

## MÉTODO Y METAFÍSICA EN EL KANT PRECRÍTICO

### 1. INTRODUCCIÓN

La obra de Kant se ha visto sometida, como se sabe, a innumerables interpretaciones. Esto vale principalmente de su libro más importante y fundamental, la *Crítica de la razón pura*. Obra que, en contra de lo reiteradamente dicho en ella, se ha solido ver exclusiva o primariamente como una gnoseología, una teoría de la experiencia, una filosofía de la ciencia o a lo más como una negación radical y para siempre de la metafísica. Mas con cierta dificultad ha empezado a leerse como un nuevo intento de fundamentación de la metafísica. Esta disparidad hermenéutica se cumple también, aunque en menor grado, en aquellos trabajos que se engloban bajo la denominación de «período precrítico». Es más, éste, en su progreso, sería exclusivamente el paulatino pero firme alejamiento de la metafísica, presentada a la juventud estudiosa alemana por Christian Wolff. Parecería como si el desencanto de la metafísica wolffiana acarrearase para Kant la ruina de la metafísica, y no cupiese ya sino una explicación o explicitación de los fundamentos de la ciencia físico-matemática.

Esta visión de Kant es en verdad muy poco kantiana, esto es, muy poco fiel a la obra y al espíritu de Kant. No sólo en la *Crítica de la razón pura* se lleva a cabo una nueva y explícita fundamentación de la metafísica con el consiguiente cambio de sentido de todos los conceptos metafísicos fundamentales, sino que, además, en todo el período precrítico, no alienta sino el deseo de encontrar una nueva posibilidad y método para la metafísica, rotos como estaban

quizá desde siempre los lazos con Wolff. El método de la metafísica: he aquí el gran y continuo problema de Kant. Y ya desde aquí, en la justa valoración de la trascendencia del método para la suerte de la «filosofía primera», cabe notar la aguda mirada con que, desde siempre, el filósofo de Königsberg supo mirar la naturaleza de la metafísica y su íntima conexión con el modo de entender el «saber» y su natural proceder (método). El período precrítico no será, desde este motivo fundamental kantiano, sino una continua «búsqueda» de ese método adecuado. Y así cuando de una vez por todas Kant lo haya encontrado podrá decir con razón que la *Crítica* no es sino «ein Traktat von der Methode»<sup>1</sup>. «La búsqueda constante del fundamento metodológico de la metafísica, escribe Vleeschauer, da a su carrera su unidad durable y su convergencia total»<sup>2</sup>. Y así es en efecto.

En el presente trabajo no nos proponemos hacer una exégesis de todas las obras y en totalidad, del período precrítico\*. Nuestra tarea consistirá en indagar, en las obras más relevantes al respecto, cuál es en cada caso el modo de proceder (método) adecuado a la

<sup>1</sup> *KrV*, Vorrede, B. XXII.

<sup>2</sup> *La evolución del pensamiento kantiano*, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1962, pág. 10. Sobre la permanencia del problema del método a lo largo de todo el pensamiento de Kant, cfr. etiam Vleeschauer, *Le sens de la methode dans le discours de Descartes et la Critique de Kant*, en el colectivo *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, especialmente pág. 174 y sigs.

\* Los escritos precríticos kantianos que vamos a estudiar, se encuentran en *Kants Gesammelte Schriften*, Band. II. Erste Abteilung, Kants Werke, Band II. Vorkritische Schriften II (1757-1777), Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1912. Sitüaremos cada cita en la división kantiana de la obra correspondiente (Abteilung, Betrachtung, Teil, Hauptstück, etc...), indicando la pág. de dicho tomo. Para los títulos de las obras nos atenderemos a la siguiente convención:

- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes = Beweisgrund.*
- *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen = Versuch.*
- *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie u. der Moral = Preisschrift o Deutlichkeit, indistintamente.*
- *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66 = Nachricht.*
- *Träume eines Geistessehers erläutert durch Träume der Metaphisik = Träume.*
- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis = Dissertatio.*

metafísica y el concepto que desde él Kant se hace de ella. Ello pondrá de relieve, indirectamente, la estrecha relación entre método y metafísica, si bien no en el sentido profundo que se obtendrá en la Crítica. Lo cual será la razón fundamental del renovado desencanto que Kant va sintiendo ante cada nueva noción de metafísica: el carácter «externo» del método con respecto al «saber» desde el que sólo se puede posibilitar algo así como un saber metafísico. Ello significa que no será *uno* solo el concepto de metafísica en el período precrítico. Trataremos de asistir a ese movimiento y a los motivos que lo incoan. Esa diversidad de nociones de «filosofía primera» no es óbice, en absoluto, a un continuo distanciamiento de la metafísica wolffiana, así como tampoco significa una total desorientación y extravío, antes bien, significa el tanteo necesario e ineludible que acaece cuando se ha perdido pie y no se ha encontrado todavía suelo firme. Sencillamente expresa «la fase de orientación intelectual en que laboraba para encontrar su camino»<sup>3</sup>, camino que no es otro, repitámoslo, que la posibilidad de la metafísica.

El camino se inicia a partir de la filosofía wolffiana, por lo que es preciso recordar, siquiera sea brevemente, el sentido fundamental de sus tesis metafísicas. No se trata así de un mero señalar «antecedentes», aunque sea para disentir en gran medida de ellos. Las alusiones a Wolff nos permitirán algo de especial importancia. Aparte de recordar su ideal metódico, del que según algunos intérpretes<sup>4</sup> Kant estuvo siempre prendado, el carácter analítico deductivo de su metafísica, tomada del matematicismo cartesiano, será una excepcional piedra de toque para dilucidar un problema que presenta alguna ambigüedad, pero cuyo esclarecimiento es pieza clave para entender el sentido del período precrítico y la misma Crítica: La naturaleza y la relación entre pensar matemático y pensar metafísico.

---

<sup>3</sup> Cassirer, *Kant vida y doctrina*, ed. cast. FCE, 2.<sup>a</sup> ed., pág. 57.

<sup>4</sup> Así escribe Gilson: «Wolff, cuya doctrina acabó Kant por repudiar, pero cuyo método defendió siempre como el propio de cualquier filosofía que en adelante quisiera constituirse en ciencia» (*El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer Buenos Aires, 1951, pág. 172). Por su parte, Vleeschauer dice: «el ideal de Descartes es aún con todo el ideal kantiano» (*La evolución...*, ed. cit., pág. 42; cfr. pág. 18, donde se equipara a Wolff con el método cartesiano).

## 2 KANT Y LA METAFÍSICA DOGMÁTICA. APUNTE SOBRE MÉTODO Y METAFÍSICA EN WOLFF

Tres puntos de la filosofía wolffiana importan en relación con el planteamiento kantiano de la metafísica: su noción de metafísica; el método adecuado a ella y su concepto del ente como posibilidad; y su concepto de existencia. En este trabajo sólo nos interesa tener en cuenta los dos últimos.

Como se sabe, Wolff define la filosofía como «la ciencia de las cosas posibles, en tanto que son posibles» (*Philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt*)<sup>5</sup>. Y en cuanto ciencia, no se ha de conformar con meras afirmaciones, sino que ha de demostrarlas a partir de unos principios ciertos e inmutables. «...Per scientiam, nos dice, hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et inmotis per legitimam consequentiam inferendi»<sup>6</sup>.

De ahí que en la ciencia no se dé sino un conocimiento cierto e indudable. Nótese ya desde aquí las resonancias cartesianas. «Omnis scientia —puede leerse en las importantísimas *Regulae ad directionem ingenii*—, est cognitio certa et evidens» (regula II). Certeza y evidencia que no pueden proceder de las experiencias habidas con las cosas, pues son frecuentemente engañosas (*saepe esse fallaces*) sino de la deducción, esto es, «la simple inferencia de una cosa a partir de otra» (*illationem puram unius ab altero*), pues no hay otro modo de acceder al conocimiento de las cosas: «notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem» (*Ibid*). Como se ve, uno y otro entienden la ciencia (*vale decir, el método para todo saber que rigurosamente quiera ser tal*) como un estricto procedimiento deductivo a partir de unos primeros principios. Y la Ontología en cuanto filosofía primera no puede menos de proceder demostrativamente: «In philosophia prima utendum est methodo demonstrativa»<sup>7</sup>. Es más, ella

<sup>5</sup> Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 29.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 30.

