

Metafísica, Grupo A
Curso 2007-08
Profesora María José Callejo Hernanz

**Respuestas al examen de *Metafísica* propuesto en la
convocatoria de junio del año académico 2006-07
(versión revisada en mayo de 2008)**

Nota de presentación

El presente documento fue redactado en junio de 2007, durante la corrección de los exámenes de *Metafísica*. En él, ciertamente, se procuraba responder a las preguntas de esa prueba, pero el objetivo principal no fue tanto ofrecer un “modelo” de examen bien hecho (la sola extensión de este escrito es ya un indicio de ello), cuanto aprovechar la circunstancia para suministrar a los alumnos que debían presentarse en septiembre, y a todos los asistentes al curso en general, una suerte de reconstrucción del argumento desarrollado en el cuatrimestre dedicado ese año a Kant. Se pretendía, sobre todo, salir al paso de algunos malentendidos recurrentes y subsanar lagunas de la explicación, de manera que se facilitase un estudio más coherente de la asignatura. El examen (no me refiero sólo al enunciado del mismo, sino también a las dificultades que los alumnos encontraron para responderlo) funcionó, pues, como una suerte de pretexto para redactar (la profesora misma) una suerte de “apuntes autorizados”, en los que, como había ocurrido durante las clases, se daba prioridad al análisis pormenorizado de los textos de Kant (textos, sobra decirlo, cuya lectura completa en modo alguno era sustituida por estas notas), y se intentaba sistematizar los resultados del curso.

Se entregan ahora estas “respuestas” a los alumnos de *Metafísica* del curso académico 2007-08, en la esperanza de que puedan serles de utilidad. La ruta que ha seguido la explicación este año ha sido algo distinta, y sobre todo se ha planteado la lectura de la *Crítica* con mayor amplitud, pues también contábamos con más tiempo; pero como no puede ser de otra manera hay una coincidencia sustancial de una buena parte de los contenidos. Paradójicamente, el detenimiento en los análisis que permitía la anualidad de la asignatura se ha convertido en un grave obstáculo para “cerrar el argumento”, reuniendo expresamente las cuestiones generales sobre la relación entre “crítica” y “metafísica”, planteadas en el primer trimestre, con los resultados parciales del estudio del tratamiento kantiano del problema de la “ontología”, realizado en el período enero-mayo. La relevancia de estos resultados para el programa global es tematizada por Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* y en los *Progresos*. A completar la falta de este estudio específico, sin el cual la comprensión de la *Crítica* puede verse severamente mutilada, querrían contribuir estas “respuestas” (y especialmente la cuarta de ellas).

Madrid, a 5 de junio de 2008

Fdo.. María José Callejo

METAFÍSICA, GRUPO A – CURSO 2006-07

II Parte del curso

Prof. María José Callejo Hernanz

TEXTO

«La experiencia es, sin duda, el primer producto que nuestro Entendimiento produce, al elaborar la materia bruta de las sensaciones sensibles. Precisamente por ello la experiencia es la primera enseñanza y, según avanza, una enseñanza tan inagotable en lecciones nuevas que la cadena de la vida, incluyendo todas sus generaciones venideras, nunca adolecerá de falta de conocimientos nuevos que reunir en este territorio. Sin embargo, la experiencia no es ni con mucho el único campo al que nuestro Entendimiento se deja limitar. Es verdad que ella nos dice qué existe, pero no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra manera. Precisamente por eso, tampoco nos da verdadera universalidad, y la Razón, que tan deseosa está de este tipo de conocimientos, se ve por la experiencia más estimulada que satisfecha. Ahora bien, semejantes conocimientos universales, que tienen al mismo tiempo el carácter de necesidad interna, tienen que ser independientes de la experiencia, claros y ciertos por sí mismos; se les llama por eso conocimientos *a priori*: mientras que, al contrario, lo que sencillamente está tomado de la experiencia, se conoce, como suele decirse, sólo *a posteriori*, o sea, empíricamente.

Ahora bien, se muestra, y es sobremanera extraño y digno de notarse, que incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que tienen que tener su origen *a priori*, y que quizá sólo sirven para proporcionar conexión a nuestras representaciones de los sentidos. Pues, incluso cuando de la experiencia se deja aparte todo lo que pertenece a los sentidos, quedan no obstante ciertos conceptos originarios, y juicios producidos a partir de ellos, que tienen que haber surgido totalmente *a priori*, independientemente de la experiencia, pues hacen que de los objetos que aparecen a los sentidos pueda decirse más, o por lo menos que uno crea que puede decirse más, de lo que la mera experiencia enseñaría, y que las afirmaciones contengan verdadera universalidad y estricta necesidad, las cuales nunca puede aportarlas el conocimiento meramente empírico.

Todavía mucho más significativo que lo anterior es esto: que ciertos conocimientos abandonan el campo de todas las experiencias posibles y, por medio de conceptos a los cuales nunca puede darse un objeto correspondiente en la experiencia, tienen la apariencia de ampliar el alcance de nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma.

Y precisamente en estos conocimientos últimos, que van más allá del mundo sensible y llevan fuera de él, en los que la experiencia no puede ofrecer absolutamente ningún hilo conductor ni ninguna rectificación, yacen indagaciones de nuestra Razón que, por su importancia, consideramos como mucho más excelentes, y por su mira final, como mucho más sublimes que todo lo que el Entendimiento pueda aprender en el campo de los fenómenos, investigaciones orientadas de tal modo que arriesgamos en ellas todo, arrojando incluso el peligro de errar, antes que aceptar abandonarlas por algún escrúpulo, o por tenerlas en baja estima, o por indiferencia. Estos problemas y tareas inevitables de la Razón pura misma son Dios, la libertad y la inmortalidad. La ciencia empero cuya mira final, con todos los pertrechos para ella, está dirigida únicamente a la solución de esos problemas, se llama “*Metafísica*”, su procedimiento al comienzo es *dogmático*, es decir, confiadamente se hace cargo de la ejecución de esos problemas, sin examen previo de la capacidad o incapacidad de la Razón para tan gran empresa.» (*KrV*, A 1-3/B 6-7)

Responder en un máximo de cinco páginas las siguientes CUESTIONES SOBRE EL TEXTO, tras haber leído todo el examen con mucho detenimiento:

1. Identificar el *tema* de este texto y *resumir* lo que en él se dice acerca de ese tema. ¿Es suficiente la distinción entre conocimiento *a priori* y conocimiento empírico, tal como se expone en esta página, para plantear con precisión el problema de una *Crítica de la Razón pura* como “crítica trascendental”? Razonar la respuesta y, en el caso de que ésta sea negativa, explicitar qué faltaría.
2. ¿Tiene alguna relación con el problema kantiano de una “Lógica trascendental” la constatación de esta circunstancia: «que incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que tienen que tener su origen *a priori* y que quizá sólo sirven para proporcionar conexión a nuestras representaciones de los sentidos»? ¿Pueden considerarse conocimientos *puros* semejantes conocimientos *a priori*? Razonar la respuesta y valorar la mencionada circunstancia desde el punto de vista de lo que Kant denomina “el resultado de la Analítica”
3. ¿Hay alguna relación entre la afirmación kantiana de que esos conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia «hacen que de los objetos que aparecen a los sentidos pueda decirse más, o por lo menos que uno crea que puede decirse más, de lo que la mera experiencia enseñaría», y la discusión que se plantea en un pasaje como el siguiente:

«El pretendido principio: "todo lo contingente tiene una causa" entra en escena, ciertamente, de un modo bastante solemne, como si tuviera su propia dignidad en sí mismo. Pero, si pregunto: "¿qué entendéis aquí por contingente?" y respondéis: "aquello cuyo no-ser es posible", entonces me gustaría saber en qué conoceréis esta posibilidad de no-ser si no os representáis en la serie de los fenómenos una sucesión y en ésta una existencia que sigue al no-ser (o a la inversa) y, por tanto, un cambio; pues que el no-ser de una cosa no se contradiga a sí mismo es una débil apelación a una condición lógica, la cual es en verdad necesaria para el concepto, pero con mucho insuficiente para la posibilidad real; puedo, en efecto, suprimir en el pensamiento cada sustancia existente sin contradecirme, pero de ahí no puedo concluir en absoluto la contingencia objetiva de la misma en su existencia, es decir, la posibilidad de su no-ser en sí misma.» (KrV, A 243-4/B 301-2).

¿Implica lo que aquí se dice que la disyuntiva entre “poder decir más” o sólo “creer que se puede decir más” de los objetos de los sentidos (“más”, se entiende, de lo que enseña “la mera experiencia”) se ha saldado entretanto finalmente de forma negativa para la posibilidad de semejante “excedente”? ¿Contra quién se dirigía allí y contra quién se dirige aquí la crítica kantiana? ¿Hay algún otro aspecto o disyuntiva en el texto de la “Introducción” que comentamos sobre el que arroje luz este pasaje?

4. Explicitar la diferencia entre Entendimiento y Razón, tal como se plantea en este texto, e indicar a partir de ahí, sucintamente, la pista que puede permitirnos relacionar el “resultado de la Analítica” con este otro texto de Kant:

«Pues en la consideración de la naturaleza la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero en lo que respecta a las leyes morales la experiencia es (¡desgraciadamente!) la madre de la ilusión, y es sumamente abyecto extraer las leyes sobre lo que *debo hacer* de lo que *se hace*, o pretender limitarlas mediante esto»(KrV A318-9/B 375).

A la luz del estudio que has realizado ¿podrías arriesgar un balance, siquiera provisional, sobre el resultado de la *Crítica de la Razón pura* en relación con la posibilidad de la *Metafísica*?

RESPUESTAS AL EXAMEN

PRIMERA CUESTIÓN

A) Tema y resumen del texto:

El *tema* de este texto es la existencia de conocimiento *a priori* en nuestro conocimiento, *tanto* en los productos de “nuestro Entendimiento” *como* en las indagaciones de “nuestra Razón”, en tanto que semejante haber puede exponerse como hecho susceptible de ser constatado, y en tanto que ya en este nivel expositivo se señalan *importantes diferencias de naturaleza y sentido*, así como de posibilidades de control metódico.

El texto establece, en primer lugar, la diferencia entre conocimiento meramente empírico y conocimiento *a priori*, para subrayar, a renglón seguido, la presencia de éste último incluso en “la experiencia”, a la que aquí se considera un producto del Entendimiento (el primero, aunque no ciertamente el único). Pero a Kant le interesa, sobre todo, llamar la atención sobre el contraste entre, por un lado, la *oculta* presencia de tales contenidos *a priori* “incluso entre nuestras experiencias”, mezclados con lo empírico, y posibilitantes ahí, “quizá”, de la *conexión* de las sensaciones (de manera que como reglas de su conexión esos contenidos *a priori* hacen decir a estas representaciones “más” de lo que dicen en tanto que *meramente* empíricas, a saber: una universalidad y necesidad que la mera experiencia no puede suministrar); y por otro lado la presencia *explícita* de contenidos *a priori* en ciertos *problemas* del máximo interés para la Razón, pero que rebasan toda experiencia posible, y parecen designar un campo “suprasensible” de objetos suyos. Bajo nombres como “alma”, “libertad” y “Dios”, no parece tratarse ya, en efecto, de formas de suministrar universalidad y necesidad al discurso sobre “los objetos que aparecen a los sentidos”, sino por el contrario de “conceptos para los cuales nunca puede darse un objeto correspondiente en la experiencia”, con respecto a los cuales la experiencia no ofrece, por tanto, “ni hilo conductor ni posibilidad de rectificación”, y en referencia a los cuales el alcance de nuestros juicios tiene la “apariencia” de ampliarse. Mediante tales conceptos, en efecto, lo incondicionado, lo absoluto, se abre paso como tema de investigaciones que constituyen la “mira final” (o el “fin final”) de la Razón pura.

Unos conocimientos *a priori* y otros (los mezclados en la experiencia misma y los que la superan) parecen referir, pues, a campos de problemas distintos y no tienen, ciertamente, la misma importancia para la Razón, pero tampoco la misma fiabilidad. De hecho, la Metafísica, que es la ciencia destinada a ocuparse del campo suprasensible, hasta ahora ha sido un continuado un fracaso (*cf.* prólogo a la primera edición de la *KrV*). Y es que, se dice aquí, ha acometido su tarea sin examinar previamente la capacidad o incapacidad de la Razón para juzgar sobre tales asuntos. Frente a este “dogmatismo” el texto apunta, por eso, siquiera incoativamente, la *necesidad* de una ciencia encargada de abordar tal examen, “una ciencia –como señaló expresamente Kant en el epígrafe intercalado en la edición B– que determine la posibilidad, principios y límites de todos los conocimientos *a priori*”. El texto apunta, en definitiva, la necesidad de una “Crítica de la Razón pura”.

B) Suficiencia o insuficiencia de la caracterización del *a priori* en esta página para la caracterización de la Crítica como “crítica trascendental”:

El conocimiento *a priori* queda definido en esta página de un modo no exento de resonancias cartesianas como conocimiento “independiente de la experiencia, claro y cierto por sí mismo”, portador en esa misma medida de “verdadera universalidad y estricta necesidad”. Ahora bien, en la medida en que no se explicita aquí la diferencia entre conocimiento *a priori* como “juicio analítico” y conocimiento *a priori* como “juicio sintético *a priori*” la caracterización del conocimiento *a priori* en esta página es aún insuficiente para definir el problema de la ciencia de los *límites y fuentes* del conocimiento *a priori* en el sentido propiamente kantiano de una “crítica trascendental”.

Esta diferencia que echamos en falta, y la diferencia *presupuesta* en ella, la división general de los juicios en juicios *analíticos* y juicios *sintéticos*, es esencial para la formulación del concepto kantiano de “crítica”, porque para Kant lo decisivo, si de la delimitación del uso puro de la Razón se trata (y si duda ésta es la operación decisiva a la hora de fundar la posibilidad de la metafísica como ciencia), estriba en percatarse de que no cualquier operación conceptual que pueda hacerse *a priori* es por ello conocimiento *a priori*, más exactamente: que el conocimiento obtenido por mero análisis de conceptos (con las operaciones “meramente lógicas” a él ligadas, como por ejemplo la “subsunción” de conocimientos particulares bajo otros más generales) aunque sea *a priori* no es en sentido propio conocimiento, ya que en él no se adquieren y amplían conocimientos (operación que requiere atender a la relación del pensamiento con las cosas), sino que tan sólo se clarifican y ordenan los que ya se poseen (operación para la que no es necesario consultar a la cosa). Y que si ha de haber un conocimiento *puro* que, sin dejar de ser completamente puro, tenga verdadero significado *real*, que sea realmente “conocimiento de objetos” (y ésta es, desde luego, la pretensión de la metafísica como “filosofía de la Razón pura”), ese conocimiento tiene que involucrar de algún modo la presencia de la cosa, lo que en la terminología kantiana equivale a decir que ha de ser *síntesis*¹, y tendrá, por tanto, el carácter de *síntesis a priori*, o sea, involucrará la presencia de la cosa, pero –por extraño que parezca– de antemano, independientemente, pues, de toda experiencia.

Es verdad que, tras señalar en B 25 que “trascendental” se dice de un conocimiento que se ocupa no de tales o cuales objetos sino de nuestro modo de conocer objetos en tanto en cuanto ha de ser posible *a priori*, Kant afirma que un *sistema* de la “filosofía trascendental” comprendería tanto el conocimiento analítico como el sintético *a priori*. Pero no es menos verdad que, a la hora de establecer el punto de verdadera dificultad de la

¹ Esta manera de presentar la noción de “juicio sintético”, intentando señalar que la síntesis lo es, en último término, de la actividad conceptual y las cosas, o si se prefiere, del pensar y el ser, puede parecer poco kantiana. Y, sin embargo, es Kant mismo el que, una vez desarrollado el concepto de “tópica trascendental” (apéndice sobre la «Anfibología de los conceptos de reflexión»), suministra, como de pasada, la definición de “juicio” en la que nos estamos basando. Se trata de un pasaje perteneciente ya a la «Introducción» a la «Dialéctica trascendental», de extraordinaria importancia para entender el modo como está pensado el problema crítico mismo: «...la verdad, como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria que induce al error, se encuentran sólo en **el juicio**, es decir, sólo en **la relación del objeto con nuestro entendimiento**» (A 293/B 350). En la respuesta a la pregunta 2b aclararemos que lo que aquí expresamos provisionalmente mediante la fórmula “involucrar de alguna manera la presencia de la cosa” significa, en términos de Kant, que (en el uso teórico de la Razón) el fundamento del juicio con valor cognoscitivo es necesariamente una *intuición*, vale decir: que (en el uso teórico de la Razón) un juicio sólo es sintético en la medida en que contiene la referencia del concepto o conceptos a *una representación que ya no es conceptual*. Ahora bien, “al menos entre nosotros los hombres”, esto es lo mismo que decir: sólo hay síntesis del pensar y el ser en la *relación* del concepto o conceptos *con la sensibilidad*.

filosofía trascendental, de cuya solución depende la fundación de ese sistema, él mismo sitúa el enigma de la misma en el tercero = X que posibilitaría las síntesis *a priori* (el enigma de lo que pueda significar involucrar la presencia de la cosa de antemano, independientemente de toda experiencia²). De ahí también que a la hora de fijar el objeto o tema de la “crítica trascendental” Kant diga que ésta se ocupa “únicamente” del estudio de los “principios de la síntesis *a priori*”. Pues sólo ahí, en esos principios, reside la “piedra de toque” para estimar el valor o la falta de valor del conocimiento *a priori* (B 26). Y, de hecho, la *fórmula* del único problema del que trata la *Crítica de la Razón pura*, la tarea a la que Kant denomina “problema universal de la Razón”, es la pregunta “¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?”.

