

CUATRO ASPECTOS SUGERENTES
DE LA
"CRÍTICA
DE LA RAZÓN PURA"

Fernando Leal

1. La distinción kantiana entre conocer y pensar

Kant utiliza la distinción entre conocer y pensar como un medio para vencer la dificultad que encierra el hablar de la libertad de la voluntad, por una parte, y del principio de causalidad como una condición de las cosas en cuanto objetos de la experiencia, por otra. Antes de llegar a este punto, Kant ha establecido algunas otras distinciones. Así, arranca de la idea de que el conocimiento queda limitado a los objetos de la experiencia posible, mientras que el pensamiento no reconoce otra limitación que el principio de no contradicción, principio también imprescindible en las proposiciones del conocimiento propiamente dicho. Es notable que en el uso puro de las ideas, el pensamiento sólo puede suponer la existencia de los "objetos" a que se refiere. He aquí otra distinción importante: la palabra "objetos" en este caso no tiene el sentido que se le da cuando se aplica a los "objetos de la experiencia posible", porque por éstos se entiende el resultado de la aplicación de las formas puras de la sensibilidad a la materia de la intuición sensible, o la configuración de un objeto racional por la determinación de una cosa a raíz de la impresión de los conceptos del entendimiento sobre la forma pura como materia de la síntesis (como cuando se traza una línea en el espacio). Por esta razón, Kant llama a los "objetos" del mero pensar "objetos trascendentales" e indica así que caen fuera de toda experiencia posible. Objetos trascendentales serían, por ejemplo, la causa absoluta o incondicionada de los fenómenos internos. Kant llama "noumena" a los objetos trascendentales o ligados a la experiencia.

Kant defiende la posibilidad de pensar los objetos trascendentales mediante el argumento de que "si así no fuera, se seguiría de ahí la absurda proposición de que habría apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera". Obsérvese que el valor de este argumento depende de que se suponga que en los fenómenos algo aparece, o sea, que se les considere como "apariencias", lo cual implica la suposición de que algo no aparece, a pesar

de que aparezca como fenómeno; de manera que para hablar de "fenómenos" se necesita suponer las "cosas en sí", pero al mismo tiempo para suponer las "cosas en sí" se necesita suponer que aparecen como "fenómenos". En este momento se presenta una posibilidad interesante: si, en cambio, se piensa que en los fenómenos no se ofrece ninguna apariencia, se podría decir que todo lo que en ellos se da es lo único que existe. Mediante esta conversión del "fenómeno" en "cosa" se marcha directamente hacia el idealismo de Berkeley y, de éste, inexorablemente al solipsismo. Por el contrario, si se acepta como hipótesis que los fenómenos son apariencias, puede a la vez aceptarse como un supuesto la existencia de una causa externa desconocida de la aparición de los fenómenos en cuanto dados. Pienso que si se cuida de que tal supuesto no interfiera en el conocimiento posible que depende de la razón, del entendimiento y de la sensibilidad, la teoría se acomoda a las exigencias de la ciencia. Pero si se toma como excusa la ignorancia relativa en que nos hallamos con respecto a los "objetos trascendentales" y les atribuimos propiedades imaginarias u originadas en la negación sistemática de lo que es característico de los objetos positivos del conocimiento, fácilmente puede convertirnos en objetos sobrenaturales, fruto de la estulticia y, propiamente, equivalentes a nada.

