



Dado el interés de este artículo y su longitud, hemos decidido publicarlos en tres partes, en días consecutivos. Esta es la segunda entrega

LOS PRESUPUESTOS DE KANT

Lo que tienen en común los dos métodos que Kant intenta sintetizar en uno es la búsqueda de la certeza. Ha sido consecuencia del legado filosófico medieval el que la búsqueda de la certeza indubitable —que es relativa a la inseguridad del saberse haya antepuesto al conocimiento de los principios. La filosofía moderna, perturbada por las sombras que arroja el dios de Ockham sobre el conocimiento humano (40), consideró como tarea primera y principal para el hombre el obtener conocimientos ciertos, a prueba de todo posible engaño o duda. Y eso lo comparten tanto los empiristas, que sitúan la certeza en la intuición sensible, como los racionalistas, que la encuentran en determinados descubrimientos razonadores (cogito-sum, argumento ontológico...).

Si atendemos a los textos, el primer presupuesto confesado de que parte Kant es, sin duda, el de que la ciencia constituye el camino seguro del saber (41), en lo que va implícito que la certeza es su única forma válida, y que, en consonancia con eso, saber es demostrar (42). Es verdad que Kant prefiere no hablar de demostraciones intuitivas en filosofía, sino sólo de demostraciones discursivas (43), pero éstas también pueden formar, según él, juicios apodícticos (44). Diferenciar entre una apodicticidad intuitiva y otra discursiva no elimina la exigencia de que los dos tipos de certezas sean apodícticas. Por eso, incluso para la filosofía, la demostración científico-apodíctica (discursiva) es, según Kant, el único camino a seguir, pues si bien ella busca la sabiduría, lo ha de hacer por el camino de la ciencia (45).

El referido presupuesto contiene como implícito que la ciencia, en cuanto que demostrativa, es el saber supremo, por lo que la metafísica ha de ser incluida dentro de ella, si es que ha de ser tenida en cuenta como saber y no reducida a mera opinión. Quizás pudiera parecer que en esto no se distingue la filosofía moderna de la antigua y medieval, pero no es así. La ciencia apodíctica, es decir, demostrativa, no puede ser nunca el saber supremo, pues siempre requiere el apoyo básico del conocimiento de los principios. Aunque es cierto que la metafísica clásica también puede hacer demostraciones científico-rationales, no lo es que se reduzca a demostración ni que quede subsumida bajo la ciencia, puesto que es característica exclusivamente suya el conocer los primeros principios (46), que no pueden ser demostrados, pero que son más ciertos que cualquier demostración intuitiva,

dado que incluso ésta, si la hubiera, habría de basarse en ellos, o lo que es igual, tomar su luz de ellos (47).

Como he indicado antes, Kant también se suma a la idea moderna de que saber es demostrar y de que la filosofía, incluso crítica, ha de estar subsumida bajo la ciencia, pero lo hace a su manera (48). A pesar de su formación en la filosofía wolffiano-leibniziana y de la disputa existente entre Leibniz y Clarke –discípulo y vocero de Newton–, fue admirador confeso de la obra de este último y, sin duda, el primer filósofo de talla que comprendió a fondo el método científico experimental, al quedar deslumbrado –como ya he señalado– por las demostraciones experimentales, en las que, mediante la unión de ciencia y técnica, se pone ante los ojos el cumplimiento (o no) objetivo de las teorías hipotéticas adelantadas por los científicos en la forma de preguntas dirigidas a la naturaleza. Sin embargo, él no renunció a sus orígenes filosóficos, sino que quiso encontrar un ajuste entre ambos métodos de hallazgo de la certeza apodíctica. Lo primero que hizo, al respecto, fue distribuir los saberes: en los saberes científicos objetivos la certeza que se obtiene es intuitiva, mientras que en la metafísica la certeza apodíctica obtenida es deductiva, o sea, a partir del análisis de lo pensado. Pero, como ya se ha visto, propone un posible terreno común, la tarea crítica, en la que se lleva a cabo un procedimiento imitador de la experimentación física, aunque manteniendo el modelo de ciencia wolffiano en lo que tiene de sistemático.

El tenor de esta su condicionada adscripción al método wolffiano obliga a entender que el método crítico, aunque sigue su ejemplo en las formas, se anticipa a aquél en los contenidos, y se anticipa haciendo preguntas discernidoras, a imitación de lo que hacen las ciencias de la naturaleza (49). Las preguntas que formula Kant y que afectan al contenido de la metafísica son: ¿qué puedo saber? (50), ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? (51), ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? (52), ¿cómo es posible la experiencia? (53)

Todas esas preguntas tienen en común el estar centradas en la posibilidad, por lo que tienen como implícito que la posibilidad (pensabilidad) antecede al conocimiento real. Con eso se da por supuesto que el saber posible debe anteceder al saber efectivo, pero sólo en la metafísica, puesto que las otras ciencias encuentran su certeza intuitivamente, es decir, en la coincidencia simultánea de objeto (sensible) y pensamiento, dado que en ellas el uso da el método. De modo paralelo, la Lógica –saber por entero a priori– conoce deductivamente las reglas que ella misma usa, por lo que tampoco requiere examen previo (54). La metafísica, en cambio, debe ser precedida de un examen crítico de su posibilidad como saber, porque ella, en cuanto que tiende a la completitud y sistematicidad, pretende alcanzar un conocimiento deductivo a priori acerca de lo que sólo nos es dado a posteriori.