Es verdad, por otro lado, que en la página que comentamos, en la que Kant tan solo está empezando a presentar este problema, se adelantan ya elementos de lo que va a ser la *solución* del mismo³. Pero no es menos verdad que aquí, por ahora, esos elementos cumplen una función distinta: establecer en el punto de partida de su *planteamiento* la diferencia entre conocimiento *a priori* y conocimiento empírico o *a posteriori* (diferencia que, por tanto, no se solapa con la diferencia entre juicio analítico y juicio sintético, sino que ha de distinguirse cuidadosamente de ésta *como diferencia*, para articular después *ambas* en la fórmula del “problema universal de la Razón”), y establecerla *como presente incluso en el seno de la experiencia misma* (añadiendo “quizá” algo que ésta como mera experiencia no puede enseñar por sí misma); llamar así la atención sobre el hecho de que, aunque no sea lo que resalta en primer plano, el conocimiento *a priori* no significa sin más conocimiento de lo suprasensible ni conocimiento absoluto, y que, aunque no sea su fin final, la metafísica podría incluir también un conocimiento (sintético) *a priori* todavía inmanente a la experiencia y quizá determinante para la interna constitución de ésta. Semejante rendimiento no es, ciertamente, el fin final de la metafísica, pero acaso sí puede resultar decisivo, en la medida en que la *Crítica* pueda clarificar su naturaleza, en calidad de “pertrechos” o “preparativos” para ese fin final⁴.

² En último término, como veremos, el enigma de la *sensibilidad pura*.

³ Me refiero a la conexión necesaria y universal de lo empírico, que en este texto se aventura como la *función* que cumplen *en la experiencia* los “conceptos originarios y los juicios *a priori* obtenidos a partir de ellos” que se mezclan en ella, y se insinúa ya como constitutiva de la experiencia en cuanto tal, precisamente porque hace de ella algo “más” que *mera* experiencia. En virtud de su necesidad y universalidad, la conexión aportada por semejantes conocimientos *a priori* hace de la mera experiencia, en efecto, *conocimiento* –empírico– *de objetos*. Y justo por ello, a su vez, tal conexión se pondrá de manifiesto, en el curso de la obra, como el núcleo del concepto de “posibilidad de la experiencia”, como su “forma”, y ésta, según veremos, como el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* del uso teórico.

⁴ Y, en efecto, un planteamiento de este tipo subyace a la estrategia efectivamente seguida por Kant en el desarrollo del “problema universal de la Razón”. Pues dicha estrategia consiste en una suerte de rodeo metódico a través de la indagación de la *validez objetiva* de los juicios sintéticos *a posteriori*. Como vamos a ver, semejante rodeo por la estructura del conocimiento empírico, que se orienta en la pregunta “¿cómo es posible la experiencia?” entendida como *quaestio iuris*, problematiza en realidad la primera parte de la metafísica, la “ontología” o “filosofía trascendental” de los modernos, y convierte dicha “cuestión de derecho” sobre la experiencia en “la pregunta *fundamental*” de tal ciencia (*Progresos*, XX, 275). La fundación de la denominada parte “general” de la metafísica que se obtiene por este camino establece la validez objetiva de conceptos y principios *a priori* sólo para el “conocimiento de lo sensible”. Pues bien, por las razones que expondremos al final del examen, semejante *restricción* de la generalidad teórica posible es concebida por Kant al mismo tiempo como *despejamiento* de la única posibilidad que aún permanece abierta para la “metafísica en sentido propio”, en esa medida empero como una *ampliación* de la Razón. La metafísica en sentido propio es la que se ocupa del paso o “tránsito por principios del conocimiento de lo sensible al conocimiento de lo suprasensible”, y en el edificio

SEGUNDA CUESTIÓN

A) Sobre la relación entre la circunstancia extraña de que haya conocimientos *a priori* incluso en el seno de la experiencia y el concepto de “Lógica trascendental”

Cuando Kant presenta en la «Introducción» a la «Lógica Trascendental» la idea de semejante “ciencia del conocimiento de Entendimiento y Razón pura” (§ II), hace una advertencia sobre lo que significa “trascendental”, y más concretamente sobre la necesidad de distinguir lo *a priori* de lo trascendental, que él mismo considera de extraordinaria relevancia para todo el desarrollo crítico, a saber: que aunque el conocimiento trascendental es, sin duda, conocimiento *a priori*, «no hay que llamar “trascendental” a todo conocimiento *a priori*». Conocimiento trascendental es sólo «aquel por medio del cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas simplemente *a priori* o son posibles simplemente *a priori*, y cómo lo son», vale decir: es aquel conocimiento *a priori* por medio del cual conocemos «la posibilidad del conocimiento o el uso del mismo *a priori*». (*KrV*, A 56-7/B 80-1). Ejemplifica Kant esta diferencia entre conocimiento *a priori* y conocimiento *trascendental* con la diferencia entre un acercamiento “matemático” y un acercamiento “trascendental” al espacio: «ni el espacio ni ninguna determinación geométrica del mismo *a priori* es una representación trascendental, sino que sólo puede llamarse trascendental al conocimiento de que estas representaciones no son en modo alguno de origen empírico, y al modo como sea posible que ellas puedan, no obstante, referirse *a priori* a objetos de la experiencia.». En este punto, recordamos la circunstancia extraña y digna de ser notada, sobre la que Kant llama la atención en el texto de la «Introducción» a la *KrV*, esto es, el «que incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que tienen que tener su origen *a priori* y que quizá sólo sirven para proporcionar conexión a nuestras representaciones de los sentidos». Es claro que lo que aquí se dice tiene que ver con el problema de una “Lógica trascendental”; *por lo pronto*, en el sentido de que podría reconocerse como una aplicación anticipada del concepto de conocimiento trascendental cuya caracterización en A 56-7/B 80-1 acabamos de recordar. Pues el aislamiento en la experiencia de conceptos y juicios de origen no empírico sino *a priori*, y la identificación siquiera problemática de su “uso empírico”⁵ es, en efecto, el “conocimiento de la posibilidad de una referencia *a priori* de nuestras representaciones a objetos de la experiencia”, y en esa medida el rendimiento propio de una investigación trascendental.

Pero yace aquí, *además*, un elemento específico por el que dicha circunstancia extraña y digna de ser notada, en la medida en que es efectivamente notada, parece remitirnos *específicamente* al problema de la “Lógica trascendental”, y no simplemente al de la “Estética trascendental” (o indiferenciadamente a la una y a la otra). Tanto la Estética trascendental como la Lógica trascendental se ocupan del *carácter* de *conocimiento* del llamado conocimiento *puro*, si bien la Lógica trascendental atiende a los problemas que plantea ahí fundar la validez objetiva del imprescindible elemento *conceptual* del

escolar era pensada como “metafísica especial” (*op.cit.*, 260). Vamos a ver que la solución que encuentra Kant para sus cuestiones modifica enteramente la interpretación “escolar” de su sentido.

⁵ A saber: la sugerencia de que podrían ser en la experiencia aquello que “quizá proporciona conexión” a los materiales empíricos, y por cierto que *una conexión tal* que, contra lo que cabría esperar de la mera experiencia, las afirmaciones acerca de objetos de los sentidos contienen, a la postre, “verdadera universalidad y estricta universalidad”. Vamos a ver ahora cómo hay que entender esto último, es decir, en qué sentido juicios sintéticos *a posteriori*, de suyo particulares y contingentes, pueden sin embargo incorporar algo que autorice, para ellos, un reconocimiento de este tipo. Sobre este asunto véase el § 19 de la «Deducción Trascendental de las categorías» y *cf. Proleg.* IV, §§ 18-20.

conocimiento (mientras que la “Estética trascendental” expone la validez objetiva del imprescindible elemento *intuitivo*). Así lo subraya Kant al enunciar por primera vez el concepto de esta ciencia:

«A la expectativa, pues, de que pueda haber quizá conceptos que puedan referirse *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino meramente en cuanto acciones de pensar puro, acciones que son por tanto conceptos, pero no conceptos de origen empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento de Entendimiento puro y de Razón pura por medio del cual pensamos completamente *a priori* objetos. Una tal ciencia, que determinara el origen, el alcance y la validez objetiva de tales conocimientos tendrían que llamarse “*Lógica trascendental*”, porque tiene que ver meramente con leyes del Entendimiento y de la Razón, pero no tiene que ver con ellas sino en la medida en que [dicha Lógica] se refiere *a priori* a objetos, y no como la Lógica general tanto al conocimiento empírico como al conocimiento racional puro sin distinción.» (A 57/B 81-2)

Ahora bien, (1) en el texto de la «Introducción» Kant se refiere a “*conceptos originarios y juicios* producidos a partir de esos conceptos” (cursiva mía), y reconoce al Entendimiento como fuente de semejantes representaciones *a priori*. Que no puede tratarse sino de las *categorías* y de los *principios* (*Grund-sätze*, proposiciones fundamentales) del *Entendimiento puro*, a los que se consagran respectivamente los dos libros de la “Analítica trascendental” (la “Analítica de los conceptos” y la “Analítica de los principios”) parece confirmarse inmediatamente a continuación (2), cuando Kant aventura que tales conocimientos *a priori* “quizá sólo sirven para proporcionar conexión a nuestras representaciones de los sentidos”, sugiriendo así su valor de *reglas* de *enlace* de esa multiplicidad sensible. Pues, como puede colegirse de lo que en el mismo pasaje se apunta al respecto, (3) no se trataría de cualesquiera reglas empíricas del funcionamiento fáctico de una facultad del sujeto empírico, sino precisamente de aquellas *reglas* que permiten *decir* acerca de los objetos de los sentidos “*más* de lo que la mera experiencia nos enseñaría”, y que, en virtud de ese excedente, hacen “que las afirmaciones [empíricas] contengan verdadera universalidad y estricta necesidad”. En la edición B, al final del § II (B 5), se designa explícitamente ese excedente como la “*certeza*” de la experiencia; y (a tenor del desarrollo conjunto precedente de los §§ I y II) hemos de entender que esa certeza es el carácter de *validez* de la experiencia, esto es, el *diferencial* de “cuestión de derecho” inmanente a la experiencia que, impidiendo su reducción a “cuestión de hecho”, permite definirla como “conocimiento de objetos” (B 1; cf. *Progresos*, XX, 275)⁶. Lo que

⁶ Frente a la “experiencia” entendida como conocimiento (empírico) de objetos, y por tanto como *ius*, la “*mera experiencia*” no es propiamente “conocimiento de objetos”, sino lo que en estas primeras líneas de la edición A de la «Introducción» se denomina “la materia bruta de las sensaciones sensibles”, e incluso esa misma materia en cuanto de “*elaborada*” reflexivamente, es decir, conteniendo enlaces de la multiplicidad empíricamente dada que acreditan la intervención de la espontaneidad del ánimo en su configuración *de facto*. Para decirlo con la terminología que Kant empleará ulteriormente para referirse a esa “materia”, se trata, en primer término, de las “*intuiciones empíricas*” y, en la medida en que la *conciencia* entre en juego para reunir las, se trata incluso del entero universo subjetivo de la “*percepción*”, que, como elaboración acorde con reglas del funcionamiento fáctico de aquella (como “*conciencia empírica*”), sólo da lugar a juicios empíricos de validez subjetiva. Frente a estos “*juicios de percepción*” (como los denomina Kant en el § 18 de los *Prolegomena*), un juicio empírico capaz de validez objetiva, un “*juicio de experiencia*” propiamente dicho, presupone *una elaboración de naturaleza muy distinta*, cuya “*autoría*” asigna Kant al Entendimiento puro (B 127). En ella es determinante la exigencia *a priori*, *porque inherente a la noción de conocimiento*, de que, para un estado de cosas dado, haya de haber *una y sola* una descripción empírica válida. Tal *unidad* es lo mismo que la *objetividad* de dichos juicios. Implica que está definido un único contexto de los enunciados empíricos válidos (“*la unidad de la experiencia*”), sólo por referencia al cual la compatibilidad o incompatibilidad con los otros enunciados

el texto de la «Introducción» en la edición A aventuraba, pues, de manera siquiera problemática, es la función decisiva de ciertos conceptos y juicios *a priori* en la constitución del conocimiento empírico *precisamente como conocimiento*, asunto que *se cruza* –y en este cruce se juega toda la estrategia “trascendental” kantiana– con el objeto principal de la Lógica trascendental, en la medida en que ésta indaga, desde el punto de vista del concepto, *el carácter de conocimiento* del conocimiento *puro*. El texto de la «Introducción» está sugiriendo que aquellos “conceptos originarios y juicios producidos a partir de ellos” podrían ser, en definitiva, las *leyes* de la *transformación* de las percepciones (la mera experiencia) en experiencia en sentido propio (es decir, entendida como conocimiento empírico de objetos), las leyes de las que depende, pues, la posición de objetividad de los fenómenos y sin las cuales la experiencia sería una rapsodia de hechos psicológicos. La “Lógica trascendental” establecerá que precisamente en este papel “empírico” (ser fundamentos, en el sentido de “condiciones de la posibilidad”, de la experiencia) reside toda validez objetiva de semejante conocimiento *a priori* mismo.

Vamos a indicar de una forma muy sucinta el argumento kantiano que reúne estas dos caras del problema. Si la experiencia (y no sólo la experiencia científica, sino también –y primero de todo– la experiencia común) no se limita a decir lo que como mera experiencia tendría que decir: que yo percibo aquí y ahora tales o cuales contenidos, y tú percibes en cambio tales otros, sino que sus pronunciamientos afirman, más bien, que tal cosa o cual cosa dada *es* y *es* (ella misma) de tal o cual manera, independientemente de quién y cómo la esté percibiendo en cada caso, si afirman, pues, la unidad de la situación objetiva de que en cada caso se trata, frente a la eventual pluralidad subjetiva de su procesamiento por los sujetos empíricos, tiene sentido preguntarse si la razón de ello no residirá en que en esos pronunciamientos habla la conciencia de estar sometiéndose a

válidos puede ser el criterio de la validez de cada uno de ellos (A 110 ss.). Pues bien, las reglas *a priori* a las que se apunta en el texto que comentamos en este examen (o sea, los contenidos “sintácticos” de los conceptos y juicios de origen no empírico mezclados entre nuestras experiencias) expresarían y administrarían esta exigencia y serían los constituyentes fundamentales de esa otra elaboración, de naturaleza muy distinta, subyacente a los juicios de experiencia. Lo que tales reglas “aportan” a la mera experiencia no es un contenido más, sino *un plano de referencia* para las representaciones empíricas distinto de la subjetividad fáctica, *un horizonte único y común* a todos los enunciantes que no consistiría sino en la pertenencia de los juicios empíricos *válidos* (precisamente en tanto que válidos) a una *unidad* argumental propia *del objeto como tal*, y no de esos sujetos, vale decir, un horizonte o plano “objeto en general” que recaba para sí las representaciones empíricas como determinaciones suyas, y que, por su *unicidad* y *mismidad* “trascendental”, significaría la unidad de “lo objetivo” del caso y la exigencia de su compatibilidad con lo en cada caso objetivo, definiendo así un solo tejido de la objetividad, a cuyo derecho de propiedad sobre los contenidos se pliega la pluralidad fáctica de los enunciantes. Pero esto puede expresarse también diciendo que con esos conceptos y juicios *a priori* se trataría de las reglas que permiten considerar el discurso válido como discurso de un único enunciante *de iure*, al que se puede denominar por eso “sujeto trascendental” del discurso válido (de manera que los enunciados válidos han de poder ser considerados como enunciados suyos), en el bien entendido de que con la indicación de semejante fundamento trascendental se trata tan sólo de la unidad de la peculiar gramática que hace posible, al enunciante del caso, “desprivatizarse” y moverse con sus representaciones en un plano en que hay en general objeto, es decir, “deletrear los fenómenos según la unidad sintética para poder leerlos como experiencia” (A 314/B 371), que es la doble operación en que ha de consistir entonces eso de “conocer” (empíricamente). En la *unidad* del plano u horizonte de lectura, dentro del cual han de inscribirse de forma consistente los enunciados objetivamente válidos (es decir, el plano “objeto en general”), que es al mismo tiempo la *unidad* de la gramática que permite leer ese texto (que hace del habérselas con representaciones un “conocer”), en tal unidad “cualitativa” (B 114), decía, reside el fundamento de la posibilidad del excedente no empírico de *verdadera universalidad* y *estricta necesidad* reconocible en afirmaciones acerca de objetos de los sentidos, de suyo particulares y contingentes, pero que, por cuanto que pasan de meros juicios de percepción a “juicios de experiencia”, adquieren esta *dignidad* nueva: la validez objetiva (A 91/B 123-4 cf. B 141-2).

reglas, y a reglas independientes de tal o cual “experiencia”, aunque determinantes de que, sean cuales sean en cada caso los contenidos de que se trata, se trate en general de experiencia (y no meramente de percepción). Ahora bien, no basta entonces con decir que la pretensión de validez objetiva que habla ahí, la certeza de tales enunciados empíricos, descansa en condiciones *a priori* de los mismos. Pues no puede tratarse ya solamente de condiciones *a priori* de la indeterminada presencia de sus objetos como fenómenos, es decir, de condiciones *a priori* de la intuición sensible subyacente a tales enunciados, sino que ha de tratarse de condiciones *a priori* del *reconocimiento* de eso dado (es decir del reconocimiento de los fenómenos) *como objeto en general*. Estas condiciones consisten, decíamos, en la conexión de la multiplicidad de las representaciones sensibles; pero no en una conexión cualquiera que de hecho pueda darse en mí, sino precisamente en la *unidad* de la determinada e impersonal conexión reclamada por la exigencia, inherente al conocimiento, de que en cada caso haya de tratarse de alguna cosa: la exigencia de que, si de conocimiento se trata, para cada caracterización cognoscitivamente relevante de una cuestión haya de haber una y solo una sola manera válida de conectar los “datos”. Las reglas que hacen posible enlazar en general de acuerdo con esta exigencia, por aportar verdadera universalidad y estricta necesidad, permiten definir la experiencia no como mero juego “privado” de las representaciones en un sujeto empírico, sino como *conocimiento* (empírico) *de objetos*. De manera que con tales reglas se trata, en definitiva, de “primeros principios” (B 5), como los que buscaba la metafísica, a saber: los principios de la determinación “pública” de lo sensiblemente dado *como cosa*, aunque “cosa” no signifique aquí genéricamente una cosa *en general* sino un “objeto *de la experiencia en general*”. O, si se prefiere: los principios de la determinación de los fenómenos como una “naturaleza” en general, aunque naturaleza signifique aquí sólo “la naturaleza sensible en general”.

