Cinta Canterla González

La Génesis de la crítica de la razón pura de 1781

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz

INTERCAMBIO

I.S.B.N.: 84-505-6402-6 — Depósito legal: CA-701/87
Imprime: INGRASA — Industrias Gráficas Gaditanas, S. A. — Hércules, 13. Cádiz

R. 4330

Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la **Disertación** de 1770 y en la **Crítica de la razón pura** de 1781 de Kant

Escuela Universitaria de Estudios Empresariales
BIBLIOTECA
JREZ

UNIVERSIDAD DE CADIZ
Servicio de Publicaciones
1987

BIBLIOTECA DEL CAMPUS DE JEREZ
UCA

F-4936

UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
3741543306

CINTA CANTERLA GONZALEZ

«Es de la mayor importancia aislar los conocimientos, que se distinguen unos de otros por su especie y por su origen, y evitar cuidadosamente que se mezclen con otros con los que suelen estar relacionados en la práctica. Lo que hacen los químicos al disolver las materias y los matemáticos en su teoría de las magnitudes, le es mucho más imprescindible al filósofo si con ello puede determinar con seguridad la parte que corresponde a una determinada clase de conocimiento en el uso del entendimiento, su valor y su ámbito. Ello explica que, desde que la razón humana piensa, o mejor, reflexiona, no haya podido prescindir de una metafísica, pero tampoco presentarla suficientemente depurada de elementos extraños. La idea de una ciencia tal es tan antigua como la especulativa razón humana. ¿Y qué razón no especula, sea al modo escolástico, sea al popular? Sin embargo, hay que reconocer que la diferencia entre los dos elementos de nuestro conocimiento, de los que unos están completamente a priori en nuestro poder, mientras que los otros sólo pueden ser tomados a posteriori de la experiencia, ha permanecido muy poco clara incluso en pensadores de profesión. Y que a ello se debe que nunca se haya llevado a cabo la demarcación de los límites de un determinado tipo de conocimiento ni la idea legítima de una ciencia a la que tanto tiempo y tan intensamente se ha dedicado la razón humana».

(KrV A 842-843 / B 870-871)

INDICE

INTRODUCCION 9

PRIMERA PARTE: RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD DEL SUJETO COGNOSCENTE EN LA DISERTACION DE 1770 17

1.1. LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO KANTIANO HASTA 1770 19

1.1.1. *Kant entre 1747 y 1755* 21

1.1.2. *Las disertaciones latinas de 1755 y 1756* 27

1.1.3. *Kant entre 1756 y 1764* 34

1.1.4. *El pensamiento kantiano de 1764 a 1770* 50

1.2. LA TEORIA DEL SUJETO EN LA DISERTACION 59

1.2.1. *La articulación temática de la obra* 59

1.2.2. *Concepción del sujeto cognoscente* 60

1.2.2.1. Receptividad y ciencias empíricas 62

1.2.2.2. Espontaneidad y metafísica 66

1.2.3. *La preocupación por el método de la metafísica* 69

SEGUNDA PARTE: RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD DEL SUJETO COGNOSCENTE EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA DE 1781 75

2.1. EVOLUCION Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE KANT DE 1770 A 1781 77

2.1.1. *Kant entre 1770 y 1775* 78

2.1.2. *Kant en 1775* 86

2.1.3. *Kant entre 1775 y 1780* 89

2.2. LA TEORIA DEL SUJETO EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA DE 1781 98

2.2.1. *La articulación temática de la obra* 98
2.2.2. *La estética trascendental, una teoría crítica de la receptividad* 104
2.2.2.1. El fenómeno como objeto indeterminado de la sensibilidad 105
2.2.2.2. Realidad empírica e idealidad trascendental del fenómeno 106
2.2.3. *La lógica trascendental: una teoría crítica de la espontaneidad* 112
2.2.3.1. Teoría trascendental del entendimiento 115
2.2.3.2. Teoría trascendental del Juicio 128
2.2.3.3. Teoría trascendental de la razón 136
2.2.4. *La arquitectónica de la razón pura y el estatuto epistémico de la metafísica* 145

CONCLUSION 151

BIBLIOGRAFIA 165

NOTAS 179

INTRODUCCION

El objeto de la investigación que he llevado a cabo ha sido reconstruir la evolución del pensamiento de Kant hasta 1781 siguiendo lo que considero el hilo conductor de sus preocupaciones: la búsqueda de fundamentación gnoseológica para la delimitación epistémica de los ámbitos respectivos de la metafísica, la matemática y las ciencias empíricas, que hiciese posible la constitución definitiva de la primera como ciencia.

Los saltos cualitativamente importantes en esa evolución vienen dados por cambios en su concepción gnoseológica del sujeto. Estos cambios aparecen explícitamente formulados en la *Disertación* de 1770 y en la *Crítica de la razón pura* de 1781, y vienen dados por una peculiar articulación de los polos espontáneo y receptivo del sujeto que en ambos casos se separa de las usuales en la edad moderna, tanto racionalistas como empiristas.

Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Berkeley, Hume, Locke..., habían distinguido en el sujeto cognoscente lo que sería su receptividad —capacidad de recibir representaciones— de lo que constituiría su espontaneidad —capacidad de producirlas. Pero unos (Berkeley, Hume, Locke...) habían considerado como polo esencial el receptivo, subordinando el operar del espontáneo a él, y otros (Descartes, Leibniz, Baumgarten, Wolff...) a la inversa. Para los primeros, el conocimiento riguroso debía articularse sobre los datos ofrecidos por la sensibilidad, reduciéndose la labor del entendimiento a una pura ordenación lógica. Para los segundos, la verdadera ciencia había de constituirse sobre el conocimiento intelectual, teniendo la sensibilidad un papel meramente sugeridor.

La tesis que defiendo en el presente trabajo es la de que, con el objeto de dar cabida a todas las ciencias —metafísica, matemáticas, ciencias empíricas— en el marco del conocimiento riguroso, Kant rompe a partir del escrito del 70 —incluido el mismo— esta dinámica de subordinaciones mutuas, a fin de valorar igualmente ambos polos desde

el punto de vista epistémico. Para lo cual debió llevar a cabo una transformación radical en el modo de concebir la espontaneidad y la receptividad del sujeto cognoscente que habría de traer como consecuencia, a su vez, la transformación del concepto mismo de sujeto.

La *Crítica de la razón pura* presenta en la *Doctrina trascendental del método* una solución a la cuestión de la delimitación de los ámbitos de la matemática, la metafísica y las ciencias empíricas que tiene su base en la teoría expuesta en la *Doctrina trascendental de los elementos* acerca de la arquitectónica del sujeto cognoscente. Pues esa delimitación aparece bajo la forma de una arquitectónica sistemática de la ciencia y el propio Kant advierte que el principio sistematizador lo ha extraído de la que del sujeto cognoscente ha expuesto en la primera parte de la *Crítica*.

Es precisamente la génesis de esa arquitectónica del sujeto lo que ha sido el objeto de mi investigación, aunque abordándola siempre desde la perspectiva de la demarcación epistémica de las ciencias —muy especialmente de la del ámbito de la metafísica—, dado que en función de ella aparece en el pensamiento de Kant.

La interpretación de la arquitectónica que de las facultades del sujeto cognoscente aparece en la *Crítica de la razón pura* ha sido siempre problemática. Para una parte de la exégesis kantiana, Kant habría otorgado mayor importancia en ella a los niveles relacionados con la recepción de representaciones; y se ha hablado, así, del empirismo kantiano. Pero para otra parte, la habría otorgado a los niveles relacionados con la producción autónoma de representaciones; y se ha hecho referencia entonces al idealismo kantiano.

Mi primer trabajo de investigación en la *Crítica, «Alcance y límites del concepto de fenómeno en la Estética y la Analítica Trascendental de Kant»*, que presenté como tesis de licenciatura, me llevó a la convicción de que ambas interpretaciones eran deficientes, pues, desde mi punto de vista, distorsionaban la «solución kantiana» al abordarla desde categorías ajenas a su pensamiento. En mi opinión, en la *Crítica de la razón pura* Kant postularía en *equilibrio* entre los elementos relacionados con la receptividad del sujeto y los implicados en su espontaneidad.

De ahí que el filósofo sostenga en ella que no puede haber ciencia a partir de las simples representaciones provocadas en los sentidos, pero tampoco desde las meras representaciones intelectuales y que califique su propia gnoseología de *idealismo trascendental* y de *realismo crítico a la vez*. Y, además, aparte del testimonio del propio Kant, está la prue-

ba de que si ese equilibrio se altera en una u otra dirección, la arquitectónica de las ciencias que se apoya en él se viene abajo.

Partiendo de la caracterización hecha por Kant de su propia gnoseología y manteniendo como hipótesis de trabajo la *tesis del equilibrio*, he centrado la presente investigación en el estudio de la evolución del pensamiento de Kant hasta 1781, a fin de reconstruir a partir de las fuentes el desarrollo de la problemática resuelta en la *Crítica de la razón pura*, que es precisamente la de la fundamentación gnoseológica de la arquitectónica de las ciencias, muy especialmente de la arquitectónica interna de la metafísica.

Como la *Disertación* constituye un primer intento —fallido— de solución, he dividido el trabajo en dos partes: un estudio del desarrollo de la problemática hasta el 70, acompañada del análisis de esa primera tentativa, y un estudio de la evolución de la cuestión hasta el 81, seguido del análisis de la *Crítica*.

Para la reconstrucción de la evolución del pensamiento kantiano hasta el 70 he llevado a cabo un estudio detallado de todas las obras escritas en el período 47-70, a excepción de la disertación *De igne* y otros opúsculos marginales sobre temas diversos.

Dada la variedad temática de los escritos, y aunque la problemática esencial aparezca desde perspectivas diversas una y otra vez en ellos, resultaba sumamente difícil en esa reconstrucción mantener un hilo conductor que los articulase sin renunciar al tratamiento individualizado de cada uno de ellos. Y teniendo en cuenta que uno de los objetivos que perseguía en mi investigación era reconstruir la evolución del pensamiento de Kant desde el propio Kant, no quise sacrificar la heterogeneidad y la riqueza de pensamiento que las obras de ese período muestran en aras de una homogeneidad generalizadora que limara precisamente lo más característico del período en cuestión: la persistente presencia del mismo obstáculo bajo temáticas muy diversas.

Por ello, realizando un equilibrio entre el esfuerzo por hacer patente el hilo conductor de la problemática esencial que vertebra la evolución del pensamiento de Kant en esos años y el análisis de su catalización en una fuente concreta, hube de relegar a las notas todo posible comentario a cuestiones adyacentes que sólo cobran importancia retrospectivamente desde la perspectiva de la solución hallada años más tarde. De ahí que me vea obligada a advertir que en la exposición de los resultados de mi investigación, las notas no están concebidas como simples referencias, sino como un apoyo interpretativo al texto base que expongo.

En lo que respecta al estudio de la evolución del pensamiento de Kant hasta 1781, y dada la ausencia de obras de este período, he utilizado como fuentes las *cartas*, las *reflexiones* y las *lecciones de metafísica* pertenecientes a ese período.

Es conocida la polémica suscitada al respecto de si la datación de las *reflexiones* llevada a cabo por Adickes es correcta o no, y de si deben, por tanto, ser utilizadas como fuente en la investigación de la evolución del pensamiento de Kant. No obstante, esta discusión pierde trascendencia para el período 1770-1781. Pues, aunque no se pueda asegurar la datación particular de una de ellas en concreto, dado que las conocidas como *Duisburgsche Nachlass* sí están datadas con seguridad, se pueden establecer bloques temáticos en las restantes: todas las que presentan una problemática más desarrollada que la de la *Disertación* pero menos elaborada que las del 75 pueden entenderse desde el punto de vista del desarrollo lógico como comprendidas entre el 71 y el 75; todas las que presentan un estado de la cuestión más avanzado que las del 75 pero menos que el que presenta la obra del 81, pueden concebirse como pertenecientes al período comprendido entre el 75 y el 81.

Este procedimiento, habitual, por otra parte, en los investigadores del período al que hago referencia, muestra que la datación de Adickes puede ser utilizada sin problemas para el estudio de esta etapa siempre que se adopte una perspectiva de bloques temporales. Pues temáticamente, todas las reflexiones fechadas por Adickes entre el 70 y el 75 pueden ser consideradas como posteriores a la *Disertación* pero anteriores al *Duisburgsche Nachlass*, y todas las datadas entre el 75 y el 81 como posteriores a él pero anteriores a la *Crítica*. Con independencia de la cuestión de a qué año en concreto pertenezca una reflexión determinada.

Este mismo procedimiento es el que se sigue para determinar qué lecciones de metafísica puedan considerarse como pertenecientes a este período: todas aquellas que por su contenido deban suponerse como posteriores a la *Disertación* pero anteriores a la *Crítica* deben ser utilizadas como fuentes para el estudio de este período. Por ello, como justifico en 2.1., he usado como material de trabajo las conocidas como L_1, L_2 y K_2.

En lo que respecta al análisis de la «solución kantiana» del 81, he tomado como fuentes la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y las anotaciones hechas por Kant en su ejemplar personal de esta obra, recogidas en el Tomo X del *Handschriftlicher Nachlass* de la edición de

la Academia de Ciencias de Berlín. Pero también he hecho referencia en algunas ocasiones a los *Prolegómenos* y a la segunda edición de la *Crítica* en casos en los que considero que simplemente se reiteran o desarrollan contenidos que ya estaban en la edición del 81.

Aunque en el tema que me fue aprobado como investigación para tesis doctoral a la que responde este libro ya delimité su campo de modo tal que excluí conscientemente la edición del 87, me parece importante explicitar en esta introducción las razones que tuve para ello.

A pesar de que Kant indica en el prólogo a la segunda edición que considera que las modificaciones que ha introducido en ella no son significativas desde el punto de vista del contenido, sino sólo de la exposición, la exégesis kantiana no siempre ha estado de acuerdo con ello. De hecho, actualmente hay unanimidad en admitir que el pensamiento de Kant debió proseguir su desarrollo del 81 al 87, de modo tal que la segunda edición de la *Crítica* presentaría un estado más elaborado de la «solución kantiana» que la primera. Las divergencias aparecen únicamente a la hora de calibrar en qué consista ese desarrollo.

Ante ello, como seguir la evolución del pensamiento de Kant de 1747 a 1787 me parecía una empresa desproporcionada para un trabajo académico, decidí centrarme sólo en un área de ese campo, más amplio, de investigación: en el periodo 1747-1781. Dejando el comprendido entre 1781 y 1787 para una posterior investigación que tuviese como objeto la reconstrucción del pensamiento de Kant en esa etapa a partir de todas las fuentes disponibles, paralelas a la que he llevado a cabo en esta en el período 47-81.

En cuanto al método de trabajo, la investigación sobre el proceso de desarrollo que conducirá a Kant desde su primer escrito del 47 al del 81 la he basado fundamentalmente en un estudio exhaustivo de las fuentes. La bibliografía secundaria me ha prestado una valiosa ayuda a la hora de solucionar problemas concretos de interpretación, pero en ningún caso ha suplantado lo que he considerado instrumento esencial de trabajo, dada la índole del proyecto: los escritos mismos del autor.

Todos los textos que aparecen en este trabajo son traducciones propias, bien del alemán, bien del latín, pues no siempre he estado de acuerdo con las versiones ya existentes al castellano, a pesar de que en algunos casos también me hayan sido de utilidad. Los textos originales no los he dado en notas porque esto aumentaría innecesariamente el volumen del presente trabajo, pero he indicado en la referencia no sólo la página, sino también la numeración de los renglones correspondien-

tes según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, de modo tal que su localización es muy fácil. Para el caso de la *Crítica de la razón pura*, he remitido, según el procedimiento habitual, a las ediciones originales, en la edición crítica realizada por R. Schmidt.

Quiero indicar también que en el desarrollo de este trabajo he hecho más hincapié, voluntariamente, en la reconstrucción del pensamiento de Kant que en la valoración de la «solución kantiana» desde una perspectiva externa a su pensamiento; aunque siendo consciente de que toda reconstrucción es interpretativa y, además, debe serlo. En este sentido, esta tesis es, sobre todo, una tesis de historia de la filosofía.

Estoy de acuerdo con R. Malter en que para aprovechar o valorar convenientemente el pensamiento de Kant es indispensable desentrañar el proceso evolutivo por el que llegó a la solución crítica al problema de la metafísica. El objeto de este trabajo es realizar una contribución a ese cometido.

PRIMERA PARTE

RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD DEL SUJETO COGNOSCENTE EN LA DISERTACION DE 1770

1.1. LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO KANTIANO HASTA 1770

Antes de comenzar a analizar la *Disertación* de 1770 se hace necesario determinar las principales motivaciones que actúan en el pensamiento de Kant hasta esa fecha y que lo conducen a la posición que mantendrá en ese escrito. Esclarecer su origen llevará a determinar con mayor precisión su significado en la ulterior evolución del pensamiento de Kant.

En líneas generales, puede decirse que el período anterior a 1770 se caracteriza por las siguientes notas:

—Conciencia del desprestigio de la metafísica y de la necesidad de arbitrar un nuevo método para ella que la convierta definitivamente en ciencia. La pertinencia de la búsqueda de este método tiene su asiento en el convencimiento de su especificidad epistémica frente a otras ciencias tales como la matemática o la ciencia natural, especificidad que acabará justificando mostrándola como consecuencia de una peculiaridad gnoseológica en la Disertación de 1770.

—Atracción por la filosofía experimental newtoniana y por la ciencia natural, y deseo de darles cabida, en armonía con el resto de los conocimientos, en el *Weltweis* propuesto por la escuela leibniciano-wolffiana. Para lo cual se vería obligado a revisar este último y a buscar el fundamento de la compatibilidad ciencia-filosofía (1) que él mismo defendía profundizando en los marcos epistémicos y gnoseológicos que sostenían a ambas.

Estos dos núcleos problemáticos, traducidos en sus escritos de esos años en multitud de problemas concretos, lo acabarían situando ante la cuestión primordial de la demarcación definitiva de los campos de

la filosofía, la matemática y la ciencia natural, así como de sus métodos propios. El primer planteamiento radical en este sentido —que le sería posible gracias a una concepción novedosa del sujeto cognoscente— sería expuesto en la *Disertación* de 1770.

Así pues, y teniendo en cuenta que la concepción del sujeto cognoscente que aparece en la *Disertación* es consecuencia de una problemática epistémica muy concreta que ha ido tomando cuerpo en los años anteriores y a la vez fundamento de un primer intento de solución, seguir el desarrollo del pensamiento kantiano hasta 1770 se hace imprescindible. Y ello tanto para la adecuada interpretación de la *Disertación* como para comprender la posterior insatisfacción que algunos aspectos del citado escrito provocarían en su autor, que habría de seguir trabajando en la cuestión hasta considerarla definitivamente resuelta en la *Crítica de la razón pura*.

En contra de lo que suele ser costumbre, no voy a introducir periodizaciones (2) en el análisis que de las obras de Kant anteriores a 1770 realizaré a continuación. Mi intención es seguir el desarrollo de las cuestiones según su lógica interna, respetando su propia dinámica; de ahí que esté interesada en respetar la continuidad (3).

Sí me parece útil, no obstante, caracterizar de un modo orientador la evolución del pensamiento kantiano en estos años. En este sentido, me parece acertada la afirmación de De Vleeschauwer de que el desarrollo del pensamiento de Kant en este período supone su progresiva elevación sobre los problemas filosóficos particulares, preocupado por el problema más decisivo de cómo la metafísica sea posible como ciencia (4).

Ahora bien, si bien será el objetivo de la constitución de la metafísica en ciencia lo que dé unidad subyacente a todo el período, hay que tener en cuenta que esta cuestión adopta en cada momento formas diferentes. Por ello, estoy de acuerdo, además, con Campo, cuando afirma que Kant se dirigió de la ciencia a la gnoseología (y después, de la gnoseología de la crítica) (5), según queda patente en el estudio de los textos que a continuación expongo.

A grandes rasgos, las notas que caracterizan el pensamiento de Kant hasta la *Disertación* serán las siguientes: el revisionismo, las críticas a la metafísica wolffiana, el intento de dar cabida en la filosofía a la concepción gnoseológica inherente a la filosofía experimental newtoniana; la crítica a la situación de la metafísica, la llamada de atención sobre la necesidad de revisar el método utilizado por ella y de buscar

otro nuevo que acabe por consolidarla definitivamente como ciencia; la confianza en su especificidad epistémica frente a ciencias tales como la matemática y la ciencia natural; el deseo de acabar con la dispersión de las escuelas en el ámbito de la filosofía, a fin de aunar todos los esfuerzos en la construcción progresiva de una ciencia universal y necesaria.

En estos primeros años la actividad físico-metafísica se funde con el problema central de la constitución de la metafísica en ciencia. Y ello de un modo tal que la interdependencia entre el tratamiento de temas concretos de muy diversa índole y su preocupación metodológica será el motor dialectivo de la evolución del pensamiento del autor, recibiendo de ello este período su fisonomía propia.

1.1.1. Kant entre 1747 y 1755

En el primero de sus escritos, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1747) (6), apuntan ya tímidamente algunas de las cuestiones que ocuparán a Kant en estos años. No obstante, ni en su tiempo ni después de que su autor pasase a ocupar un lugar importante en la historia del pensamiento mereció mucha atención, quizá porque el tema que abordaba fue tratado en un momento en que, por el propio desarrollo de la física y a pesar de la larga controversia que había provocado, había llegado a un punto muerto definitivo.

Es cierto que Kant conseguía mantener en él una posición propia y original, criticando las deficiencias que creía observar en ambas concepciones e introduciendo curiosas correcciones en el planteamiento del asunto inspiradas en conceptos newtonianos (7), y en la filosofía de Cruisius (8). Pero, por lo demás, incluso a pesar de aquellos puntos muy concretos que la ponen en relación con el pensamiento maduro de su autor, no deja de ser el resultado de un estudiante que redactaba con más aplicación que fortuna su trabajo de fin de carrera (9).

Merece la pena, no obstante, detenerse a hacer algunas consideraciones sobre él. En primer lugar, y a pesar de que la obra está todavía en las coordenadas del racionalismo wolffiano, se halla ya presente en ella el espíritu revisionista que caracterizará todas las obras de este período. La libertad crítica con que trata los temas, sitúan este texto en conexión interna con el resto del pensamiento kantiano.

En el prólogo expone el autor su intención de no doblegarse más que al yugo de la razón, de combatir las admiraciones incondicionales

que anclan en la ignorancia, de luchar contra los prejuicios y de huir de los escolasticismos (10). Pero este revisionismo no pasa en la citada obra de corregir algunos puntos de las teorías mecánicas de Leibniz y Descartes en un marco que vincula aún la física a la filosofía de la naturaleza. Es cierto que, como ya hemos indicado, muchas de sus correcciones se inspiran en conceptos newtonianos (11), pero la obra se caracteriza por la continua interpenetración de niveles y campos de la metafísica y de la ciencia natural propia de la filosofía de la naturaleza del momento.

La concepción *geométrica* de la realidad física mantenida por Descartes determinaba para las fuerzas de impulso un valor proporcional a la velocidad del móvil (12). Ahora bien, en opinión de Kant esta estimación corresponde a un cálculo correcto sólo si se adopta un punto de vista exclusivamente matemático y se conciben los cuerpos únicamente desde su exterioridad extensional (13).

Pero esta consideración le parece a Kant insuficiente, pues

> «...la matemática... pone el concepto de su propio cuerpo mediante los *Axiomatum*, de los que se exige que se los deba suponer en su cuerpo, y que son de tal naturaleza que no permiten en el mismo ciertas propiedades que en el cuerpo de la naturaleza, sin embargo, han de encontrarse necesariamente. Por consiguiente, el cuerpo de la matemática es una cosa completamente distinta del cuerpo de la naturaleza, y puede, por tanto, ser verdad con respecto a él algo que sin embargo no conviene a éste» (14).

La matemática atiende sólo a la dimensión extensional del cuerpo. Pero Kant comparte con Leibniz la «fenomenalidad» del espacio, de la extensión y del movimiento. Está de acuerdo con él en atribuir una dinamicidad íntima a las sustancias físicas, una *vis activa* no espacial y, por tanto, irreductible a movimiento (15), cuya verdadera estimación sería proporcional al cuadrado de la velocidad (16). Pero disiente de él en su pretensión de demostrar estos extremos matemáticamente, pues considera que este aspecto dinámico de los cuerpos físicos ha de ser objeto de la metafísica (17).

A ésta la concibe como conocimiento deductivo que parte de primeros principios. Pero no oculta su preocupación por el estado en que se encuentra, poniendo de manifiesto la necesidad apremiante de depurarla de errores, injerencias arbitrarias y conclusiones precipitadas:

«En efecto: nuestra metafísica está, como otras muchas ciencias, sólo en el umbral de un auténtico conocimiento fundado; sabe Dios si la veremos cruzarlo. No es difícil ver sus deficiencias en mucho de lo que emprende. Muy a menudo nos encontramos con que el prejuicio es lo más sólido de sus argumentos. El motivo de ello no es otro que la dominante inclinación de los que buscan extender el conocimiento humano: querrían tener una sabiduría sin límites. Pero sería también de desear que fuese una sabiduría fundada. Para un filósofo, casi la mejor recompensa a su esfuerzo es ésta: poder complacerse finalmente con la posesión de una auténtica ciencia fundada... El entendimiento es muy propenso a la aprobación y es muy difícil contenerlo mucho tiempo; pero debería hacer por fin el esfuerzo de sacrificar todo a un conocimiento fundado. Lo que tiene en sí un inmenso atractivo» (18).

«Debe tenerse un método mediante el cual, en cada caso, por una estimación general de los principios en los que se funda una cierta opinión y por la comparación de los mismos con la conclusión que de ellos se ha sacado, se pueda comprobar si la naturaleza de la premisa contiene en sí todo lo que se requiere en consideración al conocimiento deducido a partir de ella. Esto se verifica si se observan exactamente las determinaciones que se derivan de la naturaleza de la conclusión y se tiene después en cuenta si se ha elegido también en la construcción del argumento principios tales que estén limitados a las particulares determinaciones que se hallen en la conclusión. Si esto no sucede así puede creerse con seguridad que estas conclusiones, que son defectuosas en este aspecto, nada demuestran, si no se puede aún descubrir dónde está el error ni, por tanto, corregirse» (19).

«De aquí se deduce fácilmente dónde debe buscarse el secreto que prevenga esta dificultad y que nos facilite el descubrimiento del error al que haya dado lugar. Debemos poseer el arte de adivinar y presuponer a partir de las premisas si un argumento establecido de un modo cierto llega a contener principios completos y suficientes respecto a la conclusión. De esta manera podremos comprobar si se aloja en él algún error. Si no lo vemos en ninguna parte, estaremos alerta para descubrirlo, pues tenemos motivos suficientes para suponerlo. Esto será una defensa contra la peligrosa

propensión a la aprobación, que sin esta orientación apartaría toda la actividad del entendimiento de la investigación de un objeto, pues no encontraría ninguna causa para sentar la duda ni la desconfianza» (20).

Afirma incluso Kant que si se hubiese empleado en todo tiempo este «método de pensar» por el propuesto —y que no parece ser sino una expresión muy ingenua de la exigencia de rigor y autocrítica— se habrían evitado muchos errores en la filosofía, o al menos se hubiera tenido un medio para descubrirlo y, por tanto, para sustraerse a ellos más temprano (21).

Pero lo más interesante es constatar la prioridad que reconoce a esta cuestión para conseguir la definitiva constitución de la filosofía en ciencia:

> «Me atrevo a decir que la tiranía de los errores sobre el entendimiento humano, que a veces ha persistido durante siglos enteros, proviene fundamentalmente de la ausencia de este método, u otro que guarde con él algún parentesco, y, por tanto, que hemos de dedicarnos ahora antes que nada a él, a fin de prevenir aquel mal en el futuro» (22).

Los *Pensamientos*, aunque resulten primitivos si se observan desde la trayectoria posterior de su autor, contienen en estado embrionario muchas de las cuestiones que serán claves para el desarrollo del pensamiento kantiano. En ellos queda patente ya la convicción de Kant de que gran parte de los errores en el conocimiento provienen de una transgresión de las fronteras que separan los campos propios de las distintas ciencias, que las lleva a aplicarse en temas que no les compete o a utilizar métodos inapropiados importados de otros ámbitos.

La obra tiene, no obstante, el hándicap de situar todas estas cuestiones en un marco dogmático muy próximo aún al wolffismo, que los escritos posteriores abandonarán progresivamente, en gran parte debido a la atracción que sobre su autor ejercerá la filosofía experimental newtoniana.

El escrito de 1755 *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (23) que se presentó como un *Ensayo sobre la constitución y origen mecánico del universo, tratado de acuerdo con los principios de Newton*, dista mucho de ser científica en un sentido estricto, pero el abandono del mé-

todo deductivo que parte de primeros principios y pretende operar *more geometrico* (utilizado por la cosmología racional wolffiana) y la defensa explícita o implícita de posiciones metodológicas de la ciencia natural del momento lo sitúan muy lejos del escrito de 1747 (24).

La obra consta de tres partes: en la primera expone Kant un sistema de la estructura universal basado fundamentalmente en el newtoniano, pero cuya novedad consiste en considerar, inspirándose en el astrónomo inglés Wright de Durham, a las estrellas fijas no como un conglomerado disperso sin orden visible, sino como un sistema muy parecido al de los planetas (25); en la segunda pretende ofrecer una hipótesis mecánica sobre el origen y constitución del actual sistema planetario (26); en la tercera se ocupa de la posibilidad de que los astros del sistema solar se hallen habitados (27).

Las dos primeras, más que por sus motivos temáticos, nos interesan por el ideal metodológico a ellas inherente. Kant presenta sus afirmaciones como hipótesis, y señala que tienen su origen en la extensión por analogía de hipótesis ya contrastadas en ciertos campos a campos nuevos (28).

En su defensa, además del apoyo en datos científicos que la analogía pueda dar, apela a su coherencia, a su fecundidad explicativa de fenómenos de ámbitos diferentes, a la ausencia de derivaciones contradictorias a partir de ellas (29), y alega que no son oscurantistas, sino que están dispuestas a someterse a contrastación mediante predicciones empíricamente comprobables (30), así como el cálculo geométrico (31).

Queda patente pues, al menos en lo que al ideal metodológico se refiere, el interés de Kant por acercarse a la ciencia natural, y más concretamente a la filosofía experimental newtoniana. No obstante, y a pesar de su pretensión de mantenerse en la línea del modo de proceder de Newton, sólo permanece cercano a él en los motivos temáticos, alejándosele de modo evidente al concretarlos: utiliza los conceptos físicos de aquél (especialmente el de fuerza gravitacional) como conceptos metafísicos que pueden servir para caracterizar la esencia última de los seres materiales.

De todos modos, se aprecia en la obra una clara valoración de la experiencia —que puede venir de la «afición newtoniana» de Kant, pero también de la influencia de Crusius e incluso Locke— que se verá reiterada en los escritos posteriores (32). Pero esta valoración se encuadra aún en un contexto racionalista que perfectamente puede acogerla (33). De ahí que Cassirer afirme que con respecto a este escrito no de-

be hablarse de empirismo ni de racionalismo, sino justamente de la total interdependencia de experiencia y razón (34). Lo que justificaría el continuo intercambio en él entre los niveles científico y filosófico.

Con respecto a la parte tercera del escrito, tiene interés reseñar las consideraciones que con respecto a la relación alma-cuerpo introduce, en las que se concibe la fuerza pensante como dependiente de la estructura del cuerpo y limitada en su espontaneidad cognoscitiva por ella, en un marco híbrido en el que se mezclan elementos de la psicología racional con otros de la psicología empírica —más o menos fisiologista— del momento (35).

Sirvan como ejemplo los siguientes textos:

> «El ser humano ha sido creado para recibir las impresiones y emociones que el mundo debe provocar en él mediante aquel cuerpo que es la parte visible de su ser y cuya materia no sólo sirve al espíritu que lo habita para imprimirle los primeros conceptos de los objetos exteriores, sino que también es absolutamente necesario en la acción interna de repetirlos, de ligarlos entre sí, en una palabra, de pensar» (36).

> «Por los fundamentos de la psicología consta que, en virtud de la actual constitución en que la creación ha hecho depender entre sí a alma y cuerpo, la primera no sólo tiene que llevar mediante la comunidad e influjo del último todos los conceptos del universo, sino que también el ejercicio de su fuerza de pensar misma depende del estado del cuerpo y recibe con su ayuda la capacidad necesaria» (37).

> «Si se investiga la causa de los obstáculos que mantienen a la naturaleza humana en una humillación tan profunda, la encontramos en la tosquedad de la materia en la que está hundida su parte espiritual, en la inelasticidad de las fibras y en la pereza e inmovilidad de los humores que tienen que obedecer a los impulsos de aquella parte. Los nervios y los líquidos de su cerebro le suministran sólo conceptos burdos y confusos, y como en el interior de su facultad de pensar no puede oponer a los estímulos de las percepciones sensibles representaciones internas en cantidad suficiente para equilibrarlas, es empujada por sus pasiones, ensordecida y perturbada por el estrépito de los elementos que mantienen su máquina. Los esfuerzos de la razón para rebelarse contra ello y eli-

minar estas perturbaciones mediante la luz del juicio son como los rayos del sol cuando gruesas nubes interceptan y oscurecen permanentemente su esplendor» (38).

«Esta tosquedad de la materia y del tejido en la constitución de la naturaleza humana es la causa de aquella pereza que mantiene las capacidades del alma en una constante lasitud y debilidad. La acción de reflexionar y de aclarar las representaciones mediante la razón es un estado trabajoso en el que el alma no puede situarse sin esfuerzo, y del que, mediante una tendencia natural de la máquina corporal, retrocede pronto al estado pasivo, puesto que los estímulos sensibles determinan y rigen todas sus acciones. Esta pereza de su fuerza de pensar, que es una consecuencia de la tosca y torpe materia, no es sólo el origen del vicio, sino también del error. Obstaculizado por la dificultad que va unida al esfuerzo de dispersar la niebla de los conceptos confusos y separar el conocimiento general obtenido mediante ideas comparadas de las impresiones de los sentidos, prefiere mejor dar lugar a una aprobación precipitada, y se conforma con un conocimiento que la pereza de su naturaleza y el obstáculo de la materia apenas le dejan ver de soslayo» (39).

Estas consideraciones tienen interés, en primer lugar, porque suponen una explicitación —en esta ocasión ingenuamente naturalista— del carácter «ectípico» del entendimiento humano, una de las constantes más importantes de la gnoseología madura de Kant, claramente puesta de manifiesto en la *Disertación* y en la *Crítica de la razón pura* (40). Y además, porque evidencian la aproximación de Kant a la psicología empírica, aproximación que volverá a hacerse patente en otros escritos posteriores y que se irá diluyendo a medida que se consolide el planteamiento trascendental (41).

1.1.2. Las disertaciones latinas de 1755 y 1756

Este reconocimiento de la dependencia —en su obrar, no en su ser— del entendimiento humano respecto de las condiciones específicas de su «estar-estrechamente-ligado-a-un-cuerpo» y la valoración del papel de la experiencia en el conocimiento que aparecen en el escrito de 1755 y a las que nos hemos referido más arriba trajeron como for-

zosa consecuencia una remodelación del marco racionalista de la metafísica wolffiana en la que Kant había sido formado. La revisión atendió fundamentalmente a dos polos: el reconocimiento de la autonomía y especificidad de lo real frente a lo lógico y a la limitación de la hegemonía absoluta de los principios formales.

En esta dirección, el tratado que sirvió de base a la disertación pública del 27 de septiembre de ese mismo año, por la que Kant adquirió el derecho de dar lecciones en la Facultad de Filosofía —*Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*— (42) revisó de modo crítico algunos puntos importantes de la metafísica de Wolff. El escrito, que se dice encaminado a aportar alguna luz sobre los primeros principios del conocimiento humano, negará la hegemonía absoluta del principio de contradicción sobre todas las verdades, y precisará con respecto al principio de razón suficiente su aplicación lógica y la real, poniendo en guardia contra la confusión de la razón de ser con la de conocer.

Con respecto a la primera cuestión, afirma Kant que el principio absolutamente primero de todas las verdades, el fundamento último de todo conocimiento, es el principio de identidad, que es formulado del siguiente modo: «lo que es, es; lo que no es, no es» (43). Este principio es, pues, más originario que el de contradicción (44).

La aserción de toda verdad se realiza mediante el *reconocimiento* de la identidad de las nociones de sujeto y predicado, y se rige por el principio «lo que es, es». Esto constituye una peculiaridad del entendimiento humano, cuyo raciocinio es por ello enteramente analítico:

> «...que todo nuestro raciocinio se resuelva en descubrir la identidad de predicado con sujeto, considerado en sí o mediante un nexo, como es patente por la regla última de las verdades, se ve aquí: que Dios no necesita de razonamiento, porque, siendo evidente con toda claridad a su mirada lo que conviene o no conviene, el mismo acto de representación lo fija en el entendimiento, y no necesita de análisis del mismo modo que lo requiere necesariamente la noche que oscurece nuestra inteligencia» (45).

Por lo que respecta al principio de razón suficiente —al que prefiere llamar de razón determinante—, distingue la razón que determina antecedentemente de la que lo hace consecuentemente, puntualizando que, si bien es cierto que nada puede afirmarse como verdad sin que

el sujeto haya quedado determinado respecto de un cierto predicado, es necesario distinguir lo que determina con posterioridad a la posición de la noción a determinar (consecuentemente) de lo que lo hace precediendo a ésta (antecedentemente), convirtiéndola así en inteligible. Es decir, debe distinguirse la razón de conocer de la de ser (46).

Kant advierte que para declarar algo como verdadero no basta con contentarse con la razón determinante consecuentemente, ya que esta razón, más que dar verdad, lo que hace es explanarla (47). Para ello es necesario buscar la razón que haga inteligible la posición absoluta del sujeto a determinar, es decir, su existencia. La razón lógica no garantiza, pues, la razón de ser:

> «En la primera se trata solamente de esa posición del predicado que se hace mediante aquellas nociones que están incluidas en el sujeto o absolutamente o conexamente considerado, casos en que solamente se descubre identidad del sujeto con el predicado o no predicado que está ya adherido al sujeto. En la segunda, respecto de lo que se pone como existiendo en, se examina no «si», sino «de dónde» proviene el que su existencia esté determinada. Si no hay nada que excluya lo opuesto, fuera de la posición absoluta de tal cosa, habrá que sostener que existe necesariamente, de por sí y absolutamente. Mas si se supone que exista contingentemente, será necesario que haya otras cosas que determinándola de ésta y no de otra manera excluyan ya antecedentemente lo opuesto a la existencia» (48).

En este contexto, se comprende que Kant rechace el tradicional argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios (49), mostrando la posibilidad de obtener un nuevo argumento en el plano de la razón determinante antecedentemente en unos términos similares a los del escrito *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*:

> «...resulta patente que si quitas a Dios queda abolida no solamente la existencia de todas las cosas, sino la posibilidad interna misma» (50).

Una vez aclaradas estas cuestiones, en la tercera parte del escrito expone Kant dos principios que según él proceden del de razón sufi-

ciente y que han de entrar forzosamente a formar parte de la metafísica: el de sucesión y el de coexistencia:

> «Ninguna mutación puede acaecer a las sustancias sino en cuanto están en conexión con otras, cuya dependencia recíproca determina la mutación mutua de estado» (51).

> «Las sustancias finitas no están, por su sola existencia, en ninguna clase de relaciones, sino en la medida en que las mantenga correferidas con mutuas relaciones el principio común de existencia, a saber, el intelecto divino» (52).

La intención del autor al introducir estos dos principios es clara: reformar la cosmología general en la dirección de la física newtoniana, corrigiendo a la vez la psicología racional en un punto importante. Cuestiones ambas que en absoluto son novedosas, sino que aparecían ya expuestas en el escrito del 47.

Tanto el principio de sucesión como el de coexistencia explicitan el concepto de mundo en unos términos que suponen el rechazo de la armonía preestablecida leibniziana. Pero al leer las explicaciones dadas a ambos por Kant, se comprende que tampoco tiene lugar junto a ellos la teoría del influjo físico de los wolffianos —que sólo admitían relaciones mecánicas entre las sustancias—, puesto que dan cabida perfectamente a la acción a distancia newtoniana (53).

Ideas semejantes aparecían ya en los *Pensamientos*:

> «...no se ha puesto suficiente cuidado en la explicación del mundo. Pues la definición considera sólo como mundo lo que está en relación efectiva con las restantes cosas (*mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successivarum inter se connexarum series*)...» (54).

En los que también había aclarado que estas relaciones no tenían que ser concebidas en términos de movimientos, sino de fuerzas (55).

Por otro lado, en lo que respecta a la relación alma-cuerpo volverá a poner de manifiesto la dependencia en el pensamiento del alma con respecto al cuerpo —aun a riesgo de dar con ello «...la apariencia de no distar mucho de la perniciosa opinión de los materialistas»— (56) pero en unos términos que enlazan más con la citada obra del 47 que

con la *Historia general de la naturaleza*, por situarse, como aquella, exclusivamente en el plano de la psicología racional (57).

En este sentido, afirma:

> «...el alma humana, eximida del nexo real con las cosas, quedaría privada no sólo de la experiencia externa, sino de mutaciones de su estado interno» (58).

De donde concluye, además, que es ésta una buena demostración de la existencia real de los cuerpos, en contra del idealismo, pues sólo por las representaciones que el cuerpo provoca en el alma puede ésta pensar; por lo que del hecho del pensamiento puede derivarse la existencia de los cuerpos (59).

Algunas de estas consideraciones respecto a la relación existente entre alma y cuerpo estaban ya presentes en los *Pensamientos*. En ellos había negado también tanto la armonía preestablecida como una concepción en términos mecánicos del influjo físico de los wolffianos como explicaciones de la afección del cuerpo sobre el alma —y del alma sobre el cuerpo en la acción.

Ambas sustancias obrarían la una sobre la otra gracias a la *vis activa* propia de cada una, fuerza que operaría a distancia (60) como la atracción newtoniana. De este modo se explica —dice Kant— que la afección del cuerpo sobre el alma provoque en la última ideas y representaciones, y no —ironiza— desplazamientos (61).

Así pues, desde esta perspectiva, la obra de 1747 se revela más conectada con la restante producción precrítica de lo que suele suponerse, a pesar del llamado período de silencio.

Los tres escritos hasta aquí analizados presentan unas constantes: 1) voluntad de reformar la metafísica, confianza en su irreductibilidad a otros saberes, búsqueda de un nuevo método para ella; 2) revisión del marco teórico de la escolástica del momento; 3) acercamiento a la física newtoniana y a su filosofía experimental (62). Estas constantes volverán a aparecer, como veremos, en los escritos posteriores, en una u otra proporción.

Así, por ejemplo, en el que sirvió de base a la *diputatio* del 10 de abril de 1756, mediante la que Kant aspiraba a obtener la *venia legendi* en la Universidad de Könisberg: la *Monadología física*.

Su título completo es ya de por sí significativo: *El empleo de la metafísica junto con la geometría en la filosofía natural, cuya primera muestra con-*

tiene la monadología física (63). En él Kant pretende ofrecer una solución al conflicto entre la divisibilidad infinita del espacio y la sustancialidad de los cuerpos —tema después de la segunda antinomía—, buscando una conciliación entre metafísica y geometría. Y presenta por primera vez las ideas básicas de su concepción dinámica de la materia, elaborada años más tarde en sus *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786).

En la versión expuesta aquí, la materia consta de partículas elementales (mónadas) (64), que ejercen las unas sobre las otras dos clases de fuerza: de atracción y de repulsión (65). De cada una de estas mónadas puede decirse que ocupa un espacio, pero no —señala— porque determinen a éste por la pluralidad de sus partes sustanciales,

> «...sino por una esfera de actividad mediante la cual impide el ulterior acercamiento mutuo de las mónadas externas que se le presentan por uno y otro lado» (66).

Es, por tanto, la fuerza repulsiva la que causa la impenetrabilidad de los cuerpos (67), y la que determina, mediante su esfera de acción, el lugar que ocupa la mónada a la que pertenece (68).

Ahora bien, debe haber también una fuerza repulsiva, pues

> «...es necesario que a esta tendencia se oponga otra igual a una distancia dada que determine el límite a ocupar. Como esta actúa en contra de la de repulsión, es de atracción» (69).

Es gracias a ella como se determinarían, según el filósofo, los volúmenes de los cuerpos en la naturaleza (70).

Esta teoría de la materia la concibe Kant como perfectamente compatible con la ciencia natural, a pesar de responder a una perspectiva metafísica. Su interés por mostrar el enfoque de la física y el de la metafísica como complementarios vuelve a quedar en este escrito puesto de manifiesto:

> «Los más sutiles filósofos que se afanan en la investigación de la naturaleza concuerdan unánimes en que hay que velar con precaución por que en la ciencia natural no se deslice ni lo que se inventa a la ligera a base de conjeturar algún extravío de la imaginación ni lo que se prueba vanamente sin el auxilio de la experiencia y sin la mediación de la geometría. Ciertamente no puede concebir-

se nada más útil y ventajoso para la filosofía que esta prudencia. Sin embargo, como apenas es posible para un mortal avanzar con paso firme en el recto camino de la verdad sin desviarse aquí y allá hacia uno y otro lado, algunos se abandonan a este principio hasta tal punto que, no atreviéndose en absoluto a aventurarse en aguas profundas en busca de la verdad, consideran preferible navegar una y otra vez la costa, y no admiten sino lo que se conoce de modo inmediato por el testimonio de la experiencia. Por esta vía se pueden sin duda poner de manifiesto efectivamente las leyes de la naturaleza, pero no el origen ni las causas de las mismas. Pues los que buscan sólo los fenómenos de la naturaleza se alejan siempre tanto de la comprensión de las causas primeras y están tan lejos de alcanzar la naturaleza misma de los cuerpos como quienes trepando cada vez más alto hacia la cima de la montaña se convenciesen a sí mismos de que al final han de tocar el cielo con la mano. Sólo la metafísica, de la que muchos creen cómodamente poder prescindir en los asuntos físicos, sirve aquí de apoyo y aporta luz» (71).

Pero Kant se encuentra con que algunas afirmaciones de la metafísica con consecuencias físicas son en principio contradictorias con las de la geometría, cuyas leyes son aplicadas en el ámbito físico con muy positivos resultados. Lo que, en un contexto de desprestigio de la metafísica y de auge de la ciencia físico-matemática, constituía un problema importante.

Así por ejemplo, ocurría con la negación por parte de la metafísica de la divisibilidad infinita y la tesis contraria de la geometría. Pero la noción leibniciana de espacio, concebido no como una sustancia, sino como un fenómeno de la relación externa de las sustancias (72), va a permitirle conciliar ambas tesis:

«Como cada cuerpo está formado por un número definido de elementos simples, pero el espacio que llena admite una división infinita, cada uno de esos elementos ocupará una parte del espacio que es ulteriormente divisible, esto es, llenará un espacio asignable. Sin embargo, como la división del espacio no es una separación de cosas cada una de las cuales posea separada de las otras una existencia propia y autosuficiente, sino que indica sólo cierta pluralidad de partes sustanciales, como sólo esta última contradi-

ría la simplicidad de la mónada, está claro que la divisibilidad del espacio no se opone a la simplicidad de la mónada» (73).

Por ello, concluye Kant, la existencia de mónadas físicas es compatible con la geometría, ya que puede afirmarse a la vez que cada cuerpo consta de un número definido de elementos simples y que el espacio que llenan (o mejor, determinan) los cuerpos es divisible al infinito, y, en consecuencia, no consta de partes primitivas y simples.

Esta solución consagraba lo que puede llamarse el «semiidealismo» o «semirrealismo» sostenido por Kant —en línea con Leibniz— durante estos años: (74) la fuerza es la realidad profunda y originaria, y el movimiento y la extensión meros derivados de su manifestación externa, es decir, puros fenómenos de aquélla. El avance de Kant con respecto a Leibniz está en haber añadido al realismo de la mónada el de su actividad externa. Pero mantiene la idealidad de movimiento y espacio.

1.1.3. Kant entre 1756 y 1764

En consonancia con ello, el escrito de 1758 *Nueva concepción del movimiento y el reposo* (75) niega el espacio absoluto newtoniano. Permaneciendo fiel a su convicción en la pertinencia de la consideración puramente racional de las cuestiones físicas, Kant expresa en él su confianza en que las reflexiones que acerca del movimiento y el reposo aparecen expuestas tengan consecuencias importantes en los primeros fundamentos de la ciencia natural (76).

La obra comienza en unos términos que recuerdan el prólogo de su primer escrito: poniendo de manifiesto que su actitud revisionista tiene su origen en la insatisfacción que la falta de soluciones definitivas a problemas muchas veces tratados le provoca. Por lo que encuentra así justificada la actitud —considerada quizá, dice, por muchos como petulante— con la que revisa las teorías que considera insuficientes, aunque hayan sido sostenidas por grandes hombres (77).

En esta ocasión se ocupa de los conceptos de movimiento y reposo. Y lo hará con un método que reclama tomado de Descartes: olvidando todo concepto aprendido para hacer el camino hacia la verdad sin otra guía que la «mera sana razón» (78).

En su opinión, puestos en esa disposición de ánimo, si se piensa en el movimiento, lo primero que se concibe como verdadero es que

con ese término se hace referencia al cambio de lugar. Y se comprende, además, que el lugar de una cosa se conoce mediante su situación o relación exterior con respecto a otras (79). Pero a continuación examina un experimento mental que le lleva a concluir que precisar el referente con respecto al cual se realiza un cambio de lugar o se reposa es siempre absolutamente necesario, rechazando como absurdas las ideas de movimiento o reposo absoluto, y con ello también el concepto newtoniano de espacio.

> «Empiezo ahora a comprender que en la expresión del movimiento y el reposo me falta algo. No debo emplear nunca en un sentido absoluto, sino relativo siempre. Nunca debo decir que un cuerpo reposa sin indicar respecto a qué cosas reposa, y ni que se mueve sin nombrar a la vez los objetos respecto a los cuales cambia su relación. Aunque quisiera imaginarme como receptáculo de los cuerpos un espacio matemático vacío de toda criatura, esto no me serviría de nada. ¿Pues cómo distinguiré las partes del mismo y los distintos lugares que no están ocupados por nada corpóreo?» (80).

Desde otro tema, situado esta vez en el campo de la lógica, Kant vuelve a plantear en el escrito de 1762 (81) *La Falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (82) la cuestión de la necesidad de defender los principios de claridad, simplicidad y economía como objetivos metodológicos indispensables para la unidad y avance del conocimiento humano, exponiendo de nuevo su conciencia de que la situación de éste en aquel momento distaba mucho de ser la óptima y de que era preciso subsanarla mediante una profunda reforma.

Se queja en él de la falta de rigor con que eran empleados los razonamientos lógicos, y afirma que complicaciones innecesarias tal como la sutileza de distinguir cuatro figuras en el silogismo (83) han enmarañado inútilmente los razonamientos, con consecuencias nefastas para el conocimiento (84).

La finalidad de la lógica —dice— es reducirlo todo al modo de conocimiento más simple:

> «...el fin de la lógica no es enredar, sino resolver; no es ocultar, sino exponer algo de modo patente» (85).

Lo que ocurre es que el entendimiento humano tiene una tenden-

cia errada a desviarse hacia la especulación, una atracción nefasta hacia lo artificioso tan antigua como la humanidad misma:

> «...tal es el destino del entendimiento humano: o bien es meditabundo y reconcentrado, cayendo en lo grotesco, o ambiciona, temerario, objetos demasiado elevados, construyendo castillos en el aire» (86).

Y teniendo en cuenta —dice— que se acumulan las cosas dignas de saberse, mejor podría dedicarse a una autodisciplina que le permitiese ampliar efectivamente los conocimientos útiles (87).

En este contexto, Kant pasa a analizar lo que podría llamarse el «uso legítimo» del entendimiento. El entendimiento es, afirma, la capacidad de juzgar, que constituye la capacidad cognoscitiva superior del hombre (88). Y explica a continuación lo que entiende por «juzgar»:

> «Juzgar es comparar con una cosa algo a modo de característica. La cosa misma es el sujeto; la característica el predicado» (89).

Ahora bien, habla de capacidad de juzgar en sentido amplio:

> «...con la misma facilidad salta a la vista que entendimiento y razón, esto es, la facultad de conocer nítidamente y la facultad de realizar silogismos no son capacidades básicas diferentes. Ambas consisten en la facultad de juzgar; cuando se juzga mediatamente, se infiere» (90).

El papel gnoseológico de esta facultad consiste, según el filósofo, en clarificar el conocimiento adquirido. Pero esta clarificación no es exclusivamente formal, sino que supone la conciencia de la realidad de lo representado:

> «La nitidez de un concepto no consiste en que se represente claramente aquello que es una característica de la cosa, sino en que se lo conozca como característica de la cosa» (91).

Añadiendo como conclusión en un texto de máximo interés:

> «Esto puede dar ocasión para reflexionar mejor sobre la diferencia

esencial entre los animales racionales y los irracionales. Si se logra comprender qué clase de fuerza es esa mediante la cual es posible juzgar, se habrá resuelto el problema. Mi opinión actual es que esta fuerza o capacidad no es otra que la facultad del sentido interno, esto es, la de hacer de sus propias representaciones el objeto de sus pensamientos. Esta facultad no se deriva de ninguna otra, es una facultad básica en sentido propio, y, según estimo, puede pertenecer únicamente a seres racionales. En ella se apoya toda la capacidad cognoscitiva superior» (92).

En la obra de 1763 (93) *El único argumento posible de una demostración de la existencia de Dios* (94) el revisionismo recae sobre un concepto de suma importancia, el de existencia, y sobre un tema clásico ya en la metafísica: las pruebas para demostrar la existencia de Dios (95).

En consecuencia con el espíritu racionalista que aún conserva, admite Kant que la razón pueda demostrar *a priori* la existencia de Dios, pero critica los argumentos tradicionales por hallar en ellos considerables defectos (96). La piedra de toque se lo da el examen que lleva a cabo al comienzo de la obra del concepto de existencia, pues considera que

> «...aquí la más sutil indagación ha extraído de un concepto desafortunado y artificioso, aunque muy puro, conclusiones erróneas que se ha extendido sobre uno de los campos más excelsos de la filosofía» (97).

La existencia —afirma— no puede ser considerada de ningún modo como un predicado o determinación de la cosa (98). Vulgarmente se la suele concebir así, pero esto puede hacerse sólo de un modo impropio, aunque en realidad no dé lugar a alarmantes errores —salvo en el caso de que se quiera deducir de meros conceptos posibles—, pues cuando en el lenguaje vulgar se toma la existencia como un atributo, no se lo considera un atributo de la cosa misma, sino más bien del pensamiento que se tiene de ella, al que se concibe como originado en la experiencia.

> «Por ejemplo, al unicornio marino le corresponde la existencia, al unicornio terrestre no. Esto no quiere decir otra cosa que esto: que la representación del unicornio marino es un concepto

de experiencia, esto es, la representación de una cosa existente. Por ello también para demostrar la exactitud de esta proposición relativa a la existencia de esa cosa, no se busca en el concepto de sujeto —puesto que ahí no se encuentran más que predicados de posibilidad—, sino en el origen del conocimiento que tengo de ella. La he visto —se dice— o me he enterado por los que la han visto» (99).

Las relaciones de todo atributo con su sujeto de inherencia no denotan, pues, de por sí algo existente: el sujeto ha debido ser puesto como existente ya de antemano (100).

El argumento que él propone para demostrar la existencia de un ser necesario va a centrarse, como el tradicional argumento ontológico, en la imposibilidad de la no-existencia de un ser tal, pero situándose en el plano real de la posibilidad, no es el lógico (101).

Si se negase absolutamente toda existencia —dice— no habría pensamiento, puesto que pensar es siempre pensar en algo; ahora bien, del hecho del pensamiento hay que remontarse a aquello que lo posibilita, que no puede ser otra cosa que las cosas existentes (102). Pero la aniquilación particular de alguna de ellas no deja vacío el pensamiento; de dónde puede concluirse que son seres contingentes, y por tanto han de tener el fundamento tanto de su posibilidad como de su existencia en un ser absolutamente necesario. Ahora bien, algo que fuese en sí dependiente no sería absolutamente necesario; por lo que no puede haber varios seres que lo sean. Luego existe un único ser necesario (103).

La existencia del ser necesario queda así demostrada a partir de la imposibilidad (real) de su no-existencia.

La distinción entre el plano lógico y el real inherente a este escrito —que ya habíamos encontrado en otras obras anteriores— vuelve a encontrarse en otro escrito publicado ese mismo año: (104) el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas* (105), en el que pretende demostrar la utilidad de este último concepto aplicado a los temas propios de aquélla.

Comienza el escrito con la distinción entre oposición real y oposición lógica: esta última, al implicar siempre contradicción tiene como resultado una nada negativa irrepresentable, mientras que la primera, al consistir simplemente en afirmaciones de direcciones contrapuestas que son predicados verdaderos de una y la misma cosa, tiene como consecuencia algo que puede ser representable (106).

