

2ef
10

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PRINCIPIO DE RAZON Y CAUSALIDAD EN LA TERCERA ANTINOMIA DE KANT

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

EFRAIN LAZOS OCHOA

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

Principio de Razón y Causalidad en la Tercera Antinomia de Kant.
(una lectura de algunos elementos de la Crítica de la Razón Pura)

INDICE

Introducción	1
Capítulo primero. La tercera antinomia	3
1. Las pruebas de tesis y antítesis.....	6
Capítulo segundo. La doctrina kantiana de la ilusión.....	20
2.2. Ilusión y causalidad.....	26
2.2.1. El principio kantiano de causalidad natural.....	29
2.3. Ilusión y verdad.....	35
2.4. La ilusión trascendental.....	37
2.4.1. La naturalidad de la ilusión racional.....	42
2.4.2. La ilusión racional y la metáfora del espejo.....	46
Capítulo tercero. La antinomia, el conflicto de la razón pura	50
3.1. El universo como problema de la razón.....	50
3.1.1. ¿Porqué pensar el universo lleva a un conflicto?	53
3.2. El método escéptico de Kant.....	55
3.3. Breve reseña histórica de los temas de la antinomia.....	59
3.4. Principio de razón y causalidad.....	68
3.4.1. Principios regulativos y constitutivos.....	72
3.4.2. La solución a la tercera antinomia.....	79
Conclusión.....	91
Bibliografía.....	96

INTRODUCCION

Este trabajo se propone responder a una pregunta básica, qué es la libertad cosmológica para Kant, en la Crítica de la Razón Pura? Es entonces una lectura histórica de la Crítica, propiciada por los planteamientos que Kant realiza especialmente en la tercera antinomia y su solución. Se trata, esencialmente, de un intento de comprensión de algunas partes de este texto.

Hemos encontrado que para aproximarnos a algunas respuestas tenemos que salir de la tercera antinomia, e incluso de la Dialéctica trascendental, y buscar aquellas conexiones que ayuden a iluminar el camino. La solución a la antinomia, y un acercamiento a lo que Kant entiende por libertad, requiere tomar en cuenta algunos puntos importantes de la teoría del conocimiento objetivo que Kant denomina Idealismo trascendental. Creemos que la tercera antinomia constituye la exposición de las contradicciones en las que -considera Kant- caen las posturas filosóficas antecedentes al criticismo, en lo que se refiere al conocimiento de los procesos de la naturaleza; de ahí la importancia de considerar la solución a la tercera antinomia desde la perspectiva de la distinción básica del Idealismo trascendental entre fenómenos y cosas en sí mismas.

El primer capítulo del trabajo se ocupa de las pruebas de la tercera antinomia; y trata de mostrar la pertinencia de interpretarlas como la concepción kantiana de las posturas tradicionales -que Kant califica de ilusorias- en torno la causalidad natural en la explicación de los objetos. Para Kant hay una ilusión en la base del conflicto de la razón expresado en la antinomia, ilusión que puede comprenderse como una confusión entre las funciones que la razón adopta en el conocimiento; la ilusión va

a ser entonces una confusión entre los elementos subjetivo y objetivo del conocimiento.

El segundo capítulo se ocupa del tema de la ilusión, y de los indicios que Kant aporta para decir que las representaciones que constituyen el conocimiento no son ilusorias. Se tocan aquí elementos del Idealismo trascendental, como es la teoría kantiana de la percepción y el juicio objetivos, en cuyo contexto se analiza la segunda analogía de la experiencia.

El tercer capítulo examina los problemas de la cosmología racional que Kant aborda en la Antinomia de la razón -esto es, los problemas que surgen cuando se trata de pensar el universo como un todo; se hace mención también de la importancia del método escéptico que Kant propone para no caer en la certeza dogmática ni en la desesperanza escéptica. En este tercer capítulo se incluye también la distinción entre principios regulativos y constitutivos del conocimiento, como una clave para la solución de algunas de las preguntas planteadas a lo largo del trabajo; el postulado -lo regulativo- de la razón permite fundamentar en último término el conocimiento empírico objetivo. Finalmente ofrecemos una lectura de la solución a la tercera antinomia, que pretende hallar un vínculo entre libertad cosmológica y libertad del individuo humano.

Ciudad de México, mayo de 1989.

CAPITULO PRIMERO: LA TERCERA ANTINOMIA

El propósito del presente trabajo es ofrecer una lectura del problema de la libertad en la Tercera Antinomia. Kant define la libertad trascendental como una causalidad no sensible o nouménica mediante la cual comienza espontáneamente (*von selbst*) un estado de cosas.¹ Por otro, insiste y enfatiza que una relación causal sólo se puede presentar entre fenómenos, y que todo conocimiento de relaciones causales debe darse dentro del plano empírico. ¿Cómo conciliar estas dos posturas, aparentemente contradictorias, en la filosofía de Kant? ¿Podemos conocer la libertad?, sería entonces el punto de partida.

Este planteamiento básico nos compromete a examinar la teoría kantiana del conocimiento objetivo. En su famosa referencia a Copérnico², Kant propone una hipótesis novedosa en torno a la relación de conformidad entre lo conocido y el conocedor, que desemboca en la tesis general del idealismo trascendental (IT): para el hombre sólo es posible conocer objetivamente fenómenos (lo que aparece), nunca cosas en sí mismas; esto es, lo que se conoce es lo condicionado --lo que se muestra en las relaciones espacio-temporales del conocedor--, no lo incondicionado --aquello que propiamente vace fuera de la mente humana y que subyace a lo que aparece. Plenamente articulada, la hipótesis puede formularse como sigue: los fenómenos deben someterse a las categorías trascendentales del conocedor, así como a las formas de espacio y tiempo, para que sean considerados como objetos de conocimiento y no

¹ B 561. Todas las referencias a la *Crítica de la Razón Pura* se hacen conforme a la segunda edición, excepto en los casos señalados.

² B XXIII

como meros estados de conciencia.²

El problema de la libertad, tal como lo plantea Kant en la Tercera Antinomia, pone de manifiesto una compulsión de la razón humana --entendida como capacidad genérica del conocer-- que la lleva desde un objeto empírico condicionado hasta un objeto incondicionado --del mero pensar--, y a caer en un campo en el que no dispone de criterios para juzgar con verdad.

Nuestra sugerencia es que la Tercera Antinomia debe leerse como un ataque al realismo trascendental (RT) y como una correspondiente defensa del idealismo trascendental. Se puede argumentar que lo que se halla en el capítulo sobre la Antinomia de la Razón no es el IT contra el RT, sino contra el empirismo y el dogmatismo (racionalismo). Estas doctrinas, sin embargo, pueden considerarse como formas alternativas de RT. El realista trascendental, indica Kant en varios pasajes, toma lo que son sólo representaciones como cosas subsistentes por sí mismas. A grandes rasgos, las impresiones de Hume, por ejemplo, corresponden a los fenómenos kantianos, en el sentido de que ambas son objetos de intuición sensible; en la medida en que niega que algo exista más allá de tales objetos, el empirista adopta el RT considerando a los objetos de intuición (impresiones) como cosas en sí mismas. Del lado racionalista, una perspectiva como la monadología leibniziana, que considera a las mónadas como objetos de conocimiento --el cual difiere de la percepción por su grado de claridad y no en función de ser ambas clases distintas de representaciones-- afirma la capacidad humana de intuición no sensible; con lo cual desemboca en una tesis conversa al empirismo, pero igualmente realista, que considera a las cosas en sí mismas

como objetos de intuición ⁴.

Kant cree que la postura realista se basa en una confusión entre los elementos que participan en el proceso de conocimiento. Se trata de una confusión entre los elementos subjetivos y objetivos del conocimiento. Esta confusión, que obedece para Kant a la naturaleza de la razón, está caracterizada como una 'ilusión' (Schein) que se manifiesta en distintas instancias: percepción, juicio y raciocinio. A la ilusión subyacente en las dos primeras, Kant opone lo que podríamos llamar una teoría sobre la percepción objetiva y el juicio verdadero --ubicados sobre todo en la Estética y Analítica trascendentales. La ilusión en los raciocinios se denomina dialéctica o trascendental y caracteriza la pretensión realista de conocer lo incondicionado. En el caso de la Tercera Antinomia, un principio subjetivo como el principio de razón, que se expresa en la relación general entre fundamento y consecuencia, se confunde con el principio (objetivo) de causalidad, que para Kant se aplica específicamente a la relación causa-efecto en la sucesión temporal de los acontecimientos en el mundo⁵; lo cual conduce al conflicto de la razón consigo misma.

La prueba de la hipótesis copernicana --que Kant promete en el Prólogo a la segunda edición de la Crítica-- tiene que validar de algún modo la aceptación de algo (=x), que se halle propiamente fuera de la mente humana, para que podamos diferenciar entre cualquier estado mental y un objeto de conocimiento, sin lo cual se cancela la pretensión de objetividad; pero dicha prueba no puede

⁴ Kalin, M. "Idealism vs. Realism in Kant's Third Antinomy",

Kant-studien 69 (1978-1), p.161.

⁵ Rescher, N. "The Problem of Noumenal Causality in the Philosophy of Kant". en *The Primacy of Practice*, p. 69.

hallarse, a riesgo de caer en la petición de principio, en la teoría sobre la percepción objetiva y el juicio verdadero. Pensamos que una vía de validación del idealismo trascendental tomada por Kant, es mostrar en la Tercera Antinomia las contradicciones a las que lleva la ilusión trascendental del realismo. Esta es la propuesta de trabajo en esta tesis.

1. Las pruebas de tesis y antítesis

A continuación analizaremos las pruebas tanto de tesis como de antítesis en la Tercera Antinomia, para ver si pueden en alguna medida considerarse como una prueba del idealismo trascendental. Kant presenta en primer término la tesis que defiende la libertad trascendental (B 472-75):

"La causalidad de acuerdo a las leyes de la naturaleza no es la única de la que los fenómenos todos del mundo pueden derivarse. Para explicar estos fenómenos es necesario asumir que hay también una causalidad por libertad." Prueba: Si suponemos lo contrario, entonces todo lo que acontece presupone un estado previo del que se sigue de acuerdo a una regla. Semejante estado también es algo que acontece en el tiempo y por ello presupone otro estado previo; y así podríamos remontarnos infinitamente buscando estados precedentes, con lo cual nunca hallaríamos un primer estado ni se completaría la serie por el lado de las causas derivadas. Pero la ley natural sólo dice que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori. Decir entonces que toda causalidad sólo es posible según la ley natural es contradictorio en sí mismo.

Tenemos que asumir de ahí una causalidad mediante la cual algo suceda, sin que la causa de tal suceso esté determinada por leyes naturales: una absoluta espontaneidad de la causa.

La prueba de la tesis se basa en la frase: "nada sucede sin

una causa suficientemente determinada a priori". En lo que sigue vamos a ofrecer dos líneas de interpretación de la prueba en cuestión^d:

I. Para que yo crea que x es una explicación que me permite comprender cómo surgió un acontecimiento a , debería poder abarcar todas las condiciones de a . Esto es, para creer en x necesito que se me demuestre que se sigue de una w , en la que yo ya creo previamente, que a su vez ha de tener una base u , y así sucesivamente. A menos que me demuestren que x se sigue necesariamente de una w , no creeré en la verdad de x . Abarcar entonces en una explicación x todas las condiciones de a requiere un paso previo w . Necesito un fundamento w para creer en x .

Ese fundamento para estar convencidos de la explicación de cómo surge cada acontecimiento en el mundo, según Kant, es la libertad, esto es, la acción de una causa que no esté condicionada por una acción previa; una creencia básica que no necesite justificación, algo que debemos introducir en la organización de nuestras creencias a manera de suposición o postulado.

II. Sin embargo, el enunciado de la tesis sugiere fuertemente otra interpretación, que resulta problemática. Hemos interpretado en I la segunda parte de la tesis como aludiendo a una creencia en la explicación de un acontecimiento en el mundo. Pero el texto no dice: "Para creer la explicación de estos fenómenos ...", sino simplemente "Para explicar estos fenómenos ..." Es claro que hay una distinción entre lo que significa 'creer en algo' y lo que significa 'explicar algo'. Justificaremos esto brevemente. Creer en algo implica la aceptación de una explicación como válida —cómo se

^dBennett, *l. Dialéctica*, p.205.

valide es otro problema--, mientras que explicar algo involucra tan sólo comprender la situación explicada. En la explicación de un suceso no entra de lleno el problema de aceptarla o no, sino sólo de entenderla. Una vez entendida, estamos en posibilidad de aceptarla o no. Tomando en cuenta esta distinción, reelaboremos nuestra prueba; Para que yo entienda cómo surgió un acontecimiento s , necesito primero entender cómo surgió el acontecimiento r que lo determina; pero para entender r necesito entender q , y así hasta el infinito. De acuerdo a esto sólo podríamos entender la explicación de un fenómeno natural, hasta que explicáramos todos los acontecimientos anteriores.

Si es esto lo que Kant quiere decir, es realmente difícil dar una interpretación adecuada a la tesis. Porque simplemente no parece adecuado describir así el proceso que llamamos 'explicar un acontecimiento natural'. Para explicar un acontecimiento como el movimiento de un cuerpo A, puedo, por ejemplo, recurrir a la acción de otro cuerpo B sobre A, y con esto me basta para entender esa explicación. No necesito recurrir a explicar previamente el movimiento de B. Se abre aquí un primer problema en el texto de la tercera antinomia. Si lo que Kant trata de defender es II, la prueba de la tesis cae desde su primera aproximación; es falso que para explicar un acontecimiento natural tengamos que recurrir a explicar todos los acontecimientos anteriores.

Desde esta problemática pasemos ahora a considerar el punto central de la prueba; "...la ley natural dice que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori". Kemp Smith, con Schopenhauer, aborda la cuestión claramente desde la interpretación 2), con lo que se apresura a condenarla. Veámoslo brevemente:

"El punto vital...radica en la aserción de que el principio de causalidad requiere una causa suficiente

para cada evento, y que tal suficiencia no ha de encontrarse en las causas naturales, que son derivadas o condicionadas... el argumento no puede aceptarse como válido. Cada causa natural es suficiente para dar cuenta de su efecto. Esto es, la causación es suficiente en cada etapa."

O Schopenhauer;

"...el truco es obvio. Para concebir que el estado A es la causa suficiente del estado B, asumo que contiene la suma de las determinaciones necesarias de cuya coexistencia se sigue el estado B inevitablemente. Pero mediante lo anterior, mi demanda de que el estado A sea una causa suficiente está enteramente satisfecha y no tiene ninguna conexión directa con la pregunta sobre cómo llegó a existir el estado A mismo; esto pertenece más bien a una consideración enteramente diferente, en la que considero al mencionado estado A ya no como causa, sino como efecto..."

La declaración de Kemp Smith de que "la causación es suficiente en cada etapa" equivale a lo que indica Schopenhauer, "...mediante lo anterior mi demanda de que el estado A sea una causa suficiente está enteramente satisfecha...". Esto coincide aproximadamente con II, al mantener entre líneas que Kant se refiere aquí a la simple explicación de los acontecimientos; o de modo más preciso, a la comprensión de dicha explicación. Ahora bien, ¿hay una diferencia entre "causa suficientemente determinada", como dice Kant, y "causa suficiente", como leen Schopenhauer y Kemp Smith?

La frase en cuestión sugiere cierta prioridad en los atributos o calificativos de causa; en primer término; causa determinada, después suficientemente determinada, nos dice cómo está o debe estar determinada la causa; a priori pudiera indicar, como Kant sostiene en otros pasajes, 'independientemente de la experiencia', pero la experiencia no es en este caso un tema al que haga referencia directa. Más bien, a priori significaría aquí 'con independencia de

⁷Kemp Smith, *N. Commentary*, p.439. La siguiente cita; Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Citado por Kemp Smith, p.493.

al decir que "para concebir que el estado A es la causa suficiente del estado B, asumo que contiene la suma de las determinaciones necesarias de cuya existencia se sigue el estado B inevitablemente", aunque su afirmación no da en el blanco, pues no es a esto a lo que Kant se refiere en la prueba. Cree que se trata de justificar una petición en el progreso de la serie, es decir, desde la condición (estado A) hasta lo condicionado (estado B para Schopenhauer), cuando Kant ha dicho que no es ese el problema, y nos atrevemos a afirmar que Kant estaría de acuerdo, en este sentido, con que la causación es suficiente en cada etapa.

Por otra parte, si retomamos la distinción que hemos hecho entre creer y explicar, el problema para encontrar una lectura apropiada de la prueba en cuestión sigue en pie. Para intentar avanzar en este sentido nos interesaría considerar, a partir del pasaje citado antes, el tema de la 'totalidad de la síntesis regresiva'. Aunque no hay una mención expresa de esto en la prueba de la tesis ni en su observación, sí está presente como problema al considerar la necesidad de completar una serie de causas subordinadas. ¿En qué consiste aquí el problema de la Totalidad?

Según la prueba, cuando consideramos un acontecimiento en el mundo únicamente desde la perspectiva de la ley natural, nunca pararíamos de buscar nuevas condiciones. Para detenernos en esa búsqueda de antecedentes necesitamos algo más que la ley natural; ese 'algo más' es, pues, la libertad; y la necesidad de completar las condiciones de tal acontecimiento es una petición de totalidad para la serie.

Las referencias a la 'totalidad' en la Antinomis se encuentran, en su mayor parte, en la Sección I. Ya en la última parte del pasaje citado § 400 se nos advierte de la existencia de dos formas de

totalidad, la progresiva y la regresiva, siendo esta última la que cobra importancia. En una glosa de esta parte, tenemos ante nosotros los rasgos principales de nuestro problema de interpretación de la prueba: la razón pura requiere plantear el problema sugerido por la forma regresiva de totalidad, para la comprensión completa de lo dado en el fenómeno; para ello tenemos que estudiar los fundamentos, no las consecuencias.

Hagamos dos indicaciones sobre la noción de totalidad:

1) La totalidad de las condiciones de posibilidad de un fenómeno es una demanda de la razón pura;

2) esta demanda expresa la necesidad de completar una explicación, esto es, de dar una explicación acabada de un fenómeno en el mundo.

A primera vista estos dos conceptos ofrecen un apoyo a la interpretación II que acabamos de sopesar. Esto es, no podemos entender cabalmente un acontecimiento si no consideramos toda la serie anterior de los acontecimientos que lo producen. Retomando la segunda parte del enunciado de la prueba ("para explicar estos fenómenos..."), tenemos que es imposible comprender la explicación de un acontecimiento si nos limitamos a explicar el acontecimiento inmediato anterior. Veamos ahora el siguiente pasaje que consideramos importante:

"...lo que la razón exige es la completud absoluta de las condiciones de su posibilidad (del fenómeno), en la medida en que estas condiciones constituyen una serie. Por lo tanto, lo que la razón exige es una síntesis absolutamente completa (es decir, en todo respecto) mediante la cual el fenómeno pueda ser expuesta de acuerdo a las leyes del entendimiento.

"En segundo puesto, lo que la razón busca en esta síntesis --continuada regresivamente en forma de serie-- de condiciones es propiamente sólo lo incondicionado. Lo que busca es, por así decir, una completud en la serie de las premisas unidas, tal que dispensara la necesidad de presuponer otras premisas. Este incondicionado está siempre contenido en la absoluta totalidad de la serie,

tal y como se presenta en la imaginación. Pero esta síntesis absolutamente completa es de nuevo sólo una idea." (B 443 no subrayado en el original.)