Resumiendo: (1) la circunstancia “extraña y digna de ser notada” destacada por Kant en la «Introducción» es, en el fondo, la constatación de que *en la experiencia misma* yace una suerte de *saber previo* (i.e. *a priori*) *de la condición de objeto en tanto que tal*, es decir, un pensar que no es pensamiento empírico de tales o cuales objetos existentes, pero tampoco pensamiento matemático de tales o cuales objetos puros porque susceptibles de ser contruidos, sino pensar puro de los requisitos que algo sensiblemente dado ha de cumplir para ser reconocido como objeto, digamos: un conocimiento *a priori* del *en qué consiste el carácter de objeto*, la *objetividad* de un objeto empírico (que es la condición de posibilidad de que, se trate en cada caso del objeto particular de que se trate, nosotros nos comportemos con él de antemano *como con un objeto*). Ahora bien, (2) el problema de una “Lógica trascendental” comienza en la medida en que es posible que haya “conceptos que puedan referirse *a priori* a objetos”, ciertamente no de modo inmediato, es decir, “no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino meramente en cuanto acciones de pensar puro, acciones que son por tanto conceptos, pero no conceptos de origen empírico ni estético”, es decir, no conceptos empíricos (obtenidos por reflexión sobre las intuiciones empíricas dadas), pero tampoco conceptos sensibles puros (obtenidos por construcción de conceptos en la intuición pura), que versan en cada caso sobre tales o cuales objetos particulares, sino conceptos que, siendo meramente discursivos, determinan *un único contenido puro*, de validez universal y necesaria para los múltiples objetos particulares: *el ser objeto en cuanto tal*, y son en ese sentido, dice Kant, “conceptos de un objeto en general”. De manera que esa Lógica es, por lo pronto, la idea de una ciencia que contendría “meramente”, dice Kant, “las reglas del pensar puro de un objeto”, ciencia, pues, atenta al “origen” del conocimiento y centrada exclusivamente en “el conocimiento de Entendimiento y Razón pura”, pero que, a diferencia de la Lógica general, “no abstrae de todo contenido del conocimiento”, sino “sólo de los contenidos de origen empírico” (A 55/B 80), cuyo objeto es, pues, “el conocimiento de Entendimiento y Razón pura *por*

medio del cual pensamos completamente a priori objetos” (cursiva mía), y pretendería “determinar el origen, el alcance y la validez objetiva de tales conocimientos” (A 57/B 81-2).

B. Sobre si los conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia pueden considerarse puros.

Los conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia de los que venimos hablando tienen que ser, sin duda, conocimientos sintéticos *a priori*, puesto que “añaden” algo a la experiencia, a saber: la unidad de una conexión universal y necesaria que ésta, como mera experiencia, no puede enseñar nunca, pero que resulta decisiva para hacer de ella precisamente experiencia en sentido propio, es decir, conocimiento empírico de objetos. Se pregunta, empero, si son juicios sintéticos *a priori* “puros”.

Antes, en la primera pregunta, al destacar la importancia de la división de los juicios en analíticos y sintéticos, señalábamos que la cuestión crítica estriba en determinar las condiciones en que las operaciones *a priori* de nuestra Razón significan producción de conocimiento real, es decir, involucran de algún modo la presencia de la cosa, y distinguir entonces las operaciones que cumplen tales condiciones de aquellas otras en las que propiamente sólo se ilustran, clarifican, ordenan conocimientos previamente disponibles, las cuales son *a priori* precisamente en la medida en que no dependen en absoluto de lo que las cosas sean, sino tan solo de los principios de la lógica. En esto consistía la necesidad (para definir “kantianamente” el problema crítico) de realizar en el llamado conocimiento *a priori* una distinción y contraposición entre juicios analíticos y juicios sintéticos *a priori*, y de concebir la pregunta crítica como pregunta por la posibilidad de estos últimos. Ahora bien, involucrar de algún modo la presencia de la cosa (y depender en esa medida de lo que la cosa sea) significa que a la base del juicio en que el conocimiento consiste no hay en último término un concepto, sino la referencia del concepto o conceptos a una *intuición*. E involucrar esa presencia de antemano, independientemente de toda experiencia, como tendría que ocurrir en un juicio sintético *a priori* significa, en último término, que el fundamento del juicio no es concepto puro alguno, sino una intuición *pura*⁷. Pues, señala Kant, “intuición” es aquella representación en la que se da inmediatamente el objeto, mientras que “concepto” es la representación mediante la que eso dado es pensado, determinado, como tal. Distinguiendo de este modo la intuición del concepto, se está reconociendo la insuficiencia del concepto para aportar por sí mismo el contenido del conocimiento, pero también la insuficiencia de la intuición para ser por sí sola conocimiento. Kant expresa lo primero diciendo que el concepto es meramente el acto de la espontaneidad reflexivo-discursiva del pensar, mera función de unidad de representaciones dadas, y lo segundo diciendo que toda nuestra intuición (también la intuición pura) es siempre meramente sensible, es decir, receptiva, y en esa medida, cada vez, el dato de una infinita multiplicidad singular. De manera que, a la base de dicha división de los juicios en analíticos y sintéticos, hay en definitiva la identificación de una “finitud” constitutiva del conocimiento en cuanto tal (esto es, de que pueda tratarse propia y plenamente del conocimiento de las cosas y no de la aclaración de las palabras, pero también sólo de su conocimiento, no –por ejemplo– de su creación), finitud que se presenta como diferencia de naturaleza entre el concepto y la intuición, esto es, como heterogeneidad irreductible de la dualidad de elementos (unidad intelectual, multiplicidad

⁷ «[El Principio de los juicios sintéticos sin más:] que no son posibles de otro modo más que bajo la condición de una intuición puesta a la base del concepto que hace el papel de sujeto en ellos, intuición que, cuando se trata de juicios de experiencia es una intuición empírica, y que si se trata de juicios sintéticos *a priori* es una intuición *a priori* pura.» (*Respuesta a Eberhardt*, VIII, 241)

sensible) necesariamente integrantes de todo nuestro conocimiento real, sea empírico o puro. De hecho, la asunción de esta finitud en el punto de partida se traduce, para la *Crítica de la Razón pura*, en la necesidad de concebir la “Doctrina trascendental de los elementos” del conocimiento puro de la Razón humana como articulada por la tesis de la irreductibilidad de la intuición (sensible) pura al concepto (discursivo) puro, haciendo de la finitud de toda nuestra intuición, de su carácter meramente sensible (receptivo), el fundamento de la división y ordenación de dicha doctrina en “Estética trascendental” y “Lógica trascendental”⁸.

Esta consideración sobre la estructura de *síntesis* de intuición (sensible) pura y concepto (discursivo) puro de *todo* conocimiento *a priori* que tenga significado real es decisiva para la cuestión que ahora se plantea, la cuestión de si los conocimientos *a priori* que, según el texto de la Introducción, yacen en la experiencia misma son conocimientos “puros”. Pues (como Kant ha advertido expresamente) en la *Crítica de la Razón pura* la palabra “puro” se usa en dos sentidos, según que la “pureza” en cuestión se obtenga a base de prescindir de *toda* referencia de las representaciones a la sensibilidad, o que consista *tan sólo* en poner aparte lo empírico de las mismas. En el primer caso “puro” significa *meramente intelectual* (meramente lógico), en el segundo “puro” *involucra también contenidos sensibles puros* (como los que pone en juego, por ejemplo, la matemática). Ciertamente, toda una manera de entender la metafísica como “filosofía de la Razón pura” interpreta en el primer sentido esta “pureza”, pues el paso buscado de lo sensible a lo suprasensible así parece exigirlo. Ahora bien, como el propio Kant no deja de subrayar,

⁸ Que la teoría de la intuición pura haya de llamarse “Estética Trascendental” obedece, en efecto, a que a la señalada insuficiencia del concepto corresponde, a su vez, una correlativa insuficiencia de la intuición, la cual aporta ciertamente el contenido del conocimiento, es decir, la referencia inmediata a objeto, pero es incapaz de aportarlo *como conocimiento*. En cuanto meramente intuido ese contenido es una multiplicidad “en nosotros” que no delimita unidad objetiva alguna, que deja enteramente indeterminado el de qué se trataba en cada caso con esa multiplicidad. Y es que, “al menos entre nosotros los hombres”, toda intuición es sensible, es decir, receptiva: no es un dar (nosotros) las cosas (en virtud de nuestra actividad, de la espontaneidad de los conceptos), sino más bien el darse de ellas en y como lo múltiple de una alteración de nuestro estado (en virtud de nuestra afectabilidad). Las cosas, en cuanto que indeterminados objetos de semejante intuición, se denominan “fenómenos”. Esta condición “sensible” de toda nuestra intuición, su carácter general de “afección”, y *por tanto* el que la “multiplicidad” sea el rasgo definitorio de la presencia que se da en ella, determina al mismo tiempo lo que pueda entenderse por “intuición pura”: no tal o cual contenido dado, sino esta *forma* del darse de las cosas, su *fenomenicidad*, y por tanto la *multiplicidad pura* como constitutiva de su ser como fenómenos. La vigencia de esa forma o estructura se anuncia en la diferencia, en lo dado mismo, consistente en que las cosas se nos dan “como exteriores” o “como interiores”, pero apunta ahí su origen no en lo dado, sino en una doble manera de nuestro intuir en tanto que poder ser afectados: los dos estilos de diseminación de lo dado designados respectivamente por “espacio” y “tiempo” como condiciones *a priori* de “nuestra sensibilidad”. Ahora bien, si decimos que un conocimiento real (por oposición a un conocimiento meramente lógico o “analítico”) es aquel que involucra de algún modo la presencia de la cosa (y por este anudamiento de la cosa, Kant denomina “sintético” al conocimiento real), y que un conocimiento *puro* que haya de ser *real* ha de tener el carácter de *síntesis a priori*, o sea, ha de involucrar esa presencia “de antemano”, entonces estamos diciendo que un conocimiento *puro* sólo es verdaderamente *real* (sintético *a priori*) si sus conceptos contienen la referencia a esa exterioridad de lo meramente lógico que es la sensibilidad pura misma, como espacio y como tiempo. Con otras palabras, la teoría de la “verdad trascendental” hacia la que se dirige todo el dispositivo de la «Doctrina Trascendental de los Elementos», tendrá que recuperar, *en el seno de la Lógica trascendental misma*, los contenidos expuestos en la «Estética Trascendental» y hacer valer la insuperabilidad de los mismos, su papel crucial en la fundación de la validez objetiva del saber *a priori*. Y así ocurre, en efecto, en la «Analítica de los principios», que es, ciertamente, la culminación de la «Lógica Trascendental» y el núcleo fundamental de la obra.

todo el esfuerzo de la *Crítica* es poner en evidencia la vaciedad de semejante metafísica, y sacar a la luz en cambio la posibilidad para la metafísica que yace en el segundo sentido del conocimiento puro: rastrear, pues, el extraño fenómeno de una sensibilidad *a priori*, que en la matemática pura se acredita ya como fuente de *datos no empíricos* del conocimiento de las cosas.

Por lo que respecta a la pregunta que tenemos planteada todo lo que venimos diciendo se traduce, de momento, en lo siguiente: *si por conocimiento puro* se entiende, como en B 3, un conocimiento *a priori* “en el que no está mezclado absolutamente nada empírico”, de manera que se prescinde ahí no ya sólo de todo los contenidos empíricos de la experiencia, sino también de todo aquello que, *aun siendo a priori*, por pertenecer sin embargo a la experiencia como condición de su posibilidad, entraña referencia al “mundo sensible”, entonces estos conocimientos *a priori* que, como venimos viendo, (i) se descubren mezclados en la experiencia misma cuando se elimina (i.e. se hace abstracción de) todo lo que en ella es de origen *meramente* empírico, y respecto de los cuales (ii) tiene sentido pensar, sin embargo, que cumplen “quizá” la función estructural *inmanente* de suministrarle a la experiencia una suerte de *legibilidad* como conocimiento objetivo, tales conocimientos *a priori*, decía, *no* son conocimientos puros. Ejemplo de conocimiento *a priori* no puro en este primer sentido de la palabra “puro” es, en el texto citado, el principio “todo cambio tiene una causa”. *Pero* inmediatamente después, en B 5, precisamente el juicio “todo cambio tiene una causa” se propone como ejemplo de conocimiento *a priori* y *completamente puro*. Se trata en efecto del principio *trascendental* al que, mucho más tarde, en la «Analítica Trascendental», se denominará “Segunda Analogía de la experiencia”. En él no se ha prescindido de toda experiencia, pues se incluye el concepto de “cambio”, que se extrae de la experiencia, y sin embargo, está diciendo implícitamente Kant, es legítimo reconocerlo como un principio *completamente puro*. Y es que el concepto de “cambio” se extrae de la experiencia por cuanto que alberga un contenido sensible, a saber, la representación del tiempo, pero ese contenido sensible no es por ello un contenido empírico. Como se subraya en la «Estética trascendental» (B 48-9), en la posibilidad del concepto de cambio se reúnen *en un mismo objeto* representaciones *conceptuales* contradictoriamente opuestas de la cualidad (realidad y negación) pero también la intuición pura del tiempo (en que esas determinaciones contradictoriamente opuestas se suceden). La afirmación de que “todo cambio tiene una causa” administra, pues, contenidos *sensibles puros* (tiempo) ligados a conceptos puros (categorías de la cualidad y de la relación), y lo hace ciertamente *por conceptos*, no por construcción de conceptos (como las proposiciones matemáticas). Y la «Analítica» muestra que semejante afirmación es, en cuanto tal, una de las reglas a las que está sometido de antemano *todo* discurso teórico que pretenda referirse a las cosas del mundo, una ley de transformación de las percepciones en experiencia. Como vamos a explicar enseguida, es un juicio *puro* de sentido rigurosamente ontológico (verdaderamente “trascendental”), no meramente lógico.

Pero la identificación y circunscripción del ámbito de las síntesis *a priori* puras (y por conceptos) posibles para nosotros exige poner en juego otro aspecto de la cuestión. Hasta aquí hemos defendido el derecho a considerar los conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia, a los que aludía el texto de la «Introducción», como principios puros de la posibilidad de la misma, *pese a que no son principios meramente intelectuales*. Ahora bien, hay otro respecto de consideración, internamente ligado también a la delimitación del concepto kantiano de conocimiento trascendental (y de filosofía trascendental), en que resulta esencial la claridad respecto de que proposiciones como “todo cambio tiene una causa” expresan, en efecto, un saber no sólo *a priori*, sino “completamente *puro*”. Lo que

en ellas se enuncia es algo *universalmente* obligatorio para todo lo susceptible de darse en este ámbito de la experiencia posible: precisamente la constitución de la objetividad de los objetos de experiencia. Y a estos efectos resultan irrelevantes importantes diferencias derivadas del hecho de que, *una vez dados*, los objetos han de estar dados o bien en el sentido externo o bien sólo al sentido interno; pues, de especificarse, tales diferencias delimitarían ya condiciones particulares (o regionales) que hacen de los objetos de una experiencia posible en general *o bien* “objetos de la física” (empírica) *o bien* “objetos de la psicología” (empírica). En cambio, aquellos principios contienen *sólo* condiciones del objeto de una experiencia posible en general. Son *puros*, por tanto, en la medida en que *no* presuponen *dado* ningún objeto *en particular*, sino que son *anteriores* a tales delimitaciones. En esta *anterioridad* suya se cifra su “pureza”, y en su pureza yace su universal validez para *todo* objeto del mundo *sensible*, la *universalidad* que permite a Kant denominarlos principios *trascendentales* de una naturaleza (sensible) en general. En cambio un principio *a priori* válido *sólo* para el ámbito de la naturaleza *corpórea*, es decir, de alcance *restringido*, dentro de lo sensible, al ámbito particular de los objetos dados al sentido externo (como por ejemplo “todo cambio de materia tiene una causa externa”) es un principio *a priori* “no puro”, porque presupone dada cierta positividad (en el ejemplo propuesto, la materia que llena el espacio) y sólo a partir de ella construye lo formal del objeto propio. Atendiendo a esa dependencia fáctica, que restringe su alcance a ser la constitución particular de cierto ámbito de lo sensible, Kant lo denomina un principio *metafísico* (por oposición a principio “trascendental”)⁹.

Ahora bien, como filosofía trascendental, la *Crítica de la Razón pura* no trata de estos principios *a priori* sólo “regionales”, sino de los principios “universales” presupuestos en ellos. De ahí que parezca razonable interpretar que los conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia a los que se refiere Kant en un texto, la «Introducción» a la *KrV*, que pretende ante todo plantear el problema de la *Crítica*, no sean principios sólo metafísico-regionales, sino principios trascendentales (es decir, pertenecientes a la primera parte de la metafísica), y por tanto “completamente puros”; aunque vayan a concebirse, eso sí, tan sólo como principios de la posibilidad de la experiencia en general, de acuerdo con la corrección del concepto de Ontología que resulta de la intervención crítica, y de la que vamos a ocuparnos ahora.

⁹ Y distingue entonces, dentro de la “metafísica *de la naturaleza*” fundada por la *Crítica*, una parte “metafísica” (en el sentido estrecho de metafísica *particular* de tal o cual ámbito de objetos) y una parte “trascendental” (común). Ahora bien, la *Crítica* sólo se ocupa propiamente de la fundación de ésta última, i.e., cimenta la parte trascendental u ontología. La distinción entre principios trascendentales y metafísicos se tematiza en el “prefacio” a los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la naturaleza* (IV, 469) y en el § V de la *Crítica del Juicio*. Pero la diferencia en juego puede reconocerse como operativa en pasajes característicos de la *KrV* como A 845/ B873 y A 447/B 875 nota, y de los *Prolegomena* (§ 15).