Este concepto de oposición real es el que es usado por los mate-

máticos, que designan las magnitudes contrarias con los signos + y −, y en este contexto es en el que surge el concepto de magnitud negativa:

> «Una magnitud es negativa respecto de otra en la medida en que no puede reunirse con ella sino mediante la oposición, es decir, que una suprime en la otra lo que es equivalente a ella».

Una magnitud negativa no es, pues, la negación de una magnitud, sino algo verdaderamente positivo, sólo que opuesto a lo otro. Aclararse al respecto, dice Kant en el escrito, puede ser muy útil para las buenas relaciones entre la metafísica y la física:

> «Si, por ejemplo, el célebre Crusius hubiera querido familiarizarse con la opinión de los matemáticos respecto de este concepto, no habría encontrado asombrosamente falsa la comparación de Newton, cuando éste compara la fuerza atractiva que en la distancia creciente, aunque próxima a los cuerpos, degenera poco a poco en una fuerza de repulsión, con series en las cuáles, cuando las magnitudes positivas cesan, comienzan las negativas» (107).

De hecho, Kant considera que la noción de oposición real y el concepto de magnitud negativa aparecen ya, encubiertos, en algunas partes de la filosofía. Y cita como ejemplos su teoría de la materia expuesta en la *Monadología física* —concretamente el conflicto entre las dos fuerzas ínsitas en las mónadas y que se contraponen mutuamente—, y a las oposiciones placer-disgusto (o placer negativo), mérito-demérito (o mérito negativo) y frío-calor que aparecen en la psicología, la filosofía práctica y la física respectivamente (108). Pero defiende además su utilidad en otras cuestiones en las que no han sido tenidos en cuenta. Así, por ejemplo, para dar cuenta de la actividad del alma.

Con respecto a esto último sostiene que para traer o mantener en el pensamiento una representación se precisa de un esfuerzo mental, igual que se lo necesita para hacer que la representación desaparezca»:

> «Toda abstracción no es más que la supresión de ciertas representaciones claras, que se emplea normalmente para que lo que resta se represente aún más claro. Pero cualquiera sabe cuánta actividad se necesita para esto, de tal modo que se puede llamar a la abs-

tracción atención negativa, esto es, una verdadera acción que se opone a aquella acción por la cual la representación se hace clara y lleva, por medio del enlace con ella, al cero o la falta de representación clara. Pues de lo contrario, si fuese simplemente una negación o carencia, no se requeriría para ello el trabajo de una fuerza, como no es necesaria ninguna para que yo no sepa algo que nunca tuve motivos para saber» (109).

En su opinión, puede decirse en general que todas las actividades del alma suponen acciones opuestas de las cuales unas son la negación de las otras (110). En cierto modo ocurre con ella como con el mundo (111).

En la observación general con que concluye el escrito, una vez mostrada en él la utilidad de que puede ser el concepto de magnitud negativa en áreas de la filosofía en las que aún no había sido aplicado, Kant, sirviéndose de la distinción hecha al comienzo de la obra entre oposición lógica y oposición real, advierte sobre la necesidad de distinguir entre principios lógicos —aquellos que dejan ver su relación con la consecuencia lógica, es decir, de modo claro según la regla de identidad— (112) y principios reales —cuyas relaciones con las consecuencias son para el sujeto humano inexplicables.

«¿Cómo ha de entenderse *que, porque algo es, algo distinto sea*?» (113).

Y aclara que el hombre puede entender *por qué* una consecuencia se deriva de un principio lógico, pero sólo puede llegar a saber *que* algo real le sigue algo como consecuencia, pero no por qué ocurre ello.

«Pruébese, pues, si se puede explicar la oposición real en general y dar a conocer claramente cómo porque algo es, algo distinto es suprimido, y si se puede decir algo más de lo que yo he dicho, a saber, únicamente que no tiene lugar mediante el principio de contradicción» (114).

Para concluir en un texto de máximo interés:

«He reflexionado sobre la naturaleza de nuestro conocimiento respecto de nuestros juicios de principios y consecuencias, y algún

día expondré con detalle el resultado de estas consideraciones. Del mismo se sigue que la relación de un principio real a algo no puede ser expresada por un juicio, sino sólo por un concepto, el cual, por análisis, se puede reducir a conceptos más simples e inanalizables de principios reales, cuya relación con la consecuencia no se puede aclarar» (115).

Con lo que Kant parece proponer que el concepto es la forma del conocimiento de experiencia, mientras que el juicio lo sería del de razón (116).

No obstante, por lo que respecta a ese conocimiento experiencial, no todo él debe proceder de los sentidos, sino que su forma se encontraría a *priori* en el entendimiento humano, según se desprende del siguiente texto:

«Me parece que hay algo importante y muy exacto en esta idea de Leibniz: el alma, con su facultad representativa, está en contacto con todo el universo, si bien sólo una parte infinitamente pequeña de esta representación es clara. De hecho, todas las clases de conceptos tienen que basarse en la actividad interna de nuestro espíritu como en su fundamento. Las cosas exteriores pueden contener la condición bajo la cual se distinguen de un modo u otro, pero no la fuerza de producirlos efectivamente. La fuerza de pensar del alma debe contener los principios reales para todos ellos, en tanto su modo natural debe proceder de ella, y los fenómenos de conocimiento que nacen o mueren deben atribuirse, según todas las apariencias, sólo a coincidencia y oposición de toda esa actividad» (117).

Así pues, realizando un importante avance, Kant concluye que, además de principios lógicos, el alma contiene principios reales, que han de revestir la forma de conceptos simples e inanalizables (118), aplicables al conocimiento experiencial, y no al de razón (119).

La obra aparecida en 1764 (120) *Ensayo sobre la nitidez de los principios de la teología y la moral* (121) —presentada al concurso abierto por la Real Academia de Berlín para el premio de 1763 (122)— aborda por primera vez directamente la cuestión que se va convirtiendo en fundamental: la búsqueda de un nuevo método para la metafísica y, en relación a ello, la defensa de su especificidad epistémica.

La cuestión sobre la que invitaba a trabajar la Academia era la siguiente:

> «Se quiere saber si las verdades metafísicas en general, y en especial los primeros principios de la teología natural y de la moral admiten una demostración tan clara como las verdades geométricas, y si no la admiten, cuál es la índole propia de su certeza, qué grado puede alcanzar dicha certeza y si ese grado basta para convencer plenamente» (123).

Y con respecto a ella dice Kant en la introducción de su escrito:

> «La cuestión planteada es de tal índole, que si se la resolviese convenientemente la filosofía superior adquiriría con ello una forma bien determinada. Si se establece el método para alcanzar la mayor certeza posible en este género de conocimientos y se comprende bien la naturaleza de esta convicción, entonces, en lugar de la perpetua inestabilidad de las opiniones y las sectas, una prescripción metódica invariable unirá a los pensadores en empeños concordantes; del mismo modo que el método de Newton en la ciencia natural transformó el libertinaje de las hipótesis físicas en un procedimiento seguro conforme a la experiencia y a la geometría» (124).

Constituir a la metafísica en ciencia y aunar los esfuerzos de los filósofos en una línea progresiva de conocimiento: el tema interesaba a Kant desde su primer escrito, y de uno u otro modo está presente en todos. Pero el modo de abordarlo en este de 1763 tiene especial interés porque Kant va a proponer un método —que él afirma similar al de Newton— que puede ser considerado un antecedente del constructivismo gnoseológico de la *Crítica de la razón pura* (125).

Además, la comparación entre conocimiento matemático y conocimiento metafísico también había sido un tema tratado por Kant con anterioridad, mostrándose desde el escrito del 47 claramente en contra de la pretensión de instituir la cientificidad de la filosofía tomando prestado el método de la matemática, pues está convencido de que el método de conocer de la filosofía es peculiar, y, por ello, precisa de un método propio (126).

La proposición de la Academia le da ocasión para tratar ambas

cuestiones, unida a una tercera, la de la fundamentación de la teología natural y la filosofía moral, por la que también se había preocupado con antelación.

Para ello, en la primera de las cuatro meditaciones en que se divide el escrito establece una comparación general del modo como se llega a la certeza en los conocimientos matemáticos y en los filosóficos, determinando cuatro diferencias en el operar de ambos de los que las dos citadas en primer lugar aparecen todavía en la caracterización de ambos saberes expuesta en la *Disciplina de la razón pura* de la *Crítica*.

De los dos afirma que son conocimientos racionales dado que se mueven en el ámbito de lo universal; pero reconoce que divergen en algunos rasgos esenciales. Así, por ejemplo, la matemática construiría sus conceptos, y sería, por tanto, sintética. Sin embargo, a la filosofía los conceptos le serían dados, concretos, pero confusos e insuficientemente determinados, por lo que su tarea sería clarificarlos y hacerlos precisos mediante el análisis (127). De donde se derivaría el que la matemática pudiese comenzar con definiciones, para extraer después consecuencias a partir de ellas, puesto que sus conceptos, al haber sido construidos, estarían totalmente determinados; lo que no le estaría permitido a la filosofía, a pesar de los intentos de algunos filósofos que, como Wolff, no habrían tenido en cuenta esta diferencia esencial en el modo de llegar ambas a sus conceptos (128).

Pero además de ello, en la primera de ellas las consideraciones abstractas podrían ser transpuestas, según reglas, a signos concretos, con la ventaja, pues, de manejar signos particulares en lugar de los conceptos generales de las cosas mismas. En cambio, la filosofía no sólo carecería de esta posibilidad, sino que además los signos de su discurso no serían más que palabras, lo que dificultaría más su tarea:

> «En la matemática, el significado de los signos es seguro, porque puede saberse fácilmente cuál se les ha querido conferir. Generalmente, en la filosofía, y en particular en la metafísica, las palabras obtienen su significación mediante su uso idiomático, excepto en cuanto se lo determina con más precisión por delimitación lógica. Pero como a menudo se usan las mismas palabras para conceptos muy parecidos que, sin embargo, contienen oculta una diferencia considerable, cada vez que se emplea un concepto en este campo, aunque su denominación parezca remitirse suficientemente al uso idiomático, hay que cuidar con suma precaución que sea realmen-

BIBLIOTECA UCA

te el mismo concepto el que se asocia allí con un mismo signo» (129).

La tercera diferencia, por su parte, estribaría, según el escrito, en que mientras que los conceptos y proposiciones inanalizables serían pocos en la matemática (130), en la filosofía, en cambio, serían muy numerosos. La razón estaría en que, siendo su labor analítica, sería inevitable llegar en ella a una gran cantidad de conocimientos inanalizables,

> «...pues es imposible que conocimientos generales de una variedad tan grande se compongan sólo a partir de unos pocos conceptos fundamentales» (131).

De ahí que el cuadro de las proposiciones indemostrables en filosofía sea declarado por Kant como inabarcable,

> «Pues en cualquier objeto, aquellos caracteres que el entendimiento percibe en él primero e inmediatamente, son los datos para otras tantas proposiciones indemostrables» (132).

En cuanto a la cuarta diferencia, estaría para el filósofo en que el objeto de la matemática sería la cantidad (133), y el de la filosofía la cualidad; lo que explicaría, según él, en parte, que esta última sea más difícil y complicada que aquella, ya que de la cualidad existiría una variedad infinita, «...cuya distinción exige gran esfuerzo» (134). Esto, unido a que Kant considera mucho más fácil enlazar mediante síntesis representaciones cognitivas y derivar consecuencias —el modo de conocer matemático— que resolver mediante el análisis representaciones cognitivas complicadas —el modo de conocer metafísico—, le parece la clave de la complejidad de la filosofía.

Por ello afirma:

> «Sé que hay muchos que encuentran muy fácil a la filosofía, comparada con la matemática superior. Pero estos llaman filosofía a todo lo que figura en los libros que llevan ese título. La diferencia se revela en el resultado. Los conocimientos filosóficos corren en su mayoría la suerte de las opiniones y son como los meteoros, cuyo brillo nada permite anticipar sobre su duración. Desaparecen, pero la matemática queda. La metafísica es, sin duda, el más

difícil de los conocimientos humanos; pero hasta ahora jamás se ha escrito una. La cuestión de la Academia muestra que hay motivo para averiguar primero el camino por el que se ha de emprender su búsqueda» (135).

De ahí que, una vez aclaradas las diferencias esenciales entre ambas ciencias, proponga en la segunda meditación un método del que considera que, teniendo en cuenta la especificidad gnoseológica de la filosofía, puede permitir a la metafísica alcanzar la máxima certeza (136).

En ella la metafísica es definida como una filosofía acerca de los primeros fundamentos del conocimiento humano. Por lo tanto, todo lo dicho en la primera parte del escrito respecto de la filosofía es válido para ella: (137) su modo de proceder es enteramente analítico, y su tarea consiste en analizar representaciones cognitivas confusas buscando alcanzar esos primeros fundamentos (138).

Para obtener los mejores resultados en esta tarea, Kant propone seguir en ella las siguientes reglas metodológicas:

> «La regla primera y principal es ésta: que no se comience por definiciones, a menos que se busque meramente la definición verbal... Más bien debe buscarse primero en su objeto con cuidado lo que se sabe de él de inmediato aún antes de tener su definición... La segunda regla es que se destaquen especialmente los juicios inmediatos acerca del objeto, referente a aquello que primero se descubre con certeza en él y que, después de cerciorarse de que ninguno está contenido en los otros, se los anteponga, como los axiomas de la geometría, a modo de fundamento de todas las conclusiones ulteriores» (139).

Estas dos reglas se declaran en el escrito no sólo válidas para la metafísica, sino para toda la filosofía en general. Ahora bien, ¿cómo se aplican a la tarea concreta de la metafísica?

El mismo Kant da la respuesta en un texto muy importante:

> «El método auténtico de la metafísica es, en el fondo, el mismo que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan provechosas consecuencias. Se debe —se dice allí— mediante experiencias seguras y acaso con la ayuda de la geometría, buscar

las reglas conforme a las cuales ocurren ciertos fenómenos de la naturaleza. Aunque no se descubra enseguida en los cuerpos el fundamento primero de ellos, es seguro, no obstante, que actúan conforme a esa ley, y los sucesos naturales complejos se explican si se muestra con claridad cómo están comprendidos bajo estas reglas bien probadas. Lo mismo vale para la metafísica: buscad mediante una segura experiencia interna, esto es, una conciencia inmediata y evidente aquellos caracteres que pertenecen con seguridad al concepto de cualquier modo de ser en general, y aunque no conozcáis en seguida toda la esencia del objeto, podréis serviros de los mismos para derivar mucho acerca de la cosa misma» (140).

Así pues, la tarea de la metafísica ha de ser, según este escrito, la siguiente: investigar los primeros fundamentos del conocimiento de las cosas, buscando en lo dado aquello que se puede saber de ello con certeza y que pertenece al concepto de cualquier modo de ser en general.

Ahora bien, aunque Kant afirme que este método por él expuesto permite alcanzar la máxima certeza en filosofía, aclara que hay que tener en cuenta que esta certeza es de otra índole que la de la matemática. A esta aclaración está dedicada la tercera parte del ensayo, en un intento de garantizar que los criterios gnoseológicos exigidos en el ámbito matemático no lo sean en el de la filosofía, dado que existe una diferencia esencial entre el modo de conocer en el uno y la otra.

Para ello, empezará por explicar lo que entiende por certeza:

«Se tiene certeza en tanto en cuanto se conoce que es imposible que un conocimiento sea falso. El grado de esta certeza, si se considera objetivamente, depende de la suficiencia en lo que respecta a las características de la necesidad de una verdad; pero en cuanto se lo considera subjetivamente es tanto mayor cuanto más evidencia contenga el conocimiento de esa necesidad» (141).

Para advertir a continuación que, por la propia índole de su modo de conocer, la metafísica y la filosofía, si bien pueden alcanzar ambos tipos de certeza, están más expuestas al error.

De igual modo que lo ha apuntado en escritos anteriores, Kant precisa que el error no procede del entendimiento humano, pues

«El entendimiento humano, como cualquier otra fuerza de la naturaleza, está sujeto a ciertas reglas» (142).

Por lo tanto,

«No se yerra, pues, porque el entendimiento enlace los conceptos fuera de toda regla, sino porque se niega de una cosa aquella característica que no se percibe en ella, y se juzga que no existe aquello que no se advierte en la cosa» (143).

Debido a ello, la matemática que operaría sólo con conceptos construidos —por lo que contaría, por tanto, con toda la ayuda de las reglas del entendimiento— alcanzaría una certeza objetiva de mayor grado de necesidad que el que poseería la de la metafísica (144). Pues ésta, al serle sus conceptos dados (145) para su clarificación, no sólo habría de tener en cuenta las leyes del entendimiento, sino también las que estarían en la cosa misma, por lo que se hallaría más expuesta al error (146).

Y lo mismo sucedería con la certeza subjetiva, ya que mientras que en la matemática las verdades podrían ser demostradas intuitivamente —con lo que se obtendría mayor grado de evidencia—, en la filosofía no se contaría con una ventaja tal» (147).

No obstante, tanto la metafísica como la filosofía son declaradas por el escrito como capaces de una certeza que basta para convencer, y Kant considera que ello es suficiente para que se instituyan en ciencia. Ahora bien, siendo como serían tan propensas al error, deberían extremar el cuidado para eludirlo.

De ahí que Kant dedique un espacio en la tercera meditación a indicar cuál considera que es la verdadera índole de las primeras verdades fundamentales de la metafísica, reafirmándose en lo dicho al respecto en la *Nueva dilucidación*: que los principios supremos y universales en sentido formal de toda la razón humana son el principio de identidad y el de contradicción, y que ambos garantizan la verdad de todos los juicios:

«Todos los juicios verdaderos tienen que ser o afirmativos o negativos. Porque la forma de toda afirmación consiste en que se represente algo como contrario a una cosa, un juicio negativo es verdadero si el predicado contradice al sujeto. La proposición que ex-

presa la esencia de toda afirmación y contiene por tanto la fórmula suprema de todos los juicios afirmativos dice, pues, así: a todo sujeto le conviene un predicado que es idéntico a él. Este es el principio de identidad. Y como la proposición que expresa la esencia de toda negación —a ningún sujeto le conviene un predicado que le contradiga— es el principio de contradicción, es ésta, pues, la fórmula primordial de todos los juicios negativos» (148).

Todas aquellas proposiciones que se conciban inmediatamente bajo uno de estos principios supremos y no puedan ser pensadas de otro modo son declaradas por Kant proposiciones indemostrables; las demás serían demostrables. El objeto de la filosofía superior serían esas verdades fundamentales indemostrables (149).

Estas proposiciones indemostrables son declaradas por Kant como los primeros principios *materiales* de la razón humana —él está con Crusius en la censura de las escuelas filosóficas que pasan por alto esos principios ateniéndose exclusivamente a los formales— (150). Y contendrían conocimientos a partir de los cuales podrían efectuarse derivaciones de otros conocimientos con certeza (151).

Ahora bien, el ensayo puntualiza que no se le puede reconocer a proposición alguna el valor de *principio material* si no es evidente para todo entendimiento humano. Así pues, la evidencia se convierte en el criterio de certeza de estas proposiciones, mientras que para el resto de las verdades esta certeza ha de venir fundamentada formal y materialmente, es decir, a partir de los primeros principios (152).

Pero Kant reconoce que la evidencia no es otra cosa que un sentimiento de convicción, y no una razón demostrativa de la verdad. De ahí que quede pendiente la fundamentación de los primeros principios materiales, que, según él, constituyen el fundamento de la razón humana; tanto más si la certeza de los demás conocimientos ha de venir fundada desde ellos (153).

Así pues, hacia 1764, manteniendo como objetivo la constitución de la metafísica en ciencia y defendiendo su irreductibilidad a otros saberes, Kant ha comenzado ya no sólo a ocuparse de las bases del conocer mismo, sino a introducir algunas modificaciones en la gnoseología leibniciano-wolffiana que serán el origen de las transformaciones que harán posible la teoría que de la espontaneidad del sujeto aparece en la *Crítica de la razón pura*.

Al entendimiento humano —la espontaneidad cognoscente— lo

concibe como una fuerza —una fuerza representativa—, y confía en que, como toda fuerza de la naturaleza, esté sujeta a leyes. De ahí que le parezca la mejor vía para depurar el entendimiento humano de errores y aumentar su productividad precisamente determinar cuáles sean estas leyes, delimitando así el ámbito del uso legítimo del entendimiento del ilegítimo. Por ello irá prestando cada vez más atención a la gnoseología.

Como Leibniz y Wolff, admite que el entendimiento tiene una función analítica regida por el principio de contradicción. Pero intuye que el operar gnoseológico no se reduce a ello. De ahí que afirme que el principio de contradicción no puede ser la regla suprema de todas las verdades, que el juzgar supone, además del análisis, un *reconocimiento* de realidad y existencia que no puede depender de criterios lógicos, y que ponga de manifiesto la necesidad de suponer en el entendimiento conceptos *reales* y principios *materiales* irreductibles a los lógicos. La tarea fundamental que quedará para después del 70 será la de demostrarlo, aunque Kant está ya sobre la pista de a dónde debe dirigirse para ello: a una investigación sobre el entendimiento humano mismo que ponga de manifiesto la esencia de su operar gnoseológico, que no es otra que la capacidad de juzgar. Recuérdese el texto de *La falsa sutileza*:

> «Si se logra comprender qué clase de fuerza es esa mediante la cual es posible juzgar, se habrá resuelto el problema. Mi opinión actual es que esta fuerza o capacidad no es otra que la facultad del sendo interno, esto es, la de hacer de sus propias representaciones el objeto de sus pensamientos. Esta facultad no se deriva de ninguna otra, es una facultad básica en sentido propio, y, según estimo, puede pertenecer únicamente a seres racionales. En ella se apoya toda la capacidad cognoscitiva superior».

Por su parte, la metafísica se concibe como una filosofía sobre los primeros fundamentos del conocimiento humano, de los cuales, unos serían lógicos y otros habría que buscarlos analizando la experiencia. Pero como Kant ha intuido ya que hay en el conocimiento empírico relaciones que ni pueden provenir de la experiencia —dado que si no no serían necesarias— ni ser derivadas de principios lógicos, la tarea de la metafísica se irá orientando a partir de ahora a la investigación de esos primeros fundamentos reales y materiales *a priori* del conocimiento humano que han de estar en el entendimiento; es decir, hacia lo que a partir del 70 se llamará estructura trascendental de la espontaneidad.

La metafísica se irá configurando a partir de ahora poco a poco como una *crítica* en el sentido en que ésta se define en KrV A 841/B869: una ciencia que investigue la capacidad del entendimiento humano respecto a conceptos y principios *a priori*.

Esta precisión del objeto de la metafísica como investigación de las posibilidades gnoseológicas del entendimiento humano aparece por primera vez formulada en los *Sueños de un visionario*. De ahí que considere Philonenko que en esa obra tiene lugar el paso al criticismo (153).

1.1.4. El pensamiento kantiano entre 1764 y 1770

En 1766 aparecen los *Sueños de un visionario* (154), obra sarcástica y mordaz publicada como anónimo, cuyo tema fundamental es la crítica de los ilusorios sueños de la metafísica —de aquella que pretende hacer ciencia mediante quimeras especulativas—a propósito de uno de los muchos conceptos que emplea: el de espíritu.

El tono sarcástico de la obra hace a veces difícil distinguir cuándo el autor habla en serio y cuándo parodia. Para Vaihinger (155), por ejemplo, sólo el primer capítulo de la primera parte debería ser tomado en consideración. Pero, como ya veremos, no hay razones para no poder rescatar del resto del escrito algunas afirmaciones que resulten ilustrativas de la posición intelectual del autor, dada la coherencia que presentan con otras de la época (156).

La primera parte de las dos de las que consta la obra, —que, según va indicado en el subtítulo irónicamente, «...es dogmática...»— trata de «...un nudo de metafísico enredado que se puede deshacer o cortar, según se guste» (157). El referente a la cuestión de qué debe entenderse por «espíritu».

Normalmente —recuerda el filósofo— se da por evidente que todo el mundo comprende qué es un espíritu; pero esta apariencia le parece a él engañosa. Por ello, previo a tratar la afirmación hecha por metafísicos y místicos —como Swedenborg— de que hay espíritus, le parece imprescindible dilucidar el sentido de la palabra (158).

En opinión de Kant, si el concepto de espíritu fuese un concepto abstraído de nociones propiamente experienciales, el método para volverlo claro sería fácil, pues bastaría con enunciar los caracteres que los sentidos hubieran manifestado para esta clase de seres, y por lo que se los distinguiría de los materiales.

Pero este no es el caso, pues se habla de espíritus incluso a la vez

que se duda de la existencia de seres semejantes. Por tanto, el concepto de «naturaleza espiritual» no debe ser tenido por abstraído de la experiencia.

Ante esto, el filósofo indica:

> «Os preguntaréis entonces cómo se ha llegado, pues, a ese concepto si no ha sido por abstracción. Yo os respondo que muchos conceptos proceden de inferencias clandestinas y oscuras a propósito de experiencias, y se propagan de éstas a otras, sin que se tenga conciencia de la experiencia o la inferencia que ha instituido el concepto. Conceptos tales pueden ser llamados subrepticios. Entre ellos hay muchos que en parte son una quimera de la imaginación y en parte son verdaderos, pues incluso inferencias oscuras no están siempre en el error. El uso idiomático y la asociación de un término con diferentes contextos en los que siempre recibe el mismo carácter esencial dan a esta expresión una determinada significación que no puede detallarse más que sacando este sentido oculto de su oscuridad mediante la comparación de todos los casos en los que se usa, y que bien son acordes con él o lo contradicen» (159).

Así pues, para desvelar el significado del concepto de espíritu el filósofo tendrá que seguir este último método:

> «...consideraré este concepto mal comprendido en todos los casos en que se emplea, y de este modo, observando a cuáles conviene y a cuáles choca, espero exponer su sentido oculto» (160).

Del examen de algunos ejemplos obtiene Kant que se entiende por «espíritu» aquella sustancia que es inmaterial; y que además se considera también que tal concepto hace referencia a un ser provisto de razón (161).

Con respecto a lo primero, señala que ciertamente en contraposición a los seres extensos e impenetrables pueden concebirse seres inextensos y penetrables, llamándolos «espíritus». Pero recuerda que desde la posibilidad lógica no puede darse el salto a la afirmación de su existencia real; de ahí que no pueda decirse de ellos que «existan». Aunque tampoco pueda concluirse su imposibilidad real por el hecho de que tales seres no aparezcan en la experiencia (162).

En cuanto a la segunda acepción, reconoce Kant que en los escritos de los filósofos se han dado buenas pruebas de que todo lo que piensa ha de ser una sustancia necesariamente simple, un «yo» que conforme una unidad natural e indivisible a la que también puede llamarse alma (163).

Ahora bien,

> «Pero mediante esta prueba queda todavía irresuelto si esta es de aquéllas que reunidas en el espacio dan lugar a una totalidad extensa e impenetrable, y por lo tanto es material; o si es inmaterial, y por consiguiente es un espíritu. Es más, queda irresuelto si esta clase de seres que se llama «espirituales» es posible (164).

Por lo que puede concluirse, en su opinión, que jamás se ha probado que el alma humana sea un espíritu (165).

Así pues, ni se ha demostrado que los espíritus existan ni que el alma humana sea una sustancia inmaterial. Y es precisamente esto lo que le va a servir para criticar en el resto del escrito tanto a la metafísica como a la mística —la de Swedenborg, en este caso.

En esta dirección, en el segundo capítulo de la primera parte —subtitulado «Fragmento de filosofía oculta que tiene por fin entrar en comunicación con el mundo de los espíritus»— pasa a considerar, pocas veces con seriedad y sí muchas con sarcasmo, la posibilidad —defendida por Swdenborg— de la existencia de un mundo de seres inmateriales captable sólo intelectualmente, alegando la necesidad de luchar contra la credulidad ingenua y la superstición (166).

En el tercero —«Antikabala. Fragmento de filosofía común para hacer justicia a este comercio con el mundo de los espíritus»—, por su parte, tratará a la metafísica, y a lo que él va a llamar los «sueños de la razón» (167).

Al igual que en otros escritos anteriores a los que ya hemos hecho referencia, vuelve a reafirmarse aquí la necesidad de unificar los esfuerzos de los metafísicos en una tarea única, ya que sólo así

> «...los filósofos habitarán un mundo común al mismo tiempo, tal como lo hacen desde hace mucho tiempo los matemáticos: acontecimiento capital que no debe tardar mucho, si es que hemos de creer los signos y presagios que aparecen desde hace algún tiempo en el horizonte de la ciencia» (168).

Pero reconoce que el panorama que ofrece la metafísica es desalentador: cada autor expone su doctrina —que parece más bien producto de ensoñaciones que de razonamientos, dada la poca evidencia que presenta para los demás— de un modo tal que es imposible articularla con otra; cada filósofo ve el mundo de forma particular, no universalizable, y sus aserciones carecen, por tanto de evidencia para el resto de los hombres (169).

Por estas características, las ensoñaciones de la razón le recuerdan a Kant a las quimeras de la imaginación y a las percepciones ilusorias, dado que también son éstas fenómenos subjetivos que vive una persona como reales, pero de los que se pueden concluir su patología porque el resto de las personas, en las mismas condiciones, carecen de ellos (170).

Y teniendo en cuenta que en los dos casos citados es posible distinguir entre percepciones reales e imaginarias y entre representaciones de la imaginación que reproducen percepciones reales y las que las inventan, se pregunta Kant si no habría un modo universalmente compartido de distinguir con respecto a la razón su uso legítimo del que no lo es, un método que sirviera para depurar las ideas quiméricas de las que no lo son (171).

Y aunque en este sentido no profundice en la cuestión, da un consejo: atenerse a la experiencia.

> «...parece más adecuado a un pensamiento racional sacar sus principios de explicación de los materiales que nos ofrece la experiencia que extraviarse en las nociones aturdidoras de una razón mitad poética mitad razonante» (172).

Desde esta perspectiva, las teorías acerca de la coexistencia de un mundo de espíritus junto al perceptible sensorialmente le parecen conjeturas que él en absoluto se encuentra en condiciones de afirmar o negar (173). No obstante, reconoce que ese mundo suprasensible puede tener un papel positivo respecto a nuestro conocimiento: señalar sus límites.

> «...la concepción filosófica de las naturalezas espirituales... puede ser útil, pero en sentido negativo, en tanto que establece con seguridad las fronteras de nuestro conocimiento y nos convence de que los fenómenos de la naturaleza son, con sus leyes, lo único

que nos está permitido conocer, pero que el principio de esta vida, la naturaleza espiritual, que no se conoce, sino que se supone, no podrá ser nunca positivamente pensado, porque en la totalidad de nuestras sensaciones no se encontrarían datos para ello; y habría que arreglarse con negaciones para pensar una cosa hasta tal punto diferente de todo lo sensible. Pero la posibilidad de las mismas negaciones no se basa ni en la experiencia ni en el razonamiento, sino en una imaginación a la que se acoge una razón despojada de todo recurso. En este sentido, la pneumática de los hombres puede ser considerada una teoría de su necesaria ignorancia a propósito de una supuesta especie de seres, y como tal puede fácilmente ser apropiada a su tarea» (175).

En la segunda parte de la obra, dedicada ya directamente a criticar la mística de Swedenborg, vuelve Kant a hacer una serie de afirmaciones acerca de la metafísica y la filosofía de extraordinaria importancia que enlazan con los dos últimos textos citados pertenecientes a la conclusión teórica de la primera parte.

Por una parte, critica el método empleado generalmente por los filósofos y que él describe como consistente en no ocuparse más que de meditaciones abstractas, pero sorprendiendo periódicamente con pruebas claramente *ad hoc* sacadas de la experiencia. Pero manifiesta a su vez la insatisfacción que le produce un método puramente inductivo. De este modo, el conflicto entre el polo receptivo y el espontáneo en el conocimiento queda claramente formulado.

«Pues es necesario saber que todo conocimiento tiene dos extremos entre los que es necesario elegir, el uno a priori, el otro a posteriori. Es cierto que en época reciente varios físicos han propuesto que se debe comenzar por este último, creyendo que atraparían la anguila de la ciencia por la cola asegurándose suficientes conocimientos experimentales y elevándose poco a poco a nociones más generales y más altas. Pero si bien es cierto que esto puede realizarse sin torpeza, también lo es que no es, ni con mucho, un procedimiento suficientemente sabio y filosófico; pues de este modo se llega pronto a un por qué al que no se puede dar respuesta, lo que es tan honorable para un filósofo como para un comerciante pedir amigablemente en el pago de un trato volver a negociar otra vez. Por eso, para evitar ese inconveniente, hombres clarividentes

han comenzado por el extremo opuesto, que es el punto supremo de la metafísica. Pero se encuentra aquí un nuevo obstáculo, a saber, que se comienza no se sabe dónde y se va hacia no se sabe dónde, y que la cadena de los argumentos no quiere alcanzar la experiencia... Por eso el filósofo, viendo que sus argumentos racionales por una parte y la experiencia real por otra se propagarían indefinidamente una al lado de otra sin jamás encontrarse, se pone de acuerdo con los demás, como si ya lo hubieran convenido, para que cada uno tome el punto de partida a su gusto y conduzca después la razón no en la línea recta del orden deductivo, sino por un imperceptible clinamen de pruebas a las que desvía discretamente hacia la meta de ciertas experiencias o testimonios, de modo que llegue allí donde el ingenuo discípulo no habría sospechado, a saber, a probar lo que de entrada se sabía que se iba a probar» (174).

Teniendo como modelo la filosofía experimental newtoniana —en la que intuye el equilibrio de ambos polos— afirma que el papel de la filosofía ha de ser el de descomponer los fenómenos complicados hasta llegar a representaciones más simples. Pero una vez que se llega a las representaciones fundamentales —añade— su tarea concluye, pues no se podrá nunca comprender por la razón cómo algo pueda ser la causa de algo a tener una fuerza.

«Es únicamente en la experiencia donde hay que extraer estas relaciones» (176).

Pero a veces la razón se deja cautivar por esas cuestiones que van más allá de los límites del conocimiento humano. Por ello se hace necesario mostrarle su uso legítimo, aplicar su esfuerzo al autoconocimiento del entendimiento humano y sus fronteras. El planteamiento crítico aparece por vez primera claramente determinado:

«Las cuestiones concernientes a la naturaleza espiritual, la libertad y la predeterminación, la vida futura, etc. ponen de golpe en ejercicio todas las facultades del entendimiento, y debido a su excelencia arrastran a los hombres al desafío de la especulación, que indistintamente sutiliza y determina, dogmatiza y refuta, como corresponde al conocimiento ilusorio. Pero si esta investigación se

transforma en una filosofía que juzga sobre su propio proceder, y conoce no sólo los objetos, sino también su relación con el entendimiento humano, entonces los límites se estrechan y se ponen las fronteras que no dejarán extraviarse más a la investigación fuera del dominio que le pertenece» (177).

Así pues, los *Sueños de un visionario* se insertan sin dificultad en la reflexión metodológica del período precrítico, pues el pretendido escepticismo no detiene a Kant en la persecución de su fin: asegurar el futuro de la metafísica.

«He tratado un tema ingrato, llevado por las demandas de amigos curiosos y desocupados. Poniendo mi esfuerzo al servicio de su frivolidad, he decepcionado su esperanza, sin conseguir satisfacer a los curiosos con novedades ni a los investigadores con razones. Si ningún otro propósito hubiese animado este trabajo, yo habría perdido mi tiempo, traicionando la confianza del lector al conducir su conocimiento y sus ganas de saber a través de un aburrido camino hasta el mismo punto de ignorancia del que había partido. Pero de hecho yo tenía a la vista un objetivo que me parece más importante que el que he indicado, y creo haberlo alcanzado. La metafísica, de la cual es mi destino estar enamorado, aunque puedo raramente vanagloriarme de sus vagos favores, ofrece dos ventajas. La primera es la de regular las cuestiones que plantea la investigadora mente cuando investiga mediante la razón propiedades ocultas de las cosas. Pero aquí a menudo el resultado no sólo frustra la esperanza, sino que incluso escapa a nuestras manos ávidas... La segunda ventaja es más apropiada a la naturaleza del entendimiento humano y consiste en esto: en examinar si la tarea está también definida respecto a lo que se puede saber y qué relación tiene la cuestión con los conceptos experimentales, sobre los que todos nuestros juicios deben apoyarse siempre. En este sentido, la metafísica es una ciencia de los límites de la razón humana... Cierto es que yo no he determinado aquí con precisión esta frontera, pero he dicho lo bastante de ella como para que el lector sepa en una nueva meditación que puede dispensarse de toda investigación inútil en la consideración de una cuestión cuyos datos se encuentran en otro mundo, que aquél en el que él percibe. He perdido mi tiempo, pues, a fin de ganarlo. He engañado a mi lec-

tor para servirlo, y si no le he ofrecido ningún conocimiento nuevo, al menos he destruido la ilusión y el vano saber que infla al entendimiento y ocupa en su estrecho dominio el lugar que podrían ocupar las enseñanzas de la sabiduría y de la instrucción útil» (178).

En 1766 se inicia un período de silencio que ha de durar hasta 1781, ya que el pequeño escrito *Primer fundamento de la distinción de las regiones en el espacio* (179) no es más que un artículo de periódico y la *Disertación* de 1770 debe su nacimiento a una obligación puramente profesional.

La obra de 1768 es, no obstante su brevedad, importante por ser el primer escrito en que Kant defienda la prioridad ontológica del espacio sobre los cuerpos. Tesis que, una vez que concluya también definitivamente la imposibilidad de defender la existencia absoluta del espacio, pasará a ser uno de los pilares del idealismo trascendental.

La intención del ensayo es

«...indagar si en los juicios intuitivos de la extensión —tal como los que contiene la geometría— puede encontrarse una prueba evidente de que el espacio, independientemente de la existencia de toda materia y por sí mismo, como fundamento de la posibilidad de su composición, tiene una realidad propia» (180).

Afirma Kant que las posiciones de las partes de una cosa en su referencia mutua presuponen la región en la que están ordenadas en tal relación. Por lo que en su significado más abstracto la región no consiste en la referencia de una cosa a otra —pues esto es propiamente el concepto de posición— sino en la relación del sistema de estas posiciones al espacio cósmico absoluto (181).

Que el espacio es algo más que la relación de unas partes materiales con respecto a otra —el espacio leibniciano— lo muestra el caso de las figuras incongruentes: ciertamente que con respecto a un objeto la posición relativa de sus partes puede conocerse a partir de él mismo; pero puede darse el caso de dos objetos cuyas partes guarden entre sí la misma relación y que sin embargo sean mutuamente contrapartidas incongruentes (182).

Esto se debería según Kant a que la región hacia la cual se orienta cada disposición de partes es diferente, diferencia que radica por tanto

en su distinta ordenación con respecto al espacio absoluto universal y originario, de cuya existencia no duda en el escrito.

> «De este modo queremos demostrar que el fundamento de la determinación completa de una figura corpórea no depende únicamente de la relación y la posición de sus partes unas con respecto a otras, sino además de una relación con el espacio general absoluto, como lo conciben los geómetras; aunque de tal modo que esta relación no puede percibirse de forma inmediata, pero sí, en cambio, aquellas diferencias de los cuerpos que dependen únicamente de este fundamento» (183).

Así pues, contra aquellos filósofos —«sobre todo alemanes»— (184) para los que el espacio consiste exclusivamente en las relaciones externas de las partes yuxtapuestas de la materia, Kant sostiene que las determinaciones del espacio no son consecuencia de las posiciones relativas de las partes de la materia, sino que éstas son consecuencia de aquéllas. Por lo que se puede, por tanto —señala en el escrito— encontrar en la constitución de los cuerpos diferencias —diferencias verdaderas— que se refieren únicamente al espacio absoluto y originario, ya que sólo en virtud de él es posible la relación de las cosas corporales (185).

Y añade una precisión que hace ya preludiar la idealidad de las intuiciones puras que aparecerá en la *Disertación* dos años más tarde: que el espacio absoluto no es uno de los objetos de la sensación externa, sino un concepto fundamental que viene a hacerlos posibles a todos ellos (186).

Ahora bien, este concepto no es tampoco un mero ente de razón. El conflicto entre la aprioridad del espacio con respecto a las cosas y la negativa, a la vez, a considerarlo como un mero ente de razón, patentes en el escrito, nos muestra a un Kant en las puertas del reconocimiento de intuiciones puras en la sensibilidad:

> «...no falten dificultades en torno a este concepto cuando su realidad, intuitivamente suficiente para el sentido interno, quiere captarse con ideas de la razón. Pero esta dificultad se presenta en todas partes cuando se insiste en filosofar sobre los primeros datos de nuestro conocimiento...» (187).

La importancia gnoseológica que tendrá ese reconocimiento que-

dará patente en la *Disertación*, en la que por primera vez Kant podrá dar una solución sistemática al problema de la delimitación del ámbito de la metafísica respecto del de las ciencias empíricas —la física sobre todo— y del de la matemática, permitiéndole además abordar la cuestión de su método con mayor rigor.

1.2. LA TEORIA DEL SUJETO EN LA DISERTACION

1.2.1. La articulación temática de la obra

La disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el inteligible* fue compuesta por Kant para el acto académico de su investidura con motivo de su nombramiento como profesor ordinario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Könisberg (188).

Formalmente la obra se dice destinada a hacer una «exposición» del concepto de mundo (189). No obstante, la articulación real de la obra es muy otra.

Indica Kant al comienzo del escrito que para hacer esa exposición, además de a las notas que pertenecen al concepto distinto de ese objeto, ha prestado también atención a su doble génesis a partir de la naturaleza de la mente, ya que sólo así, en su opinión, pueden explicarse las posibles contradicciones que a la hora de exponer tal concepto puedan presentarse (190).

Esto explica las cuatro primeras secciones:

I. De la noción de mundo en general.
II. De la diferencia de lo sensible y lo inteligible en general.
III. De los principios de la forma del mundo sensible.
IV. Del principio formal del mundo inteligible (191).

Pero además indica que tal exposición puede servir de ejemplo para profundizar más en la cuestión de cuál sea el método que se deba seguir en el campo de la metafísica; por lo que le parece «muy recomendable» (192). Lo que explicaría la última sección:

V. Del método de la metafísica en relación con lo sensible y lo inteligible (193).

Ahora bien, cuando se lee el escrito la impresión que se obtiene

es que la consideración del concepto de mundo es sólo un pretexto para tratar la cuestión metodológica. Un pretexto que, teniendo en cuenta las palabras de Kant («...es muy recomendable»), más bien parece voluntariamente escogido —con no ocultas intenciones pedagógicas— para introducir *in situ* la cuestión fundamental: la demostración de la especificidad epistémica de la metafísica —especificidad fundamentada gnoseológicamente— frente a otras ciencias y la llamada de atención sobre su método.

Así pues, el plan real de la obra se articularía sobre la V sección en vez que sobre la I. La confirmación nos la da una carta con la que Kant acompañó el ejemplar de la *Disertación* que entregó a Lambert, en la que señalaba que la sección I podía ser pasada por alto como de menor interés (194).

De este modo, la obra presenta en estado embrionario el plan futuro de la *Crítica de la razón pura*: una primera parte propedéutica en la que se exponen las posibilidades gnoseológicas del sujeto cognoscente a partir del análisis de sus dos polos —espontaneidad y receptividad— y una segunda en la que, teniendo en cuenta los resultados de la primera, se plantea la cuestión de qué lugar corresponda a la metafísica y cuál deba ser su método (195). La correspondencia con M. Herz inmediatamente posterior al 70 lo confirma (196).

1.2.2. Concepción del sujeto cognoscente

En la primera sección del escrito indica Kant que mundo es aquel todo que no es parte al que se llega mediante la síntesis en el compuesto substancial (197). Pero añade que no es lo mismo, dadas las partes, concebir la composición del todo por medio de una noción abstracta del intelecto que realizar esa noción general por medio de la facultad cognoscitiva sensible, es decir, representársela por medio de una intuición distinta.

Pues

> «Lo primero se obtiene por medio del concepto de composición en general, en cuanto que bajo él se contienen muchas cosas (mutuamente relacionadas), esto es, por medio de ideas intelectuales y universales; lo segundo se apoya en las *condiciones* del tiempo, en cuanto que, añadiendo sucesivamente una parte a otra, el concepto de compuesto es posible genéticamente, es decir, por síntesis, y está sometido a las leyes de la intuición» (198).

Y de igual modo —continúa— dado un compuesto sustancial, puede llegarse fácilmente a la idea de partes simples eliminando de modo universal la noción de composición, ya que al suprimir toda unión no quedan sino partes simples. Ahora bien, según las leyes del conocimiento intuitivo no ocurre lo mismo, pues la composición no desaparece sino retrocediendo del todo dado hasta las partes posibles, es decir, mediante análisis, que se apoya a su vez en las condiciones del tiempo (199).

Esta confusión entre el plano intelectual y el sensible explicará según Kant el rechazo por parte de muchos de la continuidad y la infinitud con respecto al mundo, pues

> «...teniéndose vulgarmente *irrepresentable* e *imposible* como sinónimos, son rechazados por muchos los conceptos de *continuo* e *infinito*, puesto que su representación, según las leyes del conocimiento intuitivo, es absolutamente imposible. Sin embargo, aunque aquí no defiendo la causa de estas nociones, rechazadas —principalmente la primera— por no pocas escuelas, es sumamente importante advertir, que caen en gravísimo error los que se sirven de argumentar. En efecto, todo lo que *repugna* a las leyes del intelecto y de tan perversa manera de la razón es ciertamente imposible; pero lo que siendo objeto de la razón pura simplemente *no obedece* a las leyes del conocimiento intuitivo no es imposible. Pues esta divergencia entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual* (cuya índole expondré a continuación) no denota aquí sino que *las ideas abstractas que la mente tiene, recibidas del entendimiento, no puede a menudo realizarlas en concreto y transformarlas en intuición*. Sin embargo, esta resistencia *subjetiva* pasa a veces por repugnancia *objetiva*, y engaña fácilmente a los incautos, tomando los límites que circunscriben la mente humana por los límites de la esencia misma de las cosas» (200).

De ahí que Kant considere conveniente analizar la facultad sensible y la intelectual a fin de mostrar las peculiaridades de una y otra y de delimitar los campos de las ciencias que se apoyan en una u otra actividad de la mente humana, dando una explicación fundamentada de las posibles divergencias entre ellas.

A esto responden las secciones II, III y IV. Al comienzo de la primera de ellas establece una radical distinción entre sensibilidad y en-

tendimiento, entre lo que llama la receptividad y la espontaneidad del sujeto (distinción genérica que reemplazará a partir de ahora a la gradual claro-oscuro) en un texto que tiene su paralelo en *KrV* A 51-52/ B 75-76: (201)

> «La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* es la *facultad* de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por su condición no puede penetrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que sólo puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno*; lo segundo, *noúmeno*. El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia es intelectual o racional» (202).

1.2.2.1. Receptividad y ciencias empíricas

Lo que va a dar las diferencias esenciales entre la *Disertación* y la *Crítica de la razón pura* está en el peculiar modo de concebir en cada una de ellas ambos polos del sujeto cognoscente.

Sobre el polo receptivo —dice en 1770— se articula el conocimiento sensible, que depende del modo de ser peculiar del sujeto, en tanto que es capaz de tal o cual modificación con motivo de la presencia de un objeto; a diferencia de aquel conocimiento que está exento de tal condición subjetiva y que sólo atiende al objeto: el intelectual.

> «De donde se sigue: lo pensado sensiblemente es representación de las cosas *como aparecen,* lo pensado intelectualmente de las cosas *como son*» (203).

Ahora bien, para Kant que el conocimiento sensible sea subjetual no quiere decir que sea subjetivo en el sentido peyorativo de la palabra. Esa peculiaridad de hacer referencia a un sujeto que lo caracteriza no lo convierte en un conocimiento aparente, confuso, de menor calidad que el intelectual (204). Pues,

> «...los fenómenos, aunque sean propiamente representaciones de la manifestación (especies) de las cosas, no ideas, y no expresen la

interna y absoluta constitución de los objetos, sin embargo su conocimiento es absolutamente verdadero. En primer lugar, porque en cuanto que son conceptos o aprehensiones sensibles, en tanto que causados, testifican la presencia del objeto, contra lo que afirma el idealismo; además, si se atiende a los juicios sobre lo conocido sensiblemente, consistiendo la verdad en lo que al juzgar respecta en la conformidad del predicado con el sujeto dado, y no dándose el concepto del sujeto, en cuanto que es fenómeno, sino en relación con la facultad cognoscitiva sensible, dándose además los predicados en cuanto observables sensiblemente de acuerdo con la misma, resulta evidente que las representaciones del sujeto y el predicado se producen según leyes comunes y así dan base a un conocimiento muy verdadero». (205).

De ahí, como veremos, que sobre este conocimiento sensible puedan fundarse determinadas ciencias.

En esos fenómenos o representaciones de los sentidos distingue Kant —como después hará en la *Estética Trascendental* una *materia* —la sensación— y una *forma* —encargada de coordinar la variedad de datos que afecta a los sentidos «...según una cierta ley natural del alma»— (206) acerca de las cuales deja sentada su subjetualidad:

> «...del mismo modo que la sensación, que constituye la materia de la representación sensorial, denota sin duda la presencia de algo sensible, aunque en cuanto a la cualidad depende de la naturaleza del sujeto en tanto que modificable por dicho objeto, así también la forma de dicha representación testifica siempre un cierto respecto o relación de las representaciones sensibles, pero propiamente no es un esbozo o esquema del objeto, sino una cierta ley connatural a la mente de coordinar entre sí las impresiones recibidas y provenientes de la presencia del objeto» (207).

Pero, como muestra también el texto anterior, marca también la vertiente real de la sensación, con lo que la dualidad *realidad empírica-idealidad trascendental*, que tan importante va a ser después en el 81, aparece ya claramente expresada en este escrito en lo que a la sensibilidad se refiere.

La forma, por su parte —anticipando también una de las claves gnoseológicas de la *Crítica*—, es afirmada como necesaria para que la

multiplicidad empírica se reúna y constituya en un todo de representación, al que Kant va a llamar ahora *apariencia* (208). Pero a partir de aquí comienzan y a las diferencias con la obra del 81, pues Kant declarará que para que esta apariencia se convierta en *experiencia* bastará que sea formalmente ordenada por el entendimiento en su uso *lógico*, uso mediante el que,

> «...los conceptos, sea cual sea su origen, sólo son subordinados entre sí, esto es, los inferiores a los superiores (por las notas comunes), y son referidos unos a otros según el principio de contradicción» (209).

Por tanto la *experiencia* es concebida como

> «...un conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el entendimiento» (210).

Mientras que en 1781, para garantizar la universalidad y necesidad del conocimiento empírico —que no quedaban fundamentadas a partir de la mera ordenación lógica intelectual—, será necesaria la intervención del entendimiento en su uso real, en los términos en que este uso será concebido a partir de 1772.

El escrito indica, además, que todos los conceptos propios de la *experiencia* han de ser llamados *empíricos*, sus objetos *fenómenos* y sus leyes *leyes de los fenómenos* (211). Pero hay también otras leyes que deben ser consideradas leyes de los fenómenos a pesar de que no pertenezcan a la experiencia, aunque sí al *conocimiento sensible*. Y es que el uso lógico del entendimiento puede ser aplicado no sólo a la apariencia, es decir, a la sensación ya ordenada por la forma sensible, sino también exclusivamente a esta forma. En este último caso, el conocimiento seguiría siendo sensible, pero carecería del elemento sensitivo y sería, por tanto, puro (212).

Y como esa forma sensible es especificada como una intuición pura de espacio y tiempo, ello le permitirá hacer de la matemática una ciencia sensible, pero pura, y explicar la aplicabilidad de sus leyes al mundo empíríco (213).

Espacio y tiempo son definidos como principios formales del *universo como fenómeno*, y se afirma de ellos que son ley y condición de todo lo sensible en el conocimiento humano. Para demostrar lo cual Kant

desarrollará una argumentación que se corresponderá con la que, más depurada y sistematizada, aparecerá en la *Estética trascendental* (214).

Así, teniendo en cuenta tanto el uso lógico del entendimiento sobre la apariencia (215) como sobre estas meras intuiciones puras, el cuadro de las ciencias fundadas sobre el conocimiento sensible sería el determinado por el siguiente texto:

> «Todo lo que se refiere como objeto a nuestros sentidos es un fenómeno; y lo que no afectando a los sentidos contiene la forma singular de la sensibilidad pertenece a la intuición pura (es decir, vacía de sensaciones, pero no por ello intelectual). Los fenómenos se registran y exponen, *primero* los del sentido externo en la FISICA, *después* los del sentido interno en la PSICOLOGIA empírica. Pero la intuición pura (humana) no es un concepto singular en el *cual* se piensan las cosas sensibles, cualesquiera que sean, y por esto contiene los conceptos de espacio y tiempo; los cuales, como no determinan nada de lo sensible en cuanto a su *cualidad*, no son objeto de ciencia sino en relación con la *cantidad*. Por esto, la MATEMATICA PURA considera el espacio en la GEOMETRIA, el tiempo en la MECANICA pura. A estos conceptos hay que añadir otro, en sí intelectual, pero cuya actuación en concreto exige los conceptos subsidiarios de tiempo y de espacio (añadiendo sucesivamente más unidades y yuxtaponiéndolas): es el concepto de *número*, del que trata la ARITMETICA. Así pues, la matemática pura, que expone la forma de todo nuestro conocimiento sensible, es el instrumento de todo conocimiento intuitivo y distinto; y puesto que sus objetos no son sólo los principios formales de toda intuición, sino que ellos mismos son *intuiciones originarias*, brinda un conocimiento sumamente veraz que al mismo tiempo es modelo de suma evidencia para los otros. Así pues, *se da ciencia de lo sensible*, aunque, siendo fenómeno, no se da intelección real, sino sólo lógica; de donde se ve claramente en qué sentido debe interpretarse la negación de ciencia acerca de los fenómenos sostenida por los que se inspiraron en la escuela Eleática» (216).

Mediante este importantísimo texto quedaba expuesta en el 70 la arquitectónica de las ciencias naturales y matemáticas, claramente fundada en criterios gnoseológicos; con lo que se conseguía solucionar uno de los problemas que constantemente había aparecido desde el 47 (217).

Pero a su vez, se delimitaba negativamente el ámbito epistémico de la filosofía y la metafísica, que habrían de fundarse sobre el conocimiento intelectual.

Así pues, el sistema epistémico ofrecido en el 70 tiene su asiento en la radical separación postulada en él entre el conocimiento sensible y el intelectual. En el parágrafo 5 puede leerse que los conceptos empíricos permanecen indefinidamente sensibles por mucho que se eleven por abstracción, por lo que ni las leyes empíricas más generales ni los principios de la matemática exceden nunca el orden de lo sensible (218). Con lo que tanto las ciencias empíricas como la matemática reciben una caracterización que impide su confusión con el modo de proceder del conocimiento metafísico.

Se pronuncia así Kant en contra de la distinción gradual de los conocimientos propuestos por Leibniz y Wolff:

> «Por lo dicho se ve que se expone mal lo sensible diciendo que es lo conocido *confusamente* y lo intelectual diciendo que es aquello cuyo conocimiento es *distinto*... Temo que el ilustre Wolff, con aquella diferencia entre lo sensible y lo intelectual, que para él no es sino lógica, anule por completo la excelente costumbre de la antigüedad de discutir sobre la peculiaridad de los fenómenos y los noúmenos» (219).

1.2.2.2. Espontaneidad y metafísica

Así pues, la distinción general ciencia-filosofía pasa en la *Disertación* por la de receptividad-espontaneidad (y por las de sensibilidad-entendimiento y fenómeno-noúmeno dependientes de ella), ya que es ésta la que hace posible la determinación del conocimiento sensible frente al intelectual. Pero mientras que la receptividad es analizada en ella con detalle, la espontaneidad quedará caracterizada, como el propio Kant reconocerá algo más tarde (220), de un modo meramente negativo.

Lo único que se explicará es que el entendimiento —definido como facultad superior del alma— (221) tiene además de su uso lógico, un uso real por el que puede alcanzar, independientemente de la experiencia, «...los conceptos mismos de las cosas y sus relaciones» (222). Pero Kant será muy oscuro a la hora de explicitar cómo tales conceptos ontológicos sean posibles.

Lo único que indica es que

«...se dan por la naturaleza misma del entendimiento, y no son abstraídos de empleo alguno de los sentidos ni contienen forma ninguna del conocimiento sensible en cuanto tal (223).

Por lo que recomienda

«...llamar a los conceptos intelectuales ideas puras, y abstractos a los conceptos que se dan empíricamente» (224).

Y añade además que tampoco tienen su origen en un conocimiento intuitivo, pues considera que para el ser humano no es posible más intuición que la empírica (225). La caracterización del entendimiento humano como *ectypus* frente al divino o *archetypus*, que tanto juego dará a la interpretación heideggeriana de la *Crítica de la razón pura*, cumple ya aquí su papel gnoseológico:

«La intuición de nuestra mente es siempre pasiva, y por ello sólo es posible en tanto en cuanto que algo puede afectar a nuestros sentidos. Pero la intuición divina, que es principio de sus objetos, no algo principiado, es arquetipo, y por tanto perfectamente intelectual» (226).

