

EL TEÍSMO METODOLÓGICAMENTE FIC- CIONAL DE IMMANUEL KANT

Juan Diego Moya B.*

Resumen

La presente contribución monográfica examina el teísmo metodológicamente ficcional de Kant, esto es, la tesis reflexiva de acuerdo con la cual el ideal trascendental (*prototypon transcendental*), teóricamente concebido, no es más que un recurso heurístico de la razón. La función de este recurso consiste en garantizar la integridad cognitiva arquitectónica del conocimiento empírico humano, *h. e.*, el único posible respecto de los objetos sensibles.

Abstract

This monographical contribution examines Kant's methodologically fictional theism, *i. e.*, a reflexive thesis according to which the transcendental ideal (*prototypon transcendental*), theoretically conceived, amounts to nothing more than a heuristical device of reason. The function of this device is to guarantee the architectonical cognitive integrity of human empirical knowledge, *h. e.*, the only possible human knowledge on sensible objects.

1. Prenotandos

*Ut hominis decus est ingenium,
sic ingenii lumen est eloquentia* (M. T. Cicero).

En conformidad con el enfoque trascendental y crítico respecto de la Naturaleza, todo acaece en esta en acuerdo cabal con reglas. La Naturaleza, *formaliter spectata*, procede con arreglo a leyes o principios nómicos; consiste en estos mismos. La Naturaleza, no cabe duda, es un sistema unifica-

* Docente e investigador de la Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Secciones de Historia del Pensamiento y de Metafísica.
Cátedra de Filosofía de la Universidad Estatal a Distancia.

do por principios nómicos, el cual puede y debe cualificarse como un sistema extremadamente complejo e ineluctablemente determinista. En el marco de semejante sistema, todo acaecimiento es una condición consecuente; por ende, por principio previsible y predecible.

En su introducción a las lecciones de lógica editadas en septiembre 20 de 1800 por Gottlob Benjamin Jäsche, lector en la Universidad de Königsberg, el incomparable filósofo regiomontano ha precisado que los mundos inanimado y animado se adecuan cabalmente a leyes; cuanto acontece en la *natura* es por principio subsumible bajo principios nómicos universalmente válidos dentro del ámbito del *mundus phaenomenon* o *mundus sensibilis* (cf. Kant, 1988: p. 13).

En la *Einleitung* al susodicho texto, Kant ha también estatuido que nuestro conocimiento, el cual es un producto complejo de especie epistémicamente hilemórfica (cf. el acápite primero de la “Teoría transcendental de los Elementos”, en la *Kritik der reinen Vernunft*/ o bien la *Introducción* de la *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (Königsberg, 1800), *V*), ejemplifica una relación doble: un nexos con el objeto, y uno con el sujeto epistémico.

La primera es la relación con la representación; la segunda, el vínculo con la conciencia. Esta última, como sabemos, es la condición formal *a priori* del conocimiento *in genere*, a fuer de que la unidad transcendental de la conciencia hace posible la unidad intrínseca, estructural, de las representaciones y, en general, el conocimiento humanamente posible. La conciencia, el *Ich denke*, los cuales necesariamente han de ser concomitantes con toda representación cognitiva dada en el sujeto lógico o epistémico, es la representación atañente a otra representación, la cual es concretamente informativa (cf. *Einleitung, V* [en Kant, 1988: p. 37]).

El conocimiento humano, proposicional o judicativamente conceptuado, consta de proposiciones analíticas y sintéticas. He aquí la magna división kantiana en lo referente al contenido semántico de las proposiciones. Las proposiciones analíticas son aquellas cuyo valor veritativo reposa exclusivamente sobre la identidad de los conceptos sujeto y predicado (cf. la sección trigésima sexta de la *Doctrina general de los Elementos* de la *Lógica*). Las proposiciones sintéticas, en cambio, son aquellas cuyo valor aléxico estriba no solamente sobre razones semánticas como lo es la sinonimia cognitiva, sino sobre la conformidad con contenidos empíricamente aprehensibles, o bien la conformidad con las condiciones formales *a priori* de la síntesis de las representaciones. Las primeras,

como sabemos, son las proposiciones sintéticas *a posteriori*; las segundas, los afamados juicios sintéticos *a priori*.

Los principios analíticos en cuanto tales no son axiomas, a fuer de que son exclusivamente discursivos o acroamáticos. En orden a que un principio sea axiomático, es menester el que sea intuitivo (cf. la nota segunda de la sección trigésima sexta de la *Doctrina general de los Elementos*). Las proposiciones basamentales, en efecto, son o bien intuitivas, o bien discursivas o acroamáticas (*akroamata*). Estas últimas son solamente expresables por conducto de conceptos; las primeras, en cambio, pueden exhibirse mediante una intuición pura. Reciben el nombre de *axiomata* (cf. la sección trigésima quinta de la referida *Doctrina*).

Las proposiciones basamentales son las proposiciones inmediatamente ciertas *a priori*. Semejantes juicios poseen la peculiaridad de ser notorios por sí. En esta medida, un Kant justificacionista reconoce la existencia de proposiciones irrevocables de índole principal o elemental, no fundadas sobre proposiciones distintas de sí (en esta medida autofundantes y autovalidantes), y capaces de cimentar toda proposición de especie teorema o subordinada (cf. la sección trigésima cuarta de la *Doctrina general de los Elementos*).

2. La deducción trascendental de los conceptos intelectuales puros

La representación sintética, aquella que reúne una pluralidad de conocimientos en una unidad compleja, y sus objetos coinciden en la medida en que ora el objeto posibilita la representación (cuando esta corresponde a las sensaciones), ora el objeto regúlase según la representación. En cuanto esta es *a priori* determinante, el objeto ha de regularse en conformidad con la regla del intelecto, la cual se expresa por medio de los conceptos intelectuales puros; o bien, en conformidad con la naturaleza de nuestra capacidad intuitiva, la cual es solamente sensible. Todo conocimiento importa condiciones formales (necesarias) *a priori* de la sensibilidad, a saber: las intuiciones puras del espacio y del tiempo, y conceptos intelectuales puros, *scil.*: condiciones formales *a priori* de las síntesis judicativas. Esos conceptos no son otros que las categorías (formas del pensamiento puro). El objeto, por su parte, es dado, en cuanto a su materialidad sensible, por mediación de las formas *a priori* de la intuición. Es pensado, por su parte, sobre la sola base de los conceptos intelectuales puros. Independientemente de la sensación y del ejercicio conceptual, no existe la experiencia, ya que esta no difiere de la conexión sintética de las percepciones.

La forma es lo determinante de que lo diverso o lo vario sean organizados en conformidad con unas ciertas relaciones. El sujeto percipiente es quien aporta la forma *a priori* de la sensibilidad, fundamento puro del objeto y condición de posibilidad de su existencia. Por consecuencia, todo fenómeno debe adecuarse a la condición formal *a priori* de cualquier experiencia (humanamente) posible.

Empero, la experiencia entraña, como ingredientes, intuición sensible y concepto. La validez objetiva en cuanto al uso (sintetizador o articulador) del concepto estriba sobre su carácter fundante de la experiencia. En cuanto cimienta a la experiencia, el concepto es una condición de posibilidad de ella misma, y su referencia a los objetos es cabalmente *a priori*. Son los hechos, empero, no los definientes de las definiciones, quienes constituyen el *terminus ab quo* de todo escrutinio cognitivo fundado (cf. Cassirer, 1979: p. 542). He aquí una tesis semántica ya estatuida en la obra de 1763: *El único fundamento posible para una demostración del ser de Dios (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes)*.

La deducción metafísica de los conceptos intelectuales puros consiste, por su parte, en la demostración de la pureza epistémica de las categorías. Esta demostración acaece sobre la base de la sola constatación de la conformidad completa de las funciones sintetizadoras del intelecto humano, con las modalidades judicativas, es decir, con las modalidades o especies de los juicios estatuidos por el intelecto, facultad de los juicios.

Doce son las funciones sintéticas, puesto que doce son las clases de los juicios. Los juicios clasifican de acuerdo con su cantidad, su cualidad, su relación y su modalidad. Los juicios de cantidad son los universales, los particulares y los singulares; los de cualidad, los afirmativos, los negativos y los infinitos. Los juicios de relación son los categóricos, los hipotéticos y los disyuntivos; los de modalidad, finalmente, son los problemáticos, los asertóricos y los apodícticos. En correlación con estas clases o tipos de la función judicativa, cabe enumerar los conceptos intelectuales puros, las formas categoriales:

Categorías de la cantidad:

Unidad (correspondiente al juicio universal),
pluralidad (correspondiente al juicio particular) y
totalidad (correspondiente al juicio singular).

Categorías de la cualidad:

Realidad (correspondientes al juicio afirmativo),

negación (correspondientes al juicio negativo) y limitación (correspondientes al juicio infinito).

Categorías de la relación:

Substancia/accidente (correspondiente al juicio categórico), Fundamento/consecuencia (correspondiente al juicio hipotético o condicional) y comunidad (= acción recíproca) (correspondiente al juicio disyuntivo).

Categorías de la modalidad:

Posibilidad/imposibilidad (correspondiente al juicio problemático), existencia/inexistencia (correspondiente al juicio asertórico) y necesidad/contingencia (correspondiente al juicio apodíctico).

Las terceras categorías son, en cada una de las circunstancias, el resultado o la consecuencia de una síntesis de las dos categorías inmediatamente precedentes. Así, pues, la totalidad no es más que la pluralidad pensada como unidad; la limitación, la conjunción de realidad y de negación; la acción recíproca (*die Wechselwirkung*) o comunidad, la conjunción de substancia y causalidad; la necesidad, la existencia (pensada como) dada por la posibilidad misma. Las especies de los géneros categoriales dinámicos, a saber: las especies de los géneros relacional y modal, caracterízanse por su posesión de un correlativo. Las especies de los géneros categoriales matemáticos, a saber: las de los géneros cuantitativo y cualitativo, son en cambio únicas.

En orden a comprender cabalmente lo anterior, se ha de reparar epistemológicamente en que el humano psiquismo (*das Gemüt*) involucra una dualidad constituyente: la de receptividad y espontaneidad. La receptividad es, en el hombre, la sensibilidad; la espontaneidad, el intelecto. La sensibilidad es la única instancia por conducto de la cual pueden ser dados los objetos. En esta medida, la intuición empírica constituye el conducto de la dación o de la donación de lo referido, de lo nominado. El modo de acuerdo con el cual es dado este último, la forma de donación de lo referido o de lo designado, es en cambio *a priori*. La referida aprioridad es, como sabemos, una modalidad de especie epistémica, a diferencia de la analiticidad o de la sinteticidad, modalidades semánticas. Las formas son aquellos principios por razón de los cuales, lo vario intuitivamente aprehendido es organizable u ordenable de acuerdo

con unas ciertas relaciones (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 34).

La sensibilidad solamente advierte lo extrínseco por mediación empírica, por virtud de la copresencia de las cosas todas (de la omnipresencia de los fenómenos) (cf. A. Lamacchia, 1969: p. 349).

La *Dissertatio* de 1770, en su sección tercera, acápite treceno, hace observar que los principios formales absolutamente primeros del universo fenoménico, son el tiempo y el espacio, los cuales funcionan como esquemas y condiciones de lo sensitivamente aprehensible. Aun cuando entrañen, *quoad nos*, la condición de formas subjetivas, de condiciones (intersubjetivas) del conocimiento sensorial; aun cuando sean entes imaginarios, ostentan primacía en cuanto fundan la regularidad perceptual del psiquismo humano (cf. lo referido en el acápite quinceno de la *Dissertatio*).

En conformidad con un texto de 1763, intitulado *Sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (respuesta a la pregunta formulada por la Academia Real de las Ciencias en el año 1763), la tarea filosófica debe ser el analizar los conceptos que son confusamente dados. En esta medida, el quehacer filosófico se diferencia raigalmente del matemático, el cual consiste, en forma preeminente, en combinar y en comparar los conceptos dados de las magnitudes (claras y distintas), con la finalidad de estatuir lo que de ellas podría deducirse (cf. *Sobre la evidencia*, i).

De acuerdo con Kant, son las condiciones generales de la subsunción bajo los conceptos intelectuales, aquello que actúa como irrefragable instancia legitimadora del conocimiento. En ausencia de esquemas que hagan posible la subsunción bajo los conceptos intelectuales puros, no existe garantía alguna de que las formas puras posean realidad objetiva. El concepto puro es, en cuanto tal, una forma originaria del pensar (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 595).

La idea es una categoría retrotraída, en su uso, hasta lo infinito. La idea es irrepresentable *in concreto* (*Loc. cit.*), puesto que entraña una completez jamás dable por modo concreto. La categoría, por su parte, es el concepto puro de la necesaria unidad sintética presente en todo objeto empírico (cf. H. J. Paton, 1965: p. 258).

Mediante las ideas, la razón pura en su uso teórico aspira a una unidad

sistemática, la cual es meramente ideal (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 596). El ideal es, en cambio, una idea *in individuo*, exclusivamente determinable y determinada por el solo conducto de la idea misma (*Loc. cit.*)¹.

Los ideales kantianos poseen una fuerza de orden práctico, no teórico, a diferencia de aquello que el regionomontano concebía como ideal platónico (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 597). La idea proporciona una regla; el ideal, el prototipo de la determinación cabal del ectipo –por usar de nomenclatura cudworthiana (cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 597). Kant procedió a añadir lo siguiente: aun cuando el ideal no posea realidad objetiva, no es quimérico, en el sentido de que proporciona a la razón un paradigma. La razón, en efecto, ha menester de la representación de la completez, en orden a determinar el grado de incompletez de lo empíricamente dado (*Kritik der reinen Vernunft*, B 597, B 598).

Las formas, las cuales son *a priori*, son de dos especies: las sensibles y las inteligibles. Estas últimas son los conceptos intelectuales puros, condiciones formales *a priori* de la inteligibilidad de los objetos. Por razón de su aprioridad, son meramente condiciones formales de la representación, que no de la entidad, de los objetos humanamente escibles.

Las formas sensibles son intuiciones puras. Las intuiciones puras son marcos incondicionados de referencia y también, en la medida en que se las estima bajo la especie de la oquedad, *entia imaginaria* (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 348). El espacio y el tiempo, formas *a priori* de la sensibilidad, son las condiciones formales *a priori* a que debe adecuarse todo objeto humanamente cognoscible. El esquema de la posibilidad, conceptual intelectual puro del género de la modalidad, posee por esquema la adecuación del objeto a las condiciones formales *a priori* de toda experiencia posible. Kant propone lo anterior en concreta relación con la forma *a priori* del sentido interno, la cual es, mediatamente, la condición formal universalísima de todo fenómeno. El fenómeno, como sabemos, es el objeto indeterminado de la intuición empírica. Esta última es el modo intuitivo de conocimiento, el cual se hace acompañar de sensación. La intuición es, en cuanto tal, la modalidad específica de aquel conocimiento que vincúlase con inmediatez con su objeto.