<sup>7</sup> *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. fotom. de J. École, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962, § 4.

misma en cuanto tal ha de exponer esos mismos principios, base del razonamiento demostrativo: «Philosophia prima eadem (esto es, la Ontología) appellari sœvit, quia prima principio notionesque primas tradit, quae in ratiotinando usum habent»<sup>8</sup>. La metafísica, pues, se presenta como una ciencia rigurosamente deductiva, que ha de empezar por una definición exacta de todos sus conceptos y derivar de ellos mediante un análisis puramente racional el saber sobre lo real en cuanto tal y sobre Dios, el alma y el mundo. La validez para lo real de lo pensado en los conceptos ni siquiera se problematiza, dándose por supuesto la correspondencia entre el orden lógico y el ontológico. El método de la metafísica es el analítico-deductivo, o si quiere con otra expresión, el axiomático, donde «axioma» significa un enunciado que sirve de principio a partir del cual se deducen mediante análisis otros enunciados. Y en efecto, en la metafísica wolffiana se cumplen superlativamente los dos requisitos fundamentales para un sistema axiomático: La no contradicción como principio supremo y exigencia continua en todo el proceso demostrativo, y obtener todos los enunciados a partir de sus axiomas, lo que hace que el sistema axiomático sea «completo». Y mayor será el carácter axiomático del sistema (en el caso de Wolff de su metafísica) si en último término no hay sino un solo axioma, lo que se cumple en Wolff al reducirse el principio de razón suficiente al de contradicción.

Ésta es la ciencia y éste el método en que se expresa. Cualquiera que sea la diversidad de objetos, si sobre ellos se quiere obtener efectivamente un verdadero saber, se ha de seguir aquel método. También aquí resuena la teoría cartesiana de la unidad de la ciencia. Hasta entonces se hablaba de ciencias, distinguiéndose unas de otras según la diversidad de sus objetos (illasque pro diversitate objectorum ab invicem distinguentes). Con Descartes la ciencia se hace única, pues no es sino la «humana sapientia», esto es, que sus principios proceden de la razón misma según se naturaleza (a sola rationis luce nascitur, dirá Descartes) y al margen de toda referencia y relación con las cosas (scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et cadem manet, quamtumvis

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 1.

differentibus subjectis applicata)<sup>9</sup>. En este sentido, el conocimiento tórnase constructivo y puede denominarse a tal proceder (método), si bien con una gran ambigüedad e imprecisión, sintético en la medida en que se va enriqueciendo (?) la noción dada.

Por último, este método, viene a decirnos Wolff, es el mismo que aquel del cual se sirven los matemáticos (qua Mathematici utuntur). Que en el ánimo de Wolff no se trate tanto de «imitar» el método de las matemáticas cuanto de un mismo método que se sigue del concepto *uno* de ciencia válido para todo saber, ello no afecta en nada al razonable empeño kantiano de distinguir, en contra de la imitación de que nos hablará como veremos en varias de sus obras precríticas, entre el saber de la matemática y el saber de la metafísica. Y en fin, también aquí se trasluce la proyección cartesiana a la filosofía del modo de proceder de la matemática. «Estas largas cadenas de razones, simples y fáciles, de las que los geómetras tienen la costumbre de servirse para acceder a sus más difíciles demostraciones —escribe Descartes en el *Discurso del Método* a continuación de resumir las reglas de éste— me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas que caen bajo el conocimiento de los hombres se siguen de la misma manera»<sup>10</sup>, lo que permite y significa la generalización del método matemático. Método que, como explícitamente se dice en las *Regulae*, consiste en deducir unas consecuencias a partir de unos principios: «totas (Arithmetica et Geometria) consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis» (Regula II). Esto es, el mismo método que antes hemos expuesto como el propio de la metafísica wolffiana.

Bajo la exigencia de no contradicción y mediante un proceder analítico-deductivo va a construir Wolff toda su metafísica. Nos interesa aquí recordar, tan sólo, las nociones de ente y existencia. Se comprende tras lo dicho que Wolff comience su Ontología definiendo los conceptos de «imposible» y de «posible». Es imposible aquello que implica contradicción, como la noción de un bilíneo rectilíneo

<sup>9</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, Regula I, en *Oeuvres* de Descartes, ed. Adam et Paul Tannery, París, Leopold Cerf, 1897-1913, vol. X, 1908.

<sup>10</sup> Descartes, *Oeuvres*, ed. cit., vol. VI, 1902. Este tema en Descartes lo hemos tratado en nuestro trabajo *Método y filosofía en Descartes*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1972.

(Impossibile dicitur, quidquid contradictionem involvit)<sup>11</sup>. Y posible lo que no implica contradicción, esto es, lo que no es imposible (Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile)<sup>12</sup>. «Definiciones» que se entienden por sí mismas y que son plenamente fieles, y Wolff se cuida de señalarlo, al proceder de los matemáticos: «praxi Mathematicorum conformis»<sup>13</sup>. Lo imposible en cuanto tal es lo que no puede existir, pues ello significaría que lo que existe es imposible, lo cual es un absurdo. Y en consecuencia, lo posible, aquello que puede existir, al no ser su noción contradictoria<sup>14</sup>. Lo cual significa que la no contradicción se presenta, por el momento, tan solo negativamente, como el fundamento de la no imposibilidad de la existencia para el ámbito de lo posible. Más adelante, en un caso privilegiado, se constituirá en fundamento positivo de la existencia de una esencia, que en cuanto tal es posible. Y siendo el orden lógico y su supremo principio válido para todo lo real, el ente en general es entendido como lo posible: «Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat»<sup>15</sup>. Noción de ente a la que no repugna ciertamente la existencia, pero existencia que no pertenece a sus constitutivos esenciales. Es el ente como esencia. O de otro modo, la esencia entendida como lo posible es lo primario en el ente.

La existencia no pertenece, pues, a los constitutivos esenciales (essentialia) del ente. Y si todo lo que existe debe ser posible, sin embargo el que algo sea posible no por ello significa que exista (Quod possibile est, id non ideo existit)<sup>16</sup>. De donde la existencia no es sino el complemento de la posibilidad (Hinc existentia definitio per complementum possibilitatis)<sup>17</sup>, definición que, como Kant dirá años después, es «evidentemente muy vaga» (offenbar sehr unbestimmt)<sup>18</sup>. Con ello se dice que la existencia no es un constitutivo esencial del ente como posible, lo cual no obsta a que se siga de la

<sup>11</sup> Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, ed. cit., § 79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, § 85.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*, §§ 132 y 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 134.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 171.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 174.

<sup>18</sup> Kant, *Beweisgrund...* 1. Abtcilung, 3. Betrachtung, 3. pág. 76.

posibilidad. La relación entre el ente como esencia y su existencia habrá de determinarse en cada caso. Y el más privilegiado es sin duda alguna el de Dios. Se trata de la prueba ontológica, de cuya exposición y exégesis muy bien podemos eximirnos. Basta para nuestro propósito con señalar que en ella se obtiene la existencia a partir de la esencia, y siendo la esencia lo mismo que la posibilidad, desde ésta y mediante el principio de contradicción dedúcese el acto y el hecho de existir. La relación entre la esencia y la existencia reduce a la mera conexión analítica entre sujeto y predicado.

He aquí, muy brevemente expuestos, aquellos puntos de la filosofía wolffiana que nos interesaba recordar para una más justa intelección del desarrollo de Kant en su búsqueda del método de la metafísica. El cual estuvo cautivado desde el principio no tanto por todas y cada una de las tesis wolffianas cuanto por el rigor del método analítico-deductivo. Esta admiración empieza a quebrar, si bien de un modo todavía confuso y con no pocas ambigüedades en su diálogo con Crusius, en el trabajo de 1755 presentado para obtener la «venia docendi», titulado *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*<sup>19</sup>. Como reza el título, se trata de los fundamentos del saber metafísico, en el ánimo de llevar alguna luz sobre ellos<sup>20</sup>. Y se empieza por rechazar la unicidad de principio a que había llegado Wolff: «veritatum omnium non datur principium Unicum, absolute primum, catholicum». La primariedad del principio es compartida entre el de contradicción y el de razón suficiente o de «razón determinante». En el modo de entender éste está el motivo fundamental de la ruptura iniciada con respecto a Wolff. Es importante por ello reproducir la definición que de él da Kant:

Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio. Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cuius notio praecedit determinatum, h. c. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset

<sup>19</sup> *Kants Gesammelte Schriften*, Band. I, ed. cit.