C. Valoración de aquella circunstancia “extraña y digna de ser notada” a la luz del resultado de la «Analítica»

Precisamente porque no abstrae de todo contenido, sino sólo del contenido empírico, y encierra, pues, una referencia *a priori* a objetos, la Lógica trascendental involucra a su manera “general” *intuiciones* como condiciones del uso de tales leyes, es decir, *presupone* en general “que nos estén dados objetos en la intuición a los cuales puedan aplicarse”. Y aunque enuncia leyes del pensar (y no del intuir), en la medida en que las enuncia en cuanto referidas *a priori* a objetos, está presuponiendo la intuición pura de éstos, pues “sin intuición todo nuestro conocimiento está falto de objetos, y permanece completamente vacío”. Pero, como ha expuesto la «Estética Trascendental», al menos entre nosotros los hombres, toda intuición es sensible, receptiva; también, por tanto, la intuición pura. Por tanto, sólo en la medida en que pueda *probarse* una interna referencia del pensar puro a la sensibilidad pura, esas “leyes del pensar de Entendimiento y Razón pura” resultarán ser no “mera lógica” sino aquella peculiar “lógica” a la que no es posible contradecir sin perder al mismo tiempo “todo contenido, esto es, toda referencia a objeto”, es decir, la única onto-logía posible para nosotros los hombres. Tal “prueba” es el cometido central de la «Analítica Trascendental» o “Lógica de la verdad”¹⁰.

Pues bien, Kant resume las conclusiones de esta primera parte de la «Lógica Trascendental» en los siguientes términos: «La Analítica trascendental tiene este importante resultado: que el Entendimiento no puede nunca ofrecer otro rendimiento *a priori* más que el de anticipar la forma de una experiencia posible en general, y que, como aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede el Entendimiento transgredir las barreras impuestas por las limitaciones de la sensibilidad, solo dentro de las cuales se nos dan objetos. Sus principios son meramente principios de la exposición de los fenómenos, y el orgulloso nombre de una ontología que se arroga el suministrar conocimientos sintéticos *a priori* (como, por ejemplo, el principio de causalidad) de las cosas en general en una doctrina sistemática, tiene que ceder el sitio al modesto de una Analítica del entendimiento.» (*KrV*, A 246-7 / B 303). De este modo, la (digamos) hipótesis avanzada en el pasaje de la «Introducción» a la *KrV* que venimos comentando: que los conocimientos *a priori* que se descubren en la experiencia misma “quizá” sirven para suministrar conexión a ésta, queda perfectamente confirmada. Pero con un conjunto de elementos añadidos (ganados en el desarrollo de “Estética” y “Analítica”) de la máxima importancia para el buscado dictamen sobre la posibilidad de la metafísica, a saber: 1) que esa conexión era justamente la *forma* “experiencia”, es decir, la diferencia por virtud de la cual la experiencia no se reduce a mero juego subjetivo de representaciones empíricas; 2) que la validez objetiva de tales juicios *a priori* reside precisamente en esta función suya; (3) pero que, justo por ello, esos conceptos *a priori* no valen más que respecto de los fenómenos, es decir, pierden todo sentido y significado

¹⁰ Y así, en el § IV de la citada «Introducción» especial a la «Lógica Trascendental», leemos: «En una “Lógica Trascendental” aislamos el Entendimiento (como arriba, en la “Estética Trascendental”, hemos aislado la Sensibilidad) y de nuestro conocimiento destacamos meramente la parte del pensar que tiene su origen sólo en el Entendimiento. Pero el uso de este conocimiento puro descansa como en su condición en que nos estén dados objetos en la intuición, a los cuales pueden aplicarse aquellos. Pues sin intuición todo nuestro conocimiento está falto de objetos, y permanece pues completamente vacío. Por tanto, la parte de la Lógica Trascendental que presenta los elementos del conocimiento intelectual puro y los principios sin los cuales no puede pensarse de ningún modo un objeto es la **Analítica Trascendental** y, al mismo tiempo, una **Lógica de la Verdad**. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder al mismo tiempo todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto y, por tanto toda verdad.» (A 62-3/B 87)

cuando irrestricta y genéricamente se intentan aplicar a “cosas en general y en sí mismas” (A 238-9/B 297-8).

Este lado “negativo” de la validación de la hipótesis sobre el sentido y función del conocimiento *a priori* se relaciona directamente con un tercer aspecto, estrictamente crítico negativo, del concepto de “trascendental” que Kant introducía al final del pasaje de B 80-1 con el que hemos empezado la respuesta a esta segunda cuestión. Me refiero a la diferencia (que aún no hemos comentado) no ya entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*, y tampoco entre conocimiento *a priori* y conocimiento trascendental, sino [la diferencia] entre lo “trascendental” y “lo empírico” en tanto que calificación del eventual *uso* que pueda hacerse de las representaciones *a priori*: «De igual modo sería también trascendental el uso del espacio a propósito de objetos en general: pero si está restringido simplemente a objetos de los sentidos se llama empírico. Así pues, la diferencia de lo trascendental y lo empírico pertenece sólo a la crítica de los conocimientos y no concierne a la referencia de los mismos a sus objetos.». Pues bien, el resultado de la *Crítica* es la prohibición del *uso trascendental* del conocimiento *a priori*, y el establecimiento, en cambio, de su uso empírico. Esta prohibición puede exponerse también de la siguiente manera:

Si una categoría es un concepto puro del Entendimiento entendido como regla para suministrar unidad a la síntesis de la multiplicidad pura del tiempo, y en ello yace su aplicabilidad a los objetos de los sentidos (pero también su restricción a ellos), podría denominarse “categoría pura” (una expresión que de entrada suena a pleonasma, pues “categoría” significa ya “concepto puro”) a la categoría abstractamente considerada como mero concepto, es decir, *desprovista* del esquema trascendental que la traduce como una determinación trascendental del tiempo, “*liberada*”, pues, de toda síntesis sensible y, por tanto, considerada por sí misma independientemente de sus condiciones de aplicación a la experiencia (*vid.* A 247-8/B 304-5). De acuerdo con esto, el resultado de la Analítica que acabamos de enunciar consiste en la imposibilidad de que mediante semejantes categorías puras (i.e. liberadas de las limitaciones de la sensibilidad) sea posible un solo juicio sintético *a priori*, y por ende en la impugnación de una pretendida ontología cuyos enunciados fueran proposiciones puras obtenidas a base de combinar categorías puras, que pretendidamente superarían la estrechez del mundo sensible para hablar de las cosas en general y en sí mismas.

Una última observación, especialmente relevante para la cuarta cuestión de este examen: es verdad que en el texto que acabamos de citar Kant parece identificar “ontología” y “uso trascendental de las categorías”, y que frente a la desmesura del arrogante proyecto sugerido por aquel nombre “orgullosa” (el proyecto de una doctrina sistemática integrada por conocimientos sintéticos *a priori* acerca de *las cosas en general*) recomienda la modestia de una mera “Analítica del Entendimiento”, atenta a las limitaciones que impone al uso de éste (esto es, al uso de principios sintéticos *a priori* como el de causalidad) el que sea la sensibilidad la que define las condiciones sólo dentro de las cuales se nos dan objetos, vale decir: el que *sólo como fenómenos* sean las cosas *objeto de nuestro conocimiento*. Pero no lo es menos que, reconducida a estos límites, es decir, reinterpretada como una teoría de la objetividad de semejante objeto, como teoría del objeto de experiencia en general, la Ontología encuentra el camino seguro de la Ciencia y la fundación de esta Ontología “modesta” es el primer producto positivo de la operación crítica. Así se dice expresamente en el «Prólogo» a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* (KrV, XVIII-XIX, volveremos sobre este pasaje al final de este examen) y así se da por hecho en los *Progresos*: «La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieren a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a ésta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propiamente dicha, y es denominada filosofía trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro *conocimiento a priori*.» (*Preischrift*, XX, 260).

TERCERA CUESTIÓN

A. ¿Cuál es la discusión planteada en el pasaje de *KrV*, A 243-4/B 301-2? ¿Hay alguna relación entre esa discusión y la afirmación kantiana en el texto de la “Introducción” de que esos conocimientos *a priori* mezclados en la experiencia «hacen que de los objetos que aparecen a los sentidos pueda decirse más, o por lo menos que uno crea que puede decirse más, de lo que la mera experiencia enseñaría»?

Si el texto de la «Introducción», al plantear la diferencia entre “mera experiencia” y “experiencia”¹¹, estaba indicando ya el espacio de juego para una filosofía trascendental como “lógica de la verdad” y “ontología”, este pasaje de A 243-4/B 301-2, que pertenece al último capítulo de la «Analítica Trascendental», ilustra la cuestión de *los límites de esa ontología posible*, e insiste por ello en la peculiar naturaleza (sensible) de la diferencia “real” que permite a la “lógica trascendental” moverse “fuera” de la “mera lógica”, poniendo en juego “realidad” sin dejar de ser “conocimiento puro”, y en las consecuencias restrictivas que se derivan entonces de esa peculiar naturaleza de las fuentes “reales” del conocimiento puro. La discusión se centra aquí, en último término, en la necesidad de distinguir las condiciones de la posibilidad *lógica* de las condiciones de la posibilidad *real* de un mismo concepto puro del Entendimiento, y el pasaje resume el modo como la *Crítica* ha analizado el problema a lo largo de la «Analítica» y sugiere la relevancia de sus resultados para la crítica de lo que, hasta Kant, se venía entendiendo por ontología. Diremos por nuestra parte (siguiendo en este punto la interpretación de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*) que esa relevancia estriba en que Kant ha visto la necesidad de desplazar la dimensión del problema de una semántica trascendental de las categorías (y por tanto, la cuestión del sentido del ser) del eje “ser-pensar” al eje “ser y tiempo”, la necesidad, pues, de fundar (o de abismar) la ontología en la Finitud de la Razón.

En efecto, la crítica de Kant diagnostica la insuficiencia de lo meramente intelectual (del “mero concepto”), para hacerse valer por sí solo como conocimiento objetivo *ni tan siquiera de la posibilidad de las cosas*, y la necesidad específica de que precisamente los conceptos del ser-objeto en cuanto tal, las categorías, queden referidos no sin más a las condiciones del pensar algo en general (que son condiciones “lógicas”), sino a la intuición, y a las condiciones espacio-temporales del *ser dado* algo en general que definen la intuición posible para nosotros los hombres (y que son condiciones “sensibles”). De este modo, la diferencia entre “lo lógico” y “lo real” *de la posibilidad* se cifra asimismo en *un excedente*. Pero esta vez no se trata, es claro, del excedente aportado por los conceptos *a priori* a la intuición empírica para poner su “objetividad”, sino del “plus” de contenido “puro” pero “extralógico” sin el cual dichos conceptos son abstracciones enteramente vacías, carecen de toda “realitas” teórica. Hablamos, pues, nuevamente de un excedente no empírico. Pero lo importante es que lo “excedido” en este contexto no son las condiciones meramente “empíricas” (empírico-subjetivas) de la posibilidad de experiencia,

¹¹ Diferencia que, como hemos visto, depende de algo no empírico: de la existencia de ciertos conceptos (y juicios obtenidos a partir de ellos) localizados en la experiencia misma, que, siendo enteramente independientes de ella (pues los contenidos que ponen en juego no pueden proceder de ella), operan el “milagro” de que el conocimiento empírico, sin dejar de ser empírico, sea sencillamente “conocimiento”, y por tanto diga “más” acerca de los objetos de los sentidos de lo que la mera experiencia enseñaría, precisamente porque dice de ellos mismos, de ellos en cuanto “objetos” (y no meramente como juegos subjetivos de las representaciones en el sujeto). Tales conceptos (y juicios obtenidos a partir de ellos) ciertamente no son empíricos, pero sí constituyen la posibilidad de la experiencia misma.

para poder decir *más* de lo que la mera experiencia enseñaría, sino las condiciones meramente “lógicas” de la posibilidad del concepto que ha de intervenir en la constitución de aquélla, para poder decir, *al menos*, lo que la experiencia nos enseña; y que, en relación con este problema, ahora se hacen valer condiciones de la posibilidad de la cosa misma pensada mediante dicho concepto (por ejemplo, condiciones de «la contingencia objetiva de la misma en su existencia, es decir, la posibilidad de su no-ser en sí misma»). Si las condiciones meramente lógicas de la posibilidad *del concepto* se resumen en la exigencia de ausencia de contradicción entre las notas que constituyen su comprensión (exigencia que es la condición a la que está sometido ese concepto como *pensamiento* posible y, como tal, al mismo tiempo, el principio supremo de los juicios analíticos), las condiciones de la posibilidad *de la cosa misma* pensada por el concepto radicarán en la concordancia de la cosa, como objeto, con la forma de la experiencia posible (de acuerdo con el principio supremo de todos los juicios sintéticos). Pues, en efecto, hablar de la “posibilidad real” de un concepto es hablar de la posibilidad de la cosa por él pensada, y la expresión “posibilidad de la cosa” alude entonces a que ella *pueda siquiera darse*; con lo cual estamos diciendo que en dicha indagación de la posibilidad real no se trata de condiciones del concepto de la cosa, sino de condiciones *de la cosa misma en tanto que objeto de nuestro conocimiento*, es decir, que esa pregunta es la cuestión de las condiciones *de su intuición posible*. Ahora bien, por tratarse aquí de la posibilidad real de los conceptos *puros* del Entendimiento, están en juego entonces condiciones del *poder darse* (las cosas) *en cuanto tal*, y en esa medida, estructuras de la intuición *pura posible* gracias a las cuales el significado de tales conceptos o categorías no queda reducido a la vaciedad de una valencia lógica, sino que puede exponerse como una trama de *leyes de una naturaleza en general*. Esas condiciones, ha establecido la «Analítica de los principios», son los “esquemas trascendentales” de las categorías, y consisten en determinaciones trascendentales del *tiempo*.

Resumiendo: la cuestión que plantea el texto es la de la imprescindible necesidad de un segundo excedente “intuitivo-puro”, a saber: un conjunto de determinaciones trascendentales del tiempo a manera de interpretaciones “sensibles” de cada categoría, para que con las categorías pueda tenerse algún “conocimiento” del mundo (aunque no se trate sino del conocimiento de la *forma* de éste precisamente en tanto que “objeto de nuestro conocimiento”). El problema no es aquí el de que, si la experiencia ha de ser conocimiento y no mero juego subjetivo de representaciones, son necesarios conceptos *puros* del Entendimiento a los que aquella quede *sometida* como a sus reglas sintácticas fundamentales. Lo que ahora se subraya es que, *si con tales conceptos puros del Entendimiento ha de tratarse de tal conocimiento verdaderamente “trascendental” y no de mera lógica*, tales conceptos han de permanecer referidos a la intuición sensible pura y, por decirlo así, *limitados a su servicio*. Pues, de lo contrario, la contingencia, o la necesidad, o la realidad, o la cantidad, de la que traten los pretendidos principios que hagan uso de tales conceptos serán una cantidad, o realidad, o necesidad o contingencia puramente lógica de los enunciados, pero no una cantidad, o realidad, o necesidad o contingencia real de las cosas mismas.

B. ¿Implica lo que aquí se dice que la disyuntiva entre “poder decir más” o sólo “creer que se puede decir más” de los objetos de los sentidos (“más”, se entiende, de lo que enseña “la mera experiencia”) se ha saldado entretanto finalmente de forma negativa para la posibilidad de semejante “excedente”? ¿Contra quién se dirigía allí y contra quién se dirige aquí la crítica kantiana?

En modo alguno. Como *tampoco* el que hablemos ahora de la posibilidad o de la contingencia o de la cantidad “objetiva” de las cosas mismas (a diferencia de la posibilidad, o contingencia o cantidad “lógica” de los meros enunciados) implica que hayamos dejado de referirnos a “fenómenos”, y hablemos ya de “cosas en sí mismas”.

Es verdad que en este pasaje, que está tomado de un capítulo dedicado a resumir el resultado de la «Analítica», se intenta poner en evidencia la insuficiencia objetiva (“ontológica”) del concepto puro *considerado abstractamente*, es decir, prescindiendo de condiciones de su aplicación a la intuición pura, tomándolo como concepto *meramente intelectual*; pero ese objetivo no debe confundirse con el de mostrar la imposibilidad general de una validez objetiva de semejantes conceptos. Y es que, como hemos visto, el trabajo realizado por la «Analítica» no concluye en un dictamen de inanidad “ontológica” del conocimiento *a priori*, que diera la razón a Hume en su crítica del principio de causalidad y la extendiera al resto de las categorías, sino tan sólo en la restricción de toda la ontología posible a la condición de una metafísica universal...*sólo* del mundo *sensible*, es decir, su transformación en una teoría de la objetividad de la experiencia. Una conclusión que, ciertamente (*y éste es el problema del que hablamos ahora*), declara al mismo tiempo ilusoria la interpretación leibniziano-wolffiana del principio de razón suficiente.

Quiero decir, en definitiva, que, a diferencia de lo que ocurría en el pasaje de la «Introducción», donde Kant reivindicaba un concepto no empirista de experiencia, en el pasaje que ahora analizamos Kant se vuelve contra la idea racionalista de un sistema intelectual del mundo, y contra los principios y falacias que se hacen valer en su edificación. Para ello examina un principio trascendental (o pretendidamente trascendental) característico de esa Ontología dogmática que cree poder establecer juicios sintéticos *a priori* acerca de cosas en general y en sí mismas. “Todo lo contingente tiene una causa” es, en efecto, el paradigma de una formulación del principio de causalidad que ha buscado la neutralidad genérica de un juicio *a priori puro* en el sentido de absolutamente no mezclado con nada empírico, es decir, meramente intelectual, una formulación a base de “categorías puras”. En la medida en que con ella no pretende enunciarse sin embargo una mera regla lógica, sino una estructura de lo real, puede considerarse, pues, como exponente de un “uso trascendental” de las categorías (en este caso de las categorías de “necesidad-contingencia” y de “causa-efecto”) en un principio supuestamente metafísico general. Pues bien, *es esa intención significativa lo que Kant somete a examen*: un examen encaminado a *forzar que se explicita el suplemento de sentido tácitamente añadido por el enunciante* para rebasar con su enunciado el nivel de la mera tautología («El pretendido principio: “todo lo contingente tiene una causa” entra en escena, ciertamente, de un modo bastante solemne, como si tuviera su propia dignidad en sí mismo. Pero, si pregunto: “¿qué entendéis aquí por contingente?” y respondéis: “aquello cuyo no-ser es posible”, entonces me gustaría saber en qué conoceréis esta posibilidad de no-ser si no os representáis en la serie de los fenómenos una sucesión, etc.») La demostración de la impotencia del uso trascendental de las categorías para decir algo acerca de las cosas del mundo consiste, así, en la reconstrucción del efectivo proceso de donación de sentido en el que se subviene, secretamente, las carencias de dicho juicio. Pues, si lo enunciado en dicho principio no ha de reducirse a una identidad vacía del tipo “todo lo que sólo existe como efecto de una

causa (i.e. necesitando de otro para existir) tiene una causa”¹², es decir, si en cuanto principio de lo real ha de enunciar un criterio sobre la contingencia de las cosas, la noción de “contingencia” no se interpreta entonces de hecho como mera viabilidad lógica de la posibilidad de no ser (es decir, que lo en cada caso pensado pueda suprimirse en el pensamiento sin contradicción), sino que se traduce implícitamente a otra noción, la de “mutabilidad”, que incluye ya un elemento sensible puro (la representación de una sucesión en la que a un ser sigue un no ser, o viceversa)¹³. El principio dice entonces “todo cambio tiene una causa”: esto es, concreta el significado de “contingencia” poniendo a su base intuición. Gana con ello suelo real sin perder validez, pues esa intuición es pura, pero el ámbito de esa validez queda entonces restringido al ámbito de objetos dados en el tiempo. Ahora bien, esta limitación es la que se pretendía esquivar con aquella otra formulación.