Por último, explicita también que los conceptos del entendimiento no son tampoco innatos (227). Para añadir que el conocimiento intelectual procedente del uso real del entendimiento es un *conocimiento simbólico* (228).

En su *Psicología empírica*, Chr. Wolff había distinguido, al igual que lo hiciese Leibniz, entre el conocimiento intelectual intuitivo y el conocimiento intelectual simbólico. El primero de ellos se derivaría de la intuición misma de las ideas (229), mientras que el segundo se determinaría por el acto según el cual las palabras se enuncian tanto, que acaban configurando ideas, ideas que, privadas de las palabras u otros signos, no serían intuidas por el sujeto humano (230).

Ya en los *Sueños de un visionario* había explicitado Kant que, si había algún conocimiento de lo suprasensible, este conocimiento debía ser simbólico. Y lo definía como un uso de las ideas materiales de la imaginación como signos analógicos negativos de lo trascendente, dando lugar a una serie de conceptos de razón revestidos de los signos del lenguaje que no podrían ser intuidos con independencia de él (231).

Esto debe ser también lo que se entiende por conocimiento simbólico en el 70. Pues la *Disertación* indica que los conceptos que aparezcan en la metafísica no deben buscarse en los sentidos, sino en la misma naturaleza del entendimiento puro, *abstrayéndolos de las leyes connaturales de la mente en tanto que se actualizan con ocasión de la experiencia* (232).

Así pues, las leyes conaturales de la mente, al actualizarse con ocasión de la experiencia, originarían una serie de representaciones intelectuales que, independientemente de la experiencia —aunque sólo se originarían con ocasión de ella—, podrían servir para referirse a la realidad en sí, aunque de un modo meramente simbólico, puesto que han surgido en relación a una realidad bien diferente: la sensible.

De ahí que Kant afirme que de ellas puede realizarse bien un uso *eléntico*, bien *dogmático*. Usadas elénticamente tendrían una utilidad meramente negativa (la de impedir que lo concebido sensiblemente invada el terreno de los noúmenos, con lo que se inmunizaría a las ciencias fundadas sobre este ámbito empírico de errores). Usados dogmáticamente, los principios del entendimiento puro suministrados por la metafísica serían concebidos como constituyendo un Ideal, la Perfección Noúmeno, en suma, una *Idea*; bien en el sentido teórico, y en este caso sería la idea de Ente Sumo, de *Dios*, bien en el práctico, constituyendo entonces la idea de *Perfección Moral* (233).

Este último uso sería, según Kant, el característico de la filosofía: (234) *un uso positivo del conocimiento simbólico*. Y en este ámbito el concepto de *mundo* sería contemplado desde una perspectiva diferente: no se concebirá como una totalidad de fenómenos, sino como una totalidad de sustancias contingentes físicamente relacionadas; y se comprenderá además que éste todo sólo puede ser posible si se supone la existencia de un Creador, causa común necesaria de todo, que sea a la vez Arquitecto conservador (235).

Así pues, el dogmatismo de la *Disertación*, tantas veces puesto de manifiesto por los intérpretes (236), queda concretado a partir del análisis de los textos como una confianza en la posibilidad de realizar un uso positivo de las representaciones intelectuales que se originan en el uso lógico —pues no puede ser otro— del entendimiento sobre la experiencia. Aquel uso sería la base de la filosofía y la metafísica.

Por ello, frente a toda la tradición de la interpretación kantiana (237), considero que puede afirmarse de un modo totalmente consistente que la *Disertación* en absoluto supone un retroceso con respecto

a los *Sueños de un visionario*, sino una continuidad. Pues tanto en uno como en otro escrito se niega el conocimiento intelectual intuitivo, pero se afirma como posible el símbólico. La limitación en los *Sueños* de la metafísica a la experiencia es la misma que aparece en la *Disertación*: las representaciones intelectuales del conocimiento simbólico surgen siempre con ocasión del uso del entendimiento sobre la experiencia, aunque después se haga de ellas un uso trascendente.

Prueba de ello es que, como se verá, el análisis de las fuentes correspondientes al período 1770-1781 mostrará la génesis del pensamiento de Kant precisamente como un desarrollo de estas ideas, que alcanzarán su plenitud en la *Crítica de la razón pura* con la limitación del uso simbólico de las representaciones intelectuales —funciones reales, derivadas de las funciones lógicas— a su uso eléntico, eliminando el dogmático del ámbito teórico (238).

Es cierto que ya en 1766 Kant se muestra más inclinado al uso eléntico del conocimiento intelectual simbólico que al dogmático; pero, según veremos, hasta 1772 no empezará a cuestionarse este último.

Sólo la falta de atención prestada a la caracterización del conocimiento intelectual como simbólico y el descuido con que parte de la tradición se ha enfrentado a las obras del período precrítico pueden explicar, en mi opinión, esta laguna en la interpretación del pensamiento kantiano. Laguna que, unida al hábito de ignorar las fuentes del período inmediatamente anterior a la *Crítica*, ha condicionado enormemente la comprensión de este escrito.

1.2.3. La preocupación por el método de la metafísica

Según el parágrafo 8 de la sección II de la *Disertación*, el conocimiento intelectual constituiría la FILOSOFIA; aquella filosofía que contendría los *primeros principios* del entendimiento puro sería la METAFISICA; y la ciencia que enseñaría la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual —de la cual afirma Kant que puede considerarse una muestra la *Disertación*— es su PROPEDEUTICA (239). Por lo cual, una vez delimitado lo espontáneo de lo receptivo en el conocimiento humano, Kant va a dedicar la última sección del escrito a extraer de ello las consecuencias oportunas para el proceder de la metafísica.

Al comienzo de ella, en un texto que merece la pena transcribir entero por lo que tiene de sintetizador tanto de la problemática que con

respecto al método de la metafísica ha ido siendo planteada en los escritos anteriores como del estado de la cuestión una vez sentadas las bases de la *Disertación*, vuelve a plantear la necesidad de arbitrarle un método válido:

> «En todas las ciencias cuyos principios son dados intuitivamente, bien por intuición sensorial (experiencial) o bien por intuición ciertamente sensible pero pura (conceptos de espacio, de tiempo y de número), es decir en la ciencia natural y en la matemática, *el uso da el método*, y así, una vez que la ciencia probando y descubriendo ha llegado a una cierta amplitud y coherencia, aparece claro qué camino y qué plan debe seguir para alcanzar la perfección y para que, eliminadas las tachas de errores y pensamientos confusos, resplandezca con mayor pureza... Pero en tales ciencias, cuyos principios primitivos y axiomas son dados por intuición sensible, el *uso del entendimiento* es únicamente *lógico*, es decir, que mediante él sólo subordinamos los conocimientos entre sí según su universalidad conforme al principio de contradicción: los fenómenos, a los fenómenos más generales, las conclusiones de la intuición pura, a los axiomas intuitivos. Pero en la filosofía pura, como es la metafísica, en la cual el *uso del entendimiento* es *real*, es decir, en la que los conceptos primitivos son dados por el propio entendimiento puro y, no siendo intuiciones, no están inmunes al error, el método antecede a la ciencia, y todo lo que se intente antes de establecer firmemente y poner en claro de un modo satisfactorio sus preceptos, parece que debe ser rechazado como temerariamente concebido y como vano entretenimiento de la mente. Pues como el recto uso de la razón establece aquí los principios mismos, y tanto los objetos como los axiomas que se deben pensar acerca de los mismos son conocidos en primer término por la mera disposición natural de la misma, la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia, y la discriminación de estas leyes de las leyes subrepticias es el criterio de verdad. De aquí que, puesto que en nuestro tiempo no se usa para esta ciencia otro método que el que prescribe la lógica en general para todas las ciencias, e ignorándose totalmente el que se acomode a la peculiar naturaleza de la metafísica, no es extraño que parezca que los que se ocupan de esta investigación, dando vueltas eternamente a su piedra de Sísifo, apenas han logrado hasta ahora ningún progreso» (240).

La preocupación de Kant por arbitrarle a la metafísica un método que sea propio a su modo de conocer aparece claramente expuesta en este texto, pero traducido ya el problema a los términos epistémicos y gnoseológicos de la *Disertación*. No obstante, en esta última sección no va a tratar la cuestión de modo positivo, es decir, ofreciendo una solución concreta, sino de modo negativo. Pues únicamente va a advertir —como paso adelante hacia una respuesta— acerca de la necesidad de evitar cuidadosamente en el quehacer metafísico el contagio que el conocimiento sensible pueda ejercer sobre el intelectual. O lo que es lo mismo: acerca del error de confundir su proceder con el de las ciencias empíricas o el de la matemática y de la negligencia que supone desconocer la frontera que limita los campos respectivos de las diferentes ciencias (241).

En esta dirección, sostiene Kant que todo predicado sensible ha de ser afirmado de un sujeto también sensible, ya que si se afirmase de uno intelectual, al no ser las leyes del conocimiento sensible condiciones de la posibilidd de las cosas mismas, no podría hacerse de un modo objetivo, sino sólo

> «...como condición sin la cual no hay lugar para el conocimiento sensible del concepto en cuestión» (242).

Pues el sujeto del juicio —argumenta— al ser concebido intelectualmente, pertenecería al objeto, mientras que el predicado, conteniendo determinaciones de espacio y tiempo, sólo pertenecería a las condiciones del conocimiento sensible humano, que no siendo propias necesariamente de todo conocimiento de dicho objeto, no podrían ser enunciadas universalmente del mismo concepto intelectual (243).

En el desconocimiento de esto se hallaría según la *Disertación* la más importante fuente de errores de la metafísica. Desconocimiento que habría llevado a la construcción de numerosas ficciones intelectuales mediante la intromisión de conceptos sensibles como si fuesen notas intelectuales. Es lo que Kant llama el *vicio de subrepción* (244), al que después en el 81 se mostrará como provocado por una ilusión trascendental (245).

Este vicio habría dado lugar a una serie de axiomas híbridos en los que se afirmaría lo sensible como necesariamente adscrito a lo inteligible —los llamados *axiomas subrepticicios*— y que según el parágrafo 16 podrían ser reducidos a los tres tipos siguientes:

—Los que afirmarían la única condición sensible bajo la que sería posible la intuición empírica del objeto como condición de la posibilidad misma del objeto.

—Aquellos que considerarían la única condición sensible bajo la que se podrían comparar los datos para formar un concepto intelectual del objeto como condición de la posibilidad misma del objeto.

—Los que afirmarían la única condición sensible bajo la que sería posible la subsunción de algún objeto que se aparece bajo un concepto intelectual como condición también de la posibilidad del mismo objeto (246).

Un axioma subrepticio del primer tipo sería, por ejemplo, «Todo lo que existe está en alguna parte y en algún tiempo», principio por el que se sometería a todos los seres —aunque sean conocidos intelectualmente, dice Kant— en su existencia a las condiciones de espacio y tiempo. De donde surgirían según el escrito toda una serie de falsos problemas, tales como los referentes a la localización del alma y de otras sustancias inmateriales, así como a la presencia local de Dios o a la comprensión de su eternidad (247).

Los axiomas de la segunda especie afirmarían la condición sensible a la que estaría sujeta la mente, en razón a la temporalidad de su sentido interno, cuando en ciertos casos quisiera llegar a un concepto intelectual como condiciones del objeto, y no del sujeto. Aquí estaría, según la *Disertación*, el origen de la negación de la posibilidad de la existencia de algo infinito, derivada erróneamente de la constatación de que el entendimiento humano no puede concebir series infinitas de elementos coordinados; y también el de la de que todo lo imposible tenga que ser contradictorio consigo mismo, cuando en realidad sería más acertado afirmar que el entendimiento humano sólo descubre imposibilidad donde puede advertir la afirmación simultánea de atributos opuestos (248).

Por último, los axiomas de tercera especie son explicados como originados por la afirmación de las condiciones sensibles a las que habría que someter un concepto intelectual para aplicarlo a un caso dado en la experiencia para ver si está contenido o no bajo él, como condiciones del propio objeto en sí. Este sería, según Kant, el caso del principio «Todo lo que existe, no ha existido en algún tiempo», que, puesto que indicaría únicamente las condiciones bajo las que el sujeto hu-

mano podría discernir si algo sería contingente o no, debería ser enunciado, según él, así: «Todo lo que no ha existido en algún tiempo, es contingente» (249).

De este modo, Kant muestra como ilegítima la posibilidad de referirse a lo trascendente a partir de conceptos empíricos; con lo que se niega la validez gnoseológica del empleo analógico de lo empírico en relación a lo pensado intelectualmente. Pues aunque esto último se actualice con ocasión de la experiencia, es independiente de ella. Con lo que se clarifica lo que debe ser entendido como conocimiento simbólico y se consolida su distinción de la analogía empírica; distinción que será clave en el criticismo porque permitirá distinguir entre un *conocimiento a priori* legítimo y un pretendido conocimiento dogmático.

Pero además de contra estos axiomas subrepticios, Kant pone también en guardia contra la confusión que llevaría a considerar ciertos principios que el entendimiento usaría para su propia conveniencia, a fin de facilitarse los juicios sobre los objetos dados, como principios de los objetos mismos (250).

Estos principios serían los siguientes:

—Aquél por el que el entendimiento humano *supondría* que en el universo todo acontecería según un orden de la naturaleza.
—Aquél mediante el que se *pondría como norma* no multiplicar los principios sin necesidad.
—Aquel principio mediante el que *supondría* que nada en la materia nace o perece (251).

Que en ningún caso podrían llevar al sujeto a una afirmación legítima acerca de la existencia de un orden en el universo, de una unidad causal en el mismo, o a la de que la materia en él no sea fluyente ni transitoria, ya que sólo serían principios postulados para hacer posible el uso lógico del entendimiento (252).

Toda esta depuración de subrepciones dejaría de hecho el ámbito teórico del conocimiento intelectual simbólico en su uso dogmático reducido prácticamente a la nada. Por ello, el desarrollo natural de la investigación kantiana desde de la *Disertación* iba a ser precisamente cuestionarlo a partir de un análisis gnoseológico del entendimiento o espontaneidad del sujeto cognoscente. Análisis que en la obra del 70 no había aparecido pero para el que, como hemos ido viendo, Kant tenía ya en esa fecha muchas claves.

Pero a su vez, algunas objeciones a la *Disertación* iban a encaminarlo también hacia el análisis de los fundamentos gnoseológicos de la universalidad y necesidad del conocimiento empírico, que no habían quedado asentados en ella. Pues se habían confiado al prestigio de la matemática, y esto debido a la estrecha relación en que se habían concebido las ciencias empíricas —gracias a la aprioriedad de las intuiciones puras como elemento forma del conocimiento sensible— con respecto al conocimiento matemático.

Según se desprenderá del estudio de las fuentes correspondientes al período comprendido entre 1770 y 1781 que a continuación se expone, ambas investigaciones acabarían convergiendo en una: la del alcance y límites del uso de las funciones reales y los principios materiales del entendimiento.

SEGUNDA PARTE

RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD DEL SUJETO COGNOSCENTE EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA DE 1781

2.1. EVOLUCION Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE KANT DE 1770 A 1781

En el texto mismo de la *Disertación* reconocía Kant la precariedad de esta obra (253) que, como ya dijimos, podría explicarse como originada, de un lado, por el carácter un tanto circunstancial de su redacción, y de otro, por el inacabamiento mismo de la investigación en ella expuesta. De ahí que en los años posteriores a 1770 centrara su actividad intelectual en mejorar su anterior esbozo sistemático.

Pero el desarrollo de la doctrina aparecida en la *Disertación* no iba a ser tan rápido como él esperaba.

El 2 de septiembre del mismo 1770 envío a Lambert un ejemplar del escrito acompañado de una carta en la que puede leerse lo siguiente:

> «Desde hace aproximadamente un año he llegado —y ello me halaga— a una idea que creo que no tendré jamás que modificar, aunque sí ampliar, y mediante la cual puede examinarse con criterio fácil y seguro toda clase de cuestiones metafísicas, y decidirse si son solubles o no... Las secciones primera y cuarta pueden ser pasadas por alto como de menor relieve, pero en la segunda, tercera y quinta, aunque por falta de salud no he podido elaborarlas a gusto, me parece hay una materia que sería digna de una realización más cuidadosa y prolija. Las leyes generales de la sensibilidad juegan falsamente un papel importante en la metafísica, en la que sin embargo todo depende de conceptos y principios de la razún pura. Por ello, parece que debería preceder a la metafísica una ciencia especial, aunque puramente negativa, (phaenomología generalis) en la que se determinen los principios de la sensibilidad, su validez y sus límites, para que no interfieran los juicios sobre los objetos de la razón pura, como hasta ahora ha sucedido casi siempre... Una disciplina propedeútica tal, que preservara a la metafí-

sica propiamente dicha de toda mezcla de lo sensible, permitiría, sin esfuerzos precisamente grandes, llevarla a un desarrollo útil y evidente» (254).

El 7 de junio del año siguiente comunicaba también a M. Herz sus planes:

> «Por eso estoy ahora ocupado en la elaboración algo detallada de una obra que, bajo el título «Los límites de la sensibilidad y de la razón», ha de contener la relación de los conceptos determinados y de las leyes propias del mundo de los sentidos, junto con el esbozo de lo que constituye la naturaleza de la doctrina del gusto, de la metafísica y de la moral» (255).

Esa obra proyectada —que habría de ser un desarrollo de la *Disertación*— será la que después se haga pública con el título de *Crítica de la razón pura*.

Ahora bien, su realización iba a tardar más de lo que Kant suponía. La carta a Lambert recibió una respuesta en la que aparecía una objeción importante, y por su parte el propio trabajo de Kant iba a hacerlo topar con un escollo difícil de salvar. Ambas cuestiones —como veremos— representarían dos núcleos problemáticos estrechamente relacionados que habrían de constituirse —sobre todo el último— en motores de la evolución del pensamiento kantiano entre 1770 y 1781.

La dificultad, no obstante, para analizar este período estriba en el carácter fragmentario de las fuentes, pues Kant no volverá a publicar hasta 1781. Estas fuentes están constituidas por una serie de *cartas*, las llamadas *«reflexiones sobre metafísica»*, y las *lecciones* sobre la misma materia. Como de las *reflexiones* presentadas por la Academia de Berlín y fechadas por Adickes sólo las conocidas como *Duisburgsche Nachlass* tienen una datación real —1775— (256), y teniendo en cuenta que las *lecciones* pertenecen al período inmediatamente posterior a esta fecha y la mayor parte de las *cartas* significativas son del anterior, tomaré el año 1775 como punto de referencia y haré tres bloques cronológicos: el que va de 1770 a 1775, el propio de 1775 y el comprendido entre 1775 y 1781.

2.1.1. Kant entre 1770 y 1775

Las objeciones que Lambert presentó a Kant en su carta del 13 de

octubre de 1770 eran dos: una con respecto a la relación doble fenómeno-noúmeno/sensibilidad-entendimiento; otra —implicada en la primera— referida a la idealidad de espacio y tiempo.

Por lo que respecta a la primera, Lambert aceptaba que sensibilidad y entendimiento fuesen dos fuentes originarias, heterogéneas e irreductibles, con dos objetos diferentes, pero objetaba a Kant que no hubiese estudiado bien la vinculación entre ambas o, en su caso, demostrado la imposibilidad de esta vinculación a partir de un análisis *a priori* de ambas facultades (257).

Particularmente, Lambert creía que podía realizarse un estudio *a posteriori* de la cuestión que demostrase lo errado de la tesis según la cual sería imposible vincular los objetos del conocimiento; por eso le recuerda a Kant que, dado que no ha demostrado nada *a priori*, su punto de vista sigue siendo sostenible en principio (258).

En cuanto a la segunda objeción, ponía de manifiesto la aparente contradicción entre la afirmación de que espacio y tiempo son principios de la subjetividad y la de que las sustancias y sus cambios se organizan en ellos según leyes mecánicas. Pues, ¿cómo leyes subjetivas podían ser necesarias de una realidad independiente? (259).

Ambas objeciones habían de ser claves para la génesis del planteamiento crítico. Pues, por un lado, invitaban a Kant a profundizar en el análisis de la receptividad y la espontaneidad para dar cuenta de la actividad gnoseológica de ellas, mostrándola como la única posible a partir de la constitución misma del sujeto cognoscente, es decir, de la propia naturaleza de sus facultades. Pero además le ponían de manifiesto la necesidad de justificar la objetividad del conocimiento sensible manteniendo la subjetualidad de espacio y tiempo (260).

Por lo que respecta a esto último, Kant argumentó contra ello —considerando que la segunda objeción citada tenía su origen en un malentendido— en una carta a M. Herz escrita el 21 de febrero de 1772, exponiendo y explicando la noción de *realidad empírica*, desde la que el carácter de realidad única de la cosa en sí quedaba eliminado (261). Espacio y tiempo —afirmaba en ella—, son condiciones reales, pero sólo de lo dado al sentido interno y externo, no de las cosas en sí. Serían condiciones, pues, de la realidad *empírica* (262).

Ahora bien, la cuestión principal, la de cómo la sucesión *del* tiempo respetase la sucesión *en* el tiempo, quedaba sin responder, y habría de llevar más tarde a Kant a investigar si en la serie de los fenómenos dados en el tiempo existirían reglas generales y a *priori* que determina-

sen la sucesión objetiva frente a la subjetiva y que contuviesen los criterios de aplicación a lo empírico de los conceptos reales.

En esa misma carta de febrero del 72 comunicaba a Herz que había vuelto a examinar el sistema sobre el que ya discutieron anteriormente «a fin de hacerlo convenir a toda la filosofía y al conocimiento restante» y «para dejar claro su extensión y sus límites» (263), y, mostrándose satisfecho por la distinción que en la *Disertación* había efectuado entre lo sensible y lo intelectual, vuelve a comunicarle que proyecta la obra *Los límites de la sensibilidad y de la razón* (264).

En esta ocasión especifica que tal obra habría de tener dos partes: una *teórica*, que contendría dos secciones, la primera de las cuales sería la *phaenomologia* general y la segunda la *metafísica*, pero sólo en lo que respectaría a su naturaleza y método; y otra *práctica*, con dos secciones a su vez, una sobre los principios generales del sentimiento, del gusto y de los deseos sensibles y otra referente a los primeros principios de la moralidad (265).

Y añade además lo siguiente:

> «Mientras examinaba detenidamente la parte teórica en toda su extensión y en la mutua relación de sus partes, advertí que me faltaba aún algo esencial que yo, como otros, había descuidado en mis largas indagaciones metafísicas y que, de hecho, constituye la clave de todo el misterio de la metafísica, oculta hasta ahora para sí misma. Y me he preguntado a mí mismo: ¿sobre qué fundamento se basa la relación de lo que en nosotros se llama representación con el objeto?» (266).

Aunque la cuestión está planteada de un modo general, si se sigue leyendo la carta se ve que está claramente referida a las representaciones intelectuales del conocimiento. La objetividad de las representaciones sensibles —dice Kant— no presenta ninguna dificultad ya que, al ser producidas por el objeto, se comprende que le sean conformes. Y como, aunque a partir de estas representaciones el entendimiento extraiga conceptos empíricos y los organice lógicamente, esos conceptos siguen siendo sensibles sea cual sea su grado de generalidad, la verdad de éstos tampoco se cuestiona (267).

Igualmente —continúa la carta— no hay que cuestionar la relación entre la representación y el objeto en el caso de las matemáticas, aunque por motivos bien diferentes: porque en este caso el pensamiento

es creador de su objeto —pues al ser su objeto la extensión, puede construirla *a priori* tomando cierto número de veces la unidad—, por lo que es un objeto real que no existe fuera de la representación (268). Es lo mismo que sucedería, según el filósofo, en el plano moral, en el que el entendimiento pone *a priori* los fines a realizar (269).

Ahora bien, en el caso del conocimiento intelectual ni el entendimiento humano causa el objeto mediante sus representaciones ni sus representaciones son causadas por el objeto. Por tanto:

> «Los conceptos puros del entendimiento no deben pues ni ser abstraídos de las representaciones sensibles ni expresar la receptividad de las representaciones por los sentidos, sino que en realidad tienen su origen en la naturaleza del alma, pues ni son causados por el *objeto (Obiect)* ni producen el *objeto (obiect)* mismo» (270).

Y ello debido al carácter ectípico del entendimiento humano, que carece de intuición intelectual y no tiene más intuición que la sensible (271).

De la afirmación de que el entendimiento humano no posee más que intuición sensible no extrae Kant más consecuencia que la de que no posee, pues, intuición intelectual, pero no la de que no le sea posible conocer más que lo dado en la experiencia. Por ello, la caracterización del *intelecctus ectypus*, va a ser todavía diferente que la que aparecerá en la Crítica (272).

> «Pues entonces se puede al menos comprender tanto la posibilidad del *intellectus archetypus*, en cuya intuición las cosas mismas se fundamentan, como la del *intellectus ectypus*, que saca los datos de su trabajo lógico de la intuición sensible de las cosas» (273).

La cuestión quedaba centrada, pues, en el uso *real* del entendimiento:

> «En la *disertación* me había contentado con expresar la naturaleza de las representaciones *intelectuales* de una manera puramente *negativa*, a saber, que no son *modificaciones* del alma por los objetos. Pero, ¿cómo es posible, pues, una representación que se refiere a un objeto sin ser *afectado* por él? Yo lo había pasado por alto. ¿Y por qué medio esas cosas nos son, pues, dadas si no lo son por el

modo como nos afectan? Y si tales representaciones intelectuales se basan en nuestra actividad interna, ¿de dónde viene la conformidad que deben tener con objetos que no son, por tanto, producidos por ellas? Y los axiomas de la razón pura concernientes a objetos, ¿por qué medio concuerdan con ellos, sin que esta concordancia pueda apoyarse en la ayuda de la experiencia?» (274).

En la misma carta, rehúsa Kant solucionar el problema apelando al ontologismo, es decir, a ese platonismo más o menos cristianizado al que se había recurrido hasta entonces para salvar el problema de la objetividad. La extrapolación a Dios como respaldo del conocimiento intelectual se le presenta ya como insuficiente:

«Ese *Deus ex machina* es, en la determinación del origen y el valor de nuestros conocimientos, lo más absurdo a lo que puede apelarse; además de introducir un círculo engañoso en la cadena deductiva de nuestros conocimientos, tiene el inconveniente de favorecer todo capricho o toda quimera piadosa o cavilatoria» (275).

En esta carta a Herz de 1772 Kant se mostraba optimista con respecto a la celeridad con que podía resolver el problema planteado. Pero en la de finales del 73 retrasaba la posible fecha de conclusión de la obra (276).

La *Crítica de la razón pura* no apareció hasta 1781. En una carta a Bernouilli del 16 de noviembre de ese mismo año explicaba cuál había sido la causa de su tardanza:

«En el año 1770 podía yo distinguir la sensibilidad de nuestro conocimiento de lo intelectual mediante límites completamente determinados... Pero el origen intelectual de nuestro conocimiento me creó cada vez nuevas e imprevistas dificultades, y mi retraso llegó a ser más largo de lo necesario...» (277).

Esta afirmación, unida a los dos problemas que la correspondencia nos ha mostrado como pendientes —el de cómo el tiempo, no siendo un principio intelectual, pueda dar cuenta del cambio objetivo, y el de qué sean y qué representan por sí mismos los conceptos reales originados en la espontaneidad del entendimiento— podrá servirnos de guía para seguir, a través de las fuentes fragmentarias que nos quedan, la evolución del pensamiento kantiano hasta 1781.

En este sentido, por lo que a las *reflexiones* respecta, la lectura de las datadas entre 1770 y 1774 pone de manifiesto que Kant transformó la tesis de que los conceptos reales sirven para conocer las cosas tal como son en sí en la que afirma que los conceptos puros, considerados en sí mismos, no representan una realidad particular, sino un objeto en general.

Así por ejemplo, en la R. 4276 se lee:

> «Las funciones del entendimiento son bien con respecto a los conceptos, mediante lo cual son referidos unos a otros por el entendimiento cuando, de igual modo, esos mismos conceptos y el fundamento de su comparación es dado por los sentidos; bien con respecto a las cosas, y aquí el entendimiento piensa un objeto en general, y la manera de poner algo en general y sus relaciones. Ambas se distinguen en que en la primera las representaciones son puestas por la cosa; en la segunda las cosas son puestas por las representaciones» (278).

La explicitación de la distinción del uso real y del uso lógico del entendimiento contenida en este fragmento supone un avance importante de cara al planteamiento crítico, al establecer el valor gnoseológico de las representaciones puras del entendimiento en relación a objetos en general. Esta misma precisión del uso real aparece en la R. 4637:

> «Lo que pertenece a nuestro conocimiento y mediante lo cual los objetos llegan a pensarse —pues el espacio es sólo el modo como nos son dados— es o el pensamiento de un objeto en general: *possibile*, (puede darse o no), o el modo como puede darse dada nuestra propia constitución en general: *quantitas*, o bien cómo tienen que sernos dados mediante la experiencia» (279).

Según lo cual, si el objeto fuese realmente dado, entonces lo que se tendría sería una concreción en lo sensible de un modelo general en sí mismo, pero objetivo y *a priori*.

En este contexto, las funciones reales del entendimiento se conciben ahora, pues, como una sobredeterminación, en relación a una realidad general, de las funciones lógicas:

> «Las funciones lógicas son *actos (actus)* mediante los cuales orde-

namos y ponemos los datos para las representaciones de las cosas unos con respecto a otros. Mediante lo cual las representaciones reciben funciones lógicas. La función real consiste en el modo como ponemos una representación en sí y por sí misma; por tanto, es una acción *(a priori)* que se corresponde con lo dado *(a posterior)* y mediante la cual esto llega a ser concepto. Estas acciones son la fuente que hace posible las lógicas. De ahí proceden todos los conocimientos según los cuáles concebimos los datos y podemos formarnos para nosotros mismos algo que se llama conocimiento. No pueden aparecérsenos en la naturaleza *datos (data)* algunos... más que si se corresponden a los modos generales conforme a los cuales nosotros ponemos algo, porque de lo contrario ninguna ley podría ser apercibida ni en general ningún objeto (Object), sino sólo confusas modificaciones internas. Nosotros podemos representarnos objetivamente nuestras modificaciones internas en la medida en que son en sí conformes a las reglas según las cuales nosotros ponemos y suprimimos algo, como son las funciones reales del fundamento de la posibilidad de las cosas y las funciones lógicas del fundamento de la posibilidad de los juicios, por consiguiente de los conocimientos. Pues se llama objeto sólo a lo que irrumpe en nuestra conciencia» (280).

Y a su vez el texto nos muestra que la función lógica se concibe de modo más complejo que como se había hecho en la *Disertación*. ¿Supone ello un avance con respecto a tal escrito o debe considerarse más bien como una explicitación de lo que en él no aparecía aunque estaba ya pensado? El estudio que hemos llevado a cabo en 1.1. permite postular con mucha verosimilitud esto último (281).

Sea como sea, a partir de esta caracterización del uso lógico y del uso real del entendimiento se distingue ya en las *reflexiones* de esta época entre la *Lógica general* y la *Lógica trascendental*, cuyo objeto serían esas funciones reales que sitúan como teniendo valor de representación en general lo que desde el punto de vista lógico sólo caracterizaba las relaciones entre los conceptos. Con lo que se consolida ya en esta época la posibilidad de un estudio de la noción de objeto en general dentro de un sistema *a priori*, de modo muy diferente a como hasta entonces lo había hecho la ontología tradicional (282).

En la R. 4150 aparece ya en el cuadro sistemático de la filosofía la *filosofía trascendental*:

«Toda filosofía es o empírica o *pura (intellectualis)*. La primera es aquella cuyos *principios (Principia)* son tomados de la experiencia. Por lo tanto *psicología* y *física (psychologia et physica)*. La *filosofía pura (philosophia pura)* es o *teórica (theoretica)* o *práctica (practica)*. La *teórica (theoretica)* o bien no tiene ningún objeto (Obiect) de los sentidos como objeto (Gegenstad): *trascendental (trascendentalis)*, o bien tiene lo general de todos los objetos (obiecten) de los sentidos como objeto (Gegenstand): *metafísica propia (methaphysica propria)*. La última se compone de *fisiología (physiologia), mécanica (mechanica), pneumatología (pneumatología)* y de *teología natural (theologia naturalis)*» (283).

En la R. 4149 se especifica que la *filosofía trascendental* consta de *Ontología Trascendental, Cosmología Trascendental* y *Teología Trascendental* (284).

Aunque el cuadro difiere todavía del que aparecerá en la *Crítica de la razón pura* en A 840-847 / B 868-875, coincide ya con él en que la sistematización depende de criterios gnoseológicos que derivan del análisis llevado a cabo de la arquitectónica del sujeto.

Aparecen también en las *reflexiones*, además de todas estas alusiones a las funciones reales o categorías (285), una serie de referencias a los principios del entendimiento que tampoco estaban presentes en la *Disertación*, aunque sí algunas de ellas en obras anteriores. Así, por ejemplo, al igual en el *Ensayo sobre la evidencia de los principios* (286), distingue entre *principios formales* —el de identidad y el de contradicción, como también había afirmado en la *Nueva dilucidación* (287)— y *principios materiales*, además de todos los inmediatamente contenidos bajo los principios formales o derivados de los materiales por análisis o síntesis (288).

Los principios materiales son especificados ahora como *axiomas* y *cánones*. Los primeros son definidos como principios objetivos de la síntesis en relación a espacio y tiempo; los segundos como principios objetivos de la síntesis cualitativa. La peculiaridad de los axiomas con respecto a los cánones estarán en que pueden ser usados con independencia de lo dado en la experiencia, es decir, enteramente *a priori*, aunque el conocimiento que se derive de ellos sea válido sólo de lo dado; mientras que los cánones sólo pueden usarse con ocasión de la experiencia, es decir, *a posteriori*, aunque sean válidos en general de cualquier experiencia que pueda ser dada (289).

Todos estos principios materiales son concebidos ya en R. 4634 como *sintéticos a priori*, aunque sin que se demuestre todavía cómo sean posibles en sí mismos, por más que se insinúe que tienen su base en las condiciones de posibilidad de la sensibilidad y que son éstas la piedra de toque para distinguir los que tienen validez para la experiencia de los que no (290).

Por último, aparecen también en este período referencias a las *ideas*, ligadas como en la *Disertación* a la noción de perfección, pero otorgándoseles ahora un papel gnoseológico: se las concibe como conceptos-límite que surgen como consecuencia de que los conceptos reales no encuentren —por su heterogeneidad con lo sensible— cumplimiento en esto último, por lo que impulsan siempre el conocimiento de lo sensible a unidades más amplias. Como las relaciones lógicas entre conceptos, en el caso que sean de asociación y no de oposición, son o de fundamento-consecuencia, o de parte-todo, o bien de accidente-sustancia, estos conceptos límites o ideas son, según Kant, el *fundamento absoluto* (Dios), el *todo último* (mundo) y la *sustancia última* (sujeto último, alma) (291).

2.1.2. Kant en 1775

Los fragmentos conocidos como *Löse Blätter Duisburg* o también como *Duisburgsche Nachlass*, correspondientes al año 1775 (292), conectan con la R. 4631 del período anterior, mostrándonos a un Kant preocupado por explicar cómo los conceptos reales —indeterminados en sí mismos con respecto a cómo los objetos son dados— (293) puedan utilizarse para el conocimiento de una realidad dada. Utilización que, como en la citada reflexión, es afirmada como necesaria para elevar a conocimiento lo dado en la experiencia:

> «Cualquier percepción tiene que ser llevada bajo un título del entendimiento, porque de otra manera no daría ningún objeto y nada sería pensado» (294).

La conciencia de la necesidad de explicar —dada la heterogeneidad entre lo intelectual y lo sensible, firmemente postulada desde la *Disertación*— cómo sea posible esta utilización será lo característico de las reflexiones de este período.

Según Kant, para pensar lo dado en la experiencia, habida cuenta

la heterogeneidad entre los dos polos del conocimiento, será preciso tanto concretar la síntesis general que los conceptos reales representan en relación al modo de darse los objetos, como dar una ordenación a los fenómenos que les permita ser inteligidos desde los conceptos puros. Esta homogeneización, necesaria para que sean posibles los juicios empíricos, recibe en las reflexiones de esta época el nombre de «exposición».

> «Toda proposición sintética tiene una homogeneidad, aunque parezca que un concepto es intelectual y el otro empírico. En la exposición son homogéneos, pues se toma en lugar del concepto sólo su concreción» (295).

> «El principio de exposición de los fenómenos es el fundamento de la exposición en general de lo que es dado. La exposición de lo que es pensado reposa meramente sobre la conciencia, pero la de lo que es dado, si la materia se considera indeterminada, sobre el principio de toda relación y encadenamiento de sensaciones» (296).

La condición subjetiva que ha de adecuar los conceptos reales a lo dado y lo dado a los conceptos reales, es decir, encargada de la presensibilización de los conceptos intelectuales y de la preintelectualización de los fenómenos, será la *aprehensión* en el tiempo:

> «La condición subjetiva del conocimiento empírico es la aprehensión en el tiempo en general y, por consiguiente, según condiciones del sentido interno» (297).

Esa instancia subjetiva traducirá, por un lado, los conceptos puros a formas de lo dado en general añadiéndoles las relaciones temporales que estén en «analogía» con las acciones del entendimiento, es decir, agregándoles unas condiciones sensibles (298); por otro (299), esas relaciones temporales determinadas *a priori* serán fundamento del orden interno de los fenómenos (300).

De este modo, por ejemplo, al concepto de sustancia se añade la nota de búsqueda de lo permanente, al de fundamento la de sucesión ordenada, al de totalidad la de coexistencia. A la vez que el orden interno de los fenómenos es concretado como permanencia, sucesión y simultaneidad, a fin de que puedan aplicárseles los conceptos puros del entendimiento.

De esas dos funciones de la aprehensión —que en la *Crítica de la razón pura* vendrán desarrolladas de modo independiente— (301) sólo la segunda es tratada con extensión en los fragmentos de 1775. De ella se dice que es tanto la condición de la unidad de la pluralidad fenoménica como la del reconocimiento de un orden interno en los mismos, reconocimiento que se realiza tomando como patrón las reglas que ella determina, y según las cuales la simple sucesión subjetiva de sensaciones recibe una ordenación temporal objetiva, con lo que quedan constituidas en percepción.

Sirvan de ilustración los siguientes textos:

> «La mente humana tiene que tener una capacidad para aprehender, y sus funciones son para la percepción tan necesarias como la receptividad» (302).

> «En el alma reside un principio de disposición tan bueno como el de afección. Los fenómenos no pueden tener orden ni pertenecer a la unidad de la conciencia más que si son conformes al principio común de disposición. Pues todo fenómeno con su consiguiente determinación tiene que tener unidad en la mente, y por tanto tiene que someterse a aquellas condiciones por las que la unidad de las representaciones es posible. Sólo lo que es exigido para la unidad de las representaciones pertenece a las condiciones objetivas. La unidad de la aprehensión está vinculada necesariamente con la unidad de la intuición espacio y tiempo, pues sin ella esta última no daría ninguna representación real» (303).

> «...La determinación del lugar de la existencia en el tiempo debe efectuarse mediante el entendimiento, y por tanto, según una regla... Si yo no determinara por una condición general de la relación en el tiempo cualquier relación de los mismos, no ordenaría la posición de ningún fenómeno» (304).

Así pues, desde este contexto la objeción de Lambert a propósito de la necesidad de distinguir la sucesión objetiva de la subjetiva puede recibir una solución satisfactoria. Pues los fenómenos, al ser expuestos, son traducidos de lo subjetivo a lo objetivo mediante reglas que, en tanto que deben descubrirse (reconocerse) en el análisis de lo interno de los mismos, son realmente reglas de los fenómenos (305), aunque sean anticipadas *a priori* por el entendimiento (306).

Como ya indicamos más arriba, según las *reflexiones* de esta época para que haya conocimiento empírico es preciso tanto esta exposición de los fenómenos como la de los conceptos, de modo que una vez traducidos a condiciones de tiempo consigan una homogeneidad que les permita trabajar juntos. Esta homogeneización es declarada posible gracias a la unidad del espíritu.

Esta unidad es afirmada como indispensable tanto para la percepción (307) como para la intelección, así como para su concordancia. Su principio subjetivo sería la apercepción, intuición de sí mismo como sujeto pensante en general (308).

> «Cuando algo es aprehendido, es sometido a la función de la apercepción. Yo soy, yo pienso, los pensamientos están en mí... El yo constituye el sustrato general para una regla, y la aprehensión lleva cualquier fenómeno sobre ello» (309).

> «Fenómenos son representaciones en tanto somos afectados. La representación de nuestra mismidad es de tal modo que nosotros no somos afectados; consiguientemente no es un fenómeno, sino apercepción» (310).

> «La intuición es o de objetos (*apprehensio*) o de nosotros mismos (*apperceptio*), la cual alcanza a todos los conocimientos, incluidos los del entendimiento y razón» (311).

> «Toda relación de la percepción supone, al mismo tiempo, una relación en los conceptos, y muestra que el espíritu contiene en sí mismo la fuente suficiente y general de la síntesis, y que todos los fenómenos son exponibles en él.» (312).

Al igual que ocurría en el período anterior (313), el sujeto gnoseológico se confunde con el ontológico, de modo tal que se concibe como existente, pensante y sustancial (314). Pero ahora se afirma que somos conscientes de su unidad en su ejercicio con ocasión de la experiencia (externa-interna o interna sólo) (315). Ahora bien, la apercepción, tal como se concibe en estos años está lejos todavía del yo trascendental de 1781: o se concibe como una intuición de sí mismo con valor real o se confunde en parte con el sentido interno (316).

2.1.3. Kant entre 1775 y 1780

Con respecto a este período, podemos establecer dos bloques en

las *reflexiones*: las comprendidas entre 1775 y 1778 y las correspondientes a los años que van de 1778 hasta el 1780, pues en el segundo bloque aparece ya la noción de *paralogismo* mientras que en las anteriores siguen, por lo que al sujeto respecta, estando desdibujadas las diferencias entre el ontológico y el gnosológico (317). Como las *lecciones de metafísica* que pueden considerarse anteriores a 1781 participan también de una posición pre-crítica por lo que respecta a la noción de yo y, por tanto, a la psicología racional, analizaremos en primer lugar las *reflexiones* datadas hasta 1778, después las *lecciones de metafísica* correspondientes a este período y finalmente las *reflexiones* fechadas hasta 1780.

Según hemos visto en el apartado anterior, en 1775 está consolidada ya la idea de que para que lo dado en la experiencia llegue a constituirse en objeto, y por tanto en conocimiento, es necesaria la intervención del entendimiento (318). Pero se ha comenzado ya, además, a ensayar una explicación de los términos en que esta intervención se realizaba, tratando de identificar las distintas instancias subjetivas —las *reflexiones* hablaban de aprehensión, de apercepción...— que para ello se ponían en juego.

Pues bien, a partir de 1775 la investigación de Kant sigue ocupándose de este último tema. Al igual que en ese año, las reflexiones siguen hablando de *exposición* y (319), por tanto, sigue tratándose el tema de la intelección de los fenómenos (320) y el de la necesidad de traducción de los conceptos puros a un orden general del tiempo (321).

Ahora bien, con respecto a la intelección de los fenómenos, en este período se distingue ya entre la aprehensión particular —determinada en lo empírico— y la aprehensión en general —que determina *a priori* las reglas generales del orden del tiempo de los fenómenos (322).

Y como la aprehensión general no puede llevar en sí misma el criterio de aplicación a lo empírico, sino que la sucesión o la permanencia han de estar ya determinadas en ello, es necesario suponer no sólo que algo en los fenómenos hace posible la aplicación de la regla, sino que debe haber una capacidad subjetiva que haga posible que las representaciones empíricas sean vinculadas de una manera fidedigna con el orden propio de los fenómenos. Esta capacidad será la reproducción pura de la *imaginación*. Pero además esa aprehensión general va a ser también concebida como una función trascendental de la imaginación (323).

Además de ello, otra novedad importante de este período está en que la consideración de la razón en sí misma aparece ya claramente es-

tablecida en su dualidad teórico-práctica: se reconoce que los términos *a priori* de cada síntesis de relación configuran principios que sólo tienen valor subjetivo y, por tanto, no pueden ser afirmados dogmáticamente. Pero tampoco negados; por lo que pueden funcionar en la filosofía práctica (324).

La noción de Idea aparece ya concebida en términos críticos como noción de objetos que *no pueden ser dados en la intuición sensible*, pero que son pensados como lo incondicionado en cada serie de síntesis en los fenómenos (325). A pesar de lo cual, la noción de sujeto sigue concibiéndose en términos metafísicos (326), al hablarse de él como sustancia simple e inmaterial (327).

Con respecto a las lecciones de metafísica, las que pertenecen con seguridad a este período (328) tienen una evidente semejanza en el contenido con las reflexiones datadas como de esta época. No obstante, presentan un cierto avance con respecto a ellas en lo que al desarrollo del aspecto trascendental de la imaginación se refiere.

En ellas, la metafísica aparece dividida en *pura* —ontología, cosmología y teología racional— y *aplicada* —somatología racional y psicología racional— (329), cuadro que difiere todavía del que aparecerá en la *Crítica*. No obstante, al comienzo de la parte dedicada a la ontología, la filosofía trascendental (330) es sistematizada ya de acuerdo con el plan de la obra del 81: doctrina del entendimiento o *lógica trascendental* —dividida en *analítica* y *dialéctica*; la primera de ellas, a su vez, en *analítica de los conceptos* y *analítica de los principios*— y doctrina de la sensibilidad o *estética trascendental* (331). Sin embargo, la cosmología, teología y psicología que nos presentan las lecciones son aún una mezcla de contenidos mitad críticos, mitad dogmáticos (332).

Si leemos en la psicología el tratamiento que hace del sujeto cognoscente, nos encontramos, además del inacabamiento de la distinción entre entendimiento y razón y la confusión todavía existente entre el yo empírico y el trascendental, la novedad de la introducción de la imaginación entre receptividad y espontaneidad. Imaginación que se concibe ya no sólo en términos reproductivos, sino productivos (333).

La *facultad de conocer* es definida como facultad de las representaciones, y dividida en inteligencia inferior —facultad de tener representaciones en función de la afección de los objetos externos— o receptividad, e inteligencia superior —facultad del sujeto de tener representaciones por sí mismo— o espontaneidad (334). Estas facultades son sensibilidad y entendimiento.

En la *sensibilidad* distinguen las *lecciones* entre la *facultad de los sentidos* y la *facultad figurativa*, de la que Kant dice por una parte que está conectada con la espontaneidad (335) y por otra que corresponde a la sensibilidad y es distinta de la facultad de pensar del entendimiento (336). La función de esta facultad sería la de producir representaciones imitadas de los sentidos, y estaría dividida en *facultas formandi, facultas imaginandi* y *facultas praeviendi* (337).

La segunda de ellas estaría encargada de reproducir las representaciones sensibles pasadas, gracias a la asociación, «según la cual una representación trae a otra porque antes la acompañaba» (338). Y la primera de reunir todas las representaciones fenoménicas en una sola; para lo cual recorre toda la diversidad sensible buscando formar una representación (339).

En la parte dedicada a la facultad superior de conocer o entendimiento las lecciones vuelven a tratar con más exhaustividad esta facultad figurativa, poniendo claramente de manifiesto sus aspectos trascendentales.

El entendimiento se define como aquella facultad que da reglas para que lo dado en la sensibilidad llegue a poder ser representado como objeto. Y en relación a él se dice lo siguiente en el texto:

> «Tenemos conocimientos de los objetos gracias a la facultad figurativa (bildenden Kraft), que está entre el entendimiento y la sensibilidad. Esta facultad considerada en abstracto, es el entendimiento. Las condiciones y actos de la facultad figurativa, tomados en abstracto, son los conceptos puros del entendimiento. Así, por ejemplo, los conceptos de sustancia y accidente proceden de la facultad figurativa del siguiente modo: como la diversidad cambia, a la facultad figurativa ha de servirle algo de base; pues si no existiera algo como fundamento de esta facultad, tampoco cambiaría nada para ella. Lo estable es entonces el concepto puro de sustancia, lo variable el concepto de accidente. Todos los principios supremos *a priori* del entendimiento son reglas que expresan condiciones de la facultad figurativa en todos los fenómenos, bajo las cuales podemos determinar cómo han de enlazarse los fenómenos unos con otros; porque aquello que hace posible el conocimiento, lo que es su condición, es también la condición de las cosas. Nosotros tenemos principios *a priori* fundados en las condiciones de la intuición, por ejemplo, las proposiciones de la geometría, y del

mismo modo, tenemos también principios *a priori* del pensamiento» (340).

Aunque la deducción subjetiva a triple síntesis que aparecerá en 1781 no se halla en las *lecciones* todavía, es evidente que el aspecto trascendental de la imaginación se está trabajando.

Por último, y en cuanto a la espontaneidad en sí misma, el entendimiento —en el sentido amplio del término— (341) es dividido en *entendimiento* o facultad de los conceptos, Juicio, o facultad de juzgar, y *razón,* o facultad de las reglas. O lo que es lo mismo: en la facultad de conocer lo particular por lo general, la facultad de conocer lo general por lo particular y la de conocer lo general *a priori* (342). La razón no sería más, pues, —según las *lecciones*— que el entendimiento en general en cuanto que usado *a priori*: «...el entendimiento y la razón no difieren más que en relación al uso empírico y al uso puro» (343).

Y añaden que, como el entendimiento humano está limitado a la intuición empírica (344) y por otra parte los objetos deben conformarse con las condiciones bajo las cuales pueden ser conocidos, es decir, deben ser conformes a la naturaleza del entendimiento humano, el entendimiento *a priori* no es más que la facultad de reflexionar sobre los objetos; y por tanto no va más allá de los límites propios de los objetos de los sentidos, «...aunque sí hasta los límites» (345).

Todo esto por lo que a la dualidad receptividad-espontaneidad respecta, así como a la introducción de la imaginación como bisagra entre ambas. En cuanto a la concepción del sujeto cognoscente en sí mismo, sigue la confusión —presente también como vimos, en las *reflexiones* anteriores— entre el sujeto empírico, el sujeto ontológico y el yo trascendental. Es decir, entre el yo dado al sentido interno, el alma como concepto de razón y el yo como principio posibilitador de la unidad del conocimiento.

No es que Kant no distinga entre el sujeto dado al sentido interno y el sujeto como concepto racional, sino que mantiene la identidad de referencia entre ambos (346). Lo que puede verse claramente en el tratamiento que hace de la *psicología*.

Al comienzo de la parte de las lecciones dedicada a ella, se la encuadra —como después se hará en la *Crítica de la razón pura*— (347) dentro de la *fisiología* (348), que queda definida como *conocimiento de los objetos de los sentidos*, y que puede ser *empírica* o *racional*.

En el primer caso sería un

«...conocimiento de los objetos sensibles en cuanto se deriva de los principios de la experiencia» (349).

En el segundo,

«...el conocimiento de los objetos en cuanto que no está sacado de la experiencia, sino de un concepto racional. El objeto es siempre un objeto de los sentidos; sólo que su conocimiento no puede obtenerse más que mediante conceptos puros de razón» (350).

Y añade el texto que siendo esta ciencia un conocimiento de los objetos sensibles y no habiendo sino dos clases de sentido, externo e interno, hay una fisiología de los objetos perceptibles para el sentido externo y otra de objetos del sentido interno: la física y la psicología respectivamente (351).

Según lo cual, habría una *psicología empírica* —que estudiaría el yo en cuanto dado al sentido interno— y una *psicología racional* —que sería el conocimiento de este mismo yo dado a la experiencia, no a partir de ésta, sino del concepto racional del mismo:

«La psicología empírica es el conocimiento de los objetos del sentido interno en cuanto este conocimiento resulta de la experiencia..., el conocimiento empírico de las naturalezas pensantes. El substratum que existe en el fondo de estas naturalezas y que se revela en la conciencia del sentido interno es el concepto de yo» (352).

«La psicología racional es el conocimiento de los objetos del sentido interno, en cuanto se obtiene de la pura razón» (353).

Kant precisa que, en rigor, ni la física empírica ni la psicología empírica pertenecen a la metafísica, puesto que son ciencias de la experiencia; pero que, no obstante, como la psicología empírica ha sido normalmente incluida en la metafísica —«...y el uso no es cosa fácil de abolir»— (354) y además no tiene todavía cuerpo suficiente como para convertirse en una enseñanza académica particular (355), él la incluirá en sus *lecciones*.

El texto siguiente al respecto es interesante además por las consideraciones que acerca de la metafísica y la necesidad de fijar bien sus

límites con respecto a las demás ciencias hace, pues viene a ratificar la hipótesis que en lo referente al motor del desarrollo y evolución del pensamiento de Kant hasta la *Crítica de la razón pura* sostenemos:

> «Ni la física ni la psicología empírica pertenecen a la metafísica... Las dos son, por consiguiente, ciencias de la experiencia. La metafísica se distingue de la física y de todas las ciencias de la experiencia en que la metafísica es una ciencia de la razón pura, mientras que la física, por el contrario, toma sus principios de la experiencia. Conviene mucho fijar los límites de las ciencias y examinar y comprender el fundamento de sus divisiones, para tener un sistema; porque sin esto uno será siempre un aprendiz, y no sabrá cómo la ciencia, la psicología por ejemplo, entre en la metafísica, ni cómo otras muchas puedan hallarse relacionadas con ésta. Por tanto, debe comprenderse que la psicología racional y la física racional pertenecen realmente a la metafísica, porque sus principios se derivan de la razón pura. Pero que la psicología y la física empírica no. La causa de que la psicología empírica haya sido colocada en la metafísica estriba en no haberse sabido nunca bien lo que es la metafísica, a pesar de que haya sido celebrada durante tanto tiempo. No se ha sabido determinar sus límites y por esto se ha introducido en ella muchas cosas que le son ajenas» (356).

No obstante, como ya hemos indicado, Kant va a dar un lugar en sus *lecciones* a la psicología empírica. La razón de que pueda interrelacionarla con la psicología racional no es otra —ya lo hemos dicho— que la identidad de referencia que supone entre el yo dado en el sentido interno y el alma como concepto de la razón. Lo que respalda también la objetividad de este último concepto y la viabilidad de la derivación racional a partir de él de un conocimiento válido, declarándolo como aludiendo a una sustancia simple e inmaterial:

> «Esto es la psicología empírica, en la que considero las naturalezas pensantes mediante la experiencia. El sustrato que constituye el fundamento y que expresa la conciencia del sentido interno es el concepto de yo, que no es más que un concepto de la psicología empírica... El simple concepto de yo, que es inmutable, que no se puede describir, en cuanto expresa y distingue el objeto del sentido interno, es el fundamento de otros muchos conceptos; por-

que el concepto de yo expresa: la substancialidad... la simplicidad... la inmaterialidad.» (357)

«En la psicología racional, el alma humana no es conocida mediante la experiencia, como en la psicología empírica, sino mediante conceptos *a priori*. Aquí investigamos qué podemos conocer del alma humana mediante la razón... El concepto de alma en sí mismo es un concepto de experiencia. Pero en la psicología racional no tomamos de la experiencia más que el concepto de alma, es decir, que tenemos un alma. El resto tiene que ser conocido desde la razón pura... Cuando en la parte trascendental de la psicología racional consideramos el alma de manera absoluta, le aplicamos los conceptos trascendentales de la ontología. Estos conceptos son: que el alma es una sustancia; que es simple; que es una sustancia singular; que es *simpliciter spontanea agens*... Cuando hablo de alma, hablo de yo *in sensu stricto*. El concepto de alma lo recibimos sólo a través del yo, por tanto mediante la intuición interior del sentido interno... Este objeto del sentido interno, este sujeto, la conciencia *in sensu stricto* es el alma... Así, cuando hablamos del alma *a priori*, sólo decimos de ella lo que podemos derivar del concepto del yo» (358).

Esta identidad de referencia va a desaparecer en las *reflexiones* comprendidas entre 1778 y 1780.

La novedad fundamental de este nuevo período está en la aparición de la noción crítica de esquema, conectando con aquella aprehensión de 1775 que había de «sensibilizar» los conceptos puros para su uso en la experiencia; sólo que ahora se precisa que *estos conceptos no tienen más uso legítimo a priori que aquél que se fundamenta sobre las condiciones de toda experiencia posible*:

«Los conceptos puros podemos utilizarlos sólo según una analogía con lo sensible; pero como sólo tienen validez objetiva en relación a la unidad sintética de la aprehensión en el tiempo, en sí mismos no se refieren a ningún objeto, y sólo se refieren a fenómenos bajo la determinación sensible». (359)

«Nosotros tenemos que poner un esquema debajo a todos nuestros conceptos puros del entendimiento, una manera de sintetizar

la diversidad en el espacio y el tiempo. Este esquema está sólo en la representación sensible del sujeto; por lo cual nosotros sólo conocemos objetos de los sentidos, y, por consiguiente, no alcanzamos lo suprasensible. Ahora bien, los conceptos pueden ser extendidos a todos los objetos del pensamiento en general. Pero no dan ninguna extensión al conocimiento teórico. No obstante, en la consideración práctica... pueden, en lugar de ello, alcanzar conocimientos práctico-dogmáticos» (360).