En el caso de Kant, la posibilidad de pensar y suponer la existencia de objetos trascendentales sirve particularmente para solucionar la tercera y cuarta ideas cosmológicas. Me referiré a lo que será materia de la tercera solución, a saber, cómo pueden armonizarse la idea de libertad y el principio de causalidad, de manera que pueda hablarse de ambos sin caer en contradicción. En general, puede decirse que Kant establece una especie de "armonía preestablecida" entre el mundo de los fenómenos, sujeto férreamente a la ley de la determinación de los efectos por sus causas, y las tinieblas nouméticas de donde procede la libertad; por ello, en sus efectos determinados la libertad coincide perfectamente con el mundo fenoménico. Sin embargo, no hay conexión posible entre lo que está siempre determinado (la naturaleza) y lo que determina pero a su vez no es determinado (la libertad). Esto no permite a Kant explicar cómo se produce la eficacia coincidente de los efectos de la libertad con respecto al mundo de los fenómenos, a pesar de la preestablecida armonía. En el sistema kantiano, la conclusión lógica es que se trata de una libertad de cuyos móviles no puede decirse nada en absoluto, ya que, como cosa en sí, la libertad no puede conocerse según los principios del conocimiento objetivo, de manera que todo cuanto se refiere a ella tiene que tener un valor problemático y debe tomarse siempre en calidad de supuesto. De aquí proceden las dificultades que aparecen en la solución de la tercera idea cosmológica con respecto a la idea trascendental de libertad, entre las cuales la siguiente no es de las menos reveladoras:

"De ahí que la verdadera moralidad de los actos (mérito y culpa), aun de nuestra propia conducta, siga permaneciendo completamente escondida para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Y nadie puede averiguar cuánto de éste sea puro efecto de la libertad y cuánto haya que atribuir a la mera naturaleza y a defecto no culpable del temperamento, o a su feliz disposición (*merito fortunae*), y, por consiguiente, tampoco podría juzgar con perfecta justicia."¹

Las distinciones entre *phaenomenon* y *noumenon* y entre conocer y pensar, han servido a Kant para referir a las nebulosidades del desconocido objeto trascendental —mediante el sutil desenfreno del pensamiento limitado—, la idea trascendental de libertad, que debía conservar su antiguo absolutismo ontológico para no perder su noble dignidad... Kant usó magistralmente la suposición de la conformación de un mundo nouménico que para nosotros constituye cerrada tiniebla; en efecto: ello implica la imposibilidad de la refutación de los supuestos kantianos que se apoyan en él. Pero lo que en tinieblas se fundamenta tinieblas es. Kant destruyó la posibilidad del conocimiento metafísico y, a la vez, destruyó la posibilidad de sus propios supuestos.

2. La distinción kantiana entre *phaenomena* y *noumena*

El conocimiento de las cosas en sí (*noumena*), exigiría la existencia de un entendimiento que fuese capaz de usar trascendentalmente las categorías, sin la obligada referencia a los esquemas de la intuición que, en el caso del entendimiento humano, son los que confieren al uso de las categorías su validez objetiva, por la relación de los esquemas con respecto a lo dado en la intuición sensible. Pero la posibilidad de aquel conocimiento trascendental y la intuición intelectual correspondiente, con la cual se supone que cobraría objetividad, no es concebible por el entendimiento humano, que sólo conoce discursivamente, por medio de categorías que determinan, a través de los esquemas del entendimiento, los objetos de la experiencia posible, cuyos datos se obtienen de la materia de la intuición sensible. El objeto trascendental, en consecuencia, sólo puede ser pensado mediante un concepto problemático cuya determinación negativa ejerce sólo la función limitadora del entendimiento con respecto a la sensibilidad. En efecto: el objeto immanente, propio de una experiencia posible, puede conocerse únicamente como *phaenomenon*, o sea, como algo cuya realidad se da en la sensibilidad, de donde procede su calificación de "ente de los sentidos", a diferencia de los "entes del entendimiento", que sólo pueden pensarse.

Obsérvese que Kant usa el término "objeto" con distinta significación: cuando habla de "objetos de una experiencia posible", entiende por tales la síntesis operada por la unidad de una forma a la diversidad de una materia, es decir, la determinación de algo como realmente posible en la experiencia (ya sea como objeto matemático, en la diversidad a priori del espacio indefinido, ya sea como objeto sensible, en la diversidad de la materia dada en la sensación); y cuando habla de los "objetos trascendentales", entiende por ello, permítaseme la expresión, los objetos de una experiencia imposible, porque sólo representan el concepto problemático de sentido puramente negativo, que indica que las categorías del entendimiento se emplean en un uso trascendental, vacío de todo contenido en el cual pudiese ejercitarse su función sintetizante. De aquí que los conceptos correspondientes a los "entes de los sentidos" se clasifiquen como "sensibles", y como "intelectuales" los que se refieren a los "entes del entendimiento", dejando bien establecido que únicamente los primeros tienen realidad objetiva en el conocimiento.

