

EL PERÍODO PRECRÍTICO: SU APORTE

*Arnoldo Mora**

Resumen

El artículo trata de mostrar los aportes de Kant en el período precrítico y fundamentalmente su crítica a la metafísica de tradición racionalista. El texto no puede dejar de lado a Leibniz. Leibniz siempre está en el trasfondo de Kant a través de los conceptos de Lógica y su refutación de la metafísica y el concepto de razón.

Además, el artículo ofrece análisis de varios textos de la obra de Kant que aparecen en la *Dialéctica Trascendental* que sirven para mostrar la crítica a la metafísica tradicional.

Abstract This article intends to discuss Kant's main points of view in his precritic period and, in essence, his critics to the rationalistic traditional metaphysics. The philosophy of Leibniz is the central objective of the critic of our author. Many quotations of Kant's *Transcendental Dialectics* are also examined to demonstrate the weaknesses of the traditional rational philosophy.

a lógica dialéctica es el punto de partida de toda la filosofía alemana, porque parte del concepto de la negatividad¹. Sobre todo ahí estudia el concepto de contradicción: la contradicción formal conduce a la nada, porque es un concepto que aniquila al otro concepto y mutuamente se aniquilan. Mientras que la contradicción real no lleva a la nada, porque la materia no se destruye: si es algo real una cosa que se opone a la otra, no aparece la nada sino algo nuevo. La preocupación fundamental de Kant es la fundamentación filosófica de Newton.

— La "Disertación sobre la forma de los principios del mundo y del mundo

* Profesor de Filosofía. Universidad Nacional y Universidad de Costa Rica.

1. Ya encontramos esta intuición en el ensayo del período precrítico: "Ensayo sobre las magnitudes negati-

inteligible”, es el ensayo por el cual él se incorpora como propietario de una cátedra en la Universidad. Deja de ser lo que se llama “Privat Dozent”, que es el profesor que se ha asumido en la universidad bajo la honra de ser profesor universitario, pero la universidad no le paga. Kant, como “Privat Dozent”, vive del salario que resulta de las cuotas de los estudiantes. Kant tiene que dar cursos populares, atractivos a la mayor cantidad de alumnos, lo que le impide concentrarse: escribe una gran cantidad de ensayos de interés general. Además, tiene que cuidarse, en un medio bastante conservador, de lo que dice y cómo lo dice, para no escandalizar, para no provocar. Hay que recordar que la Universidad no tiene autonomía, es una dependencia del Ministro de Educación, y en un medio provinciano, esto hace que haya menos amplitud. Por otro lado, el temor a las ideas de la Revolución Francesa hace que a finales del siglo XIX se pierda la apertura lograda desde el siglo anterior con el despotismo ilustrado que introduce en Alemania Federico II El Grande. Además, el endurecimiento del régimen prusiano por las invasiones napoleónicas que lleva a una mayor influencia de los militares. Pero, todavía en este período de la vida de Kant hay un relativo liberalismo que nos explica por qué la filosofía logra desarrollarse en las universidades. Pero después de la muerte de Hegel, todo el pensamiento creador en filosofía se da fuera de las universidades: Feuerbach, Marx, Schopenhauer, se ven impedidos de dar clases en las universidades. En Francia pasa lo mismo: Augusto Comte no puede dar clases en la Sorbona.

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE KANT

El enfoque que se dará aquí es un tanto diferente, pues se enfatiza o afirma más la continuidad que la discontinuidad. No existe un Kant que primero es una especie de físico-teórico y que luego pasa, es que en su primer período el mayor énfasis se da en torno a la física de Newton, porque la física de Newton le sirve para una crítica de la física de Descartes. Recordemos que el acontecimiento tal vez más importante de la Ciencia en la primera mitad del siglo XVIII, es el triunfo de la física de Newton y la derrota cartesiana. Pero hay un aporte válido y definitivo de Descartes: sin él la física moderna y la ciencia moderna no hubieran sido posibles porque Descartes da a la ciencia el lenguaje formal: el álgebra.

La ciencia moderna con las matemáticas griegas hubiera sido posible. La capacidad que tiene la física de desplegarse en gran parte se debe al descubrimiento cartesiano (mérito de Descartes), del enorme potencial de la formalización algebraica. Lo que quizás está en cuestión y se resquebraja en las primeras décadas del siglo XVIII, es el ligamen entre la concepción epis-

temológica de Descartes y su metafísica. Todo el enfoque y la crítica de Kant, y ese va a ser uno de sus mayores méritos, y tal vez el centro de este ensayo, es cómo Kant apunta precisamente al lado débil: la crítica a la metafísica de tradición racionalista. Sin embargo, hereda un autor que no se puede dejar de lado: Leibniz. Leibniz siempre está en el trasfondo de Kant. A Leibniz podemos considerarlo como el pionero de la filosofía alemana y su creador o iniciador. Leibniz aporta a la razón, la voluntad y la libertad. En Leibniz encontramos la crítica al lado más débil de Descartes, que es el concepto de existencia como categoría metafísica. Esto es válido para Descartes y para Spinoza, a pesar del redescubrimiento de la libertad, de la voluntad como libertad y no de la voluntad como voluntad. Anotemos que Duns Scotus es el primero que elabora toda una filosofía a partir de la voluntad. En Leibniz lo que hay es un ligamen con la libertad. Esto va a ser central en el pensamiento de Kant, no se va a perder; nada más que Leibniz no sigue la tradición, no comprende o entiende el aporte de la tradición empírica anglosajona. La obra más importante de Leibniz, la última: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, es básicamente una polémica muy fuerte contra Locke (se menosprecia el aporte positivo del adversario y se enfatiza aquello en lo que estamos en contra). Kant es el que va a hacer una síntesis entre uno y otro. Kant aparece como el esfuerzo de síntesis, pero rescatando sobre todo como tema central, la libertad como creatividad, es decir, la conciencia como sujeto activo. La libertad no es solo del sujeto; la libertad es del ligamen entre sujeto y objeto. La filosofía hace de juez y dice qué aporta el objeto y qué el sujeto, y dónde sujeto y objeto se unen. Esa es la preocupación central del pensamiento kantiano.

USO QUE KANT HACE DE LA LÓGICA

Este es el aspecto novedoso de Kant: el uso que hace de la lógica. ¿Qué entiende Kant por “Lógica”? Ese es el aporte más fecundo del período pre-crítico. Rastreando a través de toda esa gran cantidad y diversidad de ensayos de la primera época podemos descubrir preocupaciones de juventud, que nadie había visto hasta entonces y que, de alguna manera están en sus escritos permanentemente y que a nosotros nos corresponde explicitar. La idea de la lógica había venido de Leibniz, que había partido del principio de la “*Mathesis Universalis*” que creó el joven Descartes. La lógica está ligada fundamentalmente a la “*Mathesis*”, es un saber universal cuya característica fundamental es la formalización algebraica: cosa que va a hacer solamente la lógica moderna a partir de Frege con el fin de crear un lenguaje formal universal. Se parte entonces de la idea de que la razón tiene un lenguaje: el lenguaje de la lógica.

La razón tiene una especie de gramática innata (en términos de Chomsky hoy en día, quien no por casualidad vuelve a Descartes) que es la lógica. No fue exactamente así como nació la lógica. Los sofistas, creadores de la lógica, no fueron eso. Más bien los sofistas crean la lógica como una especie de pre-gramática: la lógica como las condiciones de posibilidad de la gramática. El cartesianismo surge más bien como el intento moderno de hacer de la lógica la gramática del lenguaje perfecto para la ciencia. Sin embargo, eso en Descartes no se da. Porque Descartes lo que hace es una matemática. El primero que descubre la diferencia entre matemáticas y lógica es Leibniz, y esa es la gran intuición en torno a la teoría de la formalización, de los modelos formales de Leibniz. Leibniz se separa de Descartes, quien nunca llega a diferenciar entre lógica y matemática; es más, solo hace matemática. En realidad no tenemos una lógica cartesiana. Leibniz sí, separa una cosa de la otra, porque ya en él cada vez más se da una separación entre ciencia y metafísica, que Descartes no vio, y que es lo que hace que Kant llame a esta concepción la identidad, el pasar sin un salto de discontinuidad de la ciencia a la metafísica. Eso es lo que Kant llama pensamiento dogmático. Son diferentes, hay un salto. No es por ende que Kant es antimetafísico. Kant lo que enfatiza es que no es lo mismo; cuando estamos hablando de metafísica y de ciencia no estamos hablando de lo mismo, y por lo menos debemos tener conciencia de que no son los mismos niveles de racionalidad o noéticos como diría Husserl hoy en día. Quien primero plantea esto es Leibniz en torno al problema fundamental de la libertad, es decir, en torno al problema de la existencia. Entonces ya podemos decir qué es la metafísica. La metafísica es todo cuestionarse en torno a lo que existe. Es una definición absolutamente clásica que debemos a Aristóteles. Es preguntarse sobre el ser: ¿Qué es la existencia evidentemente como categoría última? ¿Pero de dónde parte Kant para plantearse esto? Parte de un análisis formal. Por ende, recurriendo al concepto de lógica leibniziano; no al concepto de formalización con el que Descartes identificaba de una manera muy poco rigurosa lo que era el pensamiento formal. Para Descartes, en última instancia, el *a priori* son las matemáticas. Formalizar es algebraizar; no hay otra forma de formalizar. El que establece la diferencia entre lógica y matemática es Leibniz: no es la misma forma de formalización. Y eso se debe fundamentalmente a que cada vez más Leibniz y los alemanes ligan lógica a la racionalidad o a la comprensión de la existencia y no solo a la ciencia. ¿En qué momento Kant descubre esto? ¿En qué escrito por primera vez aparece esa intuición del uso no científico sino filosófico de la lógica? La lógica como el instrumental de la razón para una comprensión de la existencia. Eso no podríamos llamarlo lógica dialéctica pero tampoco lógica formal; yo lo llamo lógica filosófica. Por lo que

encontramos en Kant no es la lógica cartesiana, que es la lógica matemática, no es la lógica ligada a la ciencia, pero tampoco es la lógica dialéctica con el concepto de dialéctica que tenemos a partir de Hegel. No es un pre-Hegel ni es un post-Descartes; en Kant es el uso que se hace de la lógica para fines de la filosofía crítica.

Lo anterior nos lleva a una primera definición de la función de la filosofía: es la función crítica de la razón, y el instrumental de esa función es la lógica. La lógica es el conjunto de herramientas mediante las cuales podemos hacer una crítica filosófica. Eso, que yo sepa no se encuentra en ningún autor antes de Kant. Podrían rastrearse algunos elementos en Leibniz, pero su preocupación es diferenciar la lógica formal de la concepción de lógica cartesiana (la lógica matemática). ¿De dónde tomó Kant este concepto de lógica o cuándo le apareció? No lo sé. Lo que hay en sus escritos de juventud, los precríticos, es una polémica sorda con el cartesianismo permanentemente, y a través de eso una polémica con Leibniz; por ende, un esfuerzo de reinterpretar a Leibniz no cartesianamente; una nueva lectura de Leibniz que lo lleva a este tipo de concepto de lógica. Esta es una de las intuiciones de juventud de él sin las cuales no podemos entender la *Crítica de la Razón Pura*, no podemos entender al Kant crítico. Solo por la lectura y el comentario de estos ensayos precríticos podremos fundamentar esta relectura de Kant.

Lo que hay siempre presente de Leibniz en Kant (aunque se inclina por el grupo de los newtonianos) es que no desliga la lógica de la filosofía. Su preocupación no es usar la lógica para interpretar la ciencia, sino para refutar la metafísica. Por el contrario en Leibniz hay la preocupación por reafirmar la autonomía de la lógica, y, si se quiere *la prioridad* de la lógica sobre las matemáticas. Leibniz tiene una inclinación por decir que la lógica es anterior a las matemáticas y que sin lógica no hay matemáticas; mientras que sin matemáticas sí podría haber lógica. Pero eso no está explícito. La preocupación de Leibniz es separar la lógica de las matemáticas y crear sistemas aparte. Tampoco hay una preocupación por usar la lógica desde el punto de vista de la refutación filosófica. Por ejemplo, en toda la refutación contra Locke no usa nunca la lógica. En su última obra, dialogada, en la que Locke es uno de sus personajes (*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*) todos los argumentos son de tipo existencial. Por ejemplo, el argumento ético es el que utiliza para admitir el principio de sustancialidad. Leibniz era de formación jurista: si no hay sujeto humano no hay imputabilidad de los actos humanos y no hay criminal. No admite que el principio de causalidad y de sustancialidad se da como un prin-

cipio formal sino ético. Para Locke son postulados porque no hay manera de poder demostrarlos. Kant dirá lo mismo, diciendo que solo podemos hablar de la causalidad y de la sustancialidad en cuanto son un *a priori*, y el *a priori* solo tiene sentido como condición de posibilidad de existencia. Locke dice: estos son postulados necesarios para poder entender cómo se construye la experiencia del hombre, pero no es posible tener una inteligibilidad de los mismos. Leibniz dice: sí es posible, pero para ello debe meter la existencia humana, es decir, los valores humanos (la libertad como un valor ético, y si es un valor ético, Kant dirá lo mismo: es un valor ético como postulado de la razón práctica). Kant siempre está tratando de unir a Locke con Leibniz, pero en torno a un nuevo concepto de existencia.

CONCEPTO DE LÓGICA EN EL PERÍODO PRECRÍTICO

Veamos el concepto de lógica que Kant maneja en el período precrítico, y que está subyacente a toda la *Crítica de la Razón Pura*, donde lo que hace es usar la lógica para refutar la metafísica de Descartes. En Aristóteles tampoco encontramos ese concepto de la lógica, aunque es el creador de la lógica como ciencia (el primer “Corpus Logicum” que existe, el “Organon”).

Kant va a establecer la diferencia entre lo que los escolásticos llamaban los predicamentos y los predicables y esto es lo que reaparece a través de la vuelta de Leibniz a los grandes escolásticos, por los que siente una gran admiración. Kant asume toda esta herencia del pensamiento occidental y la confronta con el aporte de la modernidad (el método de la ciencia, la física de Newton). La lógica filosófica es el ejercicio de la razón aplicado a los problemas de la existencia, tomada la existencia como la categoría metafísica. En la tradición aristotélica, metafísica es todo lo que existe en su máxima generalidad. Por ende, incluye tanto los entes formales o puramente mentales como reales: materiales y el mundo de lo específicamente humano (los valores, el mundo de la conciencia en su máxima generalidad). Este es el problema metafísico: el uso de la razón para la dilucidación (la “Aufklärung” de Jaspers) de la existencia. ¿Qué es el aporte de la razón? En lenguaje de Kant es el “*a priori*”. ¿Y qué es aquello de la existencia que no proviene del *a priori*? La pregunta es válida porque en Kant aún en el período precrítico siempre hay una polémica anticartesiana. Para Kant no es posible la “*Mathesis Universalis*”, no es posible una formalización algebraica de la totalidad del saber, la matematización no es la gramática con que piensa la razón. Este tipo de preocupación revela que en Kant realmente lo que hay es una preocupación filosófica, incluso y, sobre todo, a la hora de asumir el aporte de la ciencia.

Dicho sea de paso, Kant no se pregunta qué es la lógica ni cómo pensamos; simplemente la lógica es el ejercicio de la razón. La razón opera mediante un conjunto de normas o de reglas. Es la gramática, digamos, por la que opera la razón, es decir, la gramática por la que formula una palabra (entendiendo por palabra la donación del sentido). Aquello que hace que algo tenga sentido, en este caso que la existencia tenga sentido, eso es la razón. El hombre lo formula mediante un conjunto de reglas que es lo que podemos llamar la lógica. Entonces ¿qué es la filosofía? Es la explicitación (el quitar velos, desvelar, “Alétheia” de que habla Heidegger) de la inteligibilidad de la existencia, siendo esa inteligibilidad una estructura *a priori*, es decir, lógica. Así, el primer uso que vamos a tener de la lógica va a ser un uso DIA-LÉCTICO (no en sentido hegeliano sino aristotélico). Aristóteles dividía la lógica en tres partes: la silogística, la dialéctica y la sofística. La silogística es el arte de argumentar demostrando la verdad. La dialéctica no es el arte de llegar a la verdad sino el arte de llegar a la probabilidad, que solo se da no en torno a las esencias sino en torno a las existencias o los valores. La primera forma es la forma polémica de la dialéctica que es el argumento hipotético, que consiste en partir de un presupuesto: el presupuesto de la tesis del adversario. Suponiendo que el adversario dice la verdad, tomemos esto en serio y lleguemos hasta sus últimas consecuencias. Las consecuencias son el absurdo al que desemboca la tesis del adversario. Eso funciona en el ágora, en la polémica política, en la argumentación del diatriba porque además introduce un elemento racional, un elemento pasional, cual es el ridiculizar al adversario, mediante lo cual levanto aplausos a mi favor, y me evito el grave problema de la demostración de la tesis que yo afirmo. Por el hecho de que mi adversario esté equivocado yo salgo como victorioso, lo cual es absolutamente equivocado, pero desde el punto de vista de la polémica, sé es válido. Esta es la importancia práctica que tiene el argumento hipotético. Este será el tipo de lógica que va a emplear Kant en la “Dialéctica Trascendental” respecto de la metafísica. Por eso es que al final él anuncia otro tratado. Evidentemente con haber demostrado que la metafísica dogmática o la tradición cartesiana que reduce la lógica a las matemáticas está equivocada, con eso no se infiere automáticamente que yo tenga razón. Por eso él tiene que buscar otro camino, que es el camino de los valores morales.

LA LÓGICA FILOSÓFICA

Por eso la lógica filosófica cumple en primer lugar la FUNCIÓN DIA-LÉCTICA EN EL SENTIDO DEL ARGUMENTO HIPOTÉTICO, es decir,

sirve de diatriba, sirve para la refutación del adversario, mediante la reducción de lo absurdo. Como veremos no todos los argumentos empleados significan una reducción al absurdo, pero sí significan una incapacidad de llegar a la metafísica por la ciencia, es decir, la metafísica por el camino del *a priori* no puede ser demostrada como verdad. Llega a una altísima probabilidad, por ejemplo cuando habla del argumento teleológico de la existencia de Dios. Es altísimamente probable, pero se asemeja más bien a una línea asintótica, es decir, nos acercamos pero no llegamos a la certeza; aumenta la probabilidad nada más. Para que haya certeza tiene que darse un salto cualitativo.

Esta concepción de la lógica para uso filosófico, para la refutación metafísica, como intuición o como idea, la encontramos en el período pre-crítico en ese aspecto polémico o de la polémica cartesiana. Kant se define a sí mismo no como un científico, ni como un filósofo, sino como un investigador (policiazo, detective, buscador de huellas para llegar a la verdad). Él sabe más o menos contra lo que está y más o menos a favor de lo que está, pero no ha podido separar y deslindar claramente aquello de lo que está en contra y de lo que está a favor, para elaborar una cosa más o menos coherente con lo que queda.

Así concebida la lógica (como lo *a priori* o ámbito de la razón pura = categorías cartesianas), Kant la aplica a lo real, es decir, a la metafísica: ¿Qué podemos afirmar *de verdad* de lo real? ¿Qué es la inteligibilidad intrínseca de lo real? Eso nos lo da solo la ciencia, porque la única existencia de la cual tenemos evidencia es la que se nos da en la EXPERIENCIA (aporte de los ingleses). Tenemos ya una nueva categoría: la categoría de experiencia, que es una categoría anglosajona en Kant; fundamentalmente es el aporte de Locke. La experiencia es la verdad de la existencia, pero que no opera en sí.

¿Cuál es entonces la debilidad de Locke? Creer que este es un criterio de inteligibilidad. La experiencia no nos da la inteligibilidad; el *a priori* (tal y como lo había afirmado Descartes) sí es la inteligibilidad, es decir, es ciencia en el sentido epistémico (de Platón). Es la verdad en sí y por sí (*aiton kai aiton*). Esta no está contenida en la experiencia; por eso es que Locke no puede llegar a la comprensión de los primeros principios, a los principios de la metafísica de sustancialidad y de causalidad. Porque Locke no sale de ahí. Esto es lo que de alguna manera hay que tratar de juntar, pero sin que ninguno de los dos elementos pierda. Para eso hay que llegar a otra función. Si hemos visto que la lógica tiene una función crítica: la inteligibilidad de lo real, esa función crítica es dada por el principio de no contradicción consistente en que también la

inteligibilidad tiene límites. Es así como lo ve Kant: criticar es establecer los límites de algo. La lógica también establece límites, esos límites son dados por el principio de contradicción, es decir, aquello que se opone al principio de contradicción es inteligible. Por ende, la lógica no puede llegar allí, la lógica reconoce sus propios límites.