En base a la primera parte de la cita, podemos añadir nuestras dos primeras indicaciones que la demanda de la razón es una prescripción, que se puede comprender como una orden de búsqueda. Después tenemos que la búsqueda de la totalidad absoluta de las condiciones de un fenómeno (condicionado) es la búsqueda de lo incondicionado. Ahora bien, 'lo incondicionado' se puede entender como una completud en la serie de las premisas, que evite la necesidad de buscar premisas anteriores. La representación de la síntesis absolutamente completa de la serie de las condiciones (aquí premisas) de un acontecimiento en el mundo (lo condicionado) puede considerarse, según esta cita, como una idea.

En cuanto a lo que ahora nos ocupa --dar una interpretación de la prueba de la tesis de la tercera antinomia-- hemos dicho ya que las indicaciones 1) y 2) sugieren la interpretación II de la prueba: es decir, que la cuestión gira en torno a entender una explicación de un acontecimiento en función de uno previo; y que si es a esto a lo que Kant se refiere, la necesidad de completar una serie explicativa no se ve por ninguna parte. En ese caso es suficiente explicar las determinaciones de un acontecimiento A sobre uno B para entender cómo surge B. Buscar lo incondicionado --aquello que no requiere a su vez de explicación-- es una labor inútil en tales circunstancias.

Sin embargo, si lo que está en juego no es tal sólo entender una explicación sino creer que es verdadera, entonces puede estar justificada la petición de la razón que nos ordena buscar las bases de esa verdad. A esto se referiría Kant cuando menciona que lo incondicionado es como llegar a la completud en la serie de las

premisas que nos evite buscar premisas antecedentes. En este sentido tendríamos que leer también la última frase de la cita en B 438 ("...requerimos considerar los fundamentos, no las consecuencias."). Esos fundamentos serían precisamente las bases de justificación de la verdad de una creencia, en particular de una creencia acerca de la explicación de un acontecimiento en el mundo. Si esta lectura es correcta, sería claro que no debemos leer como 'comprensión' la palabra alemana *Begreiflichkeit*, pues, en el sentido en que se usa, si involucra algo que necesite bases justificatorias estaría aludiendo a lo que hemos llamado creencia.

Tenemos pues dos opciones de interpretación de la tesis: 1) en la libertad cosmológica se piensa lo incondicionado como el fundamento nouménico para que algo suceda; 2) la libertad se refiere al fundamento de una creencia acerca de un evento en el mundo. Si creemos que la demostración prueba 1), entonces afirmaremos la posibilidad de conocer ese fundamento incondicionado, y nos colocamos en la perspectiva realista. Si optamos por 2), concebiríamos la libertad cosmológica como un supuesto básico en la petición de razones para creer en la explicación de un suceso, del cual no pretenderíamos tener conocimiento alguno. Dado que esta segunda opción no está completamente avalada por el texto de la prueba ni por su observación, lo procedente es interpretar la tesis como la exposición de la doctrina realista en torno a la causalidad por libertad, mas no como la propia concepción de Kant.

Pasaremos ahora a resumir la prueba de la Antítesis (B 473-79):

"No hay libertad. Todo en el mundo acontece solamente de acuerdo a las leyes naturales."

Prueba; Si admitimos la causalidad por libertad --i.e. un poder

de comenzar absolutamente un estado-- debemos presuponer que es posible un estado de la causa que no tenga conexión causal con su estado precedente, y que no se siguiera de él. Pero esto se opone a la ley de la causalidad y haría imposible la unidad de la experiencia. La libertad es, por tanto, una entidad del pensamiento vacío y no ha de encontrarse en experiencia alguna.

Antes que nada hagamos notar un problema que nos impediría siquiera comenzar una interpretación de esta prueba y, más aún, que derrumbaría cualquier intento de comprensión de la tercera antinomia. Si consideramos por un momento las pruebas aquí resumidas tanto de tesis como de antítesis, tendremos la fuerte impresión de que hay una contradicción directa entre ambas⁹.

Es preciso señalar, entonces, a qué nivel se manifiesta la naturaleza conflictiva de las antinomias en general. Se supone que cada tesis de las cuatro antinomias tiene una prueba válida cuya conclusión se contradice con la respectiva antítesis, cuya prueba es igualmente válida. La contradicción se daría pues al nivel de las conclusiones de cada demostración. Un mismo fundamento válido no puede tener consecuencias que se contradigan.¹⁰ Sin embargo, es esta la situación que al parecer se presenta aquí. En la prueba de la tesis de la tercera antinomia la necesidad de suponer la libertad se basa en el hecho de que la aplicación irrestricta de la ley de la causalidad es contradictoria en sí misma. En la prueba de la antítesis, la negación de la libertad se deduce del mismo hecho; si

⁹ Kemp Smith, p. 494.

¹⁰ Recordemos que en esto se basa Kant para afirmar que son falsas tanto la tesis como la antítesis de las dos primeras antinomias, llamadas matemáticas; el supuesto en el que se basan --que el mundo tiene en sí una magnitud-- es falso. Cf. Prolegómenos 853. V. Llewelyn, J. "Dialectical and Analytical Opposites". Kant-studien 55 (1964-2), p. 171-174.

hay libertad, entonces hablar de ley causal es contradictorio. Una sugerencia para salvar tal problema es la siguiente. La parte de la prueba de la tesis que nos compete es: "...la ley natural dice que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori. Decir, entonces, que toda causalidad sólo es posible según la ley natural es contradictorio en sí mismo" (B 473). La prueba de la antítesis sostiene que admitir un estado cuya causalidad no tenga antecedente contradice la ley natural, mediante la cual se sabe que todo estado tiene una causa previa. En el primer caso, lo que es contradictorio es decir que sólo hay causalidad natural, no que la causalidad en sí misma sea contradictoria; en el segundo, lo que es contradictorio es aceptar, en la causalidad natural, un estado no determinado por una causa antecedente. Si esto es así, la diferencia, aunque sutil, evita la necesidad de deshechar la tercera antinomia por entero.

Examinaremos ahora el punto básico de la demostración de la antítesis. En varias ocasiones Kant habla de la libertad cosmológica como de un poder que provoca por sí mismo una serie de estados sucesivos.

"...entiendo por libertad, en su significado cosmológico, un poder de comenzar por sí mismo un estado. Esta causalidad, por tanto, no estar situada bajo otra causa que la determina en el tiempo, como lo requiere la ley de la naturaleza." (B 561)¹¹

En la prueba de la antítesis, lo decisivo para refutar la libertad es que tal poder va en contra de la ley natural, en el sentido de que atenta contra la unidad (temporal) de la experiencia
¿Cómo debemos comprender esto?

¹¹v. también B 476.

Si consideramos que Kant piensa aquí en la doctrina de la Segunda Analogía de la Experiencia en torno a la causalidad, la prueba de la antítesis recaería en una petición de principio, porque utilizaría partes del idealismo trascendental en un supuesta prueba del mismo. Sin embargo, podría interpretarse como la concepción realista de la causalidad, tal como la cartesiana o la humeana¹². Si en la segunda Analogía Kant pretende que sólo la aplicación de la categoría de causalidad permite pensar objetivamente una serie temporal de eventos: la antítesis de la Tercera Antinomia defiende que una causalidad atemporal, como la que resulta de la libertad cosmológica, atenta contra la dimensionalidad (lineal) del tiempo --y contra la posibilidad de una naturaleza regulada por leyes--, a través de la producción de eventos temporales que no tendrían relación objetiva entre ellos. Dice Kant hacia el final de la observación a la antítesis:

"En efecto, apenas cabe seguir concibiendo una naturaleza junto a semejante facultad de la libertad, que no está regulada por ley ninguna, puesto que las leyes de la naturaleza se verían continuamente modificadas por el influjo de la libertad, mientras que el curso de los fenómenos --curso regular y uniforme, considerado desde la simple naturaleza-- quedaría confundido y falto de cohesión." (B 479)

Esto es, la suposición de la libertad eliminaría los criterios para establecer alguna relación de antecedente con consecuente que fuera necesaria: puesto que si una causa atemporal puede producir un evento temporal E, el lugar de E en el tiempo sería meramente fortuito con respecto a la ocurrencia de cualquier otro evento. Así comprendida, esta exposición de la antítesis no puede identificarse plenamente con la concepción del propio Kant en torno a la causalidad natural --tal y como se plantea en la Segunda Analogía, en

¹²Kalin, p. 98.

donde se resalta que solo la aplicación a priori de la categoría de causalidad permite pensar objetivamente una serie temporal de eventos. [Véase infra 31 y ss.]

Lo que en este primer capítulo nos hemos propuesto es solamente desechar la idea de que las pruebas de tesis y antítesis presuponen partes de la teoría del idealismo trascendental, que circunscribe a la experiencia el terreno de lo que es posible conocer. De lo contrario, podría objetarse de entrada una petición de principio flagrante en la pretensión de Kant de que la antinomia de la razón constituye una prueba del idealismo trascendental. No hemos probado que la tercera antinomia constituye dicha prueba, sino tan sólo que puede estar libre del cargo de petición de principio.

Kant piensa que la contradicción que se manifiesta en la antinomia, entre libertad cosmológica y causalidad natural, desaparece cuando se adopta el punto de vista crítico. Aquí, la prueba de la tesis adquiere importancia, puesto que no pretende afirmar la existencia de la libertad, sino sólo demostrar que no es contradictoria con la causalidad. Este hecho obliga a una interpretación literal de la negación kantiana de la intuición inteligible. La libertad trascendental se piensa como lo incondicionado en la serie de las causas; si desde la perspectiva realista, pensamos que podemos contar con una experiencia de la totalidad de la serie causal --esto es, que la intuición de lo incondicionado es posible--, la contradicción con la antítesis será lo primero en surgir. Se puede apreciar en este punto que la perspectiva realista cae presa de la ilusión de confundir las condiciones subjetivas y objetivas del conocimiento; toma la que sólo puede ser objeto del pensamiento puro (la libertad) como si

fuese objeto de la intuición.

CAPITULO SEGUNDO: LA DOCTRINA KANTIANA DE LA ILUSION

Kant dice que en la base del conflicto de la razón consigo misma -la antinomia- se halla una ilusión inevitable. Se hace necesario, entonces, indagar en que consiste dicha ilusión y cual es el lugar que ocupa en la visión kantiana del conocimiento.

Al comenzar el primer capítulo nos referimos a la caracterización de la ilusión como una confusión entre los elementos subjetivo y objetivo del conocimiento. Si consideramos los diferentes contextos en los que, a lo largo de la *Crítica* y los *Prolegomenos*, Kant hace referencia a la ilusión (*Schein*), encontramos que esta caracterización es la más acabada, aunque supone ya la distinción subjetivo/objetivo y la teoría de la objetividad del conocimiento. Dijimos también que para Kant la ilusión se presenta en las tres instancias involucradas en el proceso de conocimiento: percepción, juicio y raciocinio -correspondientes a las facultades de sensibilidad, entendimiento y razón. Examinando las primeras dos instancias, encontraremos la demarcación entre ilusión y objetividad, esto es, los rasgos principales de la teoría de la objetividad del conocimiento. La ilusión en los raciocinios será la ilusión 'dialéctica' o 'trascendental', en cuya crítica ocupa Kant la *Dialéctica trascendental*. Quisiéramos mostrar en lo que sigue que la teoría kantiana de la percepción objetiva y el juicio verdadero es una crítica al realismo trascendental, y que supone partes importantes de su propio idealismo trascendental, por lo que no se puede considerar una prueba del mismo.

2.1. La percepción sensible.

Hemos hallado que Kant utiliza el término ilusión en tres sentidos, por lo menos:

A. representación sin correlato real;

B. atribución al objeto en sí de lo que pertenece a los sentidos;

C. atribución al objeto de lo que pertenece al sujeto.¹

Los sentidos A y B pertenecen a la discusión en la que Kant deslinda la concepción del idealismo trascendental de la percepción sensible, de las posturas tradicionales. El no cree que la percepción represente - aun de manera confusa- los objetos tal y como son en sí mismos, ni que las cosas percibidas sean 'meras apariencias'. Es en este contexto que surge una de las primeras referencias a la ilusión en la *Crítica* (*Estética trascendental* 88. III):

"Cuando digo que la intuición de objetos externos y también la propia intuición del psiquismo representan ambas cosas en espacio y tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, no pretendo afirmar que dichos objetos sean una mera ilusión. Pues en un fenómeno los objetos, e incluso las propiedades que les atribuimos, siempre son considerados como algo realmente dado... Así, cuando sostengo que la cualidad del espacio y del tiempo -en conformidad con la cual, como condición de su existencia, coloco tanto los cuerpos como mi propia alma- radica en mi modo de intuición y no en esos objetos en sí mismos, no estoy diciendo que los cuerpos sólo parecen estar fuera de mí... Sería mi culpa si hiciera una mera ilusión de lo que debería considerar como fenómeno [al (nota de Kant). Esto no se sigue como consecuencia de nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles... sólo si atribuimos realidad objetiva a estas formas de representación será imposible que de ahí todo se transforme en mera ilusión." [B 69-70]

Según el II, los objetos de conocimiento sólo se le pueden

1 V. Kemp, *mith*, p. 148 y ss.

presentar al hombre segun el modo peculiar que este tiene de percibirlos. La distinción que resalta Kant aquí es entre lo que parecen ser las cosas y lo que aparece de las cosas. El punto que se propone defender es que su teoría de la idealidad trascendental de espacio y tiempo no se compromete con la postura de que, cuando se trata del conocimiento, percibimos las cosas como una ilusión o apariencia; sino que percibimos lo que nuestra constitución epistémica muestra de ellas; los fenómenos. De ahí que la pregunta a la que el IT deba dar respuesta es ¿cuál es la garantía de que la percepción sensible no se equivoque? Esto es, ¿cuál es el criterio para deslindar a la percepción de las ilusión en el sentido A? Nos gustaría evocar dos ejemplos de la tradición filosófica cercana a Kant, como Malebranche y Berkeley, tan sólo para mostrar la diferencia de perspectivas.

"Il est vrai, que nous voyons souvent de choses qui ne sont point, et qui ne furent jamais, et que nous ne devons pas conclure qu'une chose soit hors de nous de cela seul que nous la voyons hors de nous. Il n'y a de liaison nécessaire entre la présence d'une idée a l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente; et ce qui arrive a ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment (...) Ces choses (l'étendue, des figures, et des mouvements) ne sont point seulement imaginaires, elles son réelles, et nous ne nous trompons point de croire, qu'elles ont une existence réelle, et indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement."

Desde otra perspectiva, Berkeley llega a la siguiente afirmación:

"...el género humano (ha llegado) a peligrosos errores por la suposición de una doble existencia de las cosas sensibles: una inteligible y otra real; con ésta última se da por supuesto que las cosas no pensantes tienen en sí mismas subsistencia propia.

independientemente de que sean percibidas por los espíritus. Esta ...es una noción absurda y sin fundamento, es la verdadera raíz del escepticismo; pues mientras el hombre piense que las cosas subsisten realmente fuera de la inteligencia, y que el conocimiento es real en cuanto se conforma de cosas reales, siguese que nunca puede tener certeza de que su conocimiento sea absolutamente real. Porque ¿cómo podría saber que las cosas percibidas se adaptan a las no percibidas, que existen sin la mente o fuera de ella?"³

El IT toma distancia del realismo cartesiano, porque Kant no piensa que la extensión, la figura y el movimiento --a los que se alude en la cita de Malebranche-- sean "independientes de nuestro espíritu"; el problema de Kant no será entonces, para eliminar la sospecha de que las representaciones de los sentidos son ilusorias, demostrar que esas propiedades se encuentran en el objeto de conocimiento independientemente de la subjetividad del conocedor⁴. En este punto, Kant se acerca más a la actitud idealista de Berkeley; si las cosas poseveran en sí mismas propiedades de extensión, figura, movimiento, sería falso que subsistan una vez que la percepción de ellas ha desaparecido. Pero quiere también alejarse del escepticismo, que "reduciría los cuerpos a una mera apariencia".

Para Kant, aquello que se puede medir y tocar --en Descartes lo relativo a la sustancia extensa; en Kant lo concerniente a las intuiciones puras-- pertenece al único modo mediante el cual el hombre, con su presente constitución epistémica, puede llegar a recoger lo que los procesos de la naturaleza le presentan. Espacio y tiempo forman subjetivamente una red de relaciones dentro de la cual

3 Berkeley, G. Principios del conocimiento humano, p. 124-25.

4 "...si atribuyo ...extensión a todos los objetos extensos en sí mismos sin considerar la relación determinada de esos objetos con el sujeto ...la ilusión será lo primero en surgir" Inota a B 701.

los objetos de conocimiento --cabe recordar, como fenómenos o como aquello que aparece de los objetos-- sólo pueden adquirir un orden, aunque nunca lleguemos a saber nada sobre ese algo = x que corresponde a nuestra percepción con independencia de nuestro modo de percibir.

La novedad, pues, de la perspectiva kantiana ante la cuestión de la objetividad de la percepción es que va no se preocupa por cómo afirmar la existencia extrasubjetiva de un objeto de la percepción, sino por cómo asegurar que nuestro modo de percibir no representa una mera quimera o una construcción arbitraria del conocedor; esto es, si nuestro modo de percibir solo nos puede presentar de los objetos lo que aparece de ellos. ¿cuál es el criterio que nos permite decir que el fenómeno no es ilusión, no es 'mera apariencia'?

La respuesta a esta pregunta tiene que ver con la pasividad que caracteriza, para Kant, a la recepción de los datos de los sentidos, que llevarán al conocimiento de un objeto in concreto. La sensibilidad es una facultad pasiva en la que la forma del fenómeno, en relaciones de espacio y tiempo, es presentada ante el conocedor; de la sensibilidad no cabe decir que falla o acierta, simplemente presenta al entendimiento las formas espaciales y temporales del fenómeno.⁵

En la misma nota a B 70, Kant hace una nueva formulación de la distinción entre fenómeno [*Erscheinung*] e ilusión [*Schein*]. Podemos entender como fenómeno "aquello que, inseparable de la representación de un objeto, no se encuentra en el objeto mismo sino

5 Cf. Deleuze, G. *Philosophie Critique*, p.14.

sólo en relación al sujeto", mientras que hemos de considerar como ilusión "lo que atribuimos al objeto tomado en sí mismo --independientemente de su relación con un sujeto-- pero que sólo pertenece a la relación con los sentidos o, en general, con el sujeto". La distinción, pues, entre fenómeno e ilusión es la distinción entre lo que atribuimos a un objeto siempre como parte de su representación y lo que le atribuimos 'independientemente de su relación con un sujeto'.

