota también, la ambivalencia entre los sentido del 'ser' como *cópula* o como *existencia*, le imposibilitaban a los filósofos el ser conscientes de que la pretendida ciencia primera que estaban desarrollando, la cual debía por su misma formulación ser *universal*, fallaba al abordar la cuestión del *ser en tanto que ser* desde expresiones lingüísticas.⁷⁵ Es por esta inconsciencia que el problema de la verdad es también objeto de la *ontología* en Aristóteles, y lo siguió siendo hasta Leibniz. Más aún: este vínculo esencial entre el *decir* y la *existencia* desembocó en la ausencia del problema de la posibilidad misma de la referencia.

Así, la *ontología formal* desde la que surgen las categorías aristotélicas que estarán como fundamento de las reflexiones y construcciones ontológicas a lo largo de la Modernidad, no alcanza a garantizar su universalidad. Con ello, los

⁷² Smith, Robin, *Logic (The Categories)*, en *The Cambridge Companion to Aristotle*, p. 56

⁷³ Aristóteles, *op. cit.*, 1028a10-15

⁷⁴ Cfr. Tugendhat, *op. cit.*, p. 56

⁷⁵ "la pretendida universalidad sólo podía ser convincente mientras se seguía la orientación por objetos. Pero la orientación a todo, es decir, a los objetos todos, resulta a su vez limitada en cuanto se pone la atención en el ámbito mismo de lo formal. La perspectiva de los objetos corresponde entonces sólo a una forma semántica más." (Tugendhat, *op. cit.*, p. 52)

Modernos y, para este capítulo específicamente Leibniz, cargaban no sólo con cadenas conceptuales contra las que a veces tenían que luchar, sino que aun con todas las reformulaciones y modificaciones a las que sometían las categorías aristotélicas, ellos no pudieron jamás alzar un vuelo completamente libre. Con esta metáfora entre los desarrollos de la ontología moderna y un encadenamiento y vuelo limitado, se hace referencia a que los desarrollos y conquistas realizados desde Descartes (*conciencia, acreditación, etc.*), no podían concordar ni desplegarse plenamente con conceptos formulados en un ambiente intelectual que carecía de estas mismas problematizaciones, como se observa al atender que para Aristóteles la accesibilidad, como referencia, era un hecho.

1.2.2. Ontología *formal* en Kant

Regresando sobre la crítica kantiana al proceder de la ontología moderna, recuérdese la anotación de Ameriks sobre cómo Kant creía que la metafísica (dentro de la cual se toma a la *ontología*)⁷⁶ debía empezar con una reflexión sobre la posibilidad de conocer los objetos, y no sólo sobre el concepto de un objeto en general –como lo llegó a hacer la tradición moderna temprana–.⁷⁷ Después de esto, el mismo autor escribe que para Kant era necesario, debido a esta manera de plantear el comienzo de la ontología, una consideración sobre la

⁷⁶ Esta pertenencia de la ontología dentro de la metafísica es una herencia que Kant retoma de la escuela leibniziana: "Wolff y Baumgarten dividían a la metafísica en 'metafísica general' u 'ontología', y 'metafísicas especiales', que a su vez se dividían en 'psicología racional', 'cosmología racional', y 'teología racional'." (Guyer, Paul; Wood, Allen, *Introduction to the Critique of Pure Reason*, en Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, p. 5). Siguiendo este punto, Tomás Calvo niega que la ontología aristotélica pueda ser identificada con la metafísica general que se acaba de mentar, ni por lo que Kant entenderá por ontología (Cfr. Calvo, Tomás, *op. cit.*, p. 17, nota 8); aquí se responde que es correcta su afirmación, pero siempre y cuando se formule sobre matices: tal identidad es imposible de manera cabal no porque los términos sean completamente distintos, sino porque la ontología moderna se nutrió de problemas que en Aristóteles no podían aparecer (*conciencia, acreditación, etc.*), haciendo que su espectro de intereses se ampliara, lo que no significa que sea imposible comprender la ontología aristotélica bajo la moderna.

⁷⁷ Cfr. Ameriks, *op. cit.*, p. 121

distinción entre conocimiento "analítico y 'real' o sintético",⁷⁸ donde por el primer tipo se entiende el que surge únicamente de la consideración *analítica* de conceptos, y por ello carente de valor cognitivo real. Así, resumiendo, para Kant era necesario que la ontología comenzara reflexionando por las *condiciones de posibilidad del conocimiento sintético* (o real) y no por un concepto aislado.

Sin embargo, plasmado así el problema es difícil comprender cómo es posible abordar la cuestión inicial de la ontología. Por ello es útil el haber expuesto la *ontología formal*, pues también el planteamiento kantiano es una reflexión como la llevada a cabo por Aristóteles, aunque sólo en un comienzo. Así como el estagirita basó su ontología sobre el análisis del *decir*, Kant lo hará –en la *Crítica de la Razón Pura*- sobre la consideración del *conocimiento sintético*: éste es el umbral que le sirve de principio para su *ontología formal*. El conocimiento sintético, en tanto real, es ya una manera de hacer referencia a los objetos, pero tampoco se entiende cómo abordar este conocimiento así planteado. Para ello servirá entender qué tenía en mente Kant al hablar de conocimiento sintético: todo conocimiento se expresa mediante *juicios* –ya sea analítico o sintético–; lo que distingue a los juicios sintéticos de los analíticos, como se dijo, es que los segundos surgen solamente a partir de conceptos (por mero análisis, no síntesis), mientras que los primeros, al no ser de tal naturaleza, permiten y dan pie a una *ampliación* del conocimiento –de ahí que éstos expresan conocimiento *real*.⁷⁹

Resumiendo: Kant criticaba la ontología moderna hasta sus días porque ella no comenzaba reflexionando sobre aquello que posibilita el conocimiento; a él le interesa el *conocimiento sintético* que se expresa a través de *juicios sintéticos*; con ellos, en tanto conocimiento, se hace referencia a objetos; por lo tanto, para Kant la ontología debe comenzar por reflexionar sobre lo que posibilita los *juicios sintéticos*, mediante los cuales se hace referencia a objetos,

⁷⁸ *Ibidem*. Aquí no es el lugar para dibujar claramente los contornos que diferencian lo sintético de lo analítico, sino que únicamente es necesario mantener la igualdad entre los adjetivos 'real' y 'sintético' tal como anota Ameriks.

⁷⁹ Repitiendo: aquí no se adentrará en las doctrinas kantiana, sino que sólo se limita a exponer ciertos rasgos que posibiliten ligar los temas tratado en este capítulo con el pensamiento kantiano.

y por ello también, el planteamiento de Kant es *ontología formal* –según se definió más arriba–, aunque haya un cambio de énfasis para cuestionar la posibilidad mismo del inicio de la ontología. Pero entonces, ¿en qué se diferencia el planteamiento kantiano al aristotélico, si los dos toman ciertas expresiones lingüísticas, y ambos son *ontologías formales*? En la respuesta a esta cuestión estarán las razones por las que se mencionó que Kant atacaba al punto (1) de los rasgos que se rescataron de la ontología moderna temprana.⁸⁰

1.3. El planteamiento *ontológico-trascendental* como transformación de la ontología

En el resto de este primer capítulo se expondrán las diferencias entre la ontología formal de Aristóteles y la kantiana, lo que desembocará en la señalización de que el elemento último que posibilita la transformación de la ontología en Kant es la *vacuidad* como caracterización negativa de una conciencia no-objetual sobre la cual se posicionará la pregunta ontológica.

1.3.1. *Giro trascendental* e investigaciones subjetivas

Para distinguir el trabajo de Aristóteles con el kantiano, es menester agregar que para Kant no sólo es necesario, en los planteamientos iniciales de la ontología, establecer la distinción *sintético-analítico*, sino también la que se refiere a *intuiciones-conceptos*, y, más importante, la distinción *real-ideal* que tiene por base, como posibilidad, la noción de '*trascendental*'.⁸¹ Este adjetivo ('*trascendental*') permea toda la filosofía crítica kantiana, y le sirve a Tugendhat para distinguir lo que él llama el *segundo paso* de la *filosofía de la conciencia*:

⁸⁰ Cfr. *supra*, pp. 23-24

⁸¹ "El formato estándar para todas las lecturas de ontología [de Kant] posteriores [a la crítica de Kant dirigida a la ontología moderna] [...] inserta así, en orden, discusiones preliminares de las distinciones analítico/sintético, intuición/concepto, ideal/real trascendental (espacio y tiempo)." (Ameriks, *op. cit.*, pp. 121-2).

[L]a cuestión de la accesibilidad puede afectar a las cuestiones ontológicas mismas. Si esto sucede, se da el segundo paso [en la filosofía de la conciencia], el llamado <<giro trascendental>>. Este paso consiste en que la cuestión del modo en que los objetos están dados ya no se considera sólo una cuestión de certeza, sino constitutiva de la objetualidad de los fenómenos.⁸²

Para explicar en qué consiste el *giro trascendental* de la ontología, y con ello dar respuesta a la pregunta sobre la diferencia entre la ontología formal de Kant y la de Aristóteles, menester es que se tenga en mente el descubrimiento filosófico de Descartes y sus consecuencias –en específico la que se refiere al problema de la *accesibilidad*–⁸³: la *conciencia*. En Descartes la conciencia siempre iba de la mano con, o siempre era conciencia de, *objetos*: el principio de su ontología era la *sustancia pensante*, que se aprehendía a partir de la *conciencia* de su pensamiento, y toda otra conciencia tenía a la base tanto a la sustancia pensante como al objeto insertado en su pensamiento, ya fuera él la misma sustancia que pensaba u otra. El problema de la accesibilidad, en la filosofía cartesiana, se presentaba al momento de considerar cómo es que la sustancia pensante-consciente podía *acceder* a la(s) *sustancia(s) extensa(s)*; este problema se resolvía gracias al criterio de certeza normado por la misma conciencia: uno tenía la garantía de haber accedido al objeto externo si y sólo si había certeza en el pensamiento de ese objeto, esto es, si y sólo si el pensamiento era claro y distinto.⁸⁴

Pero, como se nota en la somera descripción del paso trascendental que lleva a cabo Tugendhat, en Kant el problema de la accesibilidad no se resuelve o reduce por medio de la certeza, sino que concierne a la *objetualidad*. ¿Qué se debe entender por esto? Escribe Tugendhat: "El análisis ontológico [trascendental] es entendido ahora como análisis de la posibilidad de la experiencia, de cómo es posible que los objetos en general y los objetos de las

⁸² Tugendhat, *op. cit.*, p. 89

⁸³ Cfr. *supra* Capítulo I.1.

⁸⁴ El primer principio del método cartesiano es el siguiente: "no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda." (Descartes, *Discurso del método*, p. 114)

diversas regiones lleguen a estar dados."⁸⁵ El problema de la *objetualidad* es el problema de *cómo nos están dados los objetos*, de *en qué tipo de experiencia nos está dado una específica clase de objetos*; esto significa que ya no sólo se reflexiona sobre el 'objeto' o la 'sustancia', sino sobre la manera en la que está dado, lo que determina el tipo de objeto que es. Pero, ¿cómo reflexionar sobre la manera en la que nos es dado un determinado objeto?, sólo queda reflexionar sobre la *conciencia* de ese objeto. Este giro de la reflexión –de pasar del mero objeto a la *conciencia* de la experiencia en la que él nos está dado– es el *giro trascendental*, que Tugendhat califica de "ampliación del ámbito temático"⁸⁶ de la ontología, pero que aquí se entiende mejor como una *transformación*.

Para ligar estas últimas afirmaciones con la crítica de Kant a la ontología moderna, recuérdese que para él era necesario comenzar por una reflexión sobre la *posibilidad del conocimiento de objetos*, pero, como se vio, la posibilidad de conocer un objeto depende de qué tipo de objeto sea, lo que conduce al problema de en qué experiencia nos está dado el tipo específico de objeto por el que se cuestiona, y éste dirige al problema de *qué posibilidad determina experiencia*. Sin embargo, ya se había mencionado que el punto de partida de la reflexión kantiana seguía siendo, en tanto *ontología formal*, la manera en la que hacemos referencia a los objetos, esto es, los *juicios sintéticos*; así, ¿cómo ligar esta transformación –que en este punto es más una propuesta que un hecho– de la ontología con el planteamiento inicial de Kant como ontología formal (la posibilidad de los juicios sintéticos)?