«Podemos tener *a priori* conocimientos sintéticos de los objetos de la experiencia, a saber, si contienen principios de la posibilidad de la experiencia en general» (361).

En este contexto, las ideas de la razón son perfectamente determinadas como *trascendentales*: como conceptos que tiene su fundamento en la razón pero a los que no puede darse ningún objeto en la experiencia posible; por lo que desde el punto de vista teórico no tienen más valor que el de ideales en la síntesis de los conocimientos (362).

Confundir desde el punto de vista teórico las ideas como reglas subjetuales para la unidad de los conocimientos con representaciones de objetos en sí se considera ahora —en un contexto mucho más elaborado que el del 70— (363) un vicio de subrepción, causa de las apariencias trascendentales:

«Pero, ¿de dónde viene la apariencia dialéctica en las ideas trascendentales? Lo que da lugar a toda apariencia es la confusión de las condiciones subjetivas con las objetivas» (364).

Una de estas apariencias trascendentales son los paralogismos:

«El paralogismo de la razón pura es en realidad una subrepción trascendental, ya que nuestro juicio sobre objetos y la unidad de la conciencia en sí misma son tenidos por una percepción de la unidad del sujeto» (365).

«La primera apariencia es aquella por la que la unidad de apercepción, que es subjetiva, es tomada por la unidad del sujeto como cosa. La segunda, aquella por la que la determinación subjetiva de la sensibilidad y de su condición es tomada por un objeto. La ter-

cera, aquella por la que la unidad de los pensamientos mediante la razón es tenida por un todo de la posibilidad de las cosas» (366).

La dialéctica trascendental está ya, pues, también organizada. Con esta nueva distinción entre lo que puede ser conocido *a priori* de lo que meramente puede pensarse, consigue Kant un nuevo criterio para delimitar el uso legítimo de la espontaneidad en relación a un conocimiento puro de aquel mal uso que sería fuente continua de errores. Curiosamente, mientras que en la *Disertación* era la «contaminación» de la experiencia sobre la sensibilidad lo que daba lugar a esos errores, debido a la aparición de toda una serie de pseudoproblemas —de ahí los empeños por delimitar bien el plano sensible del intelectual—, a partir de ahora será más bien de lo intelectual «no contaminado» por la experiencia de donde puedan provenir, siempre que las reglas de la razón que son útiles para la síntesis de nuestros conocimientos se piensen como aludiendo a objetos reales, puesto que ya no hay nada real más que lo dado en la experiencia. Pensamiento que tiene su origen en la «contaminación» que la razón práctica hace sobre la teórica. La distinción sensible-intelectual de 1770 deja así paso a la teórico-práctico.

Esta nueva determinación de planos tiene su fundamento en una reestructuración profunda de la teoría sobre la articulación espontáneo-receptiva que del sujeto cognoscente apareció en la *Disertación*, reestructuración que se ha ido gestando lentamente y que, una vez completada, da lugar a la nueva sistematización epistemológica que aparece en la *Crítica de la razón pura*, que es el producto del trabajo de Kant durante estos años, al que sólo hemos tenido accesos fragmentarios.

2.2. LA TEORIA DEL SUJETO EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA DE 1781

2.2.1. La articulación temática de la obra

La *Crítica de la razón pura* (367) aparece dividida en dos partes: *la doctrina trascendental de los elementos* y la *doctrina trascendental del método*, en la primera de las cuales se sientan las bases —a partir del análisis llevado a cabo en el sujeto cognoscente— para las consideraciones epistemológicas y metodológicas que aparecen en la segunda. Es en definitiva, la misma estructura temática que ya habíamos observado en la *Disertación*.

Este paralelismo formal no es extraño, porque según Kant tanto la *Disertación* como la *Crítica* serían ambas ejemplares de lo que él concibe como *propedéutica* (368).

En un texto de la *doctrina trascendental del método* se lee lo siguiente:

> «Es de la mayor importancia aislar los conocimientos, que se distinguen unos de otros por su especie y por su origen, y evitar cuidadosamente que se mezclen con otros con los que suelen estar relacionados en la práctica. Lo que hacen los químicos al disolver las materias y los matemáticos en su teoría de las magnitudes, le es mucho más imprescindible al filósofo si con ello puede determinar con seguridad la parte que corresponde a una determinada clase de conocimiento en el uso del entendimiento, su valor y su ámbito. Ello explica el que, desde que la razón humana piensa, o mejor, reflexiona, no haya podido prescindir de una metafísica, pero tampoco presentarla suficientemente depurada de elementos extraños. La idea de una ciencia tal es tan antigua como la especulativa razón humana. Sin embargo, hay que reconocer que la diferencia entre los dos elementos de nuestro conocimiento, de los que unos están completamente *a priori* en nuestro poder, mientras que los otros sólo pueden ser tomados *a posteriori* de la experiencia, ha permanecido muy poco clara incluso en pensadores de profesión. Y que a ello se debe que nunca se haya llevado a cabo la demarcación de los límites de un determinado tipo de conocimiento ni la idea legítima de una ciencia a la que tanto tiempo y tan intensamente se ha dedicado la razón humana» (369).

Kant declara la delimitación de los ámbitos epistemológicos como necesaria para determinar el que corresponda a la metafísica. Ahora bien, también pone de manifiesto que esta labor debe realizarse sistemáticamente:

> «...nuestros conocimientos no pueden de ningún modo constituir una rapsodia, sino un sistema» (370).

Por lo que debe haber un principio que fundamente la distinción de los diferentes tipos de conocimiento.

El principio que le va a permitir esa sistematización que busca no será otro que el que determina la propia arquitectónica del sujeto cog-

noscente mismo, mediante cuyo análisis los distintos conocimientos quedarán determinados en su especificidad *por su origen, a priori* o *a posteriori*.

En la misma *doctrina trascendental del método* elude Kant tener que exponer cómo queda todo el sistema del saber humano una vez realizada en la *doctrina trascendental de los elementos* la investigación sobre el origen de éste, pues lo considera ya una tarea fácil después de ello, añadiendo que sólo va a

> «...esbozar la arquitectónica de todos los conocimientos de la razón pura, empezando por el punto en que la raíz de nuestra capacidad cognoscitiva se bifurca en dos ramas, de las cuales una es nuestra razón. Entiendo aquí por razón toda la facultad cognoscitiva superior, y contrapongo, por tanto, lo racional a lo empírico» (371).

Si recordamos las lecciones de metafísica L_1, Kant divide la capacidad cognoscitiva en facultad cognoscitiva inferior y facultad cognoscitiva superior, la primera de las cuáles constituye la *receptividad* y la segunda la *espontaneidad* del conocer humano (372). Esta espontaneidad sería el *entendimiento* en general (373), que cuando es considerado simplemente en su uso *a priori* constituye la *razón* en general (374).

Esta *razón* en general es, pues, la pura *espontaneidad* en sí misma, independientemente de la receptividad. La primera bifurcación de la capacidad cognoscitiva comporta, por tanto, la de *a priori-a posteriori*.

Según Kant, el conocimiento racional (entendiendo el término en el sentido que ha quedado determinado para estos textos) o *a priori* puede ser o bien por conceptos, y entonces da lugar a la *filosofía*, bien por construcción de conceptos, dando lugar entonces a la *matemática* (375).

La filosofía, a su vez, se divide en *pura* —conocimiento que parte de la razón pura— y *empírica* —conocimiento racional que parte de principios empíricos (376).

Esa filosofía pura se subdivide en *propedéutica*.

> «...que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori*, y que se llama Crítica» (377).

y *metafísica*,

> «...el sistema de la razón pura (ciencia), todo el conocimiento fi-

losófico (tanto verdadero como aparente) de la razón pura en relación sistemática» (378).

No obstante, Kant indica que puede darse el nombre de metafísica a toda la filosofía pura,

> «...incluida la crítica, a fin de unir tanto la investigación de todo lo que pueda ser conocido *a priori* con la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos de este tipo, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón» (379).

La *crítica de la razón pura* es, pues, aquella parte de la metafísica, propiamente su propodéutica, que ha de investigar la capacidad de la razón respecto de todo el conocimiento puro *a priori* por conceptos —entendiendo el término razón en su sentido genérico (380), como *espontaneidad*—, delimitándolo tanto del conocimiento empírico que surge de su uso sobre la experiencia como del conocimiento racional, *a priori,* matemático (381). Esta investigación como en 1770, ha de pasar forzosamente por el análisis de la receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente, a fin de delimitar estos ámbitos.

En la introducción a la edición de 1781 —al igual que en la del 87— distingue Kant entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*: conocimientos *a priori* son aquellos conocimientos universales que poseen el carácter de necesidad interna y que tienen por sí mismos, independientemente de la experiencia, claridad y certeza; conocimientos *a posteriori,* los conocimientos que se toman de la experiencia, aunque también en ellos se mezclen conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que son los encargados de cohesionar las representaciones sensibles dándoles universalidad y necesidad (382).

Pero teniendo en cuenta que el ser humano no tiene más intuición que la empírica (387), para Kant es obvio que las cuestiones acerca de cómo sea que el entendimiento pueda adquirir esos conocimientos *a priori,* independientemente de la experiencia, y cuál sea su extensión, deben ser planteadas y resueltas (384).

En su opinión, una buena parte de ese conocimiento *a priori* procede del análisis de conceptos que ya se tienen de los objetos dados en la experiencia:

> «Esto nos proporciona muchos conocimientos que, si bien no son

sino aclaraciones o explicaciones de algo ya pensado en nuestros conceptos (aunque todavía de forma confusa), son considerados, al menos por su forma, como conocimientos nuevos, aunque por su materia o contenido no amplíen, sino simplemente detallen los conceptos que poseemos... Este procedimiento porporciona un verdadero conocimiento *a priori,* que progresa con utilidad y provecho» (385).

Pero otra parte está constituida por aquellas afirmaciones en las que la razón añade conceptos totalmente ajenos a los ya dados y además lo hace *a priori*. ¿Cómo son posibles, pues, unos juicios tales, que ni son *sintéticos* —aquellos que añaden al concepto de sujeto un predicado que ni estaba pensado en él ni podía ser extraído de ninguna descomposición suya, sino que ha sido sacado de la experiencia— (386) ni analíticos —aquellos que no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que lo descomponen en los conceptos parciales que ya eran pensados en él, sólo que de manera confusa? (387). ¿Dónde se puede apoyar en estos juicios una síntesis entre predicado y sujeto si no es en la experiencia? (388).

Para Kant, responder a esta pregunta es imprescindible, ya que son estos juicios los que constituyen propiamente el conocimiento totalmente puro, pues los juicios analíticos son sólo necesarios para aclarar los conceptos que ya se poseen de los objetos.

Juicios tales los reconoce él en la matemática. ¿Sería posible un conocimiento no empírico, sino *a priori,* no analítico, sino sintético, diferente del de la matemática, que constituyese el cuerpo de la metafísica?

Es preciso, pues, explicar cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*, es decir, cómo son posibles conocimientos *a priori* totalmente independientes de la experiencia real. Este es el objeto de la *propedeútica* de la metafísica. Por eso, en la *Crítica de la razón pura* va a analizar *desde la perspectiva de esta pregunta* la receptividad y la espontaneidad del sujeto cognoscente.

En relación a éstas, en A15/B29 escribía Kant lo siguiente:

«...hay dos troncos del conocimiento humano, que proceden quizá de una raíz común, pero desconocida: sensibilidad y entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos» (389).

Este texto, aunque breve, marca ya en la introducción de la *Crítica* sus diferencias con respecto a la *Disertación* del 70 en lo que a la teoría de la receptividad y la espontaneidad del sujeto en el conocer se refiere (390). Pero en A 51-52/B 75-76 aparece otro que nos da muchos más detalles al respecto:

> «Si llamamos sensibilidad a la receptividad de nuestra mente para recibir representaciones en cuanto que sea afectada de alguna manera, llamaremos entonces entendimiento a la facultad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición sensible es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos, ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Pero no por ello hay que confundir su contribución respectiva. Al contrario, hay muchas razones para separar y distinguir cuidadosamente una de otra. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad, es decir, la estética, respecto de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica» (391).

Ya vimos cómo en la *Disertación* se admitía la posibilidad de dos modos de conocimiento para el hombre: el sensible y el intelectual, mediante dos facultades gnoseológicas diferentes y radicalmente separadas: sensibilidad y entendimiento.

Sin embargo, en el planteamiento crítico se va a eliminar la dualidad en lo que se refiere al conocimiento, pero no en cuanto a las facultades. El conocimiento humano es uno (392), y en su elaboración intervienen dos facultades que, si bien son independientes, no están aisladas entre sí, sino estrechamente relacionadas. De ahí que no pueda

haber más que un objeto (393) o representación gnoseológica unitaria como producto de la elaboración conjunta de ambas facultades.

Por ello, mientras que en la *Disertación* la cosa en sí se mantenía como objeto del entendimiento al lado del fenómeno, declarado objeto de la sensibilidad, en la *Crítica* no habrá más objeto que aquél que es a la vez dado en la sensibilidad y pensado por el entendimiento. Es decir, que el objeto que piensa el entendimiento es el mismo que es dado en la sensibilidad, y que el entendimiento sólo puede usar sus conceptos legítimamente para pensar los objetos dados en la sensibilidad.

De ahí que, como veremos, el objeto del conocimiento presente en el escrito de 1781 un carácter dual (realista empírico e idealista trascendental) procedente de su doble génesis receptivo-espontánea.

2.2.2. La Estética trascendental: una teoría crítica de la receptividad

Al comienzo de la *Estética trascendental*, la primera de las partes de la *Doctrina trascendental de los elementos*, indica Kant que va a presentar en ella una *teoría de la sensibilidad* —facultad gracias a la cual los objetos les son dados a los sujetos humanos— (394), pero haciendo especial hincapié en las condiciones bajo las cuales es ello posible. Puesto que define como *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori* (395).

De ahí que puedan distinguirse en ella dos apartados temáticos (396), el primero de los cuales, el más breve, contiene un análisis general de la receptividad, y el segundo, más específico, el de los principios subjetuales que intervienen en ella. Pues al igual que en el 70, aunque la sensibilidad se defina como capacidad del sujeto humano de ser afectado por los objetos, esta receptividad no está concebida en términos de pasividad absoluta, sino como determinada también por principios subjetuales.

A grandes rasgos, tanto el análisis de la receptividad en general como el de los principios subjetuales que se ponen en juego en ella coincide casi literalmente con el llevado a cabo en la *Disertación* (397). No obstante, este análisis adquirirá una nueva significación en el contexto del planteamiento trascendental de la objetividad del conocimiento. De donde vendrán las modulaciones críticas que la teoría de la receptividad recibirá ahora.

Esas modulaciones son las siguientes:

1.—La caracterización del fenómeno empírico como objeto *indeterminado* de la sensibilidad, y necesitado, por tanto, de la labor constitutiva y determinante del entendimiento.

2.—La consolidación de su realidad como *empírica* y su idealidad como *trascendental*.

3.—El reconocimiento de la necesidad de la intervención gnoseológica —no sólo lógica— del entendimiento para que haya conocimiento empírico y, por tanto, *ciencia natural*.

2.2.2.1. El fenómeno como objeto indeterminado de la sensibilidad

Al comienzo de la *Estética trascendental* la sensibilidad es definida como

> «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones de acuerdo con el modo según el cual somos afectados por los objetos» (398).

Según Kant, los objetos se *dan* a través de la sensibilidad (399). Con lo que ésta constituye una capacidad de *intuición*, es decir, una capacidad de referirse a dichos objetos *directamente*. Pero, además la *única* posible para el ser humano (401).

La afección de un *objeto* produce en la capacidad representativa del sujeto un efecto: la *sensación*, una *materia* que será ordenada por unas *formas* que se hallan *a priori* en el sujeto (402). Esta *intuición* que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada por Kant de empírica (403).

Pero también llamará *intuición* a aquella forma de la sensibilidad según la cual se intuye toda la diversidad de los fenómenos según ciertas relaciones. Esta sería la intuición *pura*, constituida por representaciones puras que tienen lugar en la mente como mera forma de la sensibilidad, «incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación» (404).

En este contexto, similar en la conceptualización a la teoría de la sensibilidad que aparecía en la *Disertación*, leemos, no obstante, lo siguiente:

> «El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno» (405).

En la *Disertación* leíamos que el fenómeno era el *objeto* de la sensibilidad. Pero aquí aparece la connotación de que este objeto es *«umbestimmte»*.

En 1770, la forma pura de la sensibilidad era necesaria y *suficiente* para que la variedad de los datos sensibles provocados por la afección del objeto se reuniese y constituyese un todo de representación (406). Pero ahora, en la *Crítica de la razón pura*, esa forma de la sensibilidad, si bien seguirá siendo necesaria, no será ya suficiente. Pues para que lo múltiple sensible se constituya en un todo de representaciones va a ser necesaria una posterior determinación que supondrá la intervención del entendimiento (407).

Así, mientras que en la *Disertación* podía haber ciencia empírica y matemática a nivel de sensibilidad —con la simple ayuda de la ordenación *lógica* del entendimiento—, ahora no va a ser posible tal sin la intervención *gnoseológica* de éste (408). Esta intervención, la encargada ahora de transformar la *apariencia* en *experiencia* (409), será detallada en la *Lógica trascendental*.

2.2.2.2. Realidad empírica e idealidad trascendental del fenómeno

Declarada la intuición sensible como la única posible para el hombre y negada la validez del uso trascendente de los conceptos puros del entendimiento —negación que hemos visto irse consolidando a partir de 1772—, la dualidad *fenómeno-cosa en sí* de la *Disertación*, recibirá en este contexto una reinterpretación que, curiosamente, no hará sino reforzar las tendencias que en 1770 se observaban en la valoración de la realidad del fenómeno, única realidad ahora para el hombre.

En la *Disertación* el argumento que se daba para ello era que los fenómenos

> «...en cuanto que son conceptos o aprehensiones sensibles, en tanto que causados testifican la presencia del objeto, contra lo que afirma el idealismo» (410).

Pero a pesar de los esfuerzos de Kant por hacer del fenómeno un objeto *diferente e igualmente válido* que el noúmeno (411), la dualidad *realidad tal como aparece-realidad tal como es en sí* favorecía una interpretación minusvalorativa del primero (412).

Si a esto se añadía que este objeto venía conformado por unos prin-

cipios subjetuales que no podían declararse como pertenecientes a la realidad en sí, todo parecía apuntar a una caracterización subjetual —y por tanto idealista— del fenómeno. Ya vimos como Lambert y Mendelssohn fueron conscientes de ello.

De ahí que Kant tratase de combatirlo subrayando su origen *intuitivo empírico*: los fenómenos no eran meras representaciones sensoriales subjetivas; estas representaciones estaban provocadas por un objeto que había afectado la sensibilidad, y, por tanto, tendrían también una dimensión transsubjetual. El siguiente texto lo ilustra:

> «...del mismo modo... la sensación, que constituye la materia de la representación sensible, prueba indudablemente la presencia de algo sensible, pero en cuanto a su cualidad, depende de la naturaleza del sujeto» (413).

Este carácter antinómicamente ideal-real de la sensación y, por tanto, del fenómeno (sensación conformada por las intuiciones puras de espacio y tiempo), en el contexto de la *Crítica* va a perder toda posibilidad de una valoración gnoseológica de segundo orden, debido a la desaparición del marco ontológico que sostenía a la cosa en sí como concepto positivo (414). No habrá ahora más realidad que la empírica.

Pero precisamente por ello, el carácter ideal-real del fenómeno va a sufrir un *aparente* desequilibrio en la dirección de la primera dimensión. De ahí que Kant dedique una parte de la *Estética trascendental* a advertir que ni el fenómeno es apariencia, en el sentido peyorativo del término, ni tampoco pura idealidad (415).

Teniendo en cuenta que lo primero se fundamenta en la desaparición de la cosa en sí y lo segundo en el mantenimiento de una cierta conexión con la trascendencia, se comprende lo problemático que a Kant le iba a resultar explicarlo. Pero acuñó una terminología que le iba a ser de una gran ayuda para ello: la de *realidad empírica* e *idealidad trascendental*. Expresiones que utiliza por primera vez referidas a las intuiciones puras de espacio y tiempo.

Según la *Estética trascendental*, en la receptividad puede distinguirse lo que es propiamente la capacidad de la mente del hombre de representarse objetos como exteriores a él y lo que es la capacidad de la propia mente para intuirse a sí misma y a su estado interno. Lo primero, el *sentido externo*, viene determinado por la forma pura de espacio; lo segundo, el *sentido interno*, por la de tiempo (416).

En A 22-30/B 37-45 analiza Kant la intuición de espacio en unos

términos semejantes a los de la *Disertación*, aunque mucho más elaborados. Aparece primero la exposición del concepto —lo que en la segunda edición será la exposición metafísica—, y a continuación las consecuencias que de ella se derivan. En el 97 añadirá además la exposición trascendental, cuyo contenido aparecía ya implícito en A 24-25, 45-49/B 39, 64-66.

En ese análisis, se reafirma en su convicción de que el espacio no es un concepto extraído de experiencias externas, sino una representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas y que es una intuición pura (417). Por tanto, vuelve a concluir que el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición; sino que es la *condición subjetiva de la sensibilidad*, anterior a toda intuición externa, que la hace posible (418).

En consecuencia, concluye Kant, el espacio es *real*, es decir, válido objetivamente en relación a todo lo que se le pueda presentar externamente al hombre como objeto; en relación, pues, a los contenidos de la intuición empírica. Pero es *ideal* en relación a las cosas consideradas por la razón en sí mismas (419), prescindiendo del carácter de la sensibilidad humana. Su realidad es, pues, *empírica*, y su idealidad *trascendental* (420).

Algo semejante ocurre con respecto al tiempo. En A 30-41/B 46-53 analiza también esta intuición exponiendo primero el concepto y extrayendo después las conclusiones oportunas (421). Como en el 70, vuelve a afirmar que el tiempo no es un concepto empírico, sino una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones internas y externas —estas últimas en cuanto que entran a formar parte de la conciencia— y que es una intuición pura (422). De donde concluye que el tiempo no es algo que exista por sí mismo, una determinación objetiva de las cosas, sino un principio subjetual humano (423).

Pero también advierte Kant aquí que de ellos no se deriva su idealidad. Pues el tiempo es objetivo *respecto* a la *realidad empírica* y *sólo* de la *realidad empírica*. De ahí que vuelva a insistir en su *realidad empírica* y su *idealidad trascendental* (424).

Estos conceptos pueden ser utilizados también para interpretar el fenómeno empírico. Desde el punto de vista de la intuición empírica, puede decirse de él que es *real* —con una realidad limitada a la experiencia—; y desde el de su forma, que es *ideal*, pero con una idealidad que no alcanza las cosas en sí mismas, sino que es válida sólo de lo da-

do —o dable— empíricamente: su idealidad es, pues, trascendental (425).

En el fenómeno, su materia no está constituída por representaciones de las cosas tal como son en sí, sino tal como aparecen al *darse* en la intuición empírica. Su realidad no es, pues, absoluta. Pero es realidad en cuanto que la sensación es un efecto de una intuición y se remite a algo que se *da*, que no depende del sujeto. Y en cuanto a su forma, si bien se halla a *priori* en el sujeto, no es válida tampoco de las cosas en sí, sino sólo de lo dado —o dable— en la experiencia. Su idealidad es, pues, trascendental, ya que depende de la peculiar forma *a priori* de ordenar las afecciones sensibles de la receptividad del sujeto.

Por ello no puede entenderse en absoluto el fenómeno como apariencia. Esta apariencia surge cuando se lo considera un conocimiento confuso en relación a otro conocimiento más perfecto de las cosas tal como son en sí. Pero teniendo en cuenta que no hay más realidad para el ser humano que la dada en la experiencia y que los principios subjetuales que la ordenan no traspasan sus límites, todo conocimiento es objetivo con respecto al aparecer mismo, con respecto a la dación y, al no pretender ir más allá, no es apariencia de nada (426).

2.2.2.3. La receptividad y el conocimiento empírico y matemático

En la introducción de la *Crítica*, con ocasión de la distinción de los conocimientos a *priori* y a *posteriori*, escribió Kant lo siguiente:

> «Ahora bien, nos encontramos con algo que es sumamente curioso: incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que han de tener su origen *a priori*, y que tal vez sólo sirven para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos. En efecto, si apartamos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de éstos que tienen que haber surgido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, ya que hacen que pueda decirse —o al menos que se crea que puede decirse— de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría, y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico» (427).

Si recordamos, en 1770 podía haber ciencia a nivel de sensibilidad,

con la simple intervención lógica del entendimiento para generalizar los conceptos mediante el principio de contradicción. Ahora en 1781, en cambio, será imprescindible la posterior elaboración *gnoseológica* por parte del entendimiento de lo ya ordenado espacio-temporalmente en la sensibilidad.

En A 31/B 47 se afirma que de la experiencia (428) no es posible extraer principios universales y necesarios pues «...sólo nos permitiría decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser» (429).

En la segunda edición explicaría mejor esta idea:

> «...la experiencia nunca otorga a nuestros juicios una universalidad verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta regla o aquélla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez: se pasa desde la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos. Por el contrario, en un juicio que posee esencialmente universalidad estricta, ésta apunta a una especial fuente de conocimiento *a priori*» (430).

¿Cómo es posible que haya, pues, ciencia de lo empírico? O dicho de otra manera: ¿Cómo son posible juicios que sean a la vez *sintéticos* y a *priori*, es decir, universales y necesarios, pero verdaderos de la experiencia y, por tanto, de lo dado *a posteriori*?

La respuesta a esta cuestión habrá que buscarla no sólo en la *estética trascendental*, sino también en la *lógica trascendental*. Pues estos juicios *sintéticos a priori* serían posibles gracias a la labor conjunta de los principios subjetuales *a priori* de la receptividad y la espontaneidad.

En A 46/B 64 Kant da por sentada la existencia de juicios tales, por ejemplo en la matemática (431) y parte de la física (teoría general del movimiento) (432). Y se hace la pregunta —retórica, porque tiene ya la respuesta— de cómo sea posible la síntesis en esos juicios entre un sujeto y un predicado que no estaba contenido en él, si no se tiene, como en los juicios empíricos, el apoyo de la experiencia.

La respuesta es que en realidad dicha síntesis se apoya en las condiciones de toda experiencia posible, lo que explica su validez para toda experiencia *dable*. Estas condiciones son los principios subjetuales de espacio y tiempo:

> «Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por los objetos precede necesariamente a toda intuición de esos objetos, es posible entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, *a priori*, y cómo pueda ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos, sostener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos» (433).

> «Pues si el espacio (e igualmente el tiempo) no fuese una simple forma de nuestra intuición, una forma que contiene las condiciones *a priori* sin las cuales no serían posibles para nosotros los objetos exteriores (que nada serían en sí mismos prescindiendo de esas condiciones subjetivas), no podríamos establecer nada sintéticamente *a priori* sobre dichos objetos exteriores. Por tanto, no sólo es posible o probable que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto» (434).

Pero para entender cómo dicha síntesis sea posible hay que analizar la teoría que Kant presenta de la espontaneidad.

Las causas de la ruptura del aislamiento de la receptividad respecto de la espontaneidad sostenido en la *Disertación* —ruptura de la que provienen, según hemos expuesto, las diferencias más importantes entre la teoría de la receptividad que apareció en el 70 y la del 81— fueron, ya lo vimos en 2.1., el cuestionamiento del conocimiento de lo en sí por parte del entendimiento y la necesidad de garantizar la objetividad, necesidad y universalidad del conocimiento empírico.

Esto llevará a Kant, por una parte, a limitar el uso de la espontaneidad a lo dado —o dable— en la experiencia, y por otro, a investigar las instancias subjetivas que intervendrían en la constitución objetiva de la multiplicidad sensible (instancias subjetivas que, a su vez, permitirían hacer anticipaciones *a priori* de la experiencia en cuanto que constituyen sus principios ordenadores).

Esta nueva teoría de la espontaneidad, que va constituyéndose a partir de 1772 y hemos ido atisbando de modo fragmentario a través de las *reflexiones, cartas* y *lecciones*, nos la encontramos por primera vez sistematizada en la *Lógica trascendental*. Ella será la verdadera responsable de la nueva arquitécnica de los saberes que se desprende de la *Crítica*.

2.2.3. La lógica trascendental: una teoría crítica de la espontaneidad

Según vimos en el texto de la nota 391, la lógica es la ciencia de las reglas del entendimiento (o espontaneidad) en general. Ahora bien, en la introducción a la *Lógica trascendental* Kant hace una distinción muy importante entre el uso *lógico* y el gnoseológico —*trascendental*— del entendimiento: mediante el lógico las representaciones —fuese cual fuese su origen, es decir, procediesen originalmente *a priori* o hubiesen venido dadas empíricamente— serían consideradas de acuerdo con las reglas mediante las que son formalmente relacionadas entre sí en el pensar; pero mediante el uso trascendental el entendimiento pondría en juego *representaciones a priori propias*, es decir, contenidos gnoseológicos propios (435).

Por eso es necesario distinguir también, según los textos de la *Crítica*, lo que es la *lógica general* —cuyo objeto sería el uso lógico del entendimiento— de lo que es la *lógica trascendental* —que tendría por objeto el gnoseológico (436). Pues aunque la primera sea también una ciencia *a priori* —en tanto que abstrae de todo contenido del conocimiento, de toda relación de éste con su objeto— (437) no por ello es trascendental:

> «...no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o el uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son» (438).

La lógica trascendental es, por tanto, la ciencia de todo conocimiento puro, intelectual y racional, mediante el que el sujeto humano piensa los objetos *completamente a priori*. Ciencia que ha de determinar a su vez el origen, extensión y validez objetiva de esos conocimientos (439).

Con esta distinción en el entendimiento entre lo lógico y lo trascendental, conectaba Kant con una de sus preocupaciones más constantes: la de combatir la confusión del plano lógico con el real. Por eso vuelve a insistir —como entonces— (440) en que los criterios lógicos afectan sólo a la forma de la verdad, es decir, a la forma del pensamiento en general, y son, por tanto condición *necesaria pero no suficiente* de ella:

> «Pues aunque un conocimiento esté completamente de acuerdo con la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, siempre puede todavía contradecir a su objeto. Por consiguiente, el criterio meramente lógico de verdad —la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón— constituyen la *conditio sine qua non*, y por lo tanto la condición negativa de toda verdad. Pero la lógica no puede ir más lejos. Carece de medios para detectar un error que no se encuentra en la forma, sino en el contenido» (441).

> «...la mera forma del conocimiento está todavía lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento» (442).

> «La lógica general... no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, sino sólo sobre las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos» (443).

Por ello, cuando la *lógica trascendental* se plantea la validez del conocimiento puro del entendimiento, no lo hace desde un punto de vista lógico, sino real: se pregunta por su *validez objetiva*. Su fin es, pues, analizar la estructura trascendental del entendimiento y determinar las reglas de su *uso objetivo*.

Y de igual modo que en la lógica general puede distinguirse entre la *analítica* —la descomposición de toda la labor formal del entendimiento y la razón en sus elementos, exponiéndolos como principios de toda apreciación lógica del entendimiento humano— y *dialéctica* —la exposición de la lógica de la apariencia que surge cuando se hace un mal uso (un uso material) de esos principios—, también en la lógica trascendental debe separarse lo que es propiamente la analítica de la dialéctica. Es decir, lo que es el análisis de la estructura trascendental del

entendimiento humano de la exposición de lo que es su uso incorrecto.

En A 62/B 86 leemos respecto a la lógica trascendental:

> «En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (al igual que hicimos con la sensibilidad más arriba en la *Estética trascendental*) y tomamos de nuestros conocimientos sólo la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento».

Ahora bien, en las *lecciones de metafísica* L_1 vimos que este *entendimiento (como general)*, capacidad superior de conocer o *espontaneidad*, estaba constituido por *entendimiento (como especie)*, *Juicio* y *razón*. Así pues, la lógica trascendental debería tratar estas tres facultades en la analítica, y determinar después su mal uso en la dialéctica. Pero como Kant considera que es la razón la responsable de ese uso dialéctico, tratará en la analítica trascendental a entendimiento y juicio, y en la dialéctica la razón:

> «La lógica general está constituida sobre un plan que coincide exactamente con la división de las facultades superiores del conocimiento. Tales facultades son: entendimiento, Juicio y razón. Por ello trata en su analítica de conceptos, juicios e inferencias, de acuerdo precisamente con las funciones y el orden de las capacidades mentales comprendidas bajo el amplio nombre de entendimiento en general. Dado que la lógica formal abstrae de todo contenido del conocimiento (sea puro o *a priori*) y se ocupa tan sólo de la forma del pensamiento (del conocimiento discursivo) en general, puede incluir también su parte analítica el canon para la razón, cuya forma posee una norma segura que puede ser examinada *a priori*, sin tener en cuenta la peculiar naturaleza del conocimiento utilizado por ella, mediante el simple análisis de los actos de la razón en sus elementos. La lógica trascendental, que se limita a un contenido determinado, a saber, el de los conocimientos puros *a priori*, no puede seguir su ejemplo en esa división. Pues resulta que el uso trascendental de la razón no es en absoluto válido objetivamente y que, consiguientemente, no pertenece a la lógica de la verdad, esto es, la analítica, sino que, como lógica de la apariencia, requiere una parte especial del sistema bajo el nombre de dialéctica trascendental. Entendimiento y juicio tienen, pues, el canon de su uso objetivamente válido —y, consiguientemente,

verdadero— en la lógica trascendental, y pertenecen por tanto, a su parte analítica. Pero la razón es completamente dialéctica en sus intentos de establecer algo *a priori* sobre los objetos y de extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible, y sus afirmaciones ilusorias no se remiten en absoluto a un canon como el que debe contener la analítica» (444).

2.2.3.1. Teoría trascendental del entendimiento

El entendimiento como especie había sido definido en L_1 como facultad de los conceptos; el texto anterior confirma que esa definición sigue siendo válida en 1781. Por tanto, el análisis trascendental del entendimiento debe *investigar y exponer los conceptos trascendentales* —si los hay— y *dar cuenta a su validez y uso legítimo*. Estos contenidos aparecen expuestos en la *Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento* y en la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* respectivamente.

Al comienzo de la *Guía* Kant se pronuncia por reconocer la existencia de conceptos *a priori* en el entendimiento, en razón —como demostrará en la *Deducción*— de su necesidad para la objetificación de representaciones empíricas. Su razonamiento, algo simplificado, es el siguiente: es un hecho real indudable que se nos dan objetos en la experiencia; ahora bien, la objetificación (traer a la unidad de *una* representación gnoseológica) de las representaciones empíricas —que constituyen una multiplicidad— supone la determinación sintética referida a una unidad que no puede ser explicada sin apelar a la labor unificadora y posibilitante del entendimiento mediante conceptos.

Pero si esos conceptos del entendimiento hubiesen sido a su vez inducidos de la experiencia, tal determinación sería totalmente contingente, por lo que el conocimiento no saldría de la esfera subjetiva ni alcanzaría, por tanto, necesidad ni universalidad. Y sin embargo, la ciencia empírica y la matemática se presentan como universales y necesarias. Por tanto, *según Kant* hay que concluir que debe haber una serie de conceptos *a priori* en el entendimiento que determinan la experiencia de modo universal y necesario, y que hacen a su vez posibles conocimientos *a priori* tal como el matemático, perfectamente válidos de toda experiencia posible en cuanto principios *a priori* de su constitución objetual.

La cuestión está, pues, en determinar cuáles son esos conceptos.

Para lo cual será necesario llevar a cabo un *análisis trascendental* del entendimiento. Pero ¿qué entiende Kant por análisis trascendental? Al comienzo de la *Analítica de los conceptos* leemos.

> «Por analítica de los conceptos no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento corriente en las investigaciones filosóficas consistente en descomponer, según su contenido, los conceptos que se presentan y en clarificarlos. Sino que entiendo la descomposición —poco practicada todavía— de la capacidad misma del entendimiento, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* buscándolos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia, y a base de analizar su uso puro en general» (445).

Se trata, pues, de descomponer una capacidad de operar —en este caso, el entendimiento puro— retrotrayéndose a los principios que la fundamentan. La pregunta es ahora, en consecuencia, la siguiente: ¿en qué consiste ese operar del entendimiento?

En el texto de la nota 444 encontramos un fragmento que puede ayudarnos:

> «Tales facultades son: entendimiento, Juicio y razón. Por ello trata en su analítica de conceptos, juicios e inferencias, de acuerdo precisamente con las funciones y el orden de las capacidades comprendidas bajo el amplio nombre de entendimiento en general» (446).

Si lo completamos con otro fragmento de A 68/B 92-93:

> «Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por consiguiente, el entendimiento no es una facultad de intuición. Pero como no hay otro modo de conocer, aparte de la intuición, que el conceptual, el conocimiento de todo entendimiento —o al menos el del entendimiento humano— es un conocimiento mediante conceptos, discursivo, no intuitivo. Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las representacio-

nes sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el pensamiento más que para formar juicios».

Y con un tercero de la *Falsa sutileza*, cuyo contenido aparece recogido en A 303-305, 307, 321-322/B 359-362, 364, 378:

«...con la misma facilidad salta a la vista que entendimiento y razón no son ...capacidades básicas diferentes. Ambas consisten en la facultad de juzgar; cuando se juzga mediatamente, se infiere» (447).

Conceptos, juicios e inferencias no son, pues, más que manifestaciones diferentes de *una misma capacidad de juzgar*, que es la que caracteriza el operar de la espontaneidad del entendimiento humano. El siguiente texto lo confirma:

«Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento en general puede representarse como una facultad de juzgar» (448).

Como en 1762 (449), Kant vuelve a caracterizar en la *Crítica* la capacidad cognoscitiva superior del hombre, la *espontaneidad,* el entendimiento como género, como *facultad de juzgar.*

De ahí que concluya que existe una posibilidad de descubrir todos los conceptos puros: analizando todas las funciones lógicas del entendimiento en los juicios.

«Existe, por tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios» (450).

Pues al igual que en la R. 4631 de 1772, las funciones reales o trascendentales (categorías) (451) se conciben como una sobredeterminación, en relación a una realidad en general dable en la experiencia, de las funciones lógicas. El siguiente texto lo confirma:

«La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también unidad a la mera síntesis de di-

ferentes representaciones en una intuición, una unidad que en términos generales se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento, y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso en la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican *a priori* a objetos, cosa que no puede hacer la lógica general» (452).

Y como, en su opinión, si se hace completa abstracción del contenido y se atiende sólo a la simple forma intelectual todos los juicios pueden reducirse a cuatro títulos, cantidad, cualidad, relación y modalidad, las categorías han de responder también a esta sistematización. Por tanto, como la tabla de *juicios* que ofrece es la siguiente: (453)

—cantidad
- universales
- particulares
- singulares

—cualidad
- afirmativos
- negativos
- infinitos

—relación
- categóricos
- hipotéticos
- disyuntivos

—modalidad
- problemáticos
- asertóricos
- apodícticos

El cuadro de categorías es el que sigue: (454)

—cantidad
- unidad

pluralidad
totalidad
—cualidad
realidad
negación
limitación
—relación
inherencia y subsistencia
(substancia y accidente)
casaulidad y dependencia
(causa y efecto)
comunidad
(acción recíproca entre agente y paciente)
—modalidad
posibilidad-imposibilidad
existencia-no existencia
necesidad-contingencia

En A 79/B 105 la *categoría* es definida como concepto puro referido *a priori* a objetos de la intuición en general. En la carta a M. Herz de febrero del 72 leíamos cómo Kant consideraba imprescindible justificar —sin apelar a soluciones ontologistas— cómo unos conceptos que no eran dados en la experiencia podían servir para pensar objetos dados en la experiencia. Esta justificación, en la que Kant trabajó durante años, es lo que va a constituir la *deducción trascendental*:

> «...hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia. La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, deducción trascendental» (455).

En la *Crítica* Kant argumenta esa necesidad de justificación del siguiente modo: con respecto a espacio y tiempo, demostrar cómo pueden referirse *a priori* a objetos no es muy difícil, dado que al ser las únicas condiciones bajo las que esos objetos pueden darse, todos han de cumplirlas. Pero el caso de las categorías es muy diferente: no representan las condiciones bajo las que únicamente puedan ser dados los objetos en la intuición; por lo que, de hecho, se le pueden manifestar objetos al sujeto humano sin que tengan que referirse forzosamente a fun-

ciones del entendimiento y sin que éste contenga *a priori* las condiciones de los mismos (456). ¿Cómo pueden, pues, tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar? (457).

> «Con los conceptos puros del entendimiento comienza, en cambio, la necesidad ineludible de buscar la deducción trascendental... Pues como no se refieren a los objetos mediante predicados de la intuición ni de la sensibilidad, sino mediante predicados del pensamiento puro *a priori*, y además tampoco pueden presentar en la intuición *a priori* ningún objeto sobre el que fundamentar su síntesis previa a toda experiencia, puesto que no se basan en la experiencia... sólo despiertan sospechas acerca de su validez objetiva y acerca de los límites de su empleo» (458).

En 2.1. vimos cómo esta justificación estaba ya lista en 1775, e incluso desde el mismo 1772, si la datación de la R. 4631 —que tradujimos en la nota 280— por Adickes es correcta. No obstante, también pudimos comprobar en el análisis de las *reflexiones* posteriores que Kant siguió trabajando después en lo que él mismo llamaría la «deducción subjetiva».

En el prólogo a la primera edición de la *Crítica*, Kant reconocía que ambas vertientes de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento —la objetiva y la subjetiva— le habían supuesto costosas investigaciones. Pero se manifestaba a la vez satisfecho de los resultados obtenidos (459).

La exposición de ambas deducciones —de las cuales, la citada más arriba en primer lugar debería exponer y hacer inteligible la validez *objetiva* de los conceptos puros del entendimiento, mientras que la segunda habría de considerar al entendimiento según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas en las que se basa— (460) constituye la parte más oscura y difícil del escrito del 81. De ahí que en la edición del 87 fuese modificada su redacción casi totalmente (461).

La esencia de la deducción objetiva es la siguiente: del mismo modo que todo aparecer de un ente ha de conformarse espaciotemporalmente según las pautas ordenadoras que se encuentran *a priori* en la sensibilidad, pues sólo así puede ser *dado*, para que llegue a ser *pensado como objeto* ha de ser determinado por los conceptos puros originarios del entendimiento. Sólo gracias a ellos todo objeto dado en la sensibilidad puede articularse en un conocimiento universal y necesario, en una ex-

periencia (462). Pues la sensibilidad no ofrece nada más que multiplicidad, y para que lo dado al sentido interno se constituya en *una* representación universal y necesaria es imprescindible la determinación categorial.

Según Kant, las representaciones producidas en el sujeto por la afección de un objeto son siempre una pluralidad de pequeñas unidades (463), dado que toda afección —bien interna, bien externa— se ordena siempre en el tiempo, y éste las estructura como una sucesión de impresiones.

Ahora bien,

> «...si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera aislada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento mismo, que es un todo de representaciones que se comparan y combinan entre sí» (464).

De ahí que sea necesario que

> «...esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento» (465).

Al acto mediante el cual se reúnen diferentes representaciones y se comprende su variedad en un único conocimiento lo llama Kant «síntesis» (466). Dicha síntesis es, así imprescindible para articular la multiplicidad dada en la sensibilidad (467) en un conocimiento de objetos; pues al ser el pensar del hombre discursivo y no intuitivo, las representaciones sensibles han de ser articuladas en unidades conceptuales (468).

Pero para que esa articulación —y por tanto el conocimiento resultante de ella— sea universal y necesaria, no arbitraria ni contingente, es preciso que se realice no mediante una generalización de experiencias concretas, sino según reglas necesarias. Y dado que estas reglas no pueden pertenecer al ente en sí, que es incognoscible, han de estar *a priori* en el sujeto.

Esto constituye de por sí, justificación suficiente de los conceptos puros del entendimiento. No obstante, Kant quiso completar esta deducción «objetiva» con una «subjetiva» que profundizase en las facul-

tades del sujeto y diese cuenta de la interna necesidad del entendimiento.

Al ser la síntesis una exigencia de la *espontaneidad* (469), las facultades subjetivas que la hagan posible han de estar comprendidas bajo ésta. Dichas facultades, originarias, son la *imaginación* y la *apercepción* (470).

Según el texto de la deducción subjetiva, para que surja una unidad de la diversidad dada en la intuición, la espontaneidad del sujeto humano ha de llevar a cabo una triple síntesis:

1.—Síntesis de aprehensión.
2.—Síntesis de reproducción.
3.—Síntesis de reconocimiento.

Las dos primeras corresponden a la imaginación; la tercera a la apercepción.

La *síntesis de aprehensión* es aquélla mediante la cual la multiplicidad de representaciones dadas en el tiempo es primero recorrida y reunida después (471). Ahora bien, según Kant dicha síntesis

> «...tiene que verificarse *a priori,* es decir, con respecto a representaciones no empíricas, pues sin esta síntesis no podríamos tener representaciones *a priori* ni del espacio ni del tiempo, ya que estas últimas sólo pueden producirse gracias a la síntesis de lo vario ofrecido por la sensibilidad en su receptividad. Tenemos, pues, una síntesis pura de aprehensión» (472).

Así pues, toda unificación en *una* representación de lo múltiple de la intuición —bien empírico, bien *a priori*— ha de estar *posibilitada a priori.* Ahora bien, esa capacidad remite a otra, dado que para recorrer y reunir la diversidad de la intuición es necesario que esa diversidad sea dada como tal a la síntesis aprehensiva, y no desaparezca:

> «Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes... y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa... Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las más primarias y más puras» (473).

Así pues, la síntesis pura de la aprehensión es a su vez posibilitada

gracias a la *síntesis de reproducción*, mediante la cual los fenómenos pueden ser reproducidos de modo respetuoso para con las reglas de su sencuencia (474). Y como la primera —la síntesis en sentido estricto, pues la reproducción y el reconocimiento serán más bien condiciones de la síntesis— constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento (475), y la segunda se halla inseparablemente ligada a ella, concluye Kant que ambas conforman la *facultad trascendental de la imaginación* (476).

Pero estas dos síntesis remiten a su vez a un tercer acto trascendental que haga posible el que las distintas representaciones reproducidas y asociadas entre sí sean traídas a la unidad de una única representación universal y necesaria. Que una multiplicidad de representaciones sean asociadas de una determinada forma y no de otra, y constituyan tal o cual objeto, debe estar determinado por unos principios que regulen el acto de traer la citada multiplicidad a la unidad de un concepto, de modo tal que la misma multiplicidad constituya siempre la misma representación.

Y teniendo en cuenta que el objeto que produjo las representaciones en la sensibilidad del sujeto mediante la afección ha sido declarado en la *Estética* totalmente desconocido para el sujeto humano, las leyes que determinen las asociaciones de dichas representaciones en *una* representación gnoseológica u objeto de conocimiento no pueden buscarse en él (477). Por tanto, Kant concluye que esas leyes que han de determinar la síntesis de la multiplicidad de la intuición en unidades gnoseológicas universales y necesarias deberán encontrarse en el propio sujeto, de igual modo que el principio que exija realizar la unidad según esas reglas (478).

Este principio habrá de traer a la unidad de *una* representación gnoseológica aquellos fenómenos que sean afines entre sí. Pero esta afinidad no puede venir en asoluto determinada empíricamente, pues en ese caso la unidad resultante de tal síntesis sería contingente, nunca necesaria. Debe haber, pues, según el razonamiento de Kant, leyes que determinen *a priori* una *afinidad trascendental* (479). Estas leyes que se muestran como necesarias para constituir la multiplicidad de la intuición en un objeto son los conceptos puros originarios del entendimiento (480).

Así pues, la multiplicidad de representaciones sensibles no se sintetizan en una misma representación unitaria porque pertenezcan o provengan del mismo objeto trascendente, no se asocian siempre las mismas representaciones de la misma manera porque correspondan siem-

pre al mismo ente; sino que son traídas a la unidad de una representación gnoseológica consistente y persistente porque ello es posibilitado *a priori* por una condición originaria y trascendental de la espontaneidad. Esta condición, que determina toda unidad gnoseológica posible, es la *apercepción trascendental*, fundamento trascendental de la unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones y hace posible su articulación en unidades gnoseológicas objetuales según leyes necesarias (481).

Esta conciencia pura, originaria e inmutable, es según Kant el fundamento *a priori* de todos los conceptos que pueden formarse a partir de la multiplicidad de representaciones en la intuición. Y ello porque las pone en relación no con un ente trascendente, sino con el *concepto puro de objeto*, concebido como una mera X, como *objeto en general* (el objeto trascendental), exigiendo en ellas la unidad según una serie de reglas *a priori* que determinan cuándo una multiplicidad de intuiciones puede ser pensada como objeto, es decir, cuándo presentan entre ellas una afinidad trascendental:

> «...la referencia a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en una ley trascendental según la cual, si los fenómenos han de proporcionarnos objetos, tienen que someterse a las reglas *a priori* que unifican sintéticamente dichos fenómenos, reglas sin las cuales no es posible relacionar los fenómenos dentro de una intuición empírica. Es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en una ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de la indispensable unidad de la apercepción, del mismo modo que, en la simple intuición, lo ha de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo, ya que son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento» (482).

Como esas reglas no son otras que las funciones reales de las categorías, se consigue así una deducción trascendental subjetiva de ellas, puesto que

> «...no son más que las condiciones del pensar en una experiencia posible, del mismo modo que espacio y tiempo contienen las correspondientes a la intuición en una experiencia posible. Por tanto, esas categorías son también conceptos básicos para pensar ob-

jetos en general en relación con los fenómenos y poseen validez objetiva *a priori,* que es lo que en realidad queríamos saber» (483).

No obstante, a pesar de que la exposición de la triple síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento constituye de por sí una deducción subjetiva de los conceptos puros del entendimiento, Kant la completa con otro texto en que esa deducción se aborda desde una perspectiva sistemática, en vez de analítica.

Esta sistematización la lleva a cabo mediante dos enfoques diferentes: en uno, partiendo del último *fundamento formal* del conocimiento que hace posible traer a la unidad de representación lo dado a la intuición (la apercepción); en el otro, partiendo del primer fundamento material que hace posible el desencadenamiento del proceso mismo del conocimiento (la afección del objeto exterior) (484).

En relación al primero de ellos, la única novedad interesante con respecto al texto de la segunda sección es la definición trascendental de entendimiento como la unidad de la apercepción en relación a la síntesis trascendental de la imaginación. Con lo que se lo concibe constituido no sólo por la apercepción, sino además por una serie de conocimientos puros *a priori* de la imaginación con respecto a todos los fenómenos posibles, que no son otros que las categorías.

Por eso dice Kant:

> «Hemos explicado ya el entendimiento de varias maneras: como espontaneidad del conocimiento (contraponiéndolo a la receptividad de la sensibilidad), como capacidad del pensar, como facultad de los conceptos o también como facultad de los juicios. Bien mirado, todas estas explicaciones se reducen a una. Ahora podemos caracterizarlo como la facultad de las reglas. Tal caracterización es fecunda, y se aproxima más a la esencia del entendimiento. La sensibilidad nos ofrece formas (de la intuición); el entendimiento, reglas. El entendimiento se ocupa siempre de examinar los fenómenos, a fin de descubrir en ellos alguna regla» (485).

Ahora bien, las categorías son sólo reglas que contienen las afinidades trascendentales que hay que buscar en los fenómenos para poder constituirlos en objeto. Si esta afinidad trascendental es reconocida en el material empírico, entonces se pone en juego la actividad judicativa del entendimiento. *Las reglas no actualizan nunca la síntesis de lo múltiple*

sensible: esta actualización se lleva siempre a cabo mediante un juicio, que constituye, así una ley:

«La representación de una condición conforme a la cual puede ponerse una cierta variedad (consiguientemente, de modo uniforme), recibe el nombre de regla, y de ley si tiene que ponerse así» (486).

«El entendimiento se ocupa siempre de examinar los fenómenos, a fin de descubrir en ellos alguna regla. En la medida en que las reglas son objetivas (es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto) reciben el nombre de leyes» (487).

«Tales fundamentos del reconocimiento de lo diverso son, en la medida que sólo afectan a la forma de una experiencia en general, las categorías» (488).

«...Las categorías son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada como determinada en relación con una de las funciones lógicas del juzgar» (489).

«El acto del entendimiento que unifica la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) bajo la apercepción es la función lógica de los juicios (cf. pág. 19). En la medida en que viene dada en una única intuición empírica, toda diversidad se halla, pues, determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juicio, función a través de la cual dicha diversidad es llevada a la conciencia. Ahora bien, en la medida en que la diversidad de una intuición dada viene determinada en relación con las categorías, estas no son otra cosa que esas mismas funciones del juicio» (490).

«...un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción» (491).

«...todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios» (492).

Los conceptos puros originarios o categorías no son más que las

funciones lógicas de los juicios —funciones que son principios de la síntesis de la unidad de la apercepción— concebidas como reglas para determinar *a priori* la afinidad trascendental de los fenómenos, a fin de reconocer en ellos afinidades empíricas que hagan posible la efectuación de juicios que los traigan a la unidad de representaciones conceptuales empíricas universales y necesarias. Prueba de que esta interpretación es correcta es la siguiente *reflexión* del *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft*, procedente de una anotación de Kant en su ejemplar de la primera edición de la *Crítica*:

> «Las funciones lógicas son sólo formas para la relación de los conceptos en el pensamiento. Las categorías son conceptos mediante los que ciertas intuiciones son comprendidas, en relación a la unidad sintética, como estando bajo una de esas funciones» (493).

Por otra parte, con respecto al enfoque sistemático realizado a partir del primer fundamento material del conocimiento, la única novedad interesante con respecto al texto de la segunda sección es la explicitación de la necesidad de que lo dado pase a formar parte de la conciencia para que pueda convertirse en objeto. La distinción entre fenómeno y percepción (el fenómeno cuando va ligado a la conciencia) aquí formulada recoge aquélla que habíamos observado en las reflexiones del período anterior entre sensación y percepción.

Teniendo en cuenta ambos enfoques, a partir de los textos el proceso de *conocimiento empírico* puede reconstruirse de la siguiente manera: la *intuición pura* (espacio y tiempo) ordenaría las representaciones empíricas provocadas en el sujeto por la afección, dando lugar a una pluralidad de *fenómenos empíricos*, que en tanto que entren a formar parte de la conciencia se constituyen en *percepción*. Estos fenómenos —ya como percepción— serían asociados por la *síntesis de aprehensión*, llevada a cabo por la *imaginación trascendental* en su uso empírico, que vendría a su vez posibilitada, por un lado por la *síntesis de reproducción* de la imaginación misma (de tal modo que las representaciones permanezcan en la conciencia empírica aunque la afección que las provocó haya desaparecido) y, por otro, por el *reconocimiento* en los fenómenos de *afinidades*, según las reglas de afinidad *trascendental* prescritas por las *categorías*; triple síntesis posibilitada por el principio que garantiza la unicidad y mismidad del sujeto —la *apercepción pura*. Una vez organizado el material empírico de este modo, pueden efectuarse *juicios sintéticos* (494).

Son las categorías, pues, las que reconocen objetos en lo dado, haciendo posible su conocimiento conceptual. Ahora bien: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? La analítica de la lógica trascendental tiene que responder también a esta pregunta.

En este contexto, la categoría queda explicada con una representación intelectual que se produce con ocasión del uso lógico del entendimiento sobre lo dado en la experiencia, originada al concebirse como real la función sintética del juicio. De este modo, y puesto que se realizan juicios sintéticos de lo real-empírico, puede afirmarse, según Kant, que en nuestro conocimiento hay toda una serie de *conceptos a priori* —tantos como funciones lógicas concebidas como reales— a los que se ha dado lugar al poner el entendimiento en relación con la experiencia, pero que han tenido su origen en la espontaneidad y no en la receptividad. Por lo que son independientes de la experiencia, aunque sólo puedan concebirse como siendo reales de ella.

Ahora bien, para que estas categorías se originen, no va a ser necesario poner el entendimiento en relación con una experiencia dada, sino sólo con la posible, es decir, con aquellas condiciones que hacen posible toda experiencia. Esta es la clave para comprender cómo sean posibles *a priori* conceptos puros del entendimiento, y lo será también para entender cómo lo sean los juicios sintéticos *a priori*.

2.2.3.2. Teoría trascendental del Juicio

Según 132/B 171, la función del *Juicio* es la de aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento, que, como hemos visto, contienen *a priori* las condiciones de síntesis. De ahí que se defina también como *capacidad de subsumir bajo reglas* (495). Y como en A 131/B 169 se lee que su función es la de realizar juicios, podría concluirse entonces que el *juicio* es una *subsunción bajo reglas*.