La descripción de la ilusión en esta nota corresponde al sentido B mencionado más arriba (atribución al objeto en sí mismo de lo que sólo pertenece a los sentidos), y constituye el deslinde por parte de Kant de la concepción racionalista (leibniziana) del conocimiento sensible. Kant piensa que la diferencia entre lo sensible y lo inteligible es una diferencia de funciones en las capacidades epistémicas del conocedor, pero no una diferencia en el grado de claridad o exactitud con que se aprehende un objeto, ni una diferencia en la naturaleza del objeto mismo⁶. Cuando en las observaciones a la Estética trascendental, Kant dice que el fenómeno es lo inseparable de la representación de un objeto, no quiere decir con ello que lo representado --la figura, el movimiento, las relaciones espaciales y temporales-- sea un atributo o propiedad del objeto; sino que se refiere a lo que de manera necesaria se encuentra en el modo (sensible) que tiene el conocedor para que le sea dada una diversidad empírica. Con ello, el idealismo trascendental cancela cualquier otro modo de intuición que no sea

⁶ Este problema está tratado al menos desde la *Dissertatio*, en donde por primera vez considera Kant que espacio y tiempo son representaciones de la sensibilidad del sujeto. Cf. *Dissertatio* & 7 y *Thesis*, p. 124.

sensible, y al mismo tiempo elimina el problema de la ilusión -en el sentido A; representación que no tiene un correlato real- en el nivel de la percepción sensible; puesto que la sensibilidad no se propone calcar propiedades intrínsecas del objeto percibido, sino formar en espacio y tiempo una multiplicidad caótica de datos empíricos, no existe el problema de garantizar la fidelidad de la representación intuitiva con un 'correlato real'. El fenómeno es real, en tanto multiplicidad unificada en la sensibilidad, esto es, en tanto intuición; es ideal, en tanto 'mera' representación.

En otros términos, no es la percepción lo que lleva a la ilusión (se elimina el problema del sentido A); la ilusión (sentido C) está en el juicio que hacemos sobre lo percibido, en cómo se piensa lo dado, no en cómo se siente⁷. Lo que es ilusorio es pensar que lo que percibimos pertenece a los objetos independientemente de nuestro modo de representarlos.

2.2. Ilusión y causalidad

A continuación analizaremos algunas de las propuestas de Kant en la Segunda Analogía, en torno al problema de la causalidad natural. Mostraremos, en primer término, cómo los planteamientos de Hume al respecto desembocan en un realismo escéptico -una epistemología irracionalista- cuyo problema básico es la omisión de un criterio para decidir entre los juicios con contenido cognoscitivo y cualquier otra representación o estado de conciencia (sueños, alucinaciones). En términos kantianos, se trataría de la

⁷ Cf. Prolegómenos § 13: "...la ilusión no puede imputarse a los sentidos, sino al entendimiento, al cual concierne únicamente pronunciar un juicio objetivo acerca del fenómeno." Véase también B 349-50.

distinción entre fenómeno e ilusión.

Mostraremos después de qué manera las propuestas de Kant se basan en el viraje epistemológico que llama revolución copernicana y que desemboca en su teoría del idealismo trascendental. Este camino nos llevará a considerar como ilusoria -en el sentido C antes acotado- la concepción de la causalidad que Hume critica, y a completar nuestra explicación de lo que hemos llamado la teoría de la percepción y el juicio objetivos.

Hume pensaba que todo conocimiento humano surge o bien de relaciones entre ideas -i.e. proposiciones analíticas cuya contradicción es falsa- o de relaciones entre hechos -i.e. proposiciones sintéticas cuyo contenido es empírico. Sobre esta base, se pregunta de dónde surge el principio de que todo aquello cuya existencia tiene un comienzo, tiene una causa, y por qué o con qué fundamento decimos que necesariamente tales causas tienen tales efectos^B. Concluye Hume que es imposible encontrar una justificación racional para tales preguntas. Sin embargo, intenta una explicación de este principio. Observa que mientras mayor es el número de veces que un suceso X es seguido por otro Y, más intensa es la convicción de que X es la causa de Y.

Hume concibió, entonces, que el principio causal es una disposición natural de la mente humana, reforzada por la costumbre, que produce con distinto grado de intensidad una creencia de que ciertas secuencias tienen una base causal. El lugar común de que el niño que se ha quemado evita el fuego no por un uso deliberado de métodos inductivos o deductivos, constituye un soporte para Hume.

^B Hume, Treatise, 125-26.

del hecho de que la causalidad es un instinto básico de la humanidad -necesario para la vida práctica tanto en el mundo físico como en el social. Esta explicación, no obstante, pone a Hume en la situación delicada de no contar con un criterio razonable para distinguir, por ejemplo, entre un juicio científico sobre el movimiento de los cuerpos y un sueño o la predicción de un astrólogo sobre el movimiento de los astros: en ambos casos se trata de secuencias uniformes que dan lugar a creencias.

Kant, por su parte, no duda en alabar la actitud escéptica ante los problemas filosóficos; pero no comparte las consecuencias del escepticismo. La crítica de Hume en torno a la causalidad está dirigida sobre todo a la concepción de que los fenómenos que se presentan en la percepción sensible son independientes de la mente que los piensa; con lo cual siempre sería posible concebir un cambio no causal en el curso de la naturaleza. Hasta aquí, podríamos decir que Kant acepta la postura escéptica⁹. Pero no puede aceptar, a partir de lo anterior, que los principios generales de la ciencia física de su momento carezcan de justificación racional y que, por tanto, las explicaciones de la naturaleza que en ellos se basan tengan el mismo contenido cognoscitivo que cualquier creencia común suficientemente arraigada en la tradición. Es aquí donde se sitúa el criticismo kantiano, que si bien retoma la actitud escéptica, pretende superar sus consecuencias. Esto se hace patente en las Analogías de la Experiencia, donde los principios de permanencia, sucesión y simultaneidad corresponden -en palabras de P.F. Strawson- a "los supuestos básicos de la teoría física que existía en los

tiempos de Kant; principio de la conservación cuantitativa, de la continuidad de la alteración, de que todo cambio tiene una causa y de la interacción recíproca de las partes de la materia.¹⁰

2.2.1. El principio kantiano de causalidad natural ¹¹

Consideramos que los problemas que Kant aborda en la Analítica de los Principios son en cierta forma la especificación de lo tratado en la Deducción Trascendental; aceptando, con Deleuze, que en esta última parte se plantea y resuelve el problema de la sujeción de los fenómenos al entendimiento¹². O, en otros términos: cualquier experiencia que pueda ser interpretada coherentemente tiene que ser la experiencia de un sujeto autoconciente; esto quiere decir que los conceptos con los cuales se pretende pensar lo dado (en la experiencia) han de tener una conexión interna que permita constituir dicha experiencia en la experiencia de un mundo objetivo, el cual se considera como determinante del desarrollo de esa misma experiencia¹³.

Para exponer su propia concepción de la causalidad, Kant ofrece en la segunda analogía una serie de argumentos interrelacionados y complementarios. Kant comienza por establecer lo que considera el hecho de que en toda percepción de un evento hay siempre una sucesión de carácter temporal: las percepciones se conectan, mediante una síntesis de la imaginación, en el tiempo. Ahora bien,

10 Strawson, p. 105-6; cf. B 219 v Prol. & 25.

11 En lo que sigue nos basamos en los planteamientos de N. Kemp Smith y F.F. Strawson.

12 Cf. Deleuze, p. 28.

13 Cf. Strawson, p. 104.

encontramos casos de sucesiones en la percepción que corresponden a cierta secuencia en la que los eventos se producen, y otros casos en los que, aunque la percepción sea sucesiva, no podríamos afirmar que los objetos percibidos tengan esa misma secuencia en la sucesión.

Para ilustrar esta situación, Kant da dos ejemplos. Cuando tengo la percepción de las partes de una casa, puedo ir de las ventanas al techo y después hasta su base; o puedo comenzar en el techo para de ahí pasar a las ventanas; o bien comenzar en una pared y terminar en la pared opuesta. En cambio, cuando percibo un barco que navega río abajo, tengo que percibirlo primero corriente arriba y luego más abajo, y es imposible que mi percepción del barco comience río abajo y termine río arriba.

En el primer caso, la secuencia de las percepciones es totalmente subjetiva, en el sentido de que, aunque de hecho la base de la casa sostenga las paredes y el techo, y de que por ello determine lo que percibo cuando alzo la vista desde la base hasta el techo, sin embargo el orden de las percepciones no está predeterminado. En el segundo caso, aunque el orden de las percepciones se presenta de hecho en la subjetividad, ese orden obedece y se explica solamente mediante la secuencia objetiva de los eventos. De ahí surge el problema que Kant va a tratar de responder con su teoría de la causalidad: ¿cómo es posible distinguir entre tener conciencia del cambio objetivo y tener conciencia de una sucesión subjetiva de percepciones? Si nos quedamos en el terreno de lo puramente subjetivo --la aprehensión de la síntesis de las percepciones en la imaginación-- nunca podremos extraer de ahí ninguna conciencia sobre lo objetivo. La conciencia de un orden temporal, aunque sea éste considerado como subjetivo, requiere la

aplicación de un criterio no subjetivo¹⁴.

La respuesta de Kant a la petición de tal criterio es que hay una regla que determina de modo necesario el orden de las percepciones. Nuestra aprehensión de la casa -la síntesis de las percepciones- puede efectuarse en cualquier orden, de arriba abajo o viceversa, y el hecho de que esta aprehensión sea reversible indica precisamente que para la mente que percibe no hay ninguna compulsión u obligación a considerar este u otro orden como el objetivo. En cambio, cuando aprehendemos un suceso B y nos damos cuenta de que sigue en un tiempo dado a un suceso A, no podemos revertir el orden y nuestra mente sí estará en este caso obligada a considerar éste como un orden necesario y, por ello, como que representa una secuencia objetiva. Y es aquí donde entra la causalidad. El razonamiento de Kant no es que la existencia de un orden necesario en la percepción de un cambio objetivo demuestre de suyo la pertinencia de la relación causal. Es justamente al contrario; sólo se puede tener conciencia de que una secuencia es irreversible y que representa una sucesión objetiva, si se emplea el

14 En este punto nos gustaría acudir a una pasaje clarificador de *Los límites del sentido* (p. 110): "...Kant se plantea el problema en las Analogías como el de llegar a afirmar las condiciones necesarias para determinar relaciones de tiempo objetivas. Creo que en ningún otro sitio aparece con mayor claridad el genio generalizador de Kant que en su reducción del problema a esta forma...el problema descubrirá lo que es necesario para que una sucesión temporal de experiencias (o de percepciones) se hagan percepciones de una realidad objetiva, una realidad de la cual son posibles también otras series temporales de percepciones. Pero fue una gran intuición percibir que este problema puede reducirse al de descubrir las condiciones necesarias de la posibilidad de distinguir dos conjuntos de relaciones; 1) las relaciones de tiempo entre los objetos de los cuales ha de considerarse que son las percepciones; 2) las relaciones de tiempo entre los miembros de una serie (subjetiva) de las mismas percepciones. Si no hubiese ninguna forma de hacer esta distinción, no tendría entonces significación la distinción entre objetos y percepciones de objetos... (y tampoco tendría sentido) la noción misma de experiencia."

concepto de causalidad, que funge como regla que determina un orden;

"Cuando conocemos algo que sucede, siempre estamos presuponiendo algo que antecede y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla. En efecto, de no ser así, no afirmaría que el objeto sigue, ya que la simple secuencia de mi aprehensión no permite --a no ser que haya una regla que determine tal secuencia en relación con algo precedente-- suponer una secuencia en el objeto. Convierto, pues, en objetiva mi síntesis subjetiva (de aprehensión) siempre en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos hallan determinadas en su secuencia." [B 340]

En este contexto, ¿cuál es la importancia del factor tiempo?

Hasta aquí hemos visto que, para Kant, únicamente mediante la aplicación de la causalidad, expresada en una regla, es posible pensar una sucesión necesaria en el tiempo. Y esta sucesión tiene que ver con el caso específico del cambio. Ahora bien, para percatarnos de un cambio no basta la percepción; tenemos que percatarnos (o tener conciencia) de que hay un evento, es decir, que algo tiene una posición en el tiempo. Pero, como es imposible para nosotros tener una percepción del tiempo como absoluto [B 245], tenemos que situar al evento en relación con un punto particular del tiempo, esto es, tenemos que asignarle una 'fecha' en relación con otros eventos y únicamente en comparación con los cuales podemos decir que hay un cambio. Tomando en cuenta, entonces, lo dicho en los párrafos inmediatos anteriores, tenemos que, para asignar una posición temporal a un evento en relación con eventos precedentes, hay que hacerlo conforme a una regla que garantice la necesidad de dicha relación. Por eso dice Kant que la ley de causalidad es la ley de la conexión necesaria en el tiempo. De modo que, para que un evento pueda aprehenderse como un cambio objetivo, tiene que concebirse como que necesariamente sigue a lo que precede de modo inmediato en el tiempo, es decir, como necesario causalmente.

En otra formulación: la sucesión subjetiva de las

representaciones (percepciones) implica una temporalidad, aunque ésta no garantice que la sucesión se presente en el objeto. Esta temporalidad en el psiquismo responde, en parte, a una constitución propia del sujeto que conoce: pero eso no basta, ya que la conciencia de la percepción de un evento opera siempre en el presente. Por ello, la aprehensión de un cambio --o en general, de la temporalidad en el mundo de los objetos físicos-- consistirá en hacer presentes las consecuencias de acciones realizadas en el pasado [B 244]; y para ello hay que situar lo que se representa como un evento en un punto determinado del tiempo, lo cual, mantiene Kant, sólo es posible mediante una regla que haga necesario cierto orden en la sucesión de las representaciones. Dice Kant:

"El entendimiento transfiere el orden temporal a los fenómenos y a su existencia, en el sentido de que asigna a cada uno de ellos --en cuanto consecuencia-- una posición temporal determinada a priori con respecto a los fenómenos anteriores." [B 245]

Kant insiste, por otro lado, en varios pasajes, en que el criterio que la regla del entendimiento introduce para poder establecer la objetividad de la sucesión temporal no implica que por ello se tenga ya un conocimiento in concreto de lo que condiciona al evento, esto es, la causa particular del cambio: solamente asegura que hay algún fenómeno anterior en la sucesión, que determina el evento en cuestión. Después de las cinco o seis argumentaciones que Kant da en la segunda analogía en torno al principio causal, dice:

"Acerca de cómo pueda algo cambiar, de cómo sea posible que en un punto temporal suceda a un estado otro estado opuesto, no poseemos a priori el mínimo concepto. Para ello hace falta conocer las verdaderas fuerzas, conocimiento que sólo puede dárse nos empíricamente. Así ocurre, por ejemplo, con el conocimiento de ciertos fenómenos sucesivos (en cuanto movimientos) que

indican tales fuerzas..." (B 252)¹⁵

En resumen, podríamos decir que para Kant, en esta Segunda Analogía la noción de 'orden necesario' tiene que servir como vía de comunicación entre la representación de un cambio objetivo y un principio general que se refiera a las relaciones causales entre los objetos de percepción. Esta noción tiene el cometido de mostrar, por un lado, que sería imposible para nosotros conocer empíricamente las relaciones objetivas sin presuponer que dicho principio se aplica a un mundo objetivo; esto es, no podríamos usar empíricamente el concepto de un cambio objetivo -no podríamos incluso llegar a tenerlo- sin aplicar de manera implícita la noción de orden necesario de las percepciones; y, por otro lado, que a su vez dicha relación no podría usarse sin aplicar el principio causal. Más brevemente; una sucesión de percepciones es una percepción de un cambio objetivo, sólo bajo la condición de que el orden de las percepciones sea necesario; lo cual sólo es posible si el cambio es necesario, esto es, si está determinado causalmente. De ahí que la ley de la causalidad universal sea válida para toda experiencia posible.

En esto se basa Kant para afirmar que el principio de causalidad es el factor indispensable en toda conciencia, puesto que nada puede ser aprehendido sin su intervención. Por eso es también el fundamento de toda experiencia --en el sentido de un orden coherente de percepciones; es aplicable a todo lo que se experimenta, porque

¹⁵ Vale la pena mencionar que la nota que Kant introduce al final de este párrafo es uno de los indicios en los que nos podemos basar para decir que los principios tratados en las Analogías de la Experiencia son "los supuestos fundamentales de la teoría física tal como existía en los tiempos de Kant". Cf. Strawson, p.106. Ver también B 198, donde Kant dice que las leyes empíricas tienen su base en "superiores principios del entendimiento".

la experiencia sólo es posible a través de él¹⁶.

2.3. Ilusión y verdad.

Hemos visto que para Kant la percepción no es ilusoria, y que el entendimiento sólo puede juzgar objetivamente acerca de un fenómeno, sobre la base de la aplicación, entre otras cosas, de la categoría de causalidad. De ahí que resulte pertinente estudiar cómo se relaciona el problema de la ilusión con el de la verdad, ya que para entender de dónde surge la ilusión debemos entender las condiciones que hacen que un juicio no sea verdadero: lo que nos obliga a analizar el juicio en tanto sitio de la verdad.

En su curso de Lógica, Kant dice que un juicio es "la representación de la unidad de la conciencia de diferentes representaciones, o la representación de su relación, en tanto que éstas constituyen un concepto"¹⁷. Esta definición recuerda a la Crítica, cuando define al juicio como "función de unidad entre nuestras representaciones" [B 94], unidad que consiste en la "representación de la representación" de un objeto [B 93]. En tanto que representa representaciones, el juicio tiene un contenido: en tanto **representa** representaciones -esto es, en tanto manifiesta el modo en que las representaciones se conectan con una conciencia trascendental- tiene una forma¹⁸. En este sentido, la verdad en el

16 Kant lo expresa como que "la relación causa-efecto, constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica v. por ello mismo, de la experiencia." [B247] En torno al principio causal como condición de toda conciencia, véase Kemp Smith, p. 377.

17 Logic, § 17.

18 V. Theis, p. 132.

juicio puede verse desde su aspecto formal o material. El criterio formal de verdad consiste en la conformidad de un conocimiento consigo mismo (ley de la no contradicción). El criterio general y material de verdad, por su parte, coincide con las condiciones del conocimiento objetivo expuestas en la Analítica Transcendental, por que -dice Kant- puede ésta llamarse una "lógica de la verdad".¹⁹

La condición inicial para conocer un objeto es que éste sea dado en la intuición --esto es, en el conocimiento se piensa del objeto lo dado en términos espacio-temporales, lo que se puede medir y pensar de él. Los elementos que aporta el entendimiento puro constituyen un segundo nivel de condición, y son: categorías, esquemas y principios. Toda esta maquinaria se pone en funcionamiento cada vez que se realiza un juicio, y sólo bajo esas condiciones puede decirse que es verdadero.

Ahora bien, desde este punto de vista, ¿cómo se desarrolla el problema de la ilusión? o ¿cuáles son las condiciones para que un conocimiento sea falso? Según Kant, el error se produce por "el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento: a causa de tal influjo, ocurre que las bases subjetivas del juicio se funden con las objetivas, haciendo que éstas se aparten de su función" [B 350-51] ¿Qué significa esto? En primer lugar, el error parece surgir de una falta de atención ("influjo inadvertido"), de lo cual se desprende que puede ser evitado. Ahora bien, ¿en qué se basa a su vez esta falta de atención? Se basa, dice Kant, en la

¹⁹ B 87. Véase asimismo B 85: "...la mera forma del conocimiento está lejos ... de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento. Por ello nadie puede atreverse a formular juicios sobre objetos con la simple lógica ni afirmar algo sobre ellos antes de haber obtenido información fidedigna con independencia de la lógica, a fin de ligar y de utilizar luego tal información en un todo coherente a la luz de las leyes lógicas ..."

influencia de la sensibilidad sobre el entendimiento.