<sup>20</sup> «Primis cognitionis nostrae principiis lucem, ut spero aliquam allaturus» (pág. 387).

notio, quae ab ipse determinatur. Priorem rationem etiam rationem cur s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem quod s. cognoscendi<sup>21</sup>.

Una cosa es, como se ve, la «ratio essendi vel fiendi» en cuanto desde ella se determina la existencia de algo, y otra la «ratio cognoscendi» como principio determinante del conocimiento que, en cuanto tal, se reduce al principio de contradicción, mientras que la primera es idéntica a la causa. Una y otra no coinciden, en manifiesta oposición con la identificación wolffiana entre el orden lógico y el orden real. Y desde esta rectificación necesariamente se ha de poner en entredicho la noción de existencia, pues pensar que desde la posibilidad se puede determinar y deducir la existencia en un absurdo<sup>22</sup>. Con todo, los problemas tratados no se resuelven de un modo claro y preciso, y es prudente pensar con algunos historiadores del pensamiento kantiano<sup>23</sup> que la obra está aún dentro de una concepción general racionalista.

El panorama cambia radicalmente con tres obras de especial importancia: *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, *Ensayo para introducir en la sabiduría del universo el concepto de magnitudes negativas* y la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, todas del 1763. Con ellas se cumplirá la ruptura definitiva con el wolffianismo. Nos ocuparemos de ellas sólo en la medida en que ilustran el nuevo método y el nuevo concepto kantiano de metafísica. Con ellas y desde entonces el problema del método de la metafísica y su diferenciación del matemático recabará la mayor atención de Kant.

### 3. EXISTENCIA, CAUSALIDAD Y METAFÍSICA: EL BEWEISGRUND Y EL VERSUCH

1. Aunque el *Beweisgrund* está dedicado temáticamente a demostrar la existencia de Dios por un modo que no era el wolffiano,

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 391.

<sup>22</sup> «Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipse, absonum est» *Ibid.* pág. 394.

<sup>23</sup> Cfr. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, II, México, FCE, 1956, pág. 541, y Vleeschauwer, *o. c.*, pág. 31.

el supuesto principal es una nueva noción de la existencia y la consecuencia a que se llega en el fondo es la distinción entre el ser y el pensamiento. O de otro modo, el paralelismo wolffiano entre el orden lógico y el orden real se va a romper en el análisis del concepto de existencia.

En efecto, en cualquier cuestión filosófica no se debe empezar con una definición, a no ser que se esté cierto de definir correctamente y que lo definido es susceptible de ser «definido». Y justamente esto no acontece en el caso de la existencia, que ni puede ser conocida por definición —en el sentido matemático— ni a partir de la de otra noción de la que se deduzca, pues «la existencia no es de ningún modo un predicado o determinación de ninguna cosa»<sup>24</sup>. En efecto, cabe pensar de Julio César todos los atributos que le pertenecen, incluso los más particulares y concretos. Y el entendimiento divino los conocerá todos en su noción, lo cual no significa que Julio César exista. La totalidad de las determinaciones o atributos de una cosa es su posibilidad o esencia. Mas pensar ésta no es pensarla como existente. Para ello la existencia habría de ser un atributo y ser atribuible en un juicio como predicado de un sujeto.

Kant delimita el concepto de *existencia* desde el concepto de *posición* o *Setzung* —«idea a su vez absolutamente simple y totalmente equivalente a la de ser en general»—. Pues bien, algo puede ser —o ser puesto para Kant, según esta equivalencia— relativa o absolutamente. (Als Verbindungsbegriff, es decir, como *respectus logicus*, o als *Dasein*). *Dasein* o existencia es una significación de la *Setzung*, a saber, la posición absoluta, sin más, de la cosa. Por eso su conocimiento no puede ser «lógico», darse en el juicio entendido como *respectus logicus*. Es por lo que, cuando se quiera evidenciar que se ha afirmado rectamente la existencia de alguna cosa, «no se debe invocar al concepto del sujeto, en el que no se encuentran sino los predicados de la posibilidad, sino al origen del conocimiento que yo tengo de ella (in der Ursprung der Erkenntnis, die ich davon habe)<sup>25</sup>. Origen que no es otro, evidentemente, que la experiencia. Esta referencia a la experiencia como único modo de tener

<sup>24</sup> «Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge», *Beweisgrund*. 1. Abt., 1. Betrachtung, 1. pág. 72.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 73.

conocimiento de la existencia será definitiva, e inicia la clara separación del método analítico-deductivo de la filosofía wolffiana como válido para la metafísica.

Con todo, la cuestión no es tan simple como pueda parecer. Lo único que aquí se dice es que la existencia, y sólo ella, no puede obtenerse deductivamente a partir del análisis de puros conceptos. Y en este preciso respecto el método wolffiano es inviable para la metafísica, que evidentemente se ha de ocupar de cosas existentes. Mas con ello no se niega que los caracteres esenciales de lo real puedan «construirse» desde la razón pura. Tampoco se afirma. Esta importante cuestión queda sin tratar. Ello precisa, y esto pretendíamos mostrar, el sentido y el respecto en que Kant se separa del método wolffiano. La novedad y la importancia del hallazgo kantiano de la experiencia como único modo de dársenos y obtener un conocimiento de la existencia, bien podría llevar a pensar la definitiva y «total» separación del método analítico-deductivo. Lo cual no se dice. Cuando se tome plena conciencia de lo que supone para la metafísica, y a qué queda reducida, el descubrimiento de la experiencia como origen del saber de la existencia, entonces la metafísica quedará profundamente depauperada, casi nos atreveríamos a decir sin sentido y negada. Y el único modo de reencontrarla será volver a la razón pura en su capacidad «constructiva», si bien en un otro sentido que el puro analítico-deductivo wolffiano. Será entonces y no ahora en el *Beweisgrund*, cuando se ponga en entredicho la totalidad del método analítico-deductivo como válido para la metafísica, si bien manteniendo el ideal constructivo. Aquí sólo se quería precisar el respecto en que se critica el método vigente de la metafísica.

No siendo un atributo, la existencia lo que hace es poner una cosa con la totalidad de sus atributos de un modo absoluto. «Die absolute Position eines Dinges», dirá Kant<sup>26</sup>. La caracterización kantiana se entiende, aunque no sea ni siquiera medianamente satisfactoria. En el fondo quizá porque sea uno de esos conceptos inanalizables e irreductibles (*unauflöslichen Begriffen*) a que llega la razón sin poder dar más razón de ellos que su admisión. Sea como fuera, el caso es que la existencia es para Kant la posición absoluta de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1. Abt., 1. Betrachtung, 2. pág. 73.

una cosa. Dos puntos nos interesa señalar al respecto: Primero, que el concepto de existencia es «casi irreductible» nos dice Kant (beinahe unauflöslich). Sólo se aclara, aunque en una medida débil, a partir del concepto absolutamente simple —este sí— de *Position* o *Setzung* (equivalente a su vez, al de ser, como ya hemos indicado). Y esta leve aclaración sólo significa que existencia no es *posición* en el sentido de *atributo* de un sujeto. Existencia significa *Setzung* o ser, cuando por *ser* se considera no la relación de una cosa, en tanto que atributo, con otra cosa, in abstracto, sino «una cosa en sí misma y por sí misma. Entonces ser significa existir» —nos dice literalmente Kant<sup>27</sup>.

Segundo: Si ser (en el sentido de existencia) es posición absoluta hay que distinguir dos cosas: «lo que es puesto» (was da gesetzt sei) y «cómo ello es puesto» (wie es gesetzt sei)<sup>28</sup>. Desde el punto de vista de lo primero (lo que es puesto, la cosa puesta), nada hay que diferencie lo real de lo posible, pero desde el punto de vista de la posición misma sí que hay una diferencia notable entre lo real y lo posible. En la cosa posible no hay *posición* sino por relación a un sujeto lógico, pero si la cosa es real, o existente «todo el conjunto de la cosa con sus determinaciones está puesto absolutamente y por tanto está más puesto». En la simple posibilidad no es la cosa lo que se pone sino relaciones entre esto y aquello, relaciones reguladas por el principio de contradicción. Pero la cosa real pone —*setzt*— en el sentido más fuerte. Kant recurre a un artilugio lingüístico para aclararse y no inducir a error, recurso que viene a confirmarnos en que posibilidad y realidad no son dos niveles de una misma consideración de la cosa, sino dos respectos totalmente inconmensurables. Tal recurso es la oposición «*in einem Existierenden — durch etwas Existierendes*»<sup>29</sup>. El primer respecto expresa la *posición* de un existente como sujeto de consideraciones, como sujeto de predicados, como sujeto lógico, en definitiva. Así, un existente es exactamente como un posible. El segundo respecto,

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> 1. Abt., 1. Betrachtung, 3. pág. 75.