Pero como la lógica es el ámbito de lo pensable, el ámbito de lo humano, entonces el hombre puede decretar que lo que no está dentro de su propio ámbito es inteligible. Ahora, ¿es inteligible en sí, o es inteligible porque nuestra construcción lógica no llega hasta aquí? Ese problema desdichadamente Kant no se lo plantea. Este problema solo se lo va a plantear la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, cuando dice: también la lógica sigue siendo humana, y la lógica puede evolucionar. Eso supone ya introducir la categoría de historicidad de una manera total, y eso solo lo hace Hegel.

Locke había establecido que los principios de causalidad y de sustancialidad son precisamente impensables, existen en sí pero son impensables; luego puede haber realidades que existen en sí que sean impensables. Esa es la famosa cosa en sí de Kant. La experiencia en sí misma, y por ende la existencia como existencia, es impensable. Todo el idealismo va a partir de esa crítica.

Lo cierto es que si la cosa en sí resulta impensable, entonces ¿qué es? ¿Es una categoría epistemológica o una categoría metafísica? En la realidad opera como una categoría metafísica y la tendencia actual es ver eso como principio epistemológico. Simple y sencillamente son los límites del conocimiento humano. Pero esa es la interpretación que actualmente se da; en Kant simplemente queda así y yo pienso que es un reconocimiento al concepto de la crítica que viene del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, que influencia a Kant.

Así establecido, la inteligibilidad solo entra dentro de los límites de la experiencia y podríamos decir que la existencia se reduce a la categoría del conocimiento, puesto que todo aquello que no entra dentro de conocimiento es ininteligible. La crítica jacobiana, la crítica del idealismo del joven Fichte no deja de tener razón, porque hay un doble uso de la categoría de existencia. En cuanto es ámbito de la experiencia, puesto que la experiencia presupone la existencia, o sea, es la conciencia de la existencia, pues en la evidencia de la existencia, entonces es intrínseca de la experiencia. Ese es el concepto de lo que hemos llamado lógica filosófica.

Podemos ahora analizar la estructura de la experiencia en cuanto es formulada lógicamente. La formulación lógica de la experiencia la expresamos en palabras. Por ende, podemos partir de la estructura gramatical, o de la gramática, como la primera expresión o la aproximación fenomenológica a la lógica. La primera aproximación a la lógica es la gramática. De ahí el famoso análisis del sujeto si es o no es el predicado. Y el principio permanente de toda crítica en este período es que *la existencia no es un predicado*. Es el argumento permanente contra Descartes y contra Spinoza. Para el análisis de la verdad de la experiencia (de la inteligibilidad intrínseca o *a priori* de la experiencia) no se requiere la existencia. Para entender lo que son cien táleros no hace falta que existan. Porque son cien táleros ideales. Para usarlos se requiere que sean reales, pero para entenderlos no.

La existencia no es un predicado, es decir, del análisis intrínseco, de la inteligibilidad intrínseca del sujeto (lo que Platón llamaba esencia), es decir, de las notas constitutivas de la inteligibilidad del concepto, no puedo inferir nunca que la existencia sea una de sus notas, un principio de inteligibilidad. Pero en cuanto escapa a esto se convierte en un *en sí*, que es la cosa en sí ininteligible. La razón por lo que la existencia es ininteligible está en decir que tal hecho no es más que la expresión de la finitud. Lo que nuestra razón conoce siempre es menor de lo que en realidad es, aunque esto no está formulado en Kant de esta manera.

La lógica va a servir de manera polémica en el período precrítico. Va a servir para establecer los límites del conocer a partir de la experiencia, del criterio de experiencia, que como hemos visto es un criterio lockeano. Es Locke quien establece: Solo es inteligible aquello que es objeto de experiencia. Pero entonces, ¿el criterio de experiencia en qué queda? En el período precrítico Kant tiene ciertas dudas y llega a establecer de alguna manera un retorno cartesiano, en la medida en que hay un acto que funda la inteligibilidad de la experiencia, y este acto tiene alcance metafísico: es el “cogito”. Y por eso a través del cogito podemos llegar a Dios. Eso en la *Crítica de la Razón Pura* ya no lo va a decir.

La Lógica establece los límites de la experiencia; los límites formales o *a priori*. La inteligibilidad intrínseca de la experiencia es lo que él entiende por lógica. La lógica es la inteligibilidad constitutiva. Con esto Kant, por un lado, estaba intuyendo las matemáticas de hoy. Por lo menos, a partir de Kant sí podemos construir mundos matemáticos totalmente consistentes aunque no



sean reales. Eso es lo que no permite de alguna manera el carácter prospectivo del saber (la ciencia puede adelantarse, puede construir más allá de su experiencia un mundo de inteligibilidad).

Pero es esto lo que le preocupa a Kant, que en este momento está polemizando contra Descartes. Del análisis del concepto (entiéndase del cogito) no puedo inferir que exista el yo, Dios o que las hipótesis que elaboro a propósito del mundo llamado ciencia, sean reales. Es dentro del ámbito de la polémica anticartesiana que aparece este principio fundamental que Kant va a usar permanentemente: la existencia no es un predicado. Evidentemente esto presupone el concepto de juicio; la palabra no es solo concepto; la razón llega a su plena expresión mediante el juicio (comparación de dos conceptos a la luz del principio de identidad y de contradicción); es decir, el saber o la razón es afirmar o negar algo a propósito de algo; no es simplemente tener un concepto de algo; es la capacidad de comparación de dos o más conceptos. Esto nos plantea la pregunta que da origen a la epistemología: ¿qué es lo que realmente podemos afirmar? Veamos los antecedentes de la cuestión.

EL CONCEPTO CARTESIANO DE RAZÓN: LA RAZÓN ES INFINITA

Kant parte de una afirmación de razón de origen cartesiano: la razón es infinita. La razón puede pensar lo que sea, siempre y cuando no implique contradicción. Con ello la razón lo que hace es aplicar límites al uso de ella misma. Pero la razón en sí misma es infinita. En consecuencia hay una razón que no reconoce límites, la metafísica, y hay una razón en ejercicio que sí conoce límites que es lo que llamamos el nivel epistemológico. La razón metafísica no es solamente la razón en ejercicio, sino la razón aplicada a la inteligibilidad de lo real.

Si la razón es infinita, el problema es establecer lo que hoy en día llamaríamos con Husserl más correctamente los niveles de inteligibilidad de la razón. No es que la razón no sirva, sino que sirve de distinta manera. Es un mismo instrumento pero los sonidos que emite son diferentes según las distintas vocales en que la usemos. La razón opera en diversos niveles. Por ende, hay un uso instrumental de la razón.

Esto nos permite establecer la definición de la filosofía crítica: la función de la filosofía es establecer el uso instrumental de la razón. Kant se propone escribir el manual que contenga las “instrucciones” para usar la razón. Kant es el ingeniero que logró redactar ese folleto. ¿Por qué? Porque la razón sirve para tanto que nos confunde: yo no sé cuándo estoy usando la razón de una manera y cuándo de otra. La razón es la explicitación de la inteligibilidad de la experiencia. Es potencialmente infinita pero nuestra experiencia siempre es potencialmente finita. La razón va a establecer las condiciones de posibilidad de toda experiencia. Eso es lo que él llama “trascendental”. Con el adjetivo trascendental expresa las condiciones de posibilidad de la experiencia. ¿Por qué? Porque hemos partido ya de un postulado que Kant no dice: que es el concepto cartesiano de que la razón es infinita. El infinito de la razón es su posibilidad infinita de aplicación.

Toda experiencia es finita. Eso quiere decir que las experiencias que hoy tenemos son susceptibles de enriquecerse con nuevas experiencias. Cualquier experiencia que yo tenga en el futuro, la razón es susceptible de dominarla o expresarla; por ende, la razón es potencialmente infinita. “Infinito” no es el concepto ni griego ni cristiano, sino leibniziano. Leibniz es el que elabora este concepto: infinito es tan grande como se quiera (de allí el cálculo infinitesimal).

El concepto de infinito que maneja Kant es el concepto de Leibniz. Si yo soy finito in acto es porque soy infinito en potencia. Entonces yo preveo que las experiencias que yo tengo son más que un uso limitado de la razón, pero la razón da para muchísimo más. Eso establece que cualquier experiencia que yo tengo no es más que un uso limitado de la razón, pero la razón da para muchísimo más. Eso establece que cualquier experiencia que yo tengo entra en el campo de la razón; por definición, por consiguiente, ninguna experiencia es irracional, ninguna experiencia escapa a la razón.

Pero, a su vez la razón presupone la experiencia cuyo sentido debe desvelar o revelar. La razón nos aparece así como capacidad de crear. A esto lo llamamos “libertad”.

Este concepto ya está contenido en Leibniz, pues su aporte respecto de Descartes y Locke (la polémica entre empiristas y racionalistas) es la incorporación de una categoría antropológica, la cual es la libertad. En última instancia, el acto de pensar es un acto de existir, y es un acto de fe: existo en la medida en que creo. Eso es lo que hace posible la experiencia. Pero eso es la explicitación total de la concepción nueva de filosofía que se desprende y que llamamos filosofía contemporánea. Eso es lo que aporta la filosofía contemporánea respecto de los períodos anteriores, llámese moderna, medieval o antigua.

Para ello, Kant parte de una discusión formal. La razón es un acto cuya inteligibilidad es una estructura lógica. Tomamos, por ende, la razón en su producto para desvelar su estructura. Y esta es una estructura lógica. Kant, tomando en cuenta a Locke, establece dentro del juicio dos clases: el juicio analítico y el juicio sintético. Esto no es cartesiano; esto es solamente posible porque se ha tomado en serio la crítica de Locke. Porque para Descartes solo existirían los juicios analíticos, es decir, la operación mediante la cual del sujeto extraigo las notas constitutivas de la inteligibilidad intrínseca del mismo, que me permiten por consiguiente afirmar o negar sin salir del concepto. Eso es lo analítico. Lo sintético es cuando se añade la categoría de existencia. Entonces la función crítica va a ser: establecer la clara diferenciación de la inteligibilidad y del juicio de existencia. No hay, por ende, función crítica en simplemente entender; el entender es un prerequisite para la crítica. La crítica es poder dar el salto de que si lo que he entendido existe o no existe. Esto es el uso epistemológico del criterio de experiencia tal como fue formulado por Locke.

COMENTARIOS DE TEXTOS FUNDAMENTALES

Comenzaré su comentario, de texto tomado de toda la primera parte de la “Dialéctica Trascendental” antes de entrar ya propiamente a analizar las tres ideas metafísicas: el yo, el mundo y Dios. Es importante ver estos textos literalmente porque Kant está consciente de que aquí se metió en terreno minado. Aquí va a tener problemas con la metafísica tradicional, es decir, con toda la filosofía anterior a él. Entonces él tiene muchísimo cuidado en los

términos: ¿Cómo explicarse? ¿Qué es exactamente lo que quiere decir? ¿Qué no quiere decir? Es muy explicativo. Lo primero es una introducción general: ¿qué entiende él por ilusión trascendental? Él nos va a explicar básicamente que el término ilusión concierne a la razón, que en los sentidos no hay ni verdades ni hay error, simplemente porque no hay conocimiento. El problema del conocimiento es un problema estrictamente racional. Ya hemos visto por qué. Porque en el fondo del problema es el problema clásico de cómo una afirmación universal y necesaria es verdadera. Ahora, por definición, eso no lo dan los sentidos.

Que yo constate una silla, pues también una vaca, también un animal puede constatarlo y con eso no hay ciencia. El problema es cómo fundar el discurso científico. Por eso nos va a decir: el problema se sitúa en el juicio; el juicio es un acto de la razón en cuanto se refiere a los sentidos. Los sentidos no son ni verdaderos ni falsos. Podríamos decir, están antes de la verdad o antes del error, por ende, la ilusión es una categoría básicamente epistemológica, que consiste en el uso trascendental de las categorías más allá de sus propias limitaciones. Por eso, él va a llamarla ilusión; podríamos decirlo también espejismo (sería el término más adecuado). Tampoco tiene que ver que sea verdad o que tenga verosimilitud. Yo no estoy diciendo que no sea verdad; el problema, dice Kant, es que sea científicamente demostrado o no. Una cosa puede ser verdadera pero no con seriedad científicamente demostrable. Kant aquí es muy cercano al derecho penal, y del hecho de que alguien sea criminal no quiere decir que sea condenado; el que sea condenado no tiene que ver con el hecho de haber cometido un crimen sino con la prueba, con que si se pudo probar el crimen o no se pudo probar.

Todo está en la prueba. Aquí es exactamente lo mismo: el hecho de que algo sea verdad o que no sea verdad, no quiere decir nada. Es el conjunto de elementos de argumentos que empleemos, el uso que hagamos de la razón. Que haya verdades trascendentes: yo no lo dudo; ese no es problema; el problema es el medio o el canal a través del cual llegamos a esas verdades. Kant muy claramente sitúa el problema en el ámbito epistemológico, o sea, en la validez de las pruebas; en este caso en el uso lógico de los argumentos.

“Hemos dado antes de la dialéctica la denominación de la lógica de la Ilusión”.

Es lógica en el sentido de que argumenta; no simplemente afirma, no es un dogma, sino que argumenta. Y es lógica de la ilusión, como veremos, en el

sentido de que desde el punto de vista formal es correcto. El error fundamental está, como hemos visto, en que la razón construye su objeto. Y a propósito de ese objeto, se saca una serie de propiedades o conclusiones. Lo que pasa es que ese objeto se ha afirmado como una realidad en sí, olvidándose que el objeto lo hemos construido, lo ha construido la razón.

“Esto no significa que sea una teoría de la verosimilitud; pues esta es verdad, pero conocida solo mediante fundamentos insuficientes. Una verdad, por lo tanto, cuyo conocimiento, aunque defectuoso, no por eso es engañoso, y por consiguiente, no debe separarse de la parte analítica de la lógica”.

En el caso de la verosimilitud, yo lo que encuentro es probabilidad, indicios conducentes a. Cuando yo digo algo es verosimilitud, estoy diciendo simplemente que es probable, o que posee la forma o respeta la forma de la verdad, no me estoy extrapolando yendo más allá.

“Menos aún deben considerarse como términos idénticos fenómeno e ilusión. Pues verdad o ilusión no están en el objeto en cuanto es intuitivo, sino en el juicio que se formula sobre él, por cuanto es pensado”.

Aquí está claro. Por ende, todo se va a centrar en torno al juicio, es decir, al conjunto de afirmaciones que yo haga a propósito de un objeto. Un fenómeno es un objeto, o más exactamente es al revés: un objeto es un fenómeno. El problema es cuando yo, en la ilusión, a un objeto le doy carácter de noúmeno. Mientras yo lo afirme como objeto no hay problema. Como hemos visto, es un tema de reflexión, en eso no hay problema. Es un tema del pensamiento, en eso no hay problema. Que yo afirme eso como verdad, no críticamente sino dogmáticamente, eso es lo que es el problema. Ese salto es el problema.

“Por consiguiente, sin duda, puede decirse con razón, que los sentidos no yerran, no se equivocan; mas no porque siempre juzguen exactamente, sino porque no pudieran en modo alguno”.

La cuestión sobre la verdad se plantea a partir de que emerge la razón, el cogito, porque los sentidos en sí mismos nos dan la materia. Soy yo el que de esa materia tengo que elaborar un discurso, un tratado, un saber. El saber, por ende, se sitúa más allá del conocimiento sensible.

Los sentidos, no son el ámbito para plantear el problema epistemológico. La epistemología se plantea y la epistemología existe, porque estamos dotados de un conocimiento que va más allá de los sentidos. Y es a partir de allí, que se plantea. Por eso el planteamiento de Kant es correcto, porque Kant es el epistemólogo absolutamente coherente; él usa una terminología en que no mezcla los ámbitos de lo ontológico y de lo epistemológico; no plantea los problemas de existencia y los problemas de esencia; los problemas de razón y los problemas del ser, que en Descartes están muy entremezclados.

De manera especial, es particularmente grave sobre todo al final de la Segunda Meditación y en la Quinta Meditación, o sea, donde Descartes trata el problema de la existencia de Dios, salta al cogito y al problema de la existencia de un principio espiritual o de una sustancialidad espiritual en el sujeto, en el yo. Ahí se ve muy claramente la confusión de niveles que hace Descartes y en eso la crítica kantiana es absolutamente justa.

“De ahí que la verdad como el error, y por ende también la ilusión, que extravía hacia lo último, pueden hallarse solamente en el juicio, es decir, a nivel de la razón o sea en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerde enteramente con las leyes del entendimiento, no hay error”.

La cuestión es saber cuáles son las leyes. Notemos lo que he explicado en la primera lección: el concepto de lógica, Kant tiene dos conceptos de lógica: por supuesto el tradicional, que es el concepto formal (las definiciones o conceptos: ¿qué entendemos por?); pero el uso que aquí sobre todo hace Kant no es de la lógica formal sino de la lógica epistemológica (el uso, es decir, la práctica, en este caso el alcance de las categorías; es lo que él llama el uso trascendental; trascendental en oposición a trascendente y aquí a formal).

Lo que aquí nos interesa es el uso crítico, el instrumental que yo puedo usar, o sea, exactamente lo que él pretendía: en la epistemología conocer el avance de la razón. ¿Hasta dónde puedo hacer o no hacer afirmaciones?

“En una representación de los sentidos, tampoco hay error (porque no contiene juicio alguno)”.

La palabra “representación”, se opone aquí a idea, concepto, categoría. La representación es una terminología típicamente anglosajona, es decir, es una terminología tomada de Locke. En los anglosajones, las ideas son reflejos del

exterior; yo tengo un pequeño objetivo aquí adentro, una especie de arbolito aquí dentro sí veo el árbol de afuera, es decir, yo me represento y eso es lo que se llama idea. Kant atribuye esa operación únicamente a nivel señorial, a nivel de conocimiento empírico.

Cuando él habla de la razón, él habla de idea, de conceptos, de categorías, él no habla de representaciones, porque la razón no hace representaciones.

La razón no es una cámara fotográfica. Por el contrario, en los sentidos el mundo exterior me impacta hacia adentro y deja una huella de su objeto exterior. Tampoco puede haber allí error alguno, precisamente porque todavía no opera la razón.

“Pero ninguna fuerza de la naturaleza puede apartarse por sí misma de sus propias leyes. De ahí que ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa) ni los sentidos por sí mismos se equivocan; el primero, porque si solo actúa de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) concordará necesariamente con esas leyes. En tal concordancia consiste precisamente lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio ni verdadero ni falso”.

A partir de Guillermo Ockham la filosofía descubre la subjetividad, o sea, descubre el sujeto, porque Ockham es el primero que establece la diferencia entre objeto y sujeto. Entonces ya el problema no es *adaequatio intellectus et rei*, sino que ahora es cómo la res se adecua al intelecto. Se ha descubierto la originalidad del sujeto.

Descartes lo vuelve a replantear y entonces, a partir de la subjetividad construye toda una metafísica. Kant va a partir de la subjetividad, pero no de la subjetividad, pero no de la subjetividad pensante sino de la subjetividad creadora, que él llama “espontaneidad”.

El asunto epistemológico está en que de aquí emerge un objeto, y entonces el problema epistemológico es afirmar el estatus ontológico de ese objeto: si este objeto es un contenido de conciencia, es decir, si este objeto es un tema, un discurso, o si es en realidad en sí. Esa es la cuestión. Kant está haciendo claramente la división.

“En los sentidos no hay juicio, ni verdadero ni falso. Y como no tenemos otra fuente de conocimiento además de estas dos, se sigue que el error se produce simplemente por inadvertida influencia de la sensibilidad sobre

el entendimiento. Y así ocurre que los fundamentos subjetivos del juicio confluyan con los objetivos y los hagan apartarse de su destinación, así como un cuerpo en movimiento sin duda conservaría de por sí siempre la línea recta, en la misma dirección, pero esta se convierte en el movimiento curvilíneo si otra fuerza influye al mismo tiempo en él en otra dirección. Para distinguir entre la acción propia del entendimiento y la fuerza interferente, será necesario por consiguiente considerar el juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas, que determinan el juicio en dos direcciones distintas y que, por decirlo así, encierran un ángulo; y habrá que resolver ese efecto compuesto en los simples del entendimiento y de la sensibilidad, cosa que, en los juicios puros *a priori* debe hacerse por medio de la reflexión trascendental, por medio de la cual (como se ha mostrado) a cada representación le es asignado su lugar, en la facultad de conocer que le corresponde, y por ende, queda destruido el influjo de estas en aquellas”.