En esta observación, Kant sostiene todo el proyecto de la revolución copernicana²⁰; el conocimiento empírico puede considerarse verdadero a condición de que el entendimiento determine las representaciones sensibles (tesis del idealismo trascendental); pero es falso en la medida en que las representaciones sensibles determinan al entendimiento a juzgar (realismo trascendental), en cuyo caso una reunión subjetiva de representaciones -por ejemplo, la sucesión interna de las percepciones- sería considerada como objetiva (sentido B de ilusión). Kant indica que puede llamarse a esta confusión ilusión empírica, que puede evitarse si el conocimiento se somete a la disciplina impuesta por el criticismo: sólo así podrá contar con criterios para decidir con verdad acerca de objetos de la experiencia.

2.4. La ilusión trascendental

Kant va a enfrentar en la Dialéctica Trascendental lo que considera un impulso del pensamiento que lo lleva a rebasar los límites de lo empírico. Se trata de un movimiento inherente y natural del pensamiento hacia la perfección, hacia lo acabado. "...lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones." [B xx]

El idealismo trascendental ha distinguido un doble punto de vista acerca de las cosas, como fenómenos y como cosas en sí mismas.

20 Theis, p. 134.

y ha limitado la posibilidad de elaborar juicios objetivos al campo de los fenómenos, al campo de lo que puede ser dado en la intuición y dentro del cual el pensamiento cuenta con criterios seguros para decidir verdad en sus juicios. El fenómeno es lo condicionado, el objeto sujetado. Pues concebir un objeto sensible (percibido) independientemente de las condiciones de la percepción sería tan absurdo como decir que podemos tener en torno a un objeto un punto de vista independientemente de todo punto de vista, separado de las condiciones visuales indispensables. Pero se encuentra que el hombre puede pensar la totalidad de las condiciones, siente casi una compulsión a hacerlo, aunque a costa de su capacidad de decisión. De modo que, como correlato de la concepción de un objeto condicionado, se tiene la de un noumeno incondicionado, que está garantizada y justificada porque responde a las exigencias del principio de razón suficiente ("...lo incondicionado, que la razón necesaria y justificadamente ...[reclama para completar] la serie de las condiciones.")²¹.

Para entender de qué manera puede plantearse la correlación entre el fenómeno como objeto condicionado, y el noumeno incondicionado, examinaremos en lo que sigue el tema de la ilusión trascendental. Además de que merece para Kant un apartado en la introducción de la Dialéctica, este tema no deja de surgir a cada momento en la exposición de los problemas que Kant trata en esta parte de su texto. Veamos entonces en qué consiste la ilusión trascendental.

Hemos visto que Kant formula el mecanismo de la ilusión en el

21. Rescher, p. 71.

juicio de objetos como 'la inadvertida influencia de la sensibilidad sobre el entendimiento, a causa de la cual las bases subjetivas del juicio se confunden con las objetivas', lo cual lleva al entendimiento a desviarse de su función de verdad (B 350-51). Aunque de modo general la ilusión trascendental también surgirá de pensar como objetivo lo que sólo se presenta en la subjetividad, el énfasis en este caso será completamente distinto -lo cual traerá consecuencias importantes. La ilusión trascendental no podrá ya caracterizarse como la atribución al objeto en sí mismo de lo que sólo pertenece a los sentidos. Al manifestar el aspecto negativo de las ideas, la ilusión trascendental será propiamente una ilusión racional, en el sentido de que no obedece a motivaciones que directa o fundamentalmente tengan su asiento en un (mal) empleo de la sensibilidad, como sería el caso de la ilusión empírica.

Kant menciona que cuando se trata de una representación empírica, podemos echar mano de los criterios de explicación de la experiencia para darnos cuenta de la ilusión y que ésta desaparezca. Pero el hombre que pretende conocer no puede evitar verse sometido a la ilusión racional, aunque sea conciente de ella. Aunque la dialéctica trascendental pueda desenmascarar esta ilusión --recordemos que la dialéctica trascendental es una crítica de la ilusión dialéctica-- y revelar su efecto nocivo, no logra con ello que ésta desaparezca. ¿De dónde surge entonces?

Para responder a esto hay que interrogarnos sobre la dinámica interna de la razón, que está expuesta en la segunda parte de la Introducción a la Dialéctica Trascendental. En tanto "facultad de los principios", la razón se define en relación a sus aspectos lógico y trascendental. En su uso lógico, la función de la razón es remontar desde lo particular hasta lo universal, o deducir lo

particular de lo universal. Esta función adopta la forma específica del silogismo. En su uso lógico, la razón pretende abarcar la multiplicidad de conocimientos en la unidad más acabada: "De ello se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la unidad suprema de los mismos" [B 361]. En este sentido, la razón se remonta de condición a condición, hasta aquella condición o principio que sea incondicionado. Tal es el principio de la razón en su uso lógico.

Ahora bien, ¿cuál es el uso trascendental de la razón? Para Kant, la reflexión sobre lo trascendental parte siempre de la lógica²². Se trata de saber cuál es el contenido a priori o trascendental de la razón, para lo cual hay que interrogarse sobre las formas fundamentales del funcionamiento lógico de la razón. En la medida en que somete un conocimiento dado -un juicio- a un principio -un juicio de mayor generalidad que contiene la condición para pensar el primero- la razón establece una relación entre una condición y un condicionado. Son tres las formas lógicamente posibles de dicha relación, de acuerdo con los silogismos categórico, hipotético y disyuntivo. Ahora bien, llevar una condición a lo condicionado significa -trascendentalmente- determinar a priori la condición incondicionada que lo funda, esto es, que plantea lo incondicionado como necesario. De ahí que Kant diga: "...cuando se da lo condicionado, toda la serie de las condiciones subordinadas entre sí -serie que, consiguientemente, es incondicionada- se da igualmente, es decir, se halla contenida en el

22 B 363.

objeto y su conexión" (B 364). Esto es, al momento en que hay un conocimiento dado —como conexión de representaciones en un juicio— la razón plantea a priori toda la serie de las condiciones, con lo que lo incondicionado está dado también.

Es exactamente esto lo que Kant califica de ilusión trascendental²³, para cuya comprensión necesitamos acudir a la distinción entre condiciones subjetivas y condiciones objetivas del conocimiento. Las categorías constituyen las condiciones objetivas del conocimiento; son las determinaciones que el entendimiento impone a los fenómenos; esto es, determinan a los fenómenos en tanto que objetos —de ahí que no sean representaciones que 'reflejen' las cualidades intrínsecas o la naturaleza de los objetos. Por su parte, las condiciones subjetivas del pensamiento se refieren a la consistencia interna del conocimiento dado en el concepto; un conocimiento no puede llamarse tal, o su concepto no es consistente, sino en la medida en que está fundado. Estas condiciones subjetivas se refieren pues a las características estructurales necesarias en todo conocimiento. Ahora bien, el principio de razón que consiste en remontarse desde una condición dada hasta lo incondicionado, es un principio subjetivo, que como tal se refiere a la organización interna de la razón y no a la organización de los objetos. La ilusión, en este caso, consiste en que este principio se toma como principio objetivo, que permitiría determinar a priori una representación como objeto. Podríamos decir entonces que la ilusión

23 B 353: "...la causa de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos, por una necesidad objetiva de las cosas en sí mismas."

Trascendental consiste en la creencia de que los propósitos de la razón --de encontrar explicaciones más acabadas y completas de las cosas-- representan en último término la naturaleza de una realidad primordial.

2.4.1 La naturalidad de la ilusión racional.

Desde el primer párrafo de la Crítica, Kant insiste en hablarnos del conflicto de la razón humana; su naturaleza le impone cuestiones que no puede resolver, pero que tampoco puede evitar. En muchas de las referencias a la ilusión racional, surge la pregunta ¿a qué se debe la ilusión? ¿Porqué confundimos la necesidad conceptual con una necesidad objetiva? ¿Porqué creemos que las explicaciones más acabadas de las cosas se refieren a su realidad trascendente o primordial? La respuesta es que la ilusión trascendental tiene su base en la naturaleza de la razón, en un impulso natural que la caracteriza.

En B 353-4, cuando Kant compara la ilusión trascendental con la ilusión empírica, nos dice que la primera es tan inevitable como que el mar parezca que está más arriba que la orilla de la playa o que la luna parezca más grande al astrónomo cuando es llena. Lo cual sugiere que así como nuestra facultad visual tiene una constitución tal que vemos dichos sucesos naturales de ese modo y no de otro, así también nuestra constitución subjetiva como seres que piensan y se interrogan nos lleva a la ilusión trascendental. Pero la analogía no debe llevarse muy lejos, pues uno de los elementos importantes que surgen del examen del conocimiento humano, efectuado en la Estética y Analítica trascendentales, es que, en el caso de una percepción, contamos con criterios suficientes para asegurar la objetividad del

juicio que se haga sobre ella; la naturaleza o constitución de nuestra visión no determina el carácter ilusorio o no ilusorio de lo que se ve. En cambio, en el caso de la representación de la razón, tal es la sugerencia de Kant, es justamente la naturaleza de la razón humana lo que determina su carácter ilusorio. De ahí, tal vez, que Kant diga que las fuentes de la dialéctica trascendental "se hallan profundamente ocultas en la razón humana ..." (B 365)

Kant suele referirse a la naturaleza ilusoria de la razón para contrastarla con un engaño arbitrario o artificial que pudiera presentarse al pensamiento humano. Hacia el comienzo del libro segundo de la Dialéctica, después de caracterizar a las ideas como conceptos problemáticos de la razón, dado que no es posible conocer el objeto que les corresponde, nos dice:

"Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales concluimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable. Estas conclusiones deben llamarse más bien pseudo-racionales [vernunftelndel] que racionales, aunque por su origen podrían llevar este último nombre; ya que no son ficticias ni han surgido fortuitamente, sino que brotan de la naturaleza misma de la razón. No son sutilezas [pseudo-racionales] de los hombres, sino de la razón pura misma. Ni el más sabio de los hombres puede librarse de ellas. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que lo acosa insistentemente y que se burla de él." (B 397 no subrayado en el original)

Nos parece llamativo que Kant indique que las ideas o representaciones puras de la razón tienen una realidad trascendental. El contraste es abrupto respecto a la idealidad trascendental e idealidad empírica de las representaciones puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, y de los fenómenos que en ellas se presentan. Lo que dicha afirmación expresa es que las ideas

Tienen una realidad en el pensamiento como conclusiones de ciertos silogismos, aunque en cuanto a su posibilidad como conceptos nada podemos decir --en vista de que no son conceptos que puedan ser mostrados o intuidos en una experiencia. Esto es, no son meras invenciones imaginarias aunque sean conceptos problemáticos.

Ahora bien, retomando el contraste mencionado, si espacio y tiempo tienen una realidad empírica, es decir, si tienen una validez objetiva sólo en relación a los objetos de los sentidos, y una idealidad trascendental, esto es, no son nada o son sólo quimeras cuando se prescinde de la relación con los objetos que se presentan en la sensibilidad y se pretende atribuirlos a las cosas en sí mismas: si esto es así, pues, que las ideas trascendentales tengan una realidad trascendental va a querer decir que sólo son reales cuando se atribuyen a los objetos prescindiendo de la condición sensible. Sin que esto signifique todavía un compromiso en torno a su valor objetivo, el resultado es que las ideas sólo podrán considerarse reales como representaciones que rebasan los límites de la experiencia, que han sido descubiertos y prescritos por la crítica del conocimiento humano. Retomando el tema de esta subsección, tenemos que la naturalidad de la ilusión racional es también la tendencia a transgredir los límites de la experiencia con pretensiones de conocimiento.

Continuando con nuestra cita, podríamos preguntarnos por un ejemplo que nos ayudara a ilustrar el mecanismo de la ilusión en las inferencias racionales. Los cuatro paralogismos pueden ofrecer otros tantos casos de aplicación del silogismos categórico en los que se concluye algo cuya realidad objetiva no puede asegurarse. La antinomia de la razón, dice Kant, se basa toda en un argumento dialéctico bajo la forma de un silogismo hipotético: si se da lo

condicionado se da también la serie entera de las condiciones; los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados; por tanto, se da la serie entera de las condiciones --que, como totalidad, ha de llamarse incondicionada. Sería esta, pues, la conclusión que es ilusoria²⁴. Ahora bien, el punto que al parecer Kant quiere destacar aquí es que, si bien no se puede considerar que estas conclusiones tienen un contenido cognoscitivo, no se les puede hacer a un lado argumentando que son ficticias o artificiales o que dependen de estados subjetivos cambiantes. Ese es justamente el problema; son ilusiones imposibles de evitar en el camino del conocimiento, porque radican en la facultad misma de conocer.

En este sentido, consideramos que cuando Kant dice que las conclusiones pseudo-racionales "...no son sutilezas de los hombres, sino de la razón misma", su propósito es alejarse de una posible interpretación relativista de la ilusión trascendental; esto es, la raíz de la ilusión que se presenta en el seno de la razón pura no está en las convenciones que los hombres pudieran adoptar. Habría que complementar este pasaje con lo que Kant nos indica en B 449, a propósito de que una proposición dialéctica "...debe distinguirse de todas las proposiciones sofísticas (...) por no referirse a una cuestión arbitraria, planteada con un propósito particular, sino a una cuestión con la que necesariamente topa toda razón humana en su progreso...".

No resulta fácil encontrar cuál es la concepción que Kant tiene en mente aquí. Conjeturamos, sin embargo, que desea alejarse de un naturalismo de corte humeano. Dice Hume que "la naturaleza nos ha

24 B 525. Vale la pena hacer notar que en su Lógica (§ 75), Kant indica que el silogismo hipotético no tiene un término medio, por lo que no se le puede llamar propiamente 'inferencia de la razón' o 'silogismo' (Vernunftschluss).

determinado a juzgar, así como los ha determinados a respirar y a sentir"; de ahí, los principios que están en la base de nuestros conocimientos empíricos tendrían un carácter no-racional. Serían sólo herramientas útiles con el propósito de organizar la experiencia y sólo para eso la naturaleza nos ha determinado a formarlas y aceptarlas; serían creencias instintivas de las que la naturaleza nos ha provisto, al hacernos seres de costumbres, junto con otras capacidades para satisfacer alguna necesidad práctica. Es decir que para Hume no tiene sentido buscar el fundamento último y más acabado de nuestros juicios, porque simplemente no existe. Para Kant, en cambio, la razón posee como una de sus características la compulsión a buscar bases últimas y más generales para sus conclusiones, y con ello tiende a rebasar el campo en el que se puede obtener verdad. El problema al que de manera general se enfrenta Kant es cómo comprender esta compulsión, o cómo evitar que lleve hasta la ilusión, si no está en manos de los hombres deshacerse de ella.

2.4.2. La ilusión racional y la metáfora del espejo.

En la subsección anterior hemos visto que no son motivaciones externas a la razón lo que la orilla a la ilusión, pero la pregunta que surge es ¿en qué se basa su carácter necesario o inevitable? Encontramos lo que podría ser un respuesta en un pasaje del apéndice a la Dialéctica:

"Es de aquí de donde surge el engaño de creer que esas líneas directrices (las reglas del entendimiento) proceden de un objeto mismo, que se halla fuera del campo de la experiencia posible (al igual que los objetos se ven detrás de la superficie del espejo). Esta ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria si queremos dirigir el entendimiento más allá de toda experiencia, dada (como parte de la suma de la experiencia posible), y asegurar así su mayor extensión posible; al igual que

en el caso de la visión del espejo, la ilusión involucrada es inevitablemente necesaria si, además de los objetos que yacen ante nuestros ojos, queremos ver también los objetos que se hallan distantes a nuestra espalda." [B 673-74]

El contexto de este pasaje resulta importante, y quisiéramos aquí indicar de qué manera pensamos que la imagen de las líneas directrices y la metáfora del espejo ilustran lo que podríamos llamar un vértigo objetivista manifestado en la ilusión racional. Kant viene de hablar de que hay un punto de convergencia de las líneas directrices de todas las reglas del entendimiento; punto que llama *focus imaginarius* y que 'no es más que una idea'. ¿Qué tiene en mente Kant cuando habla de estas líneas directrices? Si consideramos las reglas del entendimiento como principios universales de la unidad de la síntesis de los fenómenos que dan coherencia a la multiplicidad sensible²⁵, y tomamos en cuenta que en el proceso deductivo del silogismo se piensa primero una proposición universal --premisa mayor-- que igualmente es una regla del entendimiento, la sugerencia de Kant con esta imagen sería que la manera en que se llevan a cabo los juicios objetivos en la experiencia apunta siempre hacia la obtención de una mayor extensión (universalidad) y unidad (dependencia de menor número de principios) de los conocimientos. Pero el entendimiento puro, por así decir, se queda siempre con las ganas e interpreta el impulso del pensamiento hacia la idea, que es un *focus imaginarius*, como el producto de una suerte de imposición o llamado del objeto incondicionado sobre el intelecto que intenta conocerlo; considera, pues, en sentido inverso la procedencia del impulso, le parece a la razón que viene éste de fuera, cuando jamás ha salido de sí misma. Se trata de un vértigo

25 Acerca de 'reglas', véase B 196, o bien B 360 para la cuestión de la premisa mayor en el silogismo.

hacia el objeto; la ilusión lo pone todo de cabeza y al revés.

En el caso de la metáfora del espejo, la ilusión estaría ilustrada por el hecho de que los objetos reflejados en la superficie del espejo se consideran situados detrás de la misma. Y esto es inevitable, dice Kant, si se quieren observar no sólo los objetos que están frente a nuestros ojos sino también los que están detrás nuestro. Es inevitable considerar que un objeto incondicionado traza e impone sobre el pensamiento la exigencia de dirigirse siempre hacia la totalidad de las síntesis cuando, dada una experiencia, se busca siempre aquello que la condiciona. Tal parece, entonces, que la motivación principal de Kant al sostener que la necesidad o tendencia natural de la razón hacia la especulación --o al menos, hacia una zona de generalidad problemática para el pensamiento-- se expresa en la búsqueda de la mayor extensión posible del conocimiento, no porque le interese directamente conocer más allá de la experiencia, sino porque trata de ampliar al máximo el conocimiento empírico.

El espejo sería el medio a través del cual se nos muestran los objetos; mediante él los objetos aparecen. Es, con justicia, una metáfora del conocimiento como representación; conocemos sólo lo que el espejo nos muestra, tanto al frente como detrás nuestro, y eso no significa por sí mismo que se trata de lo que está detrás del espejo, como si fuera éste una ventana. Por eso dice Kant que la ilusión es inevitable aunque podamos evitar su engaño. Y es algo extraño, por lo menos, que dentro de los límites de la experiencia no tengamos los medios para obtener de ella el conocimiento más acabado; hay pues un recurso a algo más allá, que inevitablemente lleva a la ilusión. Si quisiéramos ver sólo los objetos que están ante nuestra vista, no necesitaríamos el espejo. Pero hay todavía

algo más en esta metáfora que resulta curioso. ¿Qué sucede con los objetos que están justo detrás nuestro? Tal parece que el sujeto, su cuerpo y constitución física, los oculta. Siempre habrá algo desconocido, algo que suponemos que está aunque no podamos asegurar qué es, mientras el observador se refleje en el espejo.