Para responder lo anterior, tómese un ejemplo para comprender mejor con qué tipo de pregunta debería partir la ontología según Kant: "uno debería investigar primero no el concepto de causa, sino, en su lugar, la *facultad* por medio de la cual nos es posible tener conocimiento a priori causal."⁸⁷ Como se observa de nueva cuenta, esta pregunta no se dirige a un objeto, o a un concepto en general –como es el de 'causa'–, sino que su dirección apunta a lo que Kant llama *Razón*; esta manera de comprender una cuestión ontológica

⁸⁵ Tugendhat, *op. cit.*, p. 91

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ Ameriks, *op. cit.*, p. 122. El subrayado es mío.

llevaba en sí no sólo el rechazo de el proceder moderno, sino también la suposición de que una pregunta de esta clase era más fácil de responder que la pregunta por el *objeto en general*, o la *sustancia* –o, en este caso, por la *causa*– debido a su carácter *subjetivo*. Ante esta presunta facilidad, Ameriks pregunta y responde su por qué:

Uno podría, justificadamente, preguntarse por qué tales investigaciones 'subjetivas' son consideradas más fáciles. Kant en ocasiones indica que son así porque ella involucran el 'Auto-conocimiento' [...] Kant debe, realmente, querer implicar aquí con el término 'auto' una referencia abreviada a 'razón', y no en otro sentido. Las investigaciones 'subjetivas' están privilegiadas para él en tanto significan investigaciones de los elementos del '*pensamiento puro*', tales como las formas de los juicios.⁸⁸

Ahora se presenta la pregunta ¿qué es una *forma de juicio*? Su respuesta ligará, de nuevo, al tema de la *conciencia*, pero ahora matizado, y dejará en claro cómo es que, aun cuando la ontología kantiana también es formal, la base sobre la cual lleva a cabo sus planteamientos ontológicos iniciales son una *transformación* de la ontología, ya no sólo como propuesta sino como *promesa/posibilidad* de un hecho.

1.3.2. Pensamiento y conciencia: la vacuidad

Béatrice Longuenesse dedica la introducción de su libro *Kant and the Capacity to Judge* a explicar qué se debe entender por 'forma lógica de los juicios' en el trabajo kantiano. En primer lugar, es de suma importancia tener en mente que por este concepto no debe comprenderse nada cercano a lo que hoy en día se entiende por *forma lógica*, esto es, no debe mezclarse la noción kantiana con la lógica moderna que se desarrolla desde Frege.⁸⁹ En su lugar:

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ "La noción kantiana de forma lógica no se refiere a aquella de la lógica moderna, en la cual la forma refiere a las constantes lógicas y las reglas de composición y derivación adoptada un un cálculo dado." (Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 5)

[P]ara Kant 'forma lógica' refiere a algo distinto, a saber, las reglas universales del pensamiento discursivo. Él entiende la lógica, en gran parte, como lo hacían los lógicos de Port-Royal, como 'la reflexión que los hombres han hecho sobre... las operaciones de su mente'. Lo que Kant dice haber desplegado en su tabla de las formas lógicas de los juicios, son formas de actividades mentales [...].⁹⁰

Así, por *forma de juicio*, y específicamente por *forma lógica de los juicios*, debe comprenderse un conjunto de actividades mentales, las cuales caracterizan a la Razón humana, o, con más propiedad, debe decirse que son las actividades mentales características del *espíritu humano*, comprendido como espíritu *discursivo* (esto es, que depende de intuiciones y conceptos por los cuales se piensa). Pero, sigue Longuenesse, es necesario clarificar que el conjunto de estas actividades mentales es lo que Kant, en sus *Lecturas de Metafísica*, denominaba *Vermögen zu urteilen* (Capacidad de Juzgar), distinta de la *Urteilkraft* (Facultad de Juzgar), pues la Facultad de Juzgar es la *actualización* de la *posibilidad* o *potencialidad* que caracteriza a la Capacidad de Juzgar, esto es, el conjunto de las formas lógicas de los juicios, en tanto *condiciones que posibilitan el juicio* de una mente discursiva son –discúlpese la reiteración– *posibilidades* de un actuar; cuando estas *posibilidades* se *actualizan* y se llevan a cabo *juicios*, entonces la Capacidad deviene Facultad.⁹¹

Esta distinción entre *Vermögen zu urteilen* y *Urteilkraft*, como *potencialidad* y *actividad*, es importantísima para dar respuesta a todas las preguntas que se han hecho: piénsese lo que implica la siguiente anotación de Longuenesse: "Para que esta tendencia se convierta en acción [la Capacidad en

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ "Compárese esta *Vermögen zu urteilen* con la distinción kantiana entre *Vermögen* y *Kraft* en sus *Lecturas de Metafísica*, inspiradas por Baumgarten. La *Vermögen* (facultas) es la posibilidad de actuar, o la tendencia a actuar, que es propia de una sustancia. [...] Para que esta tendencia se transforme en acción, debe ser determinada a hacerlo así por condiciones externas. Entonces la *Vermögen* se convierte en *Kraft*, en latín *vis*, fuerza. Siguiendo esta línea, la *Vermögen* zu *urteilen*, especificada de acuerdo a las diferentes formas lógicas de los juicios presentadas en la tabla kantiana [dentro de la *Crítica de la Razón Pura*], puede ser considerada como una posibilidad o potencialidad de formar juicios." (*Ibid.*, p. 7). Aquí podría resultar extraño el guiarse por ideas resultado de influencia leibniziana –el que se hable de la Capacidad y de la Facultad como propiedades de sustancias–; pero, cuando se atiende a Kant a través de la *Crítica*, la actualización de la Capacidad entendida como posibilidad de enjuiciar también depende, en tanto perteneciente a una mente discursiva (que se despliega en su actividad a través de juicios compuestos de intuiciones y conceptos), de que algo la afecte.

Facultad] debe ser determinada a hacerlo así por condiciones externas", esto significa que algo debe afectar la mente humana para que ella de hecho haga juicios –lo que reitera su carácter *discursivo*–, y aquello que la afecta no puede ser nada más que alguna clase de *objeto*; así, la Facultad siempre está ligada a la presencia de algún objeto, y si Kant reflexionara sólo sobre la Facultad, no iría más allá de Descartes con su conciencia objetual; pero si la reflexión es *también* sobre la Capacidad que no está ligada a objeto alguno, entonces la conciencia sobre esta Capacidad es no-objetual. Se abre entonces, ante Kant y con él, una conciencia de actos del pensamiento, que no versan sobre objetos, y que subyacen a todo juicio (sintético principalmente, que es referencia), con lo cual converge el problema de la objetualidad (reflexionar sobre la conciencia no-objetual en la que se da la experiencia de objetos) con el de la ontología formal (reflexión sobre la manera en la que se lleva a cabo la referencia); ha quedado (al) descubierto un *ámbito vacuo*. Con esta conciencia, como anota Longuenesse, Kant reinventa el significado de *philosophia prima sive ontologia*: primera filosofía u ontología."⁹²

Es con este tipo de *conciencia no-objetual* que se puede comprender a qué hacía referencia Tugendhat cuando hablaba del segundo paso de la filosofía de la conciencia, del *giro trascendental*, que ahora, mediante esta nueva conciencia se califica de *tercer paso*:

Esta ampliación del ámbito temático [de la ontología] mediante la reflexión sobre la conciencia es el tercer paso. Éste consiste en que con la reflexión sobre la conciencia se va más allá de la orientación por el objeto, puesto que resulta que hay modos de conciencia que no se pueden entender como conciencia de un objeto. Históricamente, este paso se encuentra sólo rudimentariamente en la filosofía moderna de la conciencia, en especial en Kant.⁹³

De esta manera, con Kant se abre en la historia de la filosofía, y específicamente de la ontología, un ámbito no tratado: la *conciencia no-objetual*, sobre la cual se desarrolla un comienzo de la reflexión ontológica distinto al de Aristóteles. Este

⁹² *Ibid.*, p. 14

⁹³ Tugendhat, *op. cit.*, p. 91

ámbito o espacio es *la vacuidad*, que, en tanto fundamento de reflexión ontológica, posibilita la transformación de ésta, entendida como una disciplina que requiere de una tematización de su objeto (en este caso, a partir de lo no-objetual) para la solución de sus preguntas.

I.3.3. Vacuidad y transformación de la ontología

En esta sección se responde a la pregunta: ¿en qué sentido hay en Kant, gracias al ámbito no-objetual, que aquí se identifica con la *vacuidad*, una transformación de la ontología? Así mismo, a partir de la anterior cuestión, se llevan a cabo vínculos entre todos los puntos que ha dejado sin resolución este primer capítulo, con lo cual es posible responder a toda pregunta que haya quedado en suspenso, y aclarar, fundamentándoles, afirmaciones que se han hecho.

Empiécese recordando que (i) Aristóteles, a partir de su formulación de la ontología, como *ciencia de lo que es en tanto que es*, requirió preguntarse cómo abordar el *ser*, cuando éste posee múltiples sentidos, para lo que (ii) acudió a *la manera en la que hacemos referencia a los objetos*, que él tomó por *el decir*; a partir de ello, (iii) Aristóteles obtuvo, mediante una formalización, sus *categorías*, de entre las cuales eligió a la *sustancia* como el mejor camino para el desarrollo de su *filosofía primera*. Así, en la ontología aristotélica la referencia *objetual* es un hecho, algo dado, y que, por lo tanto, no requería mayor problematización -de ahí que en la *Metafísica* simplemente se tomara a la categoría sin más. Las ontologías modernas tempranas tomaron estos conceptos ontológicos como únicos –aun cuando se mostró que no siempre estaban de acuerdo con ellos–, y a partir de tales por base fundamentaban sus construcciones ontológicas; sin embargo, gracias a la *conciencia* cartesiana, la *accesibilidad* a los objetos se planteó como problema, frente a lo cual poco podían hacer estos filósofos modernos al depender de categorías que surgieron de una reflexión inconsciente del mismo.

Kant comenzó sus reflexiones teniendo lo anterior, y los demás rasgos que se mencionaron⁹⁴ como presentes en la ontología moderna temprana, por base, y se vio que su crítica a este proceder se resumía en la opinión de que la ontología no debía comenzar por simples conceptos, sino a partir de la posibilidad del conocimiento.⁹⁵ Esto podría indicar que la ontología debía, a ojos de Kant, ser absorbida por la teoría del conocimiento (que trataba al problema de la accesibilidad), pero aquí, gracias a Tugendhat,⁹⁶ se observa que, si bien en Kant se estrecharon más los vínculos entre estas disciplinas, el problema de la accesibilidad empezó a ser tratado como un tema de *objetualidad*, esto es, de *qué clase de objetos son* a los que se acceden, lo que implicaba preguntarse por *de qué manera están dados*, y esto, a su vez, a *en qué experiencia se dan*, *qué posibilita esa experiencia*, lo que, en última instancia es preguntarse por *qué posibilita el ser* de esa experiencia; ⁹⁷ claramente esto es una pregunta *ontológica*, y si todo *ser* es de tal experiencia, la pregunta por el *ser en tanto que ser* es idéntica a la pregunta por el *ser* de la experiencia. Con esta breve argumentación –a favor de que la ontología sigue teniendo un papel más importante que la teoría del conocimiento–, ya hay un posicionamiento en contra de todas aquellas lecturas de Kant que o bien ven su trabajo como netamente epistemológico,⁹⁸ o creen en la posibilidad de extraer todo elemento metafísico

⁹⁴ Cfr. Cap. I.1.3

⁹⁵ Cfr. Ameriks, *op. cit.*, p. 121

⁹⁶ Cfr. Cap. I.3.1.

⁹⁷ La manera en la que se formulan las preguntas, siguiendo a Tugendhat, podría llevar a pensar que hay distintos tipos de experiencia, pero, al menos en este eslabón del pensamiento kantiano, y aun en el anterior a la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, solamente hay una experiencia; más aún: la posibilidad de preguntarse por las condiciones por otros tipos de experiencias (por ejemplo, la moral), ni siquiera estaba en el pensamiento de Kant cuando la *Crítica* ya circulaba en los ámbitos intelectuales, esto es, después de 1781.

⁹⁸ Según la interpretación de Paul Guyer, Kant tendía a reducir problemas ontológicos a epistemológicos –opinión contraria a la presente, ésta que se cree haber fundamentado parcialmente en el presente capítulo–: "ellos [los argumentos de la *Nova Dilucidatio*, escrito pre-*Crítica*] ya revelaban la tendencia característica de Kant acerca de la conversión de preguntas ontológicas en preguntas epistemológicas –esto es, la transformación de preguntas acerca de qué tipo de cosas debe haber, a preguntas acerca de las condiciones bajo las cuales nos es posible hacer afirmaciones sobre el conocimiento de las cosas." (Guyer, Paul, *Introduction*, en Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, p. 25). Similarmente, H. E. Allison dice: "[La segunda parte del primer capítulo de su libro *El idealismo trascendental de Kant*] argumenta que este idealismo [el trascendental, presente en la *Crítica*] es mejor visto como epistemológico o quizás 'metaepistemológico', que como metafísico en naturaleza, dado que está fundamentado en al

del mismo y aún así, tomarle con sentido.⁹⁹ Queda así dibujada, en resumen, la crítica al proceder ontológico moderno.

Véase ahora la propuesta y transformación de la ontología por parte de Kant –aquí todavía vista como idea–: (i) él seguirá manteniéndose bajo la descripción aristotélica de ontología como *ciencia*¹⁰⁰ del *ser*, y, por ello mismo, requerirá preguntarse *cómo abordar el ser*, ante esta cuestión, (ii) necesita recurrir a *la manera humana de hacer referencia a los objetos* (así, sigue siendo *ontología formal*), que él, entendiendo esta referencia como *conocimiento*, la observa en los *juicios sintéticos*. Pero (iii), debido al problema de *la acreditación*, Kant ya no les toma como un hecho dado, más bien ellos mismos se ven como algo que explicar: necesitan, entonces, una reflexión sobre las condiciones que les posibilitan; con ello, *el punto de partida de la ontología de Aristóteles (la referencia) deviene parte del problema ontológico mismo*, por lo tanto, como escribe Heidegger, “[l]a ontología se considera por primera vez como un problema”.¹⁰¹ (De esto, entonces, depende que se haya señalado como el principal blanco de los ataques kantianos, el punto (1) de los rasgos con los que se caracterizaron los procederes ontológicos modernos.) Para solucionar el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos, (iv) Kant apela a ellos como resultado de una *Facultad (Urteilkraft)*, la cual tiene, a su vez, como condición la *Capacidad (Vörmegen zu urteilen)* de llevar a cabo los juicios. Esta *Capacidad* es únicamente aprehensible desde una *conciencia no-objetual* (es un ámbito subjetivo, no determinado aún por la acción de objetos externos): la *vacuidad*.

análisis de la naturaleza discursiva de la cognición humana." (Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism*, p. 4). Así mismo, Cfr. García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant (una introducción a la filosofía)*, p. 22.