Un símil tomado de la física. Aquí Kant entonces va a replantear el problema epistemológico de otra manera: ¿para qué sirve la razón? ¿Cuál es el objeto de la razón? La respuesta dice: “La razón sirve para pensar, para construir y elaborar un discurso a propósito de algo que nos es dado, no para afirmar que es toda la verdad”. Note cómo también aquí ya está relativizando la ciencia, o sea la razón sirve para construir un tratado, para elaborar un saber, no para hacer afirmaciones absolutas. A partir de los datos que me son dados y suministrados, yo puedo hacer una disertación, pero no pretendo que esto sea la última, la única y la definitiva palabra. Aquí hay realmente un hombre que piensa en forma crítica, o sea, que nos permite construir toda la concepción moderna de la ciencia.

“Nuestra faena en este caso no es el tratar de la ilusión empírica (por ejemplo, de la óptica) que se encuentra en el uso empírico de las reglas del entendimiento, por lo demás acertadas, y por lo cual la facultad de juzgar es inducida a error por influencia de la imaginación, antes bien solo tenemos que ver con la ilusión trascendental...”.

“Ilusión trascendental” en el texto está entrecomillado o subrayado, en bastardilla, para hacer énfasis en crítica a la metafísica cartesiana respecto de Descartes.

No se trata del uso formal de las reglas del conocimiento, sino del uso metafísico de las mismas. No es si yo respeto las reglas del conocimiento, sino si más allá del respeto de las reglas del conocimiento hago afirmaciones

respecto del objeto que he usado. Por ende, no se trata de si los sentidos me engañan o tengo ilusiones de los sentidos externos o internos (aquí habla de la imaginación) sino de lo que él llama la ilusión trascendental, es decir, el alcance de nuestra razón: si me permite hacer juicios de existencia o no.

“...de la ilusión trascendental, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se apoya en la experiencia, caso en que por lo menos tendríamos una piedra de toque de su exactitud, sino que contra todas las advertencias de la crítica no lleva más allá del uso empírico de las categorías, y nos engaña con el espejismo de una ampliación del entendimiento puro”.

Aquí sí está por primera vez diciendo exactamente qué es el asunto. El término empírico resulta un poco inapropiado; no es el uso empírico de las categorías; diríamos: es el uso metafísico de las categorías, porque las categorías no pertenecen al conocimiento empírico propiamente tal; lo fundan: son las categorías del espacio y del tiempo. Es el uso metafísico, es decir, si yo puedo afirmar como existente aquello que es un constructum de la mente.

Ese es el problema.

“Vamos a denominar inmanentes los principios cuya aplicación se mantiene totalmente en los límites de la experiencia posible; y trascendentes aquellos que pretenden rebasar estos límites”.

Aquí ya está Kant claramente delimitando su propio terreno, aquí ya sí estamos centrándonos, después de haber desechado lo que él no era, se centra en lo que quiere.

“Sin embargo no incluyo entre los últimos el uso trascendental o abuso de las categorías, que constituye solamente una falta del juicio no suficientemente frenado por la crítica, y que no tiene bastante en cuenta los límites del único territorio en que se permite moverse al entendimiento puro. Antes bien, verdaderos principios que nos insinuó que derribemos todos los postes fronterizos y nos jactemos de un territorio que no reconoce demarcación alguna”.

Él está afirmando claramente cómo el juicio de existencia es un juicio crítico, es decir, es un juicio que establece límites. La existencia, por ende, es una categoría negativa en contraposición a la razón pura que, como hemos visto es infinita. Lo que es finito es existencia.

¿Por qué razón la existencia es criterio de limitación o finitud, como hemos visto, criterio de negatividad? Porque desde el punto de partida hemos visto que la razón para operar necesita de una materia de operar, y esto es ya una limitación. Incluso para que la razón comience a operar: el apretar el botón para que se encienda y se inicia el proceso. Entonces eso es una imperfección. Es una imperfección del sujeto pensante, porque necesita que la existencia se me dé desde afuera; no se autopone. En este nivel el problema es epistemológico, pero llevamos también las consecuencias a nivel ontológico. Porque, en otras palabras, el filósofo también es un hombre; Dios no filosofa. Lo que Leibniz dijo a propósito de las matemáticas: el error de las matemáticas griegas es creer que Dios hace matemáticas. ¡No! El que hace matemáticas es el hombre, los hombres. Por eso necesitamos unas matemáticas humanas: unas matemáticas de las probabilidades. Eso es Kant a nivel de la metafísica: el que hace metafísica no es Dios; no es Dios pensando el mundo, pensándose a sí mismo; es el hombre pensando el mundo y pensándose a sí mismo; entonces el hombre es finito. ¿Por qué?, porque tienen que darle la existencia afuera y entonces a partir de eso, elaborar todo.

¿Por qué la razón es infinita? La razón es infinita porque piensa lo posible y lo posible es aquello que no implica contradicción en sí mismo.

Podríamos decir entonces, desde otro punto de vista: el ser es infinitamente pensable, pero vienen afirmaciones sobre él infinitas.

Mi pensamiento es finito; por eso es posible la crítica, es decir, es posible que mi pensamiento sea perfeccionado.

“Por lo tanto trascendental y trascendente no es lo mismo. Los principios del entendimiento puro, que antes hemos expuesto, solo pretenden ser de uso empírico² y no trascendental, esto es, que vaya más allá de los límites de la experiencia. Mas un principio que suprima estos límites y hasta que ordene rebasarlos se llama trascendente”.

Trascendental es el uso, trascendente es la afirmación; trascendental es cuando yo una categoría la extrapolo.

Trascendente es la realidad que yo afirmo existente, fuera de la razón.

Trascendental no son las ideas, sino el uso que yo hago de las ideas.

2. Eso no es empírico; solo pretende ser de uso *fenomenal* (ese sería el término correcto).

“Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la ilusión de esos presuntos principios, aquellos principios del uso meramente empírico, podrán denominarse, a diferencia de los últimos, principios *inmanentes*³ del entendimiento.

La ilusión lógica que consiste en la mera imitación de la forma de la razón, la ilusión de los *sofismas*⁴, proviene solamente de no prestar atención a la regla lógica. Por lo tanto desaparece totalmente no bien esta se aplica rigurosamente al caso presente. Por el contrario, la ilusión trascendental no cesa empero, aunque haya sido descubierta ya y se haya comprendido su nulidad, gracias a la crítica trascendental. Por ejemplo, la ilusión de la composición: *El mundo debe tener un comienzo según el tiempo*. La causa de eso es que en nuestra razón, considerada subjetivamente como facultad de conocer humana, hay reglas fundamentales y máximas de su uso⁵, que tienen totalmente el prestigio de principios objetivos. Y de esta suerte sucede que la necesidad subjetiva⁶ de cierto enlace de nuestros conceptos⁷ a favor del entendimiento, se tiene por necesidad absoluta de la determinación de las cosas en sí”.

Los principios no les doy un uso epistemológico sino ontológico; entonces en vez de decir *la sustancialidad es una categoría del pensamiento, digo: la sustancialidad es una propiedad del ser. Yo no digo la causalidad es una manera de explicar los fenómenos, sino: la causalidad es una manera por la cual un ser procede de otro ser*. Le doy un uso o un alcance ontológico. Esta es la ilusión trascendental.

“Es una ilusión que no puede evitarse, tampoco como podemos evitar que el mar nos parezca más alto hacia adentro que en la orilla, porque allí lo vemos a través de rayos luminosos más altos que aquí, o más aún, como aún el propio astrónomo, no puede evitar que la luna le parezca mayor a su salida, aunque no se deje engañar por la ilusión”.

Él toma entonces metáforas de los sentidos y lo que Descartes empleaba para descalificar los sentidos aquí lo emplea Kant para descalificar afirmaciones metafísicas igual, es una ilusión. ¿Por qué? Porque es exactamente lo mismo. En el caso de los sentidos hacemos una afirmación que va más allá; en el caso

3. Son *inmanentes* porque no puede hacerse un uso trascendental de los mismos, o sea, si lo hago, incurro en lo que él llama la *ilusión trascendental*.
4. Los sofismas son el mal uso de las reglas de la lógica.
5. Él emplea mucho el término uso y usado.
6. Aquí es tomada peyorativamente; subjetivo es capricho, cosa mía.
7. Es el lector que tomó en serio las críticas de Hume.

del uso trascendental de nuestras categorías hacemos una afirmación que va más allá.

Es igual. En un caso es el conocimiento empírico y en el otro caso es el conocimiento metafísico.

“Por consiguiente, la dialéctica trascendental se contentará con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales e impedir al mismo tiempo que engañe. Pero que desaparezca también como la ilusión lógica, y deje de ser una ilusión que engañe, cosa que jamás puede lograr, pues estamos frente a una ilusión natural e inevitable, que se basa en principios subjetivos y los presenta subrepticamente como objetivos”.

Aquí yo encuentro un cierto trasunto religioso, teológico; hay una concepción profundamente peyorativa o negativa de la naturaleza humana. El hombre por naturaleza propende al error, no propende a la verdad. La verdad es una conquista, es un esfuerzo; la verdad es una lucha feroz. Lo natural es que nos equivoquemos, lo natural es que incurramos en el error. En la vida moral es peor, porque nunca alcanzamos el ideal; por eso es que existe Dios. Ahí todavía el concepto de la naturaleza humana, es todavía más negativo, o sea, la desconfianza respecto del hombre es mucho mayor. Aquí lo vemos claramente: el hombre por naturaleza se inclina al error. Kant quiere decir esto en primer lugar (cosa que él va a enfatizar mucho a partir de ahora): ¿Por qué se cuestiona una crítica y por qué se requiere una filosofía crítica? O sea, que él no es simplemente un individuo que está perdiendo el tiempo o un individuo que hace las cosas por hacerlas; él hace las cosas porque hay una necesidad. ¿Y cuál es esta necesidad? La necesidad es que todos estamos inclinados al error. Tiene que haber un esfuerzo sobrehumano, una disciplina, una ascesis, un entrenamiento cotidiano para evitar eso. Pero nuestra inclinación nos lleva y nos jala a que, un poco como a una especie de concepción casi cristiana, sobre todo luterana, de la naturaleza humana, proclive al mal, corrupta, depravada. Kant rechaza el utilitarismo anglosajón; tiene una concepción bastante puritana, de una mayor exigencia, una mayor disciplina.

Pues estamos frente a una ilusión natural e inevitable, que se basa en principios subjetivos y los presenta subrepticamente como objetivos. Mientras que la dialéctica lógica para resolver los sofismas solo tiene que hacer frente a un error en la observancia de los principios de una ilusión capciosa a imitación de esto. Por lo tanto, hay una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la cual acaso se enrede un inexperto por falta de conocimiento, o que un sofista haya inventado artificialmente para confundir

a las personas razonables, sino una dialéctica imperturbable, inherente a la razón humana y que aún después de haber descubierto su espejismo, no cesará de engañarlo ni de impulsarla constantemente a momentáneos extravíos que necesitan ser suprimidos en todo momento (Hume).

Por eso es que es útil, importante escribir esto. Si todos de natural pudiéramos establecer claramente las distinciones, pues no habría problema. Pero es que al contrario, todo el tiempo estamos saltándonos la cerca del vecino y metiéndonos en el terreno que no es nuestro. Entonces tiene que venir alguien que claramente, esté permanentemente estableciendo las cercas, levantando el alambre de púas, para decir no, a partir de aquí está prohibido. ¿Por qué? Porque nuestra inclinación nos lleva a lo contrario. Como ustedes ven, cumple a cabalidad el objetivo de una introducción.

Ahora él se va a detener en el párrafo siguiente a aclarar cada uno de estos conceptos que ha enunciado, mucho más en detalle, mucho más claramente.

“Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento”.

Esto es todo un enunciado desde el punto de vista epistemológico, muy coherente. Por eso existe la epistemología precisamente: porque no tenemos otra herramienta para conocer que no sea la razón.

“Como ahora pretendo dar una definición de esta suprema facultad de conocer me encuentro en cierta perplejidad. De ella como del entendimiento hay un uso meramente formal, es decir, lógico, puesto que la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento⁸. Mas también un uso real, puesto que la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma de los sentidos ni del entendimiento⁹. Ahora bien, es evidente que hace mucho tiempo que los lógicos han definido la primera facultad, diciendo que la facultad de sacar conclusiones indirectamente, a diferencia de los raciocinios directos (consequentiis immediatis). Mas la segunda, que produce conceptos, no queda explicada aún con eso. Ahora bien, como aquí tenemos una clasificación de la razón en una facultad lógica y otra trascendental, es preciso buscar

8. Ese es el primer nivel que hemos visto.

un concepto superior de esta fuente de conocimiento, que abarque bajo sí ambos conceptos. Mientras que por analogía con los conceptos del entendimiento, podríamos esperar que el concepto lógico diera al mismo tiempo la clase para el trascendental, y que el cuadro de las funciones del primero nos proporcionara al propio tiempo la escala genealógica de los conceptos de la razón”.

“En la primera parte de nuestra lógica trascendental, hemos definido el entendimiento diciendo que es la facultad de las reglas. Ahora distinguimos la razón, del entendimiento, denominándola facultad de los principios.

El término principio es ambiguo y por lo común significa solo un conocimiento que puede usarse como principio, aunque no sea tal principium en sí ni por su origen. Toda proposición universal, aunque esté tomada de la experiencia, es decir, que parte de la inducción, puede servir de premisa mayor para un raciocinio; pero no por eso es un principium¹⁰”.

“Los axiomas matemáticos, por ejemplo: entre dos puntos solo puede haber una línea recta, con incluso conocimientos universales *a priori*, y en consecuencia, se denominan con razón principios relativamente a los casos que puedan subsumirse en ellos. Mas no puedo decir que conozca realmente y en sí los principios, sino solo en la intuición pura, esta propiedad de la línea recta.

Por consiguiente, yo denominaría conocimiento por principios, aquel en que conozco por conceptos lo particular en lo general¹¹”.

“De esta suerte, pues, todo raciocinio es una forma de inferencia de un conocimiento a base de principio, puesto que la mayor da siempre un concepto, que hace que todo cuando se subsume bajo su condición, sea conocido mediante él según un principio. Ahora bien, como todo conocimiento universal puede servir de premisa mayor en un raciocinio, y el entendimiento ofrece semejantes proposiciones universales *a priori*, respecto de su posible uso pueden denominarse también principios.

9. Que proviene pues de su espontaneidad creadora, de su capacidad de crear.

10. Está explicado lo que es un principio.

11. Es decir, el principio es aquello que ilumina; yo no conozco los principios; yo conozco gracias a los principios. Los principios por ende son una manera de conocer. Lo que les decía: a Kant no le interesan los conceptos como son en sí, sino en cuanto son uso, en cuanto son instrumentos para. Son maneras de aclarar. Como él dice: yo no veo la luz, es gracias a la luz que no veo los objetos; yo no veo los principios; es gracias a los principios que yo entiendo o construyo los objetos.

Pero considerando esos principios del entendimiento puro, en sí mismos por su origen, lo son todo menos conocimientos por conceptos, pues ni siquiera serían posibles *a priori*, si no acudiéramos a la intuición pura, como en las matemáticas, o a las condiciones de una experiencia posible.

De nuevo no los entiendo en sí; lo que entiendo es la intuición, y la intuición lo que me da es la experiencia. El concepto por ende no es para conocerse, el principio no es para conocerse en sí mismo; es para usarlo, que le sirva para conocer. En eso es lo que está insistiendo muy germánicamente una y otra vez.

Por lo tanto, el entendimiento no puede proporcionar conocimientos sintéticos por conceptos, y estos son propiamente los que yo denomino simplemente principios; mientras que todas proporciones universales solo relativamente pueden llamarse principios.

Es un antiguo deseo que acaso se realice un día, pero quién sabe cuándo, el que en vez de la infinita diversidad de las leyes civiles se averigüen sus principios¹²; pues solo en ello puede consistir el decreto de simplificar, como se dice, la legislación. Pero también en este sector las leyes son solo limitaciones de nuestra libertad en condiciones mediante las cuales esta concuerda universalmente consigo misma. Por lo tanto, se refieren a algo que es por completo nuestra obra, y de lo cual nosotros podemos ser la causa, por medio de aquellos conceptos. Mas saber como los objetos en sí, como la naturaleza se halla bajo principios, y por qué meros conceptos haya de determinarse, es una pretensión si no imposible por lo menos muy contradictoria”.

Las leyes lógico-formales pueden ser también ilimitadas: yo puedo afirmar a propósito de un objeto una cantidad ilimitada de afirmaciones; de eso no se trata; se trata de establecer cuáles son los principios que hacen inteligible un determinado objeto.

“Pero sea lo que fuere en este asunto, pues es algo que todavía tenemos que investigar, de ahí se desprende por lo menos que el conocimiento a base de principios es completamente diferente del mero conocimiento del entendimiento, que si bien puede preceder a otros conocimientos en forma de principio, en sí empero, siendo sintético, no se funda en el

12. Con frecuencia usa el símil tomado del derecho.

mero pensar, ni contiene un universal por concepto”.

Yo no conozco los principios en sí mismos ni por sí mismos, sino es a través de la experiencia en cuanto la funda, es decir, Kant lo que está estableciendo es el carácter funcional de nuestro conocimiento puro, abstracto.

“El entendimiento puede ser una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas y entonces la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento según principios”.

Este texto es muy importante. El entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas y entonces sobreviene la razón, que es la que establece la unidad. Entonces el entendimiento establece la unidad de los fenómenos; la razón establece la unidad de las reglas, de las categorías.

Por lo tanto, nunca se refiere inmediatamente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento, para dar unidad *a priori* por conceptos a sus múltiples conocimientos, la cual puede denominarse unidad de la razón, y es de índole totalmente diferente de la que pueda lograr el entendimiento.

Ese es el concepto universo de la facultad de la razón, en la medida en que ha podido hacerse comprender, hacerse comprensible, dada la falta total de ejemplos que solo habrán de darse en lo posible.

A Kant le interesa la lógica como instrumento para la crítica. Lo que él está haciendo es un uso epistemológico, un uso crítico, porque a él lo que le preocupa es la crítica, no la lógica. La lógica le interesa en la medida que le sirve criticar, es decir, la lógica en la medida en que es una herramienta *para*. Porque incluso el concepto de *a priori* que él emplea, lo emplea dentro de un contexto crítico. *A priori* significa que no proviene de la experiencia. Tampoco es anterior a la experiencia, sino su condición de posibilidad. ¿Cómo sé yo por ejemplo, que el espacio y el tiempo son condiciones de posibilidad de la experiencia? Solo de una manera *a posteriori*. Partimos de la experiencia. Por ende, si conozco el *a priori*, lo conozco *a posteriori*. No cabe el sentido de hablar de antes ni después, sino de simultaneidad. Lo que tengo es una experiencia: conozco ya. Y la filosofía no es más que la explicitación de una experiencia ya dada. La filosofía no inventa nada. Explicita, o como diría Heidegger: revela, quita el velo, pero el velo de lo que ya existe. No está creando nada. Para que

la experiencia sea posible tiene que darse un acto del sujeto pensante, es decir, el cogito, que el *a priori*. Pero lo *a priori* no tiene que ver con lo lingüístico, no tiene que ver con el lenguaje, no es la manera de formular sino la manera de experimentar, o más exactamente, la preocupación de Kant es la manera de construir el mundo.

¿Pero qué es entonces el mundo? Ahí el aporte de Kant: mundo es un tema, mundo es un objeto construido por la conciencia. Kant no está haciendo una metafísica en el sentido tradicional de la palabra, sino en el sentido moderno. Ejemplo: Para Kant el aporte de la ciencia es definitivo, o sea, no podemos hacer filosofía como si la ciencia no existiera. Entonces, entre la realidad, el mundo en sí y la filosofía existe el discurso científico. La ciencia es la que conoce el mundo exterior; la filosofía lo que conoce es la imagen del mundo que arroja la ciencia. Ya eso está desde la tesis doctoral del *Tratado del cielo*, que es la primera cosmología moderna. Él hace una filosofía, es decir, una generalización, una especulación a partir de Newton; no a partir de una reflexión directa sobre el origen del mundo. Podríamos decir que se ha sustituido la tradición mítica por el lenguaje científico. Newton no tiene nunca el menor cuestionamiento y ya hemos visto por qué. No porque él sea físico o crea en la física, sino porque la física ha dado resultados; ha hecho la revolución industrial y él parte de esto. Él, como hemos visto, es el primer filósofo posterior a la revolución industrial. Simultáneo a la revolución industrial es Hume, que es el ideólogo de la revolución industrial; pero posterior a la revolución industrial, el que primero piensa un mundo después de James Watt, es Kant. Él no cuestiona eso; él lo presupone. Hemos visto, además también, que toda filosofía tiene presupuestos; ninguna filosofía parte de cero; es una pretensión metodológica, pero nunca es realizada; es un ideal en el sentido kantiano. El ideal de la filosofía sería situarse en Dios, es decir, en el *a priori* puro, en el primer momento de la creación. Pero no, estamos dentro. Nunca podemos dejar de tener presupuestos. Siempre pensamos como un acto segundo.