*

Resumiendo: el trabajo de la «Analítica trascendental» no se orienta a desmentir, sino a *legitimar* esa pretensión intrínseca al conocimiento empírico *qua conocimiento* de la que hablaba el texto de la «Introducción», a saber, la pretensión de estar diciendo acerca de los objetos de los sentidos *más* de lo que nos enseña la mera experiencia, donde ese “más” no significa otra cosa que la validez *objetiva* de ese conocimiento. En esa tarea Kant hace frente en primer lugar, es cierto, a la crítica de Hume, entendida en su originaria radicalidad como una impugnación de principio de la posibilidad de síntesis *a priori*. Pero

¹² Kant explica en otro lugar la falacia (o la ambigüedad) de la que depende la apariencia de evidencia con que el principio se hace valer, a saber: que en realidad no se hace en él ningún uso del concepto de contingencia que después se alega para explicarse al respecto, que al formular el principio la “contingencia” está siendo interpretada no como categoría de la modalidad, sino en términos de la relación, y por tanto formulándose una tautología: «Que, no obstante, la proposición “todo lo contingente tiene que tener una causa” resulta claramente evidente para cualquiera por meros conceptos es innegable; pero entonces el concepto de lo contingente está siendo formulado ya de modo que no contiene la categoría de la modalidad (como algo cuyo no-ser se deja pensar) sino la de la relación (como algo que sólo puede existir como consecuencia), y ahí se trata ciertamente de una proposición idéntica: “lo que sólo puede existir como consecuencia tiene una causa”.» Ello se debe al hecho de que, a la hora de poner ejemplos de un existir contingente (a la hora de imaginar realmente una contingencia), nos hemos desplazado siempre ya a un plano semántico organizado según un concepto y un principio distinto: «De hecho, cuando se nos piden ejemplos del existir contingente apelamos a cambios [*Veränderungen*] y no meramente a la posibilidad del pensamiento de lo contrario. Mas el cambio es suceso [*Begebenheit*], y *el suceso como tal sólo es posible por una causa, como suceso su no ser es, pues, posible por sí, y de este modo la contingencia se conoce por el hecho de que algo sólo puede existir como efecto de una causa* [cursiva mía]; de ahí que, si una cosa se admite como contingente, es una proposición analítica decir que tiene una causa» (B 289-90)

¹³ Y bien entendido que con ello no se está diciendo que el movimiento sea lo mismo que la contingencia. En general, lo que importa aquí es que algo puede ser contingente desde un punto de vista lógico y necesario desde un punto de vista real. Para conocer la posibilidad del no ser de algo es preciso representarse un cambio, pero ni siquiera representarse un cambio es lo mismo que demostrar la contingencia de los términos en que se produce: «Se puede pensar fácilmente el no-ser de la materia, pero los antiguos no deducían de eso la contingencia de la materia. Pero ni siquiera la alternancia [*Wechsel*] del ser y el no ser de un estado dado de una cosa, que es en lo que consiste todo cambio [*Veränderung*], prueba en absoluto la contingencia de este estado por decirlo así *a partir de la efectiva realidad de su contrario* [cursiva mía; si el cambio es índice de contingencia es por otra razón], por ejemplo, el reposo de un cuerpo que sigue al movimiento no prueba aún la contingencia del movimiento de ese cuerpo *porque el reposo sea lo contrario del movimiento* [cursiva mía]. Pues este contrario no está aquí contrapuesto al otro *realiter*, sino sólo de modo lógico. Para probar la contingencia del movimiento del cuerpo sería preciso probar que, en el momento-t precedente, era posible que ese cuerpo hubiese reposado, no que repose después de ese momento; pues ahí pueden ambos contrarios coexistir muy bien» (B 289-90).

lo hace, al mismo tiempo, desde una correlativa convicción: la de que salvar la validez del conocimiento empírico, poner de manifiesto la presencia de un sistema de síntesis *a priori* como principios suyos, es mostrar, al mismo tiempo, la insuficiencia del discurso “intelectualista” sobre el mundo, poner de manifiesto la vaciedad “de mera lógica” característica de la filosofía leibniziano-wolffiana. El pasaje de *KrV*, A 243-4/B 301-2, que nos ha ocupado en esta tercera pregunta, denuncia el olvido de la verdadera naturaleza (sensible) de la diferencia entre lo lógico y lo real, la confusión de condiciones del pensar y condiciones del ser, de la que vive esta “ontología” dogmática. Subsanan este olvido es, ciertamente recordar el excedente “sensible” que hace falta para la posibilidad real. Y el *precio* de esta operación es la limitación *a lo empírico* de la certeza del conocimiento.

C. ¿Hay algún otro aspecto o disyuntiva en el texto de la “Introducción” que comentamos sobre el que arroje luz este pasaje?

Este pasaje de A 243-4/B 301-2 contiene una crítica del modo de hacer característico de la metafísica que Kant denomina “dogmática” y nos ayuda a ver en concreto qué es eso del **dogmatismo**. Ahora bien, el texto de la «Introducción» a la primera edición de la *KrV* que constituye el objeto principal de este examen terminaba precisamente con una referencia general al “dogmatismo” de la Metafísica, que ahí se entendía como el procedimiento consistente en hacerse cargo de la ejecución de los problemas de la denominada “segunda parte de la metafísica” (la que Kant considera “metafísica en sentido propio”), es decir, los relativos a la existencia de Dios, la libertad de la voluntad humana y la inmortalidad del alma, *sin un examen previo* de la capacidad o incapacidad de la Razón para tan gran empresa¹⁴. En cambio, en A 243-4/B 301-2 se diagnostica un dogmatismo en relación con el conocimiento *a priori* subyacente a la experiencia misma, un dogmatismo preliminar localizado ya en la determinación del concepto de “cosa en general”, que afecta, por tanto, a la primera parte (o parte general) de la metafísica, a la *ontología*. Allí el dogmatismo adopta la forma de una transgresión de los límites de la experiencia expresamente buscada, para la cual se ponen en juego conceptos y principios *distintos* de las categorías y principios del Entendimiento, *aquí* más bien la de un error de uso o abuso de estos últimos, error y abuso que han podido pasar inadvertidos por el olvido o la inadvertencia de la cuestión crítica misma acerca de las condiciones en que se nos dan objetos (el olvido o desconocimiento de la pregunta por las particulares condiciones de su intuición).

El dogmatismo se cifra, en este momento final de la “Analítica”, en un *prejuicio* a la hora de interpretar la “generalidad” del objeto de la ontología, y en la *precipitación* de un Entendimiento que, inducido por la transversalidad de la mera lógica (cuyos principios valen también para todo discurso que, aun no teniendo valor cognoscitivo, tenga al menos

¹⁴ Recordemos que esta definición del “dogmatismo” en metafísica se producía tras el establecimiento de la diferencia entre dos sentidos del conocimiento *a priori*, a saber: (1) el que siendo enteramente *a priori* se localiza empero en la experiencia misma (esto es: en la forma o posibilidad de la experiencia, como hemos precisado al contestar la segunda pregunta) y cumple ahí una función *análoga* a la de la *gramática* respecto de las frases empíricamente pronunciadas, es decir, permite decidir la integración de los contenidos empíricos en el único contexto del conocimiento posible de objetos: en la experiencia; y (2) aquel otro con el cual se abandona enteramente el campo de las experiencias posibles para pronunciarse, pretendidamente, sobre objetos que se localizarían más allá de la experiencia, y ampliar así, extramuros de ésta, el ámbito de nuestros juicios. Tras establecer esta diferencia, y al hilo de esta última pretensión, Kant afirmaba que la “metafísica” era la ciencia que pretendía expresamente llevar a cabo este paso más allá de la experiencia, y definía el dogmatismo de la metafísica como el método de aventurarse en este negocio sin examinar previamente la capacidad o incapacidad de la Razón para ello.

algún sentido), se lanza a un uso indiscriminado e irrestricto de las categorías, aplicándolas a todo lo pensable, sin hacer distinción de si los “objetos” subsumidos bajo ese concepto genérico de “lo pensable” son “fenómenos” o “cosas en general y en sí mismas” (el uso, o por mejor decir, el “abuso” al que Kant denomina “uso trascendental”). En la Ontología no se pretende tratar del ser absoluto, de lo más excelente y real, sino antes al contrario del ser común. Pero se comprende que este “uso irrestricto” de las categorías, que implica que se está dando por supuesta una suerte de continuidad y homogeneidad, una cierta comunidad de ser, entre el ser de lo sensible y el de lo suprasensible, es de una importancia estratégica fundamental para el paso trascendente a lo suprasensible del que hablábamos antes. Y así se pone de manifiesto, por ejemplo, en el análisis que Kant hace de la prueba cosmológica de la existencia de Dios¹⁵. Ahora bien, todo el esfuerzo crítico se dirige a impedir semejante continuidad y homogeneidad. Con otras palabras: *todo el esfuerzo crítico consiste en la puesta en cuestión del univocismo “natural”, subyacente a la interpretación especulativa de la metafísica*¹⁶.

*

COMPLEMENTO de interés para el desarrollo de la cuarta pregunta: Contra el prejuicio univocista se levanta la distinción crítica por antonomasia, la distinción de *dos puntos de vista* sobre *las mismas cosas*, a saber: su consideración como “fenómenos”, esto es, “como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia” y su consideración como “cosas en sí mismas”, esto es, “como objetos que uno meramente piensa y que lo son, en todo caso, para la Razón aislada y que aspira a rebasar los límites de la experiencia”¹⁷. Esta distinción, que lo es

¹⁵ Vid. A 604-5/B 632-3 y A 609-10/B 637-8.

¹⁶ En la “Introducción” a la «Lógica trascendental», ha señalado Kant que es función esencial de ésta impedir la malversación del sistema de categorías y principios puros del Entendimiento constitutivos de la “lógica de la verdad” (la cual ha de interpretarse como “canon” del enjuiciamiento del uso empírico) que se produce al interpretarlos como *organon* de un uso *general e irrestricto* de nuestra capacidad de conocimiento *a priori*. La malversación estriba ahí en que principios “formales” (es decir, definitorios de la “objetividad” en cuanto tal, vale decir: de la forma-naturaleza, o de la forma-experiencia) se usan “materialmente” como conceptos y principios de la determinación de ciertos objetos “hiperfísicos”, sin tomar en consideración la diferencia estructural que imposibilita de todo punto semejante “ampliación”. El carácter discursivo y puro de dichos “conocimientos” parece invitar a dar este paso, pues nada parece oponerse a su aplicación a “objetos en general” (es decir, sin consideración de la pregunta por la posibilidad o imposibilidad *de derecho* del *darse* de dichos objetos): «Pero como es muy atractivo y seductor servirse **sólo** de estos conocimientos intelectuales y principios puros y hacerlo **incluso más allá** de los límites de la experiencia, que es, sin embargo, la que única y exclusivamente puede suministrarnos la materia (objetos) a la que pueden aplicarse aquellos conceptos intelectuales puros, el Entendimiento cae en el **peligro** de hacer, por medio de sutilezas racionantes vacías, un uso material de principios meramente formales del Entendimiento puro, y juzgar sobre objetos *sin diferenciar* los que no nos están dados, y quizá no pueden dárseos de ninguna manera. Así pues, como ella [la Analítica Trascendental] sólo debería ser propiamente un *canon* del enjuiciamiento del uso empírico, **se abusa de ella cuando se la hace valer como organon de un uso general e irrestricto** y uno se atreve sólo con el Entendimiento puro a juzgar, afirmar y decidir sintéticamente sobre objetos en general. Por tanto, **el uso del Entendimiento puro sería entonces dialéctico**. Así pues, la segunda parte de la Lógica Trascendental tiene que ser una crítica de esta ilusión dialéctica, y se llama Dialéctica Trascendental, no como un arte de provocar dogmáticamente semejante ilusión (arte, por desgracia, muy accesible, de múltiples obras metafísicas de prestidigitación), sino como una crítica del Entendimiento y de la Razón en lo que respecta a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa ilusión de sus arrogancias sin fundamento y rebajar sus pretensiones de invención y ampliación, que dicen conseguir meramente por medio de principios trascendentales, al mero enjuiciamiento y preservación del entendimiento puro respecto de fantasmagorías sofisticas» (A 63-4/B 87-8)

¹⁷ «Este método, imitado al investigador de la naturaleza, consiste por tanto en esto: buscar los elementos de la Razón pura en aquello *que se deja confirmar o refutar mediante un experimento*.

ante todo de *sentidos del ser* (vale decir: de interpretaciones de la condición o carácter de objeto), y que Kant considera la clave de la revolución del “modo de pensar” pendiente en metafísica, esta distinción estaba presente ya en el texto de la «Introducción», si bien no del todo explícita. Se vinculaba a la diferencia entre decir *acerca de los objetos que aparecen a los sentidos* “más” de lo que la mera experiencia enseñaría y decir *acerca de objetos que ni se dan ni pueden darse a los sentidos*, esto es, decir “más allá” del mundo sensible. Ahora bien, semejante diferencia se presentaba ahí, a su vez, como disyuntiva entre conceptos (y juicios producidos a partir de ellos) *a priori* del Entendimiento¹⁸ y conceptos (y juicios producidos a partir de ellos) *a priori* de la Razón misma¹⁹, lo que ciertamente es una anticipación de la esencial diferencia entre *categorías* e *ideas* (vid. KrV A310-1/B 366-8 y *Proleg.* §§ 43-44). Hemos visto que el reconocimiento y clarificación de la naturaleza y sentido de las primeras permite a Kant corregir el concepto empirista de experiencia y al mismo tiempo redefinir (sobre la base del concepto de “experiencia posible”) el concepto de Ontología como una ciencia del ser del ente *como fenómeno*, frente al dogmatismo intelectualista y su falsificación del “mundo sensible”²⁰. Mediante las ideas, en cambio, «se tiene la *apariencia* de poder ampliar el alcance de nuestros juicios más allá de todos los límites de la experiencia», para abordar así «indagaciones [...] más excelentes [...] y más sublimes que todo lo que el Entendimiento pueda aprender en el campo de los fenómenos», indagaciones que constituyen la “mira final” o (por decirlo con los *Progresos*) el “fin final” de la Razón. Y es que, lo mencionen como “alma”, como “mundo” o como “Dios”, las ideas ponen en juego siempre el concepto de “lo incondicionado”, es decir, el pensamiento de un “objeto” (si es que cabe denominarlo así) que, como “absoluto”, no puede alojarse entre “fenómenos”, y que, de poderse adscribir a algún orden del sentido del ser, tendrá que serlo al indicado como orden “*de las cosas en sí mismas*”. Ahora bien, precisamente un texto como el que acabamos de estudiar (me refiero de nuevo a A 243-4/B 301-2) pone de manifiesto que semejante orden de cosas podrá ser *pensado*, mas no *conocido*, pone de manifiesto que *de cosas en general y en sí mismas no hay ciencia teórica posible*. Pero respecto de éstas, como vamos a estudiar a continuación, el conjunto del trabajo crítico en la «Dialéctica Trascendental» demuestra, *por otro lado*, que el dogmatismo de la metafísica significaba *también* una falsificación del “mundo inteligible”, un bloqueo *del sentido más propio* del conocimiento racional *stricto sensu*, y que la pretendida “ampliación” especulativa era, en realidad, un estrechamiento de la Razón, que cierra el camino de sus intereses más propios.

Ahora bien, si se trata de examinar las proposiciones de la Razón pura, sobre todo cuando son aventuradas más allá de todos los límites de la experiencia posible, no cabe hacer ningún experimento con sus *objetos* (como ocurre en la ciencia de la naturaleza): así pues, [el experimento] sólo será factible con *conceptos* y *principios* que suponemos *a priori*, a saber: tomándolos de tal modo que los mismos objetos puedan considerarse desde dos lados diversos: *por un lado*, como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, pero, *por otro lado*, como objetos que uno meramente piensa y que lo son, en todo caso, para la Razón aislada y que aspira a rebasar los límites de la experiencia. Ahora bien, si se encuentra que al considerar las cosas desde aquel doble punto de vista tiene lugar acuerdo con el Principio de la Razón pura, mientras que con un punto de vista unívoco surge un conflicto inevitable de la Razón consigo misma, el experimento decide a favor de la corrección de aquella distinción.» (KrV B XVIII)

¹⁸ Mediante los que se hace posible ese decir *acerca de los objetos que aparecen a los sentidos* “más” de lo que la mera experiencia enseñaría

¹⁹ Mediante los que se pretende más bien estarse refiriendo a objetos que ni se dan ni pueden darse a los sentidos, esto es, ir “más allá” del mundo sensible

²⁰ El “dogmatismo” asimila fenómeno y apariencia, y falsifica el concepto de “sensibilidad” y de “conocimiento sensible”, que queda reducido a un modo de conocimiento esencialmente imperfecto (*oscuro y confuso*) de cosas en sí mismas. El remedio “dogmático” de esta “imperfección” se traduce, a juicio de Kant, en un fantasmagórico sistema “intelectual” del mundo, como el de Leibniz, del que han quedado expulsadas (declaradas ilusorias) todas las diferencias no conceptuales. Vid. A 43-6/B 60-3, y cf. la crítica a Leibniz en la «Anfibología de los conceptos de reflexión».