⁹⁹ Esta posición es denominada por Allison como la 'tesis de separabilidad' que él ya encontraba en el trabajo de interpretación hecho por Strawson (a partir del cual se volvió a llamar gran atención sobre el trabajo kantiano en el siglo pasado), Cfr. Allison, *op. cit.*, p. XIV. Un ejemplo de ella se encuentra en Guyer: "uno puede aceptar la teoría trascendental de la experiencia, expuesta finalmente en las analogías de la experiencia y en la refutación del idealismo, sin ningún compromiso con el idealismo trascendental dogmático [la doctrina metafísica de Kant]." (Guyer, *Kant and the Claims of knowledge*, p. 335).

¹⁰⁰ En Kant el que la ontología sea una ciencia adquirirá nuevos matices, y más importancia aún, cuando se recurra a uno de los objetivos principales de la *Crítica de la Razón Pura*.

¹⁰¹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 20

Así, ésta debe ser el fundamento sobre el cual se lleve a cabo la pregunta ontológica, y a partir de ello, ésta se ve *transformada*.

II. Concepto cósmico de filosofía

*El pequeño dios del mundo sigue igual que siempre,
tan extraño como el primer día. Viviría un poco mejor
si no le hubieras dado el reflejo de la luz celestial,
al que él ha llamado razón.
–Goethe*

En este capítulo se muestra, en **II.1**, el lugar que la ontología tenía para Kant dentro de la *metafísica* moderna, con lo cual se hará inteligible cómo los problemas que se mostraron en el anterior capítulo permean la totalidad del edificio metafísico. Con ello, en **II.2**, se plasmarán las consecuencias que esta metafísica conllevaba al pensar la *autoridad y dignidad de la razón*, y con ello cómo el proyecto de la *Ilustración*, por el que Kant abogaba en primer lugar, se veía en crisis. A partir de lo anterior se señala, en **II.3**, que las causas de la crisis de la metafísica se deben no sólo al problema de la ontología, sino al *concepto* mismo de *filosofía*, pues éste, como fundamento último de toda reflexión, estaba incorrectamente articulado desde los inicios mismos de la filosofía según el pensar de Kant; con ello se muestra que el proyecto crítico de Kant, antes que ser ontológico es *arquitectónico*, lo que significa dotarle de una nueva estructura a la filosofía con lo cual se garantizaría su cientificidad, desplazando el papel de la ontología como principio de ella, con el propósito de salvar la autoridad y dignidad de la razón, y con ello su *autonomía*.

Por consiguiente, el capítulo argumenta a favor de las siguientes cuatro tesis: (i) la crítica a la ontología se amplía al punto de encerrar una crítica a la metafísica; (ii) la crítica a la metafísica significa una crítica al concepto de filosofía cuando se considera el papel que aquélla tiene dentro de la articulación de la filosofía; (iii) la necesidad de transformación del inicio mismo de la ontología se ve subsumida bajo la necesidad de transformar y reformar el concepto de filosofía, lo que debe llevarse a cabo mediante una *arquitectónica de la razón pura*; (iv) el fundamento de necesidad de la transformación de la filosofía es el deseo de salvar la *autonomía de la razón*, y con ello al proyecto de *Ilustración*.

II.1. Ontología y Metafísica

En lo siguiente se expondrá la articulación y elementos de la *metafísica* tal como era comprendida por Kant, para mostrar el lugar que en ella tenía la *ontología*. Sin embargo, esta caracterización, dada su fuente en el pensamiento kantiano – y que era tomado de Wolff y Baumgarten-, será necesariamente contrastada con los sistemas metafísicos de los modernos, para garantizar la legitimidad de su uso al momento de hablar de la metafísica *moderna*, esto es, para hacer clara la validez de su utilización en la aseveración general de que tal articulación de la metafísica estaba presente a lo largo de todo el pensamiento metafísico-moderno.

Kant, como se mencionó, recibió una educación filosófica en un ambiente intelectual ampliamente influido por la filosofía de Leibniz gracias a Wolff;¹⁰² esta fuente leibniziana de enseñanzas no sólo abarcó el periodo de estudiante de Kant, sino que también pervivió en los de su docencia, gracias a los textos de Baumgarten, suelo a partir del cual impartía sus lecciones de metafísica.¹⁰³ En el texto *Metafísica* de este filósofo, la articulación de la disciplina que se atiende en ella compone –según ya lo hacía Wolff– dos partes: (a) en primer lugar, ella tiene por base la llamada *metafísica general* (*metaphysica generalis*) u *ontología*, dentro de la cual se consideraban los principios últimos de todo conocimiento¹⁰⁴ –con lo cual se vuelve a corroborar la hermandad de la teoría del conocimiento con la ontología;¹⁰⁵ (b) en segundo lugar se encontraban las *metafísicas especiales* (*metaphysica specialis*), que eran tres ramificaciones

¹⁰² "La filosofía universitaria de la época [en la cual aprendió y enseñó Kant] estaba fuertemente influida por el pensamiento de Christian Wolff, un continuador de Leibniz." (Caimi, *Estudio Introductorio*, en Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, p. 10)

¹⁰³ "Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-62), quien era el autor de los libros de texto sobre metafísica y ética a partir de los cuales Kant enseñaría por toda su carrera." (Guyer, Paul, *Kant*, p. 20) "La Metafísica de Alexander Baumgarten, un libro de texto popular, el cual Kant usó en sus cursos [...]." (Hatfield, *Introduction*, en *Prolegomena to any Future Metaphysics*, p. XVI) Baumgarten fue alumno de Wolff, y los dos, como se mencionó en Cap. I.1.3., eran herederos de la filosofía de Leibniz.

¹⁰⁴ "la definición de Baumgarten: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. La metafísica es la ciencia humana que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende." (Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 15)

¹⁰⁵ Cf. *supra* I.1

distinguidas según los intereses de la metafísica: *psicología racional, cosmología racional y teología racional*.¹⁰⁶

Por consiguiente, con lo anterior se abre la posibilidad de comprender a la metafísica como un *edificio* si pensamos que la *ontología*, tal como se definió en el capítulo **I.2.1.**, trata al *ser* (como existencia) en general y los principios últimos del conocimiento que permiten la caracterización de aquél y su aprehensión, mientras que las metafísicas especiales toman un *ser* en específico –*el alma* de la que se desprende la *inmortalidad*, *el mundo* del que se desprende la *libertad*, o a *Dios*, según lo entiende Kant¹⁰⁷ –, como si tomaran un ámbito de la existencia y le analizaran dejando de lado al resto; por lo tanto, para poder comprender y tratar el *ser* de, por ejemplo, el *alma*, se debe tener a la base una *ontología* que estudie el *ser en general* y que dé sentido a las regiones ontológicas.¹⁰⁸

Esta caracterización de la estructura interna de la metafísica no sólo era comprendida en los cursos docentes de Kant, pues ella se mantiene incluso en la arquitectónica de la *Crítica de la Razón Pura*, en la cual la *Analítica Transcendental* toma el lugar de la *ontología*,¹⁰⁹ y funge de horizonte de sentido

¹⁰⁶ Cfr. Guyer, *Introduction to the Critique of pure reason*, p. 5

¹⁰⁷ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, B7 [Caimi]. En adelante se hará referencia a la obra a partir de su abreviatura en alemán KrV, seguido del número de paginación según la primera edición (A) y/o segunda edición (B); asimismo, después de la referencia se anotará cuál traducción se utiliza, ya sea la de Mario Caimi, o la de Paul Guyer; en el caso de suceder lo primero, dada la introducción de Caimi de palabras externas al texto para su mejor comprensión, se pondrán sus agregados entre corchetes y paréntesis, para diferenciar así lo que él inserta, y lo que en este trabajo se añade.

¹⁰⁸ Para entender mejor el origen de esta comprensión de metafísica, escribe Heidegger –y vale la pena citarlo en extenso–: "se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no-divino es algo creado: el Universo. [...] De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el summus ens, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada metaphysica specialis. En cambio, la metaphysica generalis (ontología) tiene por objeto al ente 'en general'." (Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 18)

¹⁰⁹ "La primera [la filosofía trascendental] estudia sólo el entendimiento y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieran a objetos en general, sin suponer objetos que estuvieran dados (*Ontología*)." (KrV A845/B873 Caimi). "La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que contiene en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuenta que se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia. [...] se le llama filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento a priori." (Kant, Immanuel, *Los Progresos de la metafísica*, xx, 260, el

para el trabajo de la *Dialéctica Trascendental*, cuyo tema son las ideas de las *metafísicas especiales*.

Manteniendo esto como idea guía, es necesario ahora acudir a los sistemas metafísicos modernos, para así legitimar el uso de esta articulación en cada uno de ellos; esto implica analizar la metafísica de Descartes, Spinoza y Leibniz, lo cual, sin embargo, es una tarea que supera al presente trabajo. Aun así, es posible evitar la exposición de Spinoza y de Leibniz y seguir validando la aplicación de la idea de Metafísica en su obra, pues en el caso del primer filósofo es claro, con sólo observar la apertura de su *Ética* con sus definiciones y axiomas,¹¹⁰ cómo su construcción metafísica comienza con una ontología; con Leibniz esta evitación es posible de la misma manera, pues su *Monadología* – escrito último del filósofo– también abre con definiciones y tesis ontológicas, como es la que caracteriza a la *mónada*, además de que el sistema metafísico expresado en ella es el que sirvió a Wolff para realizar la articulación que se ha utilizado aquí.¹¹¹ Por lo tanto, únicamente se ofrecerá un esbozo de la metafísica cartesiana de manera que se resalte la dependencia de las metafísicas especiales con relación a la ontología.

Descartes, en sus *Meditaciones Metafísicas*, establece su principio ontológico, como ya se mencionó, a partir de la *sustancia pensante (res cogitans)*,¹¹² con ella se fundamenta una afirmación que concierne a la determinación de toda existencia a partir de un *atributo*, sin el cual, al menos en

subrayado es mío). La referencia explícita al entendimiento posibilita ver cómo es que la Analítica es el resultado de la transformación ontológica llevada por Kant: "La parte de la lógica trascendental, por lo tanto, que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento, y los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado en general, es la analítica trascendental." (*KrV*, A 62/B87).

¹¹⁰ Cfr. Spinoza, *Ética*, Idef1-8, ax1-7.

¹¹¹ Como anota Gustavo Bueno Martínez, en su Introducción a la *Monadología*: "Reapliquemos a la propia *Monadología* de Leibniz la misma organización que su propio discípulo Wolff imprimió al sistema general de la metafísica, cuando separó la *Metafísica general* (que llamó, siguiendo a Leclerc, *Ontología*) de la *metafísica especial* [...] esta reaplicación no sólo parece plausible por motivos de principio, sino que resulta también muy proporcionada de hecho cuando la aplicamos al propio material, [...] cabría concluir que la *Monadología* de Leibniz ha de comenzar moviéndose en torno a las cuestiones de la *Metafísica general* –lo que tendría efectivamente lugar a través de los párrafos 1 al 37–, para terminar desarrollando las cuestiones propias de la *Metafísica especial* –y ello tendría lugar en el decurso de los párrafos 38 al 90." (Bueno Martínez, Gustavo, *Introducción*, en Leibniz, Gottfried, *Monadología*, p. 25)

¹¹² Cfr. *supra* I.1

el caso de la existencia referida con el "yo soy, yo existo", ella no tendría un sostén o garante temporal.¹¹³ Con esto, la idea aprehendida por el pensamiento auto-consciente de Descartes (idea de una sustancia pensante) se determina como *objetivamente real*, y conduce al establecimiento de una *jerarquía de ser* en la cual aquélla se encuentra en un peldaño superior a las ideas que denotan *accidentes* de sustancias.¹¹⁴ Sin embargo dentro de tal jerarquía se encuentra otra gradación ontológica que concierne a las *sustancias*, ya sean consideradas como *infinitas* o *finitas*; tal gradación se desprende de la introducción de *la idea de Dios* en la argumentación:

[A]quella [idea] por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de Él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas.¹¹⁵

Con ello, la idea de Dios, en tanto idea, muestra más realidad que la aprehendida por la conciencia en primer lugar, esto es, más realidad que la idea de la *sustancia pensante* del yo cartesiano. Esta jerarquización ontológica conduce a Descartes a la afirmación de que la idea de Dios que todo ser racional posee en tanto efecto de alguna causa, no puede tener su origen en el *yo sustancial*, pues él, gracias a su inherente carácter finito, se muestra incapaz de dar a luz a esa idea con todos sus predicados necesariamente ligados;¹¹⁶ con ello se *demuestra* que la idea de Dios debe tener un origen distinto cuya naturaleza tenga más o igual realidad que la idea presente en el pensamiento cartesiano, y, por lo tanto, que sólo Dios la pudo haber incubado en nosotros, con lo cual "es preciso concluir necesariamente que Dios existe".¹¹⁷ Argumentación parecida –en tanto comenzada a partir de la *sustancia pensante*– sirve como sostén para afirmar la *independencia ontológica del alma*

¹¹³ "Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir." (Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, pp. 172-3)

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 182

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 186

¹¹⁷ *Ibidem*

frente al cuerpo, ¹¹⁸ con lo cual quedan tratados dos de los temas que se indicaron como intereses de la *metafísica especial*, a saber, Dios e inmortalidad.