En A 68/B 93, Kant había definido a este último como representación de la relación entre dos representaciones, una de las cuales debía ser un concepto y la otra una intuición u otro concepto. Pero en la segunda edición precisó:

> «Nunca ha llegado a satisfacerme la explicación que dan los lógicos acerca del juicio en general. Según ellos, éste consiste en la representación de una relación entre dos conceptos... (pero) no se indica en dicha explicación en qué consiste esa relación. Pero si ana-

lizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según las leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción. A ello apunta la cópula «es» de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la necesaria unidad de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico... No quiero decir con ello que esas representaciones se correspondan entre sí necesariamente en la intuición empírica, sino que se correspondan entre sí en virtud de la necesaria unidad de apercepción en la síntesis de las intuiciones, es decir, según los principios que determinan objetivamente todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento. Todos estos principios derivan del que forma la unidad trascendental de apercepción. Sólo así surge de dicha relación un juicio, es decir, una relación objetivamente válida, y que se distingue suficientemente de la relación que guardan entre sí las mismas representaciones... esta última proposición indica que las dos representaciones se hallan combinadas en el objeto, es decir, independientemente del estado del sujeto, no simplemente que van unidas en la percepción, por muchas veces que ésta se repita» (496).

El juicio es, pues, una relación entre dos representaciones que se considera *objetivamente válida*. Esta precisión, aunque no se advierta de ella de modo tan explícito como en el 87, es la clave de la teoría del juicio de la *Crítica* desde su edición del 81. Pues el reconocimiento de que la relación entre dos representaciones es objetivamente válida supone la afirmación de la afinidad entre lo dado y alguna de las reglas categoriales del entendimiento. Por eso dice en A 132/B 131 que el Juicio es la capacidad de distinguir si algo cae bajo una regla dada.

Sólo cuando lo sensible muestra afinidad con las reglas exigidas por el entendimiento para que pueda efectuarse la síntesis pueden realizarse juicios empíricos; es decir, sólo cuando, teniendo en cuenta las reglas de síntesis del entendimiento, se busca en la secuencia de los fenómenos afinidades empíricas entre ellos que permitan tratarlos como

casos concretos que caen bajo las afinidades trascendentales determinadas por las reglas y esa afinidad —o mejor, homogeneidad— entre la afinidad empírica y la trascendental es reconocida mediante una afirmación, hay juicio empírico.

Ahora bien, las afinidades trascendentales determinadas por las categorías dependen del entendimiento; la multiplicidad empírica, de la sensibilidad. Y teniendo en cuenta que ambas facultades son heterogéneas, ¿cómo pueden servir las reglas de la primera para reconocer objeto en la segunda?

Según Kant, ésa es la cuestión esencial que debe tratar una doctrina trascendental del Juicio: la de la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento; o lo que es lo mismo, la de la posibilidad de juzgar:

> «En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser homogénea con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión «un objeto está contenido en un concepto»... Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos?» (497).

Esta problemática —lo vimos en 2.2.— era la que ocupaba a Kant en 1775. Y ya entonces había recibido solución: como la multiplicidad sensible viene dada en una secuencia temporal, la categoría debe ser traducida a determinaciones temporales. Estas traducciones temporales de las categorías constituyen lo que en la *Crítica* se llamarán *esquemas*.

Los esquemas son síntesis puras de la imaginación originadas en una determinación trascendental del tiempo a partir de las categorías, que son aplicables a los fenómenos en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de una diversidad; y constituyen la condición universal sin la cual no se puede aplicar la categoría a ningún objeto.

> «El esquema de un concepto del entendimiento puro... es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual

—expresada por la categoría— y constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de la apercepción» (498).

«Es verdad que, incluso tras haber sido eliminada toda condición sensible, los conceptos puros del entendimiento conservan una significación, pero es la significación meramente lógica de la unidad de las representaciones, sin que pueda atribuirse a dichos conceptos objeto alguno ni, consiguientemente, significación alguna capaz de suministrarnos un concepto del objeto. Así, por ejemplo, si eliminámaros del concepto de sustancia la determinación sensible de la permanencia, tal concepto se limitaría a significar algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado de otra cosa. Esta representación no me sirve de nada, ya que no indica qué determinación posee la cosa que debemos considerar como tal sujeto primario. Si prescindo, pues, de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, que, a la vez que restringe el entendimiento, lo realiza» (499).

Estos esquemas son los siguientes: para las categorías de la cantidad, el *número*, como representación de la adición *sucesiva* de unidades homogéneas; para las de la realidad, el *grado* como representación de una magnitud intensiva que llena *el mismo tiempo*; para las de la relación, en el caso de la sustancia, la representación de la *permanencia* en el tiempo; en el de la de causa y efecto, la representación de la *sucesión* de lo diverso en la medida en que se haya sometido a reglas objetivas, y para la de comunidad, la representación de la *coexistencia* en el tiempo; por último, para las de la modalidad, la representación de la determinación de una representación de una cosa *en relación con un tiempo* (posibilidad), o bien de su existencia *en un tiempo determinado* (realidad) o bien de la existencia de un objeto *en todo tiempo* (necesidad) (500).

Según Kant, gracias a esas determinaciones temporales de las categorías, el entendimiento puede reconocer afinidades empíricas en la

multiplicidad de lo dado, temporalmente ordenado en la conciencia, y subsumirlas —como casos concretos suyos— bajo los conceptos puros mediante juicios sintéticos. O lo que es lo mismo: son los esquemas los que permiten que los conceptos puros sirvan para pensar y conocer lo empírico. Aparte de esta determinación sensible, no tienen ninguna validez objetiva en el conocimiento (501).

No obstante, en la *Lógica trascendental* se afirma la posibilidad de *juicios sintéticos a priori*. Pero estos juicios no provienen de un uso de las categorías totalmente independiente de la experiencia. Pues si bien son anteriores a la dación de los objetos, *contienen las condiciones sensibles bajo las que, exclusivamente, los objetos pueden darse* (502). Por ello, la posibilidad de tales juicios debe buscarse en aquellas tres facultades que contienen las condiciones *a priori* que hacen posible la experiencia como unidad sintética de los fenómenos: el sentido interno, la imaginación y la apercepción (503).

Según el texto de A 161/B 200, la aplicación de los conceptos puros a la experiencia posible daría lugar a los siguientes tipos de juicios sintéticos *a priori*:

—Axiomas de la intuición.

—Anticipaciones de la percepción.

—Analogías de la experiencia.

—Postulados del pensamiento empírico en general.

Procedentes de la síntesis de las categorías de la cantidad, cualidad, relación y comunidad respectivamente, y cuyos principios originarios serían los siguientes:

—*Para los axiomas de la intuición*: «Todos los fenómenos son, por su intuición, magnitudes extensivas» (504).

—*Para las anticipaciones de la percepción*: «En todos los fenómenos, la sensación y lo real que a ella corresponde en los objetos (realitas phaenomenon) posee una magnitud intensiva, es decir, un grado» (505).

—*Para las analogías de la experiencia:* «Todos los fenómenos, en lo que atañe a su existencia, están *a priori* bajo reglas de la determinación de sus relaciones mutuas en un tiempo» (506). Estas *analogías* son tres:

Principio de la permanencia: «Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y lo mudable como un modo según el cual existe el objeto» (507).

Principio de la producción: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue según una regla» (508).

Principio de la comunidad: «Todas las sustancias se hallan, en la medida en que sean simultáneas, en completa comunidad, es decir, en acción recíproca» (509).

—*Postulados del pensamiento empírico en general.* Tres postulados: «Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es posible» (510).

«Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real» (511).

«Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario» (512).

En todos estos juicios sintéticos *a priori* —cuya formulación ha sido cuidadosamente buscada por Kant—, los fenómenos se subsumen bajo las únicas reglas que pueden hacer posible su conocimiento. Y ello de tal modo que en cada uno se va predicando un concepto puro del entendimiento, esquematizado como determinación trascendental del tiempo, de un sujeto que no alude a las cosas en sí, sino sólo a la experiencia posible para el sujeto humano: los fenómenos.

Por eso estos principios tienen validez en cuanto supuestos de las cosas dadas, no de las cosas en sí. Puede afirmarse que todos los *fenómenos* son *magnitudes extensivas*, que todos los *fenómenos* poseen un *grado*, que su existencia en el tiempo se *ordena según reglas a priori*, y que esta existencia se *determina en relación con las condiciones materiales y formales que hacen posible para el sujeto su conocimiento*. Pero no que las *cosas en sí* sean magnitudes extensivas, tengan un grado, tengan su existencia ordenada en el tiempo según reglas o determinada en relación al tiempo en general.

Son los fenómenos, no las cosas en sí, los que, para llegar a convertirse en conocimiento para el sujeto humano, —cuyo entendimiento es discursivo, conceptualizador—, han de caer bajo las distintas reglas sintéticas del entendimiento que los piensa y, por tanto, reconocerse como relacionados con los distintos predicados conceptuales (513).

Pero esas reglas sintéticas, las categorías, sólo reciben contenido cuando se traducen a condiciones de tiempo —esquemas—, pues sólo

así reciben criterios de aplicación a lo dado. Independientemente de estas condiciones no son más que funciones lógicas:

> «...las categorías tienen una peculiaridad, y es que sólo pueden poseer una significación determinada y una referencia a algún objeto por medio de la condición sensible general. Si eliminamos de la categoría esta condición, no puede contener otra cosa que la función lógica de someter la diversidad a un concepto. Pero esta función, es decir, la simple forma del concepto no nos basta para conocer y distinguir qué objeto le corresponde, ya que precisamente se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la que pueden corresponderles en general objetos. Las categorías necesitan, pues, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas). Sin tales determinaciones, no constituyen conceptos mediante los cuales es posible conocer un objeto y distinguirlo de otro, sino que constituyen simples modos de pensar un objeto de posibles intuiciones y de conferirle significación (bajo otras condiciones que se requieren) de acuerdo con alguna función del entendimiento» (514).

Por eso no basta tampoco la categoría para un principio sintético *a priori*. Es también imprescindible su esquematización:

> «Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto» (515).

Por tanto, el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus conceptos y sus principios *a priori* es un uso empírico. Independientemente de ello no poseen validez objetiva.

No obstante, como ya indicamos, el fenómeno remite, por la afección, a una realidad trascendental:

> «Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende de un modo natural del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón está en que éste no puede ser nada por sí mismo, fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un

círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición), tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad» (516).

Este objeto es el que el sujeto humano concibe bajo el concepto de noúmeno, que es, según Kant, un concepto problemático (517) que alude a las cosas en sí mismas, pero que, teniendo en cuenta que para el entendimiento humano estas cosas no pueden ser conocidas —aunque puedan suponerse como fundamento originario de los fenómenos—, se convierte en un concepto meramente negativo, que no es una ficción arbitraria, pero que alude a los límites de la sensibilidad y del entendimiento humano (518).

Las categorías, independientemente de las condiciones sensibles de la experiencia, no son más que funciones lógicas; y en relación a los fenómenos, únicamente determinan el objeto trascendental, que no es una representación, en absoluto, del noúmeno que reconocemos como fundamento de la afección, sino sólo la representación de objeto en general bajo la que han de ser subsumidos sintéticamente los fenómenos empíricos para constituirse en conocimiento. Por eso dice Kant:

> «No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos. Precisamente por ello no representan las categorías ningún objeto particular, dado sólo al entendimiento, sino que simplemente sirven para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) mediante lo dado en la sensibilidad, con el fin de que conozcamos así los fenómenos empíricamente bajo los conceptos de objetos» (519).

Esta es precisamente la razón de que una *ontología* que pretenda ser una doctrina sistemática de conocimientos sintéticos *a priori* de *cosas* en general no sea posible (520).

El uso del entendimiento humano es declarado por Kant como meramente empírico, no trascendental:

«Lo más que puede hacer el entendimiento *a priori* es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad» (521).

2.2.3.3. Teoría trascendental de la razón

La razón como facultad que forma parte de la espontaneidad junto con entendimiento y juicio aparece definida en A 299/B 356 como capacidad de inferir mediatamente (522). Para lo cual el *entendimiento* ha de pensar la regla mayor del silogismo —un juicio general— y el *Juicio* subsumir un conocimiento determinado bajo las condiciones de la regla mayor; con lo que la *razón* podrá entonces determinar ese conocimiento mediante el predicado de la regla (523).

De este modo, según Kant, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), a fin de producir la suprema unidad de los mismos (524). Por eso en A 302/B 359 se lee que el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante reglas, mientras que la razón la de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios (525).

Este último término es usado por Kant de modo ambiguo, según reconoce él mismo en A 300/B 357. Por principio puede entenderse cualquier juicio general y, de un modo más estricto, los juicios sintéticos *a priori,* en cuanto usados como premisa mayor de un silogismo. Pero cuando afirma que la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo *principios*, hay que entender por este último término los *conceptos a priori de la razón* que hacen posible la *determinación necesaria* en la conclusión de un silogismo de un conocimiento bajo el predicado de la premisa mayor. El propio autor lo indica así en A 301/B 358 (526).

Así pues, en todo silogismo se pone en juego un concepto de razón que hace posible la subsunción de lo particular en lo universal de modo necesario. Lo que constituye una acción gnoseológica de la razón que va más allá de la simple corrección formal lógica del razonamiento.

Estos conceptos de razón reciben el nombre de *ideas*, a fin de distinguirlos de los conceptos trascendentales del entendimiento. Pues la unidad sintética que determinan no se dirige directamente a los fenómenos, sino a los juicios generales del entendimiento.

«...el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y juicios. Consiguientemente, aunque la razón pura se refiera también a objetos, no se refiere a éstos ni a su intuición de modo inmediato, sino sólo al entendimiento y a sus juicios, los cuales se dirigen ante todo a los sentidos y a su intuición con el fin de determinar el objeto de estos últimos. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente diferente de ésta, que es la unidad del entendimiento» (527).

Como en todo silogismo la razón busca la condición general de su juicio (el de la conclusión) (528), la determinación del conocimiento que opera como sujeto sólo puede tener necesidad si se supone *a priori* la totalidad de las condiciones, pues toda condición, para poder determinar necesariamente, ha de venir, a su vez, necesariamente determinada por una condición más general; y así al infinito. Por eso, la razón se representa *a priori* en cada silogismo *lo incondicionado* como totalidad de las condiciones; lo que constituye la *idea trascendental*:

«...se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste quede completada. Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la razón pura si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de las condiciones subordinadas entre sí —serie que, consiguientemente, es incondicionada— se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión» (529).

«El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones siempre es incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado» (530).

Teniendo en cuenta que toda premisa mayor de un silogismo su-

pone la relación de una condición con un predicado, y que para el entendimiento humano son tres los tipos de relaciones que pueden ser pensadas en un juicio en general (inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia y acción recíproca entre agente y paciente), los silogismos, según el sistema arquitectónico de la espontaneidad concebido por Kant, sólo podrán ser *categóricos, hipotéticos* y *disyuntivos* (531). Por lo que los conceptos de la razón o ideas trascendentales deberán ser: el incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; el incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; y el incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema.

Por tanto, al ser tres los incondicionales que pueden pensarse —un sujeto que ya no es, a su vez predicado, una suposición que ya no supone nada más y el agregado de todos los miembros de la clasificación de un concepto en el que ya no falta nada para completarlo—, tres deben ser también los conceptos de razón o ideas: la idea de la unidad absoluta del sujeto pensante (alma), la idea de la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno (mundo) y la idea de la unidad absoluta de la condición de posibilidad de todos los objetos del pensamiento en general (Dios) (532).

Pero estos conceptos de la razón no son como las categorías: no son condiciones de toda experiencia posible, sino sólo de la unidad del entendimiento (533). Por eso, desde el punto de vista objetivo no son válidos: nunca podrán tener un objeto que les corresponda en la experiencia (534). Son, por tanto, conceptos *problemáticos* desde la perspectiva teórica (535).

Cuando se toma esa necesidad subjetiva de una cierta conexión —beneficiosa para el entendimiento— por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas, aparece lo que Kant llama *ilusión trascendental*, ilusión que lleva, a pesar de las advertencias, más allá del uso empírico de las categorías, provocando el espejismo de una ampliación del entendimiento puro. Esta ilusión puede detectarse, pero no evitarse, pues es connatural a la razón humana (536).

Aparecen así una serie de silogismos en los que se deduce *a priori* algo de lo que no se tiene concepto, pero a lo que se otorga realidad objetiva, y que pueden clasificarse en tres bloques:

1.—aquellos en los que se parte del *concepto trascendental de sujeto* para inferir una serie de conocimientos sobre el pretendido sujeto en sí;

2.—los que partiendo de *concepto trascendental de la absoluta totalidad*

de la serie de condiciones relativas a un fenómeno en general infieren un conjunto de conocimientos contradictorios sobre una pretendida totalidad de las cosas,

3.—aquellos en los que se parte de la *totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se puedan dar* para inferir la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general (537).

Kant los llama respectivamente paralogismos, antinomias e ideal, y los considera razonamientos dialécticos (538).

En los *paralogismos* el sujeto trascendental —el yo pienso—, de cuya representación no debe decirse siquiera que sea un concepto, sino más bien la mera conciencia que acompaña todo pensamiento, y que constituye la condición formal de la unidad lógica de todo pensamiento, es representado como si él mismo fuese un objeto, creyendo que se lo puede conocer por medio de categorías puras. Cuando en realidad es esa misma apercepción el fundamento de la posibilidad de las categorías, que no representan más que la síntesis de la diversidad en la intuición en la medida en que tal diversidad posee su unidad en la apercepción (539).

La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye la representación de toda unidad, pero que es, a su vez, algo incondicionado:

> «...es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto, y que el yo determinante (el pensamiento) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto del conocimiento» (540).

No obstante, según Kant es connatural a la razón la ilusión de concebir al yo trascendental como un objeto que puede ser conocido *a priori* mediante el sistema categorial dando lugar a un conocimiento del sujeto independientemente de la experiencia. Y es esta ilusión precisamente la que ha hecho concebir al hombre la esperanza de la posibilidad de una psicología diferente de la empírica —cuyo objeto sería la conciencia empírica dada en el sentido interno—, una *psicología* puramente *racional* (541).

Todos los principios de una ciencia tal provendrían de la aplica-

ción a la representación del yo trascendental de las distintas categorías que, en los diferentes títulos de la tabla categorial, sirven de base a la unidad de una experiencia posible; es decir, de la de *unidad*, por las de la cantidad, de la de *realidad*, por las de la cualidad, de *sustancia*, por las de relación, y de la de *existencia* por las de modalidad (542).

Esta aplicación daría lugar a una serie de premisas que serían correctas —no serían sino una explicación de la categoría pura—, pero que, por una ilusión trascendental, darían lugar a razonamientos dialécticos, al derivarse de ellas, mediante una proposición intermedia en la que el sujeto trascendental es sustituido por el sujeto real en sí mismo (543), conclusiones en las que el propio *yo* queda subsumido como un objeto bajo esas categorías. Afirmándose así que el alma *existe*, que es *una, sustancial y simple* (544), cuando en realidad el yo constituye en sí una representación simple y completamente vacía de contenido (545).

Este conocimiento ilusorio no constituye, pues, una ciencia, sino una pseudociencia. No hay, según Kant, más psicología que la empírica:

> «Para que fuera posible producir un conocimiento de razón pura acerca de la naturaleza del ser pensante, ese yo debería ser una intuición que, al haber sido postulada por el pensamiento en general (previo a toda experiencia), suministrara, como intuición, proposiciones sintéticas *a priori*. Pero ese yo no es ni intuición ni concepto de ningún objeto, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas clases de representación y que puede convertirlas en conocimiento si se da otra cosa en la intuición que proporcione la materia de la representación de un objeto. Así pues, toda la psicología racional se viene abajo, en cuanto ciencia que sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana. No nos queda más remedio que estudiar nuestra alma guiados de la experiencia y que limitar las cuestiones a un marco que no sobrepase el contenido que la posible experiencia interna puede ofrecer» (546).

No obstante, la psicología racional puede tener una importante función negativa si se la concibe como *simple tratamiento crítico de las inferencias dialécticas que con respecto al sujeto surgen de la razón ordinaria natural*. En este sentido, puede contribuir a eliminar algunos de los problemas que tradicionalmente más han ocupado —sin llegar a ser resueltos— a la metafísica tradicional, mostrándolos como pseudoproblemas:

por ejemplo el de la relación del alma con el cuerpo, el del comienzo de esa unión y la cuestión de su fin, y la inmortalidad del alma (547).

Pero además puede servir para preservar a la razón práctica del dogmatismo de la teórica, permitiendo a la primera servirse de postulados que, si bien no pueden ser demostrados, tampoco rebatidos, pues rebasan los límites de la razón humana (548).

Por lo que respecta a las *antinomias*, en ellas es el concepto trascendental de mundo el que es considerado como un objeto al que se cree poder conocer por puras categorías. Pero, como ya se indicó más arriba, este concepto no alude más que a la unidad incondicionada no ya de las condiciones subjetivas de todas las representaciones en general, como era el caso del concepto trascendental de sujeto o alma, sino a las condiciones *objetivas* de la síntesis de los *fenómenos dados* (549).

No obstante, según Kant, también es connatural a la razón esta ilusión de concebir el concepto trascendental de mundo como un objeto que puede ser conocido *a priori* mediante el sistema categorial dando lugar a un conocimiento independiente de la experiencia. Ahí precisamente tiene su origen el espejismo, de la posibilidad de una ciencia ajena a la física empírica, la *cosmología racional* (550).

Todos los principios de esta ciencia provendrían de la aplicación a la representación incondicionada de *mundo* de las distintas categorías que en los diferentes títulos del entendimiento determinan la síntesis de la serie progresiva de las condiciones de un fenómeno dado (551). Es decir, de las de *totalidad* entre las de la cantidad, de la de *realidad*, entre las de la cualidad, de la *causa-efecto*, entre las de relación y la de *necesidad-contingencia*, entre las de la modalidad (552). Pero traducidas a modelos de la síntesis productiva de lo dado en el sentido interno, es decir, a determinaciones de la *serie*, el *contenido*, el *orden objetivo* y *conjunto* del tiempo respectivamente (553).

Toda antinomia de la razón se basaría, según Kant, en un razonamiento dialéctico. En la premisa mayor se afirmaría que si se da la condicionado, se da también la serie entera de las condiciones; principio que es subjetivo, en cuanto que la razón lo plantea para utilidad del entendimiento en su investigación de los fenómenos. Pero por una ilusión trascendental, es tomado por el sujeto como un principio objetivo, concluyendo que, puesto que los objetos de los sentidos se le dan como condicionados (en cuanto temporales, por un tiempo anterior, en cuanto espaciales, por el espacio límite, como realidades, por las unidades de sensación más elementales, en cuanto efectos, por la causa an-

terior, y como contingentes, remitiendo a algo que determine su existencia), entonces *la totalidad de las condiciones se da realmente* (554).

De donde se derivan una serie de afirmaciones contradictorias entre sí: las de que el mundo es finito y limitado o infinito e ilimitado (primera antinomia), las de que es divisible sólo hasta llegar a unas partes simples indivisibles o bien ad infinitun (segunda antinomia), las de que se da una causalidad incondicionada o bien que sólo existe causalidad empírica (tercera antinomia) y, por último, las de que el mundo depende en su existencia de un ser necesario o bien que no existe en el mundo ni tampoco fuera de él, como causa suya, ningún ser absolutamente necesario (cuarta antinomia) (555).

El origen de la contradicción estaría en que el sujeto oscila, al realizar la inferencia, entre el concepto trascendental de mundo y el concepto empírico de mundo como totalidad de los fenómenos. Si piensa el concepto de lo incondicionado en la absoluta unidad de las condiciones objetivas de la síntesis de los fenómenos dados, lo determinará como totalidad infinita e ilimitada, no dependiente de causa externa, sin partes substanciales definitivamente últimas y necesarias; pero si piensa en la totalidad empírica de los fenómenos, la afirmará como finita, limitada, dependiente de causa externa, compuesta de partes materiales últimas y contingente (556).

Se confunde, pues, lo absolutamente incondicionado en la síntesis de los fenómenos dados con la totalidad de lo dable a la experiencia, y se objetiva tanto lo primero como lo segundo. Cuando en realidad, al darse lo condicionado, lo que la razón *plantea* es el regreso en la serie de todas sus condiciones como objetivo de la investigación del entendimiento, pero no considera que ese regreso esté absolutamente dado y que por tanto, haya realmente una condición que no esté, a su vez, condicionada (557). Teniendo en cuenta esto, las antinomias desaparecen, convirtiéndose en simples oposiciones dialécticas (558).

Por tanto, tampoco la cosmología racional puede constituir una ciencia. Aunque pueda tener utilidad si se la concibe como *simple tratamiento crítico del conflicto cosmológico de la razón consigo misma* (559), que muestre como pseudoproblemas ilusorios otra buena parte de los problemas a los que tradicionalmente se había enfrentado la metafísica (560).

Por su parte, el *ideal* es una inferencia dialéctica en la que de la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general, exigida por la razón para la determinación de los conceptos

empíricos en los silogismos disyuntivos, se infiere un ser de todos los seres que puede ser determinado por los predicados categoriales (561).

Para que una cosa quede determinada desde el punto de vista de su posibilidad es necesario que la afirmación de predicados reales de ella excluya los opuestos. Para lo que ha de suponerse *a priori* el concepto trascendental del conjunto de todos los predicados reales de las cosas *constituyendo una unidad* (y por tanto, con exclusión de los predicados opuestos, que no serían más que la supresión de los reales) (562).

De este modo, todo silogismo disyuntivo sería una variación, en cuanto al contenido, del siguiente modelo: la realidad es el conjunto de todos los predicados materiales posibles, que constituyen una unidad incondicionada; a un objeto real le corresponde una serie de predicados reales en la experiencia; entonces están excluidos de él los opuestos (563).

De donde, siguiendo la argumentación de Kant, puede sostenerse que toda existencia está completamente determinada. Este principio —de razón—, que constituye el principio de la síntesis de todos los predicados que entran en el concepto completo de una cosa, es, pues, sólo una *suposición* trascendental (564).

No obstante, por una ilusión trascendental el sujeto atribuye al concepto trascendental de un todo de realidad un objeto, considerándolo como referido a un ente al que pueden serles atribuidos *a priori* los predicamentos categoriales, y decir de él que existe, que es simple, uno, omnisuficiente, necesario, etc. (565). Es decir, se concibe un objeto particular que se halla completamente determinado por la idea, y se considera ésta entonces como *ideal* (566). Con lo que surge así el concepto de Dios como objeto de una teología trascendental (567).

Pero a pesar de esa ilusión, la razón humana es consciente de lo artificioso de suponer un concepto trascendental autocreado por ella misma como referido a un existente real que no ha sido dado —ni puede darse— en la experiencia. De ahí que, a lo largo de la historia haya arbitrado una serie de argumentos para demostrar la legitimidad de ese paso de lo lógico a lo óntico.

Kant recoge y critica —como ya hiciese en *El único fundamento posible*, aunque ahora el contexto teórico desde el que se realiza la crítica sea más sólido— los tres argumentos tradicionales: el ontológico, el cosmológico y el fisicoteológico.

En su opinión, los dos últimos, si bien parten de la experiencia —el primero, de la existencia contingente, el segundo, del orden de la naturaleza— acaban llegando al mismo punto del que parte el argu-

mento ontológico: al concepto de un hipotético ser necesario (568). Y desde ahí los tres argumentos coinciden en pretender demostrar *a priori*, a base del análisis lógico del concepto, la necesidad de la existencia real de un ser tal (569).

Durante todo el período precrítico, según vimos, había insistido Kant en la ilegitimidad de ese salto del plano lógico al plano real; ahora, en el contexto de la *Crítica*, esta imposibilidad queda fundamentada a partir del análisis que ha llevado a cabo en la arquitectónica de las facultades del sujeto y su operar gnoseológico:

> «...toda persona sensata debe admitir que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas» (570).

> «...sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con algunas de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio» (571).

No hay, pues, según Kant, posibilidad de demostrar la existencia de Dios, pues no puede venir dado como objeto en la experiencia y el entendimiento humano sólo alcanza a ésta.

No obstante, los tres argumentos son construcciones académicas sobre una ilusión connatural a la razón humana: inferir de la experiencia la hipótesis de un posible ser necesario, y suponer la identidad de referencia de este concepto hipotético con el de la absoluta totalidad de las condiciones de lo real —el concepto lógico de *todo real*, de *ens realissimum*— que subyace a los silogismos disyuntivos: concluyendo que este *ens realissimum*, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario (572).

Así pues, la razón otorga, una vez más, un objeto real a uno de

sus conceptos trascendentales, que no tienen más que un valor regulativo, y no constitutivo. La ilusión de una *teología racional* queda así, como en el caso de la psicología racional y la cosmología racional, puesta de manifiesto a partir de la *Crítica*.

Pero si se la concibe como tratamiento crítico de la ilusión trascendental del ideal, la teología racional puede cumplir una importante función negativa, no sólo para prevenir a la razón teórica de su error, mostrándole el origen de éste, sino para evitar el dogmatismo de la razón teórica sobre la práctica. Pues si bien no puede demostrarse la existencia de Dios, tampoco, por las mismas razones, puede demostrarse su no existencia; de donde todas las argumentaciones «ateas, teístas o antropomórficas» quedan rebatidas igualmente (573).

Por tanto, queda abierta la puerta a una *teología moral* (574), que puede suponer legítimamente como necesaria la existencia de Dios como condición de posibilidad de la fuerza obligatoria de la ley moral (575).

Así pues, teniendo en cuenta todo lo dicho acerca de los paralogismos, antinomias e ideal, la ilusión trascendental no es inherente a los conceptos trascendentales de la razón o ideas, sino sólo a su uso:

> «En efecto, no es la idea en sí misma, sino su uso lo que puede o bien traspasar toda experiencia posible (uso trascendente) o bien respetar los límites de ésta (uso inmanente) según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata. Todos los casos de subrepción son faltas atribuibles al Juicio, nunca al entendimiento o a la razón» (576).

Su único uso legítimo es el de determinar la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento. A diferencia de los conceptos puros del entendimiento, *a priori* no son válidos ni siquiera de una experiencia posible.

2.2.4. La arquitectónica de la razón pura y el estatuto epistémico de la metafísica

Este análisis de la arquitectónica del sujeto llevado a cabo por Kant en la *Doctrina trascendental de los elementos* le va a permitir exponer en la *Doctrina trascendental del método* la arquitectónica de la ciencia que había ido buscando desde el primero de sus escritos.

Distingue en ella entre *ciencias experimentales y ciencias puras*. Las primeras serían las que se constituirían tanto sobre la *forma* —intuiciones puras, categorías, principios— como sobre la *materia* —la sensación— del conocimiento. Las segundas, las que se fundarían sólo en la forma.

Pero a su vez realiza la distinción entre aquellas ciencias puras cuyo conocimiento se fundaría en una construcción de conceptos y las que consistirían simplemente en un conocimiento por conceptos. Las primeras serían las *ciencias matemáticas*, las segundas las *ciencias filosóficas* (578).

Como ya se indicó al comienzo de 2.2.1., según esta arquitectónica, la *filosofía pura* constaría a su vez de una *propedéutica*, cuyo objeto sería investigar la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori*, y que recibiría también el nombre de *crítica* —de la que este escrito del 81 sería un ejemplar— y de la *metafísica* propiamente dicha,

> «...el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado y derivado de la razón pura» (579).

Según los textos, este sistema sería el siguiente:

- metafísica
  - metafísica del uso especulativo de la razón o metafísica de la naturaleza
  - metafísica del uso práctico de la razón o metafísica de la moral

- metafísica de la naturaleza
  - filosofía trascendental u ontología
  - fisiología racional
    - inmanente
      - física racional
      - psicología racional
    - trascendente
      - cosmología racional
      - teología racional

Según Kant, la *metafísica de la naturaleza*

«...contiene todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos (excluyendo, por tanto, las matemáticas) y relativos al conocimiento teórico de todas las cosas» (580).

Y la *metafísica de la moral*

«...comprende los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el hacer y no hacer» (581).

La primera de ellas constituye la metafísica en sentido estricto (582), y consta de una *filosofía trascendental* u *ontología,* que

«estudia sólo el entendimiento y la razón en el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos dados» (583).

y de una *fisiología racional* que

«...considera la naturaleza, es decir, el conjunto de objetos dados (a los sentidos, o si se quiere, a otra clase de intuición) (584).

Y teniendo en cuenta que en este examen racional de la naturaleza el uso de la razón puede ser *físico* o *hiperfísico*, la fisiología racional se subdivide en *inmanente* y *trascendente* (585).

La primera de ellas es aquella que se refiere de un modo puro bien a la naturaleza como conjunto de objetos dados al sentido externo —constituyendo así una *física racional*—, bien al alma como objeto del sentido interno —dando lugar a una *psicología racional* (586). La segunda, aquella que se refiere a la conexión que liga a todos los objetos empíricos, conexión que, como se vió en la teoría trascendental de la razón, rebasa toda posible experiencia externa o interna. Y será bien una *cosmología racional*, bien una *teología racional*, según que esa totalidad sea contemplada interna o externamente (587).

Ahora bien, en A 841/B 869 se lee que este sistema está constituido tanto por conocimientos verdaderos como aparentes. Y en la *Lógica trascendental* hemos visto a Kant incluir entre estos últimos tanto la ontología como la física racional, la psicología racional, la cosmología ra-

cional y la teología racional. Según lo cual, la metafísica, desde el punto de vista especulativo, quedaría reducida a una ciencia crítica destinada a desenmascarar las ilusiones de la razón con respecto a sus posibilidades de alcanzar conocimientos científicos en los ámbitos tradicionalmente dependientes de estas disciplinas.

Labor que no debe ser despreciada, dado que ha de servir, como se vio en la *Disertación*, para liberar a la razón práctica de las ataduras que una razón teórica, pretendidamente científica y demasiado dogmática, le imponía. Haciendo posible así el desarrollo sistemático real de la metafísica —el desarrollo positivo, no meramente negativo—, que, según Kant, ha de tener lugar en el ámbito práctico (588).

> Esta es, la idea general de la metafísica, que, como al principio se le exigió más de lo que en rigor se le podía pedir, y se halagó durante un tiempo con agradable expectativa, acabó cayendo en un descrédito universal al verse frustrada en sus esperanzas. A partir de todo el desarrollo de nuestra crítica hemos llegado al convencimiento de que si bien la metafísica no puede ser el fundamento de la religión, sí tiene que seguir siendo la defensa de la misma; y de que la razón humana, que es ya dialéctica por la propia tendencia de su naturaleza, no podría prescindir nunca de una ciencia tal que la refrene, y que mediante un autoconocimiento científico y perfectamente evidente, impida los estragos que causaría, tanto en moral como en religión, una razón especulativa sin leyes. Podemos estar seguros, pues, por muy esquivos o desdeñosos que se muestren aquellos que quieren juzgar una ciencia no según su naturaleza, sino sólo por sus efectos ocasionales, de que se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia... La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que son, en gran parte, accidentales a la humanidad, pero que al final se revelan necesarios y esenciales, aunque sólo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica. Por ello mismo, es también la metafísica lo que corona todo el desarrollo de la razón humana... El hecho de que como mera especulación sirva para evitar errores más que para extender el conocimiento no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud

de la censura que ejerce, que asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal» (589).

CONCLUSION

El problema que Kant intenta resolver en la *Crítica de la razón pura* —el de la delimitación de los ámbitos epistémicos de la ciencia natural, la matemática y la metafísica, y la consolidación de esta última como ciencia— es un problema que había ocupado con anterioridad a otros filósofos a partir de los comienzos de la Edad Moderna.

La filosofía subsiguiente a la revolución científica de los siglos XVI y XVII deberá abordar dos cuestiones fundamentales: por un lado, determinar y justificar el método de la ciencia y, por otro, explicitar el lugar que deba ocupar la antigua metafísica en el nuevo marco epistémico.

La primera de ellas, dada la doble versión inductiva/hipotético-deductiva del método de la ciencia (Bacon/Galileo), suponía como necesaria una precisión de los elementos receptivos —relacionados con la recepción de representaciones— y espontáneos —relacionados con la producción autónoma de éstas— implicados en el conocimiento humano. Por ello se daba por sentado que su solución pasaba por un análisis del sujeto cognoscente.

Este análisis, consistente en una formalización estructural de dicho sujeto, llevó a filósofos como Hobbes, Locke, Berkeley y Hume a concluir que, teniendo en cuenta el carácter finito del entendimiento humano, su capacidad de producir representaciones estaba limitada a la elaboración del material dado en la experiencia. Todo lo más que este entendimiento podría hacer sería construir, a partir de las representaciones empíricas de la percepción, con ayuda de los principios lógicos y mediante juicios e inferencias, conceptos empíricos cada vez más abstractos; pero nunca ir más allá de la experiencia. Para ellos, la espontaneidad del entendimiento sería, pues, meramente inductiva.

Pero ese mismo análisis condujo a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz a admitir la posibilidad de una actividad gnoseológica del entendimiento humano intuitiva y analítico-deductiva, irreductible a la actividad lógica que exclusivamente le reconocían los primeros; me-

diante la cual se podría extraer toda una variedad de conocimientos no empíricos a partir de representaciones intelectuales de un elevado nivel de abstracción que no habrían tenido su origen en la experiencia.

No obstante, la primera corriente de filósofos, comúnmente calificada de empirista, se encontraba con el problema de no poder explicar la necesidad y universalidad que la época atribuía al conocimiento científico. Pues, como muy bien supo ver Hume, una inducción puede dar lugar a una generalización empírica, pero nunca a una ley, dado que nada justifica que lo que es válido para un determinado número de casos lo sea en todo tiempo y en todo lugar para cualquier caso que presente similitud con los generalizados.

Y la segunda corriente, calificada de racionalista, tenía que resolver a su vez la cuestión subsidiaria del origen de las representaciones intelectuales *a priori*. Pues, como muy bien vería Kant, nada garantiza que lo que el entendimiento humano extrae de sí mismo tenga validez para la realidad que le es trascendente, a menos que se suponga —como de hecho se hizo— una armonía, salvada gracias a la intervención divina, entre el entendimiento humano y la realidad.

En este contexto general, la cuestión de la explicitación del ámbito que en el nuevo contexto epistémico correspondiese a la metafísica era resuelta por los racionalistas distinguiendo entre el conocimiento empírico, sintético-inductivo, de la realidad —objeto de la física— y el conocimiento *a priori*, analítico-deductivo, de esa misma realidad —objeto de la metafísica. En los empiristas, en cambio, el problema se zanjaba negando la posibilidad de un conocimiento no experiencial que no fuese el matemático.

Así pues, el énfasis en los elementos receptivos del sujeto cognoscente en orden a la constitución de un conocimiento científico traía como consecuencia la expulsión de este ámbito de la metafísica, y dejaba sin resolver tanto la universalidad y la necesidad que se atribuían a la ciencia natural como la aplicabilidad de la matemática a lo dado en la experiencia. Por otra parte, el énfasis en los elementos espontáneos convertía a la física en un conocimiento de segundo orden en relación a la metafísica gracias a la apelación a un supuesto ontologista —el de la armonía asegurada por la Divinidad entre el entendimiento humano y el orden racional de la realidad en sí; reparto de dignidades que tampoco parecía compatible con el estado en el que ambas ciencias se encontraban en ese momento histórico.

La insatisfacción de Kant por el estado en el que se hallaban tanto

la determinación y justificación del método de la ciencia como la explicitación del lugar que la metafísica debía ocupar en el nuevo marco epistémico —fundamentalmente por las repercusiones internas que ambas cuestiones tenían en la filosofía—, va a llevarlo a ocuparse de ellas durante gran parte de su vida, hasta encontrarles lo que él considera una solución definitiva y que supone una síntesis superadora de la dada por empiristas y racionalistas. Aunque con unas consecuencias para la metafísica que en principio no podía sospechar.

La reconstrucción de la evolución del pensamiento de Kant hasta 1781, que ha sido el objeto de esta investigación, muestra que es el problema de la delimitación de los ámbitos epistémicos de la ciencia natural, la matemática y la metafísica, y de la constitución de esta última en ciencia, lo que proporciona una unidad subyacente a todo el período comprendido entre 1747 y 1781. El desinterés por las obras anteriores a 1770, justificado usualmente apelando a una fractura precrítico/crítico en el pensamiento de Kant en esa fecha, aparece desde el estudio de los textos como absolutamente arbitrario. Si hay que situar una frontera en algún sitio, ese lugar debe ser exclusivamente la obra 1781, en cuanto que marca un cambio cualitativo entre un período ocupado por un problema y otro posterior a su solución.

Todo el período comprendido entre 1747 y 1781 presenta una continuidad tan patente que es difícil entender cómo ha podido ser generalmente pasada por alto. A menos que se recuerden el desinterés por los escritos precríticos mostrado durante mucho tiempo por la exégesis kantiana —ocupada todo lo más en bucear en lo precrítico buscando el origen de alguna cuestión postcrítica determinada— y la delimitación arbitraria del campo de investigación de gran parte de los estudios llevados a cabo sobre el período precrítico, que suelen detenerse a las puertas de la *Disertación*, dejando los problemas a medio elaborar.

Para explicar la formación de la *Crítica de la razón pura* hay que remontarse al escrito de 1747. Es cierto que en 1770 se produce un salto cualitativo importante en el desarrollo de la problemática, en cuanto que Kant va a dar una primera fundamentación, novedosa desde la perspectiva de la tradición, de la delimitación epistémica de los ámbitos de la ciencia natural, la matemática y la metafísica. Pues va a presentar una teoría del sujeto cognoscente en la que se conciben desde el punto de vista gnoseológico —no lógico— el polo espontáneo y el receptivo como radicalmente separados e igualmente capaces de dar lugar a conocimientos científicos.

El modelo en sí consistía en una síntesis del empirista y el racionalista. Mantenía, formalmente al menos, la teoría de la espontaneidad de los racionalistas, en cuanto que admitía la posibilidad de un conocimiento de lo en sí independiente de la experiencia que sería el objeto de la metafísica; pero calificaba este conocimiento de *simbólico*, rechazando tanto el intuicionismo como el innatismo.

Además, recogía —mejorándola— la teoría de la receptividad de los empiristas, rechazando el paralelismo sensible-intelectual/confuso-claro de los racionalistas y admitiendo la posibilidad de ciencia empírica, cuyo conocimiento dejaba de ser meramente probable para convertirse en universal y necesario gracias a la ordenación matemática de lo sensible posibilitada por las intuiciones puras introducidas por Kant en la sensibilidad.

Pero este modelo no puede ser separado de la problemática que le subyacía, presente en los escritos anteriores a la *Disertación*. Pues en ese caso difícilmente pueden entenderse los motivos que llevan a Kant a su reelaboración, ni tampoco la peculiaridad y el alcance de ésta.

Los escritos del período comprendido entre 1747 y 1770 muestran a un Kant preocupado por el estado en que encuentra a la metafísica y empeñado en convertirla en una auténtica ciencia fundada, con el objeto de acabar con la dispersión de las escuelas y aunar los esfuerzos en la construcción progresiva de una ciencia universal y necesaria. Dichas obras evidencian que, aunque Kant es consciente del desprestigio en que ha caído la metafísica, está convencido también de que ésta posee un ámbito epistémico propio irreductible a los de la matemática y la ciencia natural.

Para él, la causa de que la metafísica se halle en un estado tan deplorable radica en que no conoce ni su objeto ni su método, o, lo que es lo mismo, en que desconoce la demarcación de su ámbito epistémico. Y aquí está, según Kant, el origen de sus fracasos: en que o bien se aventura en la solución de problemas que pertenecen a otras ciencias, o bien trata de abordar los que le son propios con métodos importados de ellas.

Ahora bien, curiosamente, tanto aquel convencimiento como este diagnóstico no aparecen como conclusiones tardías en el curso de la evolución de su pensamiento, sino que se hallan ya presentes, como vimos, desde el primero de sus escritos. De ahí que sean utilizados como piedra de toque para analizar los distintos problemas que van abordando los ensayos de este período.

En los *Pensamientos*, Kant ve a la base de las divergencias entre las concepciones dinámicas cartesianas y leibnicianas un conflicto entre dos modos de abordar la realidad: el físico y el metafísico. A la física le interesaría sólo la realidad externa, extensional, de las sustancias; de ahí que utilice como instrumento las matemáticas. Pero para Kant el enfoque físico no agota el conocimiento del dinamismo de las sustancias; por eso critica a Descartes.

Para él, como para Leibniz, el movimiento en el espacio no es sino un fenómeno de un dinamismo más originario: la *vis activa* interna propia de cada sustancia. Como este dinamismo no es espacial, no puede ser objeto de la física, y debe serlo, por tanto, de otra ciencia —esto es, de la metafísica. Pero por la misma razón no puede abordarse este problema propiamente metafísico mediante las matemáticas, sólo útiles para las manifestaciones extensionales; por eso Kant se aparta en este punto también de Leibniz. Este mismo análisis subyace a la *Monadología física* y a la *Disertación*: las divergencias entre metafísicos y matemáticos en torno a la cuestión de si la realidad física es finita o infinitamente divisible tienen también a la base un conflicto entre un enfoque que sólo tiene en cuenta la realidad extensional de las sustancias y otro que las aborda en su ser en sí.

En opinión de Kant, la física se limita a conocer la realidad externa de las sustancias, es decir, su movimiento y su extensión. Pero para él, como para Leibniz, esta realidad externa no es más que una manifestación fenoménica de una realidad más originaria: la interioridad de la sustancia.

Por ello está convencido de que el conocimiento físico, construido sobre los fenómenos —manifestaciones externas de las sustancias— con ayuda de la matemática no agota la realidad. Hay que ir más allá de los fenómenos, a la realidad en sí de las sustancias. Esta realidad en sí sería el objeto de la metafísica.

El problema en concreto al que va a enfrentarse Kant entre 1770 y 1781 es el de cómo ese conocimiento de la realidad en sí sea posible.

La corriente racionalista en la que Kant se inscribía había justificado la posibilidad de un conocimiento tal mediante distintos modos de concebir una participación del entendimiento humano en el divino, que en esencia se reducían a dos: admitir representaciones intelectuales innatas, puestas por Dios en el entendimiento humano (Descartes, Leibniz) o postular una intuición intelectual de las ideas arquetípicas del entendimiento divino (Malebranche, Spinoza).

En *Magnitudes negativas* Kant sostiene que el alma contiene *principios reales* que han de revestir la forma de *conceptos* simples e inanalizables, y en el *Ensayo sobre la evidencia* añade que además de estos conceptos el alma contiene una serie de *principios materiales*, que adoptan la forma de *juicios*, irreductibles a los lógicos.

Una de las constantes más importantes que caracteriza el pensamiento de Kant anterior a la *Disertación* es su insistencia en distinguir esa estructura de conceptos y principios de alcance ontológico de los principios puramente lógicos sin trascendencia real.

Para ello, a partir de la *Nueva dilucidación*, Kant insiste una y otra vez en la autonomía de lo real frente a lo lógico: ni la posibilidad, ni la causalidad, ni la existencia pueden ser determinadas a partir del principio de contradicción, como pretendían los wolffianos. De ahí su crítica al argumento ontológico, presente sobre todo en la *Nueva dilucidación* y en *El único argumento posible*. Y de ahí también la distinción entre oposición lógica y oposición real de *Magnitudes negativas*.

La disertación de 1770 hace de esa estructura de conceptos y principios reales del entendimiento, que no han de confundirse con los lógicos, el objeto de la metafísica, al afirmar que son ellos los que contienen aquellos caracteres que pertenecen al modo de ser en general de las cosas tal como son en sí mismas.

Al igual que había hecho Leibniz, Kant sostiene que esa estructura se pone en juego con ocasión de la experiencia, pero no se deriva de ella, sino que se halla *a priori* en el entendimiento humano. De ahí que tanto en el *Ensayo sobre la evidencia* como en los *Sueños de un visionario* insistiese en que el primer cometido de la metafísica habría de ser analizar la experiencia buscando esa estructura intelectual que se pondría en juego con ocasión de la ordenación lógica por parte del entendimiento de lo dado en la sensibilidad.

Ahora bien, en 1772 Kant se pregunta cómo justificar el hecho de que unas representaciones intelectuales que se originan con ocasión del uso lógico del entendimiento sobre la experiencia se empleen, como pretende la metafísica, para hacer referencia al ser en sí de las sustancias, sin apelar al puente divino entre el entendimiento humano y las cosas.

En la *Disertación*, Kant había explicado que esos conceptos no eran *innatos*, sino *derivados*, originados con ocasión del uso lógico del entendimiento sobre la experiencia, y que hacían referencia a lo en sí simbólicamente, no intuitivamente. La cuestión a partir de entonces va a ser explicitar *cómo* se lleva a cabo esa derivación de representaciones in-

telectuales —y, por tanto, puras— reales de la estructura lógica del entendimiento al ser aplicada a la experiencia y justificar su *validez* en relación a lo en sí. Esto es, justificar si el uso simbólico de las representaciones puramente intelectuales, que determina tres ideas arquetípicas, puede ser fuente de un conocimiento positivo de lo en sí o no.

Entre 1772 y 1781, descartada la solución ontologista, Kant trabaja hasta obtener una explicación genética de los conceptos reales y principios materiales que contituyen la estructura *a priori* del entendimiento humano. Esta explicación se obtiene a partir del análisis de esa facultad misma, definida como capacidad de juzgar ya desde *La falsa sutileza*, respetando la intuición tenida en esa fecha:

> «Esto puede dar ocasión para reflexionar mejor sobre la diferencia esencial entre los animales racionales y los irracionales. Si se logra comprender qué clase de fuerza es ésa mediante la que es posible juzgar, se habrá resuelto el problema. Mi opinión actual es que esta fuerza o capacidad no es otra que la facultad del sentido interno, esto es, la de hacer de sus propias representaciones el objeto de sus pensamientos. Esta facultad no se deriva de ninguna otra, es una facultad básica en sentido propio y, según estimo, puede pertenecer únicamente a seres racionales. En ella se apoya toda la capacidad cognoscitiva superior» (589).

En ese escrito, el juicio había sido definido como comparación de dos representaciónes. En la *Disertación*, por su parte, la experiencia había sido definida como

> «...conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el entendimiento» (590).

Y en ella había también explicitado Kant que esta comparación tenía lugar mediante un uso lógico del entendimiento, por el que

> «...los conceptos, sea cual sea su origen, sólo son subordinados entre sí, esto es, los inferiores a los superiores (por las notas comunes) y son referidos unos a otros según el principio de contradicción» (591).

El estudio de las fuentes correspondientes al período 1770-1781

muestra que Kant *analizó la capacidad de juzgar del sujeto* tratando de explicar cómo fuese posible que surgiesen representaciones intelectuales puras con ocasión de la ordenación lógica por el entendimiento de lo dado en la experiencia.

Sus investigaciones en esta dirección le llevaron a concluir que los conceptos puros originarios no eran otra cosa que las funciones lógicas contenidas en los juicios sintéticos, concebidas como reales al ponerlas en relación con el sentido interno. De ahí que las determine como trascendentales, es decir, válidas sólo para lo dado en la experiencia.

Y, por lo mismo, concluirá que los únicos principios materiales que puede haber *a priori* en el entendimiento humano no pueden ser sino juicios sintéticos en los que estas representaciones sean puestas en relación con las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, esto es, las intuiciones de espacio y tiempo.

Esta es la razón de que, a continuación, las tres ideas arquetípicas que simbólicamente pueden concebirse a partir de esos conceptos originarios —Dios, alma, mundo— sean explicadas por Kant como ideales teleológicos para la síntesis de lo dado en la experiencia. Y no como participaciones de un entendimiento divino de las que poder extraer —mediante análisis y deducciones— toda una serie de conocimientos que origine una ciencia, la metafísica.

La *Crítica de la razón pura*, gracias a las innovaciones introducidas por Kant en la concepción de la receptividad y de la espontaneidad del sujeto heredadas del racionalismo y del empirismo, consigue dar una explicación internamente coherente tanto de la universalidad y necesidad del conocimiento empírico como de la aplicabilidad de la matemática a lo dado en la experiencia, a la vez que del objeto de la metafísica: demostrar la imposibilidad para el entendimiento humano de una ciencia *a priori* analítico-deductiva.

La *Estética trascendental* recoge la teoría de la receptividad del sujeto cognoscente dada en la *Disertación*. Su novedad había consistido en postular intuiciones puras en la sensibilidad, lo que venía a corregir la concepción puramente pasiva de ésta tanto de los empiristas como de los racionalistas, dado que esas intuiciones suponían la posibilidad de la producción de representaciones empíricas *a priori* y por tanto puras, es decir, sin mezcla de sensación. Gracias a ellas Kant pudo explicar, como vimos, la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori* tal como el de la matemática y una parte de la física, perfectamente válido de lo dado —o dable (y, por tanto, universal y necesario)— en la experiencia.

Pero, a su vez, la *Lógica trascendental* recogía la teoría de la espontaneidad del sujeto cognoscente elaborada entre 1772 y 1781, cuya novedad frente a la de la tradición racionalista estribaba en la reinterpretación trascendental de la estructura de conceptos reales y principios materiales del entendimiento humano. Reinterpretación que hacía posible explicar el alcance y los límites de la capacidad del sujeto humano para construir por sí mismo representaciones científicamente válidas, es decir, universales, necesarias y reales —empíricamente reales— sin necesidad de apelar al ontologismo.

Para el Kant de la *Crítica*, la ciencia —sea empírica, sea pura— siempre es sintética; por ello, implica siempre la colaboración de los niveles receptivos y espontáneos del sujeto. El capítulo dedicado al esquematismo de los conceptos puros muestra con toda claridad hasta qué punto el conocimiento sintético *a priori* implica los niveles de receptividad correspondiente al sentido interno, única garantía para su futura aplicabilidad a lo dable en la experiencia.

De ahí que constituya una simplificación hablar ya de empirismo, ya de racionalismo, intelectualismo o idealismo cuando se trata de la *Crítica*. Pues significa ignorar lo peculiar de la «solución kantiana» al problema de la confrontación racionalismo/empirismo y la de la confrontación ciencia natural/matemática/metafísica.

La posibilidad reconocida en la *Crítica* de anticipar la experiencia sólo es posible porque el sujeto no queda limitado a la espera de una sensación efectiva en una sensibilidad meramente receptiva. La imposibilidad de conocer lo trascendente, también afirmada en el escrito de 1781, se debe a la limitación de la espontaneidad gnoseológica del sujeto —una vez negado el ontologismo— a la construcción de lo dado o la anticipación de lo dable en la experiencia.

Es precisamente esto último lo que hace inviable una metafísica dogmática. La metafísica, desde el punto de vista especulativo, queda concebida como una ciencia meramente crítica, depuradora de las ilusiones de la razón en el plano del conocimiento teórico. Según Kant, el único ámbito en el que podrá ser verdaderamente constructiva será en el práctico, puesto que podrá defender a la razón práctica del pretendido cientificismo de lo que él llama el materialismo y el ateísmo dogmáticos.

Pero esta remodelación en la concepción de la espontaneidad y la receptividad del sujeto cognoscente no sólo va a traer como consecuencia la fundamentación de una arquitectónica de la ciencia en la que la

ciencia natural, la matemática y la metafísica quedan caracterizadas epistémicamente; va a suponer también un cambio importante en el modo de entender a ese sujeto.

En 1770, la primera vez que Kant ofrecía explícitamente una teoría del sujeto cognoscente, lo había articulado como receptivo y espontáneo. Esta distinción en el sujeto cognoscente entre un polo espontáneo y otro receptivo, había sido común a las gnoseologías modernas, y podía leerse en la *Metafísica* de Baumgarten que Kant usaba como manual para sus clases:

> «Toda sustancia existente actúa. Tiene, por tanto, la posibilidad de actuar o facultad (potencia activa, fuerza); si la sustancia padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es, la potencia pasiva, la capacidad, la receptividad» (592).

En su ejemplar personal, dos años antes de la *Disertación*, Kant hizo una anotación en la que rechazaba la identificación de facultad y fuerza:

> «facultad/potencia fuerza/actus» (593).

Pero, por lo demás, aceptaba la conceptualización. De ahí que escribiese en la *Disertación*:

> «La sensibilidad es la receptividad de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La inteligencia es la facultad de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por su condición no puede penetrar en sus sentidos» (594).

Ahora bien, ello conllevaba, en principio, concebir al sujeto como una sustancia. De hecho, como vimos, en 1770 y todavía años después, Kant lo concebía así. A pesar de la advertencia que en los *Sueños de un visionario* había hecho sobre la imposibilidad de derivar la sustancialidad del sujeto de la necesidad de suponer un yo unitario y permanente como posibilitador del conocimiento, hasta aproximadamente 1777 —fecha en la que concluirá la ilusión trascendental subyacente al concepto de alma— mantendrá la identidad de referencia entre el sujeto metafísico (el alma) y el sujeto gnoseológico.