CUARTA CUESTIÓN

A. La diferencia entre Entendimiento y Razón en el pasaje de la «Introducción».

Mediante el uso de una distinción entre “Entendimiento” y “Razón” apenas tematizada, pero que ya desde el comienzo tiene una extraordinaria importancia para plantear el problema de la *Crítica de la Razón pura*, este arranque de la «Introducción» en la edición A daba la palabra al *factum* de un desacuerdo de la Razón humana consigo misma, cuya manifestación más llamativa es el *empeño*, contra todo preceptiva cartesiana, en «investigaciones orientadas de tal modo que arriesgamos en ellas todo, arrojando incluso el peligro de errar, antes que aceptar abandonarlas por algún escrúpulo, o por tenerlas en baja estima, o por indiferencia». El desacuerdo se presenta aquí como desajuste o incongruencia entre la suficiencia de la Razón humana para “producir” un conocimiento efectivo de inagotable riqueza pero que, en último término, parece no interesarla demasiado y el irresistible “deseo” de un conocimiento (o pretendido conocimiento) para el que ella no parece suficiente, pero al que no está dispuesta a renunciar, aunque de ello pudiera seguirse la completa ruina de todo su edificio teórico. Digamos: la paradoja de una suficiencia de la Razón humana para un conocimiento que le resulta completamente insuficiente y una insuficiencia suya para el conocimiento completamente suficiente que, por su naturaleza de Razón, ella consiste en exigir. Un conocimiento, pues, más buscado que poseído, pero buscado con un afán tan *esencial a la Razón pura misma* que Kant opta por reservar el nombre de “Razón” para designar la facultad o capacidad de intentarlo, mientras que designa como “Entendimiento” a la facultad de elaborar el primero (sin perjuicio de que, en el título de la obra, y en muchos contextos de ella, el sintagma “Razón pura” haya de entenderse como denominación genérica de ambas posibilidades, no significando entonces sino la facultad del conocimiento *a priori* en general, cf. *Progresos* XX, 261 y *KrV* A 835/B 863). En la medida en que tal elaboración teórica “exitosa” vincula sus conceptos al campo de lo sensible, a los objetos que a parecen a los sentidos o “fenómenos”, de manera que a su través se hace valer en este ámbito la estructura de una “naturaleza en general” (sensible), podemos llamar genéricamente “Física” al conocimiento del Entendimiento; pues “Metafísica” viene siendo desde hace mucho el título genérico para esas «indagaciones de nuestra Razón que, por su importancia, consideramos como mucho más excelentes, y por su mira final, como mucho más sublimes que todo lo que el Entendimiento pueda aprender en el campo de los fenómenos». Como Kant inserta en la edición B una mención explícita del contenido de tales indagaciones: «estos problemas y tareas inevitables de la Razón pura misma son Dios, la libertad y la inmortalidad», reconocemos ahí el ámbito de problemas característicos de la llamada “metafísica especial”, a la que Kant denomina “la metafísica en sentido propio”²¹.

Ciertamente “la experiencia no es ni con mucho el único “campo” al que nuestro Entendimiento se deja limitar”, pero no es menos cierto que es el único *territorio* en el que su trabajo “por conceptos” puede presentarse como “conocimiento de objetos”. Ahora bien, el Entendimiento produce la experiencia por cuanto que elabora la materia que ésta le ofrece, pero no produce esta materia misma. Como productor de la experiencia no es sin embargo su maestro, sino que más bien recibe de ella su enseñanza inagotable. Que el

²¹ *Progresos*, XX, 260. De acuerdo con lo expuesto en este examen, y atendiendo al criterio suministrado por este mismo texto, la ontología o metafísica general pertenecería, *en último término*, al ámbito de lo que arriba estamos denominando genéricamente “Física”. Y sería metafísica. esto es, “metafísica de la naturaleza”, sólo como “pórtico” y “preparación” de la metafísica propiamente dicha.

Entendimiento “aprende” de la experiencia significa que depende de ella, de algo exterior a él, para poder ejercer su función de facultad de conocimiento. Y es esencial comprender que esta relación de subordinación del Entendimiento a lo que no es, como él, de naturaleza lógico-racional se mantiene incluso aunque pueda llegar a afirmarse que el Entendimiento puro es mediante sus categorías y principios “el autor de la experiencia” (B 127). Pues en esta “autoría” sigue tratándose tan sólo del conocimiento de la naturaleza, no de su creación, y la tarea consiste siempre, pues, en «buscar en la naturaleza (no atribuirle inventadamente), pero con arreglo a lo que la Razón misma introduce en ella, aquello que la Razón tiene que aprender de la naturaleza, y de lo cual la Razón por sí misma no sabría nada» (B XIII). Así que, considerada *como Entendimiento* (es decir, como facultad de entender lo que en cada caso se muestra, de reconocerlo y determinarlo *como* esto o aquello), la Razón humana permanece, en último término, discípula de la experiencia, supeditada a ella²². Y esto significa un déficit último en la necesidad y universalidad de sus productos teóricos que difícilmente puede satisfacerla: «la Razón, que tan deseosa está de este tipo de conocimientos se ve por la experiencia más estimulada que satisfecha». Pero esa misma Razón humana, y precisamente *en cuanto mera Razón*, es el origen del fenómeno discursivo consistente en que «ciertos conocimientos abandonan el campo de todas las experiencias posibles y, por medio de conceptos a los cuales nunca puede darse un objeto correspondiente en la experiencia, tienen la apariencia de ampliar el alcance de nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma». Hablamos, en efecto, de la Metafísica, «un conocimiento racional especulativo, enteramente aislado, que se eleva del todo por encima de cuanto puede enseñar la experiencia, y precisamente por meros conceptos (no como la matemática por aplicación de los mismos a la intuición), en el que, por tanto, la Razón debe ser discípula de sí misma» (B XIV). Esos conceptos y principios suyos remiten siempre a la noción de lo “incondicionado”, cuyo objeto nunca puede encontrarse en la experiencia (que es un tejido

²² La revolución del modo de pensar que ha posibilitado el nacimiento de la Física moderna tiene todo que ver, ciertamente, con la intelección de esta “autoría” del Entendimiento por lo que al producto “experiencia” se refiere. Y si la ontología, el discurso racional acerca del ser de las cosas, tiene mucho que aprender de los creadores de la nueva ciencia de la naturaleza es porque son ellos quienes primero han comprendido que, *también respecto de la existencia de las cosas*, «la Razón sólo logra inteligir lo que ella misma produce según proyectos suyos, que ella tiene que adelantarse con principios de sus juicios según leyes constantes, y constreñir a la naturaleza a que conteste a sus preguntas, en vez de, por decirlo así, dejarse llevar en andaderas por la naturaleza sola; pues, de lo contrario, las observaciones contingentes, realizadas sin un plan previamente proyectado, no quedan de ningún modo conectadas en una ley necesaria, que es, sin embargo, lo que la Razón busca y necesita.» (B XIII) Ahora bien, este replanteamiento de las investigaciones físicas no anula su carácter propiamente físico, que obliga a dar la última palabra a la naturaleza, y *precisamente en tanto que instancia irreductible a Razón*. Sólo significa que «la Razón tiene que ir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales fenómenos concordantes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento que ha diseñado mentalmente según aquellos principios, ciertamente para ser instruida por la naturaleza, pero no en calidad de un alumno que se deja prescribir todo lo que quiere el maestro, sino de un juez nombrado al efecto que constriñe a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea» (*Id.*). Pero, si interroga como un juez, en vez de dejarse adoctrinar como un alumno (pero también en vez de *construir* por sí sola –en su calidad de “luz de la Razón”–, como alumna desmedidamente “aventajada”, *todo* el saber), esa actitud es quizá la forma más radical de reconocer que hay cosas que ella no puede saber nunca por sí misma, en las que permanece siempre discípula de lo otro de ella: «la Física tiene que agradecer tan ventajosa revolución de su modo de pensar a la ocurrencia de buscar en la naturaleza (no atribuirle inventadamente), pero con arreglo a lo que la Razón misma introduce en ella, aquello que la Razón tiene que aprender de la naturaleza, y de lo cual la Razón por sí misma no sabría nada.» (*Id.*)

de relatividades), y que sólo está dado con la Razón misma, siquiera sea como la exigencia y el motor inmóvil del deseo en que ella consiste.

COMPLEMENTO: Con esta “apariencia” de ampliación trascendente del conocimiento se relaciona el fenómeno que Kant ha denominado “ilusión trascendental”. Como el propio Kant subraya, no debe confundirse con lo que venimos denominando “uso trascendental” de las categorías (A 295-6/B 352-3). La «Dialéctica trascendental» muestra que a la base de la ilusión trascendental no hay categorías del Entendimiento, sino *ideas de la Razón*, y una confusión de planos de sentido que lleva a desconocer la naturaleza específica de tales conceptos y a malinterpretarlos como si fueran conceptos de objetos dados, si bien no dados en la experiencia sino más allá de ella, en el proceder de la mera Razón misma, cuando de acuerdo a lo que le exige su propia naturaleza se remonta a condiciones cada vez más alejadas buscando lo incondicionado. En efecto, “por un inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento”, el Juicio (la facultad de juzgar) toma las representaciones de la totalidad que se forman en este proceder como conceptos de la unidad absoluta de objetos suprasensibles (que contendrían *como dada* la absoluta síntesis de las condiciones de lo finito y relativo), y pretende pronunciarse sobre ellos: probar, por ejemplo, que el alma es inmortal, que el mundo tiene un comienzo (o que no lo tiene) y que Dios existe; negocio para el cual, ciertamente, dicha malinterpretación de fondo se sirve del uso trascendental de las categorías²³. Esta *interpretación especulativa* de las ideas es, desde luego, la más *natural*, la que espontáneamente emprende la Razón, pero no por ello deja de ser una *ilusión*, y así lo sugiere ya el texto de la «Introducción».

Pero la «Dialéctica» muestra, además, que esa *ilusión* de ampliación de nuestros juicios a un campo distinto del fenoménico *oculta una diferencia* de gran calado en los principios *a priori* del campo fenoménico, a saber, la diferencia entre principios *a priori objetivos* y principios *a priori subjetivos* del uso empírico: los primeros, principios constitutivos del objeto de experiencia, los segundos principios regulativos de la investigación empírica sobre la multiplicidad material de los objetos de la experiencia. Poner de manifiesto esta diferencia exige no sólo *destruir* el malentendido teológico-especulativo sobre los segundos, sino *hacer salir a la luz el problema específico, igualmente ligado a la finitud del Entendimiento y a la estructura del uso teórico*, respecto del cual puede probarse la existencia de una *función teórica específica* de las ideas de la Razón. Ese problema, al que se alude explícitamente en las últimas líneas del § 26 de la «Deducción trascendental» (B 165), es el de la imposibilidad de derivar las leyes empíricas de la naturaleza a partir de sus leyes trascendentales (incluso el de la imposibilidad de derivarlas de los principios metafísicos, y de derivar los principios metafísicos de los trascendentales). Dicho de otra manera: el problema de que los principios *a priori* no son nunca genéticos, que no hay en general *génesis* de lo empírico a partir de lo *a priori* (o, por decirlo a la manera de Heidegger, que lo ontológico no produce lo óntico), y que esto deja al uso empírico del entendimiento *desasistido* a la hora de *orientarse* en la infinita diversidad empírico-material de la naturaleza. Es ésta una diversidad fácticamente dada para la que las estructuras trascendentales de aquella dejaban margen, sin imponer por sí mismas *orden* específico-particular alguno, *ni siquiera el mero orden lógico* que

²³ Como hemos visto, el pasaje de A 243-4/B 301-3 nos presenta el caso de un uso trascendental del conocimiento *a priori* del Entendimiento. “Todo lo contingente tiene una causa” no es un juicio que en sí mismo ponga en juego ideas trascendentales de la Razón ni principios de ésta pretendidamente trascendentes. Pero esta pretendida ley trascendental es la *premisa* sobre la base de la cual se pone en pie, en el contexto de las llamadas pruebas de la existencia de Dios, y en concreto en la llamada prueba *a contingencia mundi* (a 605/B 633 nota de Kant), la interpretación hipostatizante (ontificante) de la exigencia racional de buscar lo incondicionado.

estructuraría esa multiplicidad *empírico-material* en géneros y especies, que es el orden gracias al cual nosotros podemos *siquiera pensarla*. Pues bien, como expone el «Apéndice» a la «Dialéctica», precisamente las ideas de la Razón *ayudan* en esta situación de *menesterosidad* en que la irreductibilidad e inderivabilidad de lo *a posteriori* sitúa al Entendimiento, acuden en su auxilio precisamente *como principios de orientación en la contingencia y en la particularidad*. Pues tales ideas, sostiene Kant, no significan objetos sino de manera *simbólica*, a saber, como *horizontes de la búsqueda de unidad sistemática* en lo empírico, como *ficciones no arbitrarias* de una totalidad de lo cualitativamente diverso que es siempre tarea y nunca dato, en fin, como *máximas de orden y coherencia* de lo real, implícitamente vigentes y operativas en la construcción de teorías que integren resultados parciales de la investigación, e incluso, más originariamente, como operadores posibilitantes de una formación de los conceptos empíricos tal que permita, sencillamente, las operaciones lógicas elementales. Tal es, en efecto, la interpretación *inmanente* de las ideas que, una vez desarrollada la «Dialéctica Trascendental», propone la *Crítica como «consumación del negocio crítico»* (A 669-70/ B 697-8)²⁴. Su sentido no es trascender el conocimiento empírico, sino hacer posible, con ayuda de ficciones racionales de la unidad sistemática, su interconexión más exhaustiva posible, no ayudan a salir del ámbito de la experiencia, sino a recorrerlo en su detalle sistemáticamente. En clase subrayamos mucho este resultado, tal como se recoge, por ejemplo, en este texto:

«Nuestra Razón no es algo así como una llanura que se extienda en una lejanía indeterminable, y cuyas limitaciones se conozcan sólo genéricamente, sino que más bien ha de compararse con una esfera cuyo radio se halla a partir de la curvatura del arco de su superficie (la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); mas partiendo de aquí es posible también indicar con seguridad el contenido y establecer el límite de la misma. Fuera de esta esfera (campo de la experiencia) nada es objeto para la Razón, *e incluso las cuestiones sobre semejantes pretendidos objetos conciernen sólo a principios subjetivos de una determinación omnímoda de las relaciones que, entre conceptos del entendimiento, pueden presentarse dentro de esta esfera.*» (A 762/B 790, cursiva mía)

La *Metafísica* es, por tanto, “dogmática” cuando, omitiendo toda indagación sobre la diferencia de naturaleza entre categorías e ideas trascendentales, interpreta espontáneamente tales principios subjetivos del uso empírico sistemático (que estas ideas simbolizan) como principios objetivos sobre pretendidos objetos situados fuera de esta esfera. Ciertamente. Ahora bien, como vamos a desarrollar a continuación, semejante solución “inmanente”, en último término “física”, del destino teórico de las ideas difícilmente puede satisfacer el deseo del que el texto de la «Introducción» se hacía cargo. Más bien parece hundir por completo en el ámbito fenoménico todo concepto *a priori*, y acrecentar tanto más la extraordinaria necesidad de las cuestiones metafísicas, para dejar esa necesidad tanto menos saciada. Si “Razón” nombra, ante todo, un deseo y una aspiración de ir más allá de la experiencia, *porque sólo fuera de ella puede encontrarse lo incondicionado que por su propia naturaleza de Razón ella busca*, un resultado que somete sus conceptos al interés del Entendimiento en la experiencia, y generaliza la limitación del conocimiento *a priori* a ésta, es sencillamente una frustración. ¿Era éste el objetivo de la *Crítica*, negar a la Razón (en tanto que distinta del Entendimiento) toda pretensión de ser principio de lo real, canon de la verdad? ¿Es en esta fundamentación trascendental del positivismo donde cifra Kant la paz de la

²⁴ Una “consumación” que será enteramente revisada (y radicalizada) en la *Crítica del Juicio*.

Razón? Una conclusión de este tipo sería la peor forma de entender la intervención crítica.

B. Una “pista” para relacionar el “resultado de la Analítica” con la tesis de Kant según la cual «en la consideración de la naturaleza la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad; pero en lo que respecta a las leyes morales la experiencia es (¡desgraciadamente!) la madre de la ilusión, y es sumamente abyecto extraer las leyes sobre lo que *debo hacer* de lo que *se hace*, o pretender limitarlas mediante esto» (KrV A318-9/B 375).