La intuición empírica, reiteramos, es aquella que se refiere a un objeto por

1. Erróneamente procedió Kant a asimilar lo que él concebía por Idea, con un arquetipo platónico existente en el divino intelecto, objeto particular de intuición intelectual (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 596).

conducto de una sensación (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 34). A la intuición empírica se contrapone la pura, la cual no entraña la menor contaminación, la menor polución de carácter empírico. La sensación, concepto hartamente problemático en un contexto transcendental kantiano, ha sido conceptualizada por Kant, quien no supo desprenderse cabalmente de los resabios de la teoría causal de la percepción, como el efecto –problemático, añadimos nosotros– de un objeto (según un sentido transcendente y metafísico del vocablo) sobre nuestra facultad representacional (*Vorstellungsfähigkeit*). Sobreviene la sensación, cual efecto de cierto influjo causativo, cuando nuestra receptividad sensoria es modificada o afectada por un objeto extracogitativo y metasensible (y, en esta medida, transfísico) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, *Primera parte de la teoría transcendental de los elementos*, *Estética transcendental*, acápite primero).

Los fenómenos son los objetos indeterminados de intuiciones empíricas (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 34). Dícense reales en la medida en que participan de una retícula o, por mejor decir, de una conexión nómicamente regulada, y en cuanto una o múltiples leyes determinan su orden secuencial. Estas palabras, que Harald Höffding, el historiador danés de la filosofía, escribió a propósito de la ontología leibniziana, son también aplicables, matices mediante, en una exposición reflexiva de la metafísica kantiana de la experiencia (cf. H. Höffding, 1955: p. 349). La adecuación a la ley constituye, precisamente, el criterio demarcatorio de lo real empírico respecto de lo irreal.

El esquema de la posibilidad, en efecto, es la congruencia, es la conformidad misma de la síntesis de lo vario en el tiempo, con las condiciones formales de este (del tiempo en general). La posibilidad del fenómeno o del objeto cognitivo es tal, que posible es, meramente, aquello que se adecua a los concomitantes o propiedades, es decir, determinaciones formales consentáneas con el tiempo. Una de estas propiedades es, precisamente, la irreversibilidad. Cabría también pensar en la conectibilidad, o bien en la transitividad y asimetría. Asimismo, cabría pensar en la imposibilidad de que determinaciones contrapuestas de un mismo sujeto substancial, acaezcan con simultaneidad. Hemos en presencia de las condiciones nómicas a que todo objeto temporalizado ha de imperiosamente sujetarse.

Sea de lo anterior lo que fuere, hagamos la siguiente precisión: el conocimiento humano de objetos solamente puede acaecer bajo la especie de la espacialización y la temporalización. Para el ente humano, el conocer implica, necesariamente, el espacializar y el temporalizar, esto es, el conferir ubiedad y

cronotopía al objeto de cognición.

De acuerdo con Kant, absurdo y descabellado es el impugnar, con el idealismo dogmático o místico de George Berkeley (1685-1783) (cf. el acápite décimo tercero (observación tercera) de los *Prolegómenos a toda metafísica que podrá presentarse como ciencia* [1783]), la existencia de cosas en sí. Tal ha sido el inequívoco dictamen ontológicamente realista de los afamados y diáfanos *Prolegómenos a toda metafísica futura que podrá presentarse como ciencia*, lvii. El mundo sensible (*mundus sensibilis*) consiste en una concatenación de apariencias (*Erscheinungen*), vinculadas con arreglo a leyes universales (= *natura formaliter spectata*). Ha de admitirse, asimismo, la existencia transcendente, al *mundus sensibilis* o bien *phaenomenon*, de un *mundus intelligibilis* (o *noumenon*), dominio en que la razón puede hallar completez y satisfacción epistémicas (cf. la edición inglesa de los *Prolegomena* por Beryl Logan, p. 113)².

* * *

La deducción transcendental de los conceptos intelectuales puros, cuyo sentido es jurídico antes que lógico (en el sentido de establecimiento inobjetable de la validez de una pretensión), consiste en la mostración de la posibilidad misma de la categoría en cuanto conocimiento *a priori* de objetos intuitivamente dables en general. Dos son los textos de la celeberrima deducción: el de la primera y el de la segunda ediciones de la *Kritik der reinen Vernunft*. El texto de 1781 contiene referencias a tres tipos de la síntesis pura: la de aprehensión, la de reproducción en la imaginación y la de reconocimiento en el concepto. Ya Roger Verneaux había advertido que henos en presencia de un auténtico análisis de la facultad mnemónica. La síntesis, por su parte, es una ciega función imaginacional, respecto de la cual solo infrecuentemente se cobra conciencia.

2. La ontología deviene, en un contexto kantiano de prolación discursiva y teórica, un compartimento de la metafísica, consistente en el sistema mismo de los conceptos y axiomas basamentales del intelecto, en tanto en cuanto son correlacionables con el universo de las experiencias humanamente posibles. La ontología involucra, en esta medida, una esencial referencia al concepto de la experiencia posible. Tal es la posición que, con sutileza y solvencia, desplegó Kant en su opúsculo impublicado: *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?:*

Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche dem Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht (Kants Schriften, xx, p. 260).

La metafísica puede nominalmente definirse, por su parte, como el sistema de los principios cognitivos todos del conocimiento racional, teórico y puro, en la medida en que acontece por la exclusiva mediación de conceptos. La metafísica es, si se quiere, un saber de especie acroamática, no matemática, a fuer de que no opera por construcción apriórica de conceptos (en el escenario de la intuición pura). La metafísica es, desde el presente punto de mira, el sistema epistémico de la filosofía teórica pura:

Daher wird die Erklärung der Metaphysik nach dem Begriff der Schule sein: Sie ist das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunftkenntnis durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie (Kants Schriften, xx, p. 261).

Esta función consiste en el reunir a una multitud de representaciones en uno y el mismo conocimiento (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 77, B 103). Sobre el intelecto recae la responsabilidad de resolver las síntesis de la imaginación en un concepto. Es el intelecto la instancia epistémica que confiere inteligibilidad a la experiencia.

La edición de 1787 supuso una reelaboración de las secciones destinadas al tratamiento de la deducción. La multitud de las representaciones podría suministrarse por medio intuitivo merced a una intuición sensorial. La forma, en cambio, podría radicar en la propia facultad humana de representación objetual. La forma es el modo en que el sujeto epistémico es susceptible de



ser afectado por un estímulo. La conjunción de una variedad sensorial en general es *a priori*, no *a posteriori*, en la medida en que no es empíricamente proporcionable. La conjunción de los insumos sensorios es un acto de la espontaneidad (cognoscitiva) de la facultad representacional. Semejante conjunción no difiere de la síntesis de los contenidos. El concepto de enlace es substancialmente idéntico al de unidad sintética de la diversidad. Esta unidad precede a la unidad categorial, a fuer de que toda categoría fúndase sobre una función judicativa (mediante la cual es pensada la unidad de los

conceptos). Toda categoría, en efecto, supone la capacidad de conjuntar.

El *Ich denke* (= pienso) ha de poder acompañar a toda representación, puesto que, como tal no fuese el caso, entonces las representaciones inconscientes serían, ora imposibles, ora nihilidades *quoad nos* (o bien *quoad me*). La representación primigenia es la intuición, cuya pluralidad está necesariamente vinculada con el *Ich denke*, el cual es un acto de la espontaneidad epistémica del psiquismo humano. La instancia cognoscitiva productora de la forma del *Ich denke* (la forma de la autoconciencia) no es otra que el sujeto transcendental. Este entraña, como un momento estructuralmente preponderante, la

apercepción pura u originaria, autoconciencia idéntica en toda conciencia. La autoconciencia es la efectuada de la representación pura del *cogito*, la cual es originaria, en el sentido de que ninguna otra (con finalidad integradora) la acompaña. Las propias representaciones, en cuanto pertenecen a un sujeto epistémico, han de adecuarse a la condición de la coexistencia: debe ser posible su coexistencia en el marco de una y la misma conciencia general.

La identidad constante de la apercepción de lo vario sensible entraña una síntesis de representaciones. Solamente en la medida en que da la conciencia de la referida síntesis, es posible la identidad. La conciencia empírica, por su parte, es exclusivamente diseminada, a fuer de que carece de conexión con la identidad misma del sujeto epistémico. A cada una de las representaciones debe corresponder la conciencia, tanto como a la síntesis de las representaciones. En tanto en cuanto combínanse y compagínanse, en una misma conciencia, representaciones varias, puede representarse la unidad de la conciencia en su conjunto. La unidad sintética de la apercepción es, por consecuencia, una condición necesaria de la unidad analítica de la apercepción.

La unidad sintética *a priori* de una pluralidad intuitiva es el fundamento de la apercepción de aquella. El yo epistémico, en efecto, reconócese como idéntico con cada una de sus representaciones. El yo posee conciencia apriórica, a saber: independiente de cualesquiera experiencias posibles, de la indefectible unidad sintética de las representaciones dadas en el psiquismo. Esta síntesis no es otra que la síntesis originaria de la apercepción. Esta unidad es una condición necesaria, cabalmente ineludible, de toda representación dada. Ninguna representación es dable más que bajo la suposición de la unidad sintética originaria de la apercepción. Toda representación dable ha de someterse al imperio de esta unidad (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 135, B 136). En este sentido, las funciones con que ella articula y objetiva, han necesariamente de proporcionar *a priori* conocimiento legítimo respecto de los objetos.

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición (relativamente a la sensibilidad) consiste en que la diversidad intuitiva ha de someterse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. En lo referente al intelecto, facultad de los juicios, la posibilidad cognoscitiva de la intuición estriba sobre la dependencia de lo vario intuitivo respecto de las condiciones de agibilidad de la unidad sintética primigenia de la apercepción. Los fenómenos se adecuan a la primera de las condiciones en cuanto son dados, y a la segunda en cuanto son unitariamente pensables. El intelecto (*Verstand*)

es la facultad del conocer, a saber: de establecer nexos entre representaciones y objetos. El objeto es aquello en cuyo concepto unificase la multitud intuitiva (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 137). Empero, la síntesis de las representaciones supone la unidad transcendental de la conciencia, de lo cual síguese que esta es el cimiento único del vínculo representacional entre las representaciones y los objetos. Sobre semejante relación se cimienta el conocimiento todo, tanto como su objetividad (modalidad epistémica). Este argumento viene a compendiar ejemplarmente la totalidad de la deducción de los conceptos intelectuales puros. Así, pues, el primero de los conocimientos puros del intelecto es el principio sumo de la posibilidad de la intuición, cuya unidad cimiéntase sobre la unidad transcendental de la conciencia misma.

La forma *a priori* de la sensibilidad no constituye, por sí misma, cognición objetiva alguna, sino que antes bien, anticipa la diversidad *a priori* presupuesta por todo conocimiento humano. La síntesis de su multitud es pura, no empírica. Conjuntando sintéticamente la pluralidad pura contenida en la intuición del espacio, se conoce un espacio determinado, un objeto.

Las formas *a priori* de la sensibilidad (o de la intuición) eran ya concebidas, en el marco mismo de la *Dissertatio (De Mundi sensibilis atque intelligibilis Forma et Principiis Dissertatio)* de 1770, como instrumentos al servicio de la fundamentación de un conocimiento universal y necesario respecto de los objetos intuíbles en el espacio y en el tiempo. La única intuición accesible al ente humano es la sensible. Respecto de los entes escibles por vía exclusivamente intelectual, no contamos con intuición alguna, sino meramente con conocimiento simbólico (*cognitio symbolica*). Los objetos inteligibles nos son conocidos por mediación de conceptos universales (cf. *Dissertatio*, x). El espacio y el tiempo, formas puras de la intuición, intuiciones puras (no contaminadas por insumo empírico alguno) ellos mismos, no son subordinantes, como sí lo son los predicados o los términos de atribución del juicio. Todo lo contrario. El espacio y el tiempo son formas coordinantes de contenidos (cf. Adda Lamacchia, 1969: p. 336).

La *Dissertatio*, en su artículo octavo, procede a diferenciar los conocimientos (modalidades del conocimiento humano) intelectual y sensitivo. Los denominados *intellectualia* son los objetos de una representación meramente intelectual, la cual se refiere a la inseidad del existente. La sensibilidad, en cambio, solamente vincula al cognoscente con el modo según el cual el objeto es dado al sentiente. La sensibilidad, por ello mismo, solamente hace refe-

rencia a la apariencia, al fenómeno. De esta manera, Kant superó el planteo epistemológico innatista de Leibniz y Wolff, según el cual la distinción entre las representaciones intelectuales y sensitivas es de *gradatio*, no cualitativa.

De acuerdo con el enfoque kantiano, las condiciones de la objetividad coinciden cabalmente con las del conocimiento intersubjetivo. Desde el punto de vista de la ontología kantiana de la experiencia, o sea de la metafísica gnoseológica del regiomontano, la entidad se confunde últimamente con la validez, versión sofisticada de la ontofobia que Ortega y Gasset ha enrostrado al teórico alemán³.

El juicio es el acto noético de la elevación de una pluralidad de contenidos a la unidad transcendental de la apercepción. Toda variedad empírica es determinada por las funciones lógicas, *scil.*: las categorías. En el marco del juicio, la categoría confiere a lo múltiple la unidad de la autoconciencia. La categoría es el factor o la regla que proporciona unidad aperceptual a la síntesis de un conjunto de representaciones sensorias.

El concepto intelectual puro hace una referencia *a priori* a los objetos de la intuición sensible, considerados bajo la especie de la generalidad. La *synthesis speciosa* o figurada es transcendental, en la medida en que funda conocimientos aprióricos. Difiere de la síntesis intelectual en que esta concierne a la multiplicidad de una intuición *in genere*. La síntesis figurada, por su parte, dice solamente relación con lo vario sensible, con la variedad de una intuición sensible. La síntesis figurada recibe el nombre de síntesis transcendental de la imaginación, en tanto en cuanto solamente se vincula con la unidad sintética de la apercepción. La imaginación, en efecto, es la capacidad de representar el objeto ausente. Puesto que nuestra intuición es sensoria, nuestra imaginación pertenece al dominio de la receptividad, no al de la espontaneidad. Empero, la imaginación (*die Einbildungskraft*) es capaz de determinar, *a priori*, a la sensibilidad, dado que la síntesis imaginacional es una función de la espontaneidad epistémica.