Pues bien, la antecendencia del saber posible respecto del saber efectivo remite a planteamientos wolffiano-leibnizianos. Como es fácil de entender, la posibilidad sólo antecede verdaderamente a la efectividad, no a la existencia real ni al conocimiento de ésta, pues si nada existiera ni se conociera, tampoco habría posibilidad ni pensabilidad alguna. Y la efectividad, aunque nominalmente designa al correlato de la causalidad, sólo es precedida por la pensabilidad en la producción humana, la cual consiste en dotar de efectividad a lo pensado o posible (55). Por tanto, únicamente quien confunda el ser con el producir puede sostener que la posibilidad (pensabilidad) antecede y determina a la efectividad (existencia). El planteamiento leibniziano –que pretendía que el omnipotente necesariamente ha de existir (argumento ontológico), y que interpretaba la creación divina como un producir o hacer efectivo lo que ya era de suyo posible (56)– está, pues, en la base del de Kant.

Pero, aunque remite a planteamientos wolffiano-leibnizianos, la labor crítica contiene un elemento nuevo, pues por saber real entiende el conocimiento efectivo de las ciencias empíricas, que es –según Kant– intuitivo respecto del objeto, pero no respecto de su causa. La intuición kantiana no es una intuición de la realidad de las cosas, sino una intuición de fenómenos. Por tanto, aunque la pensabilidad sea anterior al conocimiento fenoménico, ella no produce íntegramente el fenómeno, sólo lo sintetiza. Se trata, en consecuencia, de una producción recortada: sólo producimos la forma de lo conocido, no su contenido, en cuyo respecto somos radicalmente pasivos. En suma, nuestro conocimiento es concebido por Kant como una síntesis entre lo pensado y lo intuido sensiblemente, de manera que, cuando pensamos al margen de lo intuido, sólo podemos conocer lo que ponemos nosotros (57), porque la razón sólo conoce lo que ella misma produce (58). El resultado sintético de ambos componentes es la experiencia, en la que reside, para él, el único conocimiento real posible.

Ahora se está en condiciones de calibrar con más rigor la propuesta metafórica kantiana –señalada desde el comienzo de este trabajo– de entender el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como una edificación o construcción. La construcción kantiana es una cierta producción al estilo leibniziano, aunque reducida, en la medida en que nosotros hemos de proyectarla y realizarla, pero para cuya efectividad, no obstante, hemos de atenernos a los materiales de que disponemos, ya que el conocer ha de contener elementos que le sean previa y pasivamente dados. Acontece, sí, una producción propiamente dicha, aunque sólo por el lado del pensamiento, o sea, por el lado de la forma de los conocimientos, que la razón produce íntegramente. Pero esas formas son exclusivamente condiciones de posibilidad subjetivas del conocimiento, no el propio conocimiento objetivo. Por tanto, salvo en la forma del conocimiento, Kant no entiende la producción como los idealistas que le seguirán: para él no se trata de una producción y una construcción totales, es decir, de la forma y del contenido del conocimiento, tan sólo se trata de obtener ciertas síntesis entre lo recibido pasivamente y lo producido activamente. La tarea crítica, por consiguiente, puede ser sistemática en el pensamiento de las formas, que ella misma produce, pero no en la determinación de los contenidos del saber.

Estamos, por tanto, ante otro supuesto kantiano tan radical, o más, que el de la supremacía de la ciencia, a saber, el de que conocer es sintetizar un producto formal con unos datos materiales o de contenido, y que pensar es sólo producir formas de conocimiento. Este segundo gran presupuesto de Kant se puede condensar en el siguiente aserto: conocer es determinar pensamientos, concretarlos. Lo cual supone, a su vez, que el pensamiento es indeterminado, vago, general, y que sin lo concreto de la determinación sensible es pura forma abstracta, insuficiente para conocer, aunque no para pensar. Pero entonces no es la razón teórica la que determina objetivamente los pensamientos, no es ella la fuente (única) de la experiencia: la razón no es razón suficiente del conocimiento, aunque sí lo sea de sus formas.