Hemos visto establecer los límites de la razón y la manera de establecer los límites de la razón es uno de los aportes fundamentales de Kant; establecer los límites de la razón es establecer el carácter polisémico de la razón: no hay una razón, *hay razones*, es decir, hay niveles de conocimiento, hay niveles noéticos. Lo que tenemos que establecer es el límite de cada cual. Kant por eso no establece un método como pretende Descartes. Descartes como metodólogo es un éxito; en cambio esta última parte de la *Crítica a la Razón Pura* sobre el método trascendental nadie la menciona; esa es la mejor prueba de

que Kant no es un metodólogo; Kant es un crítico, es un epistemólogo, el más grande epistemólogo que ha tenido la historia del pensamiento; es decir, su preocupación en fundar el acto de pensar estableciendo los límites, no crear un conjunto de reglas; eso es una tarea posterior. Y para eso establecer niveles de significación, niveles de sentido, niveles noéticos: el espacio y el tiempo es la fundamentación filosófica de las matemáticas; la lógica trascendental, la analítica trascendental es la fundamentación de la física y la dialéctica trascendental es la fundamentación de la metafísica. ¿Cuál es el mundo de la ciencia? El mundo de la ciencia es el mundo que se nos da matemáticamente, o sea, la ciencia no puede pensar un universo no matematizable. La ciencia no es una observación solamente, es una formulación algebraica, es una algebraización de los datos que nos suministra la experiencia. Si no, no hay ciencia. No es tan experimental como se dice, porque lo que no calza dentro de lo formalizable, incluso objetos de experiencia, es rechazado hasta que se logre una. Eso es cartesiano, como hemos visto, eso es el gran aporte de Descartes.

Descartes es el gran creador de lo que podríamos llamar el lenguaje y el estatus científico de la ciencia, mientras que Kant hace a la inversa: no funda epistemológicamente la ciencia, funda epistemológicamente la filosofía; es la preocupación: es volver a hacer de la filosofía un episteme, mientras que Descartes es al contrario: es fundar la ciencia. La realidad la recobra la física pero no la filosofía. La filosofía no tiene realidad, lo que tiene son temas, incluso desde el punto de vista metafísico: la metafísica interesa como sentido del hombre.

Por eso el punto de partida de la metafísica es la ética, no la ciencia, no las matemáticas, no la física. Es la ética, pero la ética tiene sentido para el hombre. Existe porque existen los seres humanos, o sea, las piedras no tienen ética; somos nosotros, y porque existimos nosotros, a propósito de las piedras puede haber una ética; hoy en día a propósito de la naturaleza. Pero es porque existe el hombre.

Por eso lo que podríamos decir es que en Kant la filosofía es el desvelamiento del sentido, por ende, no hay filosofía fuera de la experiencia. Lo que pasa es que hay dos experiencias: la experiencia científica y la experiencia axiológica, y se puede añadir una tercera experiencia que es la experiencia onírica, o sea, el mundo del arte. El mundo del arte *como síntesis*. La tesis sería la física, la antítesis sería la ética y la síntesis sería la estética. Entonces tenemos la *Crítica de la Razón Pura*, la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio*.

Solo podemos pensar algo que sea objeto de experiencia. La experiencia del mundo, del objeto; cómo construimos objetos, cómo construir objetos, es decir, ¿por qué hay en el hombre, en el conocimiento humano, un rasgo, una propiedad del conocimiento que llamamos objetividad? La objetividad es: no que existe una realidad en sí, sino que yo soy capaz de construir objetos de pensamiento.

“Se hace una distinción entre lo que se conoce directamente y lo que solo es inferido. Se conoce directamente que en una figura que está limitada por tres líneas rectas hay tres ángulos; pero solo se infiere que estos tres ángulos conjuntamente son iguales a dos rectos”.

Tenemos aquí la definición de *intuición*: la intuición es la aprehensión directa de un objeto, sea del pensamiento o sea de la experiencia. Las propiedades que de ahí inferimos es lo que se llama la inferencia.

Como necesitamos continuamente la inferencia y acabamos por acostumbrarnos totalmente a ella, terminamos por no notar ya esta distinción y a menudo, como en la llamada ilusión de los sentidos, consideramos que hemos percibido algo que en realidad solamente hemos inferido. En toda inferencia hay *una* proposición que sirve de fundamento, y *otra*, la conclusión que se saca de aquel¹³. Por último la consecuencia, según la cual se enlaza indefectiblemente la verdad de la última con la de la primera. Si el juicio inferido está contenido ya en el primero, de suerte que puede deducirse de él sin la mediación de un tercero, se denomina consecuencia inmediata (*consequentia immediata*); yo preferiría denominarlo conclusión del entendimiento¹⁴.

“Pero si, además del conocimiento puesto a la base, es necesario otro juicio, para producir la conclusión, llámese entonces a esta conclusión raciocinio (conclusión de la razón). En la proposición: “*todos los hombres son mortales*” hay ya las proposiciones: “*Algunos hombres son mortales*”, “*algunos mortales son hombres*”, “*nada que sea inmortal, es hombre*”, y estas son, pues, consecuencias inmediatas de la primera proposición”.

Son, como hemos visto, proposiciones analíticas: del análisis del sujeto se infiere el predicado, es decir, se extrae una propiedad necesariamente. Esto es lo que él llama el conocimiento *a priori*, es decir, no necesito ningún cono-

13. Un silogismo.

14. Pienso, luego existo. Se suprime la premisa mayor: todo aquel que piensa, existe; es así que yo pienso, luego yo existo. (Sorites: en que se da por supuesto, por evidente, una de las dos premisas: puede ser la mayor o menor, es decir, pasa de una premisa directa a la conclusión: pienso, luego existo).

cimiento de la experiencia para él.

Por el contrario la proposición: “todos los sabios son mortales” no está comprendida en el juicio que se toma como base (pues ni siquiera aparece en él el concepto de sabio) y solo puede deducirse de este mediante un juicio intermedio. En todo raciocinio pienso primero en una *regla* (premisa *major*) por medio del *entendimiento*. En segundo lugar: *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (o *minor*), por medio del *juicio*. Por último, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por consiguiente *a priori*, por medio de la *razón*. Por lo tanto, la relación que la mayor, como regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de raciocinio. Por lo tanto, son de tres clases, como todos los juicios, atendiendo al modo como expresa la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber: *raciocinios categóricos, hipotéticos y disyuntivos*.

“Si, como sucede las más veces, la conclusión se plantea como un juicio, para saber si se deduce de otros ya dados, mediante los cuales se piensa un objeto totalmente distinto, busco en el entendimiento si la aserción de esta conclusión se halla en él bajo ciertas condiciones, según una regla universal. Si encuentro tal condición, cabe subsumir el objeto de la conclusión bajo la condición dada, la conclusión se infiere de la *regla, que vale también para otros objetos del conocimiento*. Échase de ver, pues, que en los raciocinios la razón trata de reducir al mínimo número de principios (condiciones universales) la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento, con el objeto de obtener así la unidad suprema del conocimiento”.

Aquí se parte de un análisis lógico, pero ya esta última parte no es lógica, es epistemológica. El problema de Kant es que, a pesar de que es tan minucioso, no explicitó ese salto: el salto del uso lógico de la lógica al uso epistemológico de la lógica. ¿Por qué? Porque la lógica trata de la evidencia de las reglas, del recto pensar; no trata de qué es lo que yo hago para llegar a esas reglas. Eso también lo hace la epistemología. Y eso nos plantea una cosa muy interesante: ¿Por qué nos planteamos la epistemología? ¿Por qué la epistemología es interesante? Porque no hay una ciencia; lo que llamamos ciencia hoy en 1990, no es lo que se llamaba en 1900 ciencia, ni es lo que en 1800 se llamaba ciencia, ni es lo que en 1600 se llamaba ciencia. Entonces sacamos la conclusión de que seguro lo que se va a llamar ciencia dentro de 25 años no va a ser ciencia y a lo mejor va a considerar superchería lo que se considera ciencia. Entonces,

hay una evolución histórica de la razón: la razón también cambia, la razón evoluciona. Esto quiere decir que el conocimiento tiene que cuestionarse a sí mismo y tenemos que preguntarnos: ¿Qué es conocer?

“¿Es posible aislar la razón y luego sigue siendo fuente propia de conceptos y juicios, que solo en ella se originan y con los cuales se refiere a objetos? ¿O bien, es solo una facultad subalterna, que da a los conocimientos *a priori*, cierta forma llamada lógica y mediante la cual los conocimientos del entendimiento se subordinan unos a otros y las reglas inferiores a otras superiores, cuya condición comprende en su esfera la condición de las primeras, hasta donde puede lograrse comparándolas?”.

La razón no es una regla, la razón no es un método, la razón es un acto: es el sujeto pensante en el ejercicio de sus funciones. Pero si estamos aquí, a este nivel, la razón es acto, estamos ya a nivel estrictamente filosófico.

Establecerle sus límites es la epistemología; establecer su naturaleza, su ser, es la ontología o metafísica, y ambos son lo que llamamos en el lenguaje ordinario filosofía. La filosofía en serio es epistemología y ontología: el establecer el alcance de la razón y el establecer su naturaleza, lo que podríamos llamar, nuestra condición de ser racional.

Eso es típicamente epistemología; este es el problema de los límites de la razón.

“Es cuestión que solo provisionalmente va ocuparnos ahora. En realidad, la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, para poner el entendimiento en concordancia completa consigo mismo, así como el entendimiento reduce bajo conceptos lo múltiple de la intuición y de esta suerte las enlaza”.

Aquí se ve claramente la preocupación estrictamente metafísica de Kant; en última instancia el principio supremo del pensar en el principio de identidad; en realidad la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón para poner el entendimiento en concordancia completa consigo mismo. O sea, es la posibilidad de construir un discurso único (el principio totalidad). El discurso único: reducir la totalidad de la multiplicidad sensible a la unidad inteligible, de tal manera que el ideal perfecto fuese llegar a un solo principio racional. ¿Y qué es racional? En el que la razón sea totalmen-

te evidente para sí misma, en el que haya logrado la completa concordancia consigo misma (Hegel, en terminología religiosa, diría: la plena reconciliación de la Idea). Como se ve, es típicamente una preocupación metafísica, o sea, cómo de la lógica saltamos a la epistemología, reconocerse como un yo, pero por un acto.

COMENTARIO DEL TEXTO: DE LAS IDEAS EN GENERAL

Dios es el horizonte último y nunca un objeto o constructum. Es el límite de aquello sobre lo cual no podemos decir nada. Dios aparece no como una idea sino como un ideal. Ahora bien la ambigüedad profunda de los ideales es que son condiciones de posibilidad del objeto puro. Aparecen como la conciencia del sujeto, porque la conciencia ha sido construida a través de la suma de las condiciones de posibilidad. Es así como aparece la totalidad como una categoría. Tenemos una conciencia: aquello que es pensable dentro del ámbito de las categorías. Lo pensable se construye como posibilidad para la voluntad. La voluntad o el libre albedrío es posible porque hay posibilidad. La existencia es el ámbito de lo posible como factible. Que algo sea posible para la voluntad no significa que sea real. Es el ámbito de lo axiológico.

Una idea revertida de una dimensión axiológica es un ideal. El principio de las perfecciones es lo probable (dialéctica trascendental). El problema de Kant es que en las dos primeras antinomias no cabe lo probable, sino lo posible como discurso de la totalidad del cosmos, que siempre será una especulación. Se sitúa en el nivel de hipótesis, nunca un discurso probatorio en el sentido estricto de la palabra. El ideal, dentro del ámbito de la probabilidad (perfección), cumple la función de exigencia. Pero si hay existencia, hay entonces causalidad metafísica. La única manera de ser sujeto es que tengo que ser causa en el sentido estricto de la palabra. Visto así lo posible se convierte en el ámbito de la libertad. No puedo partir de la experiencia como hecho, sino de la experiencia como exigencia (ámbito de la finalidad o teleología). Cabría la conclusión del existencialismo: el hombre no nace sino se hace. Se opera un quiebre: se pretende ver como el ámbito de la existencia, pero lo que se ve es el ámbito del ser.

Desde el punto de vista de la existencia, las ideas no son condiciones de posibilidad de un objeto, sino ideales a realizar. Tienen que ver con la metafísica. El contenido de la metafísica es la ética; no la esencia, sino la existencia; no el cosmos, sino el hombre. La ética no tiene objeto; no es un constructum, sino

un imperativo. Es una trascendencia dada por y para la acción. Responde a la pregunta de lo posible en la acción, lo exigible. En conclusión, el ideal, por la medición de la categoría de totalidad, nos abre el ámbito de la metafísica.

El ideal es el salto a la metafísica.

“A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, el pensador se encuentra a menudo falto de expresiones que convengan exactamente a su concepto y no puede por tanto hacerse entender bien ni de otro ni aun de sí mismo”.

O sea, él tiene que pensar una intuición, un concepto nuevo, una idea nueva pero con palabras viejas. Es el problema de la filosofía. Los científicos lo que hacen es inventar neologismos, términos nuevos. Van inventando palabras a medida que van descubriendo cosas. Los filósofos no. Sobre todo el filósofo académico tiene que tomar la terminología acuñada por la escuela, pero tiene que inyectarles un sentido nuevo. Un poco Hegel y todos los demás, especialmente Heidegger, lo que hacen es inventar como la ciencia. Palabras que no existían antes. Y ahora es relativamente frecuente que los filósofos inventen sus palabras. Pero lo normal, en el caso mismo de Kant, es que usa la terminología que hay en los manuales, porque Kant es un profesor universitario. Entonces, usando las mismas palabras, tiene que inyectarles un sentido diferente. Eso explica por qué Kant es tan quisquilloso tratando de dar exactamente el sentido que quiere darles, en vez de simplemente inventar palabras. Como él está habituado a los manuales wolffianos y a un universo bastante escolastizado o manualesco, producto y resultado de la reforma universitaria de Federico II El Grande, él se ve permanentemente obligado a explicarse.

“Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar sobre la lengua, que rara vez acierta; y antes de acudir a este medio desesperado, es prudente buscar términos en un idioma muerto y sabio¹⁵, pues acaso se halle en él ese concepto con su adecuada expresión¹⁶; y aunque la vieja usanza de dicha palabra se haya hecho indecisa, por descuido de los autores del vocablo siempre es mejor fortalecer la significación que le era propia (aunque siga siendo dudoso si allá entonces se le dio este sentido precisamente) que echar a perder lo que se escribe, haciéndolo incomprensible”.

“Por eso, cuando para cierto concepto no se encuentra más que una palabra, la cual, en un sentido ya usado corresponde exactamente a este concepto, cuya distinción de otros conceptos afines es de gran importancia,

entonces es prudente no abusar de ella y no emplearla como sinónimo de otras para evitar repeticiones, sino conservarles cuidadosamente su peculiar significación; pues de otro modo fácilmente ocurre que no ocupando la expresión particularmente la atención, y perdiéndose en el montón de otros términos de muy distinto significado, piérdese también el pensamiento que hubiera debido salvaguardar.

Platón hizo de la expresión idea, de tal suerte que sé bien que entendía por idea algo que no solo no es nunca sacado de los sentidos sino que excede con mucho los conceptos del entendimiento, de que se ocupó Aristóteles, puesto que en la experiencia nunca se halla algo congruente con la idea”.

Aquí se ve claramente cómo el término idea va a significar ideal.

“Las ideas son para Platón prototipos de las cosas mismas y no solo claves de experiencias posibles, como las categorías. Según su opinión, son oriundas de la razón suprema¹⁷, de la cual han pasado a la razón humana; esta no las encuentra ya en su primitivo estado, sino que, con el trabajo, ha de evocar de nuevo, por el recuerdo¹⁸ (que se llama filosofía) las viejas ideas, ahora muy oscurecidas”.

“No voy a meterme en investigaciones literarias para decidir el sentido que el sublime filósofo diera a su expresión. Solo haré observar que no es nada extraordinario, ni en la conversación común, ni en los escritos, el entender a un autor por el cotejo de los pensamientos que exterioriza sobre su objeto, mejor que él mismo se entendió. En efecto al autor puede no haber determinado bastante su concepto, hablando o aun pensando a veces en contra de su propio propósito.

Platón advirtió muy bien que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de solo deletrear fenómenos, según la unidad sintética, para poderlos leer como experiencia, y que nuestra

15. Kant es el primer filósofo alemán después de Wolff que no usa el latín. Desde el momento que tiene la cátedra se expresa en alemán.
16. Es extraño como en el mundo alemán los científicos y los abogados son mucho más conservadores todavía, porque siguen usando el latín cuando la filosofía lo abandona. Sigue usándose en derecho, medicina, incluso en física.
17. A partir de la categoría de totalidad.
18. Recuerdo o mejor reminiscencia, es la epistemología de Platón. O sea, es el redescubrimiento del *a priori* como punto de partida del conocer, como bien sabemos. El término filosofía aquí es sumamente vago.

razón se encumbra naturalmente hasta conocimientos que van tan lejos, que cualquier objeto que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede coincidir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones”.

Aquí está muy bien explicado lo que antes expliqué. Sin embargo, se me escapó un concepto que sí aparece en el texto, cuando hemos dicho que la idea, vista como contenido de conciencia, es una categoría epistemológica a la luz de la totalidad. ¿Es la totalidad de lo pensable? ¿Cuáles son los objetos que podemos pensar? El yo, el mundo y Dios. Es la totalidad de lo pensable. Esto es el mundo del objeto o de la conciencia. Cuando pasamos al correlato que es el sujeto, el sujeto es acción y, por ende, causalidad. Aquí estamos en el ámbito de los metafísicos. Pero entonces aquí la razón se convierte en libertad.

La libertad como hemos visto (y eso lo remarcó muy claramente Leibniz contra Spinoza), exige que lo posible siga siendo posible, porque si no lo convierte en necesario. Lo posible es necesario cuando se da en el ámbito de los hechos, no en el ámbito de los actos. O sea, cuando es explicación, cuando es ciencia. Pero cuando es acción estamos en el ámbito de lo humano, por lo cual lo pensable, lo racional se convierte en razonable. Por tanto, se exige otra función de la razón, que no es la explicación sino la realización.

Por ende, lo que es la condición de posibilidad se convierte en exigencia de realización y esa exigencia de realidad se da, a la luz del principio de razón suficiente, como decía Leibniz, es decir, se establece como una normatividad (el texto que acabamos de ver). Es decir, en una guía, en una norma. Toda esta reflexión, tiene como presupuesto la metafísica de Leibniz. Leibniz es el que está como mar de fondo, como ámbito dentro del cual se da la discusión. La discusión sobre la metafísica es remotamente cartesiana (se da dentro de la tradición de racionalismo), pero no es directa e inmediatamente cartesiana, es directa e inmediatamente leibniziana. ¿Qué objetivo tiene el ideal, si el ideal no se realiza? El ideal es normativo; es una guía. Es el mapa o el plan del turista: por aquí hay que ir. Si se va o no se va, es otra cosa, porque las posibilidades son infinitas. ¿Cuál es, de todas las posibilidades, la que corresponde? (Leibniz y el principio de razón suficiente que convierte lo posible en probable). ¿Por qué tiene que ser así? Porque estamos en el ámbito de la libertad. Mientras que es epistemología no hay libertad, puesto que hemos partido de un hecho, del faktum, de la cosa en sí, aquí hemos partido del sujeto; el sujeto que produce una acción; el sujeto que es causa sui, que es causalidad. Por eso el sujeto asume lo posible como ámbito de la acción. Por eso lo posible se convierte en

libertad, en libre albedrío, es decir, en posibilidad de acción, en escogencia. Pero esa escogencia necesita una orientación. Entre todas las cosas que puedo escoger, ¿qué especialmente puedo escoger cualquier cosa?