<sup>29</sup> «*In einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn geht auch auf absolute Position der Sache selbst*» (pág. 75).

sin embargo, expresa la *posición* de un existente puesto absolutamente. Esta segunda posición es *de la cosa misma* y sólo cabe contemplarla, por así decir.

Si a «lo que es puesto» se le denomina esencia, la posición absoluta, es, ya lo hemos visto, la existencia o el ser-existencia. Se trata, pues, de la distinción entre esencia y ser, hasta el punto de asignarle a cada uno un ámbito distinto, el orden lógico-formal y el orden real y efectivo.

Estos dos puntos no constituyen y plantean sino un solo problema. El ser-existencia (*Sein-Setzung-als Dasein*) sólo se conoce en y mediante la experiencia, siendo irreductible al ámbito lógico. No es pues lo mismo la esencia y el ser. La esencia suele entenderse como esencia de esta o aquella otra cosa. Mas también puede entenderse como el conjunto de rasgos «esenciales» pertenecientes a todo aquello que puede ser objeto para el hombre. Es el sentido en que puede hablarse de esencia en la *Crítica*. Más una dicotomía, «chorismós», entre el ser y la esencia no puede explicar de ninguna manera la naturaleza y estructura de lo real, dejando sin dar razón del «esenciarse o constituirse» de los rasgos generales de lo real, justamente a partir del ser, e impidiendo expresar y captar a éste en su carácter fundante de los rasgos generales de lo real. Ahora bien, es obvio que desde el ser como idéntico a la existencia tal y como se entiende en el *Beweisgrund* parece difícil explicar esa relación fundante que la metafísica debe traer a luz entre el ser y la esencia.

Y sin embargo, y pese a todo, el saber metafísico, en cuanto tal no puede dejar de intentar explicitar y pensar esa relación ser-esencia.

El propio *Beweisgrund* realiza este esfuerzo en el «cumplimiento» que hace de la prueba de Dios, con la distinción que establece entre «lo lógico de la posibilidad» y «lo real de la posibilidad». Hace un momento decíamos siguiendo a Kant que, desde el punto de vista de «lo que es puesto» ninguna diferencia hay entre lo posible y lo existente, pero sí la hay —y radical— desde el punto de vista de «cómo ello es puesto». En esta segunda perspectiva, lo posible —por oposición a lo existente— quedó caracterizado como meramente lógico, diríamos, como la posición de solas y simples «relaciones de esto y aquello, relaciones reguladas por el principio de contradicción». Pues bien, Kant va a detenerse en un análisis de lo

posible que nos lo va a mostrar como encerrando en sí una complejidad o densidad mayor que lo que las anteriores consideraciones pudieran hacer pensar.

«Es preciso distinguir en toda posibilidad —nos dice Kant—, de una parte, la cosa pensada y de otra, el acuerdo conforme al principio de contradicción de lo que en esta cosa es pensado simultáneamente». Para que se dé la posibilidad son precisas ambas cosas: lo lógico o formal de la posibilidad —el acuerdo de lo pensado— y lo real o material de la posibilidad, el algo —*etwas*— en lo que el acuerdo se cumple<sup>30</sup>.

Pues bien, la posibilidad desaparece en el caso de contradicción interna de los datos del pensamiento, pero más aún y de un modo originario con la supresión misma de todo dato pensable (*Denkliche*).

Este es el momento en que Kant articula la demostración de que «algo existe necesariamente» primer paso de su *único argumento posible* sobre Dios —tema que no nos interesa directamente—. Sólo nos interesa examinar la sutil referencia de lo posible a la existencia, todavía en Kant, y pese a las condiciones impuestas más atrás al modo de conocimiento de la misma.

Decir que «nada existe» y al mismo tiempo que «algo es posible» es una contradicción, porque la primera afirmación suprimiría toda posibilidad *en cuanto a lo real de la posibilidad*, lo cual es imposible. O dicho de otra manera: Si nada existe, no hay posibilidad alguna. Kant se va a encontrar en el *Beweisgrund* con la dificultad de conjugar la existencia —posición absoluta no cognoscible por análisis, pues no es en modo alguno atributo—, y la existencia —fundamento de toda posibilidad. Dios, *ens realissimum*, asume la conjunción. Dios, en cuanto existencia necesaria constituye *la necesidad real absoluta*, «existencia» que nada tiene que ver con la contradicción o sometimiento a análisis lógicos de conceptos, sino con el hecho de que encierra en sí —por así decir— «todos los datos y la materia de lo pensable».

«Los datos y la materia del pensamiento», hemos dicho. El punto cuarto de la segunda consideración de la primera parte es enormemente importante a este respecto. Kant hace saltar el racionalismo llevándole al callejón sin salida donde el análisis no da más de sí.

<sup>30</sup> Cfr. 1. Abt., 2. Betrachtung, 1. pág. 77.

Paradójicamente, la irreductibilidad de la existencia (orden real) al orden lógico, que tan claramente se abre camino en el *Beweisgrund* va a acabar mostrando que la posibilidad (sustentada en el principio del análisis) remite en definitiva a datos que no pueden referirse más que a un *Dasein*<sup>31</sup>, a algo, en última instancia —y esto es lo importante— que la razón encuentra, como distinto de sí, a lo que en definitiva ha de atenerse.

2. La irreductibilidad entre el orden lógico y el orden real a que se llega en el *Beweisgrund* a propósito de la existencia, se lleva más adelante si cabe en el *Ensayo para introducir en la sabiduría del universo el concepto de magnitudes negativas*, esta vez con motivo de la causalidad, de la que en último término se ocupa el *Ensayo*.

El resultado va a ser bastante parecido al del *Beweisgrund*: desembocar, agotadas las posibilidades del análisis, en datos del pensamiento, indemostrables —inanalizables— que, al mismo tiempo que han de referirse a la experiencia, funcionan con un cierto carácter de principios: otorgan fundamentación al pensamiento.

Por lo pronto, el *Ensayo* trata de mostrar el carácter no analítico de la relación de causalidad. Se parte para ello de la idea de «oposición» (*Entgegensetzung-Opposition*).

Se da oposición entre dos cosas, nos dice Kant, cuando la posición de una anula o quita lo puesto por otra. Mas esta oposición no es única, en contra de lo que hasta entonces había pensado la filosofía, que reducía toda oposición a una oposición lógica, antes bien es doble. Consiste la oposición lógica en afirmar y negar algo de una misma cosa al mismo tiempo<sup>32</sup>. Un cuerpo en movimiento y ese mismo cuerpo, en otro tiempo, en reposo, es algo legítimamente pensable (cogitable); sólo la afirmación de ambos estados del mismo cuerpo en un mismo tiempo constituyen una oposición de contradicción (*Widerspruch*), y en cuanto tal, su resultado es nada (nihil nega-

---

<sup>31</sup> «So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruches bewähret, so fusset ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist; und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel; aber am Ende, wenn ihr bedenket, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf anders als auf ein *Dasein* berufen» (1. Abt., 2. Betrachtung, 4. pág. 81).

<sup>32</sup> «Von eben demselben Dinge etwas zugleich bejahet und verneinet wird» (1. Abschnitt, pág. 171).

tivum irrepraesentabile). Mas cabe que dos predicados sean opuestos en una cosa sin contradicción: por ejemplo, cuando en un mismo cuerpo actúan dos fuerzas iguales al mismo tiempo y en sentido opuesto. Aquí se da una verdadera oposición y su resultado es justamente concebible (cogitabile) y algo real, el estado de reposo. Y mientras en la oposición lógica los predicados opuestos no podían tener, en su oposición, ambos, un carácter positivo, ello acaece en esta otra oposición denominada real. Como se ve, el rasgo distintivo entre una y otra oposición está en que en la primera, la lógica, lo opuesto son simples conceptos, mientras que en la real la oposición se da entre dos cosas existentes, de donde que sólo en la experiencia pueda darse y conocerse la oposición real. Y es este tipo de relación el que se expresa en la verdadera noción de causalidad.