Pero una vez quebrada ésta a partir de esa fecha, se hacía imposible seguir concibiendo el sujeto cognoscente como una sustancia. De ahí que elimine en la *Crítica de la razón pura* el término *Seele* (alma) para hacer referencia a este sujeto. Por eso escribía a Sommering el 10 de agosto de 1795:

> «Se entiende por *Gemüt* sólo la facultad (*animus*) que combina las representaciones y opera la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia (*anima*), en su naturaleza completamente diversa de la materia de la que se hace abstracción; con lo que se gana que cuando hablemos de sujeto pensante no necesitemos pensar en la metafísica» (595).

Hasta 1781, como ya indicamos, los términos *Seele* y *Gemüt* eran utilizados —con connotaciones diferentes, bien ontológicas, bien gnoseológicas— como idénticos en su referencia. Los he traducido al castellano como alma y mente, respectivamente, porque así los transcribía Kant al latín en la *Disertación* de 1770 (*anima, mens*). Pero una vez mostrada en la *Crítica* la imposibilidad de mantener esa identidad, ¿a qué sujeto aluden la espontaneidad y la receptividad? En la *Crítica de la razón pura* Kant habla de ambas como «facultades», y deben entenderse, por tanto, como posibilidades gnoseológicas de un sujeto. Pero este sujeto, denominado ahora sólo *Gemüt*, no será ya más que ese conjunto de posibilidades que hay que suponer al hecho del conocimiento, sin que pueda concluirse si son posibilidades o no de actuar de una sustancia. De este modo, el estudio del sujeto cognoscente quedaba desligado de la ontología y cobraba autonomía como *crítica*, esto es, como propedéutica a la metafísica misma.

De hecho, es el análisis de este sujeto lo que a partir de 1781 va a constituir para Kant el único cometido positivo de la metafísica en el ámbito teórico.

BIBLIOGRAFIA

INDICE DE SIGLAS DE REVISTAS EMPLEADAS

AFJS	Anuario de Filosofía Jurídica y Social.
APh	Archives de Philosophie
APM	Altpreussische Monatschrift
ASM	Anales del Seminario de Metafísica
CF	Cuadernos de Filosofía
DH	De Homine
Fil	Filosofia
Foro	Foro de las Ciencias y de las Letras
GCFI	Giornale Crítico de la Filosofia italiana
GM	Giornale di Metafisica
KS	Kant-Studien
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
Pen	Pensamiento
PhM	Philosophischen Monathefte
RF	Revista de Filosofía
RMM	Revue de Metaphysique et de Morale
RPhFE	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger
RPhL	Revue Philosophique de Louvain
RStF	Rivista Critica di Storia della Filosofia
RFNS	Rivista de Filosofia Neo-Scolastica
StF	Strutturalismo Filosofico.
Teo	Teorema.

FUENTES

BAUMGARTEN, A.G.: *Metaphysica*. Halle, 1757. Repro. Hildesheim, Olms, 1963.

BERKELEY, G.: *Works*. Ed. Luce and Jessop. London, Nelson, 1948 y ss.

The principles of Human knowledge. Vol. II. (1949).

Three Dialogues between Hilas and Philonous. Vol. II. (1949).

CRUSIUS, Ch. A.: *Die Philosophischen Hauptwerke*. Herausg. G. Tonelli. Hildesheim, Olms, I 1969, II 1964, III 1965.

DESCARTES, R.: *Oeuvres*. Ed. Adam-Tannery. Paris. Cerf/Vrin, 1908 y ss.

Regulae ad direationem ingenii. T X (1908).

Meditationes de prima philosophia. T. VII (1957).

Principes de la philosophie. T. IX-2 (1968).

HAMANN, J.: *Briefwechsel*. Herausg. Henkel. Wiesbaden, Insel, 1959, T. IV.

HUME, D.: *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1958 (1888).

KANT, E.: *Werke*. Herausg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, W. de Gruyter, 1910 y ss.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte usw. Vorkritische Schriften I (1910).

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels usw. Vorkritische Schriften I (1910).

Principiorum primorum cognitionis nova dilucidatio. Vorkritische Schriften I (1910).

Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Vorkritische Schriften I (1910).

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe usw. Vorkritische Schriften II (1912).

Die falsche spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen. Vorkritische Schriften II (1912).
Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Vorkritische Schriften II (1912).
Beobatchungen über das Gefühl des Schonen und Erhabenen. Vorkritische Schriften II (1912).
Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürliche Teologie und der Moral. Vorkritische Schriften II (1912).
Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Vorkritische Scriften II (1912).
Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Vorkritische Schriften II (1912).
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Vorkritische Schriften II (1912).
Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Band IV (1911).
Briefwechsel. Band X, I (1922).
Handschriftlicher Nachlass. Band XVII, IV *Metaphysik* I (1926).
Handschriftlicher Nachlass. Band XVIII, *V Metpahysik* II (1928).
Handschriftlicher Nachlass. Band XXIII, *X Vorarbeiten und Nachtrage* (1955).
Vorlesungen über Metaphysik L1. Band XXVIII 1. (1968).
Vorlesungen über Metpahysik L2. Band XXVIII 2.1. (1970).
Vorlesungen über Metaphysik K2. Band XXVIII 2.1. (1970).
Kritik der reinen Vernunft. Herausg. R. Schmidt. Hamburg, Félix Meiner, 1871.

KEILL, J.: *Introductio ad veram Physicam.* Leiden, 1775.

LEIBNIZ, G.W.: *Sämtlichen Schriften und Briefe.* Herausg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Berlin, Akademie-Verlag, 1950 y ss.
Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Reihe 6, Band 6. (1962).
Die matematischen Schriften von G.W. Leibniz. Herausg. Gerhard, Halle/Berlin 1860 y ss. Repro. Hildesheim, Olms, 1960 y ss.
Initia rerum mathematicarum metaphysica. Band VII (1961).

LOCKE, J.: *Works.* Ed. Tegg, Scharpe and oth. London, 1823. Reprint Aalen, Scientia, 1963.
Essay on Human Unterstanding. Books I, II, III (1963).

MEIER, G.F.: *Auszug aus der Vernunft lehre.* Halle, 1752.

NEWTON, I.: *Isaaci Newton Opera quae exstant omnia.* Ed. Horsley. London, 1779. Reprint Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1964.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Vol. II y III (1964).
TETENS, N.: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihr Entwicklung*. Leipzig, 1977. Repro. Olms, Hildesheim, 1979.
WOLFF, Ch.: *Gesammelte Werke*. Herausg. Ecole, Hofman, Thomann und Arndt, Hildesheim, Olms, 1964 y ss.
Philosophia rationalis sive logica. II Abt., Bände 1.1., 1.2., 1.3 (1983).
Philosophia prima sive ontologia. II Abt., Band 3 (1977).
Psychologia empirica. II Abt., Band 5 (1968).
Psychologia rationalis. II Abt., Band 6 (1972).
Cosmologia generalis II Abt., Band 4 (1964).
Theologia naturalis. II Abt., Bände 7.1., 7.2. (1978).

DICCIONARIOS

EISLER, R.: *Kant-Lexikon*. Berlin, 1930. Repro. Hildesheim, Olms, 1961.
MELLIN, G.: *Enzyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Jena und Leipzig 1797-1804. Reprint Aalen, Scientia, 1970-71.
RATKE, H.: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Félix Meiner, 1972 (1929).

BIBLIOGRAFIA

ADICKES, E.: *Kant Systematik als Systembildender*. Berlín, 1887.
Anleitung und Anmerkungen zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, 1889.
Kantstudien. Kiel/Leipzig, 1895.
Kants als Naturforscher. Berlín, Gruyter, 1924-25.
ARANA, J.: *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*. Sevilla, Universidad, 1982.
ARNOLDT, E.: «Kants Jugend und die fünf Jahre seiner Privatdozentur im Umrise dargestellt», en *APM* 18 (1881), pp. 624-669.
«Uber die Deduktion der Kategorien», en *Gesammelte Schriften*. Berlin, Schöndörffer, 1907-1911.
BARONE, F.: «Kant e la logica formale», en *Fil* (1965), pp. 697-750.
BENZ, E.: *Swedenborg in Deutschland*. Frankfurt, Klostermann, 1947.
Emanuel Swedenborg, Natursforscher und Seher. München, Rinn, 1948.

BERGMANN, J.: «Zur Lehre Kants von der logischen Grundsätzen», en KS 2 (1899), pp. 323-348.
BOEHM, P.: *Die vorkritischen Schriften Kants*. (Diss). Strassbourg, 1906.
BOUTROUX, J.: *La philosophie de Kant*. Paris, Vrin, 1926.
BRAUN, G.: «Die Kant-Laplacesche Weltbildungstheorie», en *NKZ* 3 (1982), pp. 671-704.
BUSCO, P.: «Kant et Laplace», en *RPhFE* 100 (1925), pp. 235-279.
CAMPO, M.: «Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant», en *RFNS* 5-6 (1943).
La genesi del criticismo kantiano. Varese, Magenta, 1953.
CASINI, P.: «Meccanismo e natura plastica. Due temi della Naturgeschichte di Kant», en *DH* 31-32 (1969), pp. 69-90.
CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*. Méjico, FCE, 1948.
El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Méjico, FCE, 1974, Vol. II.
CEREZO, P.: «La reducción antropológica de la teología», en *Convicción de fe y secularidad*. Salamanca. Sígueme, 1973.
COHEN, H.: *Kant theorie der Erfahrung*. Berlin, Cassirer, 1918.
COURTES, F.: *Etude historique et critique sur la Fausse Subtilité des Quatres Figures Syllogistiques demontré par Kant*. Paris, Vrin, 1972.
DAVAL, R.: *La métaphysique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de la France, 1951.
DREWS, A.: *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*. Berlin, 1894.
ERDMANN, B.: *Martin Knutzen und seine Zeit*. Leipzig, 1876. Reprint Hildesheim, Gerstemberg, 1973.
Kants kritizismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1878. Reprint Hildesheim, Gerstemberg, 1973.
Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Leipzig, 1882-1884.
«Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants», en *PhM* (1883), pp.
FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Vol. IV. *Immanuel Kant und seine Lehre*. Mannheim, 1860. Heidelberg, C. Winters, 1928.
FUNKE, G.: «Lógica, sistemática y arquitectónica en la filosofía trascendental de Kant», en *AFJS* 4 (1984), pp. 145-164.
GARCIA BELSUNCE, E.: «El pensamiento de Kant en 1762-1763», en *CF* 11 (1973), 375-369.
GILSON, E.: *Dios y los filósofos*. Buenos Aires, Emecé, 1945.

GUERRA, A.: «Metafisica e vita morale nel primo scritto kantiano», en *DH* 31-32 (1969), pp. 91-118.
GUZZO, A.: *La monadologia physica di Kant*. Napoli, Barca, 1915.
HAERING, Th.: *Der Duisburgsche Nachlass und Kant Kriticismus*. Tübingen, Mohr, 1910.
HARTMANN, E.U.: *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in der vier Perioden ihrer Entwinklung*. Leipzig, 1884.
HAUCK, P.: «Die entstehung der kantsichen Urteilstafel», en *KS* 11 (1906), pp. 196-208.
HAY E.: «Uber Kants Kosmogonie», en *APM* 3 (1986), pp. 312-322.
HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires, Alfa, Argentina, 1962.
Kant y el problema de la metafísica. Méjico, FCE, 1973.
HEIMSOETH, H.: «Metaphisik und Kritik bei Chr. Aug. Crusius», en *Studien zur Philosophie* I. *Kants*. Köln, 1956.
Aton, Seele, Monade, Historische Ursprunge und Hintergrunde von Kants Antinomie der Teilung. Wiesbaden, Steiner, 1960.
Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik *der reinen Vernunft. Berlin, Gruyter, 1966.*
HENRICH, D.; «Kants Denken 1762-1763. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und syntetischer Urteile», en Studien zur Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim, Olms, 1967.
HEINZE, M.: *Kants Vorlesungen über Metaphysik*. Leipzig, 1894.
KAULBACH, F.: *Inmanuel Kant*. Berlin, Gruyter, 1969.
KEMP SMITH, N.: *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London 1918. Reprint New Jersey, Humanities, 1984.
KOPPER, J.: *Die Stellung der «Kritik der reinen Vernunft» in der neuren Philosophie*. Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
LABERGE, P.: «La physico-theologie de l'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie Himmels», en *RPhL* 40 (1972), pp. 541-572.
La theologie kantienne précritique. Otawa, Université, 1973.
LAMACCHIA, A.: «Il discorso metafísico di Kant nel tentativo de introduire in filosofia il concetto di 'grandezze neative'», en *Senso e valore del discorso metafisico*. Padova, Gregoriana, 1966.
La filosofia della religione in Kant. I Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783). Bari, Lacaita, 1969.
Le origini del pensiero critico. Da Wolff a Kant. Bari, Adriatica, 1973.
LEHMANN, G.: «Kants Entwicklungs im Spiegel der Vorlesungen». En *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim, Olms, 1967.

LIEBMANN, O.: «Notiz zur Kant-Laplaceschen Kosmogonie», en *PhM* 9 (1973), pp. 246-251.

LOMBARDI, F.: *Kant vivo*. Firenze, Sansoni, 1968.

LLANO, A.: *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona, EUNSA, 1973.

MALTER, R.: «L'analyse comme procedé de la metaphysique. L'opposition a la methodologia wolffienne dans la Preisschrift de Kant en 1763 (1764)», en *APh* 42 (1979, pp. 575-591.

«Der Ursprung der metaphysik der reinen Vernunft. Systematische Überlengungen zu Kants Ideenlehre», en 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft. Herausg. Kopper und Marx, Hildesheim, Gerstemberg, 1981.

MARGIOTTA, U.: «Interpretazione semantica de 'la forze vive' di Kant», en STF 14 (1970), pp. 133-161.

«Un momento della genesi trascendentale in Kant: la nozione di esistenza nell'Unico Argomento Possibile per l'esistenza di Dio», en *GCFI* 50 (1971), pp. 71-83.

MARTY, F.: «L'Analogie de la Nature dans l'Allgemeine Naturgeschichte und Theoire des Himmels de Kant», en *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*. Val. II. Wiesbaden, Steiner, 1974.

MENZEL, A.: «Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie», en *KS* 16 (1911), pp. 139-213.

MONTERO, F.: «El problema de la subjetividad en Kant», en *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca, ICE, 1982. «Las paradojas del 'sentido interno' en la filosofía crítica de Kant», en *RF* 4 (1982), pp. 197-216.

MONZEL, A.: «Kants Lehre von inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburgschen Nachlass», en *KS* 25 (1920) pp. 427-435.

NOLEN, D.: «Les maîtres de Kant», en *RPhFE* 7 (1879), pp. 481-503, 8 (1879), pp. 113-138, 9 (1880), pp. 270.298.

PAPI, F.: «Riflessione scientifica e conscienza morale in Kant in torno al 1755», en *RStF* 17 (1962), pp. 239-287 18 (1963), pp. 16-29.

PALACIOS, M.: «Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant», en *RF*, 4 (1982), 217-237.

PAULSEN, F.: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. Leipzig, 1875.

Inmanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart, Fromman, 1920.

PERRY, M.L.: «Sulla 'Nova dilucidatio' kantiana», en *GM* 32 (1977), pp. 401-410.

PHILONENKO, A.: *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. T. I. *La philosophie précritique et la Critique de la raison pure*. Paris, Vrin, 1969.

POLITZ, K.: *Kants Vorlesungen über Metaphysik*. Lepzig, 1894.

POLONOFF, I.: *Force, cosmos, monads and other themes of Kant's early Thought*. Bonn, Bouvier, 1973.

PRAUSS, G.: *Erscheinung bei Kant*. Berlin, Gruyter, 1971.

DU PREL, Ch.: *Kants Vorlesungen über Psychologie*. Leipzig, 1883.

RABADE, S.: *Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*. Madrid, Gredos, 1960.

«Ideas e ideal de la razón en Kant. Reflexiones desde la Dialéctica trascendental (KrV)», en *RF* 4 (1981), pp. 159-177.

REICH, K.: *Kants einzige möglicher Beweisgrund zu eines Demonstration des Daseins Gottes. Ein Beitrag zum Verständnisses von dogmatismus und kritizismus in der Metaphysik*. Leipzig, 1937.

REUSCHER, J.A.: «A clarification and critique of Kant's Principiorum primorum nova dilucidatio», en *KS* 68 (1977), 18-32.

RIEHL, A.: *Der philosophisches kritizismus*. I. Leipzig, 1876.

SCHMUCKER, J.: «Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant», en *KS* 54 (1963), pp. 445-463.

«Die Frühgestalt des kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova dilucidatio und ihr Verhältnis zum Einzig möglichen Beweisgrund von 1762», en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim, Olms, 1967.

SCHNEIDER, F.: «Kants 'Allgemeine Naturgeschichte' und ihr philosophische Bedeutung», en *KS* 57 (1966), pp. 167-177.

STECKELMACHER, M.: *Die formale Logik Kants in ihren Beziehung zur transzendentalen*. Breslau, 1879.

STERNBERG, K.: *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantisches denkens bis zur Grundlegung der Kritizismus*. (Diss). Berlín, 1909.

TAKEDA, S.: *Kant und das Problem der Analogie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.

THIELE, G.: *Die Philosphie Kants*. Halle, 1882-1887.

TONELLI, G.: «Lo scritto kantiano sulla 'vera valutazione della forze vive'», en *Fil* 8 (1957), pp. 621-662.

«La polémica kantiana contra la teología cosmológica, 1754-1756», en *Fil* 9 (1958), pp. 633-689.

«Il primo tentativo ontologico di Kant», en *Fil* 10 (1959), pp. 241-274.

«Crusius und Kant», en Ch. A. Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*. Hildesheim, Olms, 1969. I.

«La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant», en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid, S. XXI, 1978.

TORRETTI, R.: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile, Universidad, 1967.

«La geometría en el pensamiento de Kant», en *ASM* 9 (1974), pp. 9-60.

TRAVAGLIA, S.: *Metafisica ed etica in Kant. Dagli scritti precritici alla critica della ragione pura*. Padova, Cedam, 1972.

TRENDELENBURG, A.: «Geschichte der Kategorien», en *Historische Beitrage zur Philosophie*. Leipzig, 1846.

TREVIJANO, M.: «La teodicea en el Kant precrítico», en *Pensamiento* 32 (1976), pp. 157-180.

UEBELE, W.: *J.N. Tetens nach seiner Gesamtenwicklung betrachtet*. Berlin, Reichard und Reuter, 1911.

UEBERWEG, F.: «Über allgemeine Naturgeschichte usw», en *APM* 2 (1865), pp. 339-353.

VAIHINGER, H.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunfc*. Stuttgart, 1922. Reprint Aalen, Scientia, 1970. *Die transzendentalen Deducktion der Kategorien*. Halle, 1902.

VILLACAÑAS, J.L.: *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia, Universidad, 1980.

«El problema de la subjetividad en Kant», en *Teo* Vol. XIV/3-4 (1984), pp. 407-459.

«El realismo crítico en Kant», en *Foro* (1986), pp. A-22.

VLEESCHAUWER, H.J.: *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*, Antwerpen, De Sikkel, 1934. I, 1936, II.

La evolución del pensamiento kantiano. Méjico, Universidad Nacional, 1962.

VOGEL, K.: *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Meisenheim, Hain, 1975.

VORLÄNDER, K.: *Kant, der Mann und das Werk*. Leipzig, 1911, Hamburg, Meiner, 1974.

VUILLEMIN, J.: *Phisique et métaphisiques kantiennes*. Paris, PUF, 1955.

WAEDA, A.: «Kants Allgemeine Naturgeschichte des Himmels usw.», en *APM* 44 (1907), pp. 534-541.

WEBER, L.: *Das Distiktionverfahren in mitterlalterliche Denken und Kant skeptische methode*. Meisenheim, Hain, 1976.

WINDELBAND, W.: *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1907. II.

WUNDT, M.: *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart, 1924.

ZAC, S.: «Le prix et la mention. Les Preisschriften de Mendelsohn et de Kant», en *RMM* 79 (1974), pp. 473-498.

NOTAS

(1) Esta tarea debía llevarse a cabo antes de plantear la cuestión de cuál fuese el método propio de la metafísica que la convirtiese definitivamente en ciencia. En primer lugar, porque su desprestigio y el auge de la ciencia natural —que parecía consolidarse como su sustituta en el conocimiento del mundo, en detrimento de la cosmología racional— hacían necesario demostrar que existía en el conocimiento un ámbito que le era propio a la metafísica y que sólo ella podía cubrir. Además, para evitar la absorción metodológica por parte de otras ciencias, Kant tendría que demostrar que ese ámbito no sería una parcela de la realidad, sino un modo de conocer peculiar, diferente de los demás, y por tanto necesitado de un método propio. Como ya veremos sólo cuando consiga la clave para deslindar gnoseológicamente las ciencias —primer intento, la *Disertación* de 1770, segundo y definitivo, *Crítica de la razón pura* de 1781— considerará allanado el camino de la metafísica.

(2) Algunas de las periodizaciones propuestas por los estudiosos son las siguientes: Fischer: «En los dos primeros decenios (1740-1760) Kant se mueve aún dentro de la mentalidad leibniciano-wolffiana, a la que suma los principios newtonianos según el ejemplo de su maestro Knutzen; en el tercero (1760-1770) le determinan los influjos de la filosofía inglesa, en especial el influjo de Hume; en el año 1770 se eleva sobre los principios metafísicos dogmáticos y los filósofos de la experiencia hasta su propio punto de vista...» (*Geschichte der neuern Philosophie, Vol. IV, Inmanuel Kant und seine Lehre,* Mannheim, 1860; Heildelberg 1928 (6), I Parte, p. 147); Paulsen divide el desarrollo del pensamiento de Kant hasta 1781 en tres períodos: el primero, dogmático, racionalista y realista, el segundo, empirista y escéptico con respecto al conocimiento de lo suprasensible por la razón pura, el tercero, revulsivo, provocado por el estudio de Hume y que supondría la constitución del racionalismo crítico, cuyo punto de vista general se alcanzaría con la *Disertación* de 1770 pero que recibiría una modificación idealista en la *Crítica de la razón pura* (Cfr. *Versuch einer Entwincklugsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie,* Leipzig, 1875, Stuttgart, 1905, y también *Inmanuel Kant. Sein Leben und sein Lehre.* Stuttgart, 1920 (6), p. 76); para Erdmann una correcta periodización de la evolución kantiana sería la siguiente: dogmatismo desde el conocimiento hasta 1760 —en dos fases, la segunda de las cuales se iniciaría con la *Nueva dilucidación*—, empirismo crítico de 1762 a 1769, racionalismo crítico desde la *Disertación* de 1770 hasta aproximadamente 1772 y criticismo, cuya primera fase sería la interna elaboración que desde 1772 conduciría a la *Crítica de la razón pura* (Cfr. *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie,* Leipzig, 1882-1884, vol. II); los períodos que distingue Hartmann son los siguientes: primero, el leibniciano realista comprendido entre 1747 y 1769, el leibniciano idealista de los años de 1769 a 1776 y el fenomenalista de 1776 a 1789 (Cfr. *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in der vier Perioden ihrer Entwicklung,* Leipzig, 1894); *Vaihinguer*: «Primer proceso de desarrollo: I (1750-1760) punto de partida dogmático

de Leibniz (1755 *Nueva dilucidación*, 1756 *Monadología*, 1759 *Optimismo*), II (1760-1764) influencia empirista a través de Hume (1762 *La falsa naturaleza*, 1763 *Magnitudes negativas*, 1763 *El único argumento posible*), III (1766) punto de partida crítico (1766 *Sueños de un visionario*). Segundo proceso de desarrollo: I (1770) influencia dogmática a través de Leibniz (1770 *Disertación*), II (1772 y ss.) influjo escéptico a través de Hume (1772 y ss. cartas a M. Herz), III (1781) criticismo (1781 *Crítica de la razón pura*)» (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, 1922 (2), reprint Aalen, 1970, vol. I, p. 49); para De Vleeschauwer, hasta 1755 el pensamiento de Kant ha de ser considerado cosmológico, tras el período de silencio comprendido entre 1755 y 1762, como epistemológico (1762-1772) y a partir de 1772 como crítico (Cfr. *La evolución del pensamiento kantiano*, Méjico, 1962, pp. 33, 34 y 67 ss.); M. Campo, en *La genesi del criticismo kantiano* (Varese, 1953) distingue una década consagrada a la ciencia y la metafísica (1747-1760), otra a la metafísica y la gnoseología (1760-1770) y una tercera a la gnoseología y a la crítica (1770-1781).

(3) La presente investigación pretende mostrar la continuidad entre el pensamiento crítico y el precrítico, tesis que, por lo demás, se ha ido imponiendo durante el siglo actual entre los especialistas, y que queda bien reflejada en las siguientes palabras de Wleeschauwer: «¿No es contradictorio glorificar el genio sobrehumano de Kant y hacernos creer al mismo tiempo que cada diez años cambiaba de idea como un aturdido que no tuviera ningún dominio sobre el curso de su propio pensamiento?... (El criticismo no fue) ...descubierto por una intuición tan súbita como genial, sino madurada lentamente y penosamente elaborada.» *La evolución...*, pp. 9 y 11. Cfr. también Perry, M.L.: «Sulla Nova dilucidatio kantiana», en *GM* 32 (1977), p. 403, y Campo, M.: *La genesi...* pp. IX-XL.

(4) *La evolución...*, p. 33.

(5) *La genesi...*, p. XL.

(6) Sobre este escrito, cfr.: Adickes, *Kant als Naturforscher*. Berlin, 1924-25, I, pp. 64-144. Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*. Sevilla, 1982. Campo, «Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant,» en RFNS 5-6 (1943), *La genesi...*, pp. 3-30. Cassirer, *Kant vida y doctrina*. Méjico, 1948, pp. 39-46. Drews, *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*. Berlín, 1894. Fischer, *Inmanuel Kant...*, pp. 154-161. Guerra, «Metafisica e vita morale nel primo scritto kantiano», en *DH* 31-32 (1969), pp. 91-118. Lombardi, *Kant vivo*. Firenze, 1968, pp. 111-117. Margiotta, «Interpretazione semantica de 'le forze vive' di Kant,» en *Strutturalismo filosofico 14 (1970) pp. 133-161; Mellin, Enzyclopädisehes wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Jena und Leipzig, 1797-1804, reprint Aalen, 1970-71, pp. 681-709. Menzel, «Die Stellung der Mathematik in Kants Vorkritischer Philosophie,» en *KS* 16 (1911), pp. 142-150. Polonoff, *Force, cosmos, monads and other themes of Kant's early thought*. Bonn, 1973, pp. 36-64. Tonelli, «Lo scritto kantiano sulla 'Vera valutazione delle forze vive», en *Fil* 8 (1957), pp. 621-622. Torreti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile, 1967, pp. 93-97; «La geometría en el pensamiento de Kant,» en *ASM* 9 (1974), pp. 11-16; Vuillemin, *Phisique et Métaphysique kantiennes*. Paris, 1955, pp. 232-246; Weber, *Das Distinktionverfahren im mittelalterlichen Denken und Kant skeptische Methode*. Meisenheim, 1976.

(7) La atracción de Kant por la filosofía newtoniana se debe en gran parte a la influencia que sobre él ejerció su maestro Martin Knutzen, wolffiano muy receptivo al newtonianismo que admitía —contra la armonía preestablecida leibciniana— el *influxus*

physicus y el *commercium* entre las sustancias. Sobre Knutzen y su relación con Kant, vid. Erdmann, *Martín Knutzen und seine Zeit* (Leipzig, 1876, reprint Hildesheim, 1973), Arnoldt, «Kants Jugend und die fünf Jahre seiner Privatodozentur im Umrise dargestellt», en *APM* 18 (1881), pp. 624-669, Vorländer, *Kant, der Mann und das Werk* (Leipzig, 1911, Hamburg, 1974, pp. 120 y ss.) y Nolen, «Les maîtres de Kant,» en *RPhFE* 7 (1879), pp. 481-503, 8 (1879), pp. 113-138, 8 (1880), pp. 270-298.

(8) La influencia de Crusius sobre la filosofía kantiana sólo ha sido valorada adecuadamente en la última mitad de siglo. Los años de las primeras publicaciones de Kant son también los del nacimiento y propagación de la filosofía crusiana, por la que el filósofo mostró desde el principio un acentuado interés. Su influencia se rastrea ya en este primer escrito (fundamentalmente en su antimatematicismo), y alcanzará su punto álgido en la *Nueva dilucidación* de 1755 (especialmente en los aspectos ontológicos) y en el *Ensayo sobre la nitidez de los principios* de 1764 (en los aspectos tanto metodológicos como morales); hacia 1969 su influencia no es ya tan notable. Aunque es cierto que la mayoría de las doctrinas crusianas con las que Kant simpatizó eran sostenidas también por otros autores (Rüdiger, Lambert,...), el influjo de Crusius sobre Kant es indudable, como lo muestran las múltiples referencias al primero que aparecen en los escritos del segundo. En este sentido, filiaciones que se atribuían a Hume y al empirismo se reconocen ahora de Crusius, como por ejemplo en lo referente al reconocimiento de la impotencia del análisis conceptual para captar la existencia. De todos modos, Kant no fue nunca un «crusiano» ortodoxo: no compartirá con esa filosofía su mecanicismo riguroso —Crusius no admitía la acción a distancia— ni el estatuto de meramente probables otorgado a los conocimientos físicos. Cfr. Heimsoeth, «Metaphysik und kritik bei Chr. Aug. Crusius,» en *Studien zur Philosophie I. Kants,* Köln, 1956. De Vleeschauwer, *La evolución...,* p. 37 y Tonelli, «Crusius und Kant», en Crusius, *Philosophischen Hauptwerke,* Hildesheim, 1969, I pp. LI-LII.

(9) Arana, *Ciencia y metafísica...,* p. 41.

(10) El citado prólogo, cuyo carácter ilustrado es innegable (Cfr. Campo. *La genesi...,* p. 17) constituye una especie de declaración de principios —«En esto me baso yo. Me he trazado ya la trayectoria que quiero seguir. Emprenderé mi marcha, y nada me impedirá continuarla.» Ak. I 25-27— todos ellos respetados por Kant en su trayectoria intelectual.

(11) Kant, frente a la armonía preestablecida de Leibniz —papel mojado ya en Wolff— admite el influjo físico —coincidiendo con Crusius y Knutzen— y la acción a distancia —separándose de ambos—, que interpretaban siempre tal influjo en términos mecánicos.

(12) Descartes, *Principes de la philosophie. Oeuvres,* ed. Adam Tannery. Paris, 1964, vol. IX-2, p. 88.

(13) Ak I 40-42.

(14) Ak I 139 (17-24) 140 (1-4).

(15) Ak I 17 ss.

(16) Ak I 29.

(17) Ak I 17, 20, 29 y 40-41. Kant critica no sólo la consideración matemática de los aspectos dinámicos de los cuerpos hecha por Descartes —y que a él le parece insuficiente—, sino también el empeño leibniciano por demostrar en términos matemáticos las conclusiones alcanzadas racionalmente mediante la consideración metafísica de la dinamicidad. No es que niegue importancia a las matemáticas en el conocimiento

de la naturaleza, pero está contra la deificación de su papel. Es en estos términos en los que debe ser interpretado su antimatematicismo, que volveremos a encontrar en otros escritos posteriores. En realidad Kant se revuelve contra una situación que parece hacer de la metafísica, cuando más, una «*ancilla mathematicae*» en los temas naturales.

(18) Ak I 30 (32-36) 31 (1-16).

(19) Ak I 93 (14-29).

(20) Ak I 96 (27-37) 97 (1-7).

(21) Ak I 95. Para De Vleeschauwer resulta evidente cómo «... este ensayo sobre las fuerzas, en apariencia científico, introduce desde el comienzo el gran problema específicamente kantiano del método filosófico.» (*La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*. I. Antwerpen, 1934, p. 89).

(22) Ak I 95 (18-24).

(23) Sobre esta obra, cfr. Adickes, *Kants als*... II, pp. 206-315. Arana, *Ciencia y metafísica*..., pp. 54-74; Braun, «Die Kant-Laplacesche Weltbindugstheorie», en *Neue Kirch liche Zeitschrift* 3 (1892), pp. 671-704; Busco, «Kant et Laplace», en *RPhFE* 100 (1925), pp. 235-279. Campo, *La genesi*..., pp. 47-65. Casini. «Mecanismo e natura plastica. Due temi della Naturgeschichte di Kant», en *DH* 31-32 (1969) pp. 69-90. Hay, «Über Kants Kosmogonie», en *APM* 3 (1886), pp. 312-322. Kaulbach, *Inmanuel Kant*, Berlin, 1969, pp. 36-56. Laberge, «La physico-théologie de l'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie Himmels», en *RPhL* 40 (1972), pp. 541-572; *La theologie kantienne précritique*. Otawa, 1973, pp. 17-47. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, I *Dal dogmatismo teologico al teismo morale* (1755-1783). Bari, 1969, pp. 75-113. Liebmann, «Notiz zur Kant - La placeschen Kosmogonie», en *PhM* 9 (1973), pp. 246-251. Lombardi, *Kant vivo*, pp. 114-134. Marty, «L'Analogie de la Nature' dans l'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels de Kant», en *Akten des II. Internationales Leibniz-Kongresses*, vol. II, Wiesbaden, 1974, pp. 253-254. Papi, «Riflessione Scientifica e conscienza morale in Kant intorno al 1755», en *RStF* 17 (1962), pp. 239-287, 18 (1963), pp. 16-29. Schneider, «Kants 'Allgemeine Naturgeschichte' und ihre philosophische Bedeutung» en *KS* 57 (1966), pp. 167-177. Tonelli, «La polémica kantiana contra la teología cosmológica 1754-1756», en *Fil*. 9 (1958), pp. 663-689, Torreti, *Manuel Kant*..., pp. 84-104. Ueberweg, «Uber Allgemeine Naturgeschichte usw.», en *APM* 2 (1865), pp. 339-353; Vuillemin, *Physique*..., pp. 117-134. Waeda, «Kants Allgemeine Naturgeschichte des Himmels usw.», en *APM* 44 (1907), pp. 533-541.

(24) Desde 1749 hasta 1754 no volvió a aparecer ningún escrito de Kant. A juzgar por las obras publicadas después, estos años de silencio pueden ser considerados aún como de formación y debieron caracterizarse por el acercamiento a la ciencia natural. Así lo atestiguan los nombres citados después en sus escritos y los ensayos de 1754, *Análisis de la cuestión de si la tierra en la rotación sobre su eje ha experimentado algún cambio desde la antigüedad* y *Consideración física de la cuestión de si la tierra envejece*, así como, sobre todo, la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. En opinión de Arana, la razón profunda de ese interés kantiano por la ciencia natural no era tanto el conocimiento que podía brindar como el deseo de averiguar de dónde procedía su evidencia, para extenderla a otras ramas del saber (*Ciencia y metafísica*..., p. 68). Una prueba de que esta apreciación debe ser cierta es que el contacto con la ciencia natural no lo apartó de sus intereses filosóficos y metafísicos —de hecho, la *Historia general* es sólo una parte del pensamiento kantiano en 1755: a ese mismo año pertenece la *Nueva dilucida-*

ción de los primeros principios del conocimiento metafísico— y que con el paso de los años lo que quedará de este acercamiento será el intento de constituir la metafísica en ciencia tomando como modelo metodológico la filosofía experimental newtoniana.

(25) Ak I 231.

(26) Ak I 234.

(27) Ak I 240.

(28) Cuando Kant habla de hipótesis en este escrito está más cerca del concepto newtoniano de tal que del cartesiano, pues considera que su validez ha de venir de la experiencia y no de primeros principios. Cfr. Ak I 255, 256 y 263.

(29) Ak I 268, 272, et alt.

(30) Ak I 277, 279, 294.

(31) Ak I 272-273 et alt.

(32) A partir de esta obra Kant tratará de introducir el método experimental de ritmo alterno de inducción y deducción de la ciencia newtoniana en la metafísica o en cualquier parte de la filosofía.

(33) El racionalismo no se caracterizó en absoluto por prescindir de los datos empíricos, sino por considerar al sujeto cognoscente como articulado primordialmente sobre el polo de la espontaneidad, al que quedaría subordinado el de la receptividad. El conocimiento empírico sería siempre confuso y carecería de la universalidad y necesidad del racional; pero los datos de los sentidos servían de ocasión para que el entendimiento descubriera sus propios principios. Una de sus tesis fue la de que la experiencia mostraba lo mismo que el entendimiento podía hallar por sí mismo pero con menos claridad. En última instancia, la confianza del racionalismo en la capacidad del entendimiento para alcanzar por sí solo el verdadero orden del mundo tenía su origen en el presupuesto platónico cristianizado de la existencia de un Entendimiento creador tanto de la realidad —que poseería, por ello, un orden racional— como del ser humano —cuyo entendimiento participaría de uno u otro modo (ideas innatas, intuiciones, primeros principios...) del plan racional según el cual fue creado el mundo. Su convicción en la adecuación de los conocimientos de las vías inductivas que parten de la experiencia y los de las vías deductivas que parten de primeros principios racionales apoyaba su confianza en la continuidad entre la ciencia natural y la metafísica, tan característica de la filosofía alemana contemporánea a Kant y a la que no se sustraen los primeros escritos —la *Historia general* incluida— de este filósofo. En este contexto, potenciar el conocimiento empírico no suponía en absoluto renunciar a las vías a *priori*, pero sí buscar un equilibrio en lo que a la valoración epistemológica de ambos métodos —inductivo y deductivo— se refiere que falta en Leibniz y Wolff, para los que sólo las verdades de razón constituían ciencia en sentido estricto. Este equilibrio estaba ya postulado en Crusius; el planteamiento crítico, como veremos, lo fundamentará gnoseológicamente.

(34) Cassirer, *Kant...*, pp. 63-65.

(35) Esta «naturalización» era compartida por varios estratos del iluminismo alemán, que rechazaba la consideración gnoseológica «metafísica» en favor de una consideración «científica», empírica, en el sentido del empirismo que había estado de moda en Alemania bajo el influjo inglés y francés.

(36) Ak I 355 (24-30).

(37) Ak I 355 (31-36).

(38) Ak I 356 (25-37) 357 (1-2).

(39) Ak I 357 (3-21).

(40) La acentuación de los límites del entendimiento humano, que jugará para Kant un importante papel a partir de esta fecha, señala uno de sus puntos de contacto más importantes con Crusius. Cfr. Tonelli, «Kant und Crusius», pp. LI-LII.

(41) Una síntesis muy completa de la situación de la psicología alemana en la segunda mitad del XVIII y de sus dos grandes corrientes —la que continúa los temas tradicionales de la «psicología empírica» (descripción introspectiva de las facultades del alma) y de la «psicología racional», borrando muy a menudo los límites entre estas dos ciencias y la que se orienta a la psicofisología, con intenciones muchas veces experimentales— se encuentra en Tonelli, «La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant», en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel,* Madrid, 1978, pp. 133-137.

(42) En relación a esta obra, cfr.: Arana, Ciencia y *metafísica...,* pp. 79-94. Campo, *La genesi...,* pp. 41-141. Fischer, *Inmanuel Kant...,* I, pp. 196-208. Lombardi, *Kant vivo,* pp. 136-144, Papi, «Riflessione scientifica e coscienza morale in Kant intorno al 1755». Perri, «Sulla «Nove dilucitatio» kantiana». Reuscher, «A clarification and critique of Kant's Principiorum primorum nova dilucidatio», en *KS* 68 (1977), pp. 18-32. Schmucker, «Die Frühgestalt des kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova dilucitatio und ihr Verhältnis zum Einzig möglichen Beweisgrund von 1762», en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung.* Hildesheim, 1967, pp. 39-55. Tonelli, «Il primo tentativo ontologico di Kant (1755)», en Fil 10 (1959), pp. 396-375. Este mismo año de 1755 escribe Kant su disertación *De igne,* trabajo menor que puede agruparse junto con los dos ya citados del 54 y con otros opúsculos posteriores en una gama de escritos marginales que ponen de manifiesto la curiosidad investigadora de Kant y la amplia gama de sus intereses.

(43) Ak I 389 (15).

(44) Ak I 390.

(45) Ak I 389. Evidentemente Kant no se refiere a la identidad del sujeto y el predicado gramaticales, pues esto sólo ocurre en el juicio tautológico. Lo que él sostiene es que en toda verdad se da una identidad entre el sujeto y el predicado que ha sido *descubierto,* que se ha presentado como *evidencia* tras una labor de *análisis* que ha llevado a su *reconocimiento.* El principio de identidad posibilitaría ese reconocimiento. Este hacer del principio de identidad el fundamento último de todo conocimiento tienen implicaciones importantes que no aparecen en el escrito. Pues en el caso de los juicios de razón la identidad sujeto-predicado está clara; pero no así en el de los empíricos. Ahora bien, es necesario recordar que para el racionalismo —en el que hasta el momento, con más o menos ortodoxia, Kant se encuadra en temas metafísicos— la labor gnoseológica de la espontaneidad del sujeto cognoscente es exclusivamente analítica, tanto por lo que respecta al conocimiento empírico como al puro; por lo que en sentido estricto la distinción gnoseológica entre lo analítico y lo sintético no tiene cabida en el pensamiento de estos años. También en los juicios de experiencia hay el reconocimiento de una identidad: la clarificación de lo dado en la experiencia por parte del entendimiento consiste en analizar los conceptos empíricos en elementos más simples, a los que se refiere mediante nexos como contenidos-ya-en ellos mediante juicios en los que tales conceptos hacen de sujeto y esos elementos de predicado. Lo que supone el reconocimiento de una identidad igual al que se lleva a cabo en juicios no empíricos procedentes de análisis de conceptos intelectuales. Pero además, para afirmar la verdad de un concepto empírico es preciso también el reconocimiento de una identidad: la de las representaciones de la imaginación y los fenómenos empíricos que reproducen. Pues

en realidad el concepto empírico no es otra cosa que una representación de la imaginación a la que se supone fiel reproducción de lo dado en la experiencia (como ese reconocimiento de la identidad implica gnoseológicamente un nivel más alto, la representación de la imaginación con conciencia de la identidad pasa a ser concepto); y cae, por tanto, bajo el principio universal de las verdades, el de identidad, pues es él el que lo hace formalmente posible. En este situar la identidad como principio posibilitante de todo el conocimiento puede rastrearse resonancias del posterior planteamiento trascendental. Pero no en una posible intuición de la identidad entre sujeto y objeto postulada por todo idealismo, como quiere Campo —es tema discutido todavía si la *Crítica de la razón pura* conlleva esta identificación idealista—, sino en la de la necesidad de la permanencia de todo conocimiento posible. Prueba de ello es que será la investigación sobre el fundamento posibilitador de la identidad entre lo dado en la experiencia y lo empírico pensado en la conciencia lo que dé lugar a todo el planteamiento trascendental, como se verá en el capítulo I de la 2ª parte de esta investigación. Con respecto a la interpretación de Campo, cfr. *La genesis...*, p. 95-105.

(46) Ak I 392. Como Crusius, Kant distingue dos tipos de razón suficiente: la razón de ser y la de conocer. La una, la que determina la existencia de algo; la otra, la que determina su conocimiento.

(47) Ak I 394.

(48) Ak I 398.

(49) Ak I 394-396.

(50) Ak I 395 (29-30).

(51) Ak I 410 (18-20).

(52) Ak I 412 (36-37) 413 (1-2).

(53) Ak I 415.

(54) Ak I 22 (33-35) 23 (1) (34-35).

(55) Ak I 23.

(56) Ak I 412 (20-21).

(57) Ya vimos en el escrito anterior como Kant se aproximaba otras veces a la psicología de corte fisiologista.

(58) Ak I 412 (9-10).

(59) Ak I 411-412. Esta misma argumentación aparecería en *El único argumento... y en la «Refutación del idealismo» de la Crítica de la razón pura* del 87.

(60) Ak I 20-21.

(61) Ak I 20.

(62) A medida que va evolucionando el pensamiento kantiano, las dos constantes últimas se irán articulando cada vez de modo más claro en torno a la primera.

(63) Sobre esta obra, cfr. Adickes, *Kants als...*, pp. 145-179, Arana, *Ciencia y metafísica...*, pp. 94-103. Campo, *La genesi...*, pp. 143-168. Guzzo, *La Monadología physica di Kant*, Napoli, Barca, 1915. Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade, Historische Ursprunge und Hintergrunde von Kants Antinomie der Teilung. Wiesbaden, Steiner, 1960. Lombardi, Kant vivo*, pp. 150-153. Menzel, «Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie», en *KS* 16 (1911), pp. 139-213. Vogel, *Kant und die Paradoxien der Wielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der rei nen Vernunft*, Meisenheim, Hain, 1975. De Vleeschauwer, *La evolución...*, 27-28.

(64) Ak I 476.

(65) Ak I 484.

(66) Ak I 480 (37-39).
(67) Ak I 482.
(68) Ak I 483.
(69) Ak I 484 (7-12).
(70) Ak I 484.
(71) Ak I 475 (1-19).
(72) Ak I 479.
(73) Ak I 480 (4-13).

(74) En este escrito Kant distingue entre la realidad interna de la mónada y la idealidad de sus manifestaciones externas. El siguiente texto es ilustrativo al respecto: «Pues como el espacio se resuelve en puras relaciones externas, todo lo que es interno a la sustancia, esto es, la sustancia misma sujeto de las determinaciones externas, propiamente no está determinada por el espacio, y sólo es lícito buscar en el espacio a aquellas de sus determinaciones que se refieren a cosas externas. Pero diréis: la sustancia está en este pequeño espacio, presente en el mismo por doquier, por lo tanto quien divide el espacio divide también la sustancia. Respondo: este espacio mismo es el ámbito de la presencia externa de ese elemento. Quien divide el espacio divide pues la cantidad extensiva de su presencia. Pero fuera de la presencia externa, esto es, de las determinaciones relativas de la sustancia, hay otras internas, de no existir las cuales aquellas no tendrían un sujeto en que inherir.» Ak I 481 (20-29).

(75) Sobre esta obra —una de las menos estudiadas de Kant— cfr. Adickes, *Kants als...*, pp. 16-17, 336-340. Arana, *Física y metafísica...*, 105-111. Campo, *La genesi...*, 185-197, Lombardi, *Kant vivo*, pp. 155-157. Polonoff, *Force...*, pp. 160-162. Vuillemin, *Phisique...*, 246-254.

(76) Especialmente en la ley de continuidad y en el principio de inercia. Cfr. Ak II 13 y ss. y 19 y ss.

(77) Ak II 15.
(78) Ak II 16.
(79) Ibidem.
(80) Ak II 17 (17-27).

(81) A lo largo del bienio 1762-1764 Kant escribe o publica cuatro escritos que van a tener una gran importancia en su trayectoria intelectual: *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo. El único argumento posible de una demostración de la existencia de Dios. Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* y el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas*. Durante mucho tiempo se polemizó sobre el momento y orden exacto de su elaboración, hasta que los estudios de Erdmann al respecto (Cfr. *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*, Leipzig, 1976, reprint Hildesheim, 1973, pp. XVIII y ss.) permitieron establecer de modo muy probables la sucesión del siguiente modo: *La falsa naturaleza...*, *El único argumento...*, *Invesgiación sobre la evidencia...*, y *Ensayo para introducir en la filosofía...* Con lo que la polémica quedó zanjada. Al respecto de esta cuestión pueden verse las introducciones críticas que Menzer y Lasswitz hacen a estos escritos en Ak II, pp. 466-467, 470-471, 478, 493-495 respectivamente.

(82) Sobre este ensayo, cfr.: Arana, *Física y metafísica...*, pp. 116-122. Barone, «Kant e la logica formale», en *Fil* (1956), pp. 697-750. Bergmann, «Zur Lehre Kants von der logischen Grundsätzen», en *KS* 2 (1899), pp. 323-348. Courtès, *Etude historique et critique sur la Fausse Subtilité des Quatre Figures Syllogistiques demontré par Kant*, Paris, 1972. Heinrich, «Kants Denken 1762-1763. Uber den Ursprung der Unterschei-

dung analytischer und synthetischer Urteile», en *Studien zur Kants philosophischer Entwicklung,* Hildesheim, 1967, pp. 9-38. Lombardi, *Kant vivo,* pp. 163-167.

(83) Donde escribo «silogismo» Kant dice «Vernunftschluss», literalmente «inferencia de la razón». Pero como los lógicos de la época no conocían otra forma de inferencia mediata que el silogismo, los autores alemanes estimaban que esta expresión servía como equivalente germana del término griego, que es el que nosotros seguimos utilizando en castellano. (Véase, por ejemplo, el manual de lógica de G.F. Meier, *Auzug aus der Vernunftlehre,* Halle, 1752, parágs. 353 y ss., usado por Kant en sus clases).

(84) Según demuestra Kant en este escrito, sólo los silogismos de la primera figura son puros. Los demás constituyen siempre una combinación de un silogismo de la primera figura y una o más inferencias intermedias. Las tres últimas figuras son, pues, complicaciones de la primera que alargan innecesariamente el razonamiento con el consiguiente riesgo de error. Ak II 51 y ss.

(85) Ak II 56 (8-10).

(86) Ak II 57 (5-8).

(87) Ak II 57.

(88) Ak II 59.

(89) Ak II 47 (3-4).

(90) Ak II 59 (13-17).

(91) Ak II 59 (26-29).

(92) Ak II 60 (8-18).

(93) Sobre esta obra, cfr.: Arana, *Ciencia y metafísica...,* pp. 125-138. Laberge, «La theologie...», pp. 82-139. Lamacchia, *La filosofia della religione... I,* pp. 181-224; Lombardi, *Kant vivo,* pp. 167-204; Margiotta, «Un momento della genesi trascendentale in Kant: la nozione di esistenza nell'Unico Argomento Possibile per l'esistenza di Dio», en *GCFI* 50 (1971), pp. 71-83. Reich, *Kants einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes. Ein Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Dogmatismus und Kritizismus in der Metaphysik,* Leipzig, 1937. Schmucker, «Die Gottesbeweise beim vorkristischen Kant», en *KS* 54 (1963), pp. 445-463, «Die Frühgestalt des kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova dilucidation und ihr Verhältnis zum 'Einzig mögliche Beweisgrund' von 1762», en *Studien zu Kants philosophischer Entwincklung,* Hildesheim, 1967, pp. 39-55. Trevijano, «La teodicea del Kant precrítico», en *Pensamiento* 32 (1976), pp. 157-180.

(94) Datamos aquí la obra por su publicación.

(95) Como se vio, el tema de la existencia de Dios había sido ya tratado de forma accidental en 1775.

(96) Ak II 155 y ss.

(97) Ak II 71 (1-3).

(98) Ak II 72 (33-36) 73 (1-4).

(99) Ak II 74.

(100) Kant distingue en la posibilidad el plano real del lógico: «Así pues, en toda posibilidad hay que distinguir entre la cosa que es pensada y la conformidad con el principio de contradicción de aquello que se piensa a la vez en ella. Un triángulo con un ángulo recto es posible en sí mismo. Tanto el triángulo como el ángulo recto constituyen los datos o lo material en esta posibilidad, pero la compatibilidad de uno con otro según el principio de contradicción es lo formal de ella. A esta compatibilidad la llamaré lo lógico en la posibilidad, porque la comparación de los predicados con sus

sujetos conforme a la regla de la verdad no es más que una relación lógica; a las cosas o a lo que figure en esta concordancia lo llamaré lo real de la posibilidad. De donde se comprende fácilmente que la posibilidad desaparezca no sólo si se encuentra una contradicción interna de imposibilidad lógica, sino también si no hay ninguna materia ni dato alguno que pensar». Ak II 77 (26-33) 78 (1-4).

(101) Ak II 78-79.

(102) Ak II 83-84.

(103) Volvemos a datar aquí el escrito por su publicación.

(104) Sobre este escrito, cfr. Arana, *Ciencia y metafísica...*, pp. 174-179, Campo, *La genesi...*, pp. 349-381. Lamacchia, «Il discorso metafisico di Kant nel tentativo di introduire in filosofia il concetto di 'grandezze negative'», en *Senso e valore del discorso metafisico*, Padova, 1966, pp. 54-69, Lombardi, *Kant vivo*, 222-230. Vogel, *Kant und die Paradoxien...*, pp. 206-220.

(105) Ak II 171. De este modo lo real impone una restricción al principio de contradicción, que queda limitado así al ámbito lógico.

(106) Ak II 174 (8-11).

(107) Ak II 169 (11-17).

(108) Ak II 179-188.

(109) Ak II 190 (30-37) 191 (1-4).

(110) Ak II 191.

(111) Según Kant tanto la conservación de la cantidad de movimiento en el mundo como la dependencia de éste respecto a un ser externo a él pueden ser explicadas mediante el concepto de magnitudes negativas. Véase Ak II 194-197.

(112) Ak II 202.

(113) Ak II 202 (20-21).

(114) Ak II 203 (32-36).

(115) Ak II 203 (36-37) 204 (1-11).

(116) Paulsen propone la siguiente interpretación del texto anterior: «La diferencia de concepto y juicio es expresión de la diferencia entre conocimiento de la experiencia y conocimiento de la razón de modo tal que el concepto es la forma de aquél, el juicio la forma de éste.» *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1875, p. 45.

(117) Ak II 199 (28-37) 200 (1-2).

(118) Ak II 204.

(119) Con estos textos —que parecen intuir el papel gnoseológico de las categorías: conceptos simples e inanalizables de principios reales— alcanza su punto álgido la distinción que con respecto al plano lógico/plano real se venía consolidando en las obras anteriores. A partir de ahora, la necesidad de mantener la distinción en el conocimiento entre lo aportado por el sujeto y lo aportado directamente por la realidad le llevará a utilizar los conceptos de materia y forma, sugeridos por Lambert. (Cfr. La carta de Lambert a Kant del 13 de noviembre de 1765, en Ak X 48-51).

(120) Por una carta de Kant del 28 de junio de 1763 (Ak X 41) al secretario Formey sabemos que este acusó recibo del manuscrito el 31 de diciembre de 1762.

(121) En cuanto a este escrito, cfr.: Arana, *Ciencia y metafísica...*, pp. 149-173. Campo, *La genesi...*, pp. 311-314. Cassirer, *Kant, vida...*, pp. 84-93. Fischer, *Inmanuel Kant...*, I, pp. 250-261. García Belsunce, «El pensamiento de Kant en 1762-1763», en *CF* 11 (1973), pp. 357-369. Lamacchia, *Le origini del pensiero crítico. Da Wolff a Kant.*

Bari, 1973, pp. 171-181. Lombardi, *Kant vivo*, pp. 204-221. Malter, «L'analyse comme procedé de la métaphysique. L'opposition a la méthodologie wolffienne dans la Presisschrift de Kant en 1763 (1764)», en *APh* 42 (1979), pp. 575-591. Polonoff, *Force...*, pp. 157-200. Travaglia, *Metafisica ed etica in Kant. Dagli scritti precritici alla Critica della ragione pura*, Padova, 1972. Vleeschauwer, La deduction... I, pp. 94-100. Zac, «Le prix et la mention. Les Preisschriften de Mendelssohn et de Kant», en *RMM* 79 (1974), pp. 473-498.

(122) Según anuncio publicado el 23 de junio de 1761 en el nº 75 del periódico *Berlinische nachrichten von Staats und Gelehrten-Sachen*. El tema del concurso, propuesto por el profesor Sulzer, fue aprobado en la sesión del 28 de mayo de ese mismo año. El anuncio indicaba que la resolución del concurso se haría pública el 21 de mayo de 1763, pero el veredicto no se dio hasta el 2 de junio. El premio fue para Mendelssohn, pero la Academia declaraba en la misma hoja sellada que la obra de Kant era casi igualmente valiosa —obtuvo casi los mismos votos— que la ganadora. Por lo que fue publicada en un mismo volumen en 1764.

(123) Ak II 275 (1-11).

(124) Este constructivismo puede caracterizarse por las siguientes notas: conciencia de la necesidad de partir de los datos inmediatos, de los fenómenos, concibiéndolos como materia del conocimiento; concepción del objeto fenomenológico como construcción de fenómenos según leyes; definición de Naturaleza como totalidad de éstos ligada por leyes. Compárese al respecto: Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, en *Isaaci Newton quae exstand omnia*. London, 1979. Vol. II, p. 174. Keill, *Introductio ad veram Physicam*, Leiden, 1775, p. 15, Kant, *Ensayo sobre la nitidez de los principios...*, Ak II 286.

(125) «... Nada ha sido más perjudicial a la filosofía que las matemáticas, quiero decir, la imitación de éstas en el método de pensar...» Ak II 283 (19-21). Pues hay «... entre ambas ciencias diferencias notorias y esenciales en la índole del conocimiento». Ak II 283 (17-18). La defensa de la especificidad epistémica de la metafísica recorre —ya lo hemos visto hasta ahora— los escritos de Kant. La fundamentación gnoseológica de esta especificidad alcanzará su culmen en la *Disertación* de 1770 y en la *Crítica de la razón pura*.

(126) Ak II 276-278.

(127) Ak II 278-279.