3.1. El universo como problema de la razón.

En la Antinomia de la razón pura, Kant declara que realiza una crítica de la cosmología racional. La cosmología, junto con la psicología y la teología racionales, formará el campo en el que la razón humana se ve empujada hacia las inevitables ilusiones que la caracterizan al tratar de pensar el alma humana, el universo y Dios. Estos son los temas que a Kant se le imponen la tradición metafísica que hereda, por lo que su división en el pensamiento de Kant es anterior al descubrimiento de la tabla de las categorías.¹ Kant parece proponer que la triple división de la Dialéctica obedece a la forma que adopta la exigencia de la razón por lo incondicionado, según se desenvuelva por medio de los silogismos categórico, hipotético y disyuntivo. En el caso de la cosmología, la propuesta kantiana es que se basa en el siguiente silogismo: si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones; los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados; por tanto, se da la totalidad de la serie de condiciones de los objetos de los sentidos --lo incondicionado en relación al mundo. Ahora bien, lo peculiar en relación a la ilusión que resulta de este silogismo, radica en que ésta se expresa en un conflicto de la razón consigo misma; según las distintas condiciones en que se realiza la síntesis de los fenómenos, se darán diversas ideas cosmológicas que postulan la absoluta totalidad de las series. El conflicto de la razón se manifestará claramente en este caso, pues, al pensar el universo como totalidad, se llegará a proposiciones ante las cuales se

1 Cf. Reflexionen, II 1234, 1244 v 24.

presenta siempre otra proposición que las contradice; y en este caso no se cuenta con criterios, como en el conocimiento empírico, que permitan decidir entre una u otra proposiciones.

En torno al deslizamiento que hace Kant desde la forma hipotética del silogismo hasta la cosmología, agregaremos tan sólo dos puntos. Nuestro primer punto se refiere a la peculiaridad de la ilusión dialéctica en el caso de la cosmología. En ella, dice Kant, no se produce una ilusión unilateral, como en los otros dos casos, sino bilateral. ¿Cómo explicar, en el mecanismo de la inferencia, que la ilusión se manifieste con dos proposiciones y no en una sola? Hasta donde podemos ver, no hay a esto respuesta alguna.

Kant piensa que la razón manifiesta un poder deductivo más fuerte que el del entendimiento, puesto que en sus inferencias echa mano de un término medio que permite subsumir lo universal de las premisas en lo particular de la conclusión². Nuestro segundo punto es entonces que, en el caso del silogismo hipotético, no se encuentra para nada este término medio; cosa que, el mismo Kant advierte³. Si esto es así, no podríamos dar por buena la pretensión de que las inferencias dialécticas que se despliegan en la Antinomia se basan en la forma del silogismo hipotético. Para nosotros, este es otro de los elementos en contra de la arquitectura de la razón, puesto que si le fuéramos incondicionalmente fieles tendríamos que deshechar la antinomia por entero.

A continuación nos gustaría citar un pasaje de la primera versión de los Paralogismos, en el que Kant anticipa sus intenciones en la Antinomia:

2 V. B360 y ss.

3 V. Logic & 75, ix También Kemp, J. The Philosophy of Kant, p. 41.

"El idealista dogmático sería aquel que negara la existencia de la materia; idealista escéptico sería aquel que la pusiera en duda por considerarla indemostrable. La primera posición se basa en que el idealista dogmático cree hallar contradicciones en la posibilidad de la materia. De momento no nos ocuparemos de él. La sección siguiente sobre las inferencias dialécticas presentará el conflicto interno de la razón en torno a sus conceptos relativos a la posibilidad de lo que pertenece a la conexión de la experiencia y contribuirá a hacer desvanecer esta dificultad." [A 377]

Kant presenta el idealismo trascendental como alternativa a estas dos posturas y cree que la crítica de la ilusión dialéctica en las antinomias constituye una prueba, aunque indirecta, de su propia doctrina. Pero es claro que en el capítulo sobre la Antinomia no va a atacar de frente el problema de la materia. Es importante, no obstante, porque será el único capítulo en el que trate de los problemas de la razón al pensar el mundo físico como totalidad. En sus propios términos, se ocupará de la 'absoluta totalidad de las síntesis de las condiciones del pensamiento empírico' [A 397]. Será el único caso en el que la síntesis en cuestión sea objetiva, puesto que abarca las condiciones --en la medida en que constituyen una serie regresiva-- bajo las cuales pueden pensarse los objetos físicos. Pero en tanto la razón busca lo incondicionado en la serie regresiva, se encontrará que no podrá tener a su vez una representación objetiva de la totalidad; piensa, pues, el universo.

el conjunto de los fenómenos, pero sólo como un problema⁴.

Las ideas cosmológicas, para Kant, sólo se presentan bajo las categorías en las que se da una serie regresiva de las condiciones de los fenómenos y en las cuales es legítimo postular lo incondicionado. Serían, pues, cuatro: la infinitud del mundo en tiempo y espacio (cantidad incondicionada); la indivisibilidad y simplicidad de la realidad en el espacio (cualidad incondicionada); la libertad en los fenómenos (causalidad incondicionada); la existencia absolutamente necesaria en los fenómenos (necesidad incondicionada)⁵.

3.1.1. ¿Porqué pensar el universo lleva a un conflicto?

La pregunta que surge al considerar los elementos recién vertidos es la siguiente: ¿Porqué la ilusión racional se expresa como un conflicto entre las proposiciones que afirman unas tesis y aquellas antítesis que las contradicen, justamente en el caso de la totalidad de la síntesis objetiva de los fenómenos? Intentaremos aquí delinear una respuesta. El primer indicio que encontramos para ello surge desde la sección segunda de la Antinomia, donde Kant hace referencia a una especie de hueco producido por la divergencia entre

4 "Llamo a todas las ideas trascendentales, en la medida en que se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, conceptos cosmológicos. Tal denominación se debe, por una parte, a esa misma totalidad incondicionada en la que se basa también el concepto del universo, que es, a su vez, una simple idea, y por otra, a que esas ideas trascendentales sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica. (...) nos ofrecerá la antinomia de la razón pura los principios trascendentales de una supuesta cosmología pura (racional) no para que la consideremos válida ni para que nos la apropiemos, sino --tal como indica el simple nombre de conflicto de la razón-- para exponerla como una idea de apariencia deslumbradora, pero falsa, como una idea incompatible con los fenómenos." [B 345]

5 En B 507 Kant dice que "las ideas cosmológicas son las únicas que poseen la peculiaridad de poder presuponer como dados su objeto y la síntesis empírica que ese objeto requiere".

las condiciones de uso del entendimiento y la particular petición de unidad que hace la razón. Dice Kant:

"Semejante doctrina dialéctica no se refiere a la unidad del entendimiento en los conceptos empíricos, sino a la unidad de la razón en meras ideas. Las condiciones de esta unidad --que tiene que concordar primeramente, en cuanto síntesis según reglas, con el entendimiento, y, a la vez, en cuanto unidad absoluta de las mismas, con la razón-- son excesivamente grandes para el entendimiento cuando son adecuadas para la razón, siendo demasiado pequeñas para ésta cuando son adecuadas para el entendimiento. De aquí surgirá, pues, un conflicto inevitable, hagamos lo que hagamos." (B 450)

Según este pasaje, el conflicto dialéctico de la cosmología racional está motivado por el hecho de que la razón busca una unidad que trasciende al entendimiento, pero que sin embargo tiene que estar de acuerdo con las condiciones del entendimiento. Es cierto que éste último obtiene una unidad del conocimiento en tanto que realiza una síntesis objetiva de los fenómenos; pero la unidad expresada en esa síntesis no es una unidad acabada, es todavía condicionada. Y la razón está obligada a tomarla en cuenta aunque no satisfaga su demanda de unidad incondicionada, pues de lo contrario no podría referirse al mundo físico, que es su intención en este caso.

La clave, entonces, de la presentación antinómica de la ilusión racional en el caso de la cosmología radica en que la razón, en su exigencia de unidad absoluta, no puede obviar lo presentado en la sensibilidad al entendimiento. Y justamente por ello constituye un problema que no se puede evadir cuando la razón se examina a sí misma en sus posibilidades de conocimiento.

"Las cuestiones cosmológicas son las únicas en la filosofía trascendental ante las cuales puede exigirse legítimamente una respuesta satisfactoria sobre la índole de su objeto, respuesta a la que el filósofo no puede negarse alegando su obscuridad impenetrable. Tales cuestiones sólo pueden referirse a ideas cosmológicas, pues el objeto tiene que darse empíricamente y la cuestión sólo atañe a si es adecuado

a una idea." [B 506, no subrayado en el original]

Después de las lecciones de la Estética y la Analítica, resulta sorprendente la afirmación de Kant en esta cita: 'el objeto tiene que darse empíricamente'. Desde luego, este 'darse' del objeto no puede proceder como se 'dan' los objetos en los juicios del entendimiento, esto es, in concreto. Es más, por este hecho se considera que el concepto del universo es un problema. A lo que apuntaría esta cita sería entonces a que la razón en este caso tiene que considerar como dada de algún modo la síntesis objetiva de los fenómenos, tiene que incluirla forzosamente en la representación del mundo como un todo. Hasta aquí queda claro que es ésta la raíz del conflicto cosmológico. Veremos poco más adelante los problemas que esto acarrea y en qué puede consistir esta nueva manera de 'ser dados' los objetos.

3.2. El método escéptico de Kant.

Antes de considerar la solución a la antinomia de la razón pura y su expresión en la solución a la tercera antinomia, nos gustaría abordar lo que Kant expresamente manifiesta como un método escéptico en el tratamiento del conflicto antitético. La ocasión es propicia para evocar el contexto teórico, tanto en el desarrollo del propio Kant como en la tradición que tiene a la mano, en el que surgen los temas de esta parte del texto.

Es va un lugar muy común, cuando se habla de la filosofía teórica de Kant, aludir al pasaje de *Prolegómenos* en donde afirma que el escepticismo de Hume lo despertó de su sueño dogmático. Se menciona asimismo que fue a partir del examen que Hume hace de la causalidad natural, que Kant emprende su crítica a la metafísica tradicional. El aprecio que tiene por lo que llama método escéptico

nos muestra que es por los problemas planteados en la antinomia que Kant se aleja del racionalismo leibnizo-wolfiano. Más aún, en una carta de 1798 Kant dice claramente que fue el descubrimiento de las antinomias lo que le sirvió para despertar de su letargo metafísico.

"...No fue el punto del cual partí la distinción de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino las antinomias de la razón pura; 'el mundo tiene un comienzo -; él no tiene un comienzo, etc., hasta la cuarta; esa es libertad en el hombre, -opuesto a ella; eso no es la libertad, sino todo es en él necesidad natural', esto fue lo primero que me despertó del sueño dogmático e hizo avanzar a la crítica de la razón para superar el escándalo de la contradicción aparente de la razón consigo misma."⁶

En la continuación del pasaje de los Paralogismos citado en la sección anterior, cuyo tema es las posturas idealistas en torno a la existencia de la materia, Kant no duda en alabar al escepticismo⁷.

Precisamente en el caso de los Paralogismos, la ilusión que se presenta a la razón al pensar el alma humana se expresa en proposiciones unilaterales, y por ello resulta difícil que despierte a la conciencia de la ilegitimidad de sus posesiones. En este sentido, pues, la antinomia cobra importancia al manifestar la indecisión a la que el pensamiento está sometido cuando se refiere al mundo físico: la presentación de la indecisión es un conflicto que hace patente a la ilusión⁸. Pero en este conflicto están comprometidos tanto el dogmatismo como el empirismo, adoptando ambos el realismo trascendental; el primero por el lado de las tesis, y con las antítesis el segundo, excepto en el caso de la cuarta antinomia, en la que se invierten los papeles [B 516].

6 Citada por Vleeschauer en "Les antinomies kantienues"

7 "El idealista esceptico (...) es un bienhecho de la raza humana va que nos obliga a abrir bien los ojos al dar el más insignificante paso en la experiencia ordinaria y a no sumar enseguida a nuestra propiedad, como algo legitimamente adquirido, lo que tal vez sólo obtenemos de modo subreptico." [A 377-78]

8 Cf. Prol. & 52-b.

Casi al comienzo del capítulo de la Antinomia, dice Kant:

"Se nos ofrece aquí un nuevo fenómeno [Phänomen] de la razón humana, a saber, una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ella por sí sola y, además, inevitablemente. Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones en favor del contrario. Ambas posturas significan la muerte de la filosofía..." [B 433-34]

En la lucha antinómica, el suceso más extraño de la razón humana, la razón no podrá dormir tranquila ni segura de sus alcances. Pero, dándose cuenta de su equivocación, no puede resolverla si continúa pensando por los cauces ordinarios, que fueron justamente los que la orillaron al conflicto. Aquí la razón, nos indica Kant en esta cita, está sometida a una doble tentación, que justamente corresponde a los llamados de los dos bandos en combate: la tentación de la certeza, mediante la cual se inclina por cualquiera de las dos posturas sin conceder litigancia al contrario, o bien, ya que cada oponente por su parte tiene fuertes razones para combatir por su causa, de abandonarse a la tentación de la ignorancia y declarar el conflicto irresoluble. ¿Cómo evitar estas tentaciones?

Más abajo hemos visto que uno de los rasgos distintivos de la razón es su tendencia a relacionar siempre sus conocimientos de manera unificada. El conflicto antinómico atenta contra esta pretensión de unidad y por eso la razón que conoce tiene que encontrar una solución. El método realista, que, de modo general, concibe las relaciones entre los objetos del mundo sensible como si tuvieran un valor universal para las cosas en sí mismas, no podrá ofrecer solución alguna, pretendiendo convertir a las ideas

cosmológicas "en una supuesta representación de un objeto cognoscible según las leyes de la experiencia" [B 512].

Quien, desligado de todo interés en las posturas contrarias, tratara de considerar sin más las afirmaciones, se encontraría --dice Kant-- con que un día pensaría que es válida la tesis y otro que lo es la antítesis, estaría siempre en un estado de vacilación en el que nada se avanzaría. Percatarse, entonces, de la ilusión que encierra el pensamiento del mundo físico nos lleva a buscar cuál es el malentendido que está en su base. Pero ese malentendido no puede en principio descubrirse contrastando las proposiciones cosmológicas con la experiencia; si el conflicto se da en una razón pura que no sale de sí misma, en sí misma debe buscar el malentendido. La solución crítica procederá, pues, en primer término adoptando un método escéptico, mediante el cual se busca la base del conflicto, sin compromiso alguno con las dos posturas.

"Se trata del método escéptico de algo completamente distinto del escepticismo, que constituye un principio de ignorancia metódica y científica que socava las bases de todo conocimiento ... En efecto, el método escéptico apunta a la certeza, tratando de descubrir en esa lucha ... el punto que ha desencadenado el malentendido (...) la razón, que en la especulación abstracta no advierte fácilmente sus errores, despierta por este medio a la conciencia de los factores que intervienen en la determinación de sus principios." [B 451-52]

Para Kant, entonces, será este método la única vía para evitar las tentaciones --tanto de la certeza como de la ignorancia-- a las que la razón está sujeta en sus argumentaciones hiperfísicas. Separándose del método dogmático, no se compromete con el escepticismo como tal, dice Kant, porque si busca llegar a una certeza. Pero resulta claro que esta certeza tendrá un carácter radicalmente distinto del que se pudiera hallar en la verdad empírica.

Ni la matemática pura, ni la ciencia natural pura, ni tampoco la

filosofía moral tienen necesidad de echar mano del método escéptico, porque poseen criterios internos de decisión en la aplicación de sus principios, que les permiten resolver las preguntas que surgen en su seno. Sin problematizar aquí la llamativa cercanía que en este punto atribuye Kant a la teoría moral con las teorías científicas, solamente hay que decir que la 'certeza' que se busca con este método se debe manifestar con el acuerdo último de la razón consigo misma, el fin del conflicto. Por ello dice Kant en B 453 que "la razón trascendental no admite otra prueba que el intento de armonizar sus afirmaciones". La pregunta que aquí surge es ¿tiene esa certeza un carácter cognoscitivo? Esto es, ¿se obtiene algún conocimiento con la solución del conflicto?

3.3. Breve reseña histórica de los temas de la Antinomia.

Como ya se ha mencionado, Kant alude insistentemente a lo que considera una base natural del surgimiento de los problemas de la Dialéctica, especialmente en su forma de conflicto antinómico. Aunque este 'naturalismo' puede cumplir un papel importante en el entramado de esta parte del texto, consideramos útil rastrear, así fuera someramente, cuáles son los orígenes teóricos de estos temas en el ambiente filosófico en el que Kant se desenvuelve.

Vleeschaver, en su *Evolución del pensamiento kantiano*, resume así el ambiente filosófico que nutre a Kant:

"Conflicto entre la deducción y la inducción ... conflicto entre matemáticas y filosofía; conflicto entre los principios de razón suficiente y causalidad; conflicto entre la lógica y lo real; conflicto entre la monadología y la geometría; conflicto entre el carácter absoluto y la relatividad del espacio ... Todos estos conflictos derivan del choque de los Principia Mathematica de Newton con la metafísica leibniziana-wolfiana ... Toda la historia del pensamiento alemán se resume en estas oposiciones y Kant, hará su aprendizaje de filósofo medítandolas y

discutiéndolas durante veinte años."⁹

Nos parece que lo primero que hay que mencionar, a propósito de la antinomia, es la preeminencia del debate en torno al espacio. Tal vez podamos afirmar que el antecedente de las antinomias se encuentra en el tratamiento de los problemas del concepto del infinito que, a fines del XVII, fueron retomados por Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico*. La problemática adopta la forma de una paradoja, la paradoja de Zenón; cuando atribuimos una existencia real a la materia debemos afirmar simultáneamente que ésta es divisible al infinito y que, no obstante, ha de estar compuesta por elementos simples y, por tanto, indivisibles. Tanto por su forma paradójica, como por el tema de la simplicidad, este problema anticipa claramente lo que Kant formulará tiempo después como la segunda antinomia. La conclusión que en su momento extrae Leibniz de la paradoja de Zenón es la negación del carácter absoluto del espacio, contra lo cual se levantaba la escuela de Newton. Este es uno de los puntos en base a los cuales se desarrolla, entre 1715 y 1716, la correspondencia Leibniz-Clarke, que fue editada por el último en su versión inglesa en 1717 y, más tarde, en 1720, fue vertida al alemán por Wolff. Como se sabe, esta correspondencia conmovió durante un periodo prolongado el ambiente científico y filosófico de Europa, y es sin duda una de las fuentes de la reflexión kantiana. Ahora bien, en la discusión sobre los problemas zenonianos del infinito, y para los propósitos que de momento nos ocupan, habría que considerar el nombre de Arthur Collier, quien en su *Clavis Universalis*, aparecida en inglés en 1713 y traducida al alemán en 1756 por Eschenbach junto con el diálogo *Nylas y Philonous*

⁹ Vleschawer. *La evolución*, p. 22.

de Berkeley, dedica dos capítulos a una discusión muy cercana a lo que en Kant aparecerá tiempo después como las dos primeras antinomias, las llamadas matemáticas¹⁰. La formulación de Collier no incluye el problema del tiempo; a grandes rasgos diría que si el mundo exterior tiene una magnitud y una extensión fuera del espíritu que se lo representa, esta magnitud debe ser simultáneamente finita e infinita, al igual que la materia externa es a la vez divisible al infinito e indivisible.