En correlación y función de la diferencia entre oposición lógica y oposición real establece Kant la dualidad de fundamento lógico (logischer Grund) y fundamento real (Realgrund). Desde el primero se entiende y explica la relación de principio y consecuencia (Grund und Folge) en virtud tan sólo de la exigencia de identidad o no contradicción. No hay en efecto ninguna dificultad en percibir la estrecha ligazón entre el principio y la consecuencia, pues ésta no es sino lo que se dice en parte en el concepto del principio; el mero análisis de conceptos basta para mostrarlo sin lugar a dudas. Pero cuando la relación se establece y se da no en un ámbito ideal, sino de un modo «efectivo», esto es, entre «existencias», su aporética vista desde el principio lógico o de identidad es en verdad insuperable. Y es por ello que Kant dice, con un cierto dejo de suficiencia en la irresolubilidad de lo que plantea: «Pero cómo alguna cosa se sigue de otra, y no según la regla de identidad, esto es lo que yo desearía que se me explicase»<sup>33</sup>. O de un modo más preciso: «¿Cómo debo yo comprender que, porque alguna cosa es, otra distinta exista?» (wie soll ich es verstehen, dass weil etwas ist, etwas anders sei?). Esta es la verdadera noción de causalidad. Que el hombre pueda equivocarse es algo que se sigue (Folge) de la finitud de su naturaleza, y puede saberse mediante el mero análisis de la noción de ésta. Pero que en el concepto de voluntad divina se encuentre y de ella se siga por identidad la existencia del mundo, eso es impo-

<sup>33</sup> 3. Abschnitt. Allgemeine Anmerkung, pág. 201.

sible, pues es ésta una relación real y en cuanto tal algo totalmente otro que la relación lógica, cuyo principio es la identidad. «El principio real, viene a concluir Kant, no es jamás un principio lógico» (aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund)<sup>34</sup>. Y es por lo que la relación real entre dos cosas existentes, vale decir, la relación de causalidad, «no puede expresarse en absoluto mediante un juicio, sino sólo mediante un concepto»<sup>35</sup>. Que la causalidad no pueda expresarse ni conocerse mediante un juicio es obvio, si éste es una relación entre conceptos regida por el principio de identidad, y aquélla se da entre cosas existentes. Pero que lo sea «mediante un concepto» puede dar que pensar. «Respuesta, al decir de Vleeschauer, verdaderamente enigmática, verdadera cruz para los comentaristas»<sup>36</sup>. En este punto nos parece exagerada la opinión del ilustre comentarista. Quizá la cosa sea más sencilla, simplemente sencilla. En efecto, el término «concepto» (*Begriff*) está empleado aquí en oposición a juicio, entendido como una relación entre puros conceptos que funcionan como «Grund und Folge», viniendo a significar lo que esa relación de «principio y consecuencia» es incapaz de expresar: la experiencia como el «lugar» donde únicamente se puede percibir y dar la relación causal. *Begriff*, en el *Versuch* se refiere, sin duda, a la acepción elemental de *begreifen*: captar algo como *etwas Neues*. La crítica Kantiana al Racionalismo irá perfilando cada vez más la propia y genuina acepción Kantiana de conocimiento como enriquecimiento cognoscitivo, incremento cualitativo en base a un dato que no procede del cognoscente: lo que en la *KrV*, A y B vendrá meridianamente aludido con las palabras *Aufbau* y *Erwerb* respectivamente<sup>37</sup>.

Y así el «concepto», es obvio, no tiene ninguna resonancia «crítica» como concepto *a priori*, sino que viene a ser una *noción inanalizable*, indemostrable *por análisis*, que se obtiene en la percepción de cosas existentes. Por lo demás es congruente con el modo de ser conocida la existencia, en la que, en fin, se da la relación causal.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 204.

<sup>35</sup> «Gar nicht durch ein Urteil sondern bloss durch einen Begriff könne ausgedruckt werden» (*ibid.*).

<sup>36</sup> *O. c.*, pág. 38.

<sup>37</sup> Cfr. *KrV*, A 10 B 14.

#### 4. MÉTODO Y METAFÍSICA: LA DEUTLICHKEIT Y LOS TRÄUME

1. Ni la existencia, pues, ni la causalidad son susceptibles de ser conocidas y demostradas según principios lógicos mediante análisis de conceptos, antes bien, es sólo en la experiencia donde se dan y pueden constatarse<sup>38</sup>.

Este resultado del *Beweisgrund* y del *Versuch* forzosamente habría de suponer un cambio radical en el modo de entender el método de la metafísica. Su exposición detallada se lleva a cabo en la *Deutlichkeit*, obra, que constituye «el verdadero tratado del método»<sup>39</sup> del período precrítico, y con la que Kant acudió al concurso convocado por la Academia de Ciencias de Berlín. El tema propuesto era el siguiente: «Si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la Theología naturalis y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas».

Tema que caía de lleno dentro de las preocupaciones de Kant: la distinción entre el método matemático y el propio de la metafísica<sup>40</sup>. Distinción cuya mostración y esclarecimiento «imprimiría

<sup>38</sup> Aunque esto vale sólo como *media solución* a estas alturas. El *Versuch* deja abierta la aporía. «Indemostrabilidad» de esas nociones no es evidencia —ni el recurso a «evidencias» será pertinente en definitiva, en el planteamiento kantiano a medida que vaya madurando el criticismo—.

<sup>39</sup> Su fin «consiste en la fijación del verdadero método en filosofía», Vleeschauwer, *Le déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, Tome premier: «La déduction transcendente avant la Critique de la raison pure», Martinus Nijhoff, 1934, pág. 95. Y ello con vistas a la posibilidad de la metafísica; cfr. del mismo autor *Le sens de la methode...*, en la obra ya citada, pág. 175.

<sup>40</sup> En carta de 28 de junio de 1763 a Johan Heinrich Samuel Formey, Kant habla del *Preisschrift*. Ilustra estas preocupaciones y se precia de estar cerca del fin. Con el examen del método de la metafísica se saldrá de la «abstrakte Philosophie»: El *Preisschrift* trata «de un asunto que ha ocupado mis meditaciones desde hace ya algunos años y de cuyo fin, a estas alturas me precio de estar cerca»...; la publicación del mismo «me parece puede ser el mejor medio para atraer la atención de los estudiosos (der Gelehrten) hacia el examen de un método, único del que se puede esperar (y yo estoy convencido de ello) una feliz salida ante la filosofía abstracta... («ein glücklicher Ausgang vor die abstrakte Philosophie zu erwarten stehet») (I. Kant, *Briefwechsel*, Hamburg Felix Mciner Verlag, 1972. *Phil. Bibliothek*, Band. 52, pág. 23).

necesariamente una determinada fisonomía a la filosofía superior»<sup>41</sup>, esto es, a la metafísica, pues se acabaría con la manía de la imitación del método matemático, para ganarla en su genuina naturaleza. Veamos cómo lleva a cabo Kant la importante distinción. Comprende cuatro puntos principales.

1. Dos son las únicas maneras de obtener una noción: o mediante un enlace arbitrario (*willkürliche Verbingung*) de conceptos, o por la descomposición (*Absonderung*) de conocimientos. Esto es, por síntesis o por análisis. «La matemática, nos dice Kant, llega a todas sus definiciones de un modo sintético, la filosofía, por el contrario, analíticamente»<sup>42</sup>. He aquí el carácter distintivo fundamental entre uno y otro saber. Ambas se ocupan de definiciones, pero el modo como llegan a ellas es distinto. Hay que distinguir lo definido (*definitum*), es decir, el concepto que se define (*der Begriff den ich erkläre*), y la definición (*Definition*). En matemática lo definido no se da antes de la definición, sino que se origina en y mediante ella. El trapecio, por ejemplo, en cuanto figura geométrica, se sigue y origina de la actividad de enlazar cuatro líneas que encierren una superficie plana y de modo tal que dos de sus lados opuestos no sean paralelos. Esa actividad que es un acto de síntesis es la definición del trapecio. Pero a su vez, repárese en ello, en éste como en los demás casos, el concepto definido se origina y resulta de la síntesis. Pero ¿qué entender aquí por síntesis? Esto es el verdadero y decisivo problema. Decisivo no sólo para el esclarecimiento de la *Deutlichkeit*, sino para todo el período precrítico y la novedad del concepto de síntesis en la *Crítica*. Veámoslo progresivamente. La síntesis, ese proceder mediante el que la matemática llega a sus definiciones, más precisamente, por el que «se define», es, como expresamente se nos dice, el enlace arbitrario de nociones (*die willkürliche Verbindung der Begriffe*). En el caso del trapecio, la mera y arbitraria disposición o sintaxis de cuatro líneas. Y por ello el matemático tiene un perfecto conocimiento de lo que representa el objeto así definido, al ser artífice de él, siguiéndose todos sus caracteres de lo pensado en esas nociones (*Begriffe*, en nuestro

---

<sup>41</sup> *Deutlichkeit*, *Einleitung*, pág. 275.