Con este esbozo escueto pero preciso, queda legitimada la idea de *metafísica*, como una articulación sistemática, para su uso al momento de tratar las metafísicas modernas; así mismo, con tal legitimación, es posible ampliar la crítica a la ontología, llevada a cabo por Kant, para que afecte también al sistema de la metafísica, pues aquélla, como quedó plasmado, tiene el papel de sostén en este sistema, y como tal, funge como su fundamento de posibilidad e inteligibilidad, de manera que si en la ontología hay problemas irresueltos, los cuales forzosamente deben ser solucionados, una construcción dependiente de este suelo ontológico estará en peligro de sufrir un quiebre general.

II.2. La Razón en crisis (o la crisis de la metafísica)

En la presente sección se presentará la reconstrucción que Kant realiza de la historia de la metafísica dogmática (lo que hasta ahora se ha denominado metafísica moderna), con lo cual se expondrán las consecuencias que ella implicaba a los ojos del filósofo con relación a la *autonomía, dignidad y autoridad de la razón*; gracias a esto se corroborará que su crítica no sólo estaba dirigida hacia la ontología, sino a todo el sistema de metafísica. A la par de lo anterior, se comenzará a dibujar, a partir de la pluma de Kant, una crítica e inconformidad que no se limita a la metafísica, sino a algo más profundo –que en el resto del capítulo se vislumbrará-, con lo cual se darán las primeras premisas para comprender que la *Crítica de la Razón Pura* debe ser entendida como una *arquitectónica*.

El *Prólogo en el cielo* al Fausto Goethiano es el lugar en el cual se expresa una conciencia que no sólo era poseída, sino vivida por el protagonista: frente a los deseos más grandes de un espíritu que había aprehendido todo posible conocimiento, la razón se presentaba raquítica e inútil para su

¹¹⁸ "mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él." (*Ibid.*, p. 211)

satisfacción y sosiego; toda sabiduría parece, a través de la razón, quedarse en el umbral de una felicidad anhelada, como si aquella suspendiera un paso que nunca encuentra su plena realización.

Conciencia similar¹¹⁹ servía como idea de apertura a la *Crítica de la razón pura*, que en palabras de Kant es expresada así:

*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 misma de la razón, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.*¹²⁰

A partir de este esbozo de la idea kantiana de la razón hasta sus días, es posible resaltar tres puntos: (1) la razón humana posee un campo de múltiples conocimientos, dentro del cual, en uno de ellos se le presentan determinadas preguntas que posibilitan diferenciarle de los restantes géneros de conocimiento; (2) las preguntas que caracterizan ese ámbito, son elaboradas por la *naturaleza de la razón*;¹²¹ y (3), la pretensión de resolución a tales preguntas representa un deseo insatisfecho, e incapaz de satisfacer, gracias a la misma razón.¹²²

El tránsito de los primeros dos puntos al tercero se comprende de la siguiente manera: a partir de las preguntas, la razón avanza, en su afán de responderlas, ascendentemente (partiendo de la experiencia a ámbitos fuera de ella) e introduce "principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia"¹²³ –esto es, principios que ya no reconocen un correlato *en la experiencia*–, con el fin de establecer un límite y poner un alto a la infinidad de

¹¹⁹ Similar porque en Kant la incapacidad de la razón es todavía mayor al caso de Fausto; esto se debe a que la incapacidad en Kant no es de satisfacer un deseo propiciado por intereses individuales (la felicidad propia), sino universales pues pertenece a la naturaleza de la razón humana.

¹²⁰ *KrV*, AVII Caimi

¹²¹ "nacen enteramente de su seno, y [...] no le son planteados [los problemas que dan pie a las preguntas] por la naturaleza de las cosas que son diferentes de ella, sino *por la ([naturaleza]) suya propia*;" (*KrV* B23 Caimi, el subrayado es mío).

¹²² Este esbozo de la razón no es exclusivo de la conciencia o razón filosófica, sino que también se refiere a la natural (o no-filosófica) al menos en los dos primeros puntos, pues en ésta el producto de las preguntas mentadas se expresa a través de una producción de creencia, conciencia y fe, y que, por no pretender ser conocimiento, no desembocan en un conflicto del deseo. Cfr. *KrV* BXXXII-XXXIII.

¹²³ *KrV* AVII-VIII Caimi

preguntas posibles; sin embargo, a partir de esta precipitación de la razón hacia ámbitos *supra-experienciales*, ella se sumerge en terrenos oscuros dentro de los cuales no encuentra guía, y peor aún, se *contradice* a sí misma. Lo anterior se comprende mejor aún, cuando se atiende al papel que la ontología tenía en este afán de responder: ella, como se mencionó, era la única que podía ofrecer a la razón conceptos fundamentales y principios derivados de ellos, con los cuales los filósofos emprendían el esfuerzo de responder a las preguntas racionales, las cuales, debidas a la naturaleza de los conceptos ontológicos (que refieren a objetos de experiencia), necesitaban la introducción de otros que ya no denotaban ningún objeto sensible, con lo cual la reflexión se dirigía a lo suprasensible, y no encontraba ya nada que le contradijese, más que la razón misma por su falta de suelo.¹²⁴ Esta introducción de conceptos ajenos a la experiencia, notaba Kant, se debió a una confusión entre los conceptos ontológicos (que no tienen su origen en la experiencia, pero aun así se refieren a ella y sólo a ella, pues surgen, como se vio, a partir de la manera en la que se hace referencia a los objetos de la experiencia) y las *ideas* (conceptos no paridos mediante la experiencia, sino en el seno de la razón), la cual imposibilitaba el diferenciarles entre sí, con lo cual la introducción parecía algo natural y legítimo.¹²⁵

Para encerrar todas estas preguntas, y pretensiones de respuestas con sus respectivos conflictos, Kant utiliza el concepto de "metafísica".¹²⁶ Sin embargo este concepto posee múltiples acepciones dentro de la filosofía kantiana, por ello, se procederá a matizarle de manera que quede especificado su significado en este contexto.

En primer lugar, esta *metafísica* que tiene lugar al formular preguntas y soluciones que surgen en el seno de la razón natural —la cual está presente, por ello mismo, en todo espíritu humano— es denominada *metaphysica naturalis*.¹²⁷ En segundo lugar, la pretensión de solucionar tales preguntas de la manera en

¹²⁴ Cfr. *Progresos*, XX 262

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, XX 319

¹²⁶ "El campo de batallas de estas disputas sin fin se llama metafísica." (*KrV* AVIII Caimi)

¹²⁷ Cfr. Caimi, Mario, *La metafísica de Kant*, en Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica*, §7

la que se ha caracterizado (mediante pretensiones cognoscitivas), con lo cual se aspira a llevar a cabo una *ciencia* de la metafísica –a diferencia de la simple *disposición natural* o *metaphysica naturalis*– es llamada *metaphysica artificialis*,¹²⁸ la cual permite una identificación parcial (por su pretensión de científicidad) con la *metafísica moderna*, y que Kant llama *estadio* "teórico-dogmático";¹²⁹ ella es definida, entonces, como "la *ciencia* de progresar mediante la razón del *conocimiento* de lo sensible al de lo suprasensible",¹³⁰ con lo *suprasensible* Kant hace referencia a Dios, la inmortalidad y la libertad.

En el *Prólogo* (A), Kant lleva a cabo una analogía entre esta metafísica y una "asociación civil" que se erige en un comienzo a partir de una *legislación dogmática*¹³¹, la cual, gracias a la naturaleza de la sociedad (disciplina) que pretende ordenar (a saber, la metafísica), se veía desgarrada por posiciones contradictorias, hasta el punto de caer en las manos de los *escépticos*, quienes identificados con una clase de *anarquía*, estaban en contra de toda posible organización;¹³² sin embargo, dice Kant, esta intrusión anarquista no podía evitar un restablecimiento de la asociación dogmática, aunque sin alcanzar el fin deseado: el sosiego y la paz civil.

Así mismo, en el *Prólogo* (B) se habla de la metafísica (el género de conocimientos de la primera referencia en relación a la razón) no ya como asociación civil, sino como una *pretendida ciencia* (*metaphysica artificialis*), la cual es fácilmente identificable frente al resto de las disciplinas humanas porque *no es ciencia*, o, en palabras de Kant, no "ha tomado el andar seguro de una

¹²⁸ Caimi., *Ibidem*

¹²⁹ *Progresos*, XX 281

¹³⁰ *Progresos*, XX, 260

¹³¹ En este contexto, por dogmático se entiende lo que produce el dogmatismo, y esto significa: "dogmatismo, es decir, a la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que se ha llegado a ellos." (*KrV* BXXXV). El dogmatismo incluye asimismo el proceder dogmático, pero no a la inversa; para comprender a qué se hace referencia con el término dogmático: "[E]n aquel tiempo [de Kant] se entendía que era dogmático un pensamiento que procediese a partir de principios, definiciones y axiomas, progresando mediante nuevos conceptos, de manera deductiva." (Caimi, Mario, *Estudio Introductorio*, p. XVII). Así, a partir de esta caracterización es posible identificar a algunos de los dogmáticos: Descartes, Spinoza, Leibniz, etc., Cfr. *supra* Cap. I.1.

¹³² *KrV* AIX

ciencia",¹³³ lo que es sencillo de corroborar, pues "[n]o se puede señalar ni un solo libro, como se hace al presentar un *Euclides*, y decir: esto es metafísica, aquí encontraréis el fin nobilísimo de esta ciencia"; ¹³⁴ asimismo, para su identificación puede uno dirigirse a su *rasgo distintivo*, el cual se deduce de su *objeto de conocimiento*,¹³⁵ a saber, de las entidades *supra-sensibles* (o supra-experienciales) ya mencionadas.¹³⁶ De manera similar a como en el *Prólogo* (A) se mencionaba la caída de la asociación *dogmática* por contradicciones en su mismo gobierno, aquí, en el *Prólogo* (B), se dibujan rasgos del proceder dogmático que permiten también la comprensión de la negativa a ver a la metafísica como una ciencia; entre ellos se pueden contar: (1) el deshacer caminos ya recorridos "porque se encuentra que no llevaba a donde se quería ir";¹³⁷ (2) la discordancia entre los metafísicos en sus afirmaciones;¹³⁸ y (3) la evidencia de que nadie ha hecho alguna afirmación que permanezca estable y aceptada por el resto de metafísicos.¹³⁹

¹³³ *KrV* BVII. También es útil atender, para comprender el contexto dentro del cual Kant está escribiendo, lo que era entendido por "ciencia": "En el S. XVIII la palabra alemana *Wissenschaft* así como la francesa, latina, italiana, e inglesa para 'ciencia', eran comprendidas como significando cualquier cuerpo de conocimiento, usualmente con la implicación de que podía ser organizado sobre un primer principio sobre el cual el resto del cuerpo podía ser derivado (más o menos de forma rigurosa)." (Hatfield, Gary, *Introduction*, p. XXIII)

¹³⁴ Continúa escribiendo: "el conocimiento de un Ser supremo y una vida futura, probado a partir de principios de la razón pura." (Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, §4, 4:271, Hatfield). En adelante se hará referencia a esta obra solamente abreviando su nombres y escribiendo "Prolegómenos", así mismo, además de referenciarlo mediante sus párrafos, se indicará la paginación de la versión propia de la Academia de Prusia, tal como lo hacen los traductores de las ediciones consultadas, a saber, Mario Caimi (en su traducción al castellano) y Gary Hatfield (en su traducción al inglés); también se indicará cuál es la traducción utilizada, al poner al final de la cita el nombre del traductor.

¹³⁵ Para comprender a qué se hace referencia con rasgo distintivo, y volver inteligible lo dicho acerca de la posibilidad de identificar a la metafísica frente a otras disciplinas (o géneros de conocimientos): "Si se quiere presentar como ciencia un conocimiento, se debe ante todo poder determinar con precisión lo distintivo, aquello que no comparte con ningún otro conocimiento, y que le es por tanto peculiar [que es su rasgo distintivo en la trad. de Hatfield]; [...] Ya sea que esta peculiaridad consista en la diferencia del objeto, o en la de las fuentes del conocimiento, o también en la del modo de conocer, [...]" (*Prolegómenos*, §1, 4:265, Caimi).