(128) Ak II 284 (29-37) 285 (1-2). El problema de las palabras es «... que ni exhiben en su composición los conceptos parciales de que consta la idea entera a que la palabra apunta, ni son aptas para consignar en sus combinaciones las relaciones entre los pensamientos filosóficos.» Ak II 278-279.

(129) Ak II 279-282.

(130) Ak II 280 (18-20).

(131) Ak II 281 (17-19).

(132) Kant define aquí la matemática como ciencia de la cantidad, según era costumbre en su tiempo, a pesar de que ya Leibniz se había dado cuenta que esa definición era estrecha (Cfr. Leibniz, *Initia rerum mathematicarum methaphysica*, en Gerhardt, *Die mathematischen Schriften von G.W. Leibniz*, t. VII).

(133) Ak II 282-283. El entrecomillado está en 282 (31). Kant mantendrá esta distinción entre matemática y filosofía todavía en la *Disertación* de 1770, aunque en ella apuntará ya lo que en la *Crítica de la razón pura* estará claramente expreso: que la dis-

tinción entre ambas más que de objeto es de índole de conocimiento. «Quienes han pretendido distinguir a la filosofía de la matemática diciendo que aquélla tiene por objeto sólo la cualidad y en cambio ésta sólo la cantidad, han confundido el efecto con la causa. La forma de los conocimientos matemáticos es la causa de que éstos sólo pueden referirse a magnitudes (Quanta). Pues sólo el concepto de magnitudes (Grossen) se deja construir, esto es, exhibir *a priori* en la intuición. Pues las cualidades sólo se pueden representar en una intuición empírica.» KrV 715-715/B 742-743.

(134) Ak II 282 (34-35) 283 (1-9).

(135) Ak II 283-290.

(136) Ak II 283. En Ak II 292 (26-27) aparece también otra definición de metafísica: «La metafísica es sólo una filosofía aplicada a los conocimientos más generales de la razón».

(137) Ak II 289. Según Kant, sólo cuando el análisis haya procurado conceptos captados nítida y detalladamente podrá la síntesis subordinar los conceptos compuestos a los más simples, como, según él, ocurre en la matemática (Ak II 290).

(138) Ak II 285 (20-22, 25-27, 32-36).

(139) Ak II 286 (8-21). Método que, según el autor, es muy diferente al usado en su tiempo por la filosofía «Si se compara esto con el proceder de los filósofos tal como está en auge en todas las escuelas, se lo halla muy extraviado. Los conceptos más abstractos, a los que el entendimiento llega naturalmente en último lugar, son puestos por ellos al principio, porque tienen fijo en la cabeza el programa matemático y lo quieren imitar a toda costa». Ak II 289 (6-11). Obsérvese en el texto de Ak II 286 (8-21) citado como la convertibilidad entre los primeros principios del conocimiento y los del ser permanece aún indiscutida, a pesar de las constantes llamadas de atención hechas para no confundir el plano real con el lógico.

(140) Ak II 290 (32-34) 291 (1-3).

(141) Ak II 291 (6-7).

(142) Ak II 291 (7-11).

(143) Ak II 291.

(144) Ak II (291 (18). Esta idea de que la metafísica ha de partir del análisis de lo dado aparece también en el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de manitudes negativas,* Ak II 168.

(145) Ak II 292.

(146) «Pues como los signos de la matemática son medios sensibles de conocimiento, con la misma confianza con que se está seguro de lo que se ve con los ojos, se puede saber también que no se ha omitido ningún concepto, que cada comparación particular se ha efectuado según reglas sencillas, etc. Con lo que la atención resulta aliviada, pues no tiene que pensar las cosas en su representación general, sino los signos en su conocimiento particular, que es sensible. En cambio, las palabras, como signos del conocimiento filosófico, sirven únicamente para evocar los conceptos generales que designan. Hay que tener presente, de modo inmediato, su significado todo el tiempo. El entendimiento puro tiene que mantenerse en tensión, y es fácil que se nos escape una característica de un concepto abstracto sin que nos demos cuenta, pues nada sensible puede manifestarnos su omisión. Con lo que entonces cosas diferentes son tenidas por iguales, y se dé lugar a conocimientos errados». Ak II 291 (28-37) 292 (1-5).

(147) Ak II 294.

(148) Ak II 294 (10-24).

(149) Ak II 294 y 281.

(150) Ak II 295.

(151) Ibidem.

(152) Ak II 294-295. En la cuarta y última mediatación se ocupa Kant del grado de certeza que puede alcanzarse en las dos partes concretas de la filosofía señaladas por la Academia: la teología natural y la moral. En su opinión, mientras que los fundamentos esenciales de la primera pueden alcanzar la máxima certeza filosófica (Ak II 296) —sobre todo en lo que concierne a la existencia absolutamente necesaria (Ak II 297; Kant incluye aquí su prueba *El único argumento posible*...)—, los de la segunda, «según su actual constitución», no pueden alcanzar aún la evidencia requerida, pues no se han determinado aún los supremos conceptos fundamentales de la obligación, no sabiéndose aún si es la facultad de conocer o el sentimiento quien decide los primeros principios pertinentes (Ak II 297-300). Con respecto al conocimiento metafísico de Dios afirma que en todos aquellos puntos en que no se halla un análogo en la contingencia puede ser muy seguro. «Pero en el juicio sobre sus actos libres, sobre la providencia, sobre el ejercicio de su justicia y bondad, debido a que hay aún mucho sin explicar en los conceptos que poseemos de estas determinaciones en nosotros mismos, sólo puede alcanzar en esta ciencia una certeza por aproximación o una certeza moral». (Ak II 297 (33-37). Transcribimos a continuación un texto referente a la filosofía moral porque presenta en estado embrionario lo que después serán la razón pura y la razón práctica, aunque con respecto a la segunda establezca ahora todavía una conexión con el sentimiento: «Sólo en nuestros tiempos se ha empezado a comprender que la facultad de representarse la verdad es el conocimiento pero la facultad de sentir el bien es el sentimiento, y que ambas no deben confundirse. Así como hay conceptos inanalizables de lo verdadero, esto es, de aquello que se halla en los objetos del conocimiento cuando se los considera por sí mismos, así también hay un sentimiento inanalizable de lo bueno (éste no se halla nunca en una cosa por sí sola, sino siempre relativamente a un ser sensitivo). Es tarea del entendimiento analizar y esclarecer el concepto complejo y confuso de bien mostrando como surge de sensaciones más simples de lo bueno.» Ak II 299 (19-29). La influencia de Rousseau aquí patente aparece claramente expresa en las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* del mismo año.

(153) Philonenko, *L'oeuvre de Kant,* I. Paris, 1969, p. 52.

(154) Sobre este escrito cfr.: Benz, «Kant und Swedenborg» en *Swedenborg in Deutschland*. Frankfurt, 1947, pp. 235-285. Campo, *La genesi*..., pp. 411-445, Lombardi, *Kant vivo,* pp. 251-276. Philonenko, *L'oeuvre de Kant,* I, pp. 52 y ss. Vleeschauwer, *La déduction*... I, pp. 101-104, 200-202.

(155) Kommentar... II, p. 425.

(156) «El tema principal de los Träume es pues, que el error de la metafísica es un error de método». Vleeschauwer, *La déduction*... I, p. 103.

(157) Ak II 319 (2) (4-5).

(158) Ak II 319-320.

(159) Ak II 320 (27-39).

(160) Ak II 320 (8-11).

(161) Ak II 320-321. «Se ve fácilmente que yo no hablo aquí más que de los espíritus que forman parte del universo, y no del espíritu infinito que es el autor y lo conserva. Para éste el concepto de su naturaleza espiritual no tiene dificultad, porque es exclusivamente negativo y consiste en negar de él las propiedades de la materia, las cuales repungan a una sustancia infinita y absolutamente necesaria». Ak II 321 (29-34).

(162) Ak II 322-323. «Entre el enunciado de lo que encierra el concepto de espíritu y la afirmación de que tales seres sean reales o simplemente posibles la distancia es enorme». Ak II 322 (1-3). «... lo que impide que se tenga esta laguna para una prueba de imposibilidad es justamente que su contrario no es nunca conocido en cuanto a su posibilidad, aunque su realidad sea objeto de nuestros sentidos». Ak II 323 (6-9).

(163) Ak II 322.

(164) Ak II 322 (8-13).

(165) Ahora bien, si se admitiese que lo fuese, quedaría aún por resolver la cuestión del lugar que este alma ocuparía en el cuerpo. En el escrito, Kant pasa revista a todas las soluciones que se han dado a la cuestión, declarando que todas son insatisfactorias, o al menos no definitivamente concluyentes (Ak II 324-328). La clave de la dificultad está en que «... debo concebir su lazo recíproco con los seres corporales para que forme con ellos todo, y no obstante excluir el único tipo conocido de vínculo que tiene lugar entre seres materiales». Ak II 321 (34-38). Ese único tipo de vínculo conocido al que Kant se refiere es la acción y el contacto. Y aunque confiese que la cuestión sobrepasa con mucho su inteligencia y que renuncia a solucionarla (Ak II 328), ya hemos hecho mención con anterioridad a la solución que él propuso apelando a la acción a distancia.

(166) Ak II (329-341).

(167) Kant llama a los filósofos «soñadores de la razón». Ak II 342.

(168) Ak II 342 (21-26).

(169) Ak II 342.

(170) Ak II 342-343.

(171) Con respecto a las sensaciones, dos son las garantías de objetividad: que puedan ser universalmente compartidas y que correspondan a objetos exteriores al sujeto, es decir, que hayan sido efectivamente percibidas por su cuerpo en los sentidos externos (Ak II 343). Según Kant, toda sensación conlleva una noción de lugar: «Pues en el uso de los sentidos externos encontramos que además de la claridad con la que los objetos son representados, la sensación conlleva igualmente su lugar... Es esta una condición necesaria de la sensación, sin la cual nos sería imposible representarnos las cosas como exteriores a nosotros». Ak II 344 (12-17). Para él, es esta «exterioridad» la principal garantía de la objetividad de nuestras sensaciones; pues, como dirá en la *Disertación*, es este el modo como el ser humano se presenta la trascendencia. En la *Crítica de la razón pura* volverá a plantear la cuestión de si la «exterioridad» es garantía o no de objetividad. Por lo que atañe a la imaginación, también puede distinguirse —según Kant— entre las imágenes inventadas por el propio sujeto y aquellas que reproducen percepciones efectivamente tenidas. En este último caso, «... tal imagen, que el alma debería por tanto representarse como contenida en ella, es situada por ella en una relación diferente, a saber, en un lugar fuera de ella, y entre los objetos que se ofrecen a la sensación efectiva» Ak II 344 (3-7). En su opinión, puede distinguirse entre sensaciones e imágenes objetivas y las puramente subjetivas, aparte de por el criterio de interobjetividad, de un modo fisiológico, a modo de patología (Ak II 344). La función reproductora de la imaginación aparece ya aquí en este contexto fisiológico.

(172) Ak II 347 (36-37), 348 (1-2).

(173) Ak II 351.

(174) Ak II 351 (30-37), 352 (1-3).

(175) Ak II 358 (10-37), 359 (1-4).

(176) Ak II 370 (11-13). «...la impresión de los sentidos aventaja incluso a todo juicio del entendimiento, y posee una evidencia muy superior a otra persuasión.» Ak II 347 (26-29).

(177) Ak II 369 (28-37), 370 (1).

(178) Ak II 367 (10-34), 368 (1-17). Kuno Fischer quiso ver en este escrito un Kant específico, e interpretó su tono sarcástico como el signo de la separación de Kant frente a la metafísica. Con toda razón De Vleeschauwer rehúsa suscribir esta opinión. (Cfr. Fischer, *I. Kant...*, p. 293 y De Vleeschawer, *La déduction...* I, p. 102).

(179) Sobre este escrito, cfr.: Campo, *La genesi...*, pp. 349-381, Lombardi, *Kant vivo*, pp. 283-293. Vahiginger, Kommentar... II, pp. 425-426. De Vleeschauwer, *La déduction...* I, pp. 136-139.

(180) Ak II 378 (5-11).

(181) Ak II 377-378.

(182) Ak II 377 y 382.

(183) Ak II 318 (14-20).

(184) Ak II 383 (4-5).

(185) Ak II 383.

(186) Ibidem.

(187) Ak II 383 (27-34).

(188) Las opiniones sobre el origen temático de la *Disertación* son muy diversas. Los problemas a los que se ha mencionado como primeros motores del escrito son los siguientes: 1) el del espacio (es la opinión de Fischer, Riehl y Sternberg); 2) el de la distinción entre el entendimiento y la sensibilidad (es la opinión de Wundt, Vaihinger y Windelband); 3) el de las antinomias (es la opinión de Erdmann, Sternberg, Vaihinger, Marechal, De Vleeschauwer, Adickes y Wundt); 4) el de la causalidad (Paulsen). En cuanto a la cuestión de si el escrito se debió o no a la influencia concreta de algún filósofo, las opiniones también son variadas: 1) para Fischer, Riehl, Boehm y Erdmann, Kant elaboró las ideas específicas de la *Disertación* personalmente, sin ninguna influencia externa; 2) para Cassirer, Marechal, Vaihinger y Windelband, la *Disertación* se debe a la inspiración de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz; 3) para Paulsen y Adickes, el escrito se debe a la inspiración de Hume; para Wundt se debe a la influencia de Platon y la filosofía griega. El estado de las controversias ha llegado a un punto tal que seguimos la recomendación de De Vleeschauwer de no volver a insistir en ellas y de exponer nuestra hipótesis de cómo se operó el paso de la época precedente a la *Disertación* sin hacer referencia a toda la historiografía al respecto. (La déduction... I, p. 148). Si se sitúa el escrito en relación con el desarrollo del pensamiento kantiano desde 1747, la cuestión de su origen planteada como búsqueda de una causa inmediata que dé explicación de su aparición pasa a un segundo plano, pues en lo que respecta a su problemática esencial está en estrecha relación con todos los escritos anteriores. El desprecio de una parte de la exégesis kantiana por estos escritos menores ha hecho que en ocasiones la cuestión del origen de la Disertación se halla planteado en unos términos desproporcionados.

En la propia obra señala Kant que puede ser considerada un ejemplar de una propedeútica para la metafísica. Ya vimos en 1.1. cómo es el problema de la constitución de la metafísica en ciencia y la búsqueda de un método propio que lo haga posible lo que sirve de motor del pensamiento de Kant desde el 47, y cómo este problema se traduce en la necesidad de fundamentar la especificidad epistémica de la metafísica frente a la de otras ciencias con las que entra en conflicto de competencias y de contenidos. En

la R. 5037 se encuentra la siguiente afirmación de Kant: «El año 69 me dio la gran luz». Y en la carta de 2 de septiembre de 1770 a Lambert se lee: «Desde hace aproximadamente un año he llegado —y ello me halaga— a una idea que creo que no tendré jamás que modificar, aunque sí ampliar, y mediante la cual puede examinarse con criterio fácil y seguro toda clase de cuestiones metafísicas y decidir si son solubles o no». (Ak X, 97). Se refiere Kant a la distinción entre lo sensible y lo inteligible, en tanto que le ha permitido apercibirse de que «Las leyes generales de la sensibilidad juegan falsamente un papel importante en la metafísica, en la que sin embargo todo depende de conceptos y principios de la razón pura» (Ak X, 98). (Cfr. también la carta a Herz de 21 de febrero de 1772. Ak X, 129-135). Todas las demás cuestiones matemáticas y metafísicas en torno al tema de la infinitud, o a la antinomia entre la causalidad física y la libertad moral, etc. son manifestaciones concretas de la cuestión principal, de igual modo que todos esos problemas particulares, planteados en los escritos anteriores a la *Disertación*, lo eran del problema fundamental al que hemos hecho referencia.

(189) Ak II, 387.

(190) AK II, 387-389. En la *Crítica de la razón pura* de 1787 añade Kant la explicación de lo que entiende por exposición: «Por *exposición* (expositio) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto» (B 38).

(191) AK II 387, 392, 398, 406.

(192) Ak II 387 (11).

(193) Ak II 410.

(194) Ak X 98.

(195) Lo que en la *Crítica de la razón* pura será la «Doctrina trascendental de los elementos» y la «Doctrina trascendental del método» respectivamente.

(196) Cfr. las cartas a M. Herz de 7 de junio de 1771 y 21 de febrero de 1772 en Ak. X 121-124 y 129-135 respectivamente.

(197) Ak II 387.

(198) Ak II 387 (15-20).

(199) Ak II 387-388.

(200) Ak II 388 (11-16), 389 (1-11).

(201) La concepción radicalmente diferente de la espontaneidad en 1781 será lo que dé las diferencias entre los dos textos, y por ende, entre la *Disertación* y la *Crítica*.

(202) Ak II 392 (13-21).

(203) Ak II 392 (27-29).

(204) En esta apreciación Kant difiere totalmente de los racionalistas.

(205) Ak II 397 (6-17).

(206) Ak II 392 (32).

(207) Ak II 393 (1-7).

(208) Ak II 393-394.

(209) Ak II 393 (19-21).

(210) Ak II 394 (4-5).

(211) Ak II 394.

(212) Ibidem.

(213) Como el mundo de lo dado en la experiencia viene ordenado por espacio y tiempo, las leyes matemáticas derivadas de las intuiciones puras presentarán siempre homogeneidad con la realidad empírica.

(214) Ak II 398 y ss. En el parágrafo dedicado al *tiempo* ofrece Kant siete argu-

mentaciones numeradas, de las cuales, las dos primeras y la tercera —conclusión de las anteriores— pueden considerarse como una «demostración» de que debe ser considerado una intuición pura, y la cuarta, la quinta y la sexta como una «exposición» del concepto de tiempo; la séptima es la conclusión general del apartado. En el punto 1 afirma Kant que «La idea de tiempo no nace de los sentidos, sino que es supuesta por ellos». (Ak II 398 (32)). Y añade: «Porque qué signifique el vocablo *después* no lo comprendo si no antecede ya el concepto de tiempo. Pues existen unas *después* de otras las cosas que existen en tiempos diversos, de la misma manera que son *simultáneamente* las que existen *en un mismo tiempo*». (Ak II 399 (4-7)). (Esta argumentación aparece en la exposición metafísica del concepto de tiempo de la *Crítica* en A 30 / B 46, también como primer punto). En el punto 2. señala Kant que «La idea de tiempo es singular, no general». Pues «...de los diversos tiempos, cuál sea anterior y cuál posterior no puede ser determinado por notas concebibles por el intelecto...: la mente no lo discierne sino por una intuición singular». (AK II 399 (8) (12-16)). (Esta argumentación aparece mejorada en A 31 B 46, como punto 2. de la argumentación metafísica). De todo lo cual concluye en 3. que «El tiempo es una intuición» (Ak II 399 (18)) (Cfr. KrV A 31-32 / B 47, donde aparece desarrollado en el punto 4 de la exposición metafísica). Los puntos 4. y 5. exponen dos características de esa intuición: «El tiempo es una magnitud continua» (Ak II 399 (21)) y «El tiempo no es algo objetivo y real, ni sustantivo ni accidente, sino que es una condición subjetiva y, en virtud de la naturaleza humana, necesaria, de coordinar lo sensible según una cierta ley» (Ak II 400 (21-24)) (La primera de las dos se encuentra reelaborada en KrV A 32 / B 47-48, como punto 5 de la exposición metafísica, y la segunda redistribuida entre 1 y 3 en A 30 / B 46 y A 31 / B 47 en la *Crítica*).

En el punto 6 afirma que el tiempo «... contiene la forma universal de todos los fenómenos; y por eso todos los acontecimientos observables en el mundo, todos los movimientos, todos los cambios internos concuerdan necesariamente con los axiomas conocidos acerca del tiempo... puesto que *no pueden ser objetos de los sentidos ni coordinarse entre sí sino bajo estas condiciones.*» (Ak II 401 (25-27) 402 (1-2)). Este argumento dará lugar más tarde al argumento tracendental tal como aparece en KrV B 48-49). La conclusión de toda esta argumentación aparece en 7. (Ak II 402), y es la de que el tiempo debe ser considerado como un principio formal del mundo como fenómeno. El apartado dedicado al *espacio* lo subdivide Kant en cinco puntos, añadiendo al final un *Corolario* sobre los dos principios del mundo sensible. Paralelamente a la primera argumentación del tiempo, en A. afirma que «El concepto de espacio no es abstraído de las sensaciones externas» (Argumentación que vuelve a aparecer en KrV A 23 / B 38 como punto 1 de la exposición metafísica de este mismo concepto): «Porque no me es dado concebir algo como puesto fuera de mí sino representándolo como en un lugar diferente al que estoy, ni concebir las cosas fuera unas de otras sino colocándolas en diversos lugares del espacio. Así pues, la posibilidad de las percepciones externas en cuanto tales *supone* el concepto de espacio, no lo *crea*; lo que está en el espacio afecta a los sentidos, pero el espacio mismo no puede ser extraído de los sentidos.» (Ak 402 (19-22)). En B insiste en que el espacio no es una noción abstracta, sino una representación singular que comprende en sí todas las cosas, no bajo sí (Ak II 402), y en C. concluye que es una intuición pura (ibidem) (En la *Crítica de la razón pura,* en A 24 / B 38-39 y A 25 y B 39, B como punto 3 y C como punto 2 de la exposición metafísica). Eximiéndose de la demostración de que el espacio es una magnitud continua (Ak II

403 (30-31)), en D. indicará que no es algo objetivo ni real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino algo subjetivo e ideal, sino una ley de la mente que funciona como esquema coordinador de todo lo sentido externamente» (Ak II 403). (Recogido en KrV A 24 / B 38-39 en unión con B como punto 3 de la exposición metafísica). En E pone de manifiesto —como lo hiciera en 6 para el tiempo— que aunque el concepto de espacio, entendido como un ente o una propiedad de un ente sea imaginario, respecto de lo sensible no sólo es verdadero, sino el fundamento de toda verdad en cuanto a la sensibilidad externa se refiere (Ak II 404) (Esta exposición del concepto de espacio se transformará en argumento tracendental en la *Crítica* una vez que se halla afirmado el carácter sintético *a priori* de la geometría, igual que habría de ocurrir con el punto 6 de la argumentación del tiempo en la *Disertación* una vez afirmado el carácter sintético-a-priori de la mecánica).

(215) El término tiene aquí las connotaciones etimológicas de «lo que aparece», no la de «la que encubre». Prueba de ello es que Kant especifique en el parágrafo II que deben ser tenidos los fenómenos por verdaderos y que en KrV B 69 vuelva a insistir en que los fenómenos no son pura apariencia, en el sentido peyorativo del término.

(216) Ak II 397 (19-34) 398 (1-7).

(217) La solución al conflicto de la metafísica con otras ciencias pasaba forzosamente por la delimitación de los ámbitos —que bien podían concebirse como paralelas de la realidad o bien como distintos modos de conocerla— de todas ellas. Kant se pronuncia por esta última solución, suponiendo la existencia de dos modos de conocer —el sensible y el intelectual— igualmente válidos. Cfr. al respecto E. Boutroux, *La philosophie de Kant,* 1926, 42 y ss.

(218) Ak II 394.

(219) Ak II 394 (30-31), 395 (9-14).

(220) Cfr. la carta a Herz de febrero del 82 en Ak X 130 (33-37).

(221) Ak II 393.

(222) Ak II 393 (18-19).

(223) Ak II 394 (17-18).

(224) Ak II 394 (27-28).

(225) Ak II 396-397.

(226) Ak II 396 (31) 397 (1-4).

(227) Ak II 395.

(228) Ak II 396.

(229) Cfr. Wolff, *Psychologia empirica,* en *Gesammelte Werke,* Hildesheim, 1968. Parág. 286.

(230) Ibidem, parág. 289.

(231) Ak II 338-339.

(232) Ak II 395.

(233) Ak II 396.

(234) Ak II 396. Tanto teórica como práctica Cfr. n. de Kant a 396.

(235) Ak II 408.

(236) Cf. Fischer, *I. Kant,* p. 388; Adickes, *Kantstudien,* Kiel Leipzig, 1895, p. 133; Riehl, *Der Philosophische Kriticismus,* Leipzig 1876, I, p. 284; Sternberg, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kriticismus (Diss.), Berlin, 1909, p. 119; Boehm, Die vorkritischen Schriften Kants* (Diss.), Strassbourg, 1906,

p. 110; Vleeschauwer, *La deduction...*, I, p. 207; Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, pp. 169-170; Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1875, p. 201.

(237) Cf. al respecto Vleeschauwer, *La deduction... I*, pp. 207 y ss.

(238) Todavía en 1781 habla Kant de las *ideas* como analogías para intelegir lo trascendente. Cf. KrV A 276/B 377.

(239) Ak II 395.

(240) Ak II 410 (20-29) 411 (1-21).

(241) Ak II 410.

(242) Ak II 412 (4-5).

(243) Ak II 412.

(244) Ibidem.

(245) KrV A 791-792 / B 819-820.

(246) Ak II 413.

(247) Ak II 413-414.

(248) Ak II 415-416.

(249) Ak II 417. A todos estos axiomas podría aplicárseles según Kant el siguiente *principio de reducción:* «Cuando se predica de modo general de un concepto intelectual algo que pertenece a las relaciones de ESPACIO y TIEMPO, esto no se puede enunciar objetivamente, y sólo denota la condición sin la cual tal concepto no es cognoscible sensiblemente.» Ak II 412 (22-25), 413 (1).

(250) Ak II 417-419.

(251) Ak II 418.

(252) Ak II 417-419.

(253) Ak II 419.

(254) Ak X 97 (8-14) 98 (10-36).

(255) Ak X 123 (1-6).

(256) Fechadas sobre una carta del 20 de mayo de 1775.

(257) Ak X 105.

(258) Ibidem.

(259) Ak X 105-110. Para Lambert, o bien el tiempo es real, o bien la realidad que organiza es ideal. En esta objeción coincidía en líneas generales con la hecha por Mendelssohn. Cf. Ak X 113 y ss.

(260) El descontento que Kant manifestó por motivos personales contra la *Disertación* aumentó considerablemente ante los reproches de idealismo que le hacían las críticas, y que parecía a Lambert y a Mendelsohn consecuencia necesaria de la apriorieidad y subjetualidad de las formas de la sensibilidad. «Pues Kant se sintió siempre profundamente realista, realista empírico en el uso lógico del entendimiento, realista trascendente en el uso real, pues el objeto (las «Dinge») no puede ser interpretado más que como la cosa en sí. La desventura de ser incomprendido en una de sus tendencias más decididas lo desorientó momentáneamente, pero tuvo enseguida el feliz resultado de cambiar profundamente la dirección de sus investigaciones» (De Vleeschauwer, *La déduction...*, I, p. 250).

(261) Cf. Villacañas, *La formación de la crítica de la razón pura*, Valencia, 1980, pp. 191-192.

(262) Ak X 132-135.

(263) Ak X 129 (20-21).

(264) Ak X 129.

(265) Ak X 129-130.

(266) Ak X 129 (35) 130 (1-8). Según Villacañas, Kant se estaría preguntando en estos textos no por la relación entre la representación intelectual y la cosa en sí, como quiere De Vleeschauwer, sino entre los conceptos y principios reales del entendimiento y la experiencia. Y añade que su interpretación es *contraria* a la de éste. En nuestra opinión, ambas interpretaciones no son contrarias, sino perfectamente complementarias: Kant se está preguntando por las dos cosas. Se está cuestionando en la carta una afirmación que había hecho en la *Disertación*: la de que el entendimiento puede conocer las cosas *tal como son*. (Pues si cuando en este escrito hablaba de objeto con respecto al uso real del entendimiento se hubiese referido al objeto dado en la experiencia, la radical separación establecida en ese escrito entre el conocimiento sensible y el intelectual no tendría sentido). Ahora bien: ¿Cómo justificar la validez de ese conocimiento si ni es causado ni es causa de los objetos (el texto de la nota 306 puede referirse perfectamente a las cosas en sí) a los que se refiere? En la *Disertación* encontramos un texto que puede darnos uns pista de por donde fue el pensamiento de Kant. Al hablar de los axiomas sobrepticios de la tercera especie, dice que surgen al afirmar como pertenecientes a los objetos las condiciones sensibles pertenecientes al sujeto «...con cuyo único auxilio puede ser aplicado (el concepto intelectual) al caso dado de la experiencia, esto es, puede conocerse si algo está contenido o no bajo un determinando concepto intelectual.» (Ak II 417 (8-11)). Aunque receptividad y espontaneidad sean facultades gnoseológicas heterogéneas, dado que la realidad en sí —que no sólo es objeto del uso real del entendimiento, sino la causa del conocimiento empírico— es la misma, los conocimientos de ambas no pueden ser contradictorios. De ahí que dentro del marco ontológico y gnoseológico que la *Disertación* supone, ambos conocimientos puedan ser comparados. Por ellos, ante la imposibilidad de justificar la validez del conocimiento intelectual comparándolo con las cosas en sí —pues éstas no lo causan, ni tampoco él las causa— la cuestión se traslada al único lugar en que, dadas estas limitaciones, puede quedar planteada: al interior del sujeto. De este modo, resulta la siguiente: ¿cómo pueden los conceptos reales y los principios del entendimiento pensar la *experiencia* (no las sensaciones, sino el conocimiento empírico)? O lo que es lo mismo; ¿qué justifica la homogeneidad esencial que suponemos entre los contenidos del conocimiento intelectual y el sensible cuando consideramos los casos dados en la experiencia como ejemplos concretos de leyes intelectuales? La carta a la que hacemos referencia contiene tanto la pregunta primitiva en relación a la *Disertación* como su reformulación.

(267) Ak X 130.

(268) Ak X 131.

(269) Ak X 130.

(270) Ak X 130 (28-33).

(271) Ak X 130.

(272) En la *Crítica* será aquel entendimiento que por no tener más intuición que la empírica, no tiene más conocimiento que el que se construye sobre lo dado en la experiencia.

(273) Ak X 130 (21-25).

(274) Ak X 130 (33-37) 131 (1-10). Obsérvese que lo que está cuestionado no es toda la *Disertación*, sino sólo la parte referente al entendimiento. Con respecto a la re-

ceptividad, la carta misma declara el debate concluido. Cf. Erdmann, *Reflexionen Kants*, Leipzig, 1882-1884, Einl. pp. LI-LII.

(275) Ak X 131 (31-36). Con anterioridad a Kant, fue Dios el que en uno u otro sentido había salido siempre garante de la objetividad del conocimiento humano. (Ideas muy interesantes al respecto pueden leerse en el artículo de P. Cerezo Galán «La reducción antropológica de la teología», en *Convicción de fe y secularidad*, Salamanca, 1973). Durante la Edad Media era un hecho indiscutido que Dios había creado el mundo según un peculiar plan y orden, así como al hombre a su imagen y semejanza. Este último, como espíritu —aunque finito— poseería cierta afinidad —aunque inconmesurable— con el creador, gracias a la cual podía tener acceso al conocimiento del orden metafísico del mundo, si bien esta posibilidad no dependía en absoluto del trabajo de su propia razón, sino de la gracia divina. Sólo la Revelación hacía posible el acceso del hombre a ese orden, a la Verdad. En la patrística el discurso racional estuvo totalmente subordinado al de la fe, ocupando la teología el lugar de honor; situación que continuaría en la llamada alta escolástica. Pero a partir de Tomás de Aquino comenzó a valorarse el saber racional, no siendo considerado ya mero instrumento de la teología sino en su propia peculiaridad. Para este filósofo la razón podía alcanzar por sí misma un reconocimiento del mundo que, si bien más imperfecto e inacabado que el de la revelación, en esencia no podía ser diferente. Pues sería el entendimiento agente el que elaboraría sobre la experiencia los auténticos conocimientos necesarios y de validez universal y este entendimiento participa del divino, la eterna verdad que contiene en sí todas las verdades y todas las esencias. Con lo que es en realidad Dios el que asegura tanto la racionalidad de lo real como la objetividad del entendimiento humano, ya que como creador garantiza tanto la existencia, orden y consistencia de la realidad como al accesibilidad a este interno orden racional por parte del entendimiento humano. Algo semejante ocurría también en Nicolás de Cusa, que en opinión de Cassirer (Cf. *El problema del conocimiento en la Filosofía y en las ciencias modernas*, Méjico, 1974, I, p. 65 y ss.) puede ser considerado el primer predecesor de los pensadores modernos en lo que al planteamiento gnoseológico se refiere. También en él aparece el presupuesto del Entendimiento creador del mundo —del que depende el orden metafísico de éste— y del entendimiento humano partícipe de él. Pues considera que el entendimiento humano, si bien, en su imperfección, necesita ser despertado por la experiencia, no utiliza a ésta, confusa, más que como sugerencia de aquellos principios que él mismo puede descubrir en su inmanencia, y que, debido a que participan de los del divino, no sólo son lógicos, sino ontológicos. Más tarde, cuando la filosofía comenzaba a emanciparse del marco religioso en que había estado en la Edad Media, Descartes volvía a echar mano de Dios para salvar la cuestión tanto de la existencia, orden y dinamismo del mundo físico como la de la objetividad del conocimiento humano. Esta última cuestión no la planteó ya, es cierto, buscando un puente entre el hombre y las cosas, sino preguntándose por una garantía del criterio de evidencia, que es el que él da como criterio de verdad. Pero esta garantía vuelve a ser Dios, un Dios bondadoso fuente de toda verdad. El caso de Leibniz también es semejante. En su filosofía el Dios creador tanto del mundo como del hombre sigue fundamentando tanto la existencia y orden de la realidad como la posibilidad para el hombre de inteligirla con objetividad. Dios es la substancia necesaria que da razón del mundo de las mónadas, de su existencia, de su armonía, la razón suficiente de todo ello, además de la razón última de ser que garantiza la persistencia de lo real a través de los cambios. Y por otra parte, si el enten-

dimiento humano alcanza la verdad es gracias a que participa de lo verdadero en sí como espíritu, en cuanto que puede elevarse por encima de la experiencia sensible y penetrar intelectualmente las verdades eternas. Y estas verdades no son, en última instancia, más que las que se hallan en el entendimiento divino, que conoce la infinita serie de razones de las que dependen las verdades de hecho. Estas filtraciones metafísico-religiosas en los planteamientos gnoseológicos eran características de la corriente racionalista en la que Kant se formó —y también de filósofos como Berkeley. Pero la intención de Kant es fundamentar la objetividad del conocimiento humano sin tener que apelar a estos presupuestos, y además garantizar la inteligibilidad de lo real —y por tanto, la posibilidad de las ciencias— sin apelar a la afirmación de la existencia de un orden ontológico, lo que remitiría a Dios de nuevo. Ya hemos visto en la *Disertación* a Kant advirtiendo que no se puede de la suposición que el entendimiento humano hace de que la realidad es ordenada para hacer posible el conocimiento concluir que la realidad es ordenada en sí misma. En pleno contexto ilustrado, vamos a ver a Kant hacer el esfuerzo tremendo de laicizar la gnoseología. Sobre el papel de Dios en los sistemas filosóficos medievales y modernos puede verse la obra de Rábade Romeo, S.: *Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura,* Madrid, 1969, pp. 29 y ss., la de Gilson, *Dios y los filósofos,* Buenos Aires, 1945, y la de Cassirer, *El problema del conocimiento...,* además del artículo citado de P. Cerezo, entre otras cosas.

(276) Ak X 143 y ss. «Llegaré a estar contento cuando consiga acabar mi filosofía trascendental, que propiamente es una Crítica de la razón pura...» Ak X 145 (17-19). En la carta a Herz de febrero del 72 había escrito: «Mientras que buscaba de esta manera las fuentes del conocimiento intelectual, sin las que no se puede determinar la naturaleza y los límites de la metafísica, dividía esta ciencia en partes esencialmente diferentes, y buscaba la *filosofía trascendental,* es decir buscaba llevar todos los conceptos de la razón completamente pura a un cierto número de categorías. Pero no como Aristóteles que, según las encontró, las fue poniendo una al lado de otra al azar, en sus diez predicamentos; sino de tal modo que ellas mismas se repartan en clases mediantes un pequeño número de principios del entendimiento». (Ak X, 131 (37) 132 (1-8)).

(277) Ak X 277 (35-37), 270 (4-6).

(278) Ak XVII *4276* 493 (9-12). Como se ve, el concepto de objeto del entendimiento ha cambiado de sentido: ya no es trascendente, sino trascendental.

(279) Ak XVII *4637* 620 (8-13).

(280) Ak XVII *4631* 615 (6-23).

(281) En el texto de la nota 316 las funciones lógicas son concebidas como fundamento de la posibilidad de los juicios, en estrecha relación con las funciones reales, sobredeterminaciones de aquellas en relación al pensamiento de un objeto en general. Kant está así explicitando una relación entre las funciones reales y las lógicas que en la *Disertación* no había sido formulada con tanta claridad, pero que de algún modo había sido entrevista. En ella había definido la actividad lógica del entendimiento como aquella según la cual los conceptos serían subordinados entre sí —los inferiores a los superiores— y conferidos los unos a los otros según el principio de contradicción (Ak 393 (19-22)). Y había añadido en Ak II 395 que los conceptos puros de la mente eran abstractos —Kant prefería decir, como ya vivos, derivados— de las leyes connaturales de la mente habida cuenta de su ejercicio con ocasión de la experiencia. Como sólo lo lógico opera sobre lo empírico, esas leyes o son lógicas o son el fundamento del uso lógico del entendimiento. Con lo que la conexión estructural entre lo lógico y lo real

en el entendimiento —nada extraño, si se considera que es la misma facultad— habría quedado ya en el 70 insinuada. Ahora bien, se puede objetar que el texto de la nota 316 se sitúa a distancia de la *Disertación* en tanto que esos conceptos racionales pensaban allí el objeto trascendente y aquí el trascendental. Pero eso no impide que tal conexión entre lo lógico y lo real en el entendimiento hubiese sido ya vislumbrada en el 70, sino que únicamente indica cuál es el avance en el planteamiento de la cuestión del texto temporalmente más traído en relación al anterior. Es más, esa conexión ya había sido señalada con anterioridad a la *Disertación*. En la *Falsa sutileza* había caracterizado al ser humano con respecto a los animales por la posesión de una facultad de juzgar —que sería la capacidad cognoscitiva superior del hombre— además de la de la sensibilidad. Esta facultad comprendería a *entendimiento* —facultad de conocer nítidamente— y *razón* —facultad de realizar silogismos—, que según Kant no serían capacidades básicas diferentes, y su papel sería el de clarificar el conocimiento adquirido fundamentalmente. (Ak II 59). En esa misma obra añade que juzgar sería comparar una cosa con otra a modo de característica: la cosa sería el sujeto y la característica el predicado (Ak II 47). Ya en la *Historia natural* había dicho que el conocimiento humano se obtendría por ideas comparadas a partir de las confusas impresiones de los sentidos (Ak I 357) y había definido *pensar* como la acción interna de repetir y ligar entre sí los conceptos de los objetos exteriores procedentes de la sensibilidad (Ak I 355). Y en la *Nueva dilucidación* había afirmado que todo nuestro raciocinio se resolvería en descubrir la identidad de predicado con sujeto, bien considerado en sí, bien mediante un nexo. (Ak I 389). Ahora bien, Kant insiste en la *Falsa sutileza* en que en el juzgar hay algo que no depende de los principios formales (Ak II 59). Y en el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas* tratando el tema de las relaciones reales de fundamento-consecuencia, escribía lo siguiente: «He reflexionado sobre la naturaleza de nuestro conocimiento con respecto de nuestros juicios de principios y consecuencias y algún día expondré con detalle el resultado de estas consideraciones. Del mismo se sigue que la relación de un principio real a algo no puede ser expresada por un juicio, sino sólo por un concepto, el cual, por análisis, se puede reducir a conceptos más simples e inanalizables de principios reales, cuya relación con la consecuencia no se puede aclarar». (Ak II 203 (36-37) 204 (1-11). Y añade más adelante que estos conceptos simples e indivisibles de principios reales están en el alma: «De hecho, todas las clases de conceptos tienen que basarse en la actividad interna de nuestro espíritu como en su fundamento. Las cosas exteriores pueden contener la condición bajo la cual se distinguen de un modo u otro, pero no la fuerza de producirlos efectivamente. La fuerza de pensar del alma debe contener los principios reales para todos ellos, en tanto su modo natural debe proceder de ella...» (Ak II 199 (31-37)). (Además de los principios formales y estos principios reales que son conceptos, hay en el entendimiento otros principios materiales que son juicios. Cf. Ak II 294-295. En esto dice Kant coincidir con Crusius). Así pues, la relación de los conceptos reales y la función lógica había sido ya apuntada con anterioridad a la Disertación; y de igual modo la tríada principios formales, conceptos reales, principios materiales que vamos a encontrarnos ya en las reflexiones de este período.

(282) La de la escolástica wolffiana, por ejemplo.

(283) Ak XVII *4150* 434 (27), 435 (1-7). También en *4340* 512, *4168* 411, *4361* 519, *4364* 520 y *4362* 520 hay referencias, con algunas variaciones (recuérdese el fragmento de la carta a Herz de febrero del 72 de Ak X 131-132 que dimos en la nota 276)

a este cuadro. Según la R. *4231* la fisiología consta de psicología racional y física racional (Ak XVII *4231* 469).

(284) Ak XVII *4149* 434.

(285) «Las categorías son las acciones generales de la razón por las cuales pensamos un objeto». (Ak XVII *4276* 492).

(286) Ak II 294 y ss.

(287) Ak I 389 y ss.

(288) Ak XVII *4370* 522.

(289) Ibidem: Cf. *4580* 577, *4317* 505 y *4379* 526 entre otras reflexiones.

(290) Ak XVII *4634* 617.

(291) Ak XVII *4415* 537-538.

(292) Ya dijimos que fueron datados porque uno de ellos aparecía sobre una carta de este año.

(293) Ak XVII *4674* 643, *4675* 648.

(294) Ak XVII *4679* 664 (2-4).

(295) Ak XVII *4683* 669 (26-29). Cf. *4684* 670-675.

(296) Ak XVII *4674* 643 (7-12).

(297) Ak XVII *4675* 652 (419-421). En el *Duisburgsche Nachlass*, el sentido interno juega el papel capital de intermediario entre los datos sensibles por una parte y los principios del entendimiento por otra. En la *Falsa sutileza*, habiendo definido la esencia de la intelectualidad humana como capacidad de juzgar, Kant había planteado como cuestión capital para desentrañar qué fuese el entendimiento —entendido en sentido general, esto es, como entendimiento y razón— explicar cómo juzgar era posible. Y había añadido: «Esto puede dar lugar para reflexionar mejor sobre la diferencia esencial entre los animales racionales y los irracionales. Si se logra comprender qué clase de fuerza es esa mediante la cual es posible juzgar, se habrá resuelto el problema. Mi opinión actual es que esta fuerza o capacidad no es otra que la facultad del sentido interno, esto es, la de hacer de sus propias representaciones el objeto de sus pensamientos. Esta facultad no se deriva de ninguna otra, es una facultad básica en sentido propio, y, según estimo, puede pertenecer únicamente a seres racionales. En ella se apoya toda la capacidad cognoscitiva superior». (Ak II 60 (8-18). En la *Disertación*, en el Corolario a la exposición de los conceptos de espacio y tiempo, había dejado apuntado ya tanto el carácter mediador de este último como su condición de principio sensible del sujeto: «El tiempo, por su parte, se *aproxima* más al concepto *universal* y *racional*, abarcándolo todo en sus relaciones, estos es, al espacio mismo y además aquellos accidentes que no están incluidos en las relaciones del espacio, como los pensamientos del alma. Además, aunque bien es cierto que no dicta leyes algunas a la razón, sin embargo *establece* las principales *condiciones con cuyo auxilio la mente puede conferir sus nociones según las leyes de la razón*; así, qué sea imposible no puedo juzgarlo sino predicando de un mismo sujeto y al *mismo tiempo* A y *no*-A. Y sobre todo, si dirigimos el entendimiento hacia la experiencia, las relaciones de causa y causado, por lo menos en los objetos externos, suponen las de espacio, y en todos los objetos, internos y externos, la mente no puede conocer qué sea antes y qué después, esto es, qué causa y qué causado sino con la ayuda de la relación temporal». (AK II 405 (30-35) 406 (1-7)). No es de extrañar pues que una vez centrada la labor del entendimiento sobre lo dado en la experiencia, el pensamiento de Kant se oriente hacia la investigación del sentido interno como mediador entre lo receptivo y lo espontáneo, y que sea en la traducción a tiempo donde se homogeneicen los polos del sujeto cognoscente.

(298) «Las tres relaciones en el espíritu requieren, por tanto, tres analogías del fenómeno, para convertir las funciones lógicas del espíritu en *objetivas*, y mediante ello hacerlas conceptos del entendimiento que den realidad a los fenómenos» AK XVII *4675* 648 (23-27). «Realidad es esto mediante lo cual algo es un objeto de la percepción». (AK XVII *4682* 668 (28)). Las condiciones que permiten la subsunción de la realidad sensible bajo conceptos puros «...son tomadas de las relaciones sensibles que están en analogía con las acciones del entendimiento, y pertenecen al sentido interno». (AK XVII *4679* 664 (31-33)). «El concepto de sustancia y accidente da en sí mismo una síntesis, igual que causa y efecto, y cantidad en una unidad real. De tal manera que la naturaleza tiene que estar en el sentido interno en las distintas relaciones bajo cada una de estas síntesis». (AK XVII *4674* 645 (33-37)). «El tiempo... es la condición subjetiva para pensar en los conceptos del entendimiento algo como sustancia o como sucesión desde un fundamento. La condición subjetiva significa la condición de especificación de una de estas relaciones, a la que corresponde un concepto del entendimiento». (AK XVII *4676* 652 (6-10)).

(299) A la vez: «La determinación del concepto A, por ejemplo, siempre debe ser una acción general por la cual el fenómeno de A es expuesto». (AK XVII 4674 644 (17-19)).

(300) «Pero como el tiempo en que algo acontece no se distingue de otro, la sucesión puede ser determinada sólo mediante una regla del tiempo, y entonces podemos representarnos en la condición sensible de a algo que no estaba pensado esto es, ...nos representamos de este modo el objeto mediante un analogón de construcción, es decir, que se permite construir en el sentido interno que, del mismo modo que algo sucede a algo, en todo tiempo, si algo sucede, esto sucede después de otra cosa, y que esta representación es una de las acciones de la determinación de los fenómenos». AK XVII *4684* 670 (15-18, 20-25).

(301) Allí serán el esquematismo de los conceptos puros y la aprehensión pura de la imaginación. Es interesante observar cómo el capítulo de «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» comienza con cuatro párrafos que presentan una enorme semejanza con las reflexiones de este año. Cf. A 137-139/B 137-136. Cf. también lo dicho en A 99-100 de la síntesis de la aprehensión en la intuición.

(302) Ak XVII *4677* 658 (15-18).

(303) Ak XVII *4678* 660 (6-16).

(304) Ak XVII *4682* 668 (25-27) 669 (3-5).

(305) Ak XVII *4678* 660-661.

(306) Ak XVII *4675* 648 y ss. «... son *análoga* de axiomas que tienen lugar *a priori*, pero sólo como anticipaciones de toda ley de la experiencia en general». 649 (1-2), y tienen una certeza derivativa (Ibidem). Cf. *46775* 648, *4681* 667, *4682* 669.

(307) Kant distingue ya claramente en los textos entre sensación *(Empfindung)* y percepción *(Warnehmung)*: «La percepción es la posición en el sentido interno en general, y va sobre la sensación según relaciones de la apercepción de la autoconciencia, según la cual somos conscientes de nuestra propia existencia». (Ak XVII *4677* (17-20)). En la *Crítica* la distinción entre sensación y percepción está clara.

(308) «La condición de toda apercepción es la unidad del sujeto pensante». (Ak XVII *4675* 651 (3-4)). «Todo lo que es pensado como objeto de la percepción descansa bajo una regla de la apercepción, es decir, de la autopercepción». (Ak XVII 4677 658 (1-2)).

(309) Ak XVII *4676* 656 (2-3, 6-7).

(310) Ak XVII *4723* 688 (4-7).

(311) Ak XVII *4675* 651 (6-8).

(312) Ak XVII *4681* 667 (15-19).

(313) En las reflexiones del período anterior el sujeto intelectual (yo) se considera idéntico al sujeto sustancial (alma), a pesar de la advertencia hecha al respecto en los *Sueños de un visionario* —la filosofía moral tendría en esto, suponemos, mucho que ver—. En ellas se considera que el sentido interno daría un objeto que podría caracterizarse como sujeto último, y que no sería sino el yo (Cf. Ak XVII *4495* 573). Esta conciencia del yo sería una intuición inmediata del alma: «Yo es la intuición de una sustancia simple... yo soy sustancia, soy simple. El yo en el sentido interno contiene todo esto» (Ak XVII *4230* 469 (15-18)). El principio de la unidad del conocimiento no se distingue aún en ellas del sujeto empírico dado en el sentido interno. Este estado de cosas continuará al menos hasta 1778, dado que después de este año aparecen ya en las reflexiones la noción de paralogismo.

(314) Xf. Ak XVII 4699 679.

(315) «Nosotros somos conscientes de nosotros mismos, de nuestras acciones y de los fenómenos en cuanto somos conscientes de la aprehensión de los mismos o de cómo los coordinamos, o aprehendemos una sensación en relación a otra» (Ak XVII *4679* 662 (27-30)).

(316) Cf. al respecto Villacañas, *La formación*..., pp. 218 y ss.

(317) Ibidem, pp. 249-250.

(318) Haering, *Der Duisburg'che Nachlass und Kants Kritizismus*, Tübingen, 1910, pp. 151-152. En opinión de De Vleeschauewer, puede decirse por ello que lo esencial de lo que será la deducción trascendental en la *Crítica* está ya en 1775 (*La déduction*..., I p. 262). Así, en *4785* se lee: «Los principios de la posibilidad de los objetos de la experiencia son también principios de la posibilidad de los objetos de la experiencia» (Ak XVII *4758* 706 (8-9)).

(319) «Tiene que haber un doble principio de unidad (a priori). Unidad de la intelección de los fenómenos *a priori*, en tanto que nosotros estamos determinados por ellos, y unidad de la espontaneidad del entendimiento, en tanto que los fenómenos son determinados por él». (Ak XVII *4758* 707 (4-7)). Cf. también Ak XVIII *5029* 66.

(320) «Los principios de la exposición de los fenómenos son los principios de la intelección de los mismos...» (Ak XVII *4762* 720 (14-15)). Cf. también Ak XVIII *5124* 99.

(321) «Si no hubiera condición de aprehensión, entonces el objeto iría inmediatamente sobre los fenómenos, sin conocer su fundamento. Pero los fenómenos pertenecen a un todo de tiempo, y pueden ser vinculados en éste sólo si se comprenden desde lo general. Las cosas no son vinculadas por el tiempo, sino por lo general de sus determinaciones en el tiempo». (Ak XVIII 123 (4-10)). «Las cosas... no pueden ser determinadas por el tiempo, sino que éste tiene que ser determinado por la regla de la existencia de los fenómenos en el entendimiento: principio de posibilidad de la experiencia. Por consiguiente, no es posible determinar a las cosas su lugar en el tiempo sin suponer estos principios por los cuales se realiza el vínculo de fenómenos de manera uniforme. La sucesión en el concepto de tiempo refiere sólo a la sucesión en la posición». (Ak XVIII *5202* 116 (11-19)). Cf. también *5030* 66-67, *5194* 144-115, *5195* 115, *5189* 112.

(322) «En todo lo pasivo o lo que es dado, no sólo tiene que encontrarse la aprehensión, sino que es necesaria para representar esto como dado, es decir, la aprehen-

sión particular tiene que ser determinada por la aprehensión en general». (Ak XVIII *5203* 116 (21-22), 117 (1-2)). Cf. también 5208 118, *5207* 118, *5167* 107.

(323) «Lo que reside en la intuición es encontrado según el principio de asociación trascendental de lo dado». Ak XVIII 4951 39 (13-15). «No sucede nada más que según una regla general de la imaginación, porque lo que ha de ser representado en el objeto (Object), es decir, la determinación por nosotros en objeto (Gegenstand) procede de ella». (Ak XVIII 5191 113 (21-24).

(324) «Si la religión y la moralidad tienen otras fuentes de conocimiento que la meramente especulativa, los principios teórieos de la razón las muestran como vinculadas necesariamente con postulados teóricos. El postulado *teórico* es una *hipótesis* necesaria de la concordancia del conocimiento teórico y práctico. Por ello la metafísica vuelve a sentar todas las objeciones de la razón pura, y comprueba que son dialécticas, esto es, la dialéctica de las mismas. Y explica y define cómo los *dogmata cardinalia in respectu practico,* aunque no especulativamente, están asegurados» (Ak XVIII *4953* 40 (6-14)).

(325) «Idea es la representación del todo... en cuanto que no puede ser nunca empíricamente representado, porque en la experiencia se va desde las partes al todo sólo por síntesis sucesivas. Ella es el prototipo de las cosas porque estos objetos son posibles sólo por una idea. Ideas trascendentales son aquellas en las que el todo absoluto determina las partes en la serie o el agregado». (Ak XVIII *5248* 130 (24-27) 131 (1-4)). «Ellas no pueden ser comprendidas empíricamente; la idea no es ningún concepto dable, ningún concepto empírico posible». (Ak XVIII *4966* 43 (7-10)).

(326) Las nociones de *Ich, Seele* y *Gemüth* se usan como sinónimos. Cf. Ak XVIII *5458* 188, *5453* 186, *5109* 90-91 y *5456* 187. No obstante, tienen connotaciones semánticas diferentes que en el desarrollo del pensamiento de Kant se irán decantando y que los convertirá en yo trascendental, sujeto cognoscente (entendido sólo como mente o estructura total de principios subjetivos del conocimiento) y alma moral. En relación con la *Crítica de la razón pura,* volveremos más adelante a tratar el tema con mayor exhaustividad.

(327) Cf. Ak XVIII *5451* 186, *5152* 186, *5154* 186, *5458* 188.

(328) Las *lecciones de metafísica* ocupan tres volúmenes en la edición de la Academia, el último de los cuales está dedicado casi en su totalidad a temas de filosofía de la religión. Los dos primeros contienen nueve cursos de metafísica: I *Metaphysik Herder,* II *Metaphysik* L_1, III *Metaphysik Volckmann,* IV *Metaphysik v. Schön Ontologie,* V *Metaphysik* L_2, VI *Metaphysik Dohna,* VII *Metaphysik* K_2, VIII *Methaphysik* K_3 y IX *Nachträge Herder.* De estas nueve, sólo algunas pueden ser datadas directamente: la primera y la última pueden ser fechadas en los años de estudio del filósofo (como mucho, a principios de los 60); la tercera, entre 1784 y 1789, según la inscripción de este estudiante en la Universidad de Könisberg; la sexta tiene su fecha en 1792. Los problemas de datación giran, pues, en torno a las restantes. Arnold considera la octava como de 1793-1794 (Ak XVII), y aunque esta fecha quizá podría ser discutida, dado el pequeño número de páginas que ocupa, la cuestión puede ser pasada por alto. Con respecto a la cuarta, hay unanimidad —Cf. Lehmann, «Kants Entwicklungs im Spiegel der Vorlesungen», en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung,* Olms, Hildesheim, 1967, p. 151— en considerarla de 1780. Por lo que respecta a la segunda, los distintos editores la han considerado como perteneciente a épocas distintas. No obstante, a excepción de Du Prel (Cf. Kants *Vorlesungen über Psycologie,* Leipzig, Günthers, 1889, p. IX), que

las fechaba en pleno criticismo y cuyos argumentos han quedado desfasados (Cf. Villacañas, *La formación*..., p. 280), hay unanimidad en considerarlas anteriores a la *Crítica de la razón pura*. Ahora bien, mientras que Pölitz y Erdmann las datan en 1774 (Pölitz, Kants *Vorlesungen über Metaphysik*, Einleitung) Erdmann, «Eine unbeachttet Gebliebene Quelle zur Entwicklunggeschichte Kants», en *PhM* pp. 129-144), Heinze lo hace en 1775-76, a lo más tardar en 1779-1780 (Cf. Heinze, Kants *Vorlesungen über Metaphysik,* Einleitung). Sea como sea, como los paralogismos no habían sido desarrollados aún en ella, puede considerarse como lógicamente anterior al conjunto de reflexiones datadas por Adickes entre 1778-1780, que sí contienen esta noción. En cuanto a L_2, fue fechada por Lehmann en 1790 (Cf. Lehmann, «Kant Entwicklung...», pp. 154 y ss). Pero teniendo en cuenta que Pölitz reprodujo el texto mediante comparaciones de manuscritos más antiguos, presenta un carácter mixto: se pueden reconocer en ella tanto expresiones que estaban en L_1 como contenidos que no aparecen ya en la época crítica junto a pensamientos claramente críticos. Si bien posiblemente una buena parte de la ontología debe considerarse por su contenido como posterior a la *Crítica de la razón pura*, al menos la metafísica especial, en la que no aparece aún el tema de los paralogismos, debe datarse con anterioridad a 1781 (Cf. Villacañas, La formación..., p. 281). Este mismo carácter mixto lo presenta K_2, fechada por Lehmann en los primeros años de la década de los 90 (Cf. Lehmann, «Kants Entwicklung...», p. 151-152) y a la que Heinze estuvo tentado de considerar como copia de L_2 por sus semejanzas con ella. Duplicidad precrítica-postcrítica que podría quedar explicada también si se la considera como un texto producto de la modificación y corrección de un manuscrito temporalmente anterior. Según todo lo cual, pueden considerarse como pertenecientes a este período la *Metaphysik v. Schön*, la L1, así como algunas partes de L2 y K2. De la primera de ellas conservamos sólo la ontología, en la que se expone un análisis de los conceptos de la metafísica de Baumgarten, incluyendo todos los conceptos de la *Analítica Trascendental* y la *Anfibología Trascendental*, de contenido plenamente crítico (Cf. Ak XXVIII, 461-524). Por lo que, dada su proximidad en los contenidos a la *Crítica*, no la haremos intervenir en el análisis que llevamos a cabo sobre la evolución del pensamiento de Kant en estos años. De las lecciones restantes, como sólo la L1 puede considerarse completa como perteneciente a esta secuencia temporal, trataremos como base el texto de ésta, y aludiremos a L2 y K2 en aquellos puntos en que —en la parte que se les pueda suponer precrítica— presenten progresos con respecto a ellas.