La tercera de las deducciones estriba sobre la explicación del conocimiento *a priori* de todo objeto dable a nuestros sentidos, no de acuerdo con la forma de la sensibilidad humana, sino en conformidad con las leyes de la *Erbildung*,

la textura —expresión utilizada por Royce (cf. Royce, 1959: p. 247)— de la cual fue estimablemente evaluada por Kant, son reales (de acuerdo con el realismo empirista kantiano) en la medida en que dan pábulo a proposiciones predeterminadas por la constitución formal de la experiencia toda. Precisamente por ello, sabemos al presente que son o bien verdaderas, o bien falsas, aun cuando su corroboración empírica no sea inmediatamente accesible al experimentador o al observador (cf. J. Royce, 1959: p. 237).

kraft (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 159). La deducción trascendental del uso empírico, generalmente posible, de los conceptos intelectuales puros, se propone elucidar la modalidad en que el intelecto humano prescribe leyes a la Naturaleza, y la manera en que anticipa las condiciones de la posibilidad de las referidas leyes.

Puesto que el intelecto es la facultad de los juicios y las reglas, escruta los fenómenos (o hechos tipos) con el propósito de desentrañar reglas, principios fundantes de las regularidades, reglas que reciben la denominación de leyes en la medida en que son objetivas. La experiencia, cimentada sobre el intelecto, revela la existencia de conjuntos de leyes específicas (rectoras de dominios de la realidad experimentable). Semejantes leyes son especificaciones de leyes más vastas (en extensión), cuyo fastigio es el conjunto de los principios sintéticos del intelecto puro, objeto de consideración en el contexto de la analítica de los principios de la crítica de la razón pura (de su teoría trascendental de los elementos del conocimiento, valga el pleonasma kantiano). Es el mismo intelecto quien estatuye la regularidad funcional de la Naturaleza, y quien fundamenta incommoviblemente a la *natura formaliter spectata*. El intelecto es un legislador del universo teóricamente cognoscible. En verdad, la Naturaleza *materialiter spectata* (unidad sintética y reglada de lo vario fenoménico) y la experiencia (enlace sintético de intuiciones) se aproximan hasta el punto de dificultar significativamente su discernimiento intencional. La Naturaleza materialmente considerada es el objeto experimentable, y la unidad trascendental de la conciencia constituye el cimiento de su necesaria regularidad. Los fenómenos, en cuanto son partes de experiencias posibles, preexisten formalmente en el psiquismo, a saber: bajo la especie de las formas, anticipadas (o preaportadas) por el psiquismo humano, de toda experiencia humanamente posible.

Los principios sintéticos del intelecto puro poseen validez exclusivamente inmanente, la cual refiérese a los objetos del conocimiento empírico (los fenómenos). Mediante el procedimiento trascendental no se obtiene resultado positivo que proporcione evidencia alguna en favor de la afirmación de la existencia del objeto de la teología trascendental (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 666), a saber: el ideal trascendental (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 608)⁴.

En la *Kritik der Urteilskraft* (1790), Kant concibió el concepto trascendental de una finalidad natural como un modo de consideración del ob-

jeto o, por mejor decir, los objetos de la experiencia. El susodicho concepto transcendental no es natural, ni tampoco un concepto de la razón práctica, sino la única manera en que cabe proceder, al reflexionar sobre los objetos de toda experiencia (humana) posible, en orden a una experiencia cabalmente congruente. El concepto referido es meramente una máxima de la facultad epistémica humana. La transcendentalidad, en efecto, es el estatuto propio del principio epistémico y facultativo que provee las condiciones solamente bajo las cuales es pensable un contenido como objeto de cognición. La transcendentalidad es el estatuto epistémico que cumple con las precondiciones formales de la objetividad. No se refiere a objetos, sino a la modalidad que tenemos de conocer los objetos, en cuanto su cognición ha de ser posible con cabal independencia respecto de cualesquiera experiencias posibles, *scil.*: en cuanto ha de ser posible *a priori* (cf. *Kritik der Urteilkraft, Einleitung*, v). El concepto transcendental de la teleología (*die Zweckmässigkeit*) no es objetivo, sino subjetivo, en la medida en que no pertenece al ámbito de las condiciones formales necesarias de la posibilidad transcendental (o real) de los objetos cognoscibles, sino al de las máximas, principio de orden subjetivo. La *Zweckmässigkeit* representa el único modo en que puede reflexionarse sobre los objetos, en la medida en que el sujeto epistémico persiga el ideal de una experiencia cabalmente congruente.

3. El ideal transcendental

El ideal transcendental es también una idea. Sabemos que la idea es la representación pura, desprovista de nominado o de denotado, es decir, de una conexión referencial o designativa con contenidos propios de la retícula empírica o, por usar de la nomenclatura de William James, el flujo de conciencia (*stream of consciousness*). El ideal es la idea no solo dada con aprioridad e *in concreto*, sino también *in individuo*. El ideal, horizonte de intelección, de pensamiento puro de objetos, es también el titular de una determinación individuante exhaustiva, la cual es dada o donada con independencia cabal

4. El ideal, como se sabe, constituye una suerte de esquema puro y de horizonte de aspiración, con arreglo a los cuales concebimos, los hombres, la unificación de la retícula de lo cognitivo discursivo. Huelga añadir que la aproximación fáctica al ideal es siempre asintótica (cf. G. Cantecor, 1943: p. 102).

La idea remite en nuestro universo conceptual y discursivo, si se quiere, a la tesis de la ciencia unificada o, cuando menos, hasta la afirmación del carácter sistemático de las teorías científicas. La idea referente a un sistema de los juicios o de las proposiciones puede homologarse, en efecto, con las consideraciones de los metodólogos de la ciencia respecto de las teorías científicas o de las retículas sistematizadas de teorías científicas concatenadas (cf. Körner, 1967: p. 124). Asimismo, las ideas poseen una indeclinable e irrenunciable dimensión heurística, de especie sistematizante. Las ideas no desempeñan función constitutivamente cognitiva alguna, y en este respecto escapan del ámbito de la validez objetiva. Con todo, apuntan –y en esta medida poseen una indubitable dimensión vectorial y parenética– hacia objetivos fácticamente irrealizables que, empero, admiten una aproximación indefinida, a saber: asintótica (Loc. cit.). Son homologables, si se quiere, con los límites propios del cálculo infinitesimal (cf. Körner, 1967: p. 124).

de cualesquiera experiencias puntuales y designables.

La idea no puede ser correlacionada con experiencias o, a buen seguro, contenidos experimentables u observables, a fuer de que carece de un esquema. En esta medida, no contamos con garantía intersubjetiva y procedimental alguna de la validez del concepto referido. Toda idea, en efecto, es un concepto infinitamente retrotraído, despojado de concreta función objetivante o sintetizadora.

La idea no puede ser expuesta en lo concreto, por conducto de una aplicación fáctica a fenómenos. La idea posee una integridad y plenitud holóticas que hacen imposible su concreta exposición. Mediante la idea, la facultad racional, la *Vernunft* de acuerdo con su empleo especulativo o teórico –o, por mejor decir, heurístico–, persigue una unidad de especie sistemática, arquitectónica, en el sentido de que promueve el que la síntesis en que la experiencia consiste, se adecue –sin jamás realizarlo– a la referida unidad coherencial (cf. el capítulo primero de la sección tercera del libro segundo de la *Dialéctica trascendental* [en *Kritik der reinen Vernunft*, B 645]).

En el marco de la *Antinomia de la razón pura, sección tercera*, Kant ha estado que la razón humana es arquitectónica (*architektonisch*) por constitución intrínseca o naturaleza, a fuer de que tiende a considerar los conocimientos todos, en cuanto por conocimiento inteligimos la proposición verdadera y cimentada, como miembros o elementos de un sistema posible. Esta propensión incoercible explica el hecho (complemento directo) de que la razón solamente refrende aquellos principios que no constituyen óbice alguno contra la inserción de las proposiciones epistémicamente cargadas y saturadas, en el marco de una retícula cognitiva (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 474).

El capítulo tercero de la *Doctrina trascendental del método*, intitulado “La arquitectónica (*Architektonik*) de la razón pura”, ha definido la arquitectónica en cuanto tal como el arte mismo de los sistemas (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 860). La arquitectónica posee, por objeto formal motivo (*obiectum formale quo*), la sistematicidad en cuanto tal, esto es, aquella forma o estructura que confiere a nuestro conocimiento el estatuto de epistemicidad; y por objeto formal terminativo (*obiectum formale quod*), la totalidad sistática misma en que consiste la colección articulada toda de nuestras proposiciones epistémicamente aumentativas. En ausencia de la referida forma, el conocimiento no existiría, sino que meramente contaríamos con una coacervación (*coacervatio*

o amontonamiento) de proposiciones inconexas (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 860, B 861)⁵.

La totalidad concertada de las proposiciones en que consiste el sistema, a saber: la unidad de la pluralidad de los conocimientos, la multivariada de estos últimos en cuanto pensada bajo la especie de la unidad conceptual⁶ (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 860), entraña una cualidad orgánica, a fuer de que ejemplifica la autorregulatividad y el equilibrio metabólico. El sistema epistémico puede medrar por vía endógena, esto es, por conducto de la intus-suscepción (*per intus susceptionem*), no por medio de la mera aposición (*per appositionem*), vía exógena de acrecentamiento.

Hemos de pensar, ha acotado Kant en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que podrá presentarse como ciencia*, en un ente inmaterial (objeto de la pneumatología o psicología racionales), en un *mundus phaenomenon* (objeto de la cosmología racional) y en un *ens summum* (objeto de la teología racional), solas ideas que están en capacidad de conferir satisfacción epistémica y completez cognitiva a una razón pura teórica que exige, con aprioridad, la integridad epistémica y su máxima unidad coherencial y sistemática; compleción que no cabe en la medida en que se desborde el dominio, etiológicamente horizontal, de las condiciones y los condicionados específicamente homogéneos (cf. la conclusión de los *Prolegomena (Sobre la determinación de los límites de la razón pura)* [en pp. 354-355, de acuerdo con la edición de la *Akademie*]).

El ideal, decíamos, dista aún más de la realidad tangible y observable. El ideal es una realidad individual no solamente determinable, sino también con exhaustividad cabal determinada, a partir de los solos contenidos eidéticos. Si se quiere, la individuación inherente del ideal es un proceso acaecido con aprioridad total (*Loc. cit.*).

5. La realización de semejante unidad sistemática vendría a constituir la plasmación del uso integrador y sistematizante de la razón pura (de acuerdo con su uso representacional doxástico, a saber: teórico): *Entiendo por arquitectónica el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método (Crítica de la razón pura, Doctrina transcendental del método, cap. III ("La arquitectónica de la razón pura")), B 860).*
6. La idea que confiere unidad a la plétora de las proposiciones, es un concepto de especie racional, consistente en el concepto de la forma de un todo. Esta forma es *a priori* determinante de la amplitud de lo plural, y de la ubicación de las partes inmiscuadas en la totalidad (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 860). La realización de la idea ha menester de un esquema correlativo, integrador de orden y de variedad. Aquel esquema que no se bosqueja de acuerdo con una idea, sino meramente con arreglo a la experiencia (*die Erfahrung*), aporta una unidad exclusivamente técnica. El esquema, en cambio, que responde al concepto racional, cimienta una unidad de especie arquitectónica (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 861) solo determinada por el principio rector *a priori* (*Loc. cit.*).

Kant atribuyó a los ideales una fuerza no de especie elicente, y en esta medida ha discernido su enfoque del ideal, del platónico. Empero, ha adjudicado al ideal una fuerza de especie práctica, a fuer de regulativa. El ideal es la condición necesaria, de especie formal eidética, de la posibilidad misma de ciertas acciones (*Loc. cit.*). Si bien es cierto que los conceptos morales no son cabalmente puros, en el sentido de ajenos a cabalidad a cualquier contaminación empírica de orden representacional. Los conceptos morales cuentan con un fundamento empírico. Sin embargo de lo anterior, los ideales pueden desempeñar una función rectora del actuar humano (*Loc. cit.*); concretamente, de la razón pura según su empleo práctico, a saber: de la razón en cuanto limita intrínsecamente, sobre la base de una representación pura *a priori* de la ley moral, la humana libertad de arbitrio, y en cuanto confiere a la voluntad un fundamento suficiente y totalmente *a priori* de determinación moral.

La idea, producción propia de la razón, en la medida en que se consuma su concreción *a priori*, fúndase sobre conceptos determinados, y funge cual regla o principio prescriptivamente nómico, y prototípico (*Loc. cit.*). El aludido prototipo desempeña dos especies de función: la parenética y la judicativa, en el sentido de que involucra, en cuanto tal, una exhortación al recto actuar, y por otra parte provee, al sujeto moralmente valorativo o estimativo, de un criterio formal para el discernimiento de lo debido respecto de lo no debido y, mejor aún, lo moralmente vituperable.

Kant ha advertido la distinción existente entre los ideales específicamente racionales, y los monogramas de la imaginación. Los monogramas, a distinción raigal de los ideales, ejemplifican indeterminación, a fuer de que no se sujetan a regla compositiva alguna. El monograma posee el estatuto de un pergenio fluctuante, dotado de contornos infortunadamente difusos. Semejantes monogramas son los ideales de la sensibilidad, a fuer de que fungen como paradigmas de la intuición empírica posible, paradigmas que, empero, no proporcionan una regla explicable y verificable (*Loc. cit.*).

Aquello que persigue la razón pura teórica, en tanto en cuanto apela al ideal, es la determinación cabal de lo debido, de acuerdo con reglas o principios nómicos de especie rigurosamente *a priori*. El ideal de la razón es un concepto transcendente, el cual no posee asidero empírico. El ideal hace posible el pensamiento puro de un objeto cuya determinación conceptual o predicamental se pretende *a priori* agotable con exhaustividad, mediante la invocación de los solos principios racionales (*Loc. cit.*). La razón es, en efecto, la facultad

(regulativa) de los principios.

Ahora bien, la proposición universal afirmativa según la cual *Todo existente está cabalmente determinado*, significa lo siguiente: *Para todo x (Vx), donde 'x' es significativo de lo ente en cuanto tal, y para todo P (VP), donde 'P' es denotativo de atributo ejemplificable, o bien Px o bien -Px (Px v -Px); y asimismo, jamás es el caso de que (Px . -Px)*, lo cual significa que la previamente referida disyunción se ha de interpretar como exclusiva, no como inclusiva. Por conducto de esta proposición categórica (según la relación), universal (de acuerdo con la cuantidad) y afirmativa (con arreglo a la cualidad), la cual puede cualificarse como necesariamente verdadera (en el respecto del género judicativo y categorial (modal) de la necesidad), los predicados se comparan con reciprocidad, y el sujeto de inherencia se contrasta (en el sentido contrapositivo), si se quiere, con el conjunto omniamplectante de las propiedades ejemplificables por los objetos. El referido sujeto de inherencia es la cosa misma, la cual se refiere por modo colativo, contrapositivo, al conjunto mismo de los predicados o de los atributos ejemplificables, semánticamente susceptibles de satisfacción.