¹³⁶ Cfr. *KrV* B7

¹³⁷ *KrV* BXIV-XV

¹³⁸ Cfr. *supra* I.1

¹³⁹ Además de lo anterior, se puede añadir algo que enlaza de manera más patente la analogía en el *Prólogo* (A) con esta comprensión de la metafísica como ciencia: "el uso dogmático de ella [la razón pura como facultad de los conocimientos metafísicos] sin crítica ([conduce]) a

Hasta aquí las razones que germinaron en la conciencia que inauguraba la *Crítica de la razón pura*. Ahora se puede retornar a la analogía plasmada entre Kant y Fausto: la conciencia vivida por Fausto encontró su desenlace en un intento de negar la vida, y con ella a la razón (*o quizás: un intento de negar la razón, aunque eso valiera la vida*), pues ¿qué sentido tendría la vida, si ésta es experimentada siempre como atravesada por un deseo incapaz de ser satisfecho, el cual, en última instancia, significa o es visto como la posibilidad de la felicidad? La razón y vida de Fausto son salvadas por un coro; la razón en Kant debe ser salvada *por la misma razón*.¹⁴⁰

Continuando con la analogía hecha por Kant entre la metafísica y una asociación civil, cabría preguntar por, o más aún exigir, la posibilidad y realidad de un *tribunal*, una *legislación* y a partir de ello, un *orden*; paralelamente, retornando a lo dicho acerca del carácter de *ciencia* de la metafísica, sólo queda preguntar:

¿Cuál es el motivo de que aquí [en la metafísica] no se haya podido encontrar el camino seguro de la ciencia? ¿Será acaso ([un camino]) imposible? ¿De dónde viene, en ese caso, que la naturaleza haya afligido a nuestra razón con la tendencia a buscarlo sin descanso como uno de sus asuntos más importantes?¹⁴¹

Aquí se presentan dos exigencias: (1) el preguntar por la posibilidad de que la metafísica encuentre el camino de la ciencia; y (2), dado el escenario de negar tal posibilidad, el responder entonces al por qué del deseo perpetuo del hombre por responder las preguntas metafísicas. Sin embargo, esta apelación a la razón sobre sus intenciones y productos no sólo se dirige a la metafísica, sino a la totalidad de la razón, pues, ¿cómo se podría confiar en la razón para la solución del resto de sus géneros de conocimiento, si frente al que parece ser el más importante, se muestra incapaz e incluso engañadora, contradictoria consigo

afirmaciones sin fundamento, a las que pueden oponérseles ([otras]) igualmente verosímiles, y por tanto, ([conduce]) al escepticismo." (KrV B22-23 Caimi)

¹⁴⁰ Esto debe ser comprendido en dos sentidos: (1) la razón debe ser salvada por la razón, como motivo, y (2) la razón debe ser salvada por la razón, como salvadora (medio, se puede decir).

¹⁴¹ KrV BXV Caimi.

misma?¹⁴² Por lo tanto, en estas exigencias se juega *la dignidad y la autoridad de la razón*, que no sólo se encuentran limitadas al campo del conocimiento especulativo en juego aquí, sino que fundamentan su producto máspreciado: *la Ilustración*, y con ella a su promesa más preciosa, *el progreso indefinido de la humanidad*.¹⁴³ Así, se debe tener en cuenta que el principal objetivo de las exigencias de Kant hacia la razón, es "dar una última fundamentación a su último artículo de fe [propio de la Ilustración]: *la autoridad de la razón*."¹⁴⁴ Con esto, la salvación de la razón es en Kant no sólo la salvación de la vida de un individuo –como sucedía con Fausto–, sino la del destino y esperanza de *toda la humanidad*.

Este último punto dirige a otra de las razones para cuestionar la metafísica bajo el dominio de los *dogmáticos*, pues si ella se presenta, a ojos de Kant, como "la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático.",¹⁴⁵ y el primer objetivo de la Ilustración es "*la liberación del hombre*"¹⁴⁶ a partir de un ejercicio *autónomo* de su inteligencia (o *razón*), que depende, como primera y única condición, de la *libertad*,¹⁴⁷ ¿cómo estar conforme con una metafísica que es contraria a la moral y con ello al *ejercicio práctico de la razón* que es posible únicamente a través de la *libertad*? Pues, para Kant, las ideas hacia las cuales tiende la razón con máximo deseo (Dios, la inmortalidad y la *libertad*) son muestra del *interés práctico de la razón*, y si la metafísica dogmática se ve contradicha consigo misma al querer aprehenderles desde el ámbito del conocimiento, lo que conduce inevitablemente a la introducción del *escepticismo*, entonces tal

¹⁴² Cfr., *ibidem*

¹⁴³ Escribe Mario Caimi: "La confianza fundamental en la razón [fundamento de la Ilustración] condujo a la creencia optimista en el progreso indefinido de la humanidad." (Caimi, *Estudio introductorio*, p. IX).

¹⁴⁴ Beiser, Frederick, *The Enlightenment and idealism*, p. 22, en *The Cambridge Companion to German Idealism*. El subrayado es mío.

¹⁴⁵ KrV BXXX

¹⁴⁶ Kant, Emmanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 25, en *Filosofía de la Historia*.

¹⁴⁷ "Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente." (*Ibid*, p. 28). Se debe entender esta libertad del uso público como subsumida bajo una libertad comprendida como autonomía de la razón en todos sus usos, esto es, la libertad trascendental.

metafísica debe, por alguna razón ahora desconocida, ser anti-moral¹⁴⁸ –aunque esto no sea explícito, pues, de cualquier manera, ella tiene el afán de alcanzar un conocimiento de tales ideas prácticas.

Tal posición a la que conduce el proceder dogmático de la metafísica, también podría ligarse con el hecho de que esta disciplina no haya encontrado el camino de una ciencia, pues, ¿cómo podría ser ciencia, si parece que los límites de ella (en tanto conocimiento especulativo) no están esclarecidos completamente, hasta el punto de adentrarse en el terreno de lo moral?, lo que se muestra claramente cuando se introducen ideas propias del *interés práctico* para la solución de intereses especulativos. Así, Kant escribe: "Es, por consiguiente, el primer y el más importante asunto de la filosofía, el de quitarle a ella [la metafísica dogmática], de una vez para siempre, todo influjo perjudicial", ¹⁴⁹ lo cual debe entenderse como influjo del ámbito especulativo sobre el práctico, el cual, como ya se observó, conduce a contradicciones de la razón sobre sí misma, implicando la ocurrencia del *escepticismo* en la metafísica, y con él un abandono de toda pretensión que tenga por meta alcanzar los fines supremos o esenciales de la razón humana.¹⁵⁰

Por consiguiente, Kant tiene frente a sí, por su espíritu ilustrado, gracias a la pretensión de salvar a la razón, tres tareas, de las cuales dos pueden ser conjuntadas y exhibir sólo un par: (a) *El proyecto de fundamentar la metafísica*¹⁵¹ (para que encuentre el camino seguro de la ciencia), con lo cual la razón alcanzaría al fin la satisfacción de sus deseos más íntimos, y se podría establecer una clase de gobierno sobre la metafísica que resguardara el orden y la paz;¹⁵² este proyecto debe ser entendido aquí, según lo dicho, como una solución al problema de la referencia, con el cual la ontología se pondría en el

¹⁴⁸ Cfr. *Progresos*, XX 263

¹⁴⁹ *KrV* AXI

¹⁵⁰ Cfr. *Progresos*, XX 327

¹⁵¹ Este propósito es grandemente remarcado por Heidegger en su lectura de la Crítica: "El problema de la posibilidad interna de la ontología implica la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica generalis*. El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*." (Heidegger, *op. cit.*, p. 20)

¹⁵² Aquí, como se ve, se ha reducido la tarea del Prólogo (A) –que se comprendía bajo la analogía con la asociación civil– a la del Prólogo (B) –la de poner a la metafísica en el camino seguro de la ciencia.

camino seguro de una ciencia, y, a partir de ello, preguntarse por la posibilidad de que las *metafísicas especiales* sean científicas de la misma manera;¹⁵³ y (b) establecer límites entre los *ámbitos teórico y práctico de la razón* con el fin de salvaguardar la *libertad* y de mantener posible el despliegue de la Ilustración.¹⁵⁴ La manera en la que se llevará a cabo este plan, se comprende como "la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí [de la razón].",¹⁵⁵ el cual requiere una *auto-reflexión* a partir de la cual se erigirá:

[U]n tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario, pueda despachar todas las arrogancias infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables; y este ([tribunal]) no es otro que la *crítica de la razón pura* misma.¹⁵⁶

Por esta *Crítica* Kant comprende un examen de la Razón (como Facultad) con relación a la posibilidad de un conocimiento *independiente de toda experiencia* (lo que se mencionó como *supra-experiencial*), cuya pretensión primera será, entonces, la de fundamentar la metafísica, y en este interés, responder por la posibilidad misma de esta fundamentación para posicionarla sobre el camino de la ciencia; tarea que necesitará de una delimitación a partir del establecimiento de los límites de la metafísica, y con ello de sus alcances.¹⁵⁷

Así, como conclusión, "la crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia, que necesariamente debe

¹⁵³ "Este experimento [la Revolución Copernicana] alcanza el resultado deseado [hacer inteligible la posibilidad de un conocimiento a priori], y promete a la metafísica, en la primera parte de ella, a saber, en aquella ([parte]) en que ella se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia de manera adecuada a aquéllos [la ontología, comprendida como la parte de la metafísica a la cual pertenecen los primeros elementos y principios de todo conocimiento, del ser], la marcha segura de una ciencia." (*KrV* BXVIII)

¹⁵⁴ Paul Guyer, en su Introducción a la Crítica de la razón pura, escribe sobre el objetivo de la obra: "Así, la posición de Kant requería que no sólo socavara los argumentos de la metafísica tradicional, sino que también pusiera en su lugar una metafísica científica propia, que estableciera lo que puede ser conocido a priori pero que a la vez lo limitara a aquello que es necesario para una experiencia ordinaria y su extensión de la ciencia natural." (Guyer, Paul, *Introduction*, p. 3, en Kant, Immanuel, *Critique of the Pure Reason*)

¹⁵⁵ *KrV* AXI Caimi

¹⁵⁶ *KrV* AXI-XII Caimi

¹⁵⁷ Cfr. *KrV* AXI

ser desarrollada de manera dogmática¹⁵⁸ y sistemática según la más estricta exigencia."¹⁵⁹

II.3. Metafísica y Filosofía

En lo siguiente se mostrará cómo, dados los planteamientos del presente capítulo, la *Crítica de la Razón Pura* debe ser leída no únicamente como una teoría del conocimiento, ni siquiera sólo como una *ontología* –en tanto fundamento de posibilidad de una metafísica–, sino primero, y sobre todo, como una *arquitectónica*. Para ello será necesario, en **II.3.1**, mostrar el lugar que la metafísica poseía dentro de la filosofía tradicional, lo que se llevará a cabo a través de exponer el *concepto escolástico de filosofía*, el cual articulaba y guiaba toda reflexión desde inicios de la filosofía. Seguido de ello, en **II.3.2**, se retomarán elementos de la crítica de Kant a la metafísica dogmática para mostrar, junto con los resultados de la exposición del concepto de filosofía que regía a tal metafísica, que el fin último de la *Crítica* es un establecimiento del *concepto cósmico de filosofía*.

II.3.1 Metafísica teórico-dogmática y Filosofía escolástica

Como se observó al caracterizar la ontología mediante una apelación a Aristóteles, esta disciplina se distinguía de las demás por su objeto de conocimiento, el *ser* o *lo que es*; con ello la ontología se mostraba como una ciencia que gozaba de una mayor estima, frente al resto, por su grado de *generalidad*.¹⁶⁰ Así, la ontología era caracterizada, entonces, como *filosofía primera* o *ciencia primera*, esto es, como el fundamento último de cualquier otro conocimiento científico. A partir de esta idea es posible comprender el lugar que tenía la metafísica dentro de la *filosofía* aristotélica: ella era su principio desde el

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 131.

¹⁵⁹ KrV/BXXXVI Caimi

¹⁶⁰ Cfr. *supra*, I.2.1

cual se desprendían y trataban el resto de conocimientos teóricos, incluidos los de la física.

Con lo anterior como guía, la filosofía moderna en su apertura con Descartes no sólo heredó, como se mostró, los conceptos ontológicos fundamentales, sino también la idea de la filosofía como un sistema cuya base era la metafísica. Esto es claro cuando Descartes escribe:

Así, toda la *filosofía* es como un árbol, *cuyas raíces son la metafísica*, el tronco es la física, y las ramas que se desprenden de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral.¹⁶¹

La anterior estructura interna de la filosofía servía excelentemente para el fin que se proponía: el servir como esclarecimiento del conocimiento para su uso válido en las demás ciencias, pues, como se mencionó con Kant y Wolff, la metafísica, y en específico la ontología dada su hermandad con la teoría del conocimiento, contenía los primeros elementos y principios de éste.¹⁶²

Esta articulación tomada aquí como herencia aristotélica, Kant creía verla originada en Platón,¹⁶³ la cual fue denominada por aquél como *concepto escolástico de la filosofía*, el cual tenía como único fin el dar sistematicidad al conocimiento teórico teniendo por base una "perfección *lógica* del conocimiento".¹⁶⁴ Este concepto desembocaba en el interés teórico de aprehensión máxima de conocimientos, y por ello, Kant creía que su desarrollo y

¹⁶¹ El texto original versa así: "Ainsi, toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toute les autres sciences, que se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale;" (Descartes, René, *Principes de philosophie*, [14] p. 8) El subrayado en la traducción es mío.