Sin embargo, por detrás de esta parcial deserción respecto de sus maestros alemanes siguen perviviendo aún los planteamientos de éstos. Lo leibniziano del planteamiento de Kant se mantiene en la interpretación del entendimiento como una tendencia espontánea de la razón, que sólo llega a convertirse en conocimiento cuando queda determinado sintéticamente su contenido. Para Leibniz los posibles tienden todos de modo natural a la existencia, y sólo la existencia de otros posibles que les son opuestos, pero dotados de la misma tendencia, impide –como resultado de la incompatibilidad de unos y otros– su paso a la existencia efectiva. En Kant, a su vez, los pensamientos son meras formas posibles que también tienden a sintetizar conocimientos, pero que deben ser impedidas de hacerlo cuando no existen esquemas imaginativos que pongan a su disposición los datos sensibles, so pena de perplejidad. Y también en Kant, a la determinación –de que ya he hablado– ha de añadirse como requisito fundamental la compatibilidad. Como se ha visto, sólo se puede conocer determinando al pensamiento, por lo que un pensamiento no determinado no es conocimiento objetivo alguno, tan sólo es un pensamiento o posibilidad formal. Ahora bien, para poder determinarlo con un contenido sensible hace falta un intermediario que haga compatible lo a priori del pensar con lo a posteriori del sentir, y ésta es la labor de la imaginación productiva, a la que Heidegger dio tanta importancia (59). Lo mismo que Leibniz concedía un ser esencial (pensado) a todos los posibles, pero una existencia efectiva sólo a aquellos que siendo compatibles entre sí eran dotados de vis nativa por el creador para preponderar sobre sus contrarios, así también Kant concede una posible certeza analítica y ostensiva a los pensamientos o tendencias subjetivas de la razón, pero nunca un verdadero conocimiento más que a aquellos pensamientos que encuentran esquemas imaginativos con los que sintetizar en objetos los datos captados por la sensibilidad. Lo que en Leibniz hacía la inteligencia divina lo hace en Kant la razón pura (60), lo que hacía el poder creador en aquél lo hace (parcialmente) en éste la imaginación productiva (61). Se puede decir que Kant ha trasladado al hombre, en cierta medida, lo que Leibniz atribuía a los posibles y al entendimiento divino.

¿A qué se debe que Kant haya optado por trasladar en algún modo al hombre lo que sus maestros atribuían a Dios? Por una parte, se debe a una cierta exaltación de lo humano. Los experimentos técnico-científicos son claramente producciones humanas, y añaden a los razonamientos una certeza (aparentemente) insuperable: la de su comprobación o refutación intuitivas, es decir, que no necesitan de razonamientos ulteriores, porque son evidentes. Existe, pues, una certeza más brillante que la de los razonamientos, la de la aplicación de las matemáticas al mundo físico. Las matemáticas, mediante la construcción de conceptos a priori, hacen dueña a la razón humana de la naturaleza (62). Toda la etapa precrítica kantiana se emplea en el intento de extender el método científico newtoniano a la filosofía. ¿Con qué fin? Con el de obtener en filosofía certezas intuitivas, o hacer de la filosofía una ciencia también intuitiva. La esperanza de obtener conocimientos intuitivos a priori

sobrepasando los límites de la experiencia es, para Kant, el efecto de esa exaltación de lo humano (63). Pero, por otra parte, y sobre todo, se debe al fracaso de dicha esperanza de generalizar a la filosofía lo que consigue la ciencia empírica, pues en tal empeño Kant se topó con las antinomias. Las antinomias a que conducen las ideas cosmológicas tienen que ver con la metafísica, cosa clara especialmente en la primera, que se refiere al comienzo y final del mundo, es decir, a las ultimidades mundanas: ¿tiene, o no, el mundo comienzo en el tiempo y límites en el espacio? Kant trata de establecer la certeza de los juicios en relación con los objetos mismos, no con el origen de nuestros conceptos (64). A ese fin, y siguiendo el modelo de la decidibilidad científico-experimental, ante esas cuestiones es posible responder razonando tanto con un «sí» como con un «no», aun siendo contradictoriamente excluyentes entre ellas; por lo tanto, no cabe decidir nada. Pero, además, no se puede evitar el planteamiento de tales cuestiones, porque nacen de la naturaleza de la razón, ni tampoco se puede responder a ellas, porque sobrepasan la intuición sensible y nuestra capacidad de objetivación. Luego ha de deducirse –como se hace a veces con las hipótesis científicas– que debe haber en ellas algo mal planteado, y que ese mal planteamiento ha de ser un presupuesto compartido por tales preguntas formuladas contradictoriamente. Según Kant, ese supuesto es un concepto común e imaginario sobre cómo se nos da el objeto de tales ideas (65), a saber, el de que los objetos empíricos se dan en sí mismos. La única manera, pues, de evitar las antinomias, es sostener que nunca se dan objetos en sí mismos, sino sólo en la experiencia; más aún, que no existen objetos fuera de ella (66), pues lo que se da en el espacio y en el tiempo no es nunca algo en sí, sino una mera representación o fenómeno para mí (67). Pero eso no significa que Kant niegue la existencia de cosas en sí, lo único que niega es que las podamos conocer (68). Es más, Kant supone expresamente que existe una causa no fenoménica de nuestras representaciones, pero que, al no poder intuirse de modo sensible ni tampoco intelectualmente, nos resulta desconocida (69).