<sup>42</sup> «Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch. die Philosophie aber analytisch» (*Ibid.* 1. *Betrachtung*, § 1, pág. 276).

ejemplo, las líneas) según su «composición» (Verbindung). En efecto, «los matemáticos, nos dice Kant, llegan a sus nociones por síntesis, y pueden decir con certeza: lo que no han querido representarse en su objeto mediante la definición, eso no está por tanto allí contenido —das ist darin auch nicht enthalten—<sup>43</sup>. Importante y esclarecedora precisión. Es decir, que todo cuanto expresa el objeto definido o puede saberse de él está ya contenido de alguna manera, expresado implícitamente, en la definición. Todo el sentido de lo definido es dado en y por la definición. Pronto sacaremos las consecuencias de lo que aquí se dice.

Algo muy distinto acontece en la metafísica. Aquí hay algo que es dado, algo que se impone y con lo que hay que contar. Ya en este punto la distinción de la matemática es plena, pues ésta es una ciencia ideal y por ende *a priori*, donde nada es dado al modo como lo es en la filosofía<sup>44</sup>. Pero «lo dado» en la metafísica es confuso o no suficientemente determinado (verworren oder nicht genugsam bestimmt) y su tarea consiste precisamente en esclarecerlo mediante la descomposición (Zergliederung) en sus elementos integrantes. De ahí que lo más importante (das Vornehmste) a tener en cuenta sea «dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse», que en metafísica es preciso proceder de un modo totalmente analítico<sup>45</sup>. Y así pueden expresarse ya las reglas del método mediante el cual puede obtenerse la más alta certeza metafísica. Certeza que no ha de ser una e idéntica para todas las ciencias, como soñaba Descartes, sino distinta según la diversidad de sus objetos respectivos. He aquí cómo Kant ya en este trabajo abandona el «espejismo» cartesiano<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> 3. Betrachtung, § 1, pág. 291.

<sup>44</sup> Es de advertir que la expresión «dado» tiene su peso metodológico en la *Deutlichkeit* y precisamente en relación con las Matemáticas. La matemática «recibe los conceptos como dados en la representación clara y común» (cfr. 1. Betrachtung, § 1). Y no está excluido que tales «conceptos» matemáticos planteen problema de análisis a la filosofía. Tampoco la palabra «Concepto» está empleada con total ausencia de ambigüedades en esta obra.

<sup>45</sup> 2. Betrachtung, Beispiel, pág. 289.

<sup>46</sup> «Si es verdad que Descartes aportó a Europa un mensaje, éste no puede consistir más que en el espejismo del método para la dirección del espíritu», escribe Vleeschauwer, *La evolución...*, ed. cit., pág. 12. En esta misma línea comenta Jaspers: «Descartes ha resultado fatal por su errónea concepción de la ciencia y de la filosofía. Por las consecuencias que tuvo y por el error fun-

Aquellas reglas, se cuida Kant de decir, son muy diferentes de las que se han seguido hasta aquí (*die man bis daher befolgt hat*). La primera y más importante de ellas recomienda que no se empiece en metafísica con definiciones, a no ser una mera y vácua definición nominal. Pero en absoluto por definición en el sentido matemático más atrás explicado. Antes al contrario, debe indagarse en el objeto mismo con cuidado, para en su análisis descubrir aquello que se pueda saber de un modo inmediato de él y así posibilitar su posterior definición o la reducción a sus conceptos fundamentales. En una palabra, su esclarecimiento o mayor determinación. Y no otra cosa es proceder mediante análisis. Ha sido la «*philosophia experimentalis*» y no Hume quien ha apartado a Kant del método deductivo wolffiano como el propio de la metafísica. «El verdadero método de la metafísica es en lo fundamental el mismo que Newton ha introducido en física, y que ha sido de tan útiles consecuencias. Se debe, se dice allí mismo, mediante experiencias seguras, y en rigor con la ayuda de la geometría, buscar las leyes según las cuales acontecen ciertos fenómenos de la naturaleza y aunque ellas (Física y Matemáticas, unidas) *no penetran el fundamento primero en los cuerpos* es cierto, sin embargo, que éstos actúan según esta ley y se explican los complicados hechos de la naturaleza haciendo ver cómo están comprendidos bajo reglas bien establecidas. Del mismo modo en la Metafísica: buscad por una experiencia interna cierta... los caracteres que se encuentran de inmediato en el concepto de una naturaleza general cualquiera —*einer allgemeinen Beschaffenheit*— y aunque no conozcáis inmediatamente la total esencia de la cosa podeis servirlos de esos caracteres con seguridad, para extraer a partir de ellos, mucho en el objeto»<sup>47</sup>.

Síntesis y análisis, esto es el rasgo más importante de la distinción entre matemática y metafísica, tal y como Kant las entiende en la *Deutlichkeit*. Pronto habremos de reflexionar cuidadosamente sobre su sentido. Por el momento resumamos este punto con pala-

---

damental que radica en la cosa misma, hay que estudiarlo aún hoy, para conocer el camino que debe evitarse» (*La filosofía*, Breviarios del FCE, pág. 137). Duro, pero quizá justo reproche. Lo cual no obsta a la grandeza de su filosofía como el mismo Jaspers tiene que reconocer; cfr. su libro *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, pág. 7.

<sup>47</sup> 2. Betrachtung, pág. 286 (el subrayado es mío).

bras de Kant, por cierto, como veremos, muy expresivas —y por ello las transcribimos—. «La tarea de la filosofía consiste en *descomponer* (*zergliedern*) conceptos que han sido dados confusamente, y hacerlos más detallados y determinados, mientras que la de la matemática, es *ligar y comparar* (*verknüpfen und vergleichen*) *conceptos dados* de magnitudes, que son claros y seguros, para ver qué pueda deducirse (*gefolgert*) a partir de ellos»<sup>48</sup>.

2. La segunda diferencia entre ambos saberes radica en que la matemática considera lo general bajo signos «in concreto», mientras que la filosofía por signos «in abstracto». Es decir, que una y otra emplean signos, si bien el uso que hacen de ellos es distinto. La matemática en lugar de operar con las cosas mismas, maneja signos (*anstatt der Sachen selbst, ihre Zeichen*), mas unos signos claros, precisos, en perfecta correlación semántica con lo significado. Y además sustituye sus nociones universales y las ejemplifica o presenta en casos y representaciones concretas (*in concreto*). Por su parte, en cambio, la filosofía no puede tener otros signos que las palabras (*Worte*), con la consiguiente dificultad de que la relación semántica entre ella y lo que trata de expresar sea plenamente adecuada, clara, y permanente, en razón de los diferentes aspectos significativos que encierra la idea. Por esto, estos signos de que se vale la filosofía la obligan a pensar sus cuestiones en abstracto (*in abstracto*)<sup>49</sup>. Desde aquí se entiende fácilmente el tercer rasgo distintivo.

3. Son pocos los conceptos irresolubles y las proposiciones indemostrables que se dan en matemáticas, innumerables en cambio en filosofía. La razón de ello está, en la primera, en que el objeto definido se sigue de la definición, y todos sus elementos pueden reducirse a unos primeros conceptos y principios inanalizables. Mientras que en filosofía, por ser dado el concepto de la cosa y de un modo confuso, no puede ser aclarado mediante otro concepto, sino más bien ser descompuesto en sus conceptos elementales (*Elemen-*

<sup>48</sup> 1. Betrachtung, § 1, pág. 278 (el subrayado es nuestro).

<sup>49</sup> «Los signos de que se vale la meditación filosófica no son sino palabras que no pueden indicar en su composición los conceptos parciales de que se compone la idea completa que la palabra designe, ni pueden tampoco expresar en sus relaciones —*Verknüpfungen*— las referencias (*Verhältnisse*) de los pensamientos filosóficos» (1. Betrachtung, § 2. pág. 278).

tarbegriffe) que componen los datos —lo dado en cuanto dato al que hay que descomponer— y que ya no son analizables.