¹⁶² También para Descartes esto era el contenido de la metafísica: "la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales está la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestra alma, y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros." (*Ibidem*) El original: "la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre les quels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous." (*Ibidem*)

¹⁶³ "Para Kant, el mejor ejemplo de un filósofo que luchara para promover una distinción similar [entre conceptos de filosofía, dentro de los cuales se encontraba el escolástico] era Platón. (Kerszberg, Pierre, *Critique and Totality*, p. 9)

¹⁶⁴ KrV, A838/B866 Guyer

unidad eran meramente *técnicos*,¹⁶⁵ lo que significa que la ampliación de la filosofía como ciencia ocurría sin un orden, como un mero agregado de conocimientos.¹⁶⁶

Teniendo este concepto como fundamento de reflexión, y guía última de la misma, Kant denominaba a la metafísica regida por él como *teórico-dogmática*,¹⁶⁷ y creía observarla como abarcando la reflexión filosófica desde sus inicios, pasando por la modernidad, y culminando en el pensamiento de Leibniz y Wolff.¹⁶⁸ A partir de ello, ofreció una definición de metafísica según su función dentro del sistema de la filosofía como ciencia escolástica:

Por eso, la definición de la metafísica según la concepción de la escuela será: es el sistema de todos los principios del conocimiento racional por conceptos, teórico y puro; o bien, dicho brevemente: es el sistema de la filosofía pura teórica.¹⁶⁹

Como se puede notar al observar la definición, la metafísica dentro de este concepto de filosofía era caracterizada a partir de apelar meramente al uso *teórico de la razón*, lo que significaba que en ella no se contenía ninguna "doctrina práctica de la razón".¹⁷⁰ Gracias a esto se comprende el por qué la filosofía dogmática, en tanto dirigida por el concepto escolástico de filosofía, parecía a los ojos de Kant como plenamente contraria a la moral, pues si en ella no había intereses prácticos, y sin embargo pretendía alcanzar conceptos que pertenecen al ámbito moral, tenían que surgir disonancias dentro de la metafísica.

Para comprender algunas de las implicaciones que tiene la introducción de este *concepto escolástico de filosofía*, es necesario recordar que para Kant, la filosofía no debía comenzar con un concepto general –como el de *substancia*–

¹⁶⁵ Cfr. *KrV* A 833/B861

¹⁶⁶ Cfr. *KrV* A835/B863

¹⁶⁷ *Progresos*, XX 281

¹⁶⁸ "Esta marcha de los dogmáticos de una época anterior a la de Platón y de Aristóteles, y que incluye también la época de un Leibniz y de un Wolff, si bien no es la marcha correcta, es sin embargo la más natural, según el fin de la razón [la aprehensión mediante el conocimiento teórico de las ideas metafísicas]." (*Ibid.*, XX 262)

¹⁶⁹ *Ibid.*, XX 261

¹⁷⁰ *Ibid.*, XX 261

sino a partir de un análisis de la razón con el fin de dar cuenta de la *posibilidad de la referencia*.¹⁷¹ Si este problema no se ha resuelto, y la reflexión filosófica ha sido guiada por el concepto escolástico, entonces en su *ontología* (último fundamento del sistema) se comprende que "no ha habido mucho progreso desde los tiempos de Aristóteles.",¹⁷² si no se cuentan las aportaciones de Wolff a la clarificación de los principios del conocimiento que pertenecen a ella.¹⁷³ Pero este nulo avance en la ontología parecería no representar un problema bajo este concepto de filosofía, pues la acumulación de conocimientos podría proseguir sin la necesidad de dar solución al problema de la referencia. Sin embargo, ¿cómo comprender esta confianza en un andar *técnico* sin antes preguntarse por la posibilidad del mismo fundamento que da pie a él? Esta pregunta conduce, como se verá, a matizar por completo el concepto escolástico de filosofía.

Retomando la idea de metafísica resultado del anterior subcapítulo, ella se definió como "una ciencia de avanzar del conocimiento de lo sensible al conocimiento de lo suprasensible," ¹⁷⁴ lo cual, según Kant, corresponde y se adecua perfectamente a su mismo nombre: *metà tà fisiká*, esto es, la ciencia versa sobre un tránsito de conocimientos efectuados mediante conceptos fundamentales que refieren a cualquier experiencia (ofrecidos presuntamente a través de la ontología) hacia el conocimiento de objetos *fuera de ella*.¹⁷⁵ Esta ciencia encuentra como representantes de cada uno de sus polos (conocimiento ontológico y conocimiento *suprasensible*) a Aristóteles y a Platón, respectivamente,¹⁷⁶ con lo cual se regresa a la fuente del concepto escolástico – en tanto se mencionó que Kant veía en Platón el origen de éste. Si ya ha sido mostrado cómo la filosofía moderna no lograba este tránsito, y por ello no aprehendía los intereses supremos de la razón, quizás al voltear a ver a Platón

¹⁷¹ Cfr. *supra*, I.2-1.3

¹⁷² *Progresos*, XX 260

¹⁷³ *Ibid.*, XX 281

¹⁷⁴ *Ibid.*, XX 316

¹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*

¹⁷⁶ *Ibid.*, XX 317

(fundador de la tradición que se ha venido tratando) se obtenga más clarificación sobre esta imposibilidad y sus causas.

Lo que es de esperarse, dada la falta de una *conciencia* tal como fue puesta a luz con Descartes ¹⁷⁷ y por ello una ausencia de los elementos esenciales que desembocan en la pregunta por la posibilidad del conocimiento *sintético* tal como será planteada por Kant,¹⁷⁸ es que Platón comenzara a llevar a cabo el tránsito a lo suprasensible sin dificultades; por ello, escribe Kant:

Los primeros y más antiguos pasos en la metafísica no se aventuraron tan sólo como intentos arriesgados, sino que fueron dados con entera confianza, sin que se realizaran previamente investigaciones cuidadosas sobre la posibilidad de los conocimientos a priori [que no tienen su legitimidad en la experiencia].¹⁷⁹

Sin embargo, esta confianza no se comprende del todo, pues Platón no pudo haber emprendido un andar (transitar) sin haber tenido una idea de que esto era posible, esto es, de que un conocimiento que no dependiera de la experiencia fuese real –conocimiento *racional*, entendiendo por Razón en este concepto: "solamente la facultad del conocimiento a priori, esto es, del que no es empírico." ¹⁸⁰ Por lo tanto, ¿qué fungió como posibilidad de esta confianza? Responde Kant:

El presunto *buen éxito*. Pues en la matemática la razón logró, de una manera excelente y que superaba todas las expectativas de los filósofos, conocer a priori la naturaleza de las cosas; ¿por qué no iba a lograrlo igualmente bien en la filosofía?¹⁸¹

Así, se ha regresado al tema de la influencia de la matemática sobre la filosofía, pero ahora no únicamente en el método de ésta como sucedía con los modernos,¹⁸² sino en su mismo concepto. Tal adopción sin una pregunta sobre su posibilidad y legitimidad se debía a una confusión no consciente acerca de la

¹⁷⁷ Cfr. *supra*, Cap. I.1

¹⁷⁸ Cfr. *supra*, Cap. I.3

¹⁷⁹ *Progresos*, XX 261-2

¹⁸⁰ *Ibidem*

¹⁸¹ *Ibid.*, XX 262

¹⁸² Cfr. *supra*, Cap. I.1.3

manera en la que la matemática *construye* su conocimiento, lo cual se diferencia del método propio de la filosofía; lo que posibilitó, en última instancia, esta confusión fue la identidad *en el producto* del conocer matemático y filosófico, pues los dos concluyen con *conocimiento a priori*.¹⁸³

Con esta última anotación, se redondea el concepto escolástico de filosofía, sin embargo surge la necesidad de matizar en qué manera influye la matemática en él. Como se mencionó al inicio de este apartado, Kant calificaba el incremento de conocimientos dentro del sistema de filosofía regido por el concepto escolástico, de *técnico*, lo que significaba que este incremento no sucedía conforme a un plan, sino a partir de meros agregados aleatorios –claro que todos ellos calificados de *conocimientos válidos* y surgidos mediante determinados procedimientos normados–; esto se debía a la ausencia de una *idea* que sirviera de *ideal* (meta) al sistema de filosofía,¹⁸⁴ pues sin ella todo el conjunto de conocimiento racionales podía adecuarse a cualquier interés, lo que significaba que podría devenir instrumento. Esta ausencia de *idea rectora* para el sistema de la filosofía fue el producto de seguir el ejemplo de la matemática en los inicios de la reflexión metafísica, pues en el conocimiento matemático tal falta es palpable: el acrecentamiento de conocimientos matemáticos surge sin un interés que sirva como fin al que se tiende, únicamente se propone este mismo incremento. Tal característica de la matemática también se expresa mediante su articulación:

[L]a finalidad intelectual propia de las matemáticas no tiene que ser vista como sosteniéndose en un propósito definido; la posibilidad de un concepto matemático nada debe a su propia finalidad o aplicación. [...] [Las] matemáticas tienen la peculiaridad de progresar a través de esta misma ausencia de unidad entre reglas.¹⁸⁵

Por ello, el concepto escolástico de filosofía, a falta un último fin que le diera coherencia y orden a sus conocimientos –similar a la matemática– tenía como

¹⁸³ Cfr. KrV A844/B872

¹⁸⁴ Cfr. KrV A833/B861

¹⁸⁵ Kerszberg, *op. cit.*, p. 44

propósito únicamente "la unidad sistemática de este conocimiento",¹⁸⁶ a saber, el meramente teórico, el cual dejaba de lado los intereses prácticos, y por lo tanto excluía de sí toda moral.

Luego entonces, con la exposición del *concepto escolástico de filosofía* queda claro cómo la crítica kantiana a la metafísica dogmática no se debe únicamente a su inconsciencia sobre el problema de la referencia que se expuso en el primer capítulo,¹⁸⁷ sino que, gracias a la demostración del pensamiento kantiano plasmado en los *Prólogos* de la *Crítica de la Razón Pura* con referencia a la misma metafísica, es en última instancia una crítica a la filosofía regida por el concepto escolástico. La falta de consideración sobre asuntos práctico-morales, que fue señalada como la principal fuente de inconformidad de Kant frente a la metafísica moderna, es ahora comprendida como perteneciente a un fundamento último de reflexión, a saber, el concepto a partir del cual era entendida la tarea de la filosofía; así mismo, la inconsciencia y el consecuente olvido del problema acerca de la posibilidad del conocimiento metafísico en general, como parte de la ontología, se ve ahora sostenido por medio de razones enraizadas en la falta de interés o fin en el concepto de filosofía escolástico, pues si en él sólo hay deseo de coherencia sistemática de conocimientos, la ausencia de una pregunta acerca de la posibilidad misma de ese conocimiento se comprende plenamente.

En adelante se expondrá la propuesta de solución kantiana a esta propensión moderna y escolástica de avanzar sin un examen de la razón, con lo cual se ligará la necesidad de una *Crítica de la Razón Pura*, con el proyecto arquitectónico de establecer un concepto de filosofía distinto al escolástico.

¹⁸⁶ KrV A838/B866 Guyer

¹⁸⁷ Cfr. *supra*, I.3

II.3.2 Metafísica práctico-dogmática y Filosofía cósmica

Escribía Kant en *La arquitectónica de la Razón Pura*: "El sistema de todo el conocimiento filosófico es la *filosofía*.",¹⁸⁸ este sistema, continúa, sólo se encuentra como "mera idea de una ciencia posible",¹⁸⁹ lo cual permite comprender por qué no ha habido una *ciencia acabada* de la filosofía, como sí de otras, lo que era visto como un andar por fuera de los senderos de la ciencia. El posicionarla sobre estos senderos sólo sería posible si la filosofía que se encuentra desplegada en los diversos sistemas teóricos, se empalmase con la idea y se le asemejara de manera total.¹⁹⁰

Es posible, según lo plasmado en este capítulo, identificar la filosofía llevada a cabo bajo el concepto escolástico como una *copia* del *modelo* que es esta *idea*. Copia, sin embargo, que no tiene la menor pretensión de develar el *modelo*, y con ello darse una guía para su desarrollo, sino que continúa su andar en medio de la ignorancia; producto de esta ceguera de la *idea* son todas las consecuencias que se nombraron a partir de la metafísica moderna, con sus contradicciones y desacuerdos inherentes, que desembocaban en el *indiferentismo*.¹⁹¹

Sin embargo, escribe Kant:

[H]ay también un *concepto cósmico* (*conceptus cosmicus*) que ha servido siempre de fundamento de aquella denominación [la filosofía], principalmente cuando se lo personificó, por así decir, y se lo representó, como un modelo, en el ideal del *filósofo*.¹⁹²

Este concepto funge como el *ideal* al que tiende todo quehacer filosófico – inclusive cuando se encuentra bajo la determinación del concepto escolástico–, y se encuentra subyaciendo a toda filosofía, de la misma manera en que el *filósofo* como ideal (quien legisla) sirve de meta al filósofo *técnico* (o artesano)

¹⁸⁸ KrV A838/B866

¹⁸⁹ *Ibidem*

¹⁹⁰ Cfr. *Ibidem*

¹⁹¹ Cfr. KrV B844/B872

¹⁹² KrV A839/B867

que sólo persigue una perfección *técnica* del conocimiento tal como lo permite el concepto escolástico.¹⁹³ Esta comprensión del fundamento de todo concepto de filosofía, y con ello el desplazamiento del concepto escolástico por el *cósmico*, dice Kerszberg, fue lo que Kant tomó como "el mayor avance de los tiempos modernos",¹⁹⁴ el cual, sin embargo, no significaba literalmente un *avance*, sino más bien un *retroceso* o una *vuelta a*,¹⁹⁵ pues no se podría avanzar hacia algo que, según Kant, estaba ya implícito en toda reflexión filosófica.