El punto de inflexión de todo su pensamiento lo marca, pues, el rechazo de la intuición intelectual, que equivale a la negación de la trascendentalidad real del conocimiento intelectual. Pero ¿qué entiende Kant por intuición intelectual? El propio Kant reconoce que no se sabe demasiado bien cómo habría de ser un entendimiento intuyente, puesto que el nuestro no lo es. Sería algo así como –dice– un entendimiento por cuya autoconciencia fuera dada a la vez la diversidad propia de la intuición, o un entendimiento por cuya representación pensante existieran a la vez los objetos de tal representación; en suma, un entendimiento que alcanzara la unidad de la conciencia sin necesidad de un acto especial de síntesis de lo diverso (70). Parece, entonces, que un entendimiento directamente intuyente habría de ser divino (71), y que, incluso si no lo fuera, al menos no necesitaría de las formas a priori del espacio y del tiempo para intuir.

La negativa a la intuición intelectual no es, por tanto, más que una consecuencia de haber descubierto, con motivo de las antinomias, que el espacio y el tiempo no existen en las cosas en sí ni son atributos divinos, sino que son formas puestas por el sujeto cognoscente, perteneciendo, por tanto, en vez de a Dios o al mundo, al hombre en cuanto que cognoscente sensible. Pero, al atribuir la intuición a la facultad sensible, que es –para él, y en general para toda la filosofía anterior– incapaz de toda universalidad, en realidad está negando la universalidad a todo lo real, así como la trascendentalidad (no la generalidad) (72) al entendimiento humano. La universalidad, en vez de ser una propiedad de todo lo inteligible, es concebida por él como una mera generalización que subsume casos particulares y que se encuentra exclusivamente en la razón.

Con todo, resulta chocante que Kant admita que las matemáticas son ciencias que demuestran intuitivamente, y también las ciencias empíricas, aunque de manera menos inmediata. ¿Por qué entonces afirma tajantemente que no existe la intuición intelectual? ¿Acaso las matemáticas y las ciencias empíricas, que intuyen, no son saberes intelectuales? Kant dice de ellas que son conocimientos teóricos de la razón que determinan sus objetos a priori (73), y que lo hacen de modo intuitivo. De nuevo, pues, nos encontramos aquí con una clara paradoja. ¿Cómo pueden ser las ciencias conocimientos teóricos de la razón y, a la vez, intuitivos, si no existe la intuición intelectual?

Para Kant las matemáticas se basan en la intuición pura del espacio y del tiempo, la cual es condición previa de toda intuición empírica, de manera que las afirmaciones de la geometría (axiomas) valen como regla de construcción de los objetos sensibles en el espacio. Si no fuera así, dice Kant, se negaría validez objetiva al

espacio y con él a toda la matemática. De modo que el método matemático opera la síntesis pura de espacios y tiempos, como formas subjetivas a priori de toda intuición sensible, y esa síntesis precede y hace posible el conocimiento fenoménico (74) de las demás ciencias empíricas. Pero la verdad es que, si se intuyera en el espacio y en el tiempo con la sensibilidad, y ese conocimiento intuitivo fuera perfecto, es decir, agotara el conocimiento del objeto, entonces ni debería haber ni haría falta ninguna otra forma de conocimiento ulterior, o, en todo caso, este conocimiento ulterior, en vez de ser superior, sería una degradación del primero (empirismo). Por lo que, si Kant introduce otros requisitos para que haya conocimiento, será porque la intuición sensible no es lo suficientemente mostradora de todo el objeto (75). La intuición kantiana no es, en consecuencia, más que parcialmente objetivante, o, lo que es igual, una intuición reducida.

Pero si las formas que intuye la matemática son las formas a priori de la sensibilidad (76), y sólo de ella, entonces la matemática no es una ciencia racional: será una información a priori sensible, pero no un saber racional. Para salvar su racionalidad, Kant tiene que introducir otro elemento, el entendimiento. En sus primeros pasos críticos, Kant admitió en todas las ciencias intuitivas un uso del entendimiento, pero meramente lógico (77). En la KrV el acto del entendimiento opera en todo conocimiento experiencial como síntesis (no intuitiva) de la diversidad: por un lado, a través de la imaginación, que, aun perteneciendo a la sensibilidad, puede determinar a priori de modo sintético los datos sensibles, merced al acto del entendimiento; y por otro, directamente como tal acto del entendimiento, o facultad de los conocimientos sintéticos, que unifica mediante conceptos la variedad de las representaciones dadas intuitivamente a la sensibilidad. Mas, en cualquier caso, el acto del entendimiento se añade a la intuición fenoménica (78), a la que supone, para reducir la diversidad de su contenido a unidad. Nos salen al paso, una vez más, los dos elementos de siempre: la intuición sensible, como método de adquisición de conocimientos de certeza indubitable, y la ordenación de los datos suministrados por aquélla, como procedimiento para su racionalización. La intuición científica, incluso la matemática, no es pura, es también un mixto de incompatibles, sensibilidad y razón.