Es, entonces, cuando aparece otra categoría: ¿qué debo escoger? Pero en Kant, ese deber escoger no se convierte necesariamente en la escogencia. En Kant, por eso en un principio enfatiza tanto el ensayo de tanta importancia sobre la introducción de la categoría de negatividad, porque es ahí donde realmente Kant asume la crítica más radical a Leibniz, que aquí reaparece como telón de fondo: el problema del mal. La existencia del problema del mal como real, que aparece solo en el ámbito de la libertad (no aparece anteriormente) y que en Descartes se plantea en la duda (que es la experiencia del mal), es lo que le reclama Kant a Leibniz. Leibniz, dice Kant, concluye de lo posible a lo necesario (ese es) y de allí infiere Leibniz la existencia del mejor de los mundos posibles (la armonía preestablecida). Pero Kant argumenta que, si lo probable es lo probable, entonces no puede ser lo necesario. Porque para Kant, como para Descartes, existe el mal. Por consiguiente, el mal es lo que hace posible la libertad; una terminología típicamente luterana: el hombre es libre porque es malo. Y también: el origen del error es la voluntad. Esto remonta a Agustín, quien es el primero que lo ve claramente: ligar el pecado (categoría teológica) con el libre albedrío. Lo retoma en el Renacimiento la teología luterana, y lo reencontramos de nuevo en Kant. La libertad hace real el mal, pero el mal hace pensable la libertad. ¿Cómo sabemos que somos libres? Por la conciencia del mal. San Agustín es el primero que lo plantea y el primero que pone las bases de una filosofía del cogito, de la conciencia. Su descripción del tiempo es completamente fenomenológica. Su diferencia con Descartes es que este se agota en el discurso filosófico; Agustín lo hace para alabar a Dios, sin ningún interés teórico. La única razón de saber que soy libre es que soy malo. En el bien no aparece tan clara la idea de responsabilidad, ni de culpabilidad. Kant es el filósofo del deber ser, de la finitud, de la limitación: nadie realiza la idea de bien. Es el filósofo de los límites, de la crítica. Todo el pensamiento de hoy en día, que evita el sectarismo, el dogmatismo a nivel epistemológico, es decir, lo que posibilitó la creación de una multiplicidad de métodos o de aproximaciones a un tema. Pero también el filósofo del bien y de la virtud, precisamente porque el hombre no los puede alcanzar. Todo esto es ideal y por eso es inalcanzable. La finitud a nivel ético es el mal. Por eso es que Dios existe. Si el hombre como humanidad pudiese realizar todo esto, Dios no sería necesario.

“Platón advirtió muy bien que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de solo deletrear fenómenos, según la unidad sintética, para poderlos leer como experiencia; y que nuestra razón se encumbra naturalmente hasta conocimientos que van tan lejos, que cualquier objeto que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede coincidir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones”.

No son realidades, pero tampoco son tonterías. ¿Entonces qué son? Son ideales. Y un ideal es una exigencia normativa de la práctica. Es una manera de conducir segura y adecuadamente la práctica. Solo se convierte en real cuando el hombre se descubre causa sui, causalidad. Y el ser causalidad se llama libertad. Pero esa libertad siempre es finita y siempre se da dentro del ámbito del mal, porque si no sería libertad absoluta, es decir, sería Dios, omnipotencia. Desde Ockham, la esencia metafísica de Dios es omnipotencia. Para Santo Tomás es el ser que existe por sí y para sí. Y aquí hay un poco de eso. Entonces, si el hombre fuera omnipotente, el hombre sería Dios. Por eso todo esto se da dentro del ámbito de la finitud. Y la finitud, expresada a nivel ético y axiológico, es el mal. Como somos seres finitos, el ideal se convierte en inalcanzable. Por eso el hombre siempre es culpable, siempre es pecador, siempre es malo. De esta manera Kant evita todo el problema de la armonía preestablecida, el mejor de los mundos posibles, del optimismo exagerado de Leibniz. Porque si fuera únicamente una deducción formal, caeríamos así en el mundo de la ética, entonces, en la última instancia, habría poca diferencia con Spinoza.

“Platón halló sus ideas de preferencia en todo lo que es práctico, es decir, en lo que se basa sobre la libertad, la cual a su vez se halla bajo conocimientos que son producto característico de la razón. El que quisiera tomar de la experiencia los conceptos de la virtud; el que quisiera convertir en modelo y fuente del conocimiento lo que en todo caso solo puede servir de ejemplo para una imperfecta explicación (cosa que muchos han hecho realmente) haría de la virtud algo absurdo y ambiguo, mudable según tiempo y circunstancias, inutilizable para regla alguna. En cambio todos tenemos la convicción de que, si alguien nos es presentado como modelo de virtud, el verdadero original se halla sin embargo en nuestra propia cabeza y con él comparamos ese supuesto modelo, y según esa comparación lo apreciamos. Bien original es en efecto la idea de la virtud, respecto de la cual todos los objetos posibles de la experiencia sirven,

sí, de ejemplos (que prueban que puede hacerse, en cierto grado, lo que ordena el concepto de la razón) pero no de prototipos”.

Aquí todo es ético; nada tiene que ver con la ciencia; aquí estamos ya en el lenguaje ético. Una de las grandes debilidades de Descartes es que juega con uno y con otro; que la idea de certeza es una idea existencial, no es solo una idea racional. Pero lo racional es evidencia. Y así permanentemente. Incluso el concepto mismo de error en Descartes, es un concepto que tiene mucho más que ver con el ámbito de lo ético que con el de los epistemológicos.

“El hecho de que nunca un hombre pueda obrar adecuadamente a lo que contiene la idea pura de la virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. Pues todo juicio sobre el valor o no valor moral es posible exclusivamente por esa idea; por lo tanto sirve necesariamente esa idea de base a toda aproximación a la perfección moral, por mucho que puedan tenernos alejados de ella los obstáculos (imposibles de determinar por su grado) de la naturaleza humana”.

Vemos, en el texto leído, como la idea pura de virtud es irrealizable, inalcanzable. Vemos, igualmente el grado de pesimismo de Kant:

“La República platónica se ha hecho proverbial como ejemplo presuntamente asombroso de soñada perfección, que solo puede caber en el cerebro del pensador ocioso, y Brucker encuentra ridículo que el filósofo afirme que sin duda no gobernará nunca un príncipe si no participa de las ideas. Pero sería mejor que en vez de dejar de lado ese pensamiento con el misérrimo y nocivo pretexto de su irrealizabilidad, lo estudiáramos más a fondo y con nuevos esfuerzos lo ilumináramos donde el gran filósofo nos haya dejado desamparados. Una organización de la *máxima libertas*¹⁹ humana de acuerdo con leyes que hagan que la *libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás* (no de la máxima felicidad, pues esta ya vendría por sí misma como consecuencia)²⁰ es por lo menos una idea necesaria que tiene que servir de base no solo en el primer proyecto de una constitución del Estado, sino también de todas las leyes y al hacerlo así es preciso prescindir al principio de los actuales obstáculos que pueden surgir inevitablemente no tanto de la naturaleza humana, cuanto más bien de haber descuidado las genuinas ideas de la legislación”.

Kant pasa de las formas del conocer (acto) a la naturaleza del conocer.

Va a pasar a un problema que trasciende la razón y que conducirá después al idealismo. ¿Es la razón capaz de crear o no? Este es un problema metafísico que concierne al acto de pensar. Kant hace una crítica e intenta superar el planteamiento anterior del racionalismo cartesiano, que plantea la razón como un absoluto (la razón crea la existencia y se identifica con ella). Kant rechaza esta postura. Dice que la metafísica es un argumento ontológico.

Kant critica al racionalismo cartesiano porque reduce la totalidad al *a priori*: ser es igual al *a priori*. La posición de Spinoza es consecuente. Nadie ha llevado más lejos esa posición. Por su parte Leibniz intenta salvarse al introducir el mundo de los valores, el mundo de la ética. Entonces ya no es totalmente racional, puesto que introduce una dimensión no racional como legitimadora: la dimensión de la libertad, de la voluntad, del libre albedrío, que para Descartes era fuente de irracionalidad. Todos los errores, todas las faltas provienen según Descartes de la voluntad. En realidad, la razón nunca falla. Es porque tenemos una mezcla no racional (que es la voluntad) que el hombre se equivoca.

¿Cuál es el mérito de esto? El mérito de esta posición es que efectivamente hay una creatividad del sujeto. El sujeto es activo. El *cogito*, el sujeto pensante, es activo; y esto es lo que niega de plano Locke. Para Locke el sujeto es pasivo, es receptivo. *Representación* podemos ligarla a *recepción*. Entonces quien marca y define la verdad es una realidad de la cual nuestra conciencia es simplemente una copia (recordemos la famosa caja negra) algo así como una cámara fotográfica.

¿Cómo unir ambas cosas? Es lo que Kant se va a plantear introduciendo el concepto no de voluntad sino el concepto de libertad. La libertad es el único acceso al ser. El hombre tiene acceso al ser porque es libre. Este es el existencialismo. Sartre, dice hoy en día: *las cosas son, solo el ser humano existe*. Esto viene de Kant; Kant es el primero que plantea las cosas así, y por eso es que la libertad es el único acceso posible a la metafísica. El hombre es ser libre. Esta es la más radical consecuencia del movimiento ilustrado y que precisamente estalla, como hecho histórico, en la revolución que va a dar origen al mundo contemporáneo: la revolución que grita *Liberté* como primera consigna. Kant no está hablando solamente en la soledad o quietud de su gabinete de filósofo, sino que está haciéndose expresión de la conciencia de una época.

19. Primera vez que aparece la palabra y el concepto de libertad.

20. Polemiza con Bentham y el utilitarismo.

Texto: Del uso puro de la razón

“Es la cuestión que solo *provisionalmente*²¹ va ocuparnos ahora. En realidad, la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, para poner el entendimiento en concordancia completa consigo mismo²², así como el entendimiento reduce bajo conceptos lo múltiple de la intuición y de esa suerte las enlaza²³. Pero semejante principio no prescribe ninguna ley a los objetos, ni contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos²⁴ y determinarlos como tales en general, sino que es una ley subjetiva de economía²⁵ aplicada a los provisiones de nuestro entendimiento y que consiste en reducir, por comparación de sus conceptos, el uso general de los mismos al mínimo número posible, sin que por ello sea lícito exigir de los objetos mismos esa concordancia, que ayuda a la comodidad y a la extensión de nuestro entendimiento, ni dar a esas máximas al mismo tiempo validez objetiva²⁶. En una palabra, la cuestión es: si la razón en sí, es decir, la razón pura *a priori*, contiene principios sintéticos y reglas y en qué pueden consistir esos principios²⁷”.

21. El adverbio *provisionalmente* es el que me induce a esta reflexión. ¿Por qué *provisionalmente*? Porque esto es lo que ha sido planteado; es decir, yo parto de aquí; este es mi punto de partida; pero yo no me quedo aquí. Solo parto de lo que podríamos llamar el *estado de la cuestión*.
22. Como ustedes ven, este texto es realmente impresionante: resulta que la razón no es para conocer la verdad, sino para ponernos en concordancia completa con nosotros mismos. Si yo pongo esta frase así, aislada y no digo de dónde la tomé, se dirían que es de Hegel: la reconciliación del sujeto consigo mismo, nada más que Hegel utiliza un término de la teología de Lutero: reconciliación. Si encontráramos este texto en el *Opus Postumum* (en un Kant que ha leído a Fichte, que ha reflexionado desde Fichte y se ha peleado con Fichte, pero que termina dándole la razón) es comprensible; pero esto es escrito en 1781; aquí está contenido todo lo que se va a llamar el idealismo. El término *idealismo* yo lo uso en la tradición marxista; es simplemente, alguna manera de clasificar el movimiento que sigue a Kant. Al contrario: si algo critico yo al marxismo clásico de este siglo es el no haberse enriquecido suficientemente de la tradición anterior, cosa que sí hizo por supuesto Marx, quien era mucho más alemán de lo que normalmente se lo pinta. Tampoco me gusta el término post-kantiano, porque da la imagen de todos los manuales de historia de la filosofía, de que lo que se hizo fue repetir a Kant. Y esto es absolutamente falso. Estos filósofos asumen un reto, una problemática que abre Kant, pero no son simplemente prolongaciones ni mucho menos de Kant. Al contrario: es muchísimo más lo que tienen de polémica con Kant, que lo que afirman de Kant. El “*Opus Postumum*”, es un borrador, no lo termina; no lo podemos considerar como una obra definitiva; es muy fragmentario; pero ahí mismo intenta la reconciliación. En la *Crítica de la razón pura* se queda en la antítesis. En la *Crítica de la Razón Práctica* todavía la lucha de Kant es más, más dura, más desgarrado consigo mismo, y no hay ni el menor asomo de reconciliación. Y esto es precisamente lo que justifica la existencia de Dios.
23. Recordar la definición neoplatónica de ciencia que ha prevalecido siempre en Occidente.
24. Lo que él critica al empirismo es que las leyes de la razón no prescriben ley alguna a los objetos, no construyen los objetos. Y si no construye su objeto no lo puede conocer. Eso explica por qué Hume lleva a Locke de una manera lógicamente consecuente al agnosticismo. Si no construye su objeto, no lo conoce. Recordemos aquí el principio por el que Vico establece el carácter científico de la historia: el hombre solo puede conocer aquello que él hace, aquello que construye. Aquí está claro: Kant parte del mismo principio.

Texto:

“El proceder formal y lógico de la razón, en los raciocinios, nos da ya suficiente indicación del fundamento sobre el cual descansará el principio trascendental de la razón, en el conocimiento sintético por razón pura”.

Esa es la crítica que le aplica Kant a Locke: si el conocimiento es pura representación pasiva, por ende no hay posibilidad de conocimiento; entonces Hume tiene razón y llegamos al agnosticismo: el hombre solo conoce lo que construye.

25. Eso es una crítica a Hume.

26. En realidad no establece los verdaderos límites de la razón, como pretende el empirismo, y tampoco cumple el objetivo de que al establecer sus límites le da validez objetiva. *Objetiva* no significa una realidad extramental sino la propiedad que tiene un tema del conocimiento de convertirse en un objeto de la ciencia. Frase germánica. Es una descalificación total, un rechazo total del cartesianismo. Hay más simpatía hacia la tradición empirista.

Es absurdo hablar de las ideas como representaciones; las ideas son *constructa*. Son temas, objetos del conocimiento. Son temas elaborados con una lógica interna. Por eso nos interesa el *uso* de la lógica (no habla de la lógica formal); es decir, las reglas del entendimiento son reglas lógicas si las interpretamos desde el punto de vista de su formulación; pero en realidad son leyes en el sentido jurídico de la palabra, es decir, son maneras de regir el comportamiento humano de forma represiva. En este caso, la experiencia empírica es la que juega el papel represor, impidiendo a la razón hacer una orgía de su poder infinito y circunscribiéndola dentro de los límites de la existencia empírica.

Pero las reglas de la lógica operan aquí epistemológicamente. Son el conjunto de normas por las cuales se construye un objeto del pensamiento y ese objeto del pensamiento adquiere el estatus de ciencia. Pero esto abarca la totalidad de la experiencia. Tal es la problemática empírica existencial de la cual parte Husserl, quien va a decir: la experiencia vivida nunca puede ser totalmente tematizada. Kant, por el contrario, reduce su problemática únicamente a lo que podríamos llamar con Hegel el espíritu objetivo, el mundo del espíritu: la ciencia, la ética, la estética, y en última instancia, la metafísica. Es decir, Kant no se plantea la experiencia vivida. Podríamos decir que queda incluso más atrás de Descartes. Por eso Husserl tiene que hacer unas *Meditaciones* no kantianas sino *cartesianas*, pues Descartes metía en el *cogito* los sentimientos, las emociones, la vida de todos los días. En cambio, para Kant el cogito es solamente pensar: ¿cómo piensan la ciencia?, ¿cómo se piensan filosóficamente los valores superiores?

Kant es una *meta-metodología* o epistemología del método científico y de ahí lo aplica a un horizonte más vasto como es el de la ética, pero excluyéndolo de la experiencia cotidiana o vivida, la experiencia penumbral (Sartre) o la experiencia como más vasta que el conocimiento. Kant es heredero de un racionalismo (es un ilustrado) que todavía cree en la robustez de la razón: si bien es cierto que la razón no se identifica con todo, por lo menos se identifica con toda la experiencia humana. Y la razón es capaz de dar cuenta de toda la experiencia existencial; mientras que en Husserl y Freud (los padres de la epistemología del siglo XX) la razón ha sido cuestionada seriamente, como tampoco son ilustrados Heidegger, Sartre. Por el contrario hay una crítica debido a que el siglo XX se ha nutrido de Kierkegaard, de Marx y de Nietzsche, y a través del último, de toda la herencia irracionalista que remonta vía Schopenhauer hasta Schelling y el romanticismo.

Esta es otra herencia que lleva a cuestionar el uso de la razón misma: hacer una crítica de la crítica (expresión que hizo célebre Marx). En este sentido ellos ven una irreductibilidad de la experiencia existencial a la razón. El irracionalismo de Kant está en lo que él llama el *Faktum*, que es la dimensión metafísica de la experiencia. Se reconoce que hay una fuente, hay un origen de la experiencia, que no está en la experiencia sino que es anterior a la experiencia, y eso es lo que él llama *Faktum*, que igualmente se encuentra en el dato empírico (que da origen a la *Crítica de la Razón Pura*, o sea, a la Estética Trascendental) como se encuentra también en la ética, porque el deber es un imperativo categórico; el deber es retomar el concepto voluntarista del cartesianismo: se impone porque se impone. Ahí no hay razones ni explicaciones. Ahí hay un tribunal inapelable, supremo. Esto es que es cuestionado, o sea, llevado más lejos por Husserl y la fenomenología, cuando la existencia misma se ve como un *Faktum*. En términos de Heidegger: un ser arrojado, expulsado, echado fuera. Y eso es un dato. Es a través de que también la existencia es facticidad pura, que se puede tener un acceso a lo sagrado pero no a Dios (Heidegger); en el caso de Husserl ni se plantea. En Sartre no

Aquí queda muy claro lo que hemos visto: para él la lógica no tiene un interés en sí; los procedimientos lógico-formales no tienen un interés lógico-formal sino epistemológico.

¿En qué fundamento se apoya el principio trascendental de la razón?:

Texto:

“*Primero*. El raciocinio no se refiere a intuiciones para reducirlas bajo reglas (como hace el entendimiento con sus categorías) sino a conceptos y juicios²⁸. Si bien, pues, la razón pura se refiere también a objetos, no tiene, sin embargo, referencia inmediata a estos y a su intuición, sino solo al entendimiento y sus juicios, que son los que aplican a los sentidos y la intuición. Para determinar su objeto²⁹”.

Texto:

“Por consiguiente, la unidad de la razón no es la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente distinta de esta unidad, que es la unidad del entendimiento”.

Notemos como cada vez más Kant se aleja de las preocupaciones epistemológicas; hay aquí una preocupación, una ansiedad, una tensión o palpitación del corazón y más metafísica: la unidad del entendimiento, el acto de pensar, la existencia.

Texto:

es posible: si Dios existe, la facticidad de la existencia es inexplicable, es inconcebible. Es decir, el principio de libertad como creatividad se aplica al interior de la existencia. Podríamos preguntarnos, entonces, si Kant no es heredero en el concepto mismo de existencia de la tradición metafísica y que lo que cuestiona es la capacidad de la razón cartesiana y lockiana de llegar a la existencia. Pero la razón por sí misma si estaría en capacidad de dar cuenta integralmente de la existencia. Eso es lo que niega Husserl; por eso habrá una zona penumbral, irreductible, y por eso la capacidad que tiene la razón de multiplicarse y crearse indefinidamente, y la pluralidad de métodos.

Es muy interesante ver la filosofía del método de Kant, quien incurre también en la misma problemática cartesiana de un monismo metodológico: solo hay un método. A partir de Husserl, la plurisemia se aplica también al método, y eso predomina hoy en todas las ciencias humanas: no hay un enfoque exclusivo y no hay solo una plurisemia lingüística (o gramático-sintáctica) sino una plurisemia epistemológica. En Kant no la hay. Sin embargo, extrañamente, Kant es el que descubre el carácter plurisémico de la razón, pero al interior de la existencia: la existencia misma no da origen a la polisemia; ese es el gran aporte de Husserl a partir de la crítica a los post-románticos o post-idealistas: Kierkegaard, Marx y sobre todo, el gran padre del siglo XX: Nietzsche.

27. Kant aterriza en su propio problema, es decir, después de haber descalificado, desechado (con términos bastante polémicos) la tradición anglosajona y la tradición racionalista, plantea su propio tema. Es impresionante la polémica contra Locke y contra Hume.

“Que todo lo que acontece tiene una causa, no es un principio conocido por la razón y prescrito por ella³⁰. Este principio hace posible la unidad de la experiencia y nada toma de la razón, que no teniendo relación con la experiencia posible no podría imponer esa unidad sintética a base de meros conceptos³¹”.

Texto:

“*Segundo*. La razón en su uso lógico busca la condición general de su juicio (de la conclusión) y el raciocinio mismo no es otra cosa que un juicio mediante la subsunción de su condición bajo una regla (mayor). Ahora bien, como esa regla a su vez está sometida a la operación de la razón, y por ende, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) cuantas veces sea posible, se advierte bien que el principio peculiar de la razón en general (en el uso lógico)³² es: para el conocimiento condicionado del entendimiento, hallar lo incondicionado, con que se completa la unidad del mismo”.