Kant ha formulado la precisión, en el segundo capítulo de la sección tercera, de que todo concepto es indeterminado respecto de lo no contenido en él. Todo concepto se supedita al principio, puramente lógico formal, de la determinabilidad completa o exhaustiva. Uno solo, de cada díada de determinaciones predicativas contrapuestas, puede convenir simultáneamente a un sujeto ejemplar. El principio de la determinabilidad cabal se cimienta sobre el solo principio formal de la verdad: el de no contradicción (*Loc. cit.*).

No obstante, la proposición previamente reconstruida es también susceptible de una interpretación lata u ontológica; si se quiere, susceptible de ser, por manera simultánea, informativa y universal. Esta lectura vendría a suministrar un principio ontológico, de carácter sintético *a priori*, similar al de identidad de los indiscernibles en un universo discursivo leibniziano. En la medida en que el principio de la determinación cabal se lee ontológica o transcendentamente; en cuanto se lo conceptúa como sintético *a priori*, el principio afirma lo siguiente: *Para todo P, donde 'P' es denotativo de todo atributo realmente satisfacible por cuando menos un ejemplar, y para todo x, donde 'x' designa a todo ejemplar, (Px v -Px)*. Ahora bien, hagamos la precisión de que el término sincategoremático cuantificacional 'todo' debe inteligirse, en la medida en que la interpretación del principio de determinación completa, conjuntiva u holóticamente, no por modo distributivo. He aquí, precisamente,

el *quid* mismo del discernimiento de la lectura lógica formal respecto de la transcendental.

La versión epistémicamente extensiva (sintética) del principio establece lo siguiente: todo existente ejemplifica una propiedad en particular, de cada una de las díadas todas satisfacibles de determinaciones formales (concretas) contrapuestas (con arreglo al principio de no contradicción) (*Loc. cit.*). La versión lata u ontológica –que no estricta o lógica formal– del principio involucra una suposición de especie idénticamente transcendental: la de que existe una materia o sustante (semánticos) para toda posibilidad, materia semántica que debe contener, con aprioridad, los datos todos para la posibilidad de cada uno de los entes (cf. el libro segundo de la *Dialéctica transcendental*, capítulo tercero, sección segunda [en *Kritik der reinen Vernunft*, B 603, B 604]). Henos en presencia de la versión kantiana de la región de las verdades eternas, a saber: el intelecto divino (de acuerdo con lo estatuido por Leibniz en *Essais de théodicée*, xx, o bien en *Monadologie*, xliii).

La referida materia semántica es en verdad una idea: la de *omnitudo realitatis*, o sea el todo de la realidad. Henos en presencia del universo mismo del discurso, de la prolación enunciativa con significatividad. Henos en presencia del horizonte contextual contra cuyo fondo recórtase la silueta de cada uno de los existentes; horizonte equivalente a la totalidad misma, menos lo concretamente posible. Esta idea constituye el fundamento de posibilidad mismo del ideal o prototipo transcendental (*prototypon transcendental*).

Ahora bien, *quoad nos*, semejante idea entraña indeterminación, en el sentido de que no sabríamos, con precisión identificatoria u ostensiva, apuntar con eficacia diferenciante hacia los predicados que la constituyen. La idea aludida se limita a suministrar, con aprioridad, la noticia vaga o imprecisa de un conjunto omniabarcante de predicados posibles (*Loc. cit.*).

En acuerdo con la precisión kantiana, una pesquisa ulterior, de especie lógica transcendental, revela que la idea de totalidad de la realidad no contiene un apreciable conjunto de atribuciones posibles, las cuales son meramente derivativas, por razón de lo cual preexisten implícitamente en otras propiedades o accidencias (*ontologico sensu*). Sea de lo anterior lo que fuere, la idea susodicha puede depurarse totalmente, y efectivamente se inmacula y refina conceptualmente *a priori* hasta alcanzar el estatuto del ideal, *scil.*: la representación pura de un individuo. La individuación inherente de este último reposa,

muy de acuerdo con las prescripciones de una semántica nominalista, sobre la exhaustividad e irrepitibilidad mismas de su determinación cualificativa. He aquí la versión kantiana del concepto leibniziano, ventilado con prolijidad en el décimo tercer comentario del *Discours de métaphysique* (1686), de noción individual, también reverberante en *ex. g.* los *Essais de théodicée* (1710), acápite CDXVI.

El concepto eidético del ente sumo es, en la realidad del psiquismo, un ideal, o sea un principio funcionalmente regulativo, no constituyente del conocimiento. Si finalidad consiste en hacer posible la representación de las concatenaciones causales, tal y como si semejante encadenamiento, rigurosa *EIMARMENH*, obedeciese con exclusividad a la determinación ejercida por una *causa prima et omnisufficiens*. Esta presuposición funda, precisamente, la regla de una unidad nómicamente necesaria y también sistemática. El ideal así, pues, cuenta con la siguiente finalidad de especie funcional: debe hacer posible el que los pesquisidores de lo natural, de la *rerum natura* de condición fenoménica, conduzcan sus indagaciones y sus perscrutaciones tal y como si (*als ob*) hubiese un condicionamiento determinante de lo existente, en acuerdo cabal con el principio de causalidad y con exigencias de integridad sistemática, ejercido por una causa primera, continente en sí de la razón determinante de cuanto acaece (de acuerdo con una lectura fuerte o extremada del principio de racionalidad explicativa), y también omnisuficiente.

Henos en presencia, por lo tanto, de la asunción de una deidad ficcional, cuyo papel es, en el seno de lo que cabría denominar un programa de integración arquitectónica del saber, exclusivamente funcional. Kant ha advertido que las afirmaciones referentes a la existencia de lo Divino, en cuanto emanadas del uso especulativo de la razón, no se interpretan rectamente cuando se les confiere una dimensión preeminentemente ontoteológica, material (o constituyente), sino cuando se las transpone semánticamente desde el punto de vista de una clave heurística y metódica de interpretación (cf. la quinta sección del capítulo tercero del libro segundo de la *Dialéctica trascendental* [en *Kritik der reinen Vernunft*, B 647]), de acuerdo con la cual el ideal trascendental es un principio regulativo que permite considerar toda conexión interfenoménica tal y como si procediese de una causa simultáneamente necesaria y omnisuficiente. Su función es la de fundamentar una regla de unidad sistemática (de acuerdo con leyes estrictamente universales) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 647).

Este Kant es un autor ontológicamente agnóstico. Por usar de las categorías taxonómicas de Ángel González Álvarez (expuestas en González A., 1967: p. 22), cabría precisar que el agnosticismo kantiano es, relativamente a lo Divino, uno de la existencia, y también de la esencia. Esto debe matizarse, claro está, a fuer de que es solamente aseverable en conexión con el Kant que somete a crítica el uso especulativo y descomedido de la razón pura. El Kant de la crítica de la razón pura según su empleo práctico, argumentará en favor de la existencia de Dios *qua* condición necesaria de la agibilidad del sumo bien derivado, consistente, como sabemos, en la síntesis de moralidad y felicidad⁷. El postulado referente al sumo bien derivado es condición suficiente del postulado de la posibilidad misma del bien sumo originario. Este bien sumo equivale a la existencia de lo Divino. Así, pues, habiendo reparado el agente moral reflexivo en el carácter postulativo del bien supremo de especie derivativa, transita con validez inferencial hasta la afirmación de la posibilidad de la existencia de Dios. Si aquel ha de ser no solamente posible, sino también agible, es entonces imperioso el que la existencia misma de Dios sea también posible. La existencia de Dios es moralmente necesaria.

Ahora bien, a fuer de que, *quoad nos*, y relativamente a todo agente significativamente libre, el auspiciar el supremo bien derivativo constituye un deber, constituye un comportamiento prácticamente necesario, por cuanto debido, existe intramentalmente no solo un derecho, sino también la necesidad de presuponer la existencia de Dios. El reconocimiento y la afirmación del bien supremo originario son moralmente necesarios, *scil.*: entrañan una necesidad de índole práctica (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, i, ii, ii, v, en *Kants gesammelte Schriften [herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften {edición de De Gruyter. Berlín, 1968}]*, volumen V, A 226 [en Kant, 2001: p. 242]). La referida exigencia entraña una necesidad exclusivamente subjetiva, no objetiva, por mor de que no comporta consigo deber alguno. No es posible, en efecto, que el reconocimiento de la existencia de un ente ejemplifique la necesidad objetiva. En esta medida, Kant, en A 226, ha procedido a reiterar lo siguiente: la admisión de la existencia divina no constituye condición necesaria alguna, y mucho menos suficiente, de la fundamentación moral de la voluntad, o de la fundamentación de las obligaciones todas en general (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, i, ii, ii, v [en Kant,

7. La existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana son las dos cuestiones cardinales de la metafísica. No constituyen, como lo ha advertido el padre Gómez Caffarena, reliquias o resabios de la ascendencia moral cristiana de Immanuel Kant. La convicción de que ambos noúmenos, lo Divino y el alma, gozan de realidad entitativa, es precisamente (...) *la clave del sentido de la existencia y de la posible respuesta al "qué me cabe esperar"*, (...) (Gómez Caffarena, 1983: pp. 115, 116).

2001: p. 242)]⁸.

Este Kant sabrá afirmar, con fundamento argumentativo, la existencia de Dios en cuanto legislador universal, y en cuanto juez moral de la universalidad de los titulares de personalidad moral.

El Dios kantiano, preponderantemente moral, deviene el órgano de la razón, el trujamán de Su propia voluntad, tal y como esta se ha manifestado por conducto de la creación (o del universo). Semejante interpretación es la auténtica teodicea o justificación de lo Divino. El presente dominio no es teórico sino práctico; concretamente, el de la razón pura según su uso práctico y legislador (cf. *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en teodicea* [edición de la Librairie philosophique Joseph Vrin, de París]), p. 206).

En el término mismo de la *Dialéctica transcendental*, Kant ha hecho observar que solamente el universo en su conjunto, realidad que no conocemos empíricamente, a fuer de que el mundo es problemático, autoriza la creencia atañente a la existencia de Dios, causa primera y omnisuficiente, amén de ente realísimo. El tránsito inferencial desde aquel hasta este es, empero, inválido, en el sentido de que involucra una apelación al paralogismo de petición de un principio inherente al esquema argumentativo conocido como *argumento ontológico*. El ideal transcendental, concreción individuante de una idea transcendental, posee por función el determinar al intelecto a considerar los nexos causativos todos empíricamente aprehensibles, bajo el aspecto y el imperio de principio de unidad sistemática, arquitectónica, coherencial; bajo la presuposición transcendental de que proceden, en su impoluta concertación, de una causa previsor, providente y previniente, amén de preordinante, cuya omnisuficiencia hace posible un óptimo concurso eliciente con la totalidad de los entia realia (cf. *El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana* [en *Kritik der reinen Vernunft*, B 714-B 716]).

No pretende la razón, conceptuada a la luz de su articulación inherente

8. Si bien es cierto que la metafísica en cuanto transfísica, en cuanto saber de lo incondicionado y omniam- plectante, y en esta medida ucrónico (ucronotópico o ácrono) y utópico, no es humanamente posible; si bien es cierto que la metafísica en cuanto saber privilegiado de lo metafáctico, es humanamente inaccesible, la práctica moral, como Cantecor lo ha expresado, proporciona una exigencia relativamente a los objetos de especie metafísica (cf. Georges Cantecor, 1943: pp. 23, 24). Claro está que, sin embargo, la metafísica puede inteligirse, con legitimidad, como una teorización respecto de las propiedades universales y necesarias de los objetos empíricamente constituibles, en tanto en cuanto son tales. En esta medida, la epistemología kantiana es, en verdad, una metafísica de la experiencia (cf. Paton, 1965: p. 258). No por ello, estimamos, una metafísica espuria, sino metafísica de acuerdo con un sentido y un alcance atemperados de los vocablos.

y de su propia función, sino conferir una máxima integración sistemática al conocimiento, no el trascender el ámbito del legítimo empleo de los conceptos intelectuales puros, a saber: el de su uso estrictamente empírico y objetivante. El ideal no contiene ni precontiene dimensión epistémicamente constituyente alguna. Su utilización lícita concierne a la configuración de las proposiciones empíricamente informativas o extensivas, en el marco de una ciencia integrada, arquitectónica y sistemáticamente articulada (*Loc. cit.*), no a la constitución (judicativa) de aquellas (*Loc. cit.*).

4. El abordaje anatréptico de la teología especulativa

Ya que el intelecto demanda un cierto orden natural en lo atingente a las reglas particulares, el acuerdo (pensado) entre la pluralidad de los principios nómicos particulares y la exigencia intelectual de descubrir la totalidad de los principios, ha de considerarse una indispensable exigencia intelectual, aunque la concordancia sea cabalmente contingente. La conformidad debe juzgarse como una finalidad por conducto de la cual, la Naturaleza concurre con el propósito humano de plasmación de la sistematicidad (cf. *Kritik der Urteilskraft*, primera introducción, vi).

La teología es el conocimiento del ente originario, y en cuanto tal especificase ora como teología racional, ora como teología revelada. La teología racional, por su parte, se especifica como teología trascendental y como teología natural. La teología trascendental procede sobre la base exclusiva de conceptos puros; la natural, en cambio, sobre el fundamento de conceptos educidos a partir de la observación de objetos constituyentes del universo físico, o bien a partir de la consideración introspectiva del psiquismo. El teólogo exclusivamente trascendentalista es un deísta en la medida en que rehúsa determinar, con base en los términos 'personalidad' e 'inteligencia', la naturaleza esencial del primer efectuante o causa primera (condición incondicionada de todo existente finito y duradero). El teólogo racional que, amén de demostrar la existencia de un primer agente efectuante, procede a cualificar con términos prosopopéyicos (en general descriptivos) la esencia del ente necesario por sí (caracterizando al modo de su causación efectuante sobre la base de un atributo operativo tal como lo es la inteligencia), acogiendo por ende el acervo de la teología natural (demostrativa de la realidad de un ente divino personal, inteligente y pródigo, amén de magnipotente); desbordando por ello la limitación del enfoque exclusivamente cratológico del deísmo (cuyo objeto formal es Dios mismo bajo la especie de la potencia activa), es un auténtico teísta (cf. *Kritik*

der reinen Vernunft, B 659)⁹. El teólogo natural (teísta), en cambio, abraja la convicción de la determinabilidad de la noción de lo Divino por analogía con la Naturaleza; de lo Divino en cuanto fundamento primario (por conducto del intelecto y de la libertad transcendental) de todo existente creado (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659)¹⁰. En efecto, el deísta es quien admite la posibilidad del conocimiento, por conductos racionales, de un ente originario. Empero, el deísta establece, en forma simultánea, la transcendentalidad del concepto de lo primigenio (ónticamente originario), de lo titular de toda realidad, y la imposibilidad (transcendental) de concretar empírica o descriptivamente semejante representación (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659).