En el giro copernicano de Kant lo que se dice es que la intuición de objetos no puede ser obra del objeto mismo, o de lo contrario no se podría representar nada a priori (con necesidad y generalidad) sobre la naturaleza de esos objetos. En cambio, si tal intuición es concebida como obra de la facultad intuitiva sensible, entonces sí cabe tener representaciones objetivas a priori. Pero tales representaciones no son suficientes para el conocimiento racional. Para convertir esas intuiciones en conocimientos (rationales) se las ha de referir a una conciencia o yo pensante que las tenga como objetos suyos, por lo que debo admitir que es la conciencia, o el Ich denke, la que determina mediante los conceptos los objetos pensados (79). El espacio no es por sí mismo conocimiento alguno, sino únicamente una forma de la intuición sensible externa, o facultad de las representaciones sensibles. La intuición sensible sólo es convertida en objeto para mí en la unidad sintética de la conciencia. De ese modo, la unidad de la conciencia (Bewusstsein) es la que determina la validez objetiva de todos los conocimientos y sobre la que descansa incluso la posibilidad del entendimiento (80); en suma: es una condición objetiva de todo conocimiento (81).

Por donde venimos a desvelar un tercer gran supuesto de su pensamiento: el de la conciencia objetiva. El modelo kantiano de conocimiento contiene dos elementos, el objeto y el sujeto. Como es bien sabido, el giro kantiano consiste en admitir que es el sujeto el que determina el conocimiento del objeto, y no al revés. Pero invertir el orden no es cambiar el planteamiento. Kant sigue creyendo que conocer es determinar, producir o fundar, objetos (82), y que los objetos son sólo para mí, esto es, carecen de intencionalidad extramental, que, en cambio, posee la conciencia (pensamiento), aunque sólo como tendencia ciega.

Parece, según todo lo anterior, que precisamente por tratarse de una intuición sensible reducida, es decir, falta de completitud objetiva (83), puede tener entrada un principio pensante de determinación objetiva general, no de mera abstracción. Pero, por otra parte, sólo si nuestra conciencia no es una autoconciencia intuitiva, puede necesitar de una intuición menguada para alcanzar algún conocimiento de objetos (84). La conciencia kantiana supone dos formas de conocimiento imperfectas, la de las relaciones de lo sentido en el espacio y el tiempo, y la de las ordenaciones intelectuales y judicativas. ¿Puede conseguir su unión, lo que ninguna de ellas obtiene por separado? Kant es claro: no cabe ni Ahora bien, cuando se entiende el núcleo del saber, o yo pensante, en

referencia exclusiva al objeto, se tienen que exigir de él las mismas características que posee el conocimiento objetivo (determinación, claridad, distinción, etc.), y, adicionalmente, se lo ha de tratar con el mismo método o modo de enfoque que si fuera un objeto sensible. Si no se exigiera la objetividad efectiva (fáctica) al conocimiento del Ich denke, no podría concluirse que sólo pensamos, pero no conocemos al sujeto. Al ser negativa la respuesta a la pregunta por la objetividad efectiva del sujeto, puede parecer que Kant trata de modo distinto al sujeto y al objeto, pero no es así. Que no se obtengan los mismos resultados para el sujeto que para el objeto parece confirmar su distinción, pero en realidad no es más que un síntoma claro del empecinamiento metódico: pretender conocer del mismo modo al cognoscente que al objeto. Valga como prueba de tal confusión metódica el que, a la vez que afirma su distinción del objeto, Kant sigue entendiendo al yo pensante (Ich denke) como un objeto, es decir, como un fenómeno (85), una representación o un pensamiento (86), de modo que en la propia unidad (sintética) de la conciencia, o apercepción, cabe distinguir una dimensión subjetiva (derivada) y otra objetiva, siendo ésta la fundamental (87). El yo pensante es pensado como fundamento, o sea, es tratado como si fuera extramental, y en esa función es entendido como un objeto (pensado) que piensa. ¿Es coherente distinguir al Yo pensante de lo pensado por él, pero entenderlo como lo objetivo de lo subjetivo? ¿No es un enredo inextricable? Tal enredo es confirmado por el conjunto de su doctrina, pues la persona, que -según él- no ha de ser tratada como mera cosa (Sache) o medio objetivo, es definida como cosa (Ding) o fin objetivo (88), en consonancia con lo que acontece en el plano moral, en el que la ley práctica es un principio objetivo que manda sobre la voluntad subjetiva, cuya moralidad es fundada por la mera representación de aquella ley (89). ¿Quién determina a quién: el objeto a la conciencia y a la voluntad, o la conciencia y la voluntad al objeto?

¿En qué queda el giro copernicano? Si el objeto supone al sujeto y el sujeto supone al objeto, existe entre ellos un círculo vicioso, ¿cómo salir de él?

Estas últimas observaciones nos ofrecen la pista de un cuarto supuesto básico. Porque si la conciencia es una síntesis de objeto y sujeto pensante, esa síntesis no puede corresponderle sólo al sujeto pensante, es decir, aunque sea producida por él, no puede serlo solamente por él, porque la pasividad de los sentidos es también requerida, así como las formas de la intuición sensible, tanto que el conocimiento que tiene de sí es enteramente relativo a la diversidad de los datos sensibles. Pero, en tal caso, sintetizar a otro consigo requiere no sólo a lo otro, sino también cierta necesidad previa por parte de la operación sintetizante. Y ¿qué significa que el entendimiento tienda necesariamente a producir la síntesis de sí mismo con lo otro? Significa, sencillamente, que él no es la última instancia de la que procede su iniciativa productora. ¿De qué otra instancia depende, entonces, el conocimiento teórico? Al tratarse de una tendencia, forzosamente ha de depender de la voluntad, no todavía como facultad moral, pero sí como facultad de desear, fuente de las tendencias (90). Por eso, el pensamiento (ideas y conceptos) es, para Kant, una tendencia de la razón (91), es decir, un deseo natural, una espontaneidad; aunque quizás sería mejor decir que es un conjunto de tendencias, puesto que no sólo tiene una tendencia a trascender las limitaciones de las intuiciones de la sensibilidad, sino que, por lo menos (92), tiene también una tendencia a organizar arquitectónicamente sus saberes, una tendencia a la unidad formal.