Fenómeno similar (retroceso como avance) había ocurrido en la historia ideal de la metafísica con el surgimiento de los *escépticos*, pero en éstos el retroceso no se veía como un estadio intermedio para un ulterior avance, sino un mero estancamiento.¹⁹⁶ Es esta diferencia con los escépticos lo que permitía marcar el *tercer estadio de la metafísica*, a saber, el *práctico-dogmático*, personificado por la filosofía crítica de Kant,¹⁹⁷ que se distinguía por tener sobre sí la decisión acerca del destino general de la metafísica, gracias a la *Crítica de la Razón Pura*.

Por consiguiente, la *Crítica*, bajo el concepto *cósmico*, entiende a la filosofía como "la ciencia de la referencia [*relación* en Guyer] de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*)".¹⁹⁸ Esta caracterización de la filosofía, dice Kerszberg, Kant la vislumbraba en el pensamiento platónico, pues, como se mencionó, en él se encontraban ya las distinciones entre conceptos de filosofía;¹⁹⁹ por ello, la filosofía trascendental, entendida como una pretensión de establecer el concepto *cósmico* de filosofía, tenía por meta sacar a la luz este concepto y con él situar la filosofía platónica dentro del contexto moderno, nutriéndola con todos los

¹⁹³ "y el filósofo [ideal] no es un artista [artesano según la recomendación de Kerszberg] de la razón, sino un legislador de la razón humana." (*Ibidem*)

¹⁹⁴ Kerszberg, *op. cit.*, p. 1

¹⁹⁵ "La substitución del concepto escolástico por el *cósmico*, de cualquier manera, no coincidía con un avance, más bien el avance mismo era en sí un regreso, o un retorno a una perspectiva anterior. Esta perspectiva estaba enraizada en el verdadero y más digno sentido de la filosofía que prevaleció antes que los escolásticos surgieran." (*Ibidem*)

¹⁹⁶ *Progresos*, XX 261

¹⁹⁷ Cfr. *Ibid*, XX 281

¹⁹⁸ *KrV* A839/B867

¹⁹⁹ Cfr. nota 163

descubrimientos y características que eran propias de éste.²⁰⁰ Dada la definición de la filosofía bajo el concepto cósmico, él, a diferencia del escolástico, es entendido como el que relaciona los contenidos de la filosofía con los *finés esenciales*, para lo cual debe resolver los *intereses universales*,²⁰¹ expresados de la siguiente manera:

Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el *práctico*) se reúne en las tres preguntas siguientes:

- 1) *¿Qué puedo saber?*
- 2) *¿Qué debo hacer?*
- 3) *¿Qué puedo esperar?*²⁰²

Así, el concepto cósmico articula los contenidos de la filosofía según su pertenencia a algún interés, ya sea especulativo (según la primera pregunta) o *práctico* (según la segunda), con lo cual, desde el fundamento de la reflexión filosófica, se incluye la filosofía moral o práctica, inclusión que, según Kant, no era posible en la filosofía bajo el concepto escolástico –lo que se evidenciaba al atender sus conclusiones contrarias a la moral; ²⁰³ como anota Deleuze, los racionalistas (o dogmáticos modernos) sólo atendían el interés especulativo –lo que ahora se comprende, pues ellos determinaban su quehacer por un concepto que únicamente tenía como meta una clarificación del conocimiento, y una ampliación del mismo sin otro fin que ella misma–, con lo cual se desprendían dos consecuencias: (1) "la confusión acerca de los verdaderos fines de la especulación", ²⁰⁴ lo que ya había sido visto aquí como una intrusión de lo especulativo sobre lo práctico; ²⁰⁵ y (2), que la razón era vista, entonces,

²⁰⁰ "La filosofía trascendental hace un esfuerzo por plantar a la filosofía platónica en una luz verdadera para los tiempos modernos." (Kerszberg, *op. cit.*, p. 26)

²⁰¹ "Se llama aquí concepto cósmico a aquel que se refiere a los que necesariamente interesa a cada cual; por tanto, determino según conceptos escolásticos el propósito de una ciencia, cuando se la considera solamente como una de las habilidades para ciertos fines cualesquiera." (*KrV* A839/B867 nota)

²⁰² *KrV* A804-5/B832-3 Caimi, el subrayado es mío. En la traducción de Guyer la cita comienza: "All interests...", esto es, en plural.

²⁰³ Cfr. *supra*, II.2

²⁰⁴ Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, p. 21

²⁰⁵ Cfr. *supra*, II.2, y en específico la insistencia de cómo la razón principal de Kant para adoptar una postura contraria a la de los metafísicos modernos era por las consecuencias en el ámbito práctico.

meramente como una razón teórica,²⁰⁶ pues, con este proceder, los metafísicos reducen "a nada el uso puro (práctico) de la razón."²⁰⁷ Esto, concluye Deleuze, finaliza en una *mutilación de la razón "en sus intereses más profundos"*.²⁰⁸

Estos intereses se caracterizan por responder a los *finés esenciales* que la razón pura se impone a sí misma, y se distinguen del *fin final* por ser *medios* para la aprehensión de éste, el cual articula a los demás dotándoles de coherencia sistemática,²⁰⁹ gracias a la cual es posible un avance, un tender hacia, el fin final de la razón. ²¹⁰ Él es definido como "la completa destinación del hombre",²¹¹ la cual es tratada por la *filosofía moral*; así, se ve cómo para Kant la reflexión filosófica adquiere su sentido en el despliegue moral del hombre, con lo cual la organización de ella sufre una configuración completamente nueva.²¹²

De esta manera, el concepto cósmico de filosofía posiciona a las demás ciencias en determinados lugares para que sirvan como medios al fin final, con lo cual se regresa al *ideal del filósofo*, quien, a diferencia de los pensadores determinados por la escuela, tiene el papel de legislador, esto es, tiene la tarea de legislar a los artesanos de la razón con sus respectivos productos, de manera tal que les conduzca para que su dirección sea únicamente la satisfacción de los fines esenciales.²¹³ Sin embargo, esta *tendencia* a la solución de los problemas racionales últimos, y la aprehensión de los intereses de la razón, permanece, dentro del concepto cósmico, siempre como una *tendencia* y no como una compleción de los intereses, lo cual dota de sentido que, tanto la *filosofía* como

²⁰⁶ Cfr. *supra*, II.3.1, especialmente la caracterización de la razón bajo el concepto escolástico, entendida como facultad de conocimiento.

²⁰⁷ KrV A XXIV

²⁰⁸ Deleuze, *ibidem*, el subrayado es mío.

²⁰⁹ Cfr. KrV A840/B868

²¹⁰ Cfr. KrV A797-8/B825-6

²¹¹ KrV A840/B868

²¹² En la *Crítica de la Razón Práctica* escribía Kant: "El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa." (Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, <4> [4])

²¹³ Cfr. KrV A839/B867

el *filósofo* sean *ideales*, aunque su papel sirva *in concreto* para la articulación interna del sistema de filosofía.²¹⁴

Ahora bien, si este concepto cósmico de filosofía es un mero *ideal* que tiene su función en el establecimiento de la estructura interna del sistema de filosofía, ¿cómo llevar a cabo este tránsito de un concepto escolástico al cósmico? Únicamente es posible mediante una *arquitectónica*. Escribe Kant:

Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Puesto que la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema, resulta que la *arquitectónica* es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general, [...].²¹⁵

Así, la *arquitectónica* será entendida como la elaboración de un sistema de conocimientos a partir de un mero agregado de ellos, esto es, a partir de un conjunto meramente *técnico* tal como lo era la filosofía bajo el concepto escolástico; por lo tanto, si la filosofía pretende servir a los intereses de la razón, ésta demandará que los conocimientos tengan una estructura sistemática según su fin final para garantizar el progreso hacia éste, lo que no se logra ni es posible en una filosofía que ignora fines autoimpuestos por la razón,²¹⁶ y menos aún, si es ajena e incluso contraria a la moral, en tanto ésta es la cúspide de un sistema filosófico –tal como sucedía con la metafísica dogmática. Por ello, dentro del concepto de sistema se comprenderá "la unidad [y organización] de los múltiples conocimientos bajo una idea",²¹⁷ la cual, como lo exige el sistema, delimitará los límites de cada ámbito (teórico y práctico), su lugar dentro del sistema, la forma del mismo, y el fin al que tienden. De esta manera, la totalidad del conocimiento racional es *articulado* de modo tal que el crecimiento del mismo sólo ocurre *internamente*, pues el límite del sistema lo marca el *ideal*, que por su naturaleza

²¹⁴ "el filósofo ideal, tal como el hombre sabio de los estoicos (A569/B597), es ideal solamente porque prescribe una perfección que nunca puede ser obtenida en la vida práctica." (Kerszberg, *op. cit.*, p. 1)

²¹⁵ KrV A832/B860

²¹⁶ *Ibidem*

²¹⁷ *Ibidem*

es inaprensible, con lo cual se asegura que no haya introducción alguna de elementos externos al sistema.²¹⁸

Siguiendo con lo anterior, la arquitectónica marca la estructura y división de la *filosofía de la razón pura*,²¹⁹ que se nutre, en este punto, del problema de la referencia resultado del Capítulo I, con lo cual la articulación resulta de la siguiente manera: (i) O la filosofía de la razón pura es entendida como una *crítica*, cuyo papel es la indagación racional sobre la posibilidad de todo conocimiento puro *a priori*, y que sirve de *propedéutica*, para la determinación "de sus fuentes, y de sus límites [del conocimiento a través de razón pura]",²²⁰ con lo cual, como resultado de ella, se obtiene una promesa de la cientificidad de la metafísica,²²¹ pues la *crítica* tiene la tarea de dibujar la arquitectónica según la filosofía bajo el concepto cósmico;²²² (ii) O la filosofía de la razón pura es el *sistema* de todo el conocimiento filosófico producido por la razón pura, esto es, la ciencia de la razón pura, "el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por *razón pura*."²²³ que es idéntico a decir que ella es la *metafísica*. Sin embargo, sigue Kant, el nombre de *metafísica* podría abarcar no sólo el *sistema* de los conocimientos racionales puros según conceptos, señalados en (ii), sino también a la *crítica*, pues ella da cuenta de los límites del sistema científico, y le sostiene (lo que permite regresar a la consideración de la tarea de la *crítica* como una *ontología*).²²⁴

Así, la empresa arquitectónica de Kant, en el intento de reemplazar el concepto escolástico por el cósmico, requiere que la *Crítica la Razón Pura* no sólo posicione a la metafísica en el camino de la ciencia –pues esto sería un

²¹⁸ Cfr. *KrV* A 833/B861

²¹⁹ A partir del concepto "filosofía de la razón pura" no debe concluirse que hubiese más filosofías, más bien él sirve para diferenciarle de la filosofía empírica, la cual queda fuera de los intereses presentes al ser antitética con la metafísica (en tanto conocimiento racional a priori): "Toda filosofía es, empero, o bien un conocimiento por razón pura, o un conocimiento racional a partir de principios empíricos. El primero se llama filosofía pura; el segundo, filosofía empírica." (*KrV* A840/B868)

²²⁰ *KrV* B25

²²¹ *KrV* B XXXVI

²²² *KrV* B27

²²³ *KrV* A XX

²²⁴ Cfr. *KrV* A841/B869. Así mismo, Cfr., para la afirmación entre paréntesis, II.1, y en especial, la nota 109.

mero resultado del ejercicio arquitectónico— sino que ella trace todos los contornos del sistema de la *metafísica*, lo cual hará tomando en consideración no solamente el interés especulativo, sino el práctico, atendiendo entonces a las tres preguntas que conjuntaban todos los intereses racionales, con lo cual, la *Crítica* se observa coherente con el propósito de Kant de defender al proyecto de la Ilustración;²²⁵ por consiguiente, los trazos de la *Crítica* también tendrán la tarea de establecer los límites de cada interés, de manera que el deseo por lo *suprasensible* que caracteriza a la razón humana sea de una u otra manera (en lo especulativo o en lo práctico) logrado, aun cuando este triunfo no se lleve a cabo como se pretendía en la filosofía determinada por el concepto escolástico, esto es, aun cuando ello no sea posible en el ámbito especulativo. Pues quizás la aprehensión de las *ideas* que más interesan a la razón sólo sea posible en el ámbito práctico,²²⁶ el cual, en tanto olvidado por los modernos, era dejado atrás, y con ello la razón perdía su dignidad al no poder abrazar sus propios objetos, los cuales son los más anhelados. Así, si la *Crítica* logra establecer mediante su arquitectónica una delimitación de los *ámbitos* y la satisfacción de los intereses supremos, ella puede con esto hacer inteligible el concepto de *libertad* —que para los modernos era imposible de pensar al punto de llevar a la razón a contradicciones en el intento de hacerlo—, y con ello, poner a la luz la posibilidad y *necesidad* del uso práctico de la razón²²⁷ para la plena satisfacción de la totalidad de sus intereses, lo que significaría que ella recuperaría su dignidad, su autoridad y su *autonomía*, tan cuestionados en la historia de la metafísica.