Kant trata esta cuestión con rigor y exactitud. De tal modo que la conclusión del párrafo donde se expone la tesis («son pocos los conceptos irresolubles en matemáticas muchos en metafísica») modifica profundamente la misma tesis, suprimiéndole el resto de ambigüedad e incoherencia que encierra esa formulación. ¿Cuáles y por qué son los conceptos privilegiados de la matemática? Conceptos, de suyo inanalizables ¿no estarían ahí, dados, igualmente a la Filosofía?

Kant sale al paso de la cuestión advirtiendo que el concepto de «inanalizable» no tiene valor absoluto en las Matemáticas, sino sólo y puramente hipotético —diríamos nosotros—. Dicho de otra manera: en Matemáticas, propiamente hablando no hay concepto alguno inanalizable, en el sentido de que su definición «por análisis de conceptos» (por vía de análisis) perteneciera al conocimiento matemático como tal<sup>50</sup>.

4. Por último, es su respectivo objeto lo que distingue a una y otra ciencia: el de la matemática es fácil y simple, el de la metafísica, difícil y complicado. Pensar la relación de un número, por elevado que sea, a la unidad, es fácil. Otro es, manifiestamente, el caso ante el problema de la libertad.

Éstos son los cuatro rasgos distintivos entre el saber matemático y el metafísico, siendo el más importante y fundamental el primero (que los abarca todos): el que se refiere al método sintético y al método analítico. Aunque más arriba se expuso en qué consiste cada

---

<sup>50</sup> El sentido de este párrafo y de lo que acabamos de decir se sustenta —a nuestro juicio— en tres claras afirmaciones kantianas que aparecen sucesivamente:

1. Ciertos géometras confunden los límites de las ciencias y hasta quieren filosofar en la Teoría de las magnitudes, intentando aclarar esos conceptos (de las magnitudes), pero la definición (que se logra) no tiene en absoluto consecuencia matemática alguna.

2. Todo concepto que no tiene necesidad de ser definido en una ciencia es inanalizable *desde el punto de vista de esa disciplina*.

3. Las Matemáticas no explican jamás un concepto dado por análisis —durch Zergliederung— sino que explican un objeto por medio de la composición arbitraria —durch willkürliche Verbindung—, objeto cuyo pensamiento, justo por ella se ha hecho posible (cfr. 1. Betrachtung, § 3, págs. 279-280).

uno, no será impertinente en modo alguno hacer unas reflexiones sobre su sentido con respecto al método analítico-deductivo wolffiano y anticipándonos, en la medida de lo posible, a la diferencia establecida en la *Crítica* entre pensar matemático y pensar metafísico

¿Qué significan, de un modo riguroso, en la *Deutlichkeit* los conceptos de síntesis y análisis? ¿No se esconde en ellos, siquiera sea aparentemente, una ambigüedad en relación con lo por esos mismos términos expresado en el método cartesiano-wolffiano? O de otro modo, el concepto de análisis en la *Deutlichkeit* ¿significa lo mismo que el término análisis en el método analítico-deductivo? Y en la noción de síntesis ¿se expresa otra cosa que en el proceder analítico-deductivo de la metafísica racionalista? Y en fin, y es el tercer interrogante que queremos plantear, ¿se está ya, con la distinción entre matemática y metafísica y el modo como ha sido hecha, en el planteamiento y solución que de este problema se hará en la *Crítica*? ¿Significa la noción de síntesis en ésta lo que en la *Deutlichkeit*? He aquí unas preguntas en modo alguno caprichosas, antes bien, de una necesidad insoslayable para el problema y solución al gran problema de Kant: la posibilidad de la metafísica.

Teniendo presente todo lo ya dicho, brevemente podremos, así nos parece al menos, responderlas. Aunque un mismo término sea empleado en el método wolffiano de la metafísica y en el que Kant le atribuye ahora, a saber, el de «análisis», es obvio que no puedan significar lo mismo. Una observación «externa» lo muestra: los filósofos profundos (gründlichen Philosophen), como, según nos decía Kant con sarcasmo en el *Versuch* y lo repite en la *Deutlichkeit*<sup>51</sup>, ellos suelen denominarse, se han metido en la cabeza el proceder de los matemáticos y queriéndolo imitar (nachahmen), piensan que puede hacerse metafísica deductivamente mediante análisis de conceptos. Nada más lejos de la verdad: su tarea propia y única consiste en descomponer lo dado en la experiencia, los datos que ésta le presenta, para esclarecerlos y determinarlos. Mientras que el análisis de la metafísica dogmática se lleva sobre conceptos tras haberlos definido y deducir de ellos todo cuanto tal definición permite

<sup>51</sup> Cfr. *Versuch*, observación general final, pág. 201, y *Deutlichkeit*, 2. Betrachtung, Beispiel, pág. 289. El tono irónico es exactamente el mismo.

y que justamente de alguna manera ya está contenido en ellos. Así nos lo mostró nuestro breve apunte sobre Wolff y Descartes. Mas ¿acaso no es precisamente esto lo que ahora se denomina síntesis? Pero ¿es que podía ser de otro modo si el proceder de esos «filósofos profundos» era imitado de las matemáticas y ahora con el nombre de síntesis se expone el método de éstas?

El término «síntesis» es empleado ahora para expresar la «definición» de la metafísica dogmática, y en última instancia «definición» y «síntesis» vienen a ser en la *Deutlichkeit* una misma cosa; definición, en el preciso sentido de que sólo en y mediante ella se origina el concepto del objeto, de donde la definición se cumple en y mediante la síntesis que no es sino —Kant nos lo dice expresamente y es preciso reparar en ello—, un enlace arbitrario (*willkürliche Verbindung*). Síntesis (*Synthesis*) es, pues, un simple enlazar o componer (*Verbindung*) unos conceptos o nociones primitivos, ligarlos (*verknüpfen*) y compararlos (*vergleichen*). De un modo expresivo, síntesis es tanto como sintaxis. Así se define y origina lo definido, y todo lo que esto sea y de ello pueda saberse ya se ha pensado en su definición y en ella y en sus elementos ha de estar contenido, todo lo implícitamente que se quiera, pero al fin y al cabo, contenido. Y lo que no se ha delineado en su definición no está tampoco allí contenido: «das ist darin auch nicht enthalten»<sup>52</sup>. Justamente por ello en el «análisis» del objeto o noción así definido puede obtenerse y deducirse (*gefolgert*) cuanto pueda saberse de él. Que se denomine a tal método sintético-deductivo o analítico-deductivo (analítico, no en el sentido que Kant acuña en esta obra para la metafísica), lo importante es la justa intelección de lo que mediante esos términos se quiere decir: uno y otro vienen a decir la misma cosa. Entiéndase bien: no como dos momentos del mismo método, el de «definir» como síntesis y el de «inspeccionar» lo definido, sino como denominación general del método en su integridad.

Pensar, por otra parte, que con este planteamiento de la distinción entre la matemática y la metafísica ya está anticipado y cumplido el que se haga en la *Crítica*, no nos parece acertado del todo. Tampoco la importante cuestión de si la «síntesis» de la *Deutlichkeit* expresa lo mismo que la noción crítica de síntesis, puede ser tratada

<sup>52</sup> 3. Betrachtung, § 1, pág. 291.

aquí con la morosidad y exégesis textual que requiere el asunto. Con todo, es necesario hacer unas precisiones, siquiera sea con carácter provisional.

Afirmar la identidad semántica de ambas nociones de síntesis significaría negar la evolución de Kant en un problema tan medular, desconocer la originalidad de la *Crítica*, o ver en la *Deutlichkeit* lo que en modo alguno allí está dicho. En efecto, en ésta el proceder sintético representa la configuración y originación del objeto o concepto matemático prescindiendo del ser real y sin tener que determinarlo<sup>53</sup>. Mientras que la síntesis, en el sentido crítico, el juzgar «sintético» *a priori*, está referido al objeto de la experiencia real o posible. De otra parte, subyace a la noción de síntesis expuesta en esta obra precrítica la distinción gradual, en orden a la mayor o menor claridad en el conocimiento, entre la sensibilidad y el entendimiento; siendo en cambio la distinción esencial entre una y otra facultad requisito imprescindible para la acuñación de la síntesis «crítica»: ello empieza a mostrarse ya en la *Dissertatio* de 1770. Y en fin, y como consecuencia de esto último, será en la intuición pura en donde radique la posibilidad de la síntesis y el fundamento mismo de la matemática.