Las características del concepto problemático de noumenon son: se trata de un concepto que no encierra contradicción, que sirve como concepto limitador y cuya realidad objetiva no puede determinarse; su carácter no contradictorio tiene un fundamento negativo: "no es posible afirmar que la sensibilidad sea la única especie posible de intuición"²; a la vez su función es negativa: impide que el conocimiento cuya base material (realidad objetiva) descansa en la intuición sensible, se convierta en conocimiento de lo en sí; por último, su posibilidad no alcanza a comprenderse y, al decir que se trata de un "concepto vacío", se determina su tercer carácter negativo. En general, puede decirse que Kant busca con este concepto impedir que los fenómenos se conviertan en noumena y que la realidad fenoménica cobre el carácter de realidad en sí; de manera que no pueden, según este punto de vista, fundamentarse las posiciones del realismo ingenuo ni del idealismo dogmático. En efecto: el primero afirma que el conocimiento fenoménico es propiamente un conocimiento del mundo que se muestra tal como es a los sentidos, de suerte que, para conocerlo en todos sus detalles, sólo se necesita un refinamiento adecuado de la sensibilidad; el segundo, afirma que el conocimiento fenoménico muestra únicamente lo que en el espíritu se da, fuera de lo cual es imposible concebir cosa alguna como existente, de manera que el conocimiento del mundo depende de la posibilidad de llegar a una intuición espiritual absoluta. La distinción kantiana pretende aplastar estas esperanzas.

Una cuestión que conviene observar es que si los fenómenos se convierten en noumena y en la transformación se guarda la especificidad del fenómeno, entonces todo estaría sujeto a las formas espacio-temporales, y, en consecuencia, espacio y tiempo tendrían que dejar de conocerse como meras formas puras de la sensibilidad, para pasar a formar parte de la propia constitución de las cosas; esto significaría la negación rotunda del punto de partida kantiano. Pero, además, esto significaría que la cosa en sí tampoco tendría ya el carácter incondicionado que se le supone, de manera que no podría pensársela como algo fuera del tiempo y del espacio, no contingente, indeterminada, etc. Si así fuese, no tendría sentido el principio trascendental de la razón pura en la forma que Kant lo emplea para fundamentar las investigaciones de la dialéctica trascendental.

Por otra parte, en caso de que no se guardase la especificidad fenoménica y se pretendiera conservar la supuesta incondicionalidad de los noumena, entonces, si los fenómenos se convierten en noumena, la contingencia, la sujeción a las formas espacio-temporales, y lo condicionado de los fenómenos se convertiría en pura ilusión. Pero, si se establece la distinción entre el objeto como lo que aparece y el objeto como lo que no aparece, que es lo que hace Kant, entonces puede conservarse la realidad objetiva de los fenómenos y el concepto problemático trascendental de la cosa en sí. De manera que, desde el punto de vista kantiano, el hombre svezado en la crítica tiene que acostumbrarse a vivir con un pie en falso (por el lado del noumenon), con la ventaja de que, sin embargo, puede afianzar el otro pie dentro de los límites del campo de la experiencia posible, y conservar así un equilibrio epistemológico, aunque tal vez no precisamente una estabilidad emocional, lo cual no deja de causar perplejidad.

A mi modo de ver, si se guarda la especificidad del fenómeno, puede

realizarse una aplicación epistemológica del principio de la relatividad de Einstein y decir, en consecuencia, que lo que es característico del fenómeno es característico de aquél; en otras palabras: la constitución ontológica de lo que aparece es similar a la constitución ontológica de lo que no aparece. Este, que podría llamarse "principio de la relatividad epistemológica", se probaría en la práctica mediante el recurso metodológico de que las proposiciones con respecto a la cosa en sí, deben tomarse como hipótesis cuya certeza depende de su verificación experimental. El mundo no yace en otro mundo.

3. Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición

Las cuatro soluciones críticas con respecto a las cuatro correspondientes ideas cosmológicas de la "Antinomia de la razón pura" constituyen la culminación de la segunda sección de los "raciocinios dialécticos de la razón pura". En cada una de estas soluciones se aplicará empíricamente el "principio regulativo de la razón", como la regla capaz de suprimir la ilusión trascendental que ocasiona la discordia de la razón consigo misma. El fundamento de este principio, según Kant, "es la proposición de que en el regreso empírico no puede hallarse una experiencia de un límite absoluto, y, por lo tanto, de una condición que como tal sea absolutamente incondicionada empíricamente".³ La importancia de esta regla se destaca si se recuerda el "principio trascendental de la razón", subrayado por Kant al comienzo del "Sistema de las ideas cosmológicas" y que dice así: "al se da lo condicionado, se da también la suma completa de las condiciones, y, por consiguiente, lo absolutamente incondicionado, que es lo único que hace posible lo condicionado"⁴. Como puede observarse, aquella proposición es restrictiva con respecto a este principio. En efecto: por la natural inclinación de la razón pura a llevar los conceptos intelectuales del entendimiento más allá de su aplicación exclusiva a la experiencia posible (de la cual depende la realidad objetiva de éstos), aquella exigencia de lo incondicionado conduce a las ideas trascendentales y a los espejismos de la ilusión trascendental que, en el caso específico de los raciocinios dialécticos de la razón pura, no se resuelven sino en virtud de la restricción impuesta por el "principio regulativo de la razón" sobre el "principio trascendental de la razón", núcleo de las investigaciones de la "Dialéctica trascendental". Obsérvese cómo opera la norma del principio regulativo de la razón en el caso que tomo como ejemplo a continuación.

La solución de la idea cosmológica de la división de un todo dado en la intuición, corresponde a la supresión del segundo conflicto de las ideas trascendentales, cuya tesis dice que: "En el mundo, toda sustancia compuesta consta de partes simples, y nunca existe más de lo que es simple o lo compuesto de lo simple", y cuya antítesis dice que: "En el mundo, ninguna cosa compuesta consta de partes simples ni existe nada simple". La solución del conflicto propiamente consiste en el hundimiento de ambas proposiciones, como sujetas a la presuposición de una condición imposible: la posibilidad de experimentar lo incondicionado; pero, sobre todo, la

solución se apoya en el uso del principio regulativo de la razón en la distinción previamente establecida por Kant entre lo que significa un *regressus in infinitum* y un *regressus in indefinitum*. El *regressus in general* consiste en la síntesis sucesiva desde lo condicionado a sus correspondientes condiciones. Lo característico de la regresión empírica está indicado por el principio regulativo de la razón, que habla de la imposibilidad de la experiencia de lo incondicionado.

En el caso de la división de un todo dado se pasa "de un condicionado a las condiciones de su posibilidad". Es importante observar desde un principio que se trata de la división de "un todo dado" en una "intuición encerrada entre sus límites", y no de una "totalidad" ideal que no se puede experimentar. En concreto, se trata de un espacio limitado o de un cuerpo definido, dentro de cuyos límites están contenidas las condiciones de su respectiva posibilidad. La solución, sin embargo, se refiere tanto a las condiciones como al proceso empírico mediante el cual se avanza en dirección a éstas, es decir, el *regressus*. De éste, Kant afirma que es infinito en el caso de la división de un todo dado, pues, por el contrario del *regressus in indefinitum* propio de la solución a la primera idea cosmológica, las condiciones no están contenidas fuera de condicionado, sino dentro de sus límites. Pero las condiciones mismas, como partes del todo dado, aunque sujetas a una sucesiva división infinita, en cuanto partes determinadas no están contenidas en número infinito. Por esto Kant dice que mientras los miembros a que se llega mediante el regreso infinito de la división "están contenidos como agregados en el todo dado, no sucede lo mismo con toda la serie de la división, que es sucesivamente infinita y nunca entera". Esto se comprende si se piensa que mientras las condiciones (las partes) se determinan mediante la división, es posible la exposición del número de las partes como un agregado que posibilita el todo dado, como suma de la división que se ha realizado, es decir, como el *regressus* recorrido hasta este momento; pero es imposible la exposición de las partes como suma total de la división, porque en tal caso se trataría de la exposición de un agregado infinito, o de la suma de una cantidad (finita o infinita) de partes simples, posibilidad que niega el principio regulativo de la razón a cualquiera de las alternativas propuestas.