Texto:

“Esta máxima lógica, empero, no puede llegar a ser un principio de la razón pura, más que si se admite que, cuando lo condicionado es dado, también la serie total de las condiciones, subordinadas, unas a otras –serie que ella misma por tanto incondicionada– está dada, es decir, está contenida en el objeto y su enlace”.

Cosa que él rechaza porque eso sería darle un uso, un carácter metafísico a la razón pura, cuando la razón pura establece lo incondicionado de las condiciones subordinadas precisamente para construir el objeto, es decir, no afirma una incondicionalidad metafísica o absoluta. ¿Por qué? Porque no se requiere para el discurso.

Texto:

“De ese principio deben salir también diversas proposiciones sintéticas,

30. Aquí está polemizando con la tradición racionalista.

31. Es decir, se requiere el yo trascendental. Se requiere la síntesis trascendental del sujeto: el *Ich denke*. Estamos aquí ante una clara esfera de una filosofía del *cogito*. La unidad se impone desde dentro; es el acto de conocer el que establece la unidad. La unidad no es la racionalidad del objeto, ni tampoco la racionalidad de la experiencia; la experiencia es un *constructum* total de la razón. Esta es la diferencia epistemológica sustancial con Husserl y de alguna manera, con Descartes. El concepto de experiencia en Descartes es más rico, más amplio que en Kant. La razón opera sobre la experiencia sino sobre los esquemas de la imaginación trascendental; sobre las intuiciones opera la imaginación y la razón sobre el entendimiento.

32. Nótese que Kant nunca emplea la palabra “epistemológico” sino “lógico” y no le pospone el adjetivo “formal”. Por eso no se trata de uso lógico sino del epistemológico. Al final del texto anterior nos habla del acto de pensar, del *cogito*.

ignoradas por el entendimiento puro, que solo tiene que ocuparse de objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y cuya síntesis es siempre condicionada. Pero lo incondicionado, si realmente se verifica, puede ser considerado en particular según todas las determinaciones que lo distinguen de todo condicionado y debe por ello dar materia para varias proposiciones sintéticas *a priori*”.

Es decir, lo condicionado tiene una función que cumplir: la de suministrar la materia para que sean posibles los juicios sintéticos *a priori*. Ya hemos visto que los juicios sintéticos *a priori* son la síntesis de los juicios analíticos y de los juicios sintéticos. Él los llama sintéticos *a priori* pero podría llamarlos también *sintético-analíticos*.

Texto: “Los principios que se originan en este principio supremo de la razón pura serán, empero, respecto de todos los fenómenos, *trascendentales*, es decir: que nunca podrá hacerse de ellos un uso empírico, que sea adecuado a aquel principio supremo. Se distinguirá, pues, por completo de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es enteramente *inmanente*, pues- to que no tiene otro tema que la posibilidad de la experiencia). Ahora bien, ese principio de que la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado, ¿tiene o no realidad objetiva?”.

Notemos que desde que comienza a hablar de razón pura, está polemizando con Descartes, con el racionalismo. Ya descartó el empirismo (Locke y Hume); ahora está polemizando con el cartesianismo de una manera bastante más matizada; es decir, se nota que el lenguaje aquí es menos agresivo, menos directo y brutal, quizás porque él provenga de esa misma tradición. En el fondo, su primera fuente fueron las versiones leibnicianas de la universidad prusiana.



Texto:

“¿Qué consecuencias nacen de él para el uso empírico del entendimiento? ¿No será mejor decir que no existe ninguna proposición semejante, objetivamente valedera, de la razón, sino solo un precepto meramente lógico, el de irse acercando en la ascensión, por condiciones siempre más altas³³ a la integridad de estas, llevando así nuestros conocimientos a la unidad de razón más alta posible para nosotros? ¿No ha sido esta exigencia de la razón considerada por una mala inteligencia como principio trascendental de la razón pura, principio que postula en los objetos mismos, con excesiva precipitación esa ilimitada integridad de la serie de las condiciones, sin tener en cuenta las equivocaciones y las ilusiones que en este caso se insinúan en los racionios, cuya mayor ha sido tomada de la razón pura (mayor, que es más bien acaso petición³⁴ que postulado) y que desde la experiencia van ascendiendo hacia sus condiciones? Este será el asunto de la dialéctica trascendental, que vamos a desenvolver ahora desde sus fuentes, hondamente ocultas en la razón humana. La dividiremos en dos partes principales. La *primera* tratará de los *conceptos trascendentales* de la razón pura, la *segunda* de los racionios trascendentales y *dialécticos*”³⁵.

Todo este párrafo tiene mucha importancia, especialmente este último porque le permite a Kant delimitar el tema específico, polemizando con la tradición empírica anglosajona y contra la tradición cartesiana, más sutilmente leibniziana, pero fundamentalmente cartesiana, reduciendo todo su argumento a que la suma de todas las condiciones no constituye un condicionado. ¿Por qué? Porque la suma de todas las probabilidades no engendra certeza. Hay un salto de calidad; hay un salto epistemológico entre probabilidad y la certeza.

La diferencia entre probabilidad y la certeza no es de cantidad sino de calidad. Tiene que haber un salto y eso no se da. Esta es toda la argumentación que ya anuncia en la crítica fundamental de que toda la metafísica cartesiana no es más que un argumento ontológico: es pasar de la idea de absoluto al ser

33. Podríamos decir *asintóticamente*, es decir, sin alcanzarlas nunca.

34. No suena a petición sino a exigencia, el postulado y la exigencia son diferentes. La exigencia es solo condición de posibilidad, mientras que el postulado es una enunciación lógico-formal que reviste la formalidad científica, es decir, tiene el carácter propio de un enunciado y por ende, es funcional. Una exigencia no tiene este carácter, porque una exigencia establece un límite, una condición de posibilidad; no establece una formulación. La formulación es concreta; la exigencia es indeterminada. (¿O una petición de principio como salto metafísico?). Como trascendental o epistemológico, es solo una exigencia de racionalidad.

35. Trascendente es lo metafísico, que es precisamente lo que él niega, porque los conceptos no pueden ser trascendentes sino trascendentales. Lo trascendente es el ser en sí. Aquí hace la clásica división de los conceptos y los racionios; podría hablar también de conceptos y principios, y luego los racionios.

absoluto. La idea de absoluto es la condición de posibilidad de todo pensar; pero la condición de posibilidad del pensar es también una categoría del pensar, no una categoría del ser.

En la ciencia hay un uso sintético de la razón pero no un uso abusivo de la razón, porque la ciencia supone una conciencia de sí; supone, por ende, haber roto la ingenuidad del hombre con la naturaleza. Y eso se da en todo acto creativo del hombre, llámese ciencia, ética, estética o arte. Lo que Kant censura a la metafísica anterior a él es haber partido de un mundo natural, y es aquí donde se contiene una filosofía diferente: es la primera filosofía contemporánea porque es el primer pensamiento filosófico que prohíbe hacer una filosofía de la naturaleza. Solo se puede hacer una filosofía de la ciencia.

¿Qué se entiende por naturaleza? No es lo que me dice la experiencia común, sino lo que me dice la ciencia. Y es a partir de ese *constructum* que sacamos una visión integral. Incluso el término *fenomenología* en Kant proviene de la filosofía de la naturaleza. Es la síntesis de todos los resultados que nos ofrece la ciencia en este momento. Eso me permite tener una visión del mundo, una construcción del universo total sobre la cual yo elaboro una metafísica; pero no puede hacerla directamente.

¿Descartes qué hace? Descartes es muy interesante porque sí toma conciencia desde el punto de vista de las ciencias formales. Dice Descartes: No se puede hacer ciencia ni filosofía si no partimos de la formalización moderna (que no es la lógica ni las matemáticas griegas, sino el álgebra). Pero una vez con el álgebra en la mano nosotros podemos hacer toda la metafísica que queramos.

Locke va a argumentar: ¡No basta esto! Existe la física. Esa es la polémica que se da a principios del siglo XVIII en la que el cartesianismo efectivamente sale derrotado, porque triunfa Newton. Kant es el primero que toma en serio la física; tan en serio que dice: nosotros no tenemos una imagen de la naturaleza; la tiene el físico. Nosotros tenemos la imagen que el físico nos da. Nosotros partimos de lo que nos suministra la física. Se da un nuevo replanteamiento de las relaciones entre filosofía y ciencia. La filosofía establece las condiciones de posibilidad del método científico, pero el contenido de la filosofía en cuanto materia prima, proviene de los resultados que arroja la ciencia. Ese es Kant. Podríamos decir que es la primera filosofía a la segunda potencia. En la ciencia no hay un uso ilegítimo de la razón, porque la ciencia ha dado resultados. Kant parte de un *a priori* cultural porque postula el valor de la ciencia como

incuestionable. En toda su reflexión sobre la validez de la mecánica clásica, Kant es bastante acrítico. La filosofía newtoniana es tomada metafísicamente, no críticamente; es una verdad en sí.

A la larga él pone los primeros indicios de una posibilidad de crítica al establecer el carácter relativo del espacio y el tiempo, y negando que se pueda tener acceso a Dios a través de una relación cosmológica como hace Newton.

Kant es un filósofo en el sentido clásico de la palabra; no pretendió ser otra cosa. Aunque se puede tomar a Kant como el punto de partida de la filosofía del lenguaje de hoy en día; como el punto de partida de la ética y de la filosofía de los valores de hoy en día; e incluso hacer una lectura empirista de Kant como la que hace Bertrand Russell. Pero eso son lecturas. Exegéticamente eso no cabe; hermenéuticamente sí, porque la hermenéutica juega con opciones del lector que se convierte en juez y decide sobre lo que le gusta o no.

DE LOS CONCEPTOS DE LA RAZÓN PURA

Aquí va a hablar de los conceptos, de las ideas, del uso de las ideas (lo que él llama ideas trascendentales) y, finalmente, de lo que él ha llamado la serie de los condicionados, más exactamente la serie de las condiciones que él llama *sistema* de las ideas trascendentales. Por primera vez aparece la palabra *sistema*. Kant pone las reglas del juego; pone su verdadera intención: su intención es construir un sistema. No es hacer una filosofía de la ciencia; no es hacer una epistemología; es hacer un sistema, una metafísica. En ese sentido los grandes idealistas no estaban tan equivocados al leer a Kant. Ahora, ¿cómo concibe la *Crítica de la razón pura*? Son las condiciones para construir un verdadero sistema. Es la antesala; pero él nunca renuncia al resto de la casa.

Texto:

“Sea lo que quiera de la posibilidad de los conceptos por razón pura, estos no son obtenidos por mera reflexión sino por conclusión³⁶. Los conceptos del entendimiento son también pensados *a priori*, antes de la experiencia y para esta³⁷; pero no contiene nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, por cuanto estos deben pertenecer necesariamente a una posible conciencia empírica³⁸. Solo por esos conceptos del entendimiento es posible el conocimiento y la determinación de un objeto. Son pues los que proporcionan el material para las conclusiones y antes que ellos no hay conceptos *a priori* de objetos, de los cuales ellos pudieran

ser inferidos. En cambio, su realidad objetiva se funda solamente en que, como constituyen la forma intelectual de toda experiencia, su aplicación debe poder siempre demostrarse en la experiencia”.

Texto:

“Pero la denominación de concepto de razón muestra ya de antemano que este no quiere dejarse encerrar en la experiencia, porque se refiere a un conocimiento, del cual todo conocimiento empírico es solo una parte (acaso el todo de la experiencia posible o de su síntesis empírica) y si bien ninguna experiencia real alcanza nunca aquel conocimiento, sin embargo siempre pertenece a él”.

Está legitimado porque es correcto el planteamiento metafísico. Aquí se opone a Hume, cuando este dice: la metafísica es un *non sense*. No es que sea falsa o verdadera; carece de sentido, es decir, es superchería. Kant dice: ¡No! Es correcta y legítima porque nosotros, efectivamente, tenemos un conocimiento del *a priori*. Estamos hablando de él. Lo que tenemos que discutir no es si el *a priori* existe o no existe, sino el uso que de él hacemos. La ciencia no nos lleva a la metafísica; pero sí la ética. Kant es metafísico; hace una metafísica del *cogito*. Los conceptos son condiciones de posibilidad; lo que pasa es que nuestro conocimiento tiene niveles, y si tiene niveles podemos llegar a percibir esas condiciones o no. Por ejemplo, el físico no; pero el filósofo sí.

Texto:

“Los conceptos de la razón sirven para *concebir*, como los conceptos del entendimiento sirven para *entender* (las percepciones)”.

Ya hemos visto que el objeto de la ciencia y, por ende, el objeto del entendimiento es explicar. La ciencia es *erklären*, explicar. Las ideas no explican; las ideas crean. Se podrá decir: los conceptos de la razón sirven para crear, para sintetizar o para dar sentido, mientras que los del entendimiento, para entender, para analizar, para desmenuzar.

Texto:

36. Nos está diciendo que los conceptos tienen condicionantes; requieren su explicitación. Tienen sus premisas.
37. Son pensados por nosotros, los filósofos, porque nosotros estamos situados a nivel científico. Nosotros *metodológicamente* podemos y debemos pensar los conceptos en sí. Pero esa es la reflexión metodológica que establece el epistemólogo. En la experiencia del conocimiento, por supuesto, nosotros lo que tenemos es el objeto construido; y es a partir de la experiencia que llegamos a las condiciones de posibilidad. Pero una vez que llegamos a las condiciones de posibilidad, podemos pensarlas en sí mismas.
38. Debería llamarse experiencia empírica y no conciencia empírica, en el sentido epistemológico, es decir, que

“Si contienen lo incondicionado, refiéranse a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, pero que no puede ello mismo ser nunca objeto de experiencia: algo, hacia lo cual la razón, con sus conclusiones sacadas de la experiencia. Conduce, y según lo cual mide y aprecia el grado de su uso empírico, pero sin constituir jamás un miembro de la síntesis empírica”.

¿Por qué? Porque es condición de posibilidad. Lo empírico es irracional. Lo racional es lo *a priori*. En eso Kant es cartesiano químicamente puro.

Texto: “Si esos conceptos, prescindiendo de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos rectamente inferidos) si no, son al menos obtenidos capciosamente por una aparente conclusión y puede llamarse *conceptus ratiocinantes* (conceptos sofisticos)”.

Los *conceptus ratiocinati* son conceptos de lo ratiocinado, o sea, que tienen que ver con su contenido y con su objeto; y *conceptus ratiocinantes* son conceptos que se conceptualizan a sí mismos, es decir, que están jugando consigo mismos, que están en un círculo vicioso (una petición de principio).

Texto:

“Mas como esto no puede decidirse hasta el capítulo que trate de las conclusiones dialécticas de la razón pura, podemos no ocuparnos de ellos todavía, y vamos por de pronto a dar a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre, como hicimos con los conceptos puros del entendimiento, al llamarlos categorías. Y será este nombre el de ideas trascendentales. Ahora explicaremos y justificaremos esta denominación. Veamos ahora la crítica propiamente tal a la metafísica tradicional”.

Habría que comenzar por el ego o el sujeto: la psicología filosófica. Es la crítica que hace Kant al argumento de substancialidad para ver en qué coincide y en qué no con Hume y con la tradición anglosajona. Es un enfoque muy original. Se habla de agnosticismo metafísico, en algún grado hay agnosticismo pero no es lo mismo, no es agnosticismo de Hume. La argumentación de Kant es extremadamente interesante al decir que Hume parte de la ciencia pero destruye la ciencia; está como el mono serruchando la rama en la que está agarrado. No se puede ser agnóstico respecto de la ciencia porque se está destruyendo a Newton cuya verdad Kant presupone.

Por eso la crítica de Kant a la racionalidad científica es mucho más

matizada.

Cuando Kant habla de metafísica debemos tener presente que se está hablando de Descartes y la sistematización escolar, es decir, la forma manualesca del racionalismo que Kant estudió en la universidad. Y los cursos que dio Kant, estudió el mundo, el universo académico de Kant y los manuales de Kant eran de Christian Wolff. Wolff es el gran reformador universitario, el que renueva o transforma la universidad alemana.

En consecuencia, la política trascendental es una crítica a la metafísica contenida en los manuales universitarios de entonces.

Wolff divide la metafísica en dos: las metafísicas zonales o particulares (que son básicamente dos: la cosmología y lo que él llama la psicología), y la metafísica general u ontología que culmina en la teodicea. Ya después viene la filosofía aplicada o las filosofías de... (la primera de las cuales es la ética y después todas las demás: la estética o filosofía del arte, la filosofía política y se le han ido añadiendo una enorme cantidad porque existen filosofías de todo lo que se quiera: filosofía del lenguaje, filosofía de la religión, o sea, en fin, absolutamente de todo.

Este es el esquema general, que todavía en la forma como se organiza la enseñanza de la filosofía, cada vez se respeta menos, pero normalmente se tiene en cuenta.

La metafísica tiene tres temas de qué trata: trata del mundo, trata del hombre, trata de Dios. Son tres tratados diferentes en los que Wolff incluso tiene una división.

Lo que hace Wolff es dividir y habla de una psicología empírica y de una psicología filosófica. La psicología experimental nos da simplemente lo probable, lo hipotético, porque la experiencia siempre es imperfecta y lo filosófico o antropología metafísica la verdad.

Finalmente se analizan los argumentos a favor de la existencia de Dios que, en realidad, Wolff siguiendo la tradición de Leibniz y de Descartes da fundamentalmente el argumento ontológico, o sea, no se mete con los otros argumentos, por ejemplo, de Santo Tomás. Aunque Santo Tomás no emplea el término "argumento", sino "vía"; habría que tomar el término "vía" aquí en el sentido inglés de way, es decir, una manera de acercarse a algo. No es solo un camino es una aproximación, es una manera de estar cerca de algo. Y es

en ese sentido que Santo Tomás habla de vías, de pruebas de la existencia de Dios.

El contexto en que se inspira Kant, es otro, es en última instancia, cartesiano. Descartes hablaba de ideas *a priori*, Descartes entiende por ideas contenidos de la conciencia, es decir, del cogito, que no provienen de la experiencia, que no parten de la experiencia. El cogito, es decir, el acto de pensar, la razón en el sentido no del entendimiento, la razón en el sentido metafísico de la palabra, el acto de pensar, es decir, la síntesis universal o máxima implica o contiene en primer lugar la conciencia como totalidad, en segundo lugar, el mundo como pluralidad inteligible, extensa, en tercer lugar el mundo como unidad (de ahí por eso más bien que en vez de mundo debemos hablar de uni-verso, noten que ya el término mismo es: versar sobre la unidad; un tema cualquiera lo tratamos como conducente a la unidad universo) y, en cuarto lugar, Dios como síntesis suprema como razón última de todo. Esto es lo de que Wolff llama psicología: la pregunta en torno al yo en realidad en una pregunta en torno a la conciencia. Como se ve, se da el salto a lo metafísico; es el principio de substancialidad. El principio de substancialidad lo planteó muy bien Leibniz.

El principio de substancialidad Leibniz en su metafísica lo establece muy claramente: si existe algo, existe necesariamente; por ende, si existe algo, existe el absoluto. No empleaba el término Dios para quitarle toda connotación religiosa; estamos hablando aquí de categorías metafísicas. Si existe algo, este algo existe necesariamente, y si existe algo necesariamente, existe el absoluto. Esa es toda la argumentación metafísica. Ahora, con el “todo” he de saber si existe algo. Pero, ¿cómo podemos probar que existe algo? Eso es todo Descartes, todas las meditaciones. ¿Cómo podemos afirmar que existe algo, pero necesariamente, así metafísicamente? La única manera de poderlo afirmar es la autoaprehensión del sujeto pensante. Yo no puedo afirmar absolutamente nada, atribuir la “alquididad”, el carácter de algo al acto de pensar. Porque yo puedo negar absolutamente todo, menos que estoy pensando, y si estoy en este momento dudando es que estoy pensando. ¿Qué es dudar? Dudar es pensar, dudar la parte de un todo muchísimo más vasto, que es el acto de pensar, y eso es lo que llamamos conciencia; por eso está el principio de totalidad. Hemos llegado a la totalidad con la deducción del sujeto trascendental; hemos llegado a la categoría de totalidad. Lo que nos interesa ahora es pasar de la categoría de totalidad al principio de substancialidad, o sea, el salto de lo epistemológico al salto de lo metafísico que hace Descartes, al final de la Segunda Meditación, y que luego lo aplica con dudosos resultados, o sea, muy poco creíble, en la

Quinta Meditación a propósito del ser humano. La autoposición, es decir, el acto pensante es una evidencia absoluta y primera, que se convierte en certeza desde el momento en que al acto de pensar le añadimos la categoría de existir y así pasamos de la evidencia a la certeza, porque a Descartes no le interesa la evidencia, le interesa la certeza, es decir, cómo la evidencia, cómo los primeros principios pueden confirmar, pueden corroborar, demostrar la afirmación de lo óntico: algo existe como verdad absoluta.