Esta tesis, que se encuentra en una sección dedicada al concepto de idea en general (la misma en la que se contiene el famoso elogio de Platón), establece lo que podríamos denominar una doble economía de la verdad: la propia del uso teórico y la propia del uso práctico de la Razón humana. Por “economía de la verdad” entiendo la relación estructural en que se sitúan experiencia y Razón desde el punto de vista del problema de la posibilidad del error, que es ciertamente el problema de un diagnóstico de los respectivos “lugares” o “fuentes” de la producción de verdad y de ilusión. Y hablo de “doble” economía en la medida en que el discurso crítico muestra que experiencia y Razón exhiben un protagonismo simétricamente opuesto según que esa tarea, la pregunta por la posibilidad del error, se plantee desde el interés teórico o desde el interés práctico. Cuando se trata de “la consideración de la naturaleza”, es decir, de la pregunta teórica que indaga las cosas que son y lo que son esas cosas, la Razón pura, con sus aspiraciones a la incondicionado, se ha mostrado como sede de la ilusión trascendental, y ha hecho necesario el trabajo crítico para probar definitivamente que la experiencia es la fuente de *toda* verdad *teórica*, y que incluso los conceptos *a priori* aparentemente más alejados de ella, las ideas de la Razón, sólo por referencia a la experiencia cobran significado y sentido teórico. Pero cuando no se trata de la consideración de la naturaleza, sino de “las leyes morales”, es decir, del régimen del ser delimitado por una modificación esencial de la pregunta que expresa el interés de la Razón, que ya no indaga qué cosas son y qué son las cosas que son, sino qué cosas deben ser, y qué deben ser las cosas que sean, cuando el problema es, pues, no “¿qué conocer?”, sino “¿qué hacer?” este reparto de las fuentes respectivas de la verdad y de la ilusión *se invierte*: la experiencia, dice Kant, es aquí “la fuente de la ilusión”, y nada tan “abyecto” como “extraer las leyes sobre lo que *debo hacer* de lo que *se hace*, o pretender limitarlas mediante esto”. Pues, en efecto, la apelación a lo que se hace, a la experiencia histórica de las costumbres y los usos de los hombres, ignora de antemano la pretensión de incondicionalidad del mandato que es inherente a las leyes morales, falsifica así el dato de partida, la especificidad del contenido mismo que constituye el objeto de la llamada “filosofía moral”. En cambio, como desarrolla después el segundo capítulo de la «Metodología trascendental», la exigencia de “incondicionalidad”, la pretensión de “absolutez”, caracteriza esencialmente “lo racional-puro” y podría ser en esa medida el indicativo de un *lugar de origen* capaz de hacer justicia al contenido “categórico” de tales leyes. Se trataría entonces de redescubrir la Razón misma como fuente de las leyes morales, cuya presencia es un hecho en el corazón del hombre, y cuya vigencia aflora en el enjuiciamiento común de la propia conducta y en la situación singular de cada decisión. Redescubrir, pues, los conceptos y principios *a priori* de la Razón (*en tanto que distintos de los del Entendimiento*) como “canon” de esta clase enjuiciamiento, como canon de todo el uso práctico, y afirmar, en fin, por referencia a la sola Razón, una “lógica de la verdad” también en el ámbito de la acción y de la decisión.

¿Hay alguna relación entre el resultado de la Analítica, que prohíbe todo uso de los conceptos *a priori* que pretenda rebasar la experiencia posible, y esta tesis según la cual, en

el orden de la decisión y de la acción no es la experiencia, sino la Razón, y precisamente en cuanto distinta del Entendimiento, la fuente de la verdad? Una pista quizá pueda localizarse en la insatisfacción misma de la Razón respecto de todo lo que el Entendimiento puede ofrecerle en el campo de los fenómenos, y en su obstinación por intentar trascender ese campo, y abrir algún otro. En la sublimidad e irrenunciabilidad que, pese a todos los fracasos, tienen para ella las investigaciones prohibidas (*cf. Prolegomena* § 60). Considerándose en este punto un continuador de Platón, Kant respeta esa insatisfacción, la apremiante *necesidad* que habla en ella, de la que en otro lugar dice que es “algo más que mero deseo de saber” (*Proleg.* IV, 367), y la considera un dato hermenéuticamente crucial²⁵. Así lo hace explícito, de hecho, cuando tiene que encarar la cuestión del sistema de la Razón pura propiciado por la Crítica, es decir, en la «Metodología trascendental»:

«Sin embargo, tiene que haber en alguna parte una fuente de conocimientos positivos que pertenecen a la esfera de la Razón pura y que quizá **sólo por malentendido** dan lugar a errores, pero que de hecho constituyen la meta del celo de la Razón. Pues, ¿a qué causa habría que atribuir si no el deseo que no hay manera de sofocar de hacer pie firme en alguna parte enteramente allende los límites de la experiencia? Ella presiente objetos que llevan consigo un gran interés para ella, se mete en el camino de la mera especulación para aproximarse a ellos, pero huyen delante de ella. Presumiblemente será de esperar mejor fortuna para ella en el único camino que permanece abierto para ella todavía, a saber, el camino práctico» (A 795-6/B 823-4).

Ahora bien, precisamente porque *abrir la posibilidad de esta cuestión* es esencial al conjunto de la investigación planteada por la *Crítica*, Kant no se cansa de recalcar que el resultado de la «Analítica» no consiste sólo en la restricción al fenómeno (i.e. al “objeto sensible”) de la aplicación de las categorías, sino *al mismo tiempo* en el reconocimiento de la inevitabilidad del concepto de *noumeno* (i.e. “objeto inteligible”) como “concepto-límite” para “poner coto a las arrogancias de la sensibilidad” (B 310-11), y en la pertinencia y utilidad de semejante concepto *al menos* para *designar* el espacio teóricamente vacío, pero irrenunciable, del “existir como cosa en sí”. Como ha subrayado G. Lebrun, la Crítica de la Razón no sólo prescribiría a ésta la limitación *a* la experiencia, sino también limitación *de* la experiencia misma. Y este último lado del problema es, quizá, lo esencial para Kant. Veamos brevemente lo que significa esto.

*

Si en un sentido puede decirse que la Analítica ha extendido el conocimiento *a priori* “incluso” al conocimiento empírico, mostrando la validez objetiva de aquél precisamente para este ámbito, en otro sentido puede decirse al mismo tiempo que con ello le ha sustraído su referencia más clásica, lo puramente “inteligible”, y que en esa medida ha restringido drásticamente todo el uso *teórico* de la Razón pura: pues lo establecido con

²⁵ «Platón advirtió muy bien que nuestra Razón siente una necesidad [*Bedürfnis*] más elevada que la de meramente deletrear fenómenos según la unidad sintética pareo poder leerlos como experiencia, y que nuestra Razón de forma natural se decide a alzar el vuelo hacia conocimientos que van muy lejos como para que algún objeto que la experiencia pueda dar pueda ser nunca congruente con ellos, pero que no por eso ven disminuida su realidad y de ningún modo son meras fantasmagorías.» Y, como vamos a ver, Kant hace suya la que considera intelección platónica fundamental: «Platón encontró sus ideas preferentemente en todo lo que es práctico, i.e., descansa en la libertad, la cual a su vez está bajo conocimientos que son un producto peculiar de la Razón.» (A 314-5/B 370-1)

dicha operación es, en definitiva, *que el objeto de nuestro conocimiento no son nunca cosas en sí mismas*. La Analítica no niega que haya cosas en sí mismas, pero deniega toda posibilidad de ocupación *teórica* de ese orden. El matiz es importante, pues la vaciedad teórica no significa la superfluidad del concepto de “cosa en sí”. En el mismo contexto del Capítulo III de la «Analítica de los principios», y bajo la designación de “*noumeno* en sentido negativo”, el concepto de cosa en sí es interpretado por Kant como un “espacio vacío” con el que el entendimiento se extiende problemáticamente más allá de la sensibilidad sin por ello determinar objeto alguno, aunque sí poniendo límites a la sensibilidad. “Poner límites a la sensibilidad” significa impedir que la interpretación temporal de las categorías (que en este examen hemos visto ejemplificada en el pasaje de A 243-4/B 301-2) sea *toda* su interpretación *posible*. Es decir, dejar abierta la cuestión de si acerca de “cosas en sí mismas” cabe algún discurso objetivamente válido, aunque no sea nunca un discurso teórico que nos diga si ellas son y lo que son.

Ahora bien, si los principios prácticos a los que reconocemos el carácter de “leyes morales” se escuchan en serio, si no se abarata el contenido de la interpelación que ponen en juego, es preciso reconocer también que entrañan condiciones enteramente heterogéneas del sentido y el significado, más concretamente: que la legislación moral plantea exigencias de una universalidad y necesidad *tan estrictas* que *desbordan* el sentido “sensible” de la universalidad y necesidad estrictas que hemos considerado al exponer el concepto de “ontología” y reclaman, desde sí, un ser como cosa en sí misma. En efecto, como se desarrollará después, en la *Cimentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón práctica*, el vínculo fundado en tales leyes (la obligación moral), que es la dimensión de *validez objetiva* en la que me constituyo precisamente *como sujeto imputable* de mis acciones, ha de denominarse “absoluto” porque, no dependiendo en modo alguno de la aceptación previa de contenido teológico alguno, tampoco se establece sin embargo sobre bases antropológicas ni se restringe a lo humano, o a las circunstancias del mundo humano. Ese vínculo no presupone otra cosa que el mero concepto de un ser racional finito en general, y sobre esa sola base la estructura de “persona”, el ser del sujeto que se esboza como condición de la inteligibilidad del mandato mismo, es válida para todos los seres racionales (es decir, incluyendo incluso a Dios). Sólo desde esta amplitud absoluta, la *validez para todo ser racional*, nos vincula la ley moral *también* a nosotros los hombres, los seres racionales sensibles y mortales. Tal es, en efecto, el punto de partida de una obra como la *Cimentación de la metafísica de las costumbres*:

«Todo el mundo tiene que conceder que una ley, si ha de valer como ley moral, es decir, como fundamento de una obligación [*Verbindlichkeit*], tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que la validez del mandato “no mentirás” no se restringe por ejemplo a los hombres mientras que otros seres racionales no tendrían que atenerse a él; que, por tanto, el fundamento de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza del hombre, ni en las circunstancias del mundo en las que está puesto, sino *a priori*, simplemente en conceptos de la Razón pura, y que cualquier otro precepto fundado en principios de la mera experiencia, e incluso un precepto universal en cierta consideración, en la medida en que se apoya en fundamentos empíricos, aunque sea en la más mínima parte, quizá sólo en lo que respecta al motivo [*Bewegungsgrund*], puede llamarse sin duda “regla práctica”, pero nunca “ley moral”»²⁶

²⁶ *GMS*, IV, 389; *cf.* en esta misma línea, este otro pasaje especialmente interesante para comentar el texto de la *KrV* sobre la “doble economía de la verdad” al que venimos refiriéndonos: «Si no se quiere negar al concepto de moralidad absolutamente **toda verdad y referencia a un objeto posible**, no se puede poner en duda que su ley es de tan extendida significación que tiene que valer no meramente para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no meramente bajo

Es preciso reconocer, pues, que la *validez objetiva* de las leyes morales apunta un orden de *constitución* de validez radicalmente irreductible a la constitución de la validez teórica. Tan irreductible como irreductibles y hasta inconmesurables puedan serlo entre sí, a la hora de pronunciarse sobre una relación causa-efecto en el enjuiciamiento de la propia conducta, el *orden* de razones propio del *tiempo*, que no conoce un comenzar absolutamente por sí mismo una cadena de efectos en el mundo, y el *orden* de razones de la *libertad*, que no entiende de otra cosa (B XXVII-XXIX). Aquellas razones remiten, en último término, a la *forma* o *constitución* del “conocimiento”; éstas otras razones empero anuncian la *forma* o *constitución* de la “decisión”, precisamente en su irreductibilidad a conocimiento. Un orden tan heterogéneo respecto de mi condición de “animal humano” (el sentido de mi ser en virtud del cual soy “objeto de experiencia”, “cosa”), aunque tenga lugar en mí mismo (si bien en otro sentido de mi ser, como sujeto racional, como “persona”), que reclama el desdoblamiento de eso de “mi ser” en un existir mío *como fenómeno* y un existir mío *como cosa en sí*, como si mi entera y única existencia fuera susceptible de (y hasta exigiese), en esa su integridad, una doble lectura. Que la moral reclame semejante *homonimia* de mi propio ser está indicando, ciertamente, un inesperado anudamiento de la llamada “filosofía de las cosas humanas” con el problema de la metafísica. De hecho, es Kant mismo en la *Crítica de la Razón pura* el que, una vez establecido el resultado de la «Analítica», y confirmado ese resultado por la exposición de la «Dialéctica», no sólo en su faceta de prescripción de *limitarse a* la experiencia (en el uso teórico), sino también en lo que tiene de necesidad de *limitar la experiencia misma* (es decir, el alcance del uso teórico), es el propio Kant, decía, quien plantea una reinterpretación en esta dirección del sentido del problema de la metafísica. En efecto, una vez concluidos los desarrollos de “Analítica” y “Dialéctica”, recuperando la perplejidad de la que ha partido la obra, Kant introduce la siguiente pregunta:

«La Razón se ve arrastrada por una propensión de su propia naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse, en un uso puro y por medio de meras ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento, y a no encontrar reposo hasta que no alcanza la consumación de su círculo en un todo sistemático subsistente por sí. Ahora bien, ¿está fundada esta aspiración meramente en el interés especulativo de la Razón o más bien única y exclusivamente en su interés práctico?» (*KrV* A 797/B 825)

El texto sugiere, ciertamente, la posibilidad de que el uso práctico de la Razón sea el plano originario de la inteligibilidad de los problemas de la metafísica especial. Y lo que a nosotros nos interesa, de momento, es sólo lo siguiente: que esta cuestión pueda siquiera plantearse *presupone* que hay ya al menos *espacio libre, margen de juego*, para que la pretensión de sentido introducida por las leyes morales, la absolutez o incondicionalidad de su mandato, sea tomada en serio. Ahora bien, ese margen existe desde el momento en que, por un lado (digamos: por el lado del pensar), la *Crítica* ha puesto a salvo la diferente naturaleza en tanto que conceptos de las categorías del Entendimiento y de las ideas de la Razón, y por otro lado (digamos: por el lado del ser), la *Crítica* ha distinguido cuidadosamente entre “objeto de nuestro conocimiento” y “cosa en sí”. Y lo único que falta es algún dato puro que permita llenar ese sitio, tomar posesión de la posibilidad de determinar por algún camino no teórico pero sí racional el concepto (trascendente para el uso teórico) de lo incondicionado. Ahora bien, ese dato es, dice Kant, el *factum* de la “voz

condiciones y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*: de esta manera, es claro que ninguna experiencia puede dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de esas leyes apodícticas.» (*GMS*, IV, 408, negrita mía)

de la Razón”, que habla como Ley moral en el corazón del hombre, el *factum*, pues, de la conciencia del deber (B XXI; cf. todo el § 7 de la *KpV*).

*

Resumiendo: la limitación del uso teórico al mundo sensible, y la correlativa limitación de la sensibilidad *por* el Entendimiento, esto es por el pensamiento de lo puramente inteligible como noumeno en sentido negativo, de manera que el pensar se extiende más allá de la sensibilidad y, aunque no determina con ello objetos nuevos, al menos no se deja encerrar por ella (encerrar, pues, en la experiencia y en la historia), este doble movimiento de limitación operado por la “Analítica” es crucial desde el punto de vista de la estrategia crítica general, pues libera espacio, hace sitio en la estructura de la Razón pura que se está intentando poner de manifiesto, para el doble régimen del reparto de la verdad y la ilusión (según que se trate del uso teórico o del uso práctico de la Razón) afirmado en el pasaje de A 318-9/B 375. Si ahora nos volvemos a los dos últimos párrafos del pasaje de la «Introducción» que venimos comentando en todas las cuestiones de este examen, quizá podemos leerlo en una clave diferente. Subraya Kant en él la importancia que la Razón confiere a esos problemas de la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios. Sabemos que, aunque esos conceptos no son en sí mismos contradictorios, la semántica trascendental establecida por la Analítica los deja vacíos. Sobre la base de los mismos no hay manera de formar un solo juicio sintético *a priori*. Son conceptos que ciertamente no podemos dejar de *pensar*, pero con los cuales no conocemos objeto alguno. Pero todo el problema de la diferencia entre posibilidad lógica y posibilidad real, que hemos planteado hasta ahora desde el punto de vista del interés teórico de la Razón, es susceptible de ser replanteado desde el punto de vista del interés práctico, si se reconoce no en la sensibilidad pura, sino *en la mera Razón* una *fuentes* de nuevos *datos*, de datos *puros*, pero esta vez no teóricos (como las intuiciones puras del tiempo y el espacio), sino prácticos (la ley moral). Vale decir. si un excedente de naturaleza práctica viene a llenar aquellos conceptos que, hasta el momento, han quedado vacíos desde el punto de vista de la posibilidad real:

«Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda probar su posibilidad (bien sea partiendo de su efectiva realidad según el testimonio de la experiencia, bien sea *a priori* por medio de la Razón). Pero puedo *pensar* lo que quiera con tal de que no me contradiga, es decir, si mi concepto es siquiera un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si en el conjunto integral de todas las posibilidades a éste le corresponde también un objeto o no. Mas para atribuir a semejante concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la primera era meramente lógica) se requiere algo más. Ahora bien, este *plus* no tiene por qué buscarse justo en fuentes teóricas del conocimiento, puede estar también en las fuentes prácticas.» (KrV, B XXVI)

C. A la luz del estudio que has realizado ¿podrías arriesgar un balance, siquiera provisional, sobre el resultado de la *Crítica de la Razón pura* en relación con la posibilidad de la Metafísica?

Me atenderé al balance del propio Kant en el «Prólogo» a la 2ª edición de la *Crítica de la Razón pura*, aunque en algún momento aludiré a ciertos pasajes del «Canon». La intervención crítica es presentada en ese texto como ensayo o experimento de un cambio de método en metafísica: una “revolución del modo de pensar” análoga a las que, en su momento, posibilitaron respectivamente la constitución de la matemática y de la física en

ciencias, y en la que se jugaría ahora la posibilidad de la metafísica como ciencia. El experimento pone en discusión la entera estructura de la metafísica, y Kant avanza sus resultados separadamente, diferenciando el veredicto obtenido para cada una de las partes principales de ésta.