El artículo de Vleeschauer que hemos citado está dedicado en buena medida a discutir con L. Robinson la posibilidad de que la obra de Collier haya tenido una contribución positiva en el pensamiento de Kant sobre las antinomias. Desde luego, nosotros evitaremos ese terreno. No nos interesa tanto saber si Kant tuvo acceso directo a la *Clavis* y si extrajo de su lectura la forma de las antinomias matemáticas, como hacer patente por lo menos que eran estas ideas las que estaban en el aire de entonces y que responden a interrogantes que los filósofos y científicos de la época no dejaron de plantearse. Tampoco somos de la opinión de comentaristas recientes de la antinomia, como Al-Azm¹¹, que sostienen que el mejor modo de entender las antinomias es considerándolas como un comentario a la correspondencia Leibniz-Clarke. Ciertamente esta polémica está presente como trasfondo, sobre todo en las antinomias matemáticas, pero no se reduce a ella.

En cuanto a la obra precrítica de Kant, tal vez el primer antecedente de las antinomias pueda hallarse en la *Natargeschichte*, aparecida probablemente en 1754. Esta vez, el intento de

10 Vleeschauer, "Les antinomies kantienues", p. 310.

11 Al-Azm, Kant's Arguments. Citado por Bennett, *Dialéctica*, p. 18.

conciliación del empirismo con el racionalismo --explicaciones mecanicista y teleológica del mundo-- va a anunciar la problemática de la tercera antinomia. Citamos de Vleeschaver:

"La historia del mundo será, pues, contada en un orden severamente mecanicista, determinada por las leyes naturales. Pero esas leyes permanecen inexplicadas, a menos que se las ligue con un principio teleológico, y esta observación permite conciliar a Newton con Leibniz. A medio camino entre los teólogos, que ven en todas partes el dedo de Dios y hacen de la naturaleza un perpetuo milagro, y los ateos, que colocan el azar en el origen de todo, Kant trasciende la explicación newtoniana del mundo..."¹²

En la *Nova Dilucidatio*, de 1755, Kant se topa con el problema de la causalidad natural al examinar los dos sentidos que se le atribuyen al principio de razón suficiente, como razón de ser y como razón de conocer, remitiéndose al wolfiano Crusius. Del mismo texto que hemos citado:

"Crusius había negado la aplicabilidad universal del principio de causalidad, puesto que nuestros actos voluntarios le escapan. Kant, por el contrario, sitúa de nuevo estos actos bajo su dominio y mantiene, por consiguiente, en este plano, la universalidad del principio. El factor causal que determina a la voluntad es un motivo interno. A causa de esto solamente, la voluntad no es arbitraria. Pero escapa al determinismo natural, el cual necesita un factor externo de constrictión. También aquí el conflicto prefigura, pero en una dimensión completamente distinta, la tercera antinomia crítica..."

La distinción entre razón lógica y razón real es entendida, en la *Nova Dilucidatio*, como una distinción entre razón de verdad y razón de existencia. La razón de verdad se basa en un principio formal de identidad entre sujeto y predicado. La razón de existencia, por su parte, determina aquello por lo cual algo existe, y Kant lo asocia con el principio de la causalidad. La discusión sobre la universalidad de tal principio lo lleva entonces a enfrentar el problema del factor causal de las acciones humanas en

¹²Vleeschaver, *La evolución*, p. 27; la siguiente cita, *Ibid.*, p. 30.

contraste con la causalidad mecánica (externa) de la materia, proponiendo para ello la distinción entre causa o motivo interno y externo. En este punto, el interlocutor original es Leibniz. En la quinta carta a Clarke, número 124, se hace patente la postura leibniziana:

"Las fuerzas naturales de los cuerpos están todas sometidas a las leyes mecánicas, y las fuerzas naturales de los espíritus están todas sometidas a las leyes morales. Las primeras siguen el orden de las causas eficientes y las segundas siguen el orden de las causas finales. Las primeras actúan sin libertad, como un reloj; las segundas lo hacen con libertad, aunque tengan relación exacta con esa especie de reloj que otra causa libre superior ha colocado en acuerdo con ellas anteriormente."¹³

La última frase de esta cita remite a la tesis de la armonía preestablecida, que Kant, más cercano en este punto a la postura de Clarke y Newton, no compartía del todo. Si en la *Naturgeschichte* Kant trata el principio de razón suficiente como un principio teleológico de explicación, en la *Dilucidatio* lo aborda, en su versión de 'razón de existencia', desde el punto de vista del principio causal en general; y es aquí donde surge el problema de la libertad.

En la *Monadologia physica*, de 1756, aparece en la obra de Kant, probablemente por vez primera, una discusión sobre los problemas zenonianos del infinito en relación al espacio. Según la doctrina aceptada entonces, los cuerpos físicos están compuestos de mónadas simples y por ello indivisibles; pero al mismo tiempo tal doctrina sostenía la existencia de un espacio --que contiene a los cuerpos físicos-- que puede dividirse al infinito y que, por tanto, no está compuesto de partes o mónadas simples. Aunque como hemos visto este problema anticipa la segunda antinomia crítica, la solución que Kant

¹³ La polémica Leibniz-Clarke, p. 134. Véase también p. 92 y la respuesta de Clarke en la nota 124-30.

adoptó entonces fue que cada propuesta es verdadera en su propio campo. La propuesta de la simplicidad de la mónada, en el campo de la metafísica; y la de la divisibilidad infinita, en el campo de la geometría.¹⁴

En el problema del espacio, no menos que en el de la razón suficiente, se nota la preocupación kantiana por los temas cosmológicos, frente a los cuales se sitúa a medio camino entre Leibniz y Newton. Para Leibniz el espacio es un constructo ideal que se produce por la aprehensión de un orden en el que las mónadas se relacionan, la coexistencia es la condición del espacio. Newton, en cambio, sostiene que el espacio es una sustancia que es condición de las relaciones espaciales específicas¹⁵. Según los textos de Vleeschawer, Kant se detiene en una concepción intermedia bastante inestable: la relatividad del espacio como orden de las sustancias, por un lado, pero simultáneamente piensa que lo que condiciona tal orden no es sólo la coexistencia, sino la influencia de las leyes dinámicas (acción y reacción) de la materia. De ahí que en este punto se acerque a Newton al reconocerle cierta realidad física al espacio.

Sobre este hilo de problemas va a continuar Kant la reflexión que lo llevará hasta la filosofía crítica. Aunque Kant fue oscilando en sus posturas sobre el espacio, el problema planteado por la paradoja de Zenón sigue vigente. La *Dissertatio* de 1770 es importante en el desarrollo de los puntos de vista kantianos porque va a enfrentar el problema del espacio y del infinito desde una nueva perspectiva. Aunque el contenido de esta obra precrítica ha

¹⁴Vleeschawer. La evolución, p. 30-31.

¹⁵Cf. Newton, I. "On Time" en *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*.

sido objeto de polémica, parece claro al menos que en ella surge por primera vez la concepción de la subjetividad del espacio y tiempo que será desarrollada en la Crítica con el nombre de idealismo trascendental. Es precisamente esa concepción la que promueve una solución novedosa a los problemas del infinito; del hecho de que sea imposible completar las series espacial, temporal y causal, con la consecuente imposibilidad de satisfacer las demandas de la mente de totalidad, simplicidad e incondicionalidad, no se sigue que haya que restarle importancia a la razón, sino que esto sirve para establecer la subjetividad de las formas de la sensibilidad, a las que en todos los casos se debe el factor de infinitud. Muy cercana a este punto se halla la propuesta de la distinción entre facultades cognoscitivas con sus propias leyes y principios, y con papeles específicos en el conocimiento. En esto Kant también se alejará de Leibniz; la sensibilidad y el entendimiento, para el último, sólo pueden diferenciarse de acuerdo a su desigual proporción de claridad; la intuición es una representación oscura, el concepto una representación clara del objeto. Para Kant, la 'forma y principios de los mundos sensible e inteligible' tendrán una distinción genérica de acuerdo al papel de las dos facultades involucradas. A la distinción gradual oscuro-claro opone la distinción genérica receptivo-espontáneo. A una facultad las cosas le son dadas; la otra las piensa¹⁶.

Como se sabe, esta será una concepción de la que Kant no se separará ya. Si hemos de creer la opinión de Kemp Smith, la *Dissertatio*, en lo que a la Antinomia se refiere, se separa de la Crítica en tres puntos fundamentales; en primer término, la demanda

16. *Ant. Dissertatio* & 7.

de totalidad no se atribuye en la *Dissertatio* a una facultad separada, e incluso llega a sugerir que puede obedecer al libre vuelo de la imaginación¹⁷. En segundo lugar, no hay en la *Dissertatio* clasificación alguna de las antinomias, ya que son tratadas en conjunto como el problema de la influencia del espacio y del tiempo sobre el pensamiento puro. Por último, el carácter ilusorio de las antinomias obedece, según esta obra a motivaciones 'lógicas', por lo que desaparecería en el momento de detectarla.

Con este brevísimo repaso de los temas de la obra precrítica podemos darnos cuenta de varios elementos importantes en la consideración de las antinomias críticas. Creemos que sería imposible, en principio, agotar todos los factores que llevaron a Kant a abordar como lo hizo esta parte de la *Crítica*. Los factores teóricos --la discusión filosófica y científica-- son ciertamente importantes para situar el pensamiento de Kant y valorar adecuadamente sus aportaciones. Los factores externos, extrateóricos, son también determinantes, pero su reconstrucción escapa irremediablemente al historiador; y en cualquier caso nos dejaría siempre con la duda si realmente es legítimo dar una explicación externa de un conjunto de problemas teóricos que un autor se plantea en un momento dado. Sin duda, por ejemplo, el sismo de Lisboa (1755) conmovió a las sociedades europeas, y tuvo una repercusión importante en el pensamiento de la época. El filósofo o científico que se interesara por el orden natural en el universo no podía quedar indiferente ante una catástrofe que en unos segundos derrumbaba la capital de un antiguo imperio. Se sabe que Kant

17Ibid. & 27.

reflexiona en 1756 sobre el terremoto de Lisboa¹⁸. Vleeschauer dice que "Kant discute el terremoto... " No vemos realmente cómo se puede discutir un terremoto; tal vez sólo un intento de resanar las cuarteaduras de los techos, o bien de echarlos abajo cuando se descubre que de cualquier forma no durarán mucho más.

18 Vleeschauer. La evolución, p. 24.

3.4. Principio de Razón y Causalidad

En la parte final de este capítulo retomaremos la discusión que originó este trabajo, en torno a la tercera antinomia. Tenemos aquí dos apartados principales; el papel del principio de razón en el proyecto kantiano de fundamentación del conocimiento, por un lado, y la problemática de la libertad trascendental, por el otro. Somos de la opinión que la discusión de estas dos vetas que se nos ofrecen en la lectura de la Crítica aportan soluciones tentativas para algunos de los problemas tratados en este trabajo. Pretendemos atar algunos cabos sueltos, cuando ésto sea posible, o bien hacer más patentes aún los puntos de fuga que se han encontrado en esta lectura.

A partir de la breve reseña histórica de los tópicos de la antinomia, podemos extraer que son dos los grandes temas que en esta parte se presentan; 1) la paradoja del infinito, que en la primera antinomia se expresa como la finitud o infinitud --en espacio y tiempo-- del mundo; y que en la segunda se refiere a la finita o infinita divisibilidad de la materia (lo real en el espacio); 2) la aplicación universal del principio de causalidad, como una de las interpretaciones del principio general de razón suficiente leibniziano. Aunque en su presentación no adopta la forma de una paradoja, este problema es el que nutre la reflexión de las antinomias tercera y cuarta. Nosotros sólo consideraremos aquí la problemática abierta por el segundo de estos grandes temas, específicamente en el tratamiento que de ella hace Kant en la antinomia tercera.

Tenemos un motivo básico para haber hecho a un lado los temas de las dos primeras antinomias, y es el hecho de que involucran directamente el concepto de infinito. Sólo un examen atento del concepto de infinito en Kant podría situar a estas antinomias en su

verdadero sitio filosófico. Y para ello no podrían pasarse por alto los desarrollos en la fundamentación de la lógica y de las matemáticas que se vienen dando a partir de la segunda mitad del XIX. Estos desarrollos han permitido dar un vuelco radical en la concepción del infinito. Si Hume podía decir que 'la capacidad de la mente es limitada, y nunca alcanzaremos una concepción adecuada del infinito'; o Descartes que 'Pertenece a la naturaleza del infinito que yo, que soy finito y limitado, soy incapaz de comprenderlo'; en nuestro siglo hay otras actitudes: 'Nuestro uso de la palabra 'infinito' ...es directo...y la idea de que su significado es 'trascendente' descansa en una confusión'¹. Para dar cuenta de las antinomias llamadas matemáticas, tendríamos que considerar el proceso que media entre estas afirmaciones.

Hacia el final de la sección sobre el método escéptico, habíamos lanzado varias preguntas que giraban todas en torno al carácter cognoscitivo de la certeza que con él se busca. De forma similar, al final de la sección primera del capítulo cuarto, se veía que de alguna forma hay que considerar como 'dado' el objeto de las ideas cosmológicas: puesto que la síntesis de las condiciones empíricas está dada, lo que la idea cosmológica busca es la totalidad de dicha síntesis. Pero es claro que no podemos afirmar que el objeto correspondiente a las ideas cosmológicas está dado, de la misma manera en que decimos que al entendimiento se le dan o se le presentan los objetos --i.e. mediante la intuición. ¿Cuál es pues el objeto de estas ideas? y ¿Cómo se presenta al pensamiento?

La respuesta a esto va a subrayar, nuevamente, el carácter eminentemente subjetivo del terreno en el que se aplica el método

1. Citado por Bennett, *Dialéctica*, p. 147.

escéptico. El objeto de las preguntas cosmológicas es, como ya se ha dicho, la totalidad de la síntesis de los fenómenos que, como totalidad absoluta, no puede hallarse en la experiencia. Tenemos un sentido empírico de totalidad, con el cual aludimos al hecho de que todas nuestras percepciones están sometidas a condiciones, en espacio y tiempo; pero con esa totalidad, que es siempre relativa (condicionada), no puede pensarse nunca lo condicionado. Para tratar de satisfacer la exigencia de la razón por lo incondicionado, pedimos una totalidad absoluta que no podemos representarnos bajo las condiciones de la percepción. Si acudimos a la experiencia, nunca encontraremos ese objeto, por mucho que prosigamos la síntesis².

La idea del mundo, entonces, no tiene su objeto en el mundo, "ese objeto se halla únicamente en vuestro cerebro y no puede darse fuera de él" (B 512). Este punto provisional de llegada va a ser importante para Kant, pues le permite separarse de su enemigo dogmático, quien considera la idea del mundo como algo dado empíricamente y, por ello, como una representación de un objeto que puede conocerse según las leyes de la naturaleza; esta perspectiva realista, sugiere Kant, cae presa de la tentación de saberlo todo, y sucumbe ante la ilusión (B 514). En otro pasaje, hacia el final de la sección quinta de la Antinomia, dice Kant:

"...hemos sido conducidos a la fundada sospecha de que las ideas cosmológicas, y con ellas todas las sutiles afirmaciones (*vernünftelnde Behauptung*) en conflicto mutuo, se basan acaso en un concepto vacío y meramente imaginario de cómo se nos da el objeto de tales ideas. Esta sospecha puede ponernos en la pista adecuada para

2 "...la experiencia posible es lo único que puede conferir realidad a nuestros conceptos. Sin tal experiencia, todo concepto es una simple idea, careciendo de verdad y de relación con un objeto. De ahí que el concepto empírico posible haya tenido que servirnos como modelo a partir del cual juzgamos si la idea es mera idea y producto mental, o bien encuentra su objeto en el mundo." (B 517)

descubrir la ilusión que tanto tiempo nos ha mantenido extraviados." [B 518]

Consideramos que este es un punto importante. De él depende la postura de Kant hacia la metafísica tradicional, ante las soluciones de la metafísica tradicional, así como ante las preguntas que pretende enfrentar. Kant no piensa, en definitiva, que los problemas de la metafísica --en este caso, pensar el universo como totalidad-- sean problemas vacíos y vanos. Las interpretaciones corrientes en este punto de la obra tienden a oscurecer esta situación, dando por hecho que para Kant los temas de la razón totalizadora son un mero sinsentido. Desde la perspectiva del tratamiento kantiano de la ilusión racional, lo que deberíamos decir es que es el punto de vista dogmático, en el que encarnan los supuestos de la metafísica, el que carece de sentido.

Una pregunta como '¿qué es el mundo?' provoca una representación de máxima generalidad, la idea del mundo como totalidad. Si, como realistas trascendentales, pensamos que a esta idea corresponde un objeto determinable según los criterios empíricos de conocimiento, estamos cayendo en la ilusión y nos alejaremos de dar así una respuesta que pueda tener algún sentido. La cita anterior nos parece, en este sentido, definitiva; no afirma que las ideas cosmológicas sean conceptos vacíos; lo que es vacío y fantasioso es la concepción que se tiene acerca del objeto que corresponde a tales ideas. Si se abandona, pues, como lo obliga el método escéptico y la solución crítica buscada, tal concepto acerca del objeto de las ideas, en lugar de una pretensión de conocerlo todo --contestar incluso de forma acabada la pregunta por el mundo-- tendremos que pensar ese objeto como un problema que se plantea ante las exigencias de la razón por lo incondicionado, y que la razón misma está capacitada para enfrentar. En este punto ha de apreciarse el

papel catártico que Kant atribuye al método escéptico [B 514], mediante el cual se pueden examinar las bases subjetivas de los malentendidos que llevan a la razón al conflicto consigo misma y que prepara el camino para una solución de corte crítico³.

Esbozemos ahora una respuesta a la pregunta por el carácter epistémico de la certeza que se busca con el método escéptico. Esa certeza, por la cual se distingue el método escéptico del escepticismo --que sucumbe por su parte a la tentación de la ignorancia--, va a depender directamente del papel que juega en el conocimiento humano la solución crítica. Podemos ya descartar que se trate de una certeza como la que podríamos encontrar en los juicios sobre los acontecimientos de la naturaleza. Si la investigación es eminentemente subjetiva, la certeza será también subjetiva. Hemos dicho que esto significa el fin del conflicto interno de la razón. Para decirlo en términos kantianos: no hay solución a la antinomia en el plano constitutivo del conocimiento.

3.4.1. Principios regulativos y constitutivos del conocimiento.

Al insistir en que la demanda de la razón por un todo absoluto de la serie de los fenómenos no puede satisfacerse en la experiencia, Kant indica, como de pasada, que con tal exigencia no se gana o se pierde nada de la explicación de los fenómenos. Refiriéndose de manera específica a la segunda antinomia, de la divisibilidad o indivisibilidad infinita de lo real en el espacio, dice:

"Por ejemplo, no porque supongáis que un cuerpo se

3 "La solución dogmática no es, pues, incierta, sino imposible. La solución crítica, que puede, en cambio, ser plenamente cierta, no considera la cuestión en términos objetivos, sino atendiendo a los fundamentos en que tal cuestión se basa." [B 512]

compone de partes simples explicaréis los fenómenos de ese cuerpo mejor, ni aún de forma distinta, que si suponéis que consta de partes siempre compuestas, ya que jamás puede presentarse ni un fenómeno simple ni una composición infinita." [B 511]

Aunque más adelante valoraremos si ante la tercera antinomia se presenta una situación correspondiente, este hecho, en el que Kant repara, nos sirve para entrar en la distinción entre principios constitutivos y principios regulativos del conocimiento. Distinción que a su vez es crucial en la solución de la antinomia. Toda la antinomia de la razón pura se origina porque se omite esta distinción, y con ello, de paso, se hace caso omiso de las lecciones de la Estética y la Analítica Transcendentales en torno a la idealidad trascendental de todos los objetos en espacio y tiempo. Como ya hemos visto, Kant piensa que la antinomia se basa en el silogismo hipotético dialéctico: si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones; los objetos de los sentidos se dan como condicionados; por tanto, se da la totalidad absoluta de la serie de las condiciones. Lo único que estamos autorizados a decir en este silogismo, dice Kant, es que si se da lo condicionado, debemos buscar la totalidad de las condiciones, pero no así que dicha totalidad esté dada como tal⁴.