Kant puede admitir que ciertas tendencias naturales sean tendencias vacías en algún sentido determinado o parcial, pero no que sean por completo vacías (93). Por ejemplo, al ser entendida la conciencia como necesariamente sintética, la primera de las tendencias, la de trascender los límites de la experiencia posible, en cuanto que no pone en armonía la espontaneidad del sujeto con las posibilidades del fenómeno, es interpretada como enfermiza y vacía por carecer de objeto, debiendo ser sometida a disciplina correctiva y evitada mediante coerción de sus tentaciones (94). En cambio, la segunda tendencia, la de organizar unitariamente lo sabido, no intenta síntesis imposibles, sólo ordena las posibles, por lo que es admisible su uso dentro de la racionalidad sana. Por aquí se puede comprender que si la tendencia a la sistematicidad es aprobada como natural, y, en cambio, la tendencia a trascender los datos de la experiencia, aun siendo natural, es reprobada por Kant, el método crítico que la somete a disciplina no puede nacer de ninguna tendencia natural, sino de un deber, es decir, de una dimensión de la razón dotada de autonomía respecto de lo natural. Aunque se dijera, como parece acertado, que en realidad no son dos tendencias, sino una sola, que fracasa o tiene éxito según el campo del saber (especulativo o práctico) al que se aplique, sigue en pie que esta discriminación no la establecería la propia tendencia, sino factores exógenos como la imaginación y la voluntad. Me detengo a explicar esta última.

Si la responsable de los fracasos de la razón es una tendencia natural en cuanto que no controlada debidamente, la responsable de su ajuste no podrá ser otra tendencia natural, sino una facultad libre, capaz de controlar a aquélla, a saber: la voluntad como facultad del cumplimiento (o no) del deber moral, es decir, como facultad de desear superior. Lo que Kant propone es someter la razón teórica y el pensamiento a una disciplina voluntaria y correctiva. Fuera de un uso regulativo que sirva sólo para ordenar sistemático-formalmente los pensamientos y conocimientos, dejados de lado sus contenidos, no cabe un uso positivo de la facultad especulativa de la razón. Por eso, si sólo hubiera una facultad especulativa, la razón quedaría frustrada en su tendencia a hallar un lugar en el que hacer pie firme más allá de los límites de la experiencia. Si ha de cumplirla –como es natural–, tendrá que hacerlo en otro terreno, de modo que tal tendencia sólo adquiere efecto y sentido en el uso práctico de la razón (95), o sea, en el único uso que queda como posible, el que se hace desde la libertad (96).

En concordancia con lo anterior, Kant atribuye a toda facultad del alma un interés, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual se favorece su ejercicio. Incluso el conocimiento es interpretado como un interés, como el interés de conocer el objeto (97). Naturalmente ese interés, como todo interés, ha de ser de naturaleza práctico-volitiva (98). De modo que el primado de la voluntad respecto del entendimiento no es un primado entre iguales, pues el interés especulativo que mueve al conocimiento intelectual hacia los principios más elevados es condicionado y sólo se cumple enteramente en su uso práctico-moral (99). Por su parte, lo único que requiere del entendimiento la voluntad moral es que sus principios y afirmaciones no se contradigan, lo cual no constituye ningún interés positivo, sino una mera condición negativa (100). Todo acaba, pues, en lo práctico; y en esa tendencia de todo lo teórico y de toda especulación hacia lo práctico en atención a su uso radica el valor de nuestro conocimiento, valor que alcanza a ser incondicionado, o absolutamente práctico, en la moralidad (101). Ahora bien, es la razón la que como facultad de los principios determina los intereses de las otras facultades y de sí misma (102). Por donde ha de entenderse que la razón pura en sí misma «es», incondicionadamente, de índole práctico-volitivo-moral (103). La productividad máxima de la razón (objetivo-subjetiva) se obtiene en el uso práctico-moral (autonomía), mientras que la productividad del entendimiento es condicionada (heterónoma) y sólo ordenadora de datos que no produce.

Para Kant, sólo la razón podría ser, a la vez, fuente de tendencias naturales –en cuanto facultad de desear inferior– y principio de disciplina o corrección de algunas tendencias naturales –en cuanto facultad de desear superior–. Por lo que en última instancia el método crítico, en su duplicidad experimental-sistematizadora, no hace otra cosa que reunir los dos componentes racionales opuestos entre sí: la tendencia espontánea al conocimiento objetivo (sistematizado) junto con el imperativo categórico que reprime toda espontaneidad (felicitaria) en aras del deber ser.