Entonces, ¿qué es lo que existe? Necesariamente, el acto de pensar; lo demás no lo puedo probar. La autoaprehensión, es decir, la conciencia como diría Husserl, como autoposición, como donación de sí absoluta. Esto es el problema fundamental: pasar de la categoría de totalidad al principio de substancialidad; de una manera de pensar, de la forma cómo ordenamos y clasificamos, de una directriz del sujeto, porque eso es una categoría para Kant, a la afirmación de su contenido.

La concepción que Kant tiene de la razón es una concepción activa, pero activa en el sentido jurídico de la palabra: imperativa; la razón tiene la función de ordenar, de mandar, de reprimir, de ejercer violencia sobre su contenido, como lo dice muy bien en el Prólogo a la segunda edición. Las categorías son leyes, leyes en el sentido imperial incluso en el sentido militar de la palabra; significan mandar, ordenar, reprimir ¿qué implica? Implica dualidad: yo no me puedo mandar o reprimir a mí mismo. Yo soy un imperio, pero un imperio requiere súbditos; yo pongo bajo la bota no mi propio pie, sino la cabeza de otro; por ende, el principio de totalidad, la categoría tiene que ser distinta del principio de substancialidad, son cosas heterónomas y heterogéneas, son dos cosas diferentes: ¿yo ordeno a qué? A otra cosa. Entonces no puedo deducir de la totalidad misma su propio contenido. La totalidad como categoría no se puede reprimir ella misma; tiene que imponerse sobre otro; pero esto es el acto de pensar del sujeto. De ahí que entonces para poder constituir metafísicamente el acto, no puede Kant fundarse en el acto mismo; tiene que haber un acto superior a este acto. Eso es lo que lo va a llevar a la existencia de Dios en la *Crítica de la Razón Práctica*.

El acto como acto no se puede autofundar porque es única y exclusivamente legislador, es norma. De ahí que se requiere otra cosa, lo que lo lleva a retomar a Leibniz. ¿Y cómo lo va hacer? Retomando una intuición metafísica de Leibniz. Leibniz es la primera gran filosofía moderna de la finitud ontológica.

Hemos visto en Kant que hay una finitud epistemológica. También esa finitud epistemológica es la cosa en sí, que es incognoscible, es una existencia que es pura existencia, o sea, que siempre será imposible de ser entendida, siempre hay una trascendencia del conocer. Pero si hay infinitud ideal en la epistemología, también tiene que haber una infinitud en la ontología al final del proceso, que va a ser la ética, la perfección ética tiene siempre un límite y por eso la ética va a ser absolutamente inalcanzable ideal. Cómo funda Kant la crítica a la psicología pues no podemos probar que el yo sea una sustancia espiritual.

Para Kant, toda la metafísica cartesiana en última instancia es un argumento ontológico. De ahí podríamos inferir que nada sirve, esa es la inferencia que hace Hume. Por un lado, Descartes parte del *a priori* y el *a priori* se da su propio contenido; por otro lado, Hume establece que no hay *a priori*. Por consiguiente, en el caso de Descartes, se llega al dogmatismo y en el caso de Hume al agnosticismo.

Hume argumenta: como el *a priori* no es más que condición de posibilidad y lo posible no es real, y lo real es la verdad, luego lo posible no es real, y lo real es la verdad, luego lo posible es no lo pensable. Esta es la argumentación de Hume, luego el agnosticismo de Hume consiste en declarar no sense, carente de sentido la metafísica. La metafísica ni siquiera se puede plantear como pregunta, carece de sentido; por ende, si no podemos plantearla como pregunta, muchísimo menos podemos afirmar, ni siquiera afirmar que es falsa; no es ni falsa ni verdadera, es simplemente un galimatías. Por su parte, Kant va a decir: no, la metafísica es pensable porque es *a priori* y el *a priori* es lo pensable, no solo es pensable sino que el *a priori* tiene una función, es funcional, es co-normativo, es decir, es incluso útil, además de pensable es útil. Desde ahí inferimos que es importante. En otras palabras, que es legítimo plantearse las preguntas últimas, pero no solamente es legítimo, sino que la filosofía está en obligación de plantear si existe Dios; lo que pasa es que de ahí a decir que Dios existe es otra cosa. Que el tema es importante, que el tema es necesario, que el tema es la maduración de la filosofía, todo eso es correcto, pero con ello no hemos prejuzgado el tipo de respuesta que deba darse. El planteo, es otro, porque Kant nunca va a aceptar (Kant es un ilustrado) el cuestionamiento de la racionalidad. La racionalidad no se cuestiona; en primer lugar, la racionalidad existe, eso llama a Newton. Por eso argumenta contra Hume diciendo que él destruye a Newton, con lo que está destruyendo lo que ya existe, pero los hechos se explican pero no se niegan. No se puede negar que una cosa existe, lo que se puede negar es la forma cómo yo explico cómo existe y por qué existe,

a qué se debe que exista; pero el hecho de existir no lo puedo negar.

La ciencia existe y la ciencia es racionalidad. Entonces hay una racionalidad, eso no se puede negar, lo que sí debe hacer la filosofía es establecer qué es lo que hay que hacer crítica a la racionalidad científica. Una crítica es establecer correctamente un planteamiento. ¿Cómo se plantea una cosa? ¿Cuáles son las condiciones de racionalidad de un determinado objeto? La crítica, por ende, fundamental a Descartes, es decir, Descartes solo admite una racionalidad, la racionalidad *a priori*. La física de Newton demostró que existe otra racionalidad: la racionalidad *a posteriori* también, o sea, la racionalidad experimental. Entonces, si la filosofía es admitir la racionalidad *a priori* y Newton ha probado que existe la racionalidad *a posteriori*, entonces la conclusión no es decir que la racionalidad *a priori* no sirve, ese es Hume, sino demostrar cómo se ligan la una y la otra, y cómo se limitan la una a la otra, eso es Kant.

Hemos visto, entonces, el argumento en torno a que no se puede probar si el hombre es inmortal o no es inmortal, es decir, si hay en el ser humano un principio de espiritualidad. Eso él lo analiza lógicamente: sino como dice Descartes: yo pienso luego yo existo, la conciencia, la dimensión epistemología, la idea, la afirmación de que algo existe, la metafísica, o sea la sustancialidad, el ser yo, paso de la idea al ser, de la esencia a la existencia.

Ya hemos visto que Kant había rechazado esto: dice él, esto es tomar el yo pienso como un sujeto y el yo existo como su predicado: S es P, del análisis de S infero la existencia de P. Esto es un juicio analítico; del análisis del sujeto infero como una de las notas constitutivas de su esencia inteligible, el atributo de existir. Ya hemos visto que desde el período precrítico, Kant rechaza eso cuando dice que la existencia no es un predicado, en realidad dice él: esto es un sofisma, no prueba nada porque lo lógico sería, lo que la lógica me permite es decir: Yo pienso, luego yo me pienso como existente, pero del hecho de que yo me pienso como existente no se infiere que yo exista, pero Descartes dice: sí, porque la única manera de poderme pensar, es pensarme como existente, porque el pensamiento es un acto y un acto es básicamente una categoría metafísica, es la propiedad misma del existir. Kant rearguye diciendo que lo que hay que analizar es la inteligibilidad de la existencia, cómo opera la razón al interior de la existencia. Hemos visto que la existencia se me da en la experiencia, la experiencia es la intuición de la existencia, entonces desglosemos, desmenucemos la experiencia: ¿cómo operar al interior de la experiencia la razón? Ya lo hemos visto, desde la sensibilidad: hay dos formas de existir: existir como posible y la existencia como real. Eso Leibniz lo había establecido, cuando

establecía los dos tipos de juicios: los principios, las verdades de principio y las verdades de hecho.

Esta argumentación de Leibniz, dice Kant, debe ser *nealípoda*, porque lo posible es tan solo forma, lo posible establece una condición de posibilidad. Kant convierte esto en un argumento hipotético: si A entonces B. Pero nadie ha dicho que A exista; si llueve hay humedad, eso es absolutamente válido en una zona donde llueve todo el tiempo y es absolutamente válido en el desierto donde nunca llueve, porque en el caso de que lloviera en el desierto, también entonces habría humedad.

El argumento hipotético establece una relación, no establece una verdad; *fáctica* lo posible establece nexos de relación, la lógica es una lógica de relaciones, la matemática es una matemática de relaciones, Descartes había establecido eso, esa es la epistemología de la matemáticas de Descartes cuando él incorpora el álgebra y le da estatus epistemológico al álgebra; entonces el establecer una relación lógica establece el carácter necesario de la relación, eso no implica la existencia misma.

¿Cuál es el fondo del problema? Preguntemos: ¿por qué Kant llegó a esto, a esta tremenda lucidez crítica? Porque Kant tiene una concepción polisémica de la razón. En el fondo, la crítica a la razón no es solo *a priori*; hay dos formas de razón: la razón que piensa lo pensable y la razón que fundamenta lo real a partir de lo pensable; la razón *a priori* de lo pensable es infinita, establece lo posible; pero como ya lo había dicho Leibniz: cuando se suman todos los posibles pensables a propósito de un sujeto, tenemos lo probable, pero todas las probabilidades no son una realidad, no la engendran; mas aquí que no solamente tenemos una realidad sino un absoluto. Es lo necesario no solo pensable, sino lo necesario real.

Pasamos del ens necessarium al ens realissimum, que es lo que él dice a propósito de los argumentos de la existencia de Dios. Porque, dice Kant, si es así, tendríamos que inferir que la única sustancia es el sujeto pensante, y que, por ende el acto de pensar o la idea, el pensamiento es *sustancia o Dios*, es infinito (Baruch Spinoza). Leibniz le había enseñado a Kant que eso no es así y Kant mismo ve que no es así, porque hemos visto que Kant es una filosofía de lo finito o de la finitud.

Por ende, aquí vemos claramente cómo se requiere otro tipo de razón, la razón explicativa, la razón fundante, que es aquella que parte de la existencia.

Por ende, la existencia se presupone, no se prueba (todos Husserl va a partir de ahí).

Existe una razón que es la razón metafísica que piensa lo posible y lo imposible y existe la razón analítica que funda lo existente. Esta segunda razón es la que llamamos “ciencia”. Por ende, habría que partir de otro tipo de experiencia. Entonces, ¿qué busca la razón especulativa? La razón de la ciencia; lo que hemos visto: la fundamentación, la construcción (bauen). El término es muy justo: el tema es construido, construido como hace un operario su obra. Eso es la ciencia, la ciencia es fabricar, fabricar temas del pensamiento; cuando la razón fabrica un tema del pensamiento tenemos ciencia, de la misma manera que las manos fabrican un objeto; entonces tenemos la industria o la artesanía. Kant es el primer filósofo posterior a la Revolución Industrial: pensar es fabricar, fabricar un tema del pensamiento. Eso es lo que él llama objeto; Kant lo llama construcción del objeto. Las categorías, el *a priori*, tienen como objeto construir un objeto, es decir, descubrir a través de nuestras categorías propiedades de lo real.

Ahora bien, el absoluto no puede ser un objeto constructum, porque es absoluto, es incondicionado. ¿Qué es, entonces, un objeto? Un objeto es el conjunto de las condiciones de posibilidad de algo. El yo en Kant también es objeto, tema de, que se construyeron las categorías. Entonces lo que sí podría decirse, lo que él va a decir a propósito del yo es que la conciencia que yo tengo del yo es hipotética o fenoménica, pero el yo mismo como sustancia siempre escapa; esa es la posición de John Locke.

Por consiguiente, dice él, lo que podemos hacer es actuar como si (als ob); tenemos que operar como si fuéramos una sustancia.

Pero, ¿cuándo nos describieron como sustancia? Somos sustancia cuando aparece una categoría de absoluto que rebasa lo fenoménico. Y esto solo se da en la ética. Lo que debemos plantear hoy, como hace Apel, es si precisamente la categoría del deber no es parte constitutiva del discurso científico mismo; es decir, ¿puede pensarse un discurso que pretenda ser científico sin pretender ser ético (Max Weber)? La respuesta de hoy en día, desde Apel, es no: Kant sí establece esta división; por eso Weber puede montarse sobre la epistemología de Kant: actuemos como si.

Lo que hay en Kant respecto de Descartes es una profundización epistemológica, o sea, lo que aquí brilla es el genio único crítico de Kant, donde le dice Descartes: no hay una sola razón; cuando hablamos de razón estamos

hablando de un término polisémico, que es simplemente la primera frase de la metafísica de Aristóteles: el ser se predica de múltiples maneras, y por ende, también la razón. ¿Dónde se da el carácter único, inamovible? A nivel de la ética: hay principios que son inamovibles. Entonces él lo va establecer fundamentalmente aquí a propósito de la persona. ¿Qué es la ética?

Establecer la persona como valor absoluto; toma siempre el ser humano como fin y nunca como medio; eso es la moral. ¿Podemos hacerlo? Claro que no podemos hacerlo; fallamos, somos falibles, por eso se exige que exista Dios. Pero entonces como discurso el yo es diferente de como realidad práctica, es diferente de como categoría. El yo como pensamiento es autofundante, la ciencia tiene que ser un discurso autofundante, si no es ciencia, si no es crítica. Por eso es que requiere una dimensión no científica. Kant dice: yo destruí la existencia de Dios como ciencia y la fundamenté como fe, y la ética igual. Pero decir que no es racional (en eso no está con Hume) no quiere decir que sea *excluido*, quiere decir que de alguna manera desborda el discurso de lo científico. Podríamos decir, entonces, más bien que es una dimensión superior al discurso científico, o sea, que el discurso científico tiene un tribunal, tiene una instancia que va más allá de sí mismo, que es la instancia ética.

Volvamos ahora al tema, en torno a las críticas, sobre si la metafísica es ciencia o no. Hemos llegado a una conclusión, en primer lugar, de que la metafísica es cognoscible. Decir eso no es decir mayor cosa; en realidad hay que traducirlo al lenguaje de Kant: los temas metafísicos son pensables, son objeto digno de la filosofía; así lo podemos traducir; aun más, la filosofía debe ocuparse de ellos como tema, como cuestión, como asunto.

Cuál sea la respuesta o cuál sea la solución, es otra cosa; pero es un asunto que debe ocupar y que es tema obligado de la filosofía. Sobre todo Kant en la última parte insiste en que la filosofía es sistema, es decir, debe versar sobre la totalidad y como bien sabemos, el pensamiento idealista posterior y en general el pensamiento alemán, excepto ahora en las últimas décadas, lo ha tomado muy en serio; o sea, hacer filosofía es crear un sistema integral de la totalidad.

En segundo lugar, debemos distinguir entre los objetos, entre el tema de la filosofía, los temas de la metafísica, el objeto (el subject), aquello sobre lo cual versa algo, el tema, el asunto de la metafísica debe distinguirse de su estatus científico, es decir, de su estatus epistemológico, y son dos cosas; como tema no hay duda que debe tratarse. ¿Por qué? Porque hemos visto, es la concepción

que Kant tiene de la filosofía: es una concepción bastante clásica lo mismo que el concepto de ciencia; la ciencia (episteme en el sentido platónico de la palabra) y la filosofía aquello que, como decían Aristóteles y los escolásticos, la filosofía versa sobre el ser, sobre todo lo que existe en tanto que existe, y es por esta razón fundamentalmente que todo lo que ha sido pensado, todo lo que es pensable cualquiera que sea, es objeto de la filosofía. Pero al decir que sea el tema de la filosofía con eso no hemos dicho cuál es su estatus epistemológico, o sea, cómo debemos considerar este saber. Esto para Kant se facilita, es una cosa normal en la medida en que hemos visto el gran aporte de Kant a la historia del pensamiento, el gran aporte de Kant como el epistemólogo por excelencia en la historia de la filosofía es habernos enseñado la plurisemia del concepto de razón: que no existe una razón, sino que existen múltiples razones y que, por consiguiente, existe un pluralismo de estatus epistemológicos, o sea, no todo tema tiene el mismo nivel de certeza. La experiencia es la única que engendra certeza, pero ¿por qué? Porque la certeza no es dada por la existencia.

¿Por qué? Porque la existencia no es dada por la experiencia y la experiencia lo que nos da es la intuición del ser. Epistemología y ontología se unen en la existencia pero manteniendo sus niveles diferenciados: el ser es lo absolutamente universal (el *ens generalissimum* de que hablaba la escolástica) pero la experiencia es humana, la experiencia, por ende, es finita, mientras que el ser en cuanto ser es infinito.

Por eso, entonces, tenemos la ontología, el pensar el ser, también tenemos la epistemología, el hacer o tener una ciencia del ser. La ciencia, por ende, es un saber humano, por eso está sometido, a los procesos del conocimiento del hombre y a los niveles de certeza que el hombre tenga. Una certeza absoluta solo se da en la experiencia. Esta certeza proviene de la presencia inmediata del objeto. El objeto se nos da a través de una intuición como él dice; entonces si no se nos da en una intuición no nos engendra certeza; entonces el problema del cómo enfoca la *Crítica de la razón pura* la metafísica es si el saber metafísico es capaz de engendrar en nosotros certeza o no, es decir, si puede haber una intuición metafísica, si nos da una experiencia del ser en cuanto ser. Ya hemos visto que de alguna manera la respuesta está determinada, desde el principio, en la medida en que ya en la estética, es decir, en la sensibilidad como punto de partida. En eso Kant es fiel a la tradición realista, es decir, a la tradición que remonta a Aristóteles, a través de Aristóteles a San Tomás y a través de Santo Tomás y el Tomismo hasta John Locke; él lo toma directamente no de los escolásticos o Aristóteles sino de Locke, quien es el filósofo inglés que tiene la mayor influencia sobre Kant. La sensibilidad es el punto de partida del conocer

como decían los escolásticos; todo conocimiento proviene de los sentidos. Ahora bien, ¿qué suministran los sentidos? La materia, es decir, el tema del conocimiento; mientras que la razón o el entendimiento suministran el nivel de comprensión, lo que podríamos llamar, con el lenguaje aristotélico, la forma. En lo sustancial, Kant sigue siendo fiel a esto, nada más que este punto de partida se sitúa en el espacio y el tiempo. Podríamos preguntarnos hasta aquí qué es lo novedoso, dónde está lo original de Kant, qué aporta Kant en esto. Kant lo que aporta, como hemos visto tantas veces, es que la conciencia es activa, la conciencia es creativa. ¿Por qué? Porque Kant introduce una diferencia y esto es importante señalarlo, una diferencia que de alguna manera se insinúa en San Agustín, pero que no es Kant quien la desarrolla, una diferencia entre voluntad y libertad; hay diferencia entre la razón y la voluntad, pero la libertad es ambas. El sujeto humano es libertad, la conciencia es libertad, por ende, la libertad no es atributo de la voluntad como es en la tradición cristiana hasta Descartes. La libertad como atributo de la voluntad, la encontramos también en Descartes.

Por eso Descartes encuentra muy fácil salvaguardar la razón y atribuir a la voluntad los errores, eso es típicamente la tradición cristiana que ve en el error pecado, y en Descartes todavía no hay una concepción totalmente limpia de resabios teológicos en el concepto de error, mientras que Kant es el primero que separa voluntad y libertad. La libertad pertenece a la esencia del ser humano y, por ende, libertad hay tanto en la razón como en la voluntad.

En Descartes no hay libertad en la razón; de ahí proviene Spinoza.

El primero que comienza a introducir la categoría de libertad en la razón es Leibniz con el concepto de probabilidad, mediante el cual revoluciona las matemáticas. Es importante señalarlo: la libertad pertenece a la esencia del hombre, no pertenece a una facultad exclusiva o privilegiada del mismo. Hay una libertad en la razón como hay una libertad en la voluntad, por eso, entonces él no prefiere hablar en ese sentido; cuando él habla de saber, entonces habla de razón, y entonces prefiere hablar de razón pura o teórica y razón práctica o ética. La libertad es la finalidad absoluta, la meta última, la libertad se alcanza. Es en ese sentido que nos recuerda a San Agustín cuando decía: uno nace con “libreum arbitrium”; el libre albedrío sí es de todo el mundo pero la libertad no es de todo el mundo; la libertad es esa plenitud interior que no todo el mundo alcanza, que no todo el mundo adquiere, es en ese sentido que hablamos de libertad en Kant. Ahora la libertad (esa es la diferencia) no

es la plenitud interior que se ha alcanzado, que en San Agustín llega a ser la gracia sobrenatural, sino la creatividad: ser causa sui, la capacidad de crear y de producir, Kant descubre que tiene que haber en el sujeto una cualidad, una aptitud, algo que lo lleve a crear. El aporte de Kant es la creatividad del sujeto, creatividad que se revela en la razón pura, en la razón como lo que él llama espontaneidad y que se va a revelar en la razón práctica, en la ética como esperanza, es decir, como la certeza o seguridad moral de que el bien triunfará sobre el mal y garante de que el bien triunfará sobre el mal aunque mis ojos digan lo contrario y la experiencia de la historia diga lo contrario. De ahí se alcanza la metafísica, es decir, condición de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Así vemos, entonces, cómo se realiza lo que podríamos llamar el humanismo de Kant como fin último, es decir una concepción axiológica del hombre: el hombre en la ciencia, en el saber, en el pensamiento es creatividad; en la ética tiene una esperanza fundada. Ahora, la libertad es propia del ser humano, está en todas partes; la libertad es creatividad, producir algo que solo parte del sujeto; si no lo hago yo, no se hace, no existe; eso en la teoría es la razón pura, es espontaneidad, en la ética, es decir, razón práctica, es esperanza así como él plantea el problema de la metafísica: ¿qué me es permitido esperar?