En la tarea impuesta mediante este argumento encontramos algunos rasgos importantes de lo que es un principio regulativo del conocimiento. Siguiendo la exigencia de la razón por lo

⁴ "Si se da lo condicionado se nos plantea como tarea [aufgegeben] un regreso en la serie de todas sus condiciones, ya que el concepto de lo condicionado conlleva, en sí mismo el que algo se refiera a una condición ... Proseguir y extender hasta donde sea posible, mediante el entendimiento, la relación que enlaza un concepto con sus condiciones ... es un postulado lógico de la razón. "Además, si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, una vez dado lo condicionado, no sólo se nos plantea como tarea un regreso hacia la condición, sino que ésta nos es realmente dada." [B 526]

Incondicionado no estamos conociendo cuál es la naturaleza de aquello que en este caso llamamos 'mundo': sólo estamos suponiendo o postulando, desde la razón, que no nos vamos a detener en ningún elemento de la serie. "Tal presuposición no es otra cosa que la exigencia lógica de asumir que las premisas sean lo completas que haga falta para una conclusión dada" [B 528]. lo cual en la tradición filosófica, lleva por nombre 'principio de razón suficiente'.

Digamos algunas palabras en torno a las implicaciones que tiene para Kant la noción de 'postulado' o 'supuesto de la razón'. Para comenzar, cuando postulamos o suponemos algo, indicamos con ello que no conocemos ese algo; si lo llegáramos a conocer, dejaríamos de postularlo o suponerlo. Lo anterior se basa en el hecho de que no hay en la postulación una pretensión de verdad; esto es, su papel no es el de obtener por sí mismo un conocimiento. Por ello no cabe decir de un postulado que sea verdadero o falso, ni correcto o incorrecto⁵.

Un principio constitutivo del conocimiento, por su parte, para Kant es aquel que nos permite obtener información sobre cómo se llevan a cabo los sucesos en el mundo físico, esto es, un principio con el cual es posible para nosotros realizar juicios verdaderos sobre objetos. Si esto es así, se descarta por completo que el principio kantiano de razón sea constitutivo. Se subraya, en cambio, su carácter regulativo, como supuesto básico en el entramado de instrumentos mediante los cuales llegamos al conocimiento.

"...el principio de la razón no es más que una regla, que prescribe un regreso en la serie de las condiciones de fenómenos dados, y que le impide [a la razón] detener este regreso en un incondicionado absoluto..."

5 V. Rescher, p.80.

No es tampoco un principio constitutivo de la razón destinado a ampliar el concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia posible, sino un principio que nos hace proseguir y ampliar lo más posible la experiencia y que no permite que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta. Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto regla, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que no anticipa qué es lo dado en el objeto con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio regulador de la razón." [B 537]

En este punto nos parece pertinente recordar la distinción que realiza Kant entre conocer y pensar. Podemos pensar lo que queramos mientras no caigamos en contradicción, pero sólo podemos conocer lo que se nos presenta en la intuición. De esta distinción se sigue que lo desconocido es pensable, y es a eso a lo que, creemos, alude el principio kantiano de razón. Ahora bien, si por principio no podemos demostrar un postulado, al menos se debe justificar su uso; es decir, aunque no podemos conocer lo que el postulado enuncia, necesitamos garantizar que cumple alguna función útil --que no es, en suma, una quimera arbitraria.

Hemos visto ya que la ilusión racional se manifiesta en un salto que realiza la mente humana desde un objeto condicionado, dado en la experiencia, hasta la creencia en una realidad independiente, autónoma, que subyace de algún modo bajo el manto de lo que en los fenómenos se nos muestra. Aunque esta creencia no puede expresarse en un juicio cognoscitivo propiamente dicho, no podemos evitarla, ya que está impuesta justamente por el principio de la razón pura. Si, como mantiene Kant, esta creencia es natural y necesaria en el camino del conocimiento, es preciso preguntarnos ¿cuál es el papel de este principio en el examen del conocimiento humano que realiza Kant? Para tratar de responder a esto retomaremos la concepción kantiana de la objetividad del conocimiento empírico.

De manera general podríamos decir que para Kant todo objeto de

experiencia debe estar sujeto a las condiciones de experimentabilidad. Esta formulación, aunque circular, abre el camino en el que se desenvuelve la teoría kantiana de la objetividad del conocimiento. Porque el objeto de experiencia será radicalmente un objeto sujetado, y no tendrá sentido considerarlo de algún modo subsistente como para que pueda sufrir alguna suerte de conformidad con las condiciones de toda experiencia. Es en este sentido que puede decirse que la experiencia constituye a los objetos del conocimiento humano.

Pero el pensamiento, por derecho propio, se desliza desde el objeto condicionado en la experiencia --desde el objeto considerado como fenómeno-- hasta el pseudo-concepto (o concepto problemático) de un noumeno incondicionado que supone colocado a la sombra de lo que aparece --una realidad que trasciende la experiencia. Rescher lo expresa así:

"The Kantian doctrine of the noumenal object roots in the final analysis in the structure of certain conceptual scheme woven around the very concept of knowledge. For knowledge of objects would not be knowledge of objects if the 'objects' at issue did not have an ontological foothold outside the knowledge situation. But Kant makes a subtle but crucial shift from the ontological to the epistemological order --from 'did not in fact have' to 'were not warrantably thought to have'. And what provides the validation of such a shift is a deployment of the Principle of Sufficient Reason."⁶

Si esto es así, la concepción kantiana de la objetividad del conocimiento -i.e. su teoría del idealismo trascendental- no dependerá de una teoría de la verdad como correspondencia. Para obtener objetividad no necesitamos en principio conocer los objetos como cosas en sí mismas, ni tampoco, por tanto, determinar si nuestros juicios son correctos examinando su adecuación con esos

6 Ibid, p. 76.

objetos. Lo que necesitamos, más bien, es que se satisfagan ciertas condiciones lógicas esenciales en nuestros conocimientos. La importancia, en este punto, del principio de razón, es que funciona como la base que permite asegurar que se satisfacen esas condiciones. Si el salto hacia lo incondicionado, desde los objetos condicionados, no tuviera una garantía, la objetividad del conocimiento, tal y como la concibe el idealismo trascendental, quedaría sin justificar⁷.

El carácter necesario e inevitable de la compulsión de la razón - hacia lo incondicionado puede encontrarse finalmente justificado si se piensa que sin él la objetividad del conocimiento de la experiencia quedaría en suspenso. La razón por principio toma providencias para asegurarse de que sus conocimientos no sean una quimera; de este modo, fuerza la universalidad del conocimiento; es un impulso que obliga a los hombres si pretenden tener a la experiencia como objetiva. Pero esta obligación sólo puede expresarse como postulado de la razón y no como una proposición universal de aplicación a la experiencia. Es una suposición básica que no nos puede dar conocimiento, pero que sirve para organizar nuestros conocimientos.

Es claro que cuando suponemos algo, sabemos que no lo hemos encontrado en la experiencia, y, de hecho, no podemos asegurar que lo supuesto existe; no obstante, no suponemos algo por un simple capricho o azarosamente. Lo postulado o supuesto debe tener algún fundamento, una justificación o validación racional. En este caso,

7 "Without the validation of our acceptance of an extra-experiential something that appears in experience, the claim to objectivity is cancelled; if it has no mind independent basis, experience is stripped of any prospect of objective reference." Rescher p. 17.

el principio de razón kantiano puede funcionar como la garantía para postular ese algo = x, que no es empírico pero que subyace a la experiencia.

Las líneas principales por las que procede la validación del postulado de la razón aparecen esbozadas, sobre todo, en algunos pasajes del apéndice a la Dialéctica trascendental. Creemos que sus elementos más importantes son los siguientes; 1) el único papel de la razón en el conocimiento empírico es como ordenador de los conceptos del entendimiento; esto es, sólo tiene un uso regulativo; 2) la razón sitúa los conocimientos (juicios) que se obtienen en el entendimiento, de acuerdo a un orden en el que hay una interdependencia de todos sus elementos; es decir, en un sistema; 3) si los conocimientos del entendimiento forman un sistema, constituyen una unidad completa --como lo requiere la razón-- y no un agregado azaroso; 4) la unidad sistemática del conocimiento no está dada en sí, de lo contrario obtendríamos conocimiento a partir de las ideas de la razón, sino que se considera como un proyecto.

De 1) se sigue que cualquier otro uso de la razón --por ejemplo, con pretensiones de conocimiento determinado de lo trascendente-- está excluido. La unidad sistemática del conocimiento es un supuesto básico que no se extrae de la experiencia; por el contrario, esta unidad es lo único que permite la contrastación de los juicios con la experiencia. Bajo todas las formas que adopte este postulado (según las distintas ideas) tiende siempre a dirigir al entendimiento a un conocimiento que no es un mero agregado sino un auténtico sistema. Ahora bien, este sistema no se deriva de la naturaleza, sino que interrogamos a la naturaleza sólo a partir de él y por eso podemos considerar como falso aquel juicio que contradiga al sistema. El principio de la razón no podría derivarse

nunca de la unidad inacabada de la experiencia. Es en cambio una máxima de la razón que nos compele, antes de cualquier experiencia específica, a buscar tal unidad⁸.

Para Kant son tres las leyes en las que se basa la unidad sistemática del conocimiento empírico. Se trata de la ley de homogeneidad de lo diverso, de la variedad de lo homogéneo y de la afinidad de lo diverso. Lo que éstas le indican al entendimiento sería, respectivamente: 1) la mayor generalidad posible de nuestros conocimientos; es decir, que expliquen el mayor número posible de casos en un solo concepto; 2) la mayor precisión y detalle para dar cuenta de los casos particulares, y; 3) el nexo entre 1) y 2), expresado en la continuidad de nuestros conceptos con el resto del conocimiento. Si son éstas las bases de la sistematicidad del conocimiento, queda claro que ésta no puede estar dada de una vez por todas, sino que en todo conocimiento nuevo hemos de buscar estos tres requisitos para darle su forma más acabada.

3.4.2. La solución a la tercera antinomia.

Hemos visto arriba un pasaje [B 511] en el Kant indica que nada se gana ni se pierde en la explicación de los fenómenos con la exigencia de la razón por lo incondicionado. Como ejemplo nos daba la segunda antinomia, respecto a la cual nos decía que no se explica mejor un cuerpo si afirmamos que puede dividirse infinitamente, que si lo negamos. El caso de la tercera antinomia será distinto. Si

8 "En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva." [B 679] Véase también el enunciado de la antítesis en B 479.

quisiéramos explicar, por ejemplo, el movimiento de los cuerpos mediante una causalidad que inicie por sí misma una serie, esto es, por la acción de una causa que a su vez no posea una condición, el resultado sería desastrozo. Nada explicaríamos de ese modo, se perdería la base misma de la explicación, que es la regularidad y la unidad de los acontecimientos en el mundo físico.

La diferencia de los dos casos anteriores se basa en la distinción de las cuatros antinomias en matemáticas y dinámicas, que a su vez proviene de la posibilidad de realizar síntesis homogéneas o heterogéneas de los fenómenos. Son éstos dos tipos de combinaciones que Kant llama *composición y conexión*.

"La primera es la síntesis de una diversidad cuyas partes no se implican necesariamente unas a otras ...[esto] ocurre con la síntesis de lo homogéneo en todo aquello que es posible de ser tratado matemáticamente. La segunda es la síntesis de lo diverso, en la medida en que sus elementos se implican necesariamente unos a otros. Por ejemplo ...el efecto respecto a la causa. En consecuencia tal conexión es representada como ligada a priori, a pesar de serlo en cuanto heterogénea. Llamo a esta misma conexión dinámica por no ser arbitraria y por referirse a la conexión de la existencia de lo diverso..." [B 202; nota añadida en B]

Ahora bien, si consideramos la exigencia de la razón de una totalidad absoluta de la síntesis, llegaremos a un condicionado matemático, cuya representación será un concepto cósmico [Weltbegriff]⁹, y a un incondicionado dinámico, que sería representado en un concepto de naturaleza [Naturbegriff] [B 416].

Este entramado de parejas (matemático/dinámico, homogéneo/heterogéneo, mundo/naturaleza) va a colaborar de manera importante en la solución a las antinomias. En las dos primeras

⁹ Aunque las ideas que propician la antinomia son cosmológicas, sólo en las dos primeras tenemos conceptos cósmicos [Weltbegriff], que no deben confundirse con los *conceptus cosmicus* de B 866 que opone Kant al concepto de escuela [Schulbegriff].

antinomias, particularmente, a Kant le basta llevar estas distinciones hasta sus últimas consecuencias para concluir que en ellas tanto las tesis como las antítesis son falsas, puesto que se basan todas en un falso supuesto. En las dos primeras antinomias se piensa un incondicionado matemático, referido a la adición, en la primera antinomia (la infinitud del mundo en espacio y tiempo), y a la división, en la segunda (la simplicidad de la materia en el espacio). Tanto la adición como la división suponen el concepto de magnitud, el cual exige que lo que bajo él se enlaza sea homogéneo. Esta homogeneidad se refiere al hecho de que las condiciones de las series regresivas en cuestión deben pertenecer todas al campo de las representaciones con valor objetivo, esto es, de los fenómenos. Cada pareja de proposiciones contrapuestas supone que el mundo tiene una magnitud en sí mismo, independientemente del regreso que se realiza en la serie, con lo cual incurre en una contradicción: pensar que lo que sólo puede darse en un modo de representación (la magnitud en espacio y tiempo) existe fuera de la representación¹⁰.

Aunque análoga, la situación que se presenta en el caso de la tercera antinomia tiene consecuencias distintas. Al tratarse de una síntesis dinámica, no exige que lo incondicionado que en ella busca la razón según su principio, esté dentro de la serie. Dado que aquí no se pide un enlace entre representaciones, la causalidad puede pensarse de dos maneras: como síntesis de representaciones objetivas y como enlace entre la representación y lo representado --en cuyo caso salimos de la esfera de los fenómenos (B 557). En ambos casos tenemos una síntesis de elementos que necesariamente se implican unos a otros. De ahí que, a diferencia de las antinomias

¹⁰Prol. A 52-c y B 533.

matemáticas, en las antinomias tercera y cuarta tenemos una situación en la que tanto tesis como antítesis pueden ser verdaderas, a distintos niveles, resolviendo así el conflicto que la razón presenta en ellas, por la vía de una falsa oposición.

" el carácter enteramente condicionado de las series dinámicas, carácter que les es inseparable, en cuanto fenómenos que son, va unido a una condición que, si bien es empíricamente incondicionada, es también no-sensible, lo cual puede dar satisfacción al entendimiento, por una parte, y a la razón, por otra."
[B 559]

En este caso también piensa Kant que se ofrece una comprobación del idealismo trascendental, puesto que si creemos, a la manera del realismo, que los objetos de conocimiento tienen realidad absoluta como cosas en sí mismas -i.e. si aceptamos que es posible una intuición inteligible- no hay más que la ley natural y queda excluida la posibilidad de pensar una condición incondicionada fuera de la serie causal. Si, en cambio, como enseña el idealismo crítico, sólo consideramos a los fenómenos como representaciones con valor objetivo, tal posibilidad queda abierta.

La universalidad del principio de causalidad natural ha sido firmemente establecida en la Analítica de los Principios, como aquella regla básica del entendimiento que hace posible la experiencia. Su verdad es incuestionable para Kant: es con derecho un principio constitutivo del conocimiento, en el sentido de que sólo a través de él se pueden realizar explicaciones de los acontecimientos que ocurren en el tiempo. Pero esta es una ley de los fenómenos, sólo aplicable a ellos. Sin embargo, en el caso presente puede buscarse la satisfacción del principio de razón fuera del campo de los fenómenos; en otros términos, la ley natural no puede ser la causa completa y suficiente de la determinación de los

fenómenos. Por ello es que se pide un fundamento nouménico para ello.

"Si ... los fenómenos ... no son considerados como cosas en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos (Erscheinungen), aunque sus efectos aparezcan (scheinen). La causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie."
[B 565]

Esa causalidad inteligible va a ser justamente atribuida a la libertad cosmológica, entendida como la 'capacidad de iniciar un estado' [B 561], o una serie causal de eventos a partir de sí misma [von selbst]; es decir, sin una determinación anterior. Por ello se dice que es una causalidad que no está sujeta a condiciones temporales, a la manera de los objetos físicos. Kant dice en el pasaje citado de B 565 y en su continuación, que todo acontecimiento es un efecto desde dos puntos de vista. Por un lado, como fenómeno es un elemento empírico que se da a los sentidos. Por otro, es el fenómeno -lo que aparece- de una cosa en sí misma que está en su base, que no puede darse a los sentidos. Como fenómeno sin más, está causado por un acontecimiento anterior y sigue la ley de la experiencia, pero como fenómeno de una cosa en sí es efecto de algo que no acontece en el tiempo y, por tanto, de la causalidad por libertad. Sólo de esta manera, dice Kant, es posible conciliar las explicaciones físicas --basadas siempre en la percepción-- de un acontecimiento, con el pensamiento de un fundamento inteligible.

"Este fundamento inteligible no afecta a las cuestiones empíricas, sino sólo al pensamiento del entendimiento puro. Aunque los efectos de este pensamiento y este obrar del entendimiento puro se hallen en los fenómenos, ello no impide que éstos tengan que poder ser perfectamente explicados a partir de su causa en los fenómenos según leyes naturales, ya que se toma como fundamento supremo de explicación y se prescinde totalmente de su carácter inteligible --causa trascendental del carácter empírico-- que nos es desconocido salvo en la medida en que viene indicado

De la libertad cosmológica, Kant pasa a tratar la libertad práctica (del individuo humano), comprendida en parte como la posibilidad de la imputación moral; dice que la anulación de la libertad cosmológica significaría la anulación de la libertad práctica, pero entonces no se entiende cómo pretende Kant que la justificación de la última pueda explicarnos la primera. Este es un problema que le ha sido reprochado arduamente por algunos comentaristas, quienes sostienen que el tema de la moralidad abierto por el planteamiento de la libertad práctica encaja por la fuerza en un capítulo dedicado expresamente a los temas de la cosmología¹¹. Tratemos de abordar aquí el problema, en el entendido de que la propia exposición de Kant no es unívoca, precisa o totalmente clara.