Se llega a producir, así, la paradoja de que, –después de haber distinguido entre los conocimientos teóricos y prácticos por el motivo de que los primeros tienen que ver con el ser y los segundos con el deber ser, es decir, con lo que debe suceder mediante el hacer (104)–, la tesis de la primacía (ontológica) de la voluntad o razón práctica moral sobre la facultad de conocimiento especulativo es una tesis que atañe al ser, no al deber ser. En cambio, que la razón especulativa deba ser sometida a disciplina, siendo ésta una virtud de orden moral (105), tiene el carácter de una prohibición, por lo que la crítica de la razón se sitúa en la línea de una obligación de índole práctica, es decir, de una tarea que se refiere y nos habla del deber ser no del ser.

Pero si la primacía de la voluntad es una tesis teórica –la razón pura «es» incondicionadamente voluntad–, entonces tal primacía es establecida por la razón teórica, la cual en esa misma medida prima sobre la razón práctica, exactamente al contrario de lo que aquélla enuncia. ¿Cómo puede pensarse y decirse congruentemente que el deber ser «es» lo primero en el orden del ser, el fundamento de todo, aunque se trate sólo de lo humano?

Ignacio Falgueras Salinas en Studia Poliana revistas.unav.edu/

Notas:

(40) I. FALGUERAS, "Ockham y la disolución de la filosofía medieval", en *Miscelánea Poliana*, 35 (2012) 122.

(41) Kant se propone hacer entrar a la metafísica por el camino seguro de una ciencia (der sicherer Gang einer Wissenschaft, B VII). Lo dice hasta diez veces en el Prólogo a la 2ª Edición de la KrV.

(42) A XV: "Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori fest stehen soll, selbst an: daß sie für schlechthin nothwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll".

(43) B 763.

(44) "Aus Begriffen a priori (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewissheit,

d.i. Evidenz, entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiss sein mag" (Ibid.).

(45) "Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet" (A 850, B 878).

(46) ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982b, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, I, 13-14; *Ética Nicomáquea*, 1141a, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, 275-276.

(47) Sin embargo, la pretensión de la ciencia empírica es la de ser una demostración independiente de los principios por basarse en los hechos. Ahora bien, los hechos –si los hubiere–, sólo pueden ser establecidos sobre la base al menos del principio de no contradicción. Luego tal pretensión es insostenible.

(48) A saber, (i) eliminando la posibilidad de demostraciones trascendentales que partan de principios del entendimiento para intentar llegar a los de la razón, o que partan de los principios de la razón para intentar concluir en verdades objetivas, más allá de su uso regulativo; (ii) admitiendo que sólo puede encontrarse una prueba con valor objetivo para cada proposición trascendental que sea usada regulativamente; y (iii) exigiendo que sea una demostración ostensiva (que convence y muestra la fuente de su verdad), no apagógica (que prueba demostrando la imposibilidad de su contrario), pues esta última, aunque es la más evidente, no es la que mejor satisface las metas de la razón (B 814-822).

(49) B XIII.

(50) B 833.

(51) B 23. Cfr. B XV

(52) B 19.

(53) Welches sind die wirklichen Forschriften...?, AK XX, 275.

(54) AK IX, 15.

(55) Cfr. I. FALGUERAS, "El producir como manifestación esencial del hombre", en eds. A. L. GONZALEZ e I. ZORROZA, *In umbra intelligentiae*, estudios en homenaje al Prof. J. Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2010, 241 ss. Las causas no se anticipan a los efectos, sino que se despliegan en ellos, y éstos no otorgan a las causas algo de que carezcan, sólo las siguen; lo que se anticipa verdaderamente es la idea de algo que puede ser producido.

(56) La creación en LEIBNIZ no es ex nihilo, sino el mero otorgamiento por parte de Dios de una vis insita a un universo de infinitos posibles finitos, eternamente precedentes como posibles, para que prevalezca sobre sus opuestos. Cfr. *De rerum originatione radicali*, en *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Weidmann Verlag, Berlin, 1875-1890, 303 ss.

(57) B XVIII.

(58) B XIII.

(59) Kant y el problema de la metafísica (KPM), §§26-35, trad. G. Ibscher Roth, Fondo de cultura económica, México, 1954, 110-170.

(60) ¿Cómo puede la razón conocer las formas a priori de la sensibilidad, describirlas y entenderlas, siendo así que la sensibilidad es radicalmente heterogénea respecto de la razón y ésta carece de intuición?

(61) Es la imaginación la que, según Kant, «decide» si algo existe objetivamente para mí, o no.

(62) B 752-753: “und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird”.

(63) B 753-754.

(64) B 509: “wir jetzt nur von der Gewissheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände...handeln”.

(65) B 518.

(66) B 521.

(67) B 522.