En la *Crítica del juicio*, en la estética, aparece como goce, como disfrute, es decir, como reconstrucción de la armonía, puesto que la armonía, solo llega a tener solución a nivel del sentimiento que es distinto de la sensibilidad; el sentimiento, la dimensión afectiva distinta de la sensibilidad es la facultad pasiva del conocimiento. Eso es todo Kant, es lo que podríamos llamar el proyecto humanístico, la pretensión humanística, así que la filosofía llega a nivel de sabiduría, a nivel de sentido último de la vida, a nivel de perspectiva y esperanza o meta última del ser humano. Ahora bien, de la esperanza derivan la metafísica y la ética, y del goce la estética. El disfrute de la vida que lo da la *Crítica del juicio*. La sabiduría es todo eso; la sabiduría es la explicación integral del hombre, o sea, lo que podríamos llamar el hombre ideal. El hombre ideal es el que lleva a la total espontaneidad en el saber, a la esperanza en la vida práctica (en la ética), y al goce o disfrute en la vida aquí. Estos dos implican una disciplina, implican una atención; aquí hay un goce, un placer, porque aquí si se logra la síntesis, se logra la armonía, se logra el equilibrio.

En la *Crítica del juicio* él distingue dos niveles: el nivel de la vida y el nivel del arte. En la vida, es lo que podríamos llamar los goces de nuestra condición de seres vivientes, nuestra vida como condición animal, es decir,

como condición orgánica y el arte como condición estética, es decir, como representación de la sensibilidad.

Con esto la filosofía de Kant llega a su madurez; es lo que hemos visto aquí, lo que yo he llamado el proyecto filosófico ya plenamente realizado. Es Kant desde el punto de vista racional, un sistema, es decir, una totalidad; y desde el punto de vista existencial una sabiduría y la sabiduría consiste en la plenitud de la realización humana que se da como creatividad en la ciencia, como esperanza en la metafísica y como goce o disfrute en la sensibilidad. En Kant no hay una perspectiva histórica; el filósofo es todavía el sabio en el sentido antiguo de la palabra. Todavía hay una concepción bastante clásica de la filosofía en Kant.

Lo que nos queda es ver entonces el estatus epistemológico (en el sentido de ciencia) para el saber metafísico. Aquí Kant parte del concepto cartesiano de ciencia: ciencia es su método, pero no es un método matemático, esa es la diferencia entre Kant y Descartes; el método para Kant no es el método matemático ni el método que es para Locke. Para Locke solo existe un método científico que es la física; para Descartes solo existe un método científico que son las matemáticas, el álgebra. Para Kant es más cercano a la ético-jurídica. La metafísica no puede ser ciencia sino sabiduría; si la ciencia consiste en que el científico ordena la materia, el filósofo no puede ordenar los ideales sublimes de la metafísica. El filósofo no está por encima del saber metafísico; la metafísica está por encima de él, por ende, él no puede legislar en esa materia, la legislación tiene que provenir de una fuente superior.

En Kant eso va a ser la metafísica: aquello que de alguna manera me limita, ejerce sobre mí una violencia, una represión, que va a ser el imperativo categórico. La espontaneidad de la conciencia consiste más bien en la voluntad de legislar los fenómenos exteriores. En Descartes, como hemos visto, tenemos un método axiomático que va a desarrollar existencialmente, es decir, como sabiduría, lo va a desarrollar Spinoza; es el método axiomático. En Kant va a ser como el derecho, yo diría que sobre todo el derecho penal; él piensa básicamente en lo que es el foro, en lo que es la argumentación desde el punto de vista alegato jurídico; va a ser entonces básicamente argumentación, digamos la palabra aristotélica: dialéctica. La dialéctica es aquella parte del Organon o de la Lógica que estudia los silogismos en cuanto son argumentos del foro, en cuanto son por ende, la parte lógica, la estructura lógica de la retórica: el arte de argumentar, el arte de vencer convenciendo mediante el discurso. Entonces lo que vamos a analizar son los argumentos, los argumentos para afirmar la

existencia de los objetos metafísicos, que como hemos visto son el yo, el mundo y Dios. Kant deliberadamente, como hemos visto, cambió el orden: respetó lo primero, porque se trata de una filosofía del Cogito, como hemos visto, pero invirtió (para Descartes está primero Dios y de último el mundo).

¿Por qué lo invierte? Porque aquí está la huella y la presencia de Locke, de los anglosajones. Evidentemente la huella es la presencia de la física. A partir de la existencia material construimos la ciencia experimental empírica o analítica, mientras que a partir de la existencia ideal, construimos la existencia como sabiduría. En un caso, la ciencia, en otro caso la sabiduría. Pero entonces la sabiduría es una Supraciencia, es un Supersaber, una dimensión que va más allá. Así, entonces lo que se trata de explicar son dos cosas: ¿cómo construimos los objetos de la metafísica a partir de la razón? En otras palabras, ¿cómo opera la razón metafísica? Podemos distinguir dos aspectos el aspecto formal o crítico consistente en analizar desde el punto de vista lógico la construcción de los objetos metafísicos: ¿cómo operan estos argumentos? Y es entonces cuando él habla de falsos argumentos; es el análisis lógico pero que permite construir objetos, lo que no permiten es engendrar certeza. No hay certeza porque no hay existencia. Lo que hay es probabilidad; son argumentos probables en la medida en que son argumentos lógicamente sostenibles, es decir, posibles; desde el punto de vista *a priori* no hay nada en contra y en segundo lugar son operacionales en la medida en que permiten construir, en la medida en que permiten elaborar; y en esa misma medida son también altamente probables, es decir, son objetos que podemos construir con un alto nivel, con un alto viso de probabilidad. Por otra parte, desde el punto de vista formal, también podemos analizarlos: la razón opera desde el punto de vista como hemos visto operacional, es decir, construyendo una racionalidad y eso se llaman entonces los principios metafísicos, principios metafísicos que como bien sabemos son dos principios: el principio de sustancialidad y el principio de causalidad que nos permite llegar a un ser último absoluto, un ser divino, que sería entonces la culminación de todo. Los argumentos formales nos llevan a principios racionales, que llevan a la conclusión metafísica del ser último o absoluto: Dios. Así entonces, tenemos la sustancialidad que es el yo o psicología metafísica, la causalidad que es el mundo o cosmología y, finalmente, llegamos al ser último o Dios como culminación de todo proceso ontológico. Cuando Kant piensa en Dios, piensa en el Dios cristiano, o sea, que es un ser, una persona trascendente, creadora, dotado, por ende, de libertad: de libertad de crear y de juzgar y de relacionarse con el hombre; es el Dios cristiano. Por eso es que se le hace también particularmente difícil probar o que se pueda probar la

existencia de Dios, porque no es simplemente la idea de lo sagrado, la idea de lo religioso, la divinidad; no es eso, no es el sentido último de la existencia, no, es un Dios con nombres y apellidos, un Dios concreto, específico, es una tradición religiosa, particular: la cristiana. Volvamos a la primera pregunta de la dialéctica trascendental: ¿Es la conciencia una sustancia?, la conciencia es una representación, como dirían los anglosajones, la conciencia es el ámbito de las ideas, es la capacidad de forjar ideas, es el conjunto de nuestras ideas, pero las ideas son elaboraciones del sujeto, detrás de lo cual está el yo trascendental, es decir, la capacidad de poder establecer un mundo de representaciones; de aquí no puedo inferir la existencia, porque esto es racionalidad pura, esto es inteligibilidad pura, esta es la fuente de todo pensamiento y de todo saber, por ende, la capacidad de construir fenómenos, el mundo de lo fenomenal. A mí me parece que esta crítica de Kant es absolutamente genial, porque hace posible la base epistemológica de las ciencias humanas, que nos permite distinguir entre el discurso del hombre y el hombre mismo. Una cosa es lo que nosotros podamos decir a propósito del ser humano o explicarlo, y otra cosa lo que este sea, y como ninguna psicología, ninguna sociología, ninguna antropología, puede agotar el ser del hombre.

Del hecho de que yo pueda sentir, experimentar o descubrir algo, no se infiere que sea totalmente así. Toda la psicología, por ejemplo, todo el psicoanálisis parte de eso.

Una conclusión de la filosofía crítica de Kant es que es imposible una total objetividad de la subjetividad; por eso uno puede psicoanalizar a otro pero psicoanalizarse a sí mismo nadie; como dice Freud: nunca se engaña más el hombre que cuando piensa o habla de sí mismo.

De ahí también se plantea lo que luego será el problema kierkegaardiano de la comunicación: la imposibilidad de la comunicación perfecta.

Yo no puedo pasar de lo pensable a lo existente, de lo posible a lo real; no se puede identificar una cosa con la otra. Ya hemos visto que eso es típicamente toda la argumentación del Kant precrítico; no hay una gran diferencia, no hay un salto tan abismal como suelen decirlo las historias de la filosofía, en el sentido de que la existencia no es un predicado. Toda la argumentación del período precrítico la vemos aquí claramente aplicada, claramente usada aquí.

Ahora, entramos a los argumentos concernientes el mundo, que él los llama no paralogismos, es decir, no hay aquí un espejismo, una falsa realidad, el mundo de las apariencias, sino que él los llama antinomias. Antinomia es un argumento disyuntivo. ¿Por qué? Porque estamos ya no en el mundo de la conciencia como acto de la conciencia, sino en el mundo de la conciencia como contenido, es decir, como conjunto de objetos en un espacio. Y hemos visto que lo que es mundo es plural; ya el *a priori* es así (puesto que se divide como hemos visto en el espacio y en el tiempo), entonces podemos igualmente afirmar desde las categorías del espacio y del tiempo el mundo y tener una representación del mundo; llevar las categorías de espacio y de tiempo (categorías *a priori*) hasta sus últimas consecuencias. Y entonces lo extraordinario, dice Kant, es que es igualmente sostenible una cosa que la otra. Ya aquí tenemos un avance epistemológico extraordinario; es lo que va a operar hoy en día con los sistemas, con los sistemas matemáticos. Los sistemas matemáticos no son reales; lo único que se les exige es que sean coherentes, consistentes, es lo mismo respecto del mundo, según Kant.

Respecto del cosmos podemos tener discursos contradictorios e igualmente consistentes. ¿Por qué? Porque aquí opera la categoría de totalidad de la que hemos hablado. La totalidad en el espacio es todo el universo; la totalidad en el tiempo es el comienzo del tiempo. Pero hemos visto que la totalidad de la conciencia es el conjunto de las representaciones, es decir, la conciencia es fenomenalidad; entonces la totalidad es la autoconciencia, es la conciencia pensándose a sí misma. La totalidad aquí es el discurso, el universo del discurso. Lo extraordinario, dice Kant, es que aquí tenemos un universo de discurso plural, hay una pluralidad. ¿Por qué? Como hemos visto, porque el concepto de mundo se construye desde su principio, el concepto del mundo se construye dualmente: espacio y tiempo; y ambos son irreductibles, son dos categorías; entonces así puedo a propósito del cosmos, del universo, decir lo mismo: tiene principio; es divisible o no es divisible; ha sido creado o no ha sido creado; exige una causa o no exige una causa; lo extraordinario es que dice Kant que para interpretar el mundo ambos discursos igualmente contradictorios son igualmente consistentes.

Lo que yo veo de meritorio en esta concepción de Kant, de extremadamente valioso, es que aquí opera otro criterio epistemológico en cuanto al discurso, que es el criterio de operacionalidad matemática y funcionalidad lógica, es decir, yo voy a usar aquel discurso que me sirva para explicar lo que tengo entre manos. Por ende, más que una crítica a la metafísica lo que yo

vería aquí es una crítica al método científico en el sentido de que se establece su carácter esquemático, como decía a principios de este siglo Poincaré.

¿Significa esto el agnosticismo, o sea, que todo se vale como en un lenguaje posmodernista? No. Significa que el discurso científico debe ser operacional, debe servirme para explicarme lo que tengo entre manos.

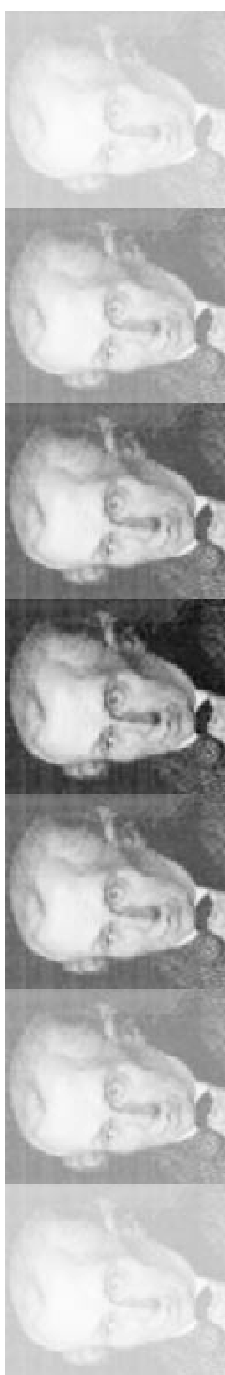
Ya para terminar esta última parte nos ocuparemos básicamente de las críticas o las objeciones a las pruebas sobre la existencia de Dios. Hemos visto que en cuanto a los paralogismos del yo, de la conciencia y del hombre, el argumento fundamentalmente es el mismo, es decir, una crítica basada en el hecho de que se considera un argumento ontológico: pasar de la conciencia al ser, y gracias al principio de sustancialidad, que es el que nos permite desde Deicerth este tipo de argumento: dar un salto. ¿Qué es de lo que aquí se habla fundamentalmente? ¿Qué es la conciencia? La conciencia es el ámbito de lo posible, por ende, aquí lo vemos todo desde el punto de vista del conjunto de las posibilidades. La totalidad de las posibilidades no nos da una realidad. Esa es la verdadera argumentación que está detrás: ¿Qué es pensar? Pensar es ver lo posible. La metafísica es ver las cosas desde la categoría de totalidad. La totalidad de las posibilidades, la suma de lo posible no nos da lo real. Todos los posibles no son algo real, como todas las probabilidades no engendran una certeza absoluta.

Esto es lo que podríamos llamar la culminación de la ontología. ¿Qué es lo que en última instancia existe? ¿Cuál es esa última instancia? ¿Cuál es lo último más allá de lo cual no se pueda ir? Podríamos tomarlo como la idea de perfección. Es el argumento ontológico, sobre todo en la versión cartesiana y tomando la idea de perfección como la idea de lo mejor, es decir, metiendo una dimensión axiológica en la argumentación, que es el aporte de Leibniz.

Kant reduce toda la argumentación de la metafísica, pero fundamentalmente las pruebas de la existencia de Dios, al argumento ontológico, partiendo del presupuesto de que el ser, la existencia es perfección. En otras palabras, es más perfecto existir que no existir; es mejor el ser que la nada. Pero ya eso es una categoría axiológica, ya es una opción, es una escala de valores. No es una afirmación puramente racional; hay una intervención volitiva. Si ustedes quieren emplear una terminología moderna, hay una opción existencia: yo considero que es mejor existir que no existir, entonces el ser es perfección; por ende, el ser absoluto es la perfección absoluta. El asunto está, dice Kant, que todo eso es correcto desde el punto de vista formal, desde el punto de vista de

la estructura lógica, pero no desde el punto de vista real. La idea de Kant es que estas son preguntas que no se pueden contestar porque la totalidad es una categoría epistemológica y no ontológica; entonces yo no puedo pronunciar sobre lo que es fenomenal como si fuera nominal. Y si lo afirmo como real ha intervenido un factor no racional que es el factor volitivo, es decir, yo decido qué es mi vida, en la opción de mi vida. O sea, no hay nada en la razón que me constriña necesariamente a afirmar, soy yo quien decide. Es un problema axiológico; es lo que podríamos llamar una condición de posibilidad de la razón práctica. Por eso va a plantear a Dios a ese nivel. Que es como opera el sistema jurídico; por ejemplo: las leyes de tránsito solo operan si para la gente es más importante vivir que suicidarse, porque si toda la población o un décimo de la población decidiera suicidarse, las leyes de tránsito no funcionarían.

Terminé, entonces, ya con los argumentos a favor de la existencia de Dios. Recuerdan que eran tres: el argumento teleológico, el argumento cosmológico y el argumento ontológico. Kant dice que todos en última instancia se reducen al argumento ontológico porque se parte de la idea de Dios como perfección. Ya hemos explicado esto. El concepto de perfección voy a analizarlo más bien desde el punto de vista de la casualidad en la prolongación de los otros argumentos. La casualidad desde el punto de vista de un juicio lógico es: si A, entonces B. Entonces decimos A es causa de B. Esto es lo que se llama un argumento hipotético, cuya verdad la implica un juicio de existencia: Si A es, entonces B es absolutamente verdadero aunque nunca en la realidad se haya dado; si llueve hay humedad, esto es absolutamente verdadero en la luna donde ni siquiera hay la menor humedad, pero en el caso en que lloviera llegaría a haber humedad, porque la verdad no está en la afirmación sino en el nexos, en la relación lógica. Pero recordemos la ley lógica que rige esto: del antecedente se sigue el consecuente pero no a la inversa. Si yo afirmo A tengo que afirmar necesariamente B, de B no se implica necesariamente A. Esto es una ley lógica de los silogismos hipotéticos, es decir, si llueve hay humedad, pero si hay humedad no necesariamente es porque ha llovido; puede haber humedad por otras razones. ¿Qué es lo que pasa? Que aquí con Dios se procede, dice él, a la inversa: nosotros partimos no de la causa al efecto, sino del efecto a la causa, porque el mundo no es causa de Dios, sino Dios es causa del mundo, y resulta que nosotros es del mundo que partimos a su causa. Dice Kant que a lo sumo se puede inferir como altamente probable. Respecto del argumento teleológico dice: que es convincente. El mundo tiene una finalidad, dice Kant, es altísimamente probable, pero que no se engendra certeza. Es el argumento entonces de la finalidad proveniente del orden: en el mundo hay orden, luego



tiene que haber un ordenador. Dice Kant: eso no implica la existencia de Dios porque puede haber multitud de ordenadores. Por ejemplo, en el *Timeo*, Platón nos habla de un demiurgo y eso no es lo que entendemos por Dios en el cristianismo. Para que este mundo esté ordenado bastaría con que hubiera un superarquitecto, es decir, un demiurgo, que no es necesariamente lo que entendemos por Dios. Esto prueba la idea de lo religioso, prueba el sentimiento de lo sagrado, pero no prueba al Dios cristiano. En ese sentido Kant tiene razón; o sea la filosofía podría probar en el mejor de los casos la existencia de un demiurgo, la existencia de una mente ordenadora.

El neoplatonismo, especialmente los gnósticos hablaban de un montón de mentes, un montón de ideas que eran especies de dioses o de estadios intermedios, pero que no eran el Dios cristiano. Lo único que probaría el Dios cristiano sería un argumento que solo funciona porque introduce una categoría axiológica.

Dios, en última instancia, no es una hipótesis explicativa del mundo sino una exigencia de nivel axiológico humano. Como decía Laplace: Dios es una hipótesis inútil.

Efectivamente para explicar el mundo, Dios es una hipótesis inútil. Dios es una exigencia en el sentido de la vida. La ciencia no necesita de Dios como categoría para explicar, como categoría explicativa. Pero Dios es una existencia desde el punto de vista existencia, de valoración axiológica. Por eso Kant dice: suprimí la metafísica como ciencia para salvar la fe, no un acto ciego de la razón, sino una intervención de la voluntad (lo cual efectivamente es así, como a nivel del amor, de todo lo que son las dimensiones axiológicas de la existencia implican una opción de base).

Para Kant, su experiencia existencia del cristiano le da el sentido último a la vida.