1. La *Crítica de la Razón pura* y la “metafísica general”

En primer lugar, la “revolución del modo de pensar” en metafísica ensayada por la *Crítica de la Razón pura* arroja un balance *positivo* respecto de la “primera parte de la metafísica”, es decir, por lo que concierne a la *ontología*. Seremos muy breves en este punto, pues ha sido tratado en las cuestiones 2 y 3. La ontología gana “el camino seguro de la ciencia” desde el momento en que comprende que los conceptos *a priori* de los que se ocupa se refieren a fenómenos, y no a cosas en general y en sí mismas. La «Analítica trascendental» localiza entonces sistemáticamente esos conceptos y funda por primera vez su pretensión de validez objetiva (y la de los principios obtenidos a partir de ellos) exhibiendo su carácter estructural de leyes subyacentes *a priori* a la naturaleza entendida *materialiter* como conjunto de objetos de la experiencia, es decir, haciendo ver la imprescindibilidad para ésta última del sistema categorial del Entendimiento puro como proyecto de una naturaleza (sensible) *formaliter spectata*:

«Este experimento sale según lo deseado y promete a la metafísica en su primera parte el camino seguro de la ciencia, a saber: porque en su primera parte la metafísica se ocupa de conceptos *a priori* respecto de los cuales, y adecuadamente a ellos, pueden darse los objetos correspondientes en la experiencia. Pues de acuerdo con esta modificación del modo de pensar se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori*, y lo que es más, se puede proveer de pruebas suficientes a las leyes subyacentes *a priori* a la naturaleza como conjunto integral de objetos de la experiencia, cosas ambas que resultaban imposibles con el modo de proceder vigente hasta la fecha.» (*KrV*, B XVIII-XIX y *vid.* B 163-4; *cf.* Prolegomena, §§ 14-17)

De acuerdo con este resultado, la ontología deja de poder concebirse como una *metaphysica generalis* o doctrina del ente en general (o, como decía Wolff, “de las cosas en general”), de sus atributos comunes a lo sensible y a lo suprasensible; pero conserva la *universalidad* indicada por el término “trascendental” respecto del mundo sensible, y el sentido de su pertenencia al problema de la “metafísica” (de la naturaleza). Pues, ciertamente, se trata tan solo de una teoría de la experiencia, vale decir, de una teoría de lo que significa “un objeto de nuestro conocimiento en general”²⁷. Pero es importante destacar la clara conciencia de Kant (explicitada de modo muy marcado e insistente en la segunda edición de la obra) sobre el hecho de que, estableciendo esa teoría de la objetividad teórica, la “Analítica” no pretende estar fundando una epistemología o una gnoseología, sino la única ontología posible. La restricción al ámbito de los fenómenos que parece volverla “unilateral” no significa la pretendida sustitución del problema del ser por el problema del conocimiento (sobre la que insisten muchos manuales de filosofía al uso), sino algo muy distinto, a saber: la recuperación, *en el lenguaje de la Modernidad, pero contra la tendencia univocista de la ontología moderna*, de algo tan genuinamente aristotélico como la tesis de que el ser no es un género.

²⁷ La particularización o regionalización sólo llega cuando se distingue entre la experiencia externa y la experiencia interna, es decir, cuando ya no se trata sin más del objeto de la experiencia en general, sino de o bien objetos dados en el espacio y en el tiempo y o bien objetos dados sólo en el tiempo, es decir, cuando el significado de la palabra “objeto” toma en consideración aquellas condiciones que permiten diferenciarse y constituirse el tema de la “física” y el de la “psicología”.

1. La *Crítica de la Razón pura* y la “metafísica especial”

«Pero, se preguntará, ¿qué tesoro es éste que se piensa dejar a la posteridad con una tal metafísica depurada mediante la Crítica, pero también gracias a ello confinada en un estado permanente? Al echar un vistazo superficial a esta obra, se creará percibir que su utilidad es solo *negativa*, a saber: que no nos aventuremos nunca a salir más allá de los límites de la experiencia con la Razón especulativa; y, de hecho, tal es también su primera utilidad. Pero ésta se convierte en *positiva* tan pronto como uno se da cuenta de que los principios con los cuales la Razón especulativa se aventura más allá de sus límites no tienen por resultado, de hecho, una *ampliación* [*Erweiterung*], sino, cuando se los considera más de cerca, un *estrechamiento* [*Verengung*] del uso de nuestra Razón, por cuanto que realmente amenazan con ampliar a todo los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y con reprimir así totalmente el uso puro (práctico) de la Razón.» (*KrV*, B XXIV-XXV)

La prohibición de usar los conceptos *a priori* de nuestro Entendimiento y de nuestra Razón más allá de la experiencia, que es inseparable de este resultado positivo, parece arrojar, en cambio, un veredicto *negativo* por lo que concierne a las investigaciones más importantes de la Metafísica, las que requieren el paso a “lo suprasensible” y se aglutinan en torno a los tres problemas mencionados en el texto de la «Introducción»: la “inmortalidad del alma”, la “libertad de la voluntad” y la “existencia de Dios”. De estos problemas se ocupaba la segunda parte de la metafísica, la llamada *metaphysica specialis*, que estaba constituida por tres ciencias especulativas: la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional. Y lo que resulta de su tratamiento en la «Dialéctica trascendental» de la *KrV* es, en efecto, una puesta en evidencia de la ilusión trascendental que subyace a la formación de sus “objetos” (alma, mundo, Dios), y una completa destrucción de las pretensiones cognoscitivas de los discursos acerca de ellos.

Y, sin embargo, desde el punto de vista del planteamiento crítico, la desautorización de esta segunda parte de la metafísica de la escuela no entraña en modo alguno la irrelevancia *racional* de los problemas de los que trataba, sino tan sólo la inviabilidad de su interpretación teórico-especulativa (i.e. *trascendente*). La *Crítica* muestra, es cierto, la imposibilidad de que mediante ideas de la Razón tenga lugar una ampliación *hiperfísica* del conocimiento teórico, pero no que las ideas de la Razón sean conceptos ilusorios en sí mismos o superfluos. Pero, sobre todo, la *Crítica* pone en cuestión que una interpretación teórico-especulativa de estos problemas, de lograr sus metas, aportase ampliación alguna para la Razón. Más aún: denuncia el teoreticismo dogmático como una falsificación del sentido de “lo suprasensible” buscado por la metafísica. A fin de cuentas, si los conceptos *a priori* sólo pueden tener significado teórico por cuanto que quedan referidos a la intuición pura, es decir, expuestos como determinaciones del tiempo, una interpretación *teórica* de los conceptos de la metafísica *especial* significaría una suerte de temporalización y fenomenización de sus contenidos, una imprevista ampliación *a todo* de la forma, y por tanto de los límites, de la sensibilidad, que no dejaría nada fuera de este régimen de sentido, que haría del sentido *teórico* el *único* sentido posible. Ahora bien, semejante expansión estrangularía la entera dimensión del uso puro *práctico* y absolutamente *necesario* de la Razón, que reclama desde sí, según hemos visto, una amplitud “incondicionada” para el sentido de sus exigencias, que necesita sitio para una “absolutes”, la de las leyes morales, incomprensible en los límites de la sensibilidad e inconmensurable con el tipo de producción de significado propio de ésta. El resultado de la *Crítica* respecto de la segunda parte de la metafísica, decíamos, es en primera instancia negativo (confina el uso teórico de la Razón en los límites de la experiencia), pero si se repara en el obstáculo que la hipertrofia de lo teórico-especulativo

representa *para una verdadera ampliación* de la Razón pura²⁸ –ampliación que no debe ponerse en la conquista teórica de territorios hiperfísicos, sino en que puedan emerger y desplegarse en libertad todos los principios y diferencias de principios, todos los intereses y usos, que esa Razón albergaba–, ese resultado es eminentemente *positivo*, pues significa el desbloqueo de aspectos esenciales de la misma, reprimidos por el desarrollo natural especulativo, y la reapropiación del concepto del “mundo inteligible” para acoger esa dimensión esencial:

«De ahí que una crítica que pone restricciones a la primera [a la Razón especulativa] sea en esa medida negativa; pero, por cuanto que elimina [*aufhebt*] un obstáculo que se las pone al uso recién mencionado [al uso puro práctico], o que incluso amenaza con aniquilarlo por completo, es de hecho de una utilidad *positiva* y muy importante: lo es desde el momento en que se convence uno de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la Razón pura (el uso moral) en el que ella se amplía inevitablemente por encima de los límites de la sensibilidad, cosa para la que, ciertamente, no necesita ninguna ayuda de la especulativa, pero, no obstante, tiene que estar asegurada contra su reacción [*Gegenwirkung*], para no caer en contradicción consigo misma. Denegar a este servicio de la crítica la calificación de “utilidad positiva” equivaldría a decir que la policía no tiene una utilidad positiva porque su negocio principal es impedir [*einen Riegel vorzuschieben*] la violencia que los ciudadanos tienen que temer de los ciudadanos, para que cada cual pueda llevar sus asuntos con tranquilidad y seguridad.» (B XXV)

3. La transformación kantiana del *sentido* de la metafísica y el problema de la unidad de la Razón

Ahora bien, la apertura de la dimensión apropiada para el *factum* de “un uso puro práctico absolutamente necesario de la Razón” –esto es, el reconocimiento y salvaguarda del campo inteligible de la “cosa en sí” en su vaciedad y negatividad indeterminada como el sitio libre, como la amplitud que necesitaba para su inteligibilidad y apropiado despliegue la pregunta “¿qué debo hacer?” (la pregunta en la que se pronuncia el *interés práctico* de la Razón humana)–, significa, recíprocamente, el descubrimiento de una insospechada relevancia *metafísica* (si bien *no especulativa*, es decir, *no hiperfísica*) de los conceptos y leyes morales, a saber: que con ellos tiene lugar precisamente la *determinación discursiva* del *otro* “orden de lo real” reconocido por la *Crítica*, pero que *por lo pronto* (esto es, *mientras* el problema se circunscribe a la pregunta en que se expresa el *interés teórico* de la Razón, es decir, a la pregunta “¿qué puedo saber?”) tiene que quedar indeterminado: el orden de “lo incondicionado”, que reclama de suyo “ser *como* cosa en sí misma”. Como se indica ya expresamente en algunos pasajes de la *KrV* añadidos en la segunda edición (*vid.* especialmente B 430-1 y B 425-6), y se desarrolla sistemáticamente en la *Crítica de la Razón práctica*, esos conceptos y leyes “morales” son la *determinación nouménica* de mi ser como miembro de un mundo inteligible de seres racionales, es decir, la *determinación* de mi existencia no en tanto que objeto de la psicología o de las llamadas ciencias humanas, sino como *sujeto* imputable de la acción, como *persona*, que es el sentido en que lo consideran la moral y el derecho.

²⁸ «Así pues, *Dios, libertad e inmortalidad* no pueden ni siquiera *suponerse* a favor del uso práctico necesario de la Razón si al mismo tiempo no se le quita a la Razón especulativa su arrogante pretensión de intelecciones trascendentes, porque para llegar a éstas tiene que servirse de principios tales que, no alcanzando de hecho sino a objetos de la experiencia posible, cuando no obstante se aplican a lo que no puede ser objeto de la experiencia, realmente lo convierten siempre en fenómeno, y de este modo declaran imposible toda ampliación práctica de la Razón» (B XXIX-XXX). Sobre todas estas cuestiones, *vid.* el § 60 de los *Prolegomena*.

El uso puro práctico de la Razón se funda en el dato puro de la Ley moral, cuya voz es, al mismo tiempo, la *ratio cognoscendi* de la libertad. En la mera conciencia de su mandato incondicionado, en la conciencia del deber, ella nos hace saber *de nosotros mismos* de modo *práctico* (es decir, *indisociable de la situación de la decisión y de la acción*, en que ese mandato se hace oír), saber de nuestro *deber* y de nuestro *poder* de cumplirlo. De manera que la conciencia de la sujeción a la Ley, *atestiguada* en el sentimiento de *respeto* que esa ley inmediatamente nos inspira, “incluso aunque no queramos”, conduce a la afirmación de la libertad, y precisamente como *ratio essendi* de la Ley y origen de la *personalidad*. Ahora bien, las leyes morales son, ciertamente, principios inteligibles de la acción, pero *las acciones mismas* son acontecimientos en el mundo sensible, fenómenos. Dicho de otra manera: relejendo la cuestión experiencia y verdad en esta clave que conecta no tanto “ser y tiempo”, cuanto “ser y libertad”, resulta que la Razón misma, en eso que llamamos “moral”, contiene entonces principios de la posibilidad de la experiencia. Es lo que se afirma en el «Canon de la Razón pura»:

«La Razón pura contiene, pues, no ciertamente en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber: el moral, principios de posibilidad de la experiencia, es decir, de acciones tales que, de conformidad con los preceptos morales, podrían encontrarse en la *historia del hombre*.» (KrV, A 807/B 835)

Pero de esta manera, la metafísica o lo metafísico se vierte ahora, *como en un contragolpe*, sobre la historia del hombre considerada como historia posible y esencialmente venidera, susceptible de medirse por la posibilidad de introducir en ella acontecimientos e instituciones que, ciertamente, si alguna vez *son*, serán siempre acontecimientos y hechos del mundo sensible, pero que tienen en lo intelectual puro, en la sola Razón, su origen y su principio. En tales “efectos” u “obras” *de la libertad en la naturaleza* se expresa, siquiera incoativamente, la *unidad* de la Razón, y hacia ellas apunta un *interés sistemático* de la misma, *práctico y teórico* al mismo tiempo, que Kant introduce mediante una tercera pregunta: “¿Qué tengo derecho a esperar?”.

Sobre esta pregunta, que, ciertamente, contiene el tránsito al concepto de religión y al problema de una religión “dentro de los límites de la mera Razón” –y para no malentender el sentido de ésta última–, es esencial indicar al menos su inmanencia al problema crítico –a saber: que alberga una primera versión de la cuestión de la unidad de la Razón teórica y práctica–, y su paralelismo con el tipo de problema que apuntábamos al indicar la dificultad, dentro del uso teórico, respecto de la cual las ideas de la Razón mostraban una función teórica legítima como principios de orientación en la contingencia y particularidad empírica. Para empezar, es preciso subrayar la emergencia de la cuestión de la esperanza en el contexto de la tarea de desplegar *enteramente* el orden de razones propio del ser como persona (i.e., en tanto que *sujeto* de derechos y obligaciones), que –según la Crítica– es el *otro* orden de razones sobre el ser en general abierto siempre ya por los principios del “deber-ser” absoluto (i.e. por los principios *morales*). En la ejecución de esta tarea se impone, en efecto, la pregunta por el modo en que hayan de pensarse *a priori* las *consecuencias* de la determinación moral de la voluntad, es decir, la pregunta por la *forma o estructura* del efecto “fenómeno” de la Razón considerada *como causa actuante* en la historia del hombre, y *precisamente en la medida en que a éste le cabe la posibilidad de actuar en ella según principios morales*. La Razón vuelve a tomar la palabra y plantea entonces la idea irrenunciable del “Sumo Bien en el mundo”, es decir, el concepto de una síntesis de la virtud y la felicidad proporcional a ella (el concepto de una *justicia distributiva* en la que la dignidad de ser feliz es el único criterio del reparto de la felicidad entre los seres racionales), síntesis que habría de pensarse como el fin final de una Razón que es libertad, y como el *efecto* necesario de la acción según principios morales

por parte de los hombres. No podemos entrar ahora en el modo como Kant argumenta el problema que se plantea aquí, que le permite explicitar y *convertir en principio operativo* la “mundanidad” estructural de la condición de “sujeto racional” y la apertura “comunitaria” de la acción *por libertad*. Baste decir que para Kant se trata, ante todo, de delimitar el derecho a pensar la acción *por respeto a la ley* como construcción efectiva en la historia del mundo posible designado por el Sumo Bien; y que, de acuerdo con ese desarrollo, la idea de “eficacia” de la libertad debe ligarse a las ideas de la “inmortalidad del alma” y de la “existencia de Dios”. Esas tres ideas se perfilan ahí como un mero sistema de *pensamientos*, pero como un sistema en ausencia del cual es imposible, al menos para nosotros los hombres, establecer la posibilidad metafísica (i.e. real) de aquella síntesis propuesta por nuestra propia Razón. Un sistema de “pensamientos” que, justo por esta utilidad suya *respecto de este problema*, recibe carta de ciudadanía en el edificio crítico. Se constituye así, dice Kant, una “teología *moral*” de uso inmanente, cuyo estatuto epistemológico es el de una “fe *racional*”, destinada a servir al hombre de principio de orientación en la historia, a la manera de una *herramienta del Juicio práctico* suministrada *por la misma Razón que da la ley*. Y es que, de la misma manera que las leyes empíricas no se derivan de las trascendentales, tampoco las máximas que en cada situación particular ha de adoptar un hombre para aplicar la ley se derivan genéticamente de ésta y aquel horizonte del Sumo Bien resulta ser aquí un hilo conductor imprescindible²⁹.

Me importa destacar que, aunque la figura más conocida de esta construcción teórica sea la teoría de los postulados de la Razón práctica en la *Crítica de la Razón práctica*, todo esto está planteado ya en la *Crítica de la Razón pura*, en el decisivo capítulo dedicado al «Canon de la Razón pura», y está planteado *precisamente porque es relevante para la solución crítica del problema de la metafísica*. Pues, en efecto, este tránsito en dos tiempos de la teoría del *objeto* de experiencia a la teoría del *sujeto* como agente moral, y de ésta a una teología moral pensada como “brújula” del albedrío humano en la particularidad y contingencia de la historia, este tránsito es un desplazamiento “por principios” de lo sensible a lo inteligible. Es, como resaltaré después el «prólogo» a la *KpV* (aunque no se desarrolla en detalle hasta la «Metodología del Juicio teleológico» de la *Crítica del Juicio*, y no se tematiza sistemáticamente como “progreso de la metafísica” hasta la obra de este título), el verdadero sentido del paso del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible que define a la metafísica según el fin final de la Razón con ella³⁰. Pero con ello estamos diciendo que semejante paso a lo suprasensible es más bien un peculiar impulso para la producción de un “retorno” o “regreso” a la experiencia, como historia del hombre, desde el “afuera” de lo racional puro en su máxima exigencia y amplitud. Estamos diciendo que en ese tránsito que la metafísica misma es se dirime el derecho a *releer e interpretar naturaleza e historia en su integridad* según una medida *extranjera* a ellas; la posibilidad de tomar la moral como el esbozo de una *contrafísica* posible que, en medio de la naturaleza y de la historia, habla en el corazón del hombre desde antes de ellas, y plantea la tarea de su refiguración según la estructura designada por el Sumo Bien. Semejante *relectura y reapropiación* del orden del ser de acuerdo con los principios y fines de la libertad es el “modo de pensar consecuente” que la *Crítica* propugna como sentido de la metafísica, el que pone de acuerdo a la Razón consigo misma y hace de la metafísica, una vez liberada del malentendido especulativo, la «culminación de toda *cultura* de la Razón humana» (A 850/B 878).

²⁹ Éste es, por cierto, el problema en cuyo contexto cobra sentido el famoso pasaje del prólogo a la segunda edición «tuve, pues, que suprimir (*aufheben*) el *saber* para hacer *sitio* a la fe» (B XXX)

³⁰ *Progresos*, XX, 259 y todo el pasaje dedicado a la “solución del problema de la Academia” (XX, 296-301)