(68) Por detrás de la insalvable brecha cognoscitiva entre lo en sí y lo para mí, sigue latente en Kant la incomunicación de las mónadas leibnizianas. Las mónadas carecen de comunicación externa, pero sus representaciones internas reproducen el orden y la conexión del universo creado. Kant ha trasladado, en cierta medida, al conocimiento lo que Leibniz entendió de las substancias reales: no conocemos cosas en sí (mónadas), pero la razón produce y contiene subjetivamente (en sí) las formas de todo lo que conocemos.

(69) B 522. En este punto es en el que hace pie la contracrítica de G. E. SCHULZE, y toma impulso el idealismo de J. G. FICHTE (cfr. *Recension des Aenesidemus*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bände, herausg. von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/46, I, 13).

(70) B 138-139.

(71) B 72; B 145.

(72) Para la diferencia entre lo general y lo universal cfr. I. FALGUERAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 15 ss.

(73) B X-XIV.

(74) B 202-207, especialmente B 206.

(75) Cfr. M. HEIDEGGER, KPM, 29 ss.

(76) Cfr. B 56.

(77) Dissertatio, §23: "Usus autem intellectus in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi logicus, h.e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consecutaria intuitus puri axiomatibus intuitivis" (AK II, 410-411).

(78) "Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung" (B 132).

(79) B XVI-XVIII.

(80) B 137.

(81) B 138: "Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniss, nicht deren ich blos selbst bedarf, um mein object zu erkennen, sondern unter jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden..."

(82) Este prejuicio lo hereda de sus antecesores modernos. Cf. A. Baumgarten: "Metaphysica est Scientia primordium in Humana cognition principiorum" (Prolegomena Metaphysicorum, §1, AK XVII, 23).

(83) B 67. "Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt" (B 140).

(84) "Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannifaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen" (B 135).

sentir ni entender la realidad de las cosas en sí, sólo cabe sentir y entender su

relación mutua (objetiva y subjetiva).

(85) B 156: "was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen".

(86) B 157: "...in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen".

(87) B 139-140.

(88) Gundlegung der Metaphysik der Sitten (GMS), AK IV, 428-429. La mera distinción entre Sache (cosa fenómeno) y Ding (cosa nóumeno) no es suficiente para salvar la dignidad de la persona, que nunca puede ser objeto, si es que el objeto es, como dice Kant, puro fenómeno.

(89) GMS, AK IV, 400-401, texto y notas.

(90) Kant se ve obligado a distinguir dos dimensiones en la facultad de desear, una inferior y otra superior. Con esta última se identifica la voluntad moral, que es la que determina sus deseos a partir de conceptos, no del entendimiento, sino conceptos de la voluntad. Cfr. KpV, AK V, 22-25; UK, AK V, 177-179; Metaphysik der Sitten (MS), AK VI, 211-214.

(91) B 670: "daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztern zur Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte, führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann". Cfr. B 825.

(92) La propia Lógica podría considerarse como una tendencia natural de la razón. Así en su Lógica Kant empieza proponiendo que todo cuanto acontece está regido por reglas o leyes tanto en la física como en el pensamiento: no podemos pensar o usar el entendimiento más que según determinadas reglas (Logik, AK IX, 11-12). Precisamente, la Lógica es para él la ciencia de las leyes a priori o necesarias del entendimiento y de la razón (Ibid., 13) y el entendimiento la facultad de las reglas. Pero la Lógica no es un organon de la ciencia (Aristóteles), sino el fundamento de todas las ciencias. También en este caso, ha de decirse que no es el entendimiento la fuente originaria de las reglas, sino sólo el conocedor y usuario de las mismas (Ibid., 11-12). No existe ninguna otra explicación, según eso, que el que las cosas son así, es decir, que ésa es la naturaleza de la razón y de sus tendencias.

(93) B 823-824.

(94) "Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disciplin" (B 737).

(95) "Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein... Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen" (B 823-825).

(96) B 828.

(97) KpV, AK V, 119.

(98) KpV, AK V, 121.

(99) Ibid.

(100) KpV, AK V, 120.

(101) Logik, AK IX, 87.

(102) KpV, AK V, 119.

(103) "Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt..." (AK V, 121). [El subrayado en el texto ha sido introducido por mí]. Cfr. M. HEIDEGGER: "auch Kant begreift das Denken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken" (Zur Erörterung der Gelassenheit, en Gelassenheit, G. Neske, Pfullingen, 1982, 29-30).

(104) A 633, B 661. Cf. Logik, AK IX, 86.

(105) Aunque la disciplina no es considerada por Kant una virtud que promueva por ella misma la moral (Pädagogik, AK IX, 475, 480-481), sin embargo su uso, que es meramente negativo, tiene cierta dimensión ética, debiendo ser utilizada para educar a los demás (Op. cit., 441 ss.), a los que haría gran daño el descuidarla (Op. cit. 444), y también (con medida) puede usarse hacia uno mismo (ascética) (MS, AK VI, 485), por lo

Los problemas del método en la Crítica de la razón pura (Parte II)

Publicado: Sábado, 15 Mayo 2021 09:33

Escrito por Ignacio Falgueras Salinas

que forma parte de lo práctico-moral (KpV, AK V, 86), pues ella impide que el hombre se desvíe de su destino, que es la humanidad (Pädagogik, AK IX, 442).