El teísta admite no solo la demostrabilidad de la existencia del ente originario, sino, asimismo, la capacidad humana (transcendentalmente fundada) de determinar descriptivamente, con fundamento en la cosa, el objeto de la pesquisa metafísica de índole teológica. De acuerdo con el teísta, el instrumento racional de semejante determinación conceptual es la analogía. La deidad del teísta es un agente intelectual y volitivo, el cual contiene, en Sí mismo, el basamento de cuanto existe condicionadamente (*Loc. cit.*).

Así, pues, la divinidad del deísta es una mera *causa mundi*; la del teísta, un *opifex mundi* (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659, B 660). Puesto que la auténtica Deidad es un agente intelectual y volente, no una causa ciegamente actuante, un agente unívoco desprovisto de facultades intelectivas y deliberativas, el deísta podría cualificarse como ateo. Empero, puesto que es injusto el enrostrar a un particular la negación de una realidad cuya existencia omite afirmar, debe declararse que el deísta cree en la existencia de Dios y que el teísta cree, por añadidura, en la de un Dios viviente o suma inteligencia (*summa intelligentia*) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 661).

La teología natural es transductiva. Deriva la existencia y las propiedades del opífice del cosmos a partir de una consideración reflexiva de la unidad y de la constitución del universo perceptible. La teología natural se remonta, desde las peculiaridades constitutivas del universo físico y moral, hasta un intelecto sumo, principio de la organización, del concierto y de la perfección de lo condicionadamente existente. Cuando la teología natural concierne a perfecciones de carácter moral, se especifica como una teología de orden moral

9. El deísta, en efecto, argumenta en favor de la actualidad de un ente realísimo, mas no determina el concepto de lo Divino, y limitase a proporcionar un concepto transcendental de Deidad (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659).

10. El deísta argumenta en favor de la existencia de una causa del mundo, la condición (o estatuto) de cuya causalidad persiste indeterminada, imprecisa. El teísta, por su parte, concibe un auténtico creador del mundo, el modo de cuya causalidad efectuada es la causalidad transcendental por la libertad.

(*theologia moralis*) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 660).

La teología trascendental subdivide en ontoteología y cosmoteología. La teología natural, en cambio, se especifica ora como físico-teología (teología física), ora como teología moral (o ético-teología), la cual distingue de la moral teológica. La teología natural infiere y expone los atributos (tanto entitativos cuanto operativos) del supremo opífice a partir de la consideración de la naturaleza esencial del cosmos (totalidad *prima facie* orgánica y teleonómica), en el cual concurren dos especies de la causalidad: la determinante y la causalidad por la libertad. A partir de la constatación de orden y estatuto orgánico (de organicidad) en el universo (el cual es un cosmos); a partir del orden y de la perfección del agente moral (el fundamento de cuya determinación (volitiva) moral es siempre racional), asciende la razón (discursiva y racionante) hasta la actualidad extracogitativa de una suprema inteligencia (la de un auténtico opífice del universo).

El procedimiento argumentativo de la razón pura teórica supone la convicción (metafísica) de la existencia de un ente necesario. A continuación, la razón procede a concentrarse atentivamente en el concepto de lo absolutamente incondicionado. En efecto, la aseidad es una propiedad del ente realísimo y originario. La totalidad de las condiciones de un existente sensorialmente perceptible cualquiera entraña una unidad absoluta (lo cual responde a cabalidad a una exigencia teórica de la razón), la cual supone, por su parte, la actualidad de un ente sumo, fundamento primario y primigenio de todo ente (cuyo modo de ser es la necesidad absoluta) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 615).

4.1 La deconstrucción del argumento ontológico

El concepto de un ente absolutamente necesario es un concepto puro de la razón (*die Vernunft*), facultad de las ideas. Este concepto involucra la representación de una perfección cierta, la cual vendría a constituir una especie de límite o de horizonte intelectuales. La idea no es, desde esta perspectiva, sino un horizonte de intelección. El que la razón avizore semejante horizonte no es demostrativo, en modo alguno, de que el concepto goce de realidad objetiva (o sea de un correlativo referencial o nominado)¹¹. El ente necesario, objeto de innumerables referencias teóricas, no ha sido auténticamente problematizado, a saber: según Kant, no se ha planteado explícitamente el problema de si es o no concebible; de si admite una definición real distinta de las circulantes,

puramente verbales. Una definición real, en efecto, vendría a esclarecer las condiciones fundantes de la ininteligibilidad de la inexistencia del ente sumo.

Así, pues, la pregunta capital por responder concierne a la intensión del término, y versa sobre el contenido del concepto (del ideal transcendental), el cual podría ser vacuo.

La primera confusión implicada por el argumento denominado ontológico, es la de las necesidades absoluta y condicional. En efecto, si es necesario que haya un triángulo, es también menester la objetivación (fáctica) de sus propiedades. Esto no importa el que las propiedades sean necesariamente existentes, sino solamente el que, bajo la suposición de la realidad del triángulo, es necesaria la actualidad de aquellas (como por ejemplo la igualdad de sus ángulos internos con la suma de dos rectos).

El concepto puro *a priori* del ente sumo expresa la existencia del sujeto correspondiente. El filósofo dogmático supone lícita la inferencia de la existencia extracogitativa del correlativo o nominado (por el concepto puro en cuestión), a partir del examen del ideal transcendental, a fuer de que la existencia real (extramental) ha de corresponder (en cuanto es una propiedad de todo ente), innegablemente, al ente supremo (realísimo y absoluto). Empero, el dogmático incurre en una vacua reiteración tautológica: establece la actualidad de la cosa (un ente sumo y realísimo) y, a continuación, procede a estatuir que la existencia, propiedad de todo existente, es una de sus propiedades. En verdad, objetó el regiomontano, nada empece a la supresión mental del ente sumo, cuya ausencia traduciríase en la de la totalidad de sus propiedades. Es falso que la inexistencia de lo Divino entrañe una contradicción en sus términos prolativos mismos, dado que en la medida en que el sujeto metafísico es abrogado lo son, de manera necesaria y correlativa, sus predicados reales todos.

El filósofo dogmático podría objetar que, en la medida en que el concepto del ente realísimo involucra toda realidad, es menester el que su ideado o nominado contengan la perfección del ser (en el mismo sentido en que el concepto complejo referido entraña la noción del ser). Ahora bien, puesto que la substracción del Ser entrañaría la destrucción del referido concepto, síguese (*a priori*) la existencia (necesaria existencia) extramental de Dios. No obstante ha de argüirse, contra el pensador dogmático, que su filosofía conduce

11. Cándorosamente, el teórico regiomontano admitió que para hacernos con un concepto de semejante necesidad, los cognoscentes humanos tenemos en contra las condiciones todas del intelecto, o sea del uso epistémico efectivo de este (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 620).

a la introducción subrepticia del ser en el concepto, el cual no pretende más que expresar la posibilidad intrínseca del objeto.

Concédase, sin embargo, el punto de partida. En tal caso, la afirmación de la existencia del ente realísimo consistiría en una enunciación tautológica, es decir, la vacua (desde un punto de vista informativo, o bien ampliativo de lo conocido de antemano) reiteración, por el predicado lógico de la proposición, de lo ya implícitamente expresado por el sujeto lógico del juicio. Empero, semejante consecuencia no contribuye en absoluto a potenciar las pretensiones cognoscitivas del dogmático.

Así, pues, el curso confutatorio compele al dogmático a reconocer la sinteticidad del juicio afirmador de la existencia de la Deidad. No obstante, si este es sintético, su negación también ha de serlo, y por ello mismo no podría jamás ser contradictoria *in adiecto*.

Se puede verosímilmente colegir la ignorancia, por parte de los dogmáticos, de la distinción existente entre el sujeto lógico y el predicado real de los enunciados. En efecto, el predicado lógico de un aserto puede consistir en el sujeto mismo de este, esto es, un sujeto desdoblado y duplicado. Nada impide el proferir, por ejemplo, la vacua identidad: “A es A”. No obstante, la determinación epistémica del objeto supone atribuir al sujeto proposicional un predicado que entrañe auténtica plusvalía cognitiva respecto de los contenidos inherentes al concepto del sujeto; es decir, requiere que el juicio sea aumentativo en cuanto al contenido informativo transmitido (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 626). La predicación del ser no es determinante, en la medida en que no enriquece, en modo alguno, al concepto de lo puesto como ente.

El ser no es más que la posición de una cosa conjuntamente con sus determinaciones atributivas. En su respecto lógico (*respectus logicus*), el ser es (judicativamente) copulativo. El ser no interviene en la proposición como un tercer concepto, sino que cimienta la relación existente entre el sujeto y el predicado judicativos. Como se ponga a Dios como existente, no se añaden determinación o predicado real algunos al concepto de lo Divino; antes bien, lo Divino es puesto como real: enúnciase su realidad y se estatuye su nexo del mismo con el concepto del sujeto cogitante (que se representa a lo Divino como ente).



El concepto y su objeto deben tener un idéntico contenido descriptivo, ya que el concepto no es más que la expresión representacional del objeto. Lo real contiene todo lo expresado por el concepto: cien táleros reales, en efecto, no contienen más propiedades esenciales que las expresadas por su representación. Si los cien táleros reales comportasen un contenido (racionalizable) ausente en los solamente posibles, el concepto adolecería de inadecuación respecto de lo fácticamente dado. Empero, el estado patrimonial de quien posee cien táleros es superior al de cuyos táleros son solamente nocionales (cuya patriedad fáctica reduce a cero). Así, pues, cabe señalar que el objeto no solo se contiene analíticamente (por modo representacional doxástico) en el concepto, sino que añade sintéticamente a este, determinación del estado del esciente. El que sean ajenos a la noción no aminora ni acrecienta el contenido inteligible de los objetos.

Por consiguiente, aunque se dispusiese de un concepto exhaustivamente determinado del ente realísimo, su ser persistiría como estado problemático de cosas. La cuestión relativa a la existencia del ente realísimo se relaciona con el estado total de pensamiento del agente epistémico y cogitante. Aun cuando los contenidos inteligibles del objeto y su concepto sean idénticos, objeto y concepto son discernibles. El concepto en cuanto posibilidad del objeto no es más que la conformidad de este con las condiciones generalísimas del conoci-

miento empírico. La existencia, en cambio, sitúa al objeto en la experiencia, enlace sintético de intuiciones, y en el de la interconexión con los fenómenos, objetos indeterminados de la sensibilidad. La existencia extramental (no nocional) no entraña el medro de los contenidos intencionales. Sin embargo, el pensamiento adquiere, por virtud de aquella, una posible percepción (representación acompañada de sensación). La conciencia de la existencia de un objeto se incardina en el dominio de la conexión sintética de las intuiciones (la experiencia).

4.2 La demolición del argumento cosmológico

El argumento cosmológico, también cualificable como argumento *a contingentia mundi* (denominación leibniziana), fúndase preeminentemente sobre una metabasis desde el concepto del ente por sí necesario, hasta la afirmación de la actualidad entitativa del ente realismo (extensionalmente idéntico al necesario). Dado que la razón pura exige la culminación de la serie de los condicionados y la garantía de su integridad, la necesidad de lo incondicionado ha de caracterizarse como absoluta. La razón debe recurrir a un concepto capaz de satisfacer semejantes demandas especulativas (de orden ontológico), el cual haga posible el conocimiento *a priori* de la correlativa existencia (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 631).

El *nervus probandi* del argumento reside en un enunciado universal afirmativo: para todo *Y*, si *Y* es un ente absolutamente necesario, *Y* es también un ente realísimo. Como todo enunciado universal afirmativo, este admite una conversión accidental: existe un *Y* tal que *Y* es un ente realísimo y es también un ente necesario (la convertibilidad asúmese en el marco de las leyes de la conversión de la silogística aristotélica, enunciadas en el libro primero, capítulo segundo de los *Analíticos primeros*). Ahora bien, el argumento *a contingentia mundi* estriba sobre la afirmación de la convertibilidad cabal: todo ente realísimo es necesario. El concepto del ente realísimo, por su parte, en la medida en que expresa la existencia de lo ideado, cimienta epistémicamente la aseveración de que el ente realísimo existe (extramentalmente); la aseveración de que goza, necesariamente, de ejemplificación unimembre. Empero, en la medida en que culmina de esta manera, el argumento cosmológico incurre en la invalidez inferencial propia de la pseudoprueba ontológica (o lógico-óptica). El filósofo dogmático cede a la tentación de la *petitio principii*.

El concepto del ente realísimo satisface, *prima facie*, una exigencia teórica de la razón pura, en tanto aquel se identifica con el fastigio de la

serie de los condicionados: el ente incondicionado, la condición incondicionada. Del concepto del ente realísimo o sumo, usa la razón pura teórica para determinar epistémicamente, con mayor precisión, la necesidad absoluta, la cual es también un concepto racional puro. El ente necesario es solamente determinable por referencia a pares de propiedades o de atributos opuestos según la negación (o la contradictoriedad de lo afirmativo y de lo negativo). Al ente necesario conviene una sola de las propiedades contradictoriamente opuestas. Ahora bien, la única manera de determinar exhaustivamente al ente necesario (según la representación del mismo, no según su entidad real), es el recurso al concepto del ente realísimo. Puesto que este es el único mediante el cual concíbese un ente necesario exhaustivamente determinado (en el sentido lambanológico e intencional de la expresión), infiérese su existencia (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 633, B 634).