¿Cómo hablar de una libertad del universo? ¿Cómo podemos siquiera pensar en ella? Si pensamos en el universo como lo cognoscible empíricamente, concederíamos restringirnos a entenderlo como el conjunto de los objetos físicos regulados y relacionados entre sí por las leyes de la materia. Es claro que hablar de un mundo físico libre, no determinado según leyes mecánicas, sería un completo sinsentido, una charlatanería mental. Para referirnos entonces a una libertad cósmica debemos aludir a otro concepto de universo; un universo en el que nada suceda, en el que no se experimente ningún cambio que requiera una determinación temporal. Ahora bien, si estamos dispuestos a aceptar ambos conceptos, si decimos, con Kant, que no son contradictorios, ¿cómo podemos encontrar una liga entre ambos, puesto que se trataría de un sólo

11 Cf. Bennett, *Dialéctica*, p. 208; Kalin, p. 165.

universo con dos representaciones?

Al concluir su tratamiento de lo que considera la solución a la tercera antinomia, Kant indica que 'lo único que quería conseguir era dejar claro que naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles' [B 586]. Esta indicación es importante para nosotros porque nos ayuda a clarificar dos puntos. El primero se refiere a que es imposible demostrar la realidad de la libertad; esto significa que --con el sistema conceptual a la mano-- es radicalment imposible conocer la libertad trascendental del universo. Este hecho sitúa a la libertad en el plano de la postulación, en donde sería un sinsentido hablar de verdad o falsedad, de corrección o incorrección. El postulado de la libertad trascendental será entonces la forma que adopta el principio regulativo de la razón, como supuesto básico, en el caso de que nos enfrentemos a pensar la serie derivada de las causas --la interdependencia mutua de los acontecimientos en el mundo-- como un todo. De ahí que, además de poder pensar la libertad sin contradicción con la naturaleza, tenemos que poder afirmar que hacerlo tenga algún sentido, esto es, que contemos con algún indicio que nos permita decir que es válido pensar la libertad así, y que puede jugar un papel importante en nuestra visión del mundo.

El indicio que permitiría unir las dos representaciones del universo antes referidas se halla, para Kant, en el individuo humano. La cuestión que aquí surge entonces es ¿qué significa la libertad humana? A primera vista, se trataría de una cuestión moral; la libertad trascendental, esto es, la capacidad de un sujeto de iniciar una nueva serie de acciones, y por tanto de sustraerse a las determinaciones sensibles, significa la posibilidad de imputar esas acciones a un autor [B 476].

Creemos que, al menos en lo que a la solución a la tercera antinomia se refiere, la teoría kantiana de la imputación moral no es nada clara, e incluso llega a ser contradictoria. En B 567 Kant realiza una más de sus distinciones entre lo referente a los fenómenos y lo referente a lo nouménico, aplicado al carácter que puede tener un sujeto del mundo sensible: un carácter empírico, cuando se considera que sus actos que aparecen se hallan conectados con acontecimientos físicos de acuerdo con la ley natural; y además un carácter inteligible, cuando se considera a dicho sujeto como causa de esas acciones, sin que se halle ésta sometida a las condiciones de la sensibilidad. Tomando en cuenta, además, que en el sujeto humano lo que aparece como efectos sensibles son sus acciones, consideremos esta declaración de Kant: "La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta permanece oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. [nota a B579, no subrayado en el original]

Pero unas cuantas páginas más abajo, ejemplificando la imputación moral con el caso de una 'mentira maliciosa con la cual una persona ha provocado cierta confusión en la sociedad', Kant afirma: "El acto es imputado al carácter inteligible del autor" (B 583). Ambas declaraciones son contradictorias. Es de creerse que la opinión corriente de Kant se inclina hacia la última declaración, puesto que, si lleva la primera hasta sus consecuencias más lejanas, tendría que plegarse a un relativismo muy lejano a su teoría moral, que en obras posteriores en esta materia llevarán hasta el planteamiento del imperativo categórico como principio universal en base al cual han de realizarse los juicios morales. Nosotros aquí sólo hemos querido poner de manifiesto que, al menos en esta parte

de la Crítica. su postura sobre la responsabilidad moral es oscilante y dista mucho de ser definitiva y unívoca¹².

Ahora bien, aunque la libertad trascendental en el caso humano haya de recaer en el ámbito práctico, la validez de su postulación, conjeturamos, no radica exclusivamente en que abre la posibilidad de la imputación y la responsabilidad morales. Un pasaje del Enquiry de Hume puede aproximarnos a lo que consideramos sería el planteamiento básico de la libertad humana:

"Nothing ... seems more unbounded than the thought of man, which not only escapes all human power and authority, but is not even restrained within the limits of nature and reality... While the body is confined to one planet, along which it creeps with pain and difficulty, the thought can in an instant transport us into the most distant regions of the universe."¹³

Y su contraparte kantiana en la Antinomia sería las siguiente:

"El hombre es fenómeno [Phänomen], por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente esta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas..." [B 575]

Si es en la razón en donde hemos de encontrar el asiento de la libertad humana, lo que pedimos es una concepción de ésta que no sea meramente negativa --como independencia de condiciones sensibles. Y la clave para un concepto positivo de la libertad humana es la razón como creadora de causas. ¿Qué puede significar esto? En primera instancia, significa que aquí no estamos ya ante una razón teórica que pretende explicar los sucesos --en este caso, las acciones

¹² Kemp Smith explica estas diferencias de formulación en la Solución a la Tercera Antinomia diciendo que esta parte del texto fue compuesta por fragmentos elaborados en distintas etapas de la reflexión kantiana y que su unidad es forzada --esto último también lo sostiene Bennett.

¹³ Citado por Kemp Smith, *Commentary*, p. xxx.

humanas-- de acuerdo al principio universal de causalidad natural; significa, en segundo lugar, que nos hallamos en el plano de la postulación de una causalidad empíricamente incondicionada que, como supuesto, no puede demostrarse de modo apodíctico. Pero sobre todo, se trataría de que en la razón se manifiesta un poder del pensamiento que permite incidir en el plano físico de las condiciones, aportando elementos nuevos. Ahora bien este concepto básico no es un concepto moral de la libertad humana, aunque justamente sea la posibilidad del juicio moral. Esto puede verse en el ejemplo que da Kant hacia el final de su observación a la prueba de la tesis: en este momento estoy sentado ante esta mesa, pero puedo levantarme y caminar, y con ello inicio una nueva serie con absoluta espontaneidad. Puede explicarse este acto según la causalidad natural, y ahí no encontramos espontaneidad; pero el origen de ese acto no es físico (sensible) en último término, sino que se halla por entero en la razón. Y en este acto, considerado por sí mismo, no interviene ningún criterio moral. Lo importante, entonces, de la libertad trascendental en el hombre, en el sentido de ser un ejercicio de la razón, no es sólo que en base a ella puedan imputarse al individuo los actos que realiza, sino que gracias a este ejercicio puede considerarse como no sucedida 'la serie pasada de las condiciones'; este ejercicio es, pues, un poder del pensamiento, que indica la posibilidad de iniciar una acción desde un punto de vista totalmente nuevo.

Si es así como podemos esbozar una comprensión de la libertad trascendental en el hombre, y si ésta nos proporciona un indicio para pensarla en el caso del universo, ¿qué podemos decir acerca del sentido que tiene afirmar una libertad cósmica? La libertad humana nos lleva a pensar un ámbito de la no-sucesión en donde podemos

hallar en origen de los actos individuales que se manifiestan, que aparecen en el mundo empírico. La conjetura que aquí lanzamos es que, para los eventos del mundo físico, pensamos también una causalidad creativa que nos lleva a concebir el universo como una unidad. Lo que Kant nos estaría diciendo cuando afirma que a todo efecto empírico corresponde, además de una causa natural, una causalidad nouménica, sería justamente la necesidad de pensar la unidad. Y esta unidad tendría dos aspectos; por un lado, la unidad del objeto sensible que, como objeto de conocimiento, es representación; la representación --el fenómeno (lo que aparece)/ tiene un representado --algo que aparece; pero, por otro lado y en el mismo proceso, al suponer (que no conocer) esta unidad del objeto empírico se piensa también la unidad del universo como un todo, dado que en el campo de lo que no aparece no podemos hablar de individuaciones --la especificación, recordemos, es uno de los principios que dirigen la sistematicidad del conocimiento. El sentido de esto puede hallarse tal vez con un ejemplo: Al mirar por la ventana tengo la percepción de una calle por la que transitan personas, animales, vehículos; que hay plantas, construcciones, etcétera. Puedo conocer todo esto detalladamente; el funcionamiento de los seres orgánicos e inorgánicos según las leyes generales de la materia; me puedo explicar porqué se mueven esos vehículos y cómo se levantan las construcciones, o porqué tienen esa arquitectura en función de los cambios ocurridos en la ciudad; o si se quiere incluso puedo explicar las condiciones y el funcionamiento de mi propia percepción, esto es, cómo es que logro percibir justamente esas figuras, sus colores, sus movimientos, sus relaciones. Lo que no me puedo explicar, y no tendría ningún sentido hacerlo, es la historia, o mejor dicho, la trayectoria de cada uno de esos seres a

través de los cambios sin cesar de la materia en el universo, que los llevó a coincidir conmigo en este preciso momento ante mi vista. Esa trayectoria es irreductible en la explicación, pero no puedo decir que sea una simple quimera por el hecho de que no la puedo experimentar con las herramientas del conocimiento empírico. En este sentido, los fenómenos son signos visibles, como Kant dice, de una causa nouménica que actúa con entera espontaneidad desde un ámbito permanente, y, aunque sus efectos aparecen en el mundo físico, su acción no se reduce a la sucesión temporal.

CONCLUSION

I. La tercera antinomia es la expresión del conflicto interno de una razón que da por buenas conclusiones antagónicas sobre el papel que juegan la causalidad natural y la libertad cosmológica -causalidad por libertad- en la visión que el hombre puede tener sobre el universo. No se trata de una polémica sobre cómo explicar este o aquel proceso físico en el mundo; es la incertidumbre de una razón que por su propio impulso trata de pensar el universo como una totalidad. En lo que a la totalidad se refiere, puede la razón suponer el conjunto completo de los acontecimientos que está capacitada para explicar *in concreto*; en cuanto a la unidad, la razón busca coherencia y armonía. Pero dos costumbres de pensamiento imponen a la razón sus exigencias al concebir el universo; el hábito racionalista de hacer depender el conocimiento del mundo de una causa primigenia incuestionada - principio y fin de las cosas- o bien de entidades hiperfísicas; el hábito empirista de aceptar en la concepción del universo solamente aquello que pueda medirse y pesarse.

Es equivoco pensar que los enunciados de tesis y antítesis, con sus respectivas pruebas, de la tercera antinomia son expresión de dos vetas al interior de la filosofía teórica kantiana. Kant piensa que tanto el empirismo como el racionalismo de su tiempo están equivocados; y el conflicto en que colocan a la razón que se propone pensar la totalidad de las condiciones objetivas de una serie es una muestra de ello. La antinomia es el producto final de un punto de vista ilusorio que adoptado por la razón teórica. Este punto de vista ilusorio se llama realismo trascendental -al que se adhieren tanto el empirismo como el racionalismo tradicionales.

II. El conflicto de la razón en la antinomia -la cosmología racional- fue uno de los elementos importantes que llevaron a Kant a descubrir la ilusión que subyace a la concepción realista del mundo. Sin la presencia del conflicto, la ilusión puede permanecer. La ilusión es producto de una confusión entre los aspectos subjetivo y objetivo del conocimiento; esto es, lo que sólo puede aplicarse al pensamiento se pretende aplicar al conocimiento del mundo. Ahora bien, según quiere mostrar Kant en la Crítica, dicha ilusión opera de distintos modos, según se manifieste en el conocimiento empírico. La ilusión del realismo trascendental pretende, o bien que sólo pueden conocerse los datos que presentan los sentidos -los objetos del mundo, en tanto son perceptibles- y por tanto nada se conoce en el mundo con independencia de la percepción humana; o bien pretende que la percepción sensible presenta a los objetos en el mundo de una manera confusa y parcial, por lo que hay que trascender este tipo de representación si se quiere acceder al conocimiento -los verdaderos objetos del conocimiento son entidades del pensamiento puro a las que se accede por medio de una representación intelectual inmediata.

A partir del giro copernicano, Kant opone su idealismo trascendental al realismo trascendental. Si el realismo confunde y absolutiza uno de los dos puntos de vista que pueden tenerse acerca de los objetos -como fenómeno y como cosa en sí misma-, el idealismo trascendental, piensa Kant, es capaz de situar el conocimiento humano en su justo lugar. Esto es, el hombre sólo puede conocer fenómenos, lo que aparece de las cosas, nunca las cosas en sí mismas, que subyacen a los fenómenos. Conocer un objeto es sujetarlo, someterlo a las condiciones formales sensibles -en espacio y tiempo- e intelectuales -en las categorías del entendimiento- del conocedor. Esto supone: 1) que la percepción no

es ilusoria o engañosa, esto es, en tanto su papel es la recepción de datos -el material de trabajo del conocimiento-, no realiza juicios, y por lo mismo no puede estar equivocada; 2) que la mente elabora con los datos sensibles un objeto de conocimiento -el fenómeno- que es una representación; 3) que el entendimiento humano cuenta con los medios, las categorías, para distinguir las representaciones objetivas que son los fenómenos, de cualquier otra clase de representación. (La aplicación de la categoría de causalidad, en particular, permite distinguir relaciones de tiempo objetivas y subjetivas.) En el caso del conocimiento empírico, se cuenta con criterios que permiten llegar a una decisión en torno a la verdad de un juicio acerca de un objeto en el mundo.

III. En el caso del conocimiento empírico, la razón cuenta así con sus propios medios para no ser arrastrada a la ilusión -podemos deslindar al fenómeno de cualquier otra representación. Sin embargo, es imposible usar esos mismos medios para evitar la ilusión que se manifiesta a nivel de la sola razón, la ilusión trascendental o de la metafísica. No contamos en este caso con criterios de decisión. Se trata del intento de dar una respuesta con contenido cognoscitivo a las preguntas por el alma humana, el mundo y Dios. La compulsión de la razón a rebasar el ámbito del conocimiento empírico -dice Kant repetidamente- es natural en el hombre y no se puede evitar. Se trata en realidad de una búsqueda de la unidad armónica y coherente (sistemática) más amplia para todos sus conocimientos.

Concebir al mundo (cosmos) como totalidad significa elaborar una representación de la razón -la idea del mundo- sobre cuyo contenido no puede llegarse a una decisión: pretender juzgar con verdad en torno a esa idea es caer en una ilusión trascendental bilateral, que irremediablemente llevará a la razón a enfrentarse consigo misma.

Ahora bien, lo que el idealismo trascendental permite descubrir es que este impulso no es en sí mismo ilusorio, sino que puede usarse y tener un papel en el conocimiento empírico, el único que con propiedad puede llamarse objetivo. Esto supone una distinción clara entre los principios subjetivo y objetivo del conocimiento.

Es aquí donde cobra importancia especial la distinción kantiana entre principios constitutivos y principios regulativos del conocimiento. Un principio constitutivo es aquella regla mediante la cual se aplica la categoría del entendimiento a un objeto, para constituir la experiencia; esto es, hace posible obtener información sobre cómo se llevan a cabo los acontecimientos en el mundo físico, lo que quiere decir que permite realizar juicios verdaderos sobre objetos. Un principio regulativo -principio de razón- es un postulado o supuesto de la razón que permite organizar los conocimientos según un sistema coherente, pero que -como supuesto- no puede demostrarse o decirse que sea verdadero o falso. El principio de razón prescribe la búsqueda de la unidad del pensamiento, aunque no se alcance, lo cual conlleva la prescripción de no dar por último ningún fundamento y no detenerse en ninguna explicación sucesiva de acontecimientos naturales.

Bajo esta distinción se explica la solución kantiana de la tercera antinomia. Tanto la libertad cosmológica como la causalidad natural tienen que aceptarse en la concepción del mundo. La libertad cosmológica resulta de la aplicación del principio regulativo de la razón a la serie de las causas subordinadas, y por ello no puede demostrarse o comprobarse a la manera de una proposición con contenido cognoscitivo. Esto es, no hay solución a la antinomia en el plano constitutivo, pero puede postularse o suponerse a la libertad como un elemento importante en la visión del universo como

un todo. Por su parte, el principio de causalidad queda intocado como principio constitutivo del conocimiento, sin cuya aplicación se rompe la explicación de los sucesos en el mundo.

BIBLIOGRAFIA

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. (tr. Pedro Ribas). Madrid; Alfaguara, 1984.
Critique of Pure Reason. (tr. Norman Kemp Smith). New York; St. Martin's Press, 1965. 's Press, 1965.
La Raison Pure (Textes choisis). (Tr. Tremesavgues et Pacaud). Paris; P.U.F., 1953.
Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. (tr. Julián Besteiro). México; Porrúa, 1981.
Prolegómenos a toute methaphysique future (tr. Jean Gibelin). Paris; Vrin, 1984.
La forma y principios del mundo sensible y del inteligible [Disertación de 1770] (tr. Jaime Velez). Bogotá; Universidad Nacional, 1980.
Logic (tr. R. Hartmann). New York; The Library of Liberal Arts, 1974

- Ayer, A. J. *Hume*. Oxford; O.U.P., 1980.
- Bennet, J. *La 'Crítica de la razón pura' de Kant. t.2. "La Dialéctica"* Madrid; Alianza Editorial, 1981.
- Deleuze, Gilles. *La Philosophie Critique de Kant*. Paris; P.U.F., 1971.
- Kalin, M. "Idealism against realism in Kant's Third Antinomy". *Kant-studien* 69 [1978-2]
- Kemp Smith, Norman. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London; Mac Millan, 1979.
- Kemp, John. *The Philosophy of Kant*. Oxford; O.U.P., 1970.
- Kneale, W. y M. *El desarrollo de la lógica*. Madrid; Tecnos, 1980.
- Rescher, Nicholas. "The Problem of Noumenal Causality in the Philosophy of Kant" en *The Primacy of Practice*. Oxford; Blackwell, 1973.
- Strawson, P.F. *Los límites del sentido*. Madrid; Revista de Occidente, 1975.
- Theis, R. "De l'illusion transcendente". *Kant-studien* 76 [1985-2]
- Vleeschauer, H.J. *La evolución del pensamiento kantiano*. México; UNAM, 1962.
- "Les antinomies kantiennes et la Clavis Universalis d'Arthur Collier" en *Mind*, vol. 47, 1938.
- Ward, A. "On Kant's Second Analogy and his reply to Hume". *Kant-studien* 77 (1986-4).
- Williams, M.E. "Kant's reply to Hume" *Kant-studien* 56 [1965-1]

Obras citadas:

- Berkeley. G. Principios del conocimiento humano. Buenos Aires: Aguilar, 1974.
- Hume, D. A Treatise of Human Nature. Harmondsworth; Penguin, 1969.
- Investigación sobre el conocimiento humano. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Malebranche. N. De la Recherche de la Vérité. t.1. Paris: Granier Freres, 1879.
- Newton, I. "On Time" de The Mathematical Principles of Philosophy. Tomado de Capek, M. The concepts of Space and Time. Boston: 1976.
- Popper, K. Conocimiento objetivo. Madrid: Tecnos, 1982.
- Rada, E. (ed.) La polémica Leibniz - Clarke. Madrid: Taurus, 1980.
- Solís, C. Introducción a Galileo Galilei. Consideraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias. Madrid: Editora Nacional, 1985.