Para concluir, se observa cómo cuando la *Crítica de la Razón Pura* es comprendida como una *arquitectónica*, se respetan los dos fines marcados en el capítulo **II.2**, a saber, (i) la fundamentación de la metafísica mediante la solución

²²⁵ Cfr. *supra*, II.2

²²⁶ "nos queda todavía el intento de [(ver)] si acaso no se encuentran, en el conocimiento práctico de ella, datos para determinar aquel concepto racional trascendente de lo incondicionado, y para llegar de esa manera, cumpliendo el deseo de la metafísica, más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento a priori, ([conocimiento que]) sólo ([es]) posible, empero, en la intención práctica." (*KrV*, B XXI Caimi)

²²⁷ "puedo, sin embargo, [gracias a la *Crítica de la Razón Pura*] pensar la libertad, [...menester] si la moral presupone necesariamente la libertad [...de manera que] para la moral no necesito nada más, sino sólo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda el menos ser pensada," (*KrV* B XXVIII-XXIX Caimi)

del problema de la referencia, con lo cual se asegura el fundamento de aquélla, y se promete la aprehensión de las ideas de la razón, que son parte de los intereses de ésta, lo que sólo se logra mediante el establecimiento de límites entre los distintos usos de la razón, los cuales no eran atendidos en el concepto escolástico de filosofía, garantizando con tal delimitación el abrazo de lo suprasensible, objeto más alto de la razón;²²⁸ y (ii), dado que en el concepto cósmico de filosofía, hacia el cual tiende la arquitectónica, se encuentra ya la consideración de los intereses prácticos de la razón, la *libertad* –principio y fundamento de inteligibilidad de la moral- queda postulada como posible, y más aún, como uno de los fines esenciales, con lo cual la condición necesaria y suficiente de la *Ilustración*, como proyecto de liberación del hombre a partir de dotarle de conciencia acerca de su libertad racional, queda resguardada de los ataques en medio de los cuales se encontraba bajo el gobierno de los dogmáticos que no pensaban fuera del concepto escolástico.

Por lo tanto, con esto se pretende mostrar las ventajas y virtudes de leer la *Crítica de la Razón Pura* como una arquitectónica, y no sólo como una teoría del conocimiento –posibilidad que se vio superada al definir la ontología formal y su vínculo con problemas epistemológicos–, o como una mera *ontología* –pues, en primer lugar, ella no podría comenzar con una pregunta por el ser sin antes dar cuenta de la posibilidad de tal discurso; y, en segundo, esta tarea se ve absorbida por la empresa más amplia que es el establecimiento del concepto cósmico a través de la arquitectónica–, pues con esta propuesta queda plasmada la verdadera tarea de la filosofía crítica de Kant, y con ello, se le considera relacionado intrínsecamente con su contexto social, a partir de ello queda explícito que el *idealismo trascendental* como una doctrina metafísica resultado de la *Crítica* tiene una finalidad *político-social*, y con ello se muestra que sería una equivocación verle cabalmente alejado de la realidad.

²²⁸ La presente interpretación, a cerca de cómo la *Crítica de la Razón Pura* debe ser comprendida, en una de sus intenciones, como una fundamentación de la metafísica, también se encuentra en Heidegger; sin embargo, en él esta lectura se subsume a un plan externo a la *Crítica*, a saber “como una introducción ‘histórica’ a la problemática tratada en *El ser y el tiempo*, 1ª mitad.” (Heidegger, *op. cit.*, p. 9, además, pp. 7-8, 11)

Conclusión

El presente trabajo tuvo su primer nacimiento como un interés de exponer la ontología que subyace a la *Crítica de la Razón Pura*, y, dentro de éste, deseaba ante todo señalar el papel que la representación *vacua* del 'Yo' poseía en ella. Así, se quería enaltecer el fundamento último del ser humano mediante la señalización de que sólo con él, y a través de él mediante de reflexiones metafísicas, era posible transitar de la experiencia fáctica a una superior, la *moral*. Sin embargo, esa pretensión condujo finalmente a cuestionar un saber profundamente arraigado sobre en qué consistía la metafísica, y, más importante, en qué consistía el quehacer filosófico. Partiendo, entonces, de un interés personal, se llegó a un cuestionamiento sobre los principios que posibilitaban toda reflexión, y a un aprendizaje de las maravillas que se erige el ser humano para dar respuesta a cuestiones que tienen sus raíces en los rincones ínfimos de la naturaleza de éste. El comienzo de una educación en filosofía alcanzó su concreción en la pregunta sobre el sentido de la filosofía, y en un aprendizaje que, como Kant enseña, nunca aprehende su fin final, pues éste es siempre y necesariamente un *ideal*.

Mas para lograr que la intención por abrazar una idea continúe perpetuamente, es necesario que este ensayo sea considerado meramente como la señalización del umbral de una nueva empresa: la exposición del resultado de la *arquitectónica*, a saber, la filosofía. Sin embargo, ese futuro trabajo, del que se ha pretendido siempre que estas páginas sean no más que un ejercicio preparatorio, tienen como imperativo el fundarse sobre un estudio que tome la totalidad del pensamiento crítico de Kant, y que no se quede, con ello, limitado a una expresión del mismo –como fue mencionado en la Introducción. Él deberá mostrar las respuestas a cada pregunta en la que se encierre un interés racional, para conocer según ellas la pintura que Kant ofrece de la naturaleza humana, y de la idea de filosofía de manera que se sea consciente de ella a cada momento en que tenga ocurrencia una reflexión filosófica.

Así, el presente trabajo se presenta como una propedéutica –siguiendo a Kant– para reflexionar sobre la significación de la filosofía, el cual desea, frente a todo, señalar cómo cavilaciones que se expresan mediante vestiduras casi invisibles –por su nivel de abstracción que parece nada tener que ver con la vida en la que se ve sumergido el hombre en la totalidad de su ocurrencia terrenal– son en ocasiones las que mejor pueden hablar de la naturaleza humana. Ejemplo de esto debería quedar claro con lo expuesto en estas páginas: cómo un deseo de libertad, de dignidad, de *ser* ser humano, desemboca en reflexiones metafísicas, cómo un deseo de pensarse no determinado totalmente por la tierra que nos sostiene, lleva a la composición de una *Crítica de la Razón Pura*, cómo un deseo de hacer consciente al hombre de su autonomía conduce a preguntarse sobre el *ser*. Parece quedar claro con Kant que la pregunta ontológica por la existencia siempre sucede por intenciones profundísimas de conocerse el ser humano a sí mismo, y a la par, por conocer el correcto dirigirse de ese ser dentro del mundo que es siempre uno tal que encierra a los otros.

Por lo tanto, este trabajo sirve para enfatizar que siempre, antes que nada, al comenzar una reflexión filosófica debe el ser humano ser consciente de lo que significa la filosofía, y qué mejor que esta toma de conciencia vaya de la mano con alguien como Kant, quien, dado lo dicho en todas estas páginas, parte en todo tiempo de una consideración sobre la historia de esta disciplina, sin la cual cualquier pregunta e intento de respuesta sería ciega por permanecer en una ignorancia acerca de las raíces que posibilitan el mismo preguntar. Más aún: ahora, en tiempos dentro de los cuales se recuerda sin cesar la *presunta muerte de la metafísica*, sirven con más potencia las palabras y la pluma de Kant, pues en ellas se expresa el vínculo *necesario* entre filosofía y metafísica, siendo que las dos no sólo son hermanas por su nacimiento, sino que son incomprensibles tomadas en solitario. No queda, por consiguiente, sino afirmar que toda pretensión de filosofar desemboca, ineludiblemente, en discursos metafísicos – aun cuando parezca no ser así. Por encima de cualquier intención de hacer filosofía, como enseña Kant, debe establecerse la necesidad de una *crítica* del pensamiento establecido, aun del mejor aceptado; y este aspecto crítico esencial

al quehacer filosófico, que no sólo en este filósofo, sino en toda la historia de la filosofía desde su nacimiento, debe afirmarse a cada instante. La liberación del hombre de ataduras casi encarnadas debería ser, según el fin de una Ilustración, el máximo al que se tienda, para, mediante esa libertad, alcanzar los anhelos más profundos del hombre, que siempre son, por debajo de las contingencias, de una felicidad universal.

Bibliografía

- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*, Yale University Press, USA, 2004
- Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, USA, 2003
- Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de Lógica*, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, España, 2007, pp. 25-66
- , *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, España, 1994
- , *Metafísica*, Trad. María Luisa Alía Alberca, Alianza Editorial, España, 2010
- Beiser, Frederick, *The Enlightenment and Idealism*, en *The Cambridge Companion to German Idealism*, edit. Karl Ameriks, Cambridge University Press, 2006, pp. 18-36
- Bueno Martínez, Gustavo, *Introducción*, en Leibniz, *Monadología*, Pentalfa ediciones, España, 1981, pp. 13-47
- Caimi, Mario, *Estudio Preliminar*, en Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. VII-LXX
- , *La metafísica de Kant*, en Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, Trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. VII-CLXXXIV
- Calvo Martínez, Tomás, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, España, 1994, pp. 7-59
- Candel Sanmartín, Miguel, *Introducción*, en Aristóteles, *Metafísica*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, España, 2007, pp. 5-30
- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Trad. Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, España, 2008
- Descartes, René, *Discurso del método*, Trad. Manuel García Morente, Gredos, España, pp. 97-152
- , *Meditaciones Metafísicas*, Trad. Jorge Aurelio Díaz, Gredos, España, pp. 153-414

- _____, *Principes de la philosophie*, https://drive.google.com/file/d/0B597_kn9vGvxaFJtZGhCSzBZaE9RWjRvX2oyRnNveUFvc3dJ/view?usp=sharing [Consultado: 8-11-2016]
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975
- Guyer, Paul, *Introduction: The starry heavens and the moral law*, en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edit. Paul Guyer, Cambridge University Press, USA, 2006, pp. 1-27
- _____, *Kant*, Routledge, USA, 2006
- _____, *Kant's and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, USA, 1987
- Guyer, Paul; Wood, Allen W., *Introduction*, en Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, USA, 1998, pp. 1-72
- Hatfield, Gary, *Introduction*, en Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as science*, trad. Gary Hatfield, Cambridge University Press, USA, 2004, pp. IX-XXXIV
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- Joachim, Harold H. *A study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901
- Jolley, Nicholas, *Metaphysics*, en *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, edit. Donald Rutherford, Cambridge University Press, USA, 2006, pp. 95-135
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2011
- _____, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 2011
- _____, *Critique of Pure Reason*, Trad. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, USA, 1998

- , *Los progresos de la metafísica*, Trad. Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica, México, 2011
- , *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Ediciones Itsmo, España, 1999
- , *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as science*, trad. Gary Hatfield, Cambridge University Press, USA, 2004
- , *¿Qué es la Ilustración?*, en Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
- Kerzberg, Pierre, *Critique and Totality*, State University of New York Press, USA, 1997
- Leibniz, *Monadología*, trad. Julian Verlarde, Pentalfa ediciones, España, 1981
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and discursivity, the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*, tra. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, USA, 2000
- Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 2015
- Strawson, Peter, *The Bounds of sense, An essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co. USA, 1966
- , *Los límites del sentido, Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, trad. Carlos Thiebaut Luis-André, Ediciones de la Revista de Occidente, España, 1975
- Tugendhat, Ernst, *Introducción a la filosofía analítica*, trd. Jorge Navarro Pérez, Editorial Gedisa, España, 2003
- Winkler, Kenneth P. *Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction*, en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edit. Paul Guyer, Cambridge University Press, USA, 2006, pp. 41-72

Agradecimientos

Sin necesidad de decirlo, a mi familia: Gloria Estela López, Francisco Javier Caballero y Oscar García. Ellos han sido no solamente mi sangre, sino las ideas que me han moldeado y remodelado a lo largo de mi existencia, y eso es una riqueza celeste que jamás les podré devolver, ni agradecer como quisiera.

Agradezco asimismo a mi asesor, el Dr. Jorge Armando Reyes, quien más que enseñarme filosofía me mostró el camino para comenzar a filosofar, regalo invaluable para mi vida; al Dr. Raúl Quesada García, arquetipo de la erudición, y sostén para mi desenvolvimiento; a la Dra. María Teresa Padilla Longoria, quien infundió en mí el amor por la sabiduría, y el interés por hacerme un buen hombre a través de sus enseñanzas. Mejores profesores, afirmo categóricamente, no pude haber tenido para lograr lo que hoy se muestra en estas páginas, el más grande y perfecto fruto que mis capacidades me permitieron parir.

A quienes me impulsaron mediante su amistad: Eduardo, Aquiles, José, Adrián, Mikel; gracias, porque nunca desconfiaron. A quien hizo de la posibilidad, necesidad.

Infinitas gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México, y en especial a la Facultad de Filosofía y Letras: cuna y hogar de la persona que me enorgullezco de ser, nombre de ideas que en la frente siempre llevaré, siembra de innumerables semillas que por el resto de mis días florecerán.

Atte. Daniel Caballero López