El argumento cosmológico fundaméntase solo aparentemente sobre la experiencia, indeterminada, de la existencia (de entes sensorialmente perceptibles) en general. La prueba consta de dos episodios: el ascendente, el cual constata la condicionalidad de los fenómenos y se remonta hasta un ente necesario por sí, cuya actualidad es imperiosamente demandada por la razón pura teórica; y el de la conversión: todo ente realísimo es también necesario. En el contexto de esta segunda fase, la razón procede a exponer las determinaciones (atributivas) del ente necesario, que el mero curso ascendente no está en capacidad de esclarecer y de mostrar¹². La regresión en el orden de las condiciones (condicionadas) conduce hasta el establecimiento de la realidad de una condición (incondicionada) dotada de necesidad óptica, la cual es incapaz, sin embargo, de exposición sensorial ni de ejemplificación intuitiva. La razón pura teórica ha de remitirse, por ello, a la esfera de los conceptos puros, de manera de identificar un concepto descriptivo capaz de satisfacer las exigencias de la incondicionalidad (capaz de ejemplificar concretamente la intención lógica de lo incondicionado). Ahora bien, este concepto no es otro que la idea del ente realísimo, la cual expresa en sí misma las condiciones de la posibilidad (absoluta) de la necesidad entitativa incondicionada. En esta forma compréndese la posibilidad lógica del *ens absolute necessarium*, y demuéstrase su existencia. Cuanto hemos expresado últimamente equivale a declarar lo siguiente: entre las esencias posibles todas, debe haber una que implique la necesidad absoluta. No obstante, sentar lo anterior equivale a aseverar la

12. La razón se remite a la esfera de sus conceptos puros (desprovistos de referencia empírica), y procede a esclarecer las propiedades que han de atribuirse a toda condición incondicionada (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 635). Entre todos sus conceptos, solamente el de ente realísimo satisface las condiciones exigidas por la determinación epistémica de la condición incondicionada.

actualidad (= la existencia extramental) de un existente absolutamente necesario (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 636). Empero, semejante raciocinio es inferencialmente inválido, ya que entraña una *petitio principii*.

4.3 El arrumbamiento del argumento físico teológico

La demostración de la existencia del ente realísimo no puede cimentarse, por consecuente, sobre el concepto de las cosas en general, ni sobre la experiencia (en general) de la existencia. Por ello, ha de recurrirse a otro *terminus ab quo*, a saber: una experiencia determinada. Como esta vía no conduzca al apetecido *terminus ad quem* (la demostración de la existencia de Dios), se colegirá la imposibilidad de estatuir, por vía argumentativa, la referida actualidad del ente realísimo (la realidad extramental del ideal transcendental).

Ahora bien, es palmario que lo eidético carece de correlativos sensibles, ya que ninguna realidad sensorialmente perceptible es susceptible de satisfacer los requisitos anejos al ideal transcendental y a cualquier idea.

El ente realísimo no participa de la serie de las condiciones condicionadas, ya que por definición carece de fundamento y razones determinantes extrínsecas (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 649). A fuer de la mencionada escisión, el principio de causalidad *qua* principio sintético regulador del enlace de las condiciones y los condicionados (*scil.*: la experiencia misma, conexión sintética de las intuiciones empíricas), revélase por sí mismo insuficiente para conducir hasta la afirmación de la existencia de lo Divino. Empero, cabe la posibilidad de que la existencia de la Deidad se revele condición de posibilidad (entitativa) de la configuración armónica del universo físico, el cual es un cosmos (una totalidad de existentes dotada de ordenación y de estructura). La articulación de la prueba del designio (prueba físico-teológica) es la siguiente:

1. Dase una multitud de indicios de que existe un orden (en el universo físico) cabalmente concorde con un propósito.
 2. El orden revélase ajeno, por naturaleza esencial, a los existentes integrantes de la totalidad cósmica.
 3. Así, pues, los entes no habrían podido, librados a su propia suerte, concurrir de acuerdo con las exigencias de una ordenación (acorde con un propósito).
 4. Por consecuencia, un agente dispuso racionalmente (en forma inteligente, presciente y pródica) de los existentes.
- Primera conclusión: Existe un agente racional, opífice organizador de la

totalidad cósmica.

Segunda conclusión: El opífice ha de ser inteligente, a saber: un agente elicente en conformidad con representaciones intelectuales, y omnipotente.

5. Dase en el universo, el cual es unitario, una auténtica unidad, la cual se evidencia por conducto de los nexos existentes entre las partes constituyentes de aquel. La conspiración de las partes; la concurrencia de los elementos configuradores del universo, son hechos que demandan, en cuanto explanandos, la existencia de un artífice idénticamente unitario.

Tercera conclusión: El agente racional organizador del universo (y fabricante del cosmos en cuanto fábrica o estructura, esto es, formalmente considerado) es uno.

La prueba física teológica (teleológica) límitase a estatuir, sin embargo, la existencia extramental de una potencia demiúrgica. A partir de la constatación experiencial de la concurrencia orgánica de las partes, de las correlaciones sinérgicas entre los integrantes del cosmos, de la finalidad y de configuración armónica, no se colige sino la contingencia de la forma (o estructura) del universo, no la de su estofa (substrato hílico). Así, pues, la contingencia de la *Substanz der Welt* persiste indemostrada. Con el propósito de cimentar apodícticamente semejante contingencia, sería menester determinar, de manera inequívoca e inobjetable, la conexión necesaria de la referida substancia y la forma (estructural) del cosmos; a saber: que la substancia del mundo es solamente posible bajo la especie (aspecto) de la estructura que la constituye como cosmos (o universo físico estructurado y armónico). No obstante, el establecer la susodicha vinculación demandaría recurso a argumentos de diversa especie (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 655).

En la medida en que el argumento físico teológico se propone como rigurosamente apodíctico, debe recurrir a consideraciones de índole trascendental, y discurrir sobre la base de conceptos transcendentales. El raciocinio físico teológico no arriba más que a la afirmación de la existencia de un arquitecto del cosmos. Por consecuente, una distancia ilimitada media entre su conclusión y el objetivo apetecido.

En conformidad con Kant, las objeciones humeanas contra el deísmo son extremadamente febles, y no atañen más que a argumentos, no a la razonabilidad intrínseca de la tesis deísta. No obstante, sus objeciones antiteístas son rigurosamente formidables. El teísmo, como sabemos, involucra una más rigurosa e informativa determinación conceptual del ente supremo (cf. I. Kant,

Op. cit., p. 114).

La teología natural se sitúa en los confines del uso especulativo de la razón. Debe atender, allende la linde, a la idea del ente sumo. Lo anterior solamente cobra sentido epistemológico en la medida en que se considera que la idea referida guía el uso de la razón de acuerdo con principios garantes de la máxima unidad (representacional) posible, tanto teorética (representacional doxástica) cuanto práctica (representacional conativa) (cf. Kant, *Op. cit.*, p. 118).

5. El teísmo ficcional kantiano

Al abordarse el teísmo ficcional kantiano, ha de partirse de la constatación de que el regiomontano concibió el ideal transcendental (*prototypon transcendentale*) como principio eidético (*idea in individuo*) garante de la máxima unidad sintética y coherencial (sistemática) del edificio del conocimiento (humano) empírico, el único posible respecto de los contenidos aprehendidos en el marco de las formas *a priori* de la sensibilidad. En este respecto, la función de la *idea Dei* consiste en regular y orientar (quehacer propio de un principio solamente heurístico). Como tal, Dios es inalcanzable, inaprehensible en el dominio empírico; por ello, inobjetivable (en el sentido epistemológico de la expresión).

Hagamos sin embargo una precisión semántica liminar, la cual es imperiosa. Es la referente al término teísmo. El teísmo consiste, de acuerdo con la filosofía de la religión, incluso la kantiana, una posición de acuerdo con la cual existe un ente divino, el cual es la causa misma del universo, de la organización de este último (ordenación denominada cosmos), sobre la base no meramente de su potencia factiva (o elicente), sino también de su actividad intelectual y volitiva. El concepto (= connotación objetiva) de la deidad es semánticamente satisfecho, en conformidad con el teísmo, por una o múltiples instancias ejemplares, las cuales poseen los atributos operativos del intelecto y la voluntad. El género del teísmo puede especificarse como monoteísta o politeísta. En el seno del politeísmo figura el diteísmo, históricamente ejemplificado, de manera emblemática, por la corriente religiosa inspirada por el profeta persa Mani, quien vivió en el siglo tercero de nuestra era. El teísmo, a diferencia del mero deísmo, accede a cualificar conceptualmente a lo Divino, mediante la invocación de conceptos de atributos entitativos (o metafísicos) y operacionales. El Dios del teísmo es, amén de una latebrosa e incógnita causa

primera, y de un vertiginoso *ens realissimum*, ente omnisuficiente y paradigmático, un ente viviente y superlativamente inteligente (amén de volente, libre (a fuer de autodeterminante) y pródigo), a saber: una *summa intelligentia* (cf. la precisión correspondiente de I. Kant en *Kritik der reinen Vernunft*, B 660, B 661) de carácter metacósmico:

Dado que suele entenderse por el concepto de Dios, no una naturaleza eterna que obre ciegamente, como raíz de las cosas, sino un ser supremo que consideramos creador de las mismas mediante el entendimiento y la libertad; dado, además, que es ese concepto el único que nos interesa, podríamos, en rigor, negar al deísta su creencia en Dios y admitirle únicamente la afirmación de un primer ser o causa suprema. Sin embargo, como no puede acusarse a nadie de pretender negar algo que no se atreve a afirmar, es más benévolo y justo decir que el deísta cree en Dios, mientras que el teísta cree en un Dios vivo (summa intelligentia) (Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental, libro ii, iii, sección vii (Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón), B 660, B 661).

El teísmo es la posición teológica natural según la cual Dios es un ente intelectual y volente, cuya acción creativa subyace bajo la etiología misma del universo. Desde este punto de vista, la producción del cosmos es la operación de un opífice del mundo, en que concurren eficiencia, intelección y volición (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 659, B 660).

¿En qué consiste un teísmo metodológicamente ficcional? En reconocer que, aun cuando el teísmo no sea apodícticamente decidible, es heurísticamente eficaz y fructuoso. Nos referimos a un teísmo metodológicamente ficcional, y no metódicamente tal, a fuer de que Kant teorizó, en su *Kritik der reinen Vernunft*, acerca de un principio garante de unidad coherencial y arquitectónica de la experiencia. El epíteto ‘metódico’ cualifica al conocimiento de los objetos en cuanto tales; ‘metodológico’, en cambio, es un vocablo de significación trascendental, en el sentido de que nos permite cualificar el conocimiento del conocimiento de los objetos, a saber: uno de segundo orden, a propósito del cual se teoriza desde el punto de mira de una especie de metalenguaje (desde el cual se designan expresiones [= secuencias significativas de caracteres] propias de los lenguajes objeto de las ciencias naturales y matemáticas). El teísmo ficcional kantiano es metodológico a fuer de que elucida las condiciones necesarias formales de la feracidad heurística del ideal trascendental, o sea el concepto del ente sumo y omnisuficiente.

Podemos aseverar con fundamento que la presuposición de que Dios existe desempeña una función articuladora de cara a una integración sistemática del conocimiento humano. El estatuto de la existencia de Dios es la de un elemento ficticio mas funcionalmente proficuo. El teísmo ficcional cede su puesto, en la esfera moral, a un teísmo moral, de acuerdo con el cual la idea de una causa primera se transforma en la de un legislador moral del universo, del cual emana la ley moral. Dios deviene así, pues, legislador y juez morales, instancia que galardona a los virtuosos y pune a los viciosos (cf. Immanuel Kant, cit. por Kobber en *Fundamente des wahren Lebens* [reproducido en Adda Lamacchia, 1969: p. i]).

De acuerdo con Kant, la razón recurre a una subrepción transcendental, y confiere a un factor de carácter solamente regulativo o heurístico, la función de uno constitutivo del conocimiento. Sabemos que una subrepción es un movimiento clandestino y oculto. Ha de repararse, primeramente, en que la razón involucra una exigencia en particular: la exigencia de pensar en algo necesario como condición de todo lo existente. Empero, no es lícito, para agente pensante alguno, el concebir a un existente en particular como realidad por sí necesaria e incondicionada. Así, pues –procedió Kant a concluir–, síguese que la necesidad y la contingencia no afectan a las cosas mismas (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 644). De acuerdo con el pensador de Königsberg, ninguna de las exigencias (la afirmativa y la negativa) entraña un estatuto objetivo o nómico (natural), sino heurístico. De lo contrario habría, aquí, una antinomia insoluble de la razón pura teórica. Los referidos principios (el de incondicionalidad y el de regresión indefinida) son solamente subjetivos, atingentes al interés formal y completivo de la razón teórica. Según el primero de los principios, ha de filosofarse y de perquirirse *como si* hubiese un factor cabalmente incondicionado; un fundamento primigenio de todo condicionado. La prosecución de este principio actúa como garante formal de unidad sistemática en el dominio epistémico. Kant procedió a caracterizarlo, explícitamente, como fundamento supremo de carácter imaginario. El segundo de los principios, en cambio, advierte acerca de la inconveniencia e ilegitimidad de cualificar como incondicionada a cualesquiera determinaciones referentes a la existencia de los entes. Ninguna derivación ulterior ha de ser *a priori* excluida. Ningún existente empírico puede considerarse, lícitamente, como ente absolutamente necesario (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 645).

¿En qué consiste la denostada subrepción transcendental? En conferir el estatuto de objeto real a la idea del ente realísimo, el cual se concibe como

absolutamente necesario. La unidad sistemática de la Naturaleza (materialmente considerada) no puede ser estatuida por un principio del uso empírico de la razón teórica, cada uno de los cuales supone, antes bien, principios superiores. Mediante la subrepción, un principio de carácter regulativo, como el de incondicionalidad, deviene ontológico y por ende constitutivo. El indicio unívoco de la subrepción y su inherente ilicitud, estriban sobre la imposibilidad de forjar un adecuado concepto de necesidad óntica. En efecto, el hombre es incapaz de elaborar un adecuado concepto de la necesidad del ente necesario por sí. La necesidad no reside más que en la razón, y su estatuto, el cual es doxástico, no entitativo, es aquel que cumple a una condición formal de la integridad en cuanto al conocimiento, no a una condición hipostática del ser (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 647, B 648).

En conformidad con el principio, puramente lógico, de la determinabilidad del concepto, principio derivado del de no contradicción, se estatuye que relativamente a todo par (posible) de predicados o atributos contrapuestos, uno de ellos pertenece al concepto. Este principio incardínase en el dominio de la lógica formal meramente general (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 76, B 77). Guarda analogía con el principio leibniziano de la exhaustiva determinación cualificativa de toda noción individual (cf. G. W. Leibniz: *Discours de métaphysique*, viii y xiii). El principio transcendental de la determinabilidad de la cosa, en cambio, establece que de todo par de predicados contrapuestos posibles (no solamente dados) (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 602), uno ha de convenir al objeto (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 601). Esta proposición no solo confronta a los predicados desde un punto de vista lógico, sino también a la cosa misma con el conjunto de los predicados posibles todos (*Loc. cit.*).