(329) Ak XVIII 175.

(330) Recuérse el fragmento de la carta a M. Herz de finales del 73: «Llegaré a estar contento cuando consiga acabar mi filosofía trascendental, que propiamente es una crítica de la razón pura...» (Ak X 145 (17-19)).

(331) Ak XXVIII 185.

(332) Cf. De Vleeschauer, *La déduction*..., p. 285.

(333) Para De Vleeschauwer, la coincidencia temporal entre la aparición del tema de la imaginación en el pensamiento de Kant de estos años con la publicación del *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihr Entwicklung* de Tetens pondría de manifiesto una relación causal de lo segundo a lo primero (Cf. *La déduction*..., p. 315). Es más: siguiendo la tesis de Vaihinger de que la deducción subjetiva habría sido descubierta a última hora (Cf. *Die transzendentalen Deduktion der Kategorien*, Halle, 1902, pp. 95-98; en contra de lo que cree Adickes: Cf. I. *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1889, p. XXVI) sostiene que también ella tiene su origen en la obra de Tetens.

(*La déduction...*, pp. 315 y ss). En una carta de Hamann a Herder del 17 de mayo de 1779 (Cf. Hamann, Scriften, Wiesbeden, 1959, t. IV, p. 83) el primero afirmaba que Kant no se apartaba del libro de Tetens; otra, esta vez de Kant a Herz, lo corrobora (Cf. Ak X 232; abril de 1778). Pero esto lo único que pone de manifiesto es que Kant estudió a Tetens. Villacañas tiene razón cuando dice que la aprehensión y la intelección —como, por otra parte, ya hemos visto en las correspondientes reflexiones— estaban ya con anterioridad a 1777, y que lo único que en la deducción subjetiva es posterior a la publicación del *Versuch* es precisamente aquello que representa una novedad con respecto a la obra de Tetens (Cf. Villacañas, *La formación...*, p. 264). Más que de relación causal habría que hablar entonces de coincidencia en los temas de trabajo de dos contemporáneos que se leerían con interés. Las reflexiones nos muestran además que Kant era perfectamente consciente de la peculiaridad de su análisis gnoseológico con respecto al de Tetens y Locke —es curioso conocer la anécdota de que Tetens era llamado en su tiempo el «Locke alemán» (Cf. Uebele, *J.N. Tetens nach seiner Gesamtenwicklung betrachtet*, Berlin, Reichard und Reuter, 1911, p. 1)—: «Locke, fisiólogo de la razón... no acierta cuando considera la oportunidad para alcanzar estos conceptos, a saber, la experiencia, como la fuente de los mismos». (Ak XVIII *4866* 14 (18-20)). «Yo no me ocupo de la evolución de los conceptos, como Tetens (todas las acciones son producidas por conceptos), ni del análisis como Lambert, sino de la validez objetiva de los mismos únicamente. Yo no estoy en ninguna relación con estos hombres». (Ak XVIII *4900* 23 (12-15)). «Tetens investiga los conceptos de la razón pura de una manera subjetiva (naturaleza humana); yo de una manera objetiva. Aquel análisis es empírico». (Ak XVIII 23 (17-19)). Recuérdese Ak XVIII *4901* 23 (17-19) que en los *Sueños de un visionario* se trataba ya —aunque en unos términos ingenuamente fisiológicos— la imaginación junto a la percepción y la razón, a propósito de la posibilidad de distinguir entre aquellas *ideas materiales* que reproducen las percepciones de las meras quimeras. Cf. Ak. II 342-345.

(334) Ak XXVIII 228-229, 239-241.

(335) Ak XXVIII 239, 230.

(336) Ak XXVIII 235, 231.

(337) Ak XXVIII 230-231.

(338) Ak XXVIII 236 (17-18).

(339) Ak XXVIII 235-236.

(340) Ak XXVIII 239 (14-33).

(341) Kant distingue entre el entendimiento en general (el entendimiento como género) y las facultades que lo constituyen: entendimiento (el entendimiento como especie), juicio y razón. Ak XXVIII 241.

(342) Ak XXVIII 242.

(343) Ak XXVIII 242-243.

(344) Ak XXVIII 241. La idea de que podemos imaginarnos un entendimiento archetípico, pero que el nuestro es ectípico vuelve a aparecer aquí.

(345) Ak XXVIII 240-241: 240 (2-3). Estos límites son para Kant en esta fecha Dios y la vida futura (ibidem).

(346) Teniendo en cuenta que ya en 1766 había puesto de manifiesto lo problemático de esta identidad, el motivo de que la siga manteniendo debe estar, como ya hemos dicho, en la filosofía práctica. Prueba de ello es que gran parte de la psicología racional de estas lecciones está dedicada a la consideración moral y religiosa del alma.

(347) A 845-846 / B873-874.

(348) En nuestra opinión, el hecho de que en los prolegómenos de estas lecciones se hable de la metafísica aplicada en términos de somatología y psicología racional y que en la psicología de las mismas aparezca ya una terminología igual a la de la *Crítica* es un indicativo del carácter heterogéneo de la edición de estas lecciones, que debieron componerse con manuscritos de diferentes cursos, temporalmente muy próximos o suscesivos.

(349) Ak XXVIII 221 (27-29).

(350) Ak XXVIII 221 (29-34).

(351) Ak XXVIII 222.

(352) Ak XXVIII 222 (34-37), 224 (20-23).

(353) Ak XXVIII 222 (38-39), 223 (1-2).

(354) Ak XXVIII 223 (37-38).

(355) Ak XXVIII 223.

(356) Ak XXVIII 223 (2-4), (10-27).

(357) Ak XXVIII 224 (20-24), 225 (34-38), 226 (14-20).

(358) Ak XXVIII 262 (34-35), 263 (1-3), (10-13), 265 (9-16), (18-20), (22-24), 266 (1-3). La misma incomprensión de la diferencia entre sentido interno, apercepción y alma como concepto racional la encontramos en L^2. No obstante, puede observarse en estas lecciones un cierto progreso en cuanto que reconocen que «...el sustrato o el fundamento del alma no podemos conocerlo, sino sólo sus fenómenos» (Ak XXVIII 591 (18-19)) y que la aplicación que se hace de las categorías al alma como ser pensante no tiene materia que organizar, consistiendo, pues, en un puro pensamiento: «El alma es una sustancia; esto es una categoría es un mero concepto del entendimiento, de la forma lógica. Los conceptos puros del entendimiento, si sólo son pensados, no dan una materia para pensar». (Ak XXVIII 590 (22-25)). En K^2, sin embargo, la distinción entre el yo empírico y el yo trascendental está ya clara: «el sentido interno... la capacidad de la apercepción empírica se distingue de la conciencia de sí mismo, del yo de la apercepción pura». (Ak XXVIII 738 (1-4)). «La conciencia de mí mismo puede ser: empírica, esto es, la conciencia en la forma del tiempo o consciencia de mi existencia como determinada en el tiempo; o la consciencia de mi existencia en cuanto me determino a mí mismo y a la intuición del objeto y esto es la apercepción pura. La conciencia pura no es ella misma determinada por el tiempo, sino que es considerada como determinante. Este es el yo metafísico, que no se deja analizar ulteriormente, es el yo trascendental, que acompaña todas mis representaciones». (Ak XXVIII 735 (31-37) 736 (1-2)).

(359) Ak XVIII *5554* 231 (3-5).

(360) Ak XVIII *5552* 220 (24-30).

(361) Ak XVIII *5552* 220 (9-11).

(362) Ak XVIII *5553* 226.

(363) Recuérdese que la idea fundamental que aquí subyace estaba ya en la sección V de la *Disertación*.

(364) Ak XVIII *5553* 227 (11-13).

(365) Ak XVIII *5553* 223 (27-30).

(366) Ak XVIII *5553* 224 (1-7).

(367) Como el objeto del presente trabajo es analizar la teoría que de la receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente tenía Kant en 1770 y la que tenía en 1781, mostrándola como catalizadora de una problemática —la de la delimitación epistemo-

lógica de las ciencias a fin de determinar el ámbito y método de la metafísica— que puede considerarse el motor de la evolución del pensamiento de Kant de 1747 a 1781 y que se considera por primera vez resuelta en este último año, no nos referiremos a lo que pudo ser la posterior evolución de la cuestión. Por eso, y teniendo en cuenta que aunque según Kant las modificaciones que introdujo siete años más tarde en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* no afectarían al contenido sino sólo a la exposición (en beneficio de la claridad) —salvo en el caso de la refutación del idealismo, a la que considera una adición— (B XXXVIII-XLII), es difícil creer que el pensamiento de Kant no hubiera evolucionado, aunque simplemente fuera para consolidarse; y teniendo en cuenta además que toda una tradición de la hermenéutica kantiana considera la segunda edición como un texto más abocado al idealismo que el primero, cercano aún al ontologismo realista de la *Disertación*, salvo casos muy excepcionales, no citaré ninguno de los textos que aparece sólo en la segunda edición. Las principales diferencias entre la primera y la segunda edición están en: 1) en el prólogo, totalmente nuevo en la última; 2) en la introducción, más larga en la segunda, al recogerse ideas expuestas en los *Prolegómenos*; 3) en la *Estética trascendental*, donde se redistribuyen los argumentos en pro de la aprioridad del espacio y el tiempo y se añaden tres nuevas notas finales; 4) en la *Analítica de los conceptos*, la segunda edición agrega dos nuevos parágrafos con observaciones de detalle al final de la Sección tercera (parág. 11 y 12), y sustituye el texto de la Deducción trascendental por uno nuevo; 5) en la *Analítica de los principios*, B cambia la fórmula de los principios correspondientes a los tres primeros grupos de categorías (cantidad, cualidad, relación), y antepone el título «Demostración», seguido de un nuevo párrafo, al comentario de cada uno de ellos; además, intercala la «Refutación del idealismo» en la sección referente a los postulados del pensamiento empírico, agrega una extensa nota al final de la sección y modifica en algunos aspectos el capítulo sobre fenómenos y noúmenos; 6) En la *Dialéctica*, B sustituye la crítica de la psicología racional (De los paralogismos de la razón pura) por un texto mucho más breve. A partir de ahí y hasta el final, la única novedad digna de reseñarse es una nota a 519 acerca del idealismo.

(368) Ak II 395, KrV 841/B 849.

(369) KrV A 842-843/B 870-871.

(370) KrV A 832/B 860.

(371) A 835/B 863.

(372) Ak XXVIII 228-230, 238-241.

(373) Lo que Kant llama entendimiento como género (Ak XXVIII 240,241), que comprende: el entendimiento como especie, juicio y razón, como capacidad de los conceptos, de los juicios y de las reglas, respectivamente, o lo que es lo mismo: de conocer lo particular por lo general, lo general por lo particular y capacidad de conocer lo general a priori y de construir reglas de fenómenos diversos. (Ak XXVIII 240-242).

(374) Ak XXVIII 242.

(375) KrV A/837 B 865.

(376) KrV A/840 B 868.

(377) KrV A/841 B 869.

(378) Ibidem.

(379) Ibidem.

(380) «... La pregunta fundamental sigue siendo esta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?» KrV A XVII.

(381) En A 842-844/B 871-872 recoge Kant la idea tan reiterada en los escritos precríticos de que la causa del estado deplorable en que él encuentra a la metafísica está en la confusión de su ámbito y método con el de las ciencias empíricas por un lado y por otro con el de la matemática. Confusión de la que considera responsables a los propios filósofos.

(382) KrV A 2.

(383) KrV A 19/B 33.

(384) KrV A 3/B 7.

(385) KrV A 5-6/B 9-10.

(386) KrV A 7/B 11.

(387) Ibidem.

(388) KrV 9/B 13.

(389) El entendimiento ya no piensa en 1781 lo en sí, como en el 70, sino lo dado en la experiencia. Lo que va a traer como consecuencia que la distinción sensible-intelectual sea sustituida por la de *a priori-a posteriori*. Recuérdese la carta a M. Herz de febrero del 72.

(390) En 1770 había escrito: «La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* (racionalidad) es la *facultad* de un sujeto por la que puede representarse lo que no puede penetrar en sus sentidos debido a su constitución. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; lo que no contiene sino lo que sólo puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno;* lo segundo *noúmeno*. El conocimiento en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad, es *sensible;* en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional». Ak II 382 (13-21).

(391) KrV A 51-52/B 75-76.

(392) Lo *a priori* sólo será válido en cuanto aplicable a lo dado en la experiencia, a lo *a posteriori*.

(393) El término «objeto» (*objectum* en latín, en alemán *Object*) deriva del participio pasado del verbo *objicio,* que significa 'echar hacia delante' 'ofrecerse', 'exponerse a algo', 'presentarse a los ojos'... Puede decirse por tanto que 'objeto' significa en general lo *contrapuesto* (de ahí que el término de raíz germánica correspondiente sea *Gegenstand,* también usado por Kant). En la tradición filosófica el término se ha empleado en dos sentidos: haciendo referencia a los entes, a las cosas, en tanto que se nos enfrentan y se nos contraponen como independientes de nosotros; o haciendo referencia al 'término de una facultad'. Esto último a su vez en dos sentidos: *material* y *formal*. En el primero de ellos, objeto sería 'lo que sirve de materia o asunto a las facultades mentales', y en el segundo 'fin o intento a que se dirigen o encaminan las acciones u operaciones de éstas'. Así, por ejemplo, en relación a la facultad de conocer, el objeto material sería aquello que se quiere conocer, y el formal el «producto» que se pretende obtener mediante la acción de conocer. En una teoría del conocimiento en parte aún realista acrítica como era la de la *Disertación* —sostenida por un marco ontológico en el que se confía en la existencia de un Dios creador tanto de un mundo ordenado de cosas como de un entendimiento humano al que le son accesibles (ya aludimos en la nota 275 a ello)— el objeto material del conocer, aquello que se pretendería conocer no sería sino las cosas, los entes, los objetos en sí en el sentido ontológico del término. Ahora bien, dado que Kant concebía entonces dos facultades gnoseológicas indepen-

dientes y autónomas, concebía un objeto material de la sensibilidad —que sería la especie sensible de las cosas (el fenómeno, en el sentido ontológico del término)— y otro de la espontaneidad o inteligencia —la especie inteligible de las cosas (el noúmeno, en el sentido ontológico de la palabra)—. El fin de las operaciones de la sensibilidad sería un conocimiento sensible de las cosas, en el que los fenómenos —ahora en el sentido gnoseológico o formal— se articulasen entre sí de modo adecuado por la función lógica del entendimiento; el fin de las operaciones del entendimiento sería el conocimiento intelectual de las cosas, el conocimiento nouménico. En este sentido, cuando Kant hablaba de la *Disertación* del mundo sensible y el inteligible, en absoluto estaba escidiendo la realidad en dos campos: la realidad o mundo de los entes sería una; lo dual sería el campo gnoseológico en el que el sujeto va articulando las noticias de ella. Lo dual sería, pues, el mundo de sus representaciones gnoseológicas, no el mundo real que lo trasciende (Cf. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant,* Pamplona 1973, pp. 46-47). Ahora bien, dado que en la *Disertación* subyace una teoría del conocimiento en la que, en principio, no se sospecha de la objetividad del conocimiento humano, tanto a nivel sensible como intelectual, el objeto material y el formal de las facultades coincidirían: fenómenos serían tanto las apariciones de las cosas como la representación o construcción gnoseológica que el sujeto elabora a partir de ellas en el conocimiento sensible; noúmeno, tanto las cosas mismas como las representaciones intelectuales de ellas en el conocimiento intelectual. De ahí que los términos aparezcan en los textos unas veces con connotaciones ontológicas —aludiendo al objeto material— y otras gnoseológicas —aludiendo al formal. Cuando Kant habla en la Disertación del *objeto de una facultad,* es a este último al que se refiere, aunque sin perder nunca la evocación del primero. De ahí la consabida ambigüedad del término *objeto* en este filósofo, que repercutirá en los de *fenómeno* y *noúmeno.* (Cfr. DAVAL, *La metaphysique de Kant,* Paris 1951, p. 15 y Prauss, *Erscheinung bei Kant,* Berlin, 1971, pp. 15 y ss.). *En la Crítica de la razón pura,* al quedar eliminada la posibilidad de un conocimiento de las cosas tal como son en sí y conjuntarse la labor gnoseológica de entendimiento y sensibilidad, el campo semántico del término objeto se reestructura. Sigue usándose el término en el sentido ontológico, es decir, referido al objeto en sí, cuya existencia debe suponerse en tanto que el sujeto es afectado —independiente de su voluntad— en su receptividad, pero cuyo conocimiento se vuelve ahora problemático desde el punto de vista teórico (volveremos a tratar esta cuestión con respecto al análisis de la expresión 'objeto exterior'). Pero sobre todo se usará referido a la facultad de conocer, aludiendo a su objeto material —que ahora es *sólo uno,* la *aparición* del objeto en sí— o al formal —la representación gnoseológica *unitaria* de esa aparición, elaborada por la sensibilidad y el entendimiento. Sobre el significado de los términos *objeto* (Object, Gegenstad) *fenómeno* (Erscheinung, Phaenomenon) y *noúmeno* (noumenon). Cf. Eisler, *Kant Lexikon,* Berlín, 1930.

(394) KrV A 19/B 33.

(395) KrV A 11-12/B 25-26.

(396) El primero abarca el parágrafo 1; el segundo los siguientes.

(397) La sensibilidad es la única facultad cuya naturaleza y papel han permanecido constantes después de 1770. Unicamente se modificará considerablemente —ya lo veremos— su situación en relación al entendimiento.

(398) KrV A 19/B 33.

(399) Ibidem.

(400) Ibidem.

(401) Ibidem.

(402) KrV A 20/B 34.

(403) Ibidem.

(404) KrV A 20-21/B 34-35.

(405) KrV A 20/B 34.

(406) Ak II 393.

(407) Cuando Kant afirma que el fenómeno es el objeto indeterminado de la sensibilidad, lo que está afirmando es —para traducirlo a la terminología que hemos introducido en la nota 393— que es el objeto material-formal de aquélla. Ahora bien, como ya hemos indicado, en la *Crítica de la razón pura* ya no hay dos facultades gnoseológicamente autónomas, dos vías de acceso al mundo de los entes, cada una con su objeto. En 1781, el sujeto humano no puede conocer la realidad sino en cuanto los objetos se le aparecen (usando el término objeto en el sentido ontológico). Y este conocimiento no estará acabado hasta que el entendimiento no lo acabe de determinar. Por lo que no hay, pues, —ya lo dijimos también— sino un objeto único del conocer. De ahí que al hablar de *objeto* a nivel de sensibilidad sea en cierto modo un residuo del planteamiento de la *Disertación,* en el que se concebía un objeto para cada facultad, retomado en función de tránsito al planteamiento trascendental. Por eso, aunque Kant habla —impropiamente (cf. Prauss, *Erscheinung bei Kant,* pp. 15 y ss.; Heidegger, *La pregunta por la cosa,* Buenos Aires, 1962, p. 72)— de objeto, lo califica de *indeterminado.*

(408) KrV A 2.

(409) La expresión, que aparecía en la *Disertación,* hacía referencia al paso de la materia gnoseológica aportada por la sensibilidad al conocimiento ya ordenado mediante el uso lógico del entendimiento y, por tanto, a la ciencia. Ahora este paso se llevará a cabo gracias a la intervención de los conceptos puros originarios subjetuales (categorías), no bajo el principio de contradicción.

(410) Ak II 397 (8-10).

(411) De ahí que critique la gradación confuso-claro aplicada al conocimiento sensible y al intelectual de Leibniz y Wolff. Cf. Ak II 394-395. También en KrV A 43-44 / B 60-62.

(412) Pues inevitablemente la aparición se convertía en apariencia.

(413) Ak II 393 (1-3).

(414) Una vez cuestionadas tanto la posibilidad del entendimiento de conocer las cosas como son como la extrapolación a Dios de la objetividad del conocimiento —con las implicaciones ontológicas que ya vimos que tenía—, la cosa en sí acabará convirtiéndose en una hipótesis que sólo puede ser pensada como posible —en cuanto que somos afectados en nuestra espontaneidad—, pero no comprobada ni conocida. Nos remitimos de nuevo al análisis de la expresión *objeto exterior* que realizaremos más adelante.

(415) A 45-49/B 62-66. En la segunda edición abunda en la cuestión ampliando la argumentación en B 67-71.

(416) KrV A 23/B 37.

(417) KrV A 23-25/B 38-40.

(418) Consideración que, como veremos, desde el punto de vista teórico no supondrá conocimiento.

(419) KrV A 26-27/B 42-43.

(420) KrV A 28/B 44.

(421) En la segunda edición añade Kant también una deducción trascendental (B 48-49), que estaba ya implícita en A 31, 39-40 / B 47, 56-50.

(422) KrV A 30-32/B 46-48.

(423) KrV A 33-35/B 50-52.

(424) KrV A 35-36/B 50-52.

(425) Lo que le confiere al fenómeno su carácter dual subjetivo-objetivo que tiene lugar en la sensibilidad entre lo subjetual y lo transsubjetual. Este enlace tiene lugar principalmente en la sensación, como muy bien ha visto Llano: «Esta concepción de la sensación —y por ende, del fenómeno empírico— mientras que, por una parte, afirma que la sensación consiste en una modificación subjetiva del sujeto cognoscente, postula por otra —sin aducir por ahora ningún argumento— que existen objetos independientemente de nuestro conocimiento. Desde un punto de vista subjetivo, la sensación es una percepción que de suyo se refiere únicamente al sujeto como una modificación de su estado, mientras que considerada la cuestión en su aspecto objetivo, la sensación supone la actual presencia de un objeto que trasciende al acto de conocimiento. En cuanto a su formalidad o estructura, la sensibilidad es puramente subjetiva, y depende de la naturaleza de nuestra sensibilidad. En cuanto a su origen, la sensación es debida a la acción real de un objeto, perteneciente al mundo exterior, sobre la sensibilidad». (*Fenómeno y trascendencia en Kant,* pp. 69-70). De ahí que Kant distinga entre *intuición* y *sensación:* por la intuición sabemos de algo distinto de nosotros, «existente y cualificado» (Villacañas, «Realismo crítico en Kant», en *Foro de las ciencias y de las letras,* Granada, 1986, p. 9); en la sensación, de un suceso interno de nuestro estado representativo. Pues sólo si la sensación es el efecto de un objeto trascendente que afecta al sujeto humano cobra sentido que su intuición sea receptiva y no espontánea; y sólo así que los principios subjetuales de la sensibilidad se afirmen como trascendentales —válidos, por tanto, sólo para lo dado en la experiencia— y no como trascendentes —válidos para las cosas en sí. Pues si Kant no estuviera *suponiendo* la existencia de un mundo de cosas en sí, no insistiría en esa limitación de las intuiciones puras. Es precisamente esa hipótesis —que puede sostenerse por el hecho mismo de la intuición— la que salva a la filosofía trascendental de Kant del idealismo. Por ello —y porque esa hipótesis recibía apoyo también desde la razón práctica— se opondrá hasta el final de sus días a eliminar la cosa en sí de su sistema. De ahí que en la segunda edición de la *Crítica,* a pesar de que la labor del entendimiento se consolide, refute el idealismo (cf. KrV B XL-XLI, 274-279, 519) que él llama *material,* «... el idealismo común que pone incluso en duda o niega la existencia de las cosas exteriores». (KrV B 519). Ahora bien, cuando Kant afirma que en la intuición nos afecta un *objeto exterior,* plantea una paradoja que es interesante analizar porque nos va a ayudar a comprender la dualidad objeto dado-objeto en sí. Según la *Estética,* si las cosas se nos aparecen a los sujetos humanos como objetos *externos,* es sólo gracias al *espacio:* únicamente mediante él, entendido como un principio subjetual, podemos representarnos al objeto dado como estando *fuera* de nosotros, en otro lugar del espacio que aquel en que estamos. Pero este espacio es sólo válido para lo ya dado, no lo en sí: ¿quiere decir esto que el *objeto exterior,* puesto que está ya espacializado, pertenece también al estado representativo del sujeto, y que por tanto, afirmar que un *objeto exterior* nos *afecta* es un contrasentido? Si se habla de exterior, que una noción espacial, en rigor *objeto exterior* debe ser el objeto material-formal del conocimiento, no el objeto en sí, pues la espacialidad es sólo una representación del sujeto. Ahora bien, difícilmente una representación puede afectar a los sen-

tidos en una intuición. La afección en sí misma remite a un objeto trascendente al sujeto, a un ente en sí. Pero si al hablar de que un objeto exterior nos afecta se estuviera refiriendo a él, en absoluto podría calificarlo de *exterior,* puesto que ha quedado declarada la imposibilidad de la espacialidad de las cosas en sí. De hecho, cuando Kant habla en los textos de «objetos exteriores» y «objetos fuera de mí» se refiere unas veces al objeto en sí y otras al objeto material-formal. Para ilustrar esto último, valga el siguiente texto: «...lo que nosotros llamamos objetos de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es ni puede sernos conocido por medio de tales representaciones». (KrV A 30 / B 45). Y para ilustrar lo primero, el siguiente: «Sólo podemos pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio». (KrV A 26 / B 42). ¿Cómo solucionar esta aparente contradicción? En la *Disertación* encontramos un texto que puede ayudarnos: «Porque no me es dado concebir algo como puesto fuera de mí sino representándolo como en un lugar diferente de este en que estoy». (Ak II 402 (16-18)). Este texto deja de ser un argumento circular sólo en el caso que la espacialidad de «fuera de mí» refiera a algo diferente de «en un lugar diferente de este en que estoy», y si recordamos que el concepto de *posición* que alude para Kant a la existencia —recordemos que en *El único argumento* era definida como posición absoluta de la cosa—, lo que en realidad quiere decirnos el texto es que *para nosotros los humanos el único medio que nos es dado de representarnos la trascendencia es la espacialidad.* De ahí que, no pudiendo el sujeto salir de sus específicas condiciones de conocer, haya de referirse a la cosa en sí en términos espaciales. Por tanto, cuando se refiere a lo en sí como «exterior», «estando fuera» —igual ocurrirá, en relación a las categorías, cuando se lo concibe como «causa» o como «existente»— debe hacerlo de un modo analógico. (Takeda, en *Kant und das Problem der Analogie,* Martinus Nijhoff, 1969, ha puesto de manifiesto cómo el propio Kant utilizó efectivamente la designación de «analogía» para designar a la intelección de la cosa en sí).

El siguiente texto muestra que nuestra interpretación de la expresión «objeto exterior» es correcta: «... la expresión 'fuera de nosotros' conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma,* distinta de nosotros, y otras lo que pertenece al fenómeno externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto... distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental, llamándolas directamente cosas que *se encuentran en el espacio*». KrV A 373.

(426) KrV A 42-46/B 59-63. La argumentación aparece mejorada en B 67-21.

(427) KrV A 2.

(428) Kant utiliza el término experiencia en la *Crítica* unas veces referido a lo sensible —es este el caso de A 31/B 47 y otras al conocimiento empírico resultante de su posterior elaboración por parte del entendimiento. Cf. Eisler, *Kant Lexikon.*

(429) KrV A 31/B 47.

(430) KrV B 3-4.

(431) Concretamente, en la geometría.

(432) También en A 39-41/B 56-59. La imposibilidad —en opinión de Kant— de dar cuenta de tales juicios y tales ciencias a menos que se postulen las intuiciones puras

de espacio y tiempo constituye la clave de la exposición trascendente de tales conceptos que se añade en la segunda edición.

(433) KrV A 36/B 42.

(434) KrV A 48-49/B 66.

(435) KrV A 56-57/B 81-82.

(436) En la medida en que se refiere a priori a objetos; de ahí que su enfoque sea ajeno al de la psicología.

(437) KrV A 55/B 79.

(438) KrV A 56/B 81.

(439) KrV A 57/B 82.

(440) En 1775 (*Nueva dilucidación*), en 1763 (*El único argumento posible, Magnitudes negativas*) y en 1764 (*Ensayo sobre la nitidez*).

(441) KrV A 59/B 84.

(442) KrV A 60-62/B 85.

(443) KrV A 61/B 86.

(444) KrV A 130-132/B 169-171.

(445) KrV A 65-66/B 91.

(446) KrV A 130-131/B 169.

(447) Ak II 59 (13-17). «La función de la razón en sus inferencias consiste en la universalidad del conocimiento conceptual. El mismo silogismo es un juicio que se halla determinado *a priori* en toda la extensión de su condición». KrV A 321-322/B 378.

(448) Esta unidad aparece claramente explicitada en el siguiente texto de la *Dialéctica*. «En toda inferencia de la razón pienso primero una regla (major) por medio del entendimiento. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (minor) por medio del Juicio. Finalmente, determino mi conocimiento mediante el predicado de la regla (conclusión) y, consiguientemente, a priori por medio de la razón». KrV A 304/B 360-361.

(449) Ak II 59.

(450) KrV A 69/B 94.

(451) El término *categoría* lo toma Kant de Aristóteles, pero dándole un contenido trascendental. El texto de KrV A 80/B 106 en el que se precisa el significado del término y su origen aristotélico reproduce, ligeramente modificado y ampliado, un fragmento de la R. *4276*, datado por Adickes entre 1770-1771, con anterioridad, por tanto, a la carta a M. Herz que contiene el giro copernicano. Detalles como este hacen dudar a los investigadores kantianos de la fiabilidad de su datación de las *Reflexiones*.

(452) KrV A 79/B 105.

(453) Según Kant, su tabla de juicios está tomada de la lógica de su tiempo. En opinión de Trendelemburg («Geschichte der Kategorien», en *Historische Beitrage zur Philosophie*, Leipzig, 1846, t. I, p. 273), le ha servido de base la lógica de Reimarus; en la de Hauck («Die Entstehung der kantischen urteilstafel», en *KS*, 1906, pp. 197 y 206), procede de la de Meier; según Steckelmacher (*Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen*, Breslau, 1879, p. 61.), la tabla de Kant toma como base el *Organon* de Lambert; en opinión de Adickes (*Kants Systematik als Systembildender Faktor*, Berlin, 1887, pp. 32-33 y 40), procede de varias fuentes (Wolff, Lambert, Reimarus, Meier, Baumeister, Thomasius y Baumgarten). Si se comparan las tablas ofrecidas por De Vleeschauwer en *La déduction...*, I. pp. 246-248, parece que deba concluirse con Adickes que la tabla de juicios dada por Kant en la *Crítica* se apoyaba en un tra-

bajo colectivo: la división de los juicios bajo el título de cantidad en universales, particulares y singulares estaba en Wolff, Meier, Baumeister y Meier, los necesarios.

(454) De esta tabla de categorías afirma Kant que es *completa*, es decir, que no falta en ella ninguno de los conceptos puros originarios del entendimiento, y que es *sistemática*, al haber sido llevada a cabo a partir de un principio común: la facultad de juzgar (A 80-81 B 106). En la edición de 1787 establecería en ella una división entre las categorías *matemáticas* (cantidad y cualidad), referidas a objetos de la intuición (tanto pura como empírica), y las categorías *dinámicas* (relación y modalidad), referidas a la existencia de objeto (ya en su relación mutua, ya en su relación con el entendimiento), añadiendo además que en cada título, la tercera categoría surgiría siempre de las otras dos (B 110). La tabla recoge sólo los conceptos puros originarios; también debe tenerse en cuenta que hay conceptos puros derivados, «...que no pueden de ningún modo ser pasados por alto en un sistema completo de filosofía trascendental». (A 81-82/B 107).

(455) KrV A 85/B 117.

(456) krV A 89/B 122.

(457) Ibidem.

(458) KrV A 88/B 120.

(459) KrV A XVI.

(460) KrV XVI-XVII.

(461) Según indica Kant en el prólogo a la segunda edición, las modificaciones no afectan al contenido, sino el modo de exposición. B XXXVIII-XXXIX.

(462) KrV A 93-94/B 126-127.

(463) «En cuanto contenida en un instante de tiempo, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta». (A 99).

(464) KrV A 97.

(465) KrV A 99.

(466) KrV A 77/B 103.

(467) KrV A 68/B 93, A 77/B 102.

(468) KrV A 77/B 102.

(469) KrV A 68-69/B 93-94.

(470) KrV A 95.

(471) KrV A 99-100.

(472) Ibidem.

(473) KrV A 102.

(474) «Es simplemente empírica la ley según la cual las representaciones que suelen sucederse o acompañarse unas a otras terminan por asociarse y por ligarse entre sí de forma que una sola de estas representaciones hace que la mente, incluso sin la presencia del objeto, pase a la otra representación según una regla constante. Pero esta ley de reproducción supone que los mismos fenómenos están, de hecho, sometidos a esa regla y que en la variedad de representaciones de esos fenómenos se da un acompañamiento o secuencia conforme a ciertas reglas, pues de lo contrario, nuestra imaginación empírica nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad, es decir, permanecería oculta en nuestra mente como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos». KrV A 100.

(475) KrV A 102.

(476) No obstante, en A 118 reconoce que trascendental es sólo la imaginación pro-

ductiva, pues la reproductiva es meramente empírica. La segunda edición haría hincapié en esta distinción.

(477) KrV A 104.

(478) KrV A 105.

(479) KrV A 113-114.

(480) KrV A 111-112.

(481) KrV A 106-108.

(482) KrV A 109-110.

(483) KrV A 111.

(484) KrV A 116-119, 119-128.

(485) KrV A 126.

(486) KrV A 113.

(487) KrV A 126.

(488) KrV A 125.

(489) KrV B 129.

(490) KrV B 143.

(491) KrV B 141.

(492) KrV 131. Según De Vleeschauer (*La déduction*..., I, p. 207). «En la primera edición... parece faltar un elemento importante que Kant no descubrió hasta más tarde... En la primera edición el juicio fue calcado de la lógica formal, y considerado, a causa de ello, sin relación directa con su contenido. En la segunda edición, al contrario, la esencia de la operación judicativa está precisamente en incluir la premisa de objetividad, gracias a la identificación de juicio con síntesis. Pues la deducción objetiva sustituye sus largos desarrollos embrollados por la breve demostración de la dependencia de la síntesis judicativa de la apercepción». Un análisis detallado de los textos muestra lo descabellado de esta interpretación. Es precisamente porque el juicio se concibe como síntesis por lo que pueden derivarse las funciones reales (categorías) de las funciones lógicas, considerarse ambas como manifestaciones —bien en relación a las representaciones empíricas, bien en relación a los conceptos— de las mismas funciones de unidad del entendimiento, y concebirse que la conceptualización y la judicación se realizan a un tiempo. (Cf. A 68-69/B 93-94). Además, como veremos en el apartado siguiente, es precisamente porque no se concibe el juicio únicamente en su formalidad lógica, sino en relación a su contenido por lo que el enfoque *trascendental* se distingue del *lógico*, haciendo necesaria la explicación de su posibilidad mediante la teoría de la afinidad trascendental y el reconocimiento. En la segunda edición Kant no añadió con respecto al juicio nada nuevo, sino que explicitó la concepción que de éste tenía en 1781. Cierto es que en el texto de la deducción trascendental de la primera edición Kant evita hacer referencias a los juicios —aunque a veces no tenga más remedio que hacerlo, y hable de las leyes o juicios sintéticos *a priori*— y que, sin embargo, en la segunda edición explicitó la relación de estos con los conceptos puros del entendimiento. Pero no porque introdujera algo que no estaba en el escrito de 1781, sino que incluyó en el texto de la deducción algo que estaba ya en otras partes del escrito. No hay que olvidar que Kant pretendía llevar a cabo una teoría trascendental de *entendimiento, Juicio* y *razón separadamente* (recuérdese el texto de A 130-132/B 169-171). De ahí que los *aislase* uno por uno sucesivamente en su consideración teórica; aislamiento artificial si se tiene en cuenta que no son sino manifestaciones de una misma facultad cognoscitiva superior, el *entendimiento* (como género). De ahí que se vea obligado a aludir las restantes funciones al tratar de explicar una, a pesar de que por una cuestión de

método, intente evitarlo: en la teoría trascendental del entendimiento (la Analítica de los conceptos), tendrá que adelantar indicaciones sobre el juicio, en la del Juicio (la Analítica de los principios), hacer referencia a los conceptos, y en la teoría trascendental de la razón (la Dialéctica), aludir tanto al entendimiento en sentido estricto como al Juicio. Lo que Kant hizo en la segunda edición fue incluir en la deducción de los conceptos algunas referencias a su conexión con la función judicativa, que, por otra parte, no sólo estaban en la primera edición en la *Analítica de los principios*, sino que habían sido imposible de evitar en esta misma edición al comienzo de la Guía. Hay, además, otra explicación importante de por qué en el texto de 1781 no aparece una explicitación directa de lo que se entiende por concepto y juicio: tal explicación sería objeto de la lógica, al igual que la de lo que se entendería por entendimiento y Juicio (y razón) lo sería de la psicología empírica, y Kant está interesado sólo por el enfoque trascendental (qué conocimientos *a priori* dependen de esas facultades). Por eso, como es artificial distinguir en un mismo objeto perspectivas de estudios diferentes, Kant se ve obligado a conectar su enfoque con los otros, a pesar que, otra vez por cuestión de método, los eluda. La primera edición, en contra de lo que suele sostenerse, es más radical en el aislamiento de su objeto y su perspectiva que la segunda, en la que, en aras de la claridad, se vio obligado a conectar con otras perspectivas de estudio de las facultades y el conocimiento. De ahí que, una vez que se compensa el extremismo analítico de la primera edición de la *Crítica* con un enfoque más síntetico de las facultades, tal como el que aparece en las lecciones de metafísica L1, en el apartado dedicado a la Psicología empírica —lo que nos autoriza a hacer el citado texto de A 130-132/B 169-171—, la obra cobre otra unidad.

(493) Ak XXIII, R. XLII, 25.

(494) Todos los comentaristas han coincidido en afirmar que el texto de la deducción trascendental que apareció en 1781 no es, por unas u otras razones, un modelo de construcción lógica. Kant atribuyó su oscuridad por una parte, al estilo de redacción, y por otra, a la dificultad del problema mismo. Las constantes reiteraciones del texto, provocadas por la mutua interdependencia entre la deducción subjetiva y la objetiva, llevaron a investigadores tales como Adickes (Cf. su edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1889, pp. 653-684 en las notas), Arnoldt (Cf. «Uber die Deduktion der Kategorien», en *Gesammelte Schriften*, Berlín 1907-1911, T. II, pp. 3-73), Vaihiger (Cf. *Die transzendentalen Deduktion der Kategorien*, 1902, pp. 30-35) y Kemp Smith (Cf. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. New Jersey, 1984[3] (1918[1]), pp. 203-204) a suponer, con mayor o menor radicalidad, que el texto procedería de la yuxtaposición, de textos fragmentarios. Esta teoría interpretativa, llamada del «mosaico», perdió todo su crédito después de que Paton en su *Kant's metaphysik of experience* demostrase que la primera versión de la deducción es más coherente de lo que se decía. Por otra parte, ha habido también una tradición (Riehl —Cf. *Der philosophische Kritizismus*, T. I, p. 377—, Erdmann —Cf. *Kants Kritizismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1978, reprint Hildesheim, 1973, pp. 24-25—, Thiele —*Die Philosophie Kants*, Halle, 1882-1887, T. I—, De Vleeschauwer —*La déduction...*, T. II, 216), en considerar que la deducción objetiva estaría contenida en A 115-129 y la subjetiva en A 98-114. En nuestra opinión, según hemos sostenido a la hora de interpretar los textos, debería considerarse más bien que la deducción objetiva está contenida en A 84-97 y la subjetiva en A 98-129. Esta interpretación, además de respetar la indicación de Kant en el prólogo de la primera edición («Teniendo esto en cuenta,

debo adelantarme recordándole que la deducción objetiva, que es la que me interesa especialmente, adquiere toda su fuerza aun en el caso de que mi deducción subjetiva no le convenza tan plenamente como yo espero. De cualquier forma, lo dicho en las páginas 92 y 93 puede ser suficiente». A XVII) está respaldada por la investigación que en 2.1. realizamos sobre la evolución del pensamiento de Kant entre 1770 y 1780, que nos mostró cómo en 1772 la deducción objetiva estaba lista, en unos términos similares a los contenidos en A 92-B 93. Según el texto del prólogo, la deducción objetiva «...se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos a priori». El citado fragmento de A responde perfectamente a este planteamiento, en estrecha relación con la problemática de la carta a M. Herz de Febrero del 72 y con la solución dada en la R. *4631* que tradujimos en la nota 280. Del mismo modo, el texto del prólogo indica que la deducción subjetiva «trata de considerar el entendimiento mismo según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansan...» (A XVII), descripción que cuadra bien tanto con los textos de A 98-114 y A 115-129, que no son sino dos versiones —una analítica y la otra sintética— de la misma deducción subjetiva, según indica Kant al principio de A 115 («Lo que hemos expuesto antes por separado y en detalle, vamos a presentarlo ahora conjuntamente y unificado»). Precisamente el resultado de las investigaciones que Kant llevó a cabo, desde la perspectiva subjetiva, a partir de 1775. Es cierto que hay en la deducción subjetiva, tal como nosotros la situamos, alusiones a la deducción subjetiva; pero esto no indica que ambas deducciones están mezcladas sin ningún concierto, sino que son sólo aislables en la teorización, no en la realidad del sujeto, por lo que es imposible impedir algunas referencias mutuas que las conexionen. Desde esta perspectiva, la deducción trascendental cobra una unidad que no tenía en la estructuración ajena a su propio desarrollo teórico impuesta por los investigadores.

(495) KrV A 132/B 171.

(496) KrV A 140-142.

(497) KrV A 137/B 176-177.

(498) KrV A 142/B 181.

(499) KrV A 147/B 186-187.

(500) KrV A 142-145/B 182-184. «Los esquemas no son, pues más que determinaciones del tiempo realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: serie, contenido, orden y, finalmente, conjunto, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles». KrV A 145/B 184-185.

(501) «Si prescindo, pues, de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza». KrV A 147/B 187. «En consecuencia, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una significación. En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico» KrV A 146/B 185. «Es verdad que, incluso tras haber sido eliminada toda condición sensible los conceptos puros del entendimiento conservan una significación, pero es la significación meramente lógica de la unidad de las representaciones, sin que pueda atribuirse a dichos conceptos objeto alguno ni, consiguientemente, significación alguna capaz de suministrarnos un concepto del objeto. Así, por ejemplo, si eliminára-

mos del concepto de sustancia la determinación sensible de la permanencia, tal concepto se limitaría a significar algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado de otra cosa. Esta representación posee la cosa que debemos considerar como tal sujeto primario» KrV A 147/B 186.

(502) «Teniendo en cuenta que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su condición de posible, el único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis, esta otra síntesis, en cuanto conocimiento *a priori*, sólo posee verdad (concordancia con el objeto) por el hecho de no incluir sino aquello que es indispensable a la unidad sintética de la experiencia en general. Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición» KrV A 158/B 197.

(503) KrV A 155/B 194.

(504) KrV A 162 (modificó su formulación en B). Este principio es el que permite la construcción de conceptos en la matemática (KrV A 733/B 761).

(505) KrV A 166 (modificó su formulación en B).

(506) KrV A 182 (modificó su formulación en B y fue enunciado como principio de la permanencia de la sustancia).

(507) KrV A 177 (modificó su formulación en B).

(508) KrV A 189 (modificó su formulación en B y fue enunciado como principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad). Este principio recoge, en versión trascendental, el de sucesión de la *Nueva dilucidación*.

(509) KrV A 211 (modificó su formulación en B y fue formulado como principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad). Este principio recoge, en versión trascendental, el de coexistencia de la *Nueva dilucidación*.

(510) KrV A 218/B 266.

(511) Ibidem.

(512) Ibidem. Kant divide los principios en *matemáticos* (axiomas y anticipaciones) y *dinámicos* (analogías y postulados), igual que hiciera en la segunda edición con las categorías. KrV A 162/B 201. Todos estos principios del entendimiento son materiales, no formales; por lo que su verdad no depende del principio de contradicción (KrV A 150-153/B 189-192). Mediante la demostración de la posibilidad de estos juicios sintéticos *a priori*, Kant ha dado solución a una de las constantes de sus preocupaciones precríticas: la de la distinción entre principios reales —aunque su realidad es ahora meramente empírica, y no trascendente— y principios lógicos y la defensa de la tesis de la existencia de principios materiales en el entendimiento humano, presente especialmente en la *Nueva dilucidación* y el *Ensayo sobre la evidencia de los principios*.

(513) El concepto de naturaleza pierde, así, su sentido trascendente: «El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción, es más, el que tenga que depender de ella en lo referente a su regularidad, suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es, pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones de la mente, entonces no causará extrañeza el que la veamos sólo desde la facultad radical de todo nuestro conocer (esto es, desde la apercepción trascendental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza. Precisamente por ello podemos conocer dicha unidad *a priori* y, consiguientemente, como necesaria, cosa que sería imposible

si se diera en sí misma con independencia de las primeras fuentes del pensar. En efecto, no sabríamos de dónde extraer las proposiciones sintéticas de esa unidad general de la naturaleza, ya que, en tal supuesto, habría que derivarla de los objetos de la misma naturaleza. Pero desde el momento en que ello sólo puede hacerse empíricamente, no surgiría de tal derivación más que una unidad meramente accidental, unidad que dista mucho de la necesaria cohesión a que aludimos al hablar de naturaleza». KrV A 114. Kant distingue entre *naturaleza* y *mundo* (entendido como concepto empírico, no como idea): «Tenemos dos términos, mundo y naturaleza, que suelen confundirse. El primero significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el desarrollo de la misma por composición como por división. Pero ese mismo mundo es denominado naturaleza en la medida en que lo consideramos un todo dinámico, no atendiendo al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magnitud, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos». KrV 418-419/B 446-447.

(514) KrV A 244-245.

(515) KrV A 247/B 304. Los esquemas constituyen «...las condiciones universales bajo las cuales y sólo bajo las cuales (el Juicio) puede usar los conceptos del entendimiento en orden a juicios sintéticos». KrV A 148/B 187.

(516) KrV A 251-252.

(517) «Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible». A 254/B 310.

(518) KrV A 256/B 311-312.

(519) KrV A 250-251.

(520) «Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo), tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro». KrV A 247/B 303.

(521) KrV A 246/ B 303.

(522) «...la razón es la capacidad de inferir, esto es, de juzgar mediatamente (subsumiendo la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado). El juicio dado es la regla universal (premisa mayor, major). La subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de la regla es la premisa menor (minor). El juicio efectivo que enuncia la aserción de la regla en el caso subsumido es la conclusión (conclusio)». KrV A 330/B 386-387.

(523) KrV A 304/B 361.

(524) KrV A 305/B 361.

(525) KrV A 306-307/B 363.

(526) «El mismo silogismo no es más que un juicio obtenido mediante la subsución bajo una regla general (major)». KrV A 307/B 364.

(527) KrV A 307/B 364.

(528) KrV A 322/B 378 A 307/B 363.

(529) KrV A 307-308/B 364.

(530) A 322/B 379.

(531) A 323/B 379 A 304/B 361.

(532) A 334-335 B 391-393.

(533) Kant no niega que puedan existir, independientemente del sujeto, objetos incondicionados: únicamente que objetos tales no podrían ser perceptibles sensiblemente, dadas las limitaciones de la receptividad humana. A 311, 367-368.

(534) A 310-311/B 367-368, A 383-380.

(535) KrV A 338-339/B 396-397.

(536) KrV A 297-298/B 353-355.

(537) KrV A 339-340/B 397-398.

(538) Ibidem.

(539) KrV A 401-402.

(540) KrV A 402.

(541) KrV A 334/B 391.

(542) KrV A 403.

(543) KrV A 402. Contra esta identificación ya había advertido Kant en los *Sueños de un visionario*.

(544) KrV A 344/B 402, A 402-403.

(545) De ahí los cuatro paralogismos: el de la *sustancialidad* (A 348), del que deriva el concepto de inmaterialidad (A 345, B 403), el de la *simplicidad* (A 351), del que deriva el concepto de incorruptibilidad (A 345, B 403), el de la *personalidad* (A 361), concepto derivado del de unidad, junto con el de identidad, y el derivado de un paralogismo más originario que concluye la existencia del alma en relación a posibles objetos en el espacio, llevando a un razonamiento subrepticio que cuestiona la existencia de objetos exteriores, llamado por Kant para logismo de la *idealidad de la relación externa* (A 366-367).

(546) KrV A 382.

(547) Desde el punto de vista teórico, todas estas cuestiones están mal planteadas: «La pretendida unión de dos sustancias, la presente y la extensa, se basa en un dualismo grosero y convierte tales sustancias, que no son más que simples representaciones del sujeto pensante, en cosas que existen por sí mismas... En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindiéramos de lo ficticio, a ésta: cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber». KrV A 392-393. Tanto la materia como la representación que el sujeto tiene en sí mismo que el sentido interno (conciencia empírica) no son más que representaciones efectos de unas realidades en sí que se desconocen. Kant trata de demostrar que todas las cuestiones relacionadas con la vinculación alma-cuerpo provienen de una hipóstasis arbitraria de la cuestión de la relación entre sentido externo e interno. Su arbitrariedad proviene de que la propia pregunta da por supuesto algo que no se conoce. No obstante, desde el punto de vista práctico, hay apoyos para realizar la siguiente *hipótesis trascendental*: «...que si intuyéramos las cosas tal como son y nos intuyéramos a nosotros tal como somos, nos veríamos en un mundo de naturalezas espirituales, un mundo con el que nuestra única comunidad verdadera no ha comenzado con el nacimiento ni acabará con la muerte del cuerpo (en cuanto mero fenómeno) etc.» (A 780/B 808). «En lo que al uso práctico se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación de la arquitectónica del sujeto, una explicación coherente dentro del sistema de una de las constantes de sus preocupaciones precríticas: la de la constelación de problemas relacionados en la metafísica con el tema del *alma*,

en la que se debatía entre la insatisfacción de las respuestas dadas por la psicología racional y su deseo de defender la moral y la religión de los ataques del deísmo, el ateísmo y el materialismo.

(548) «Ahora bien, aunque la psicología racional no sirva para ampliar al conocimiento, siendo, en cuanto conocimiento, un conjunto de puros paralogismos, no se le puede negar una importante función negativa cuando la consideramos como simple tratamiento crítico de nuestras inferencias dialécticas, inferencias que surgen de la razón ordinaria y natural. ¿Para qué necesitamos de una psicología basada en meros principios de razón? Indudablemente, para el objetivo primordial de defender nuestro yo pensante frente al peligro del materialismo. Pero este objetivo lo alcanza el concepto racional del yo pensante que hemos expuesto aquí. En efecto... se pone claramente de manifiesto que si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo, al no ser éste más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones. Es cierto que, de este modo, no conozco mejor a este yo en lo que a sus propiedades se refiere, ni puedo comprender su permanencia, y, lo que es más, ni siquiera la independencia de su existencia respecto al eventual sustrato trascendental de los fenómenos externos, ya que este me es tan conocido como aquél. Es posible, a pesar de todo, que extraiga de bases distintas de las meramente especulativas las razones que me hacen creer que mi naturaleza pensante posee una existencia que es independiente y que permanece bajo todos los posibles cambios de mi estado. Por ello representa un gran avance el admitir libremente mi ignorancia, ya que puedo rechazar los ataques dogmáticos de un adversario especulativo y mostrarle que jamás puede saber acerca de la naturaleza de mi sujeto, para negar la posibilidad de mis expectativas, más de lo que yo sé para atenerme a ellas». KrV A 382-384.

(549) KrV A 406/B 433.

(550) KrV A 408/B 435.

(551) KrV A 415/B 442.

(552) KrV A 411-415/B 438-442.

(553) Puesto que se trata de la síntesis *objetiva* de los fenómenos, las categorías han de tomarse esquematizadas.

(554) De ahí las cuatro ideas cosmológicas: la de la absoluta totalidad completa de las *composición* del conjunto dado de todos los fenómenos; la de la absoluta e íntegra totalidad de la *división* de un conjunto dado en la esfera del fenómeno; la de la absoluta e íntegra totalidad del *origen* de un fenómeno; y la de la absoluta integridad de la *dependencia de la existencia* de lo mudable en el fenómeno. KrV A 415/B 443.

(555) A 426-462/B 454-490.

(556) El origen de la contradicción está en que se considera alternativamente el mundo como dependiente e independiente de las condiciones temporales, al oscilarse entre el concepto empírico y el trascendental de mundo. Vid. A 499-501/B 527-529.

(557) KrV A 498-499/B 526-527.

(558) KrV A 504-505/B 532-533.

(559) KrV A 408/B 435.

(560) Estos problemas, el del origen del mundo, el de sus límites, su composición, sus elementos últimos sustanciales, su duración, etc. tendrían su origen en la ilusión trascendental de considerar lo fenómenos como cosas en sí, no como representaciones, y la totalidad de los fenómenos como un ente en sí. Kant no niega que pueda existir independientemente del sujeto un mundo en sí; lo que niega es que sea percep-

tible —y, por tanto, cognoscible— para el sujeto, dadas las limitaciones de su sensibilidad. Las únicas cuestiones que pueden plantearse han de estar referidas a la síntesis de una experiencia de los fenómenos empíricos, o mundo empírico, y únicamente puede responderse desde una física empírica. No obstante, aunque el conocimiento del mundo fenoménico deba limitarse a las leyes empíricas, el sujeto puede realizar hipótesis —siempre que sean fundadas, si no teóricamente, sí desde la razón práctica— acerca de la existencia de un mundo inteligible de seres no determinados por la ley de la causalidad (KrV A 808/B 836). Estas hipótesis no pueden ser rebatidas teóricamente, puesto que el conocimiento teórico ha sido declarado incompetente; con lo que la moral y la religión quedan liberadas de las dependencias que las ataban a la razón teórica. Con todo lo cual, Kant consigue dar, fundamentándola en su análisis gnoseológico de la arquitectónica del sujeto, a otra de las constantes de sus preocupaciones precríticas: la del conflicto de competencias entre la física y la cosmología racional y su deseo de defender frente a la primera la libertad moral y la creencia en Dios.

(561) KrV A 576/B 604-605.

(562) KrV A 572-5276/B 602-604.

(563) KrV A 576-577/B 604-605.

(564) KrV A 572-573/B 599-601.

(565) KrV A 580/B 608.

(566) KrV A 574/B 602. «En relación con este objetivo, el de representarse únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, está claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo la idea del mismo». KrV A 577-578/B 605-606.

(567) KrV A 580/B 608.

(568) KrV A 607-608/B 634-636, A 625/B 653.

(569) KrV A 598/B 626.

(570) KrV A 601/B 629.

(571) KrV A 601/B 629.

(572) KrV A 603/B 631.

(573) KrV A 640/B 668.

(574) «La teología moral es... una convicción, basada en leyes éticas, de la existencia del ser supremo». KrV A 632/B 660.

(575) A 643/B 671.

(576) KrV A 843, 844/B 871, 872.

(577) KrV A 837/B 865.

(578) KrV A 841/B 869.

(579) Ibidem.

(580) Ibidem.

(581) KrV A 845/B 873.

(582) Ibidem.

(583) Ibidem.

(584) Ibidem.

(585) KrV A 846/B 874.

(586) Ibidem.

(587) Cf. G. Funke, «Lógica, sistemática y arquitectónica en la filosofía trascendental de Kant», en *AFJS* 4 (1985).

(588) KrV A 849-851/B 877-879.

(589) Ak II 60 (8-18).

(590) Ak II 394 (4-5).
(591) Ak II 393 (19-21).
(592) Baumgarten, *Metaphysica*. Halle, 1757. Parág. 216.
(593) Ak XVII, *3584*, 72.
(594) Ak II 292 (13-16).
(595) Ak XII 32.

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · GADITANAE