Interesa dejar bien establecido por qué no es lícito decir de un todo dado que "conste de un número infinito de partes". Obsérvese que no se trata de sí de manera absoluta el todo consta o no de un número infinito de partes, porque no se trata de la determinación del todo como cosa en sí, sino de lo que lícitamente puede decirse de las condiciones de la posibilidad de un todo dado fenoménicamente. El principio regulativo de la razón propone que el regreso, que en un todo dado se realiza *in infinitum*, no puede detenerse en la experiencia de un límite absoluto, o sea, en la experiencia de lo absolutamente incondicionado. Esto obliga a concebir la serie de la división como sucesivamente infinita, de manera que por "división infinita" de un todo dado ha de entenderse la ley que regula el progreso de la experiencia en la división empírica de un todo dado, pero no la infinitud o la finitud en sí mismas de la suma total de la división de manera absoluta. Es por esto que Kant, aun antes de la definición del principio regulativo, señalaba ya que:

"La multitud de las partes de un fenómeno dado no es en sí finita ni infinita, porque el fenómeno no es algo existente en sí, y las partes se dan únicamente gracias al regreso de la síntesis de descomposición, y en él, regreso que nunca se da absolutamente entero, ni como infinito".³

Por todo lo cual, se deduce que el número de partes depende de la suma de la división que, si bien como serie es infinita, como determinación de las partes resulta ser un número discreto (quantum) dado según el progreso realmente realizado en la experiencia de la división. Y como no se da nunca entera la exposición de la totalidad de la división —porque esto significaría haber experimentado lo incondicionado sea como finito, sea como infinito, lo cual es imposible—, las partes, que siempre se determinan discretamente mediante un número, no son infinitas porque su determinabilidad no se confunde con la posibilidad del regreso in infinitum de la serie de la división; pero tampoco son finitas de manera absoluta, porque nunca ningún quantum podría señalar la cantidad absoluta de partes constitutivas de un cuerpo o de un espacio dados.

Esto permite a Kant rechazar la idea de una articulación hasta el infinito de un todo organizado, porque aunque en la descomposición hasta el infinito las partes determinadas pueden organizarse, la organización infinita de las partes no puede regirse por el principio regulativo de la razón, de manera que pudiera decirse que la articulación es en sí misma infinita; en efecto: esto significaría haber llevado la determinación y por ende la división de las partes absolutamente hasta el infinito, lo cual es imposible. La infinitud afecta a la divisibilidad, es decir, a la regla del progreso de la división sucesiva de un todo dado, mientras que la determinación afecta a la subdivisión, es decir, a las partes constitutivas de un todo dado, determinadas en el regreso de la división. Por ello resulta adecuada la aplicación kantiana del nombre de "quantum continuum" cuando se trata de la designación del fenómeno en vista de la división infinita, y de "quantum discretum" cuando se trata de la determinación del fenómeno con respecto a la multitud de unidades (partes) definidas en el regreso, a las cuales corresponde siempre un número.

La solución crítica de Kant deja claramente establecido que, con anterioridad al regreso de la síntesis sucesiva de la intuición empírica, la idea cosmológica no puede afirmarse sino contradictoria y dogmáticamente, y se sostiene únicamente por la ilusión trascendental que toma el fenómeno por la cosa en sí, o a la natural propensión por parte de la razón pura a remontarse más allá de las posibilidades de la experiencia, en busca de lo incondicionado que, como tal, está vedado al conocimiento real y objetivo de la razón, del entendimiento y de la experiencia del hombre.

4. Imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios

Una de las consecuencias más notables de la investigación crítica con respecto al ideal trascendental, es la de la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios. En el fondo, se trata de una investigación que precisa la distinción y la relación entre "posibilidad" y "existencia", cuyo resultado establece que "de la posibilidad de los conceptos (lógica) no

se infiere la posibilidad de las cosas (real)", según la fórmula kantiana.

Según Kant, la nota lógica de la posibilidad conceptual se apoya en el principio de no contradicción, de suerte que es lógicamente posible un concepto que no se contradiga, pero de aquí no se infiere su realidad objetiva. Además del principio del análisis (de la no contradicción) son necesarios los principios de la síntesis (de la experiencia posible) para determinar la posibilidad real. El ideal trascendental, todavía más alejado que las propias ideas trascendentales de la objetivación real en una experiencia posible, no puede adquirir la determinación de la existencia, que se le ofrece únicamente como dada a todo lo que cae dentro de la esfera de la experiencia posible, como la posibilidad real que se añade sintéticamente al sujeto en forma de predicado y cuyo conocimiento debe ser posible a posteriori. Kant dice expresamente:

"Ahora bien, si pienso un ente que sea la posibilidad máxima (sin deficiencias), subsiste siempre la cuestión de si existe o no, pues aunque nada le falte a mi concepto del posible contenido de una cosa cualquiera, falta empero aún algo a la relación con mi total estado de pensamiento, a saber: que el conocimiento de ese objeto sea posible también a posteriori."⁶

Asimismo, Kant afirmaba anteriormente:

"La posibilidad de los objetos de los sentidos es una relación de ellos con nuestro pensamiento, en el cual puede pensar a priori algo (a saber: la forma empírica), pero lo que constituye la materia, la realidad del fenómeno (lo que corresponde a la sensación) tiene que darse, pues sin ello no puede pensarse y por lo tanto no puede representarse su posibilidad."⁷

De manera que, si por el principio de la determinación completa, el ideal trascendental proporciona "la materia para toda posibilidad" con respecto "a la necesaria determinación completa de las cosas", esta materia ideal, que Kant llama "substrato trascendental", se refiere a la posibilidad lógica, mientras que la materia sensual o materia de la sensación, es la que proporciona realidad y existencia (puesto que la existencia equivale a la realidad objetiva) a los objetos de la experiencia posible, únicos que pueden llamarse propiamente "objetos determinados".

Las observaciones anteriores ayudan a comprender que, cuando Kant dice que "Ser no es evidentemente un predicado real", con ello quiere al mismo tiempo significar que, como tal, no puede añadirse sintéticamente al concepto de una cosa y, por ende, no puede determinarla. Es algo que se "pone" o que se "supone", pero no es algo que se "dé" y que, añadiéndose como predicado al sujeto, aumente el conocimiento que se tiene. Esto significa que en la pura posibilidad (lógica) no se da la realidad objetiva, mientras que en la realidad objetiva se ofrece al propio tiempo la posibilidad lógica correspondiente. Por esto es que, mientras cien escudos reales contienen sólo cien escudos posibles, cien escudos posibles en cuanto tales no contienen ningún escudo real. Lo que "además" tengo con cien escudos

reales es precisamente la materia de su realidad objetiva: su capacidad para constituirse en objetos de una experiencia posible.

Dios en cuanto ens realissimum y como ideal trascendental, puramente posible, no da desde el punto de vista conceptual más muestra de existencia que cien escudos posibles, con la significativa diferencia de que cien escudos posibles pueden corresponder a cien escudos reales cuya realidad puede darse efectivamente a través de la intuición sensible como materia de la experiencia posible, mientras que de la existencia de Dios es imposible hallar rastro alguno en la fuente de la realidad, la objetividad y la existencia de todo cuanto conocemos.

Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica

NOTAS

1. I. KANT. *Crítica de la razón pura*, trad. José Rovira A. Tomo II. (Buenos Aires: Losada, 1965), p. 228.
2. *Ibid.*, pp. 29-32.
3. *Ibid.*, p. 204.
4. *Ibid.*, p. 132.
5. *Ibid.*, p. 197.
6. *Ibid.*, p. 228.
7. *Ibid.*, p. 244.