El ideal de la razón, el *prototypon transcendental*, es una representación eidética depurada hasta alcanzar el estatuto metafísico de lo singular o individual. Su determinación es exclusivamente *a priori*, sin que haya intervención alguna de la materia sensorial. El ideal se transforma en el concepto de un objeto individual cabalmente determinado (en el respecto cualificativo) mediante la mera idea (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 601, B 602).

Toda posibilidad de las cosas, de la síntesis de lo diverso desde la perspectiva de su contenido, considérase derivativa. Solamente aquella estofa que contiene en sí misma toda la realidad, asúmese como originaria. Las negaciones, únicos predicados mediante los cuales pueden distinguirse, los entes condicionados y finitos, del ente realísimo, son solo limitaciones de la realidad suma. Toda negación supone la realidad suprema. En lo referente a su contenido,

reducirse a derivaciones (a partir) de aquella (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 606). Desde un punto más adecuado de vista, lo condicionado y finito no es en estricto sentido limitación alguna de la realidad soberana, sino una entidad cimentada por esta, la cual es el fundamento de todo existente condicionado y finito.

En la medida en que la postulación de la existencia de Dios no se supe- dita sino a la cimentación de la búsqueda de una máxima unidad coherencial y sistemática en la conexión sintética de las intuiciones en la experiencia; en cuanto es exigida por el interés especulativo de la razón en la máxima compleción e integridad cognitivas (propias de una red judicial), la idea de Dios (según el sentido del genitivo objetivo), o sea el *prototypon transcendentale*, no posee otra justificación que la de un artificio. Aquella no permite, en modo alguno, articular juicios de experiencia, a fuer de que no sujétase al esquematismo transcendental. Hemos en presencia, por ende, de los elementos propios de un teísmo ficcional. Se admite y hasta se demanda la adopción del artificio, por cuanto la razón es vehículo de un interés integrador de carácter cognitivo: el interés en la integridad del conocimiento.

El *prototypon transcendentale* es, relativamente al conocimiento en general, solo ficcional. No cabe duda de que es imposible el que Dios sea objetivable, a fuer de que escapa, por constitución o esencia, de las condiciones formales *a priori* de la representación sensible. Dios, en efecto, no admite el ser espacializado (de acuerdo con la condición necesaria y formal de la intuición exterior, con la forma *a priori* del sentido extrínseco), ni el ser temporalizado (con arreglo a la forma *a priori* del sentido intrínseco; y mediatamente, de toda representación (*Vorstellung*) sensorial). Si se inteligen con rectitud los principios del idealismo transcendental, un idealismo afirmativo de la idealidad de espacio y tiempo relativamente a lo transfísico (y metaempírico), entraña la afirmación de que los objetos de la intuición exterior son reales en tanto en cuanto se intuyen espacialmente; y la de que los cambios de estado, los procesos, son reales (empíricamente reales) en la medida en que son representados por el sentido intrínseco (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 520).

Los conceptos racionales, representaciones puras de especie eidética, carecen, como sabemos hasta la ahitez, de correlativo ideado o nominado. No existe correspondencia, con estas, de objetos experimentales u observables. La idea es, en esta medida, problemática, en el sentido de que aquello que se piensa por su conducto, es solamente problemático. Lo que se piensa por conducto de las ideas, el contenido objetivo de estas últimas, posee por propósito

funcional el fungir cual punto de referencia, cual marco referencial o ficción heurística (cf. *Kritik der reinen Vernunft* [sección tercera del capítulo primero de la *Doctrina trascendental del método*], B 799). La idea ha de hacer posible el que se estatuyan principios puramente regulativos del uso sistematizante del intelecto, en relación con el dominio del conocimiento humanamente posible. Fuera de su contexto funcional o pragmáticamente propio, el único en que pueden utilizarse con legitimidad, los conceptos de índole racional devienen quimeras, la posibilidad real de las cuales es siempre indeterminable (*Loc. cit.*).

A continuación, prosigue Immanuel Kant:

Como explicación de los fenómenos dados no pueden aducirse otras cosas o fundamentos explicativos que los ligados a esos fenómenos dados en virtud de las conocidas leyes que los rigen. Una hipótesis trascendental, en la que se empleara una mera idea de la razón para explicar las cosas de la naturaleza, no sería ninguna explicación, ya que nos encontraríamos con que algo que no se conoce suficientemente desde principios empíricamente conocidos sería explicado por algo de lo cual no se entiende nada (cf. la sección 3ª del capítulo primero de la *Doctrina trascendental del método* [en *Kritik der reinen Vernunft*, B 800]).

En realidad, una hipótesis trascendental rectamente inteligida es lo que Stephen Körner suele denominar una directiva metafísica, suerte de prescripción metódica que induce a explorar la retícula empírica, la cual entraña congruencia –como James y Bergson lo han resaltado¹³–, en orden al descubrimiento de principios de regularidad. La directiva metafísica, cuya dimensión preponderante es parenética, no es susceptible de verificación ni de falsación, a fuer de que no es proposición alguna. Por ende, no es titular de valor aléxico, sino de valores de otra especie; concretamente, pragmáticos.

Si por ‘ficción’ inteligimos, no un quimérico figmento, sino un artificio de especie heurística que impele a racionalizar máximamente la trama del conocimiento sensorial, en el sentido de que induce a unificarla y a integrarla de acuerdo con principios de unidad coherencial y sistemática, lo Divino eidético kantiano puede cualificarse, con adecuación, como ficción. Lo Divino es, en

13. Cf. el escrito de Henri Bergson (1859-1941) respecto de *Pragmatism* (1907), de W. James (1842-1910), en *Oeuvres (Édition du centenaire)*, volumen primero (Presses universitaires de France. París, 1959 [reedición, 1970]), pp. 1445, 1446.

realidad, una directiva metafísica que induce a explorar la Naturaleza misma, bajo la presuposición de que subyace, bajo la pluralidad cualitativa y fenoménica, una suprema integración coherencial y sistemática que un diligente e infatigable empleo del intelecto humano habría, por principio, de desentrañar. La suposición de la divina existencia y la divina agencia vendría a garantizar la problemática facticidad –ciertamente no paladina– de la sistematicidad en la *natura materialiter spectata*.

El transmutar a la ficción previamente referida y caracterizada en un instrumento epistémicamente articulante y constituyente, dador de un positivo o afirmativo contenido de inteligibilidad (relacional), implica precisamente el incurrir en una subrepción de especie transcendental. Como sabemos, una subrepción (*subreptio*) es un vicio, *proprio sensu* jurídico, consistente en la ocultación de un hecho consumado con el propósito avieso de obtener, mediante aquella, algún bien que *contrario casu* permanecería positivamente inasequible¹⁴.

La idea es la dimensión representacional de una exigencia de unidad sistemática, cuya validez no es objetiva sino subjetiva, en el sentido de que inclina a buscar la complejión unitaria del universo y una totalidad ubicadas allende lo actualmente dado y configurado o, por mejor decir, articulado por modo cognitivo. La unidad imperiosamente demandada no es categorial, y por ende no es constituyente, sino heurística, y su aplicabilidad es en principio extensible allende el conocimiento, empíricamente recabado, de los objetos propios de la intuición sensorial (cf. *Kritik der reinen Vernunft* [Apéndice de la *Dialéctica transcendental*. *El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana*], B 708).

Asúmese conjeturalmente que corresponde a ella un nominado. La unidad de la razón es también hipotética. Es exigida por la razón, mas no existen *reglas lógicas* (según un sentido transcendental del vocablo) que garanticen la suma unidad sistemática (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 677, B 678). En efecto, Kant jamás aseveró que tengamos que hallarla, sino que, por una parte, es menester buscarla en beneficio de la razón misma, con el propósito de estatuir principios relativos a la pluralidad de las reglas de síntesis que la experiencia puede suministrar; y, por otra parte, es preciso unificar el conocimiento, en la medida misma de la factibilidad de la unificación.

14. Difiere de la obrepción, la cual es ora una falsa narración de cierto acaecimiento, ora cierta reticencia referencial, en orden precisamente a propiciar la consecución de algún bien.

El interés especulativo (representacional doxástico) de la razón hace considerar que todo orden en el mundo *als ob* dimanase del propósito de una razón suma, perteneciente al sumo opífice del cosmos (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 714, B 715). Transcribimos a continuación el texto correspondiente, de acuerdo con la autorizada versión castellana de Pedro Ribas:

La tercera idea de la razón pura, idea que contiene la simple suposición de un ser en cuanto causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas, es el concepto racional de Dios. No tenemos fundamento alguno para admitir en términos absolutos el objeto de esta idea (para suponerlo en sí). En efecto, ¿qué puede inducirnos, o incluso darnos derecho, a creer o afirmar en sí mismo un ser de perfección suprema y absolutamente necesario por su naturaleza, sin contar más que con el concepto del mismo? (...) Entonces se ve claramente que la idea de ese ser, al igual que todas las ideas especulativas, únicamente quiere decir que la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, como si todas ellas procedieran de un único ser omnicomprendido, considerado como causa suprema y omnisuficiente (Crítica de la razón pura. El objetivo final de la dialéctica de la razón humana, B 713, B 714).

Dos son las consecuencias que cabría colegir con inmediatez a partir de los textos de las páginas B 714 y B 715. En primer lugar, la prefiguración de la filosofía de Hans Vaihinger (1852-1933) respecto del *als ob*, el *como si*. El ideal transcendental y, en general, todo ideal racional, son constructos representacionales que inducen a concebir lo dado bajo la presuposición de que este último se adecua a cabalidad a principios infrangibles de unidad coherencial y sistemática, excluyente de la fortuidad y la accidencia auténticas.

La razón garantiza, mediante la fragua de sus ideales, la posibilidad de una ciencia metódicamente integrada y unificada, acorde con principios de parsimonia y coherencia arquitectónica. La omnisuficiencia que una teología especulativa atribuye a lo Divino, sobre la base de una acendrada y prolija argumentación, es en realidad un presupuesto heurístico feraz, una suerte de cognitivamente fructífera directiva metafísica que inclina a estudiar la naturaleza y a sistematizar el conocimiento (operación de especie reflexiva), tal y como si una causa omnisuficiente hubiese provisto a la Naturaleza de las cosas de una superlativa integridad; hubiese asistido exhaustivamente a la *Natur* y la hubiese proveído de cuanto ha menester para llegar a ser una totalidad. El

transfigurar semejante presupuesto metódico en una proposición de carácter especulativo, referente a la índole específica de un atributo entitativo del ente sumo, involucra una subrepción transcendental.

Una segunda consecuencia capital es la atañente a la concreta identidad de la unidad formal suma de la Naturaleza, solamente cimentada sobre conceptos racionales. Esta unidad es la télica, es decir, la unidad de las interconexiones mundanas bajo la especie de la conformidad con causas télicas. Este presupuesto, aparentemente metafísico, mas en realidad metódico y heurístico, satisface al interés especulativo de la razón:

Semejante principio abre a la razón, aplicada al campo empírico, perspectivas completamente nuevas en orden a enlazar las cosas del mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr así la máxima unidad de las mismas. Así, pues, la suposición de una inteligencia suprema en cuanto única causa del universo, aunque solo en la idea, claro está, siempre puede ser útil a la razón, nunca perjudicarla (Crítica de la razón pura. *El objetivo final de la dialéctica de la razón humana*, B 715).

Si suponemos que existen una *intelligentia supramundana* y una *summa intelligentia* (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 661), propias de un *opifex mundi* que supedita su actuar eliciente al principio de la acción menor¹⁵, o bien a un canon de parsimonia y, en general, a las reglas segunda y tercera del filosofar newtoniano (esgrimidas en el punto mismo de partida del libro tercero, consagrado a la exposición de la mecánica celeste o sistema del mundo, de los *Philosophiae naturalis Principia mathematica* [1687]) contaremos con un presupuesto hartamente útil y proficuo de cara a la realización de cuantiosos descubrimiento de índole concretamente empírica.

Como se adoptase una perspectiva semántica contemporánea, influida por los criterios pragmatista y empirista (de acuerdo con sus multivarias versiones) de significación epistémica, podría aseverarse con fundamento que la afirmación de la existencia de una Deidad cuyos designios factivos y elicientes son superlativamente sabios y clarividentes, es semántica o proposicionalmente equivalente a la declaración de que es grandemente fecundo el suponer la

¹⁵ Descubierto por el bretón Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), ardiente y competentísimo propagador de la física newtoniana (cf. el *Diccionario de Filosofía*, tomo III, de José Ferrater Mora [Editorial Ariel. *Ariel Filosofía*. Barcelona, 1999], p. 2332), y autor eximio de la *Vénus physique* (1745). En el marco del presente principio, la acción equivale al producto del tiempo por la fuerza viva. La magnitud resultante de semejante multiplicación, es precisamente la expresiva de la erogación energética implicada por los procesos (o cambios de estado) naturales, ora mecánicos, ora biológicos, los cuales son específicamente homologables (cf. Ferrater Mora, *Op. cit.*, entrada "Maupertuis", p. 2332).

existencia de una Naturaleza inteligible y actuante en acuerdo infrangible con el principio de la acción menor; o, por plantear lo inmediatamente anterior con arreglo a la nomenclatura leibniziana, el de conveniencia, principio fundante de la existencia (en conformidad con el acápite séptimo de *De Rerum Originatione radicali*).

Si el supuesto de que nos ocupamos se asume, con exclusividad, como una directiva metafísica y pesquisitiva, rectora de una praxis explicativa eficazísima, el psiquismo humano no se expone a error pernicioso alguno, a fuer de que las consecuencias implicadas por la suposición teleologista o teleonomista podrían, en el peor de los casos, ser objeto de un mentís falsador por causa del descubrimiento de un nexo solamente efectivo, a saber: físico o mecánico (*nexus effectivus*). En semejante situación se habría perdido la oportunidad de descubrir, *hic et nunc*, un nexo final (*nexus finalis*), mas el uso empírico de la razón, mitigado por mor de exclusivamente heurístico, no habría sido en absoluto anulado (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 715, B 716).

No obstante, en la medida que la directiva metafísica se transviste de principio ontológico, sintético *a priori*, la razón, cuyo empleo implica entonces una subrepción trascendental, excede totalmente del ámbito de lo observable, y profiere proposiciones cuyo valor aléxico es demostrablemente (por virtud de la dialéctica trascendental *quatenus* lógica anatréptica de la ilusión trascendental) inidentificable. Así, pues,

De ello se desprende, pues, que no es más que un principio regulador de la razón, destinado a llegar a la máxima unidad sistemática mediante la idea de la causalidad final de la última causa, como si esta fuese, en cuanto inteligencia suprema, la causa de todo conforme al más sabio propósito (Crítica de la razón pura. El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana, B 716).

El principio de completez y máxima integridad cognitivas¹⁶ condiciona perspectivas cabalmente novedosas para una razón inmersa en el ámbito de lo empírico. En este contexto, el término ‘razón (*Vernunft*)’ parece denotar al intelecto, facultad de los juicios. Estas perspectivas conciernen al enlace de los objetos en conformidad con leyes teleológicas, en orden a la consecución de una máxima unidad de las mismas. Así, pues, la suposición de un intelecto sumo es benéfica, no perjudicial. Empero, su valor es estrictamente heurístico, y su asunción hipotética. La conjetura teísta hace posible, en efecto, el descubrimiento (o la constatación empírica) de múltiples y variopintas regularidades,

¹⁶ Donde ‘conocimiento’ equivale a malla reticular de los juicios en cuanto proposiciones.

todas ellas dadas en el marco de la experiencia posible. Lo más interesante del caso es que la referida suposición teísta hace también posible, frecuentemente, el descubrimiento de conexiones fácticas entre leyes pertenecientes a dominios heteróclitos. Funda, de esta manera, prodigiosas victorias de la razón camino de una suprema unidad sistemática (siempre problemática).

La teleología física, a cuyo examen consagró Kant la sección octogésima quinta de la *Kritik der Urteilskraft* (1790) (intitulada *Von der Physikotheologie*), incita a buscar una teología de la inteligencia suprema. Desdichadamente fracasa, en el sentido de que a partir de las concretas instancias de teleologismo *in natura*, solamente puede remontarse, la razón pura, hasta la afirmación conjetural de la existencia de uno o múltiples intelectos organizadores. Los antiguos solo pudieron sustentar, con fundamento o plausibilidad, una demonología politeísta.

Mucho menos puede, la razón, descifrar o identificar un *Endzweck*, un fin final del universo, aun cuando apele a su acervo eidético.

Por otra parte, es perfectamente inútil, de acuerdo con una problemática estimación de Kant, que el teórico sitúe, en la base misma de las disposiciones aparentemente teleonómicas de lo natural, la existencia y la actuación de un intelecto ingente e inmensurable relativamente a los alcances del humano, intelecto factivo que, en principio, confirió organización, de acuerdo con intenciones tuyas, al universo. El identificar los fines con arreglo a los cuales ha actuado semejante intelecto, cuya existencia se afirma sobre la base de una conjetura, excede de las potencialidades cognoscitivas del intelecto y la razón humanos. A fuer de que la Naturaleza misma no puede esclarecer a los entes humanos respecto de las intenciones últimas que subyacen bajo lo existente y su singular ordenación (armónica, simétrica, etc.), el hombre no cuenta con un principio teleológico de especie constituyente –que no regulativa– que haga posible el conocimiento arquitectónico de los fines todos en el marco de un sistema.

No puede el intelecto, no puede la razón, forjarse un concepto apropiado del intelecto supremo en cuanto causa de la Naturaleza, concepto sobre la base del cual fundar la medida de nuestra facultad de discernimiento o de juicio (*Urteilskraft*) en su reflexión a propósito de la Naturaleza.

En el mejor de los casos, la razón pura puede remontarse inferencialmente hasta la afirmación, más o menos fundada, de la existencia de un intelecto

opificial, la invocación de cuya existencia y de cuya agencia eventualmente facultarían al ente humano para la comprensión de las teleologías puntuales y concretas, por doquier esparcidas o diseminadas en la *natura materialiter spectata*. Mas en absoluto es la de un intelecto primigenio, titular de la sapiencia necesaria y suficiente para cimentar el *Endzweck* (*der Endzweck*).

El fin final (*Endzweck*), solamente proporcionable por la razón pura, la cual excede del estrecho ámbito de las finalidades empíricamente condicionadas o mediadas; el fin final, el cual es el propio de la buena voluntad, único bien absoluto identificable en la realidad; el fin final, decíamos, es la única instancia que puede orientar al pesquisidor en orden a la recta determinación conceptual de los divinos atributos operacionales –y de las relaciones recíprocas que estos han de guardar de manera que la Naturaleza *quatenus* sistema teleológico sea cabalmente inteligible. Solo el recurso a semejante idea racional puede fundar la referencia legítima a la omnipotencia, la omnisciencia, la omnibenevolencia del *ens summum*. Desde la exclusiva *empeiria*, no cabe la elevación hasta la absolutez (cf. la sección octogésima quinta de la *Kritik der Urteilskraft*).

El aludido fin final es el objeto propio de una voluntad moralmente determinada. Entraña, como sabemos, el carácter propio del bien supremo, a saber: de la conjunción de moralidad y de felicidad. La moralidad, como sabemos, es el carácter mismo del agente significativamente libre que actúa por el mero respeto hacia el deber o hacia la ley moral.

La conclusión por Kant colegida, consiste en precisar que la físico-teología (*die Physikotheologie*) es, en verdad, una teleología física mal inteligida, solo utilizable con legitimidad como una propedéutica para la teología. La físico-teología puede conducir hasta una realidad superior, en la medida en que invoque un principio foráneo, de especie rigurosamente racional pura (*Loc. cit.*).

Este principio es otorgado por la razón pura según su uso práctico o legislativo, tema propio de la sección inmediatamente ulterior: la octogésima sexta, consagrada al examen de la *Ethikotheologie*.

La consideración basamental del filósofo regiomontano es la siguiente: si el universo no contase con existentes racionales y significativamente libres, no tendría valor alguno. Kant adecua su argumentación a un problemático presupuesto axiológicamente subjetivista: aquel según el cual no habría valor alguno en el universo, en ausencia de existentes racionales desprovistos de la potencialidad estimativa. El valor mismo de la existencia del cosmos, supone

necesariamente la existencia de agentes valorativos. El fin final del universo o del mundo (*der Endzweck der Welt*), de acuerdo con esta perspectiva, es el ente humano mismo¹⁷.

Ahora bien, la sola condición subjetiva bajo la cual puede, todo *ens rationale finitum*, estatuir un *Endzweck* sujeto a leyes morales o principios prácticos intersubjetivamente válidos e irrefragablemente afirmables como tales, es la *Glückseligkeit* (cf. *Kritik der Urteilskraft*, lxxxvii). El más alto bien mundano, el bien físico que se ha de perseguir como *Endzweck*, es la felicidad (*Glückseligkeit*). Este bien debe representarse bajo una condición subjetiva en particular: la adecuación del actuar al fundamento único de la obligación moral (o necesidad de especie deóntica); mejor aún, que el susodicho actuar obedezca, con exclusividad, a la representación pura de la ley moral y al respeto incoerciblemente experimentado por el agente moral hacia esta última (*Loc. cit.*)¹⁸.

Henos en presencia del basamento de la prueba moral kantiana, la cual solo conduce, como sabemos, hasta la aserción de que es moralmente necesario el que Dios exista; hasta la declaración de que quien quiera ser moralmente congruente a carta cabal, ha de admitir la existencia de Dios. Si hemos, en efecto, de admitir con fundamento la posibilidad del bien supremo derivado o *Endzweck der Welt*, hemos de reconocer la existencia de Dios, esto es, el bien supremo incondicionado y absoluto. Como sabemos, el bien sumo derivado entraña como componente primero y primordial a la moralidad (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223), la cual implica la actuación por respeto hacia la ley moral, único fundamento posible para la determinación moral de la voluntad. La teoría moral no es, en absoluto, un saber acerca de cómo conquistar la felicidad. No es, en absoluto —como rectamente se la entienda—, una eudemonología. La teoría moral o ética (saber metamoral) es, antes bien, una teoría a propósito de cómo devenir agentes dignos de ser felices (cf. *Kritik der*

17. En verdad, en la medida en que se escruta la Naturaleza en orden al descubrimiento de una teleología objetiva, reconócese la validez de un principio de especie práctica, al cual otorga su obtemperación toda razón que argumente con rectitud natural y espontánea: aquel según el cual sí debe existir, por doquier, un *Endzweck*, no puede ser otro que todo ente racional del mundo, en tanto en cuanto su proceder y su actuación morales se supeditan infrangiblemente a leyes de orden moral (cf. la sección octogésima séptima de la *Kritik der Urteilskraft*).

Cuando un ateísta sistemático como Baruj de Spinoza (1632-1677), hombre dotado de rectitud moral endotímica, intenta forjarse una representación de la posibilidad del *Endzweck* que le es moralmente prescripto, debe necesariamente admitir la existencia de un creador moral del cosmos. De lo contrario, la posibilidad misma del referido *Endzweck* irremisiblemente zozobra (*Loc. cit.*).

18. Semejante adecuación es condición suficiente del merecimiento humano de la *Glückseligkeit*, en el sentido de que es la única cuya sola satisfacción cimienta irrevocablemente el hecho (complemento directo de nuestra proposición) de que el hombre merezca ser feliz (cf. *Kritik der Urteilskraft*, lxxxvii).

praktischen Vernunft, A 234).

La ley moral es la condición formal *a priori* de la razón pura en su uso práctico legislativo; condición necesaria del empleo autodeterminante, por parte de un agente autónomo, de su propia libertad de arbitrio (*libertas arbitrii*) (cf. la sección octogésima séptima de la *Kritik der Urteilkraft*); finalmente, el basamento incondicionado de la obligación, esto es, de una necesidad de especie deóntica (*Loc. cit.*).

La buena voluntad, única cualidad que puede calificarse como incondicionadamente buena, es la sola instancia que faculta para conferir a la existencia humana un valor absoluto. El hombre puede ser el *Endzweck der Natur*, si y solamente si es un *ens morale*. Sabemos, en efecto, que el *Endzweck* es el motivo mismo de la determinación del sumo intelecto en orden a la producción de los *entia realia* (cf. la sección octogésima sexta de la *Kritik der Urteilkraft*).

El titular de la causalidad primera, la *causa prima et incausata* de la teología especulativa, deviene, desde el punto de mira de la razón pura según su uso práctico (moralmente legislativo), un ente rigurosamente primero, omnisuficiente, omnipotente, omniscio, omnibenevolente, paradigmáticamente justo, etc. Asimismo, semejante deidad deviene, por manera indubitable, el legislador moral del reino (moral) de los fines (cf. *Kritik der Urteilkraft*, lxxxvi), la misma *civitas Dei* con la teorización respecto de la cual culminó Leibniz su obra de 1686: *Discours de métaphysique* (cf. su sección trigésima séptima), o bien sus no menos célebres opúsculos de senectud: *Monadologie* (artículos lxxxix y xc) y *Principes de la nature et de la grace* (artículo xv).

Puede declararse certeramente, por ende, que la teología moral suprime las carencias de la *Physikotheologie*, la cual no puede cimentar, en el mejor de los casos, más que una demonología (de existentes meramente magnipotentes, en absoluto omnipotentes, hecho –este último– que entrañaría una *contradictio in adiecto* [cf. *Kritik der Urteilkraft*, lxxxvi¹⁹]).

Existe un basamento moral para la razón práctica, conducente hasta la admisión de la existencia de una causa omnisuficiente, omnipotente, omniscia, omnibenevolente, etc. Esta suposición hace posible el que no se corra el riesgo de considerar totalmente vacuo –o vano– el humano esfuerzo atañente al bien supremo (cf. la sección octogésima sexta de la *Kritik der Urteilkraft*).

¹⁹ as es este el objeto de otra contribución en el mismo número de la revista, que trata de la existencia de un ente bajo el cual adquiere, nuestra moralidad, o bien un vigor, o bien una extensión mayores, *scil.*: un nuevo objeto sobre el cual ejercitarse (cf. la nota a propósito de la

prometemos al benévolo y desocupado lector que haya tenido ecuanimidad para acompañarnos hasta el término.

BIBLIOGRAFÍA

Besteiro, Julián. *Los juicios sintéticos 'a priori' desde el punto de vista lógico*. Editorial Tecnos, S. A. Madrid, 1977.

Brunner, Fernand. *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Librairie philosophique Joseph Vrin. Paris, 1950.



octogésima sexta).

Es posible, en efecto, representarse la posibilidad de la existencia metamundana y transfísica de un ente omnisuficiente, legislador moral de la comunidad de quienes son fines en sí mismos. Semejante representación es cabalmente posible, abstracción hecha de que se tenga o no una prueba de especie teórica –de la cual carecemos al presente y careceremos por siempre. Asimismo, la referida representación es ajena a cualesquiera intereses egoístas.

- Cantecor, Georges. *Kant*. Editorial América. México, D. F., 1943.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y ciencia modernas. II*. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1979. Traducción de Wenceslao Roces.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Edición publicada bajo la supervisión de Josep-Maria Terricabras y de Patricia Cohn Ferrater-Mora. Editorial Ariel, S. A. *Ariel diccionarios*. Barcelona, 1999.
- _____. *Diccionario de grandes filósofos. II*. Alianza editorial. *El libro de bolsillo*. Madrid, 1986.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant*. Librería general de Victoria Suárez. Madrid, 1917.
- Gómez Caffarena, José, S. I. *El teísmo moral de Kant*. Ediciones Cristiandad. *Senda abierta*. Madrid, 1983.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Traducción y estudio preliminar de Roberto Rodríguez A. Alianza editorial. *El libro de bolsillo. Humanidades. Filosofía*. Madrid, 2001.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Décima tercera edición. Alfaguara. *Los clásicos Alfaguara*. Madrid, 1997.
- _____. *Crítica del juicio*. Editora Nacional. México, D. F., 1975. Traducción de Manuel García Morente.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Gerhard Lehmann. Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1963.
- _____. *Recherche de l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Traduction, introduction et notes par Michel Fichant. Librairie philosophique Joseph Vrin. Paris, 1966.
- _____. *Religion within the Limits of Reason alone*. Harper Torchbooks. New York/London, 1960. Translated with an Introduction & Notes by Theodore M. Greene and Hoyt Hudson.
- Körner, Stephen. *Kant*. Penguin Books. Baltimore, 1967 (First published, 1955).
- Lamacchia, Adda. *La filosofía della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*. Lacaita editore. Università di Bari. *Pubblicazione dell'Istituto di Filosofia*. Bari, 1969.

Ortega y Gasset, José. *Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario*. Revista de Occidente. Madrid, 1929.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary of the first Half of Kritik der reinen Vernunft. I*. George Allen & Unwin. London, 1965.

Royce, Josiah. *The World and the Individual. First Series*. Dover Publications, Inc. New York, 1959 (First published, 1901).

Schultz, Uwe. *Kant*. Editorial Labor. *Nueva colección Labor*. Barcelona, 1971. Verneaux,

Roger. *Las tres críticas*. Editorial Magisterio Español. Madrid, 1982. Whitehead, Alfred

North. *Science and the modern World*. The free Press. *A free Press Paperback*. New York, 1967 (First published, 1925).