Saber sintético será el saber que se constituye mediante la construcción de conceptos en la intuición pura, siendo ésta *conditio sine qua non* de su posibilidad. Postura de la que dista mucho la *Deutlichkeit*. Es por lo que no nos parece acertado el parecer de Roger Daval al sugerir que el acto de composición de la *Deutlichkeit* viene a ser el más tarde denominado de construcción<sup>54</sup>. Y por lo que nosotros hemos procurado evitar esta palabra. Aquí, como escribe acertadamente Cassirer, la intuición no es sino «un recurso» técnico, «un medio auxiliar, pero nunca el *fundamento* sobre el que descansan sus verdades» —de la matemática—<sup>55</sup>. Cuanto venimos

---

<sup>53</sup> Kant describe la síntesis, o construcción de conceptos propia de la matemática muy externamente, por así decir, sin calar en las condiciones de su posibilidad.

<sup>54</sup> «Acte de composition, ou comme il dira plus tard, de construction», *La Métaphysique de Kant*, París, P. U. F., 1957, pág. 112. En esta misma línea se expresa tímidamente Marechal, *El punto de partida de la metafísica*, t. III, «La crítica de Kant», Madrid, Gredos, B. H. F., 1958, pág. 43.

<sup>55</sup> *El problema del conocimiento*, II, pág. 545.

diciendo puede igualmente mostrarse considerando la idea de definición que se maneja en la obra premiada y en la *Crítica*. En la primera, dejando a un lado la mera definición nominal (*Worterkklärung*) que no es la propia de la matemática, definir es tanto como sintetizar, esto es, enlazar y componer arbitrariamente nociones o conceptos dados. No es nada más y no se dice otra cosa; no se hace ninguna referencia a la intuición, y a una intuición pura, hasta el punto de ser ello fundamental. En la *Crítica*, en el capítulo «Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos» nos dice Kant qué entiende por una definición real (*Realdefinition*). No es la aclaración del nombre de una cosa con palabras más claras; eso sería una definición nominal. «La definición real sería aquella que hiciera claro no meramente un concepto, sino al mismo tiempo su realidad objetiva. Las definiciones matemáticas, que exponen el objeto en la intuición conforme al concepto, son de esta última especie» (*KrV*, A 242). Como se ve, es a todas luces injustificado llevar a la *Deutlichkeit* una noción de síntesis, que Kant no acuñará sino bastante después. Y es que, por otra parte, «no hay que olvidar, como escribe acertadamente Vleeschauwer, que los términos analítico y sintético tienen una significación totalmente diferente aplicados a los juicios o a los métodos»<sup>56</sup>. Pero habría que decir más y aún quizá más precisamente.

Análisis y síntesis referidos al «método» tienen un carácter *externo* con respecto a la facultad cognoscitiva o subjetividad teórica y con respecto a aquello que en cada caso se analiza y sintetiza. Hay que contar con algo ya dado y *operar* sobre ello en una u otra forma, según los casos. Mientras que referidos ambos términos al juicio sintético *a priori* en el sentido genuino kantiano, tienen un carácter «interno» a la subjetividad, en el sentido de que ésta, según su naturaleza y estructura no puede por menos de conocer juzgando y exponerse de esa manera. La síntesis será algo originario y constitutivo<sup>57</sup>. Mas si en este sentido no puede referirse al «método» como «externación o exterioridad», sí puede decirse y hay que afirmar que esa síntesis constitutiva y originaria expresa el proceder y ca-

---

<sup>56</sup> O. c., pág. 51.

<sup>57</sup> Cfr. nuestro trabajo *Sentido del saber sintético a priori*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1971.

minar —metà odos— necesario de la subjetividad. Es decir, que la síntesis es método, ahora en sentido profundo y originario. Y una actitud tal es la que recaba necesariamente según su naturaleza la posibilidad y fundamentación de la metafísica. Desde esta consideración podemos entender la deficiencia de la noción de metafísica que se sigue del método que se le asigna en la *Deutlichkeit* y el desencanto que Kant sentirá pronto ante ella. No podía ser de otro modo. Frente a la matemática, la metafísica tiene por objeto cosas existentes, siendo su principio el de causalidad y su método el análisis. Tras todo lo dicho podráse ver la tremenda depauperación que acecha a la metafísica Kantiana. Su objeto está pendiente de lo contingente y particular, y sus conocimientos igualmente de lo singular y no necesario. Esta noción de metafísica era inevitable tras la nueva intelección kantiana de la existencia y del principio de causalidad y su heterogeneidad con respecto a la matemática. Aunque se hubiera despertado tal noción ante el atractivo de la física newtoniana, procediendo mediante el análisis de los datos de la experiencia.

Esta noción de metafísica no podía satisfacer ni a Kant ni a nadie, pues en verdad, reducir a eso sin más la metafísica, es negarla. De ahí estas palabras, extrañas y comprensibles a la vez, con que Kant viene a cerrar lo más importante de la distinción entre matemática y metafísica en la *Deutlichkeit*: «Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren»<sup>58</sup>. Ello expresa la insuficiencia de tal noción de metafísica, así como consiguientemente, como con acierto indica Vleeschauwer<sup>59</sup>, el valor meramente provisional de tal método analítico en metafísica, y sugiere una nueva, más perfecta y profunda, noción de síntesis. Más todo ello está por venir. Por el momento no hay otra luz y la metafísica reduce a «saber» mediante análisis y obtener los conceptos elementales de las cosas existentes. De ahí a afirmar que la metafísica tiene como tarea señalar los límites del conocimiento sólo hay un paso. No sólo esto, sino que así entendida la metafísica aunque tenga una función meramente negativa, poner límites, en otro respecto se torna «positiva», máxime en relación con la depauperación

<sup>58</sup> 2. Betrachtung, Beispiel, pág. 290.

<sup>59</sup> *La déduction transcendentale dans...*, t. I, ed. cit., pág. 99.

y, en verdad, inviabilidad como metafísica que sufrió en la *Deutlichkeit*. Ese paso se da en los *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* de 1766. Los sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica

2 Los *Träume* es una obra que desentona, por su estilo, en la trayectoria de la meditación filosófica kantiana<sup>60</sup>. Un ensayo, al decir de Cassirer, «nacido a todas luces del capricho del momento»: un «panfleto», con palabras de Vleeschauwer. Con todo, perfectamente coherente con el resultado de la *Deutlichkeit* para la metafísica; es más, incluso exigible, si se le quiere asignar a la metafísica una función positiva, aunque sólo sea poner de manifiesto el desacierto del método de la metafísica wolffiana, que hace de ella un puro castillo en el aire hechura de un visionario, y señalar los límites que la experiencia impone a la razón humana. Pues este va a ser el nuevo objeto de la metafísica. Debe examinarse si aquello a que «aspira» la metafísica está dentro de las posibilidades del conocer humano, en relación siempre con «los conceptos de experiencia sobre los cuales han de apoyarse siempre nuestros juicios» (*Erfahrungsbegriffen, darauf sich alle unsre Urteile jederzeit stützen*

---

<sup>60</sup> Es curioso que el 31 de diciembre de 1765, en carta a Lambert, le habla con toda seriedad de sus reflexiones sobre el método de la Metafísica y del proyecto de la *KrV* en concreto. E ironiza sobre que antes de que se produzca la revolución en la ciencia es preciso que la vieja *Weltweisheit* se destruya, y opina que «la crisis actual de la *Gelehrsamkeit*» es como augurio de esa revolución... (cfr. *Briefwechsel*, ed. cit., pág. 42). Pues bien, el 7 de enero de 1766 en carta a Mendelsohn le anuncia el envío por correo de los *Träume* (*ibid.*, pág. 49). El 8 de abril de 1766, en nueva carta a Mendelsohn, justifica el sentido de esta obra. Mendelsohn se ha extrañado bastante de su tono. Contesta haciendo notar (puede deducirse) algo así como si su intención hubiera sido, sobre todo, mostrar toda la aporeticidad —imposibilidad— de la Metafísica dogmática. «No oculto en absoluto que veo la engreída arrogancia de tomos enteros llenos de ideas de esa suerte con indignación y hasta con odio y estoy completamente convencido de que el camino que se ha elegido está completamente errado...». Y continúa: «In Ansehung desselben nichts ratsamer finde als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen u. die vorgegebene Einsichten skeptisch zu behandeln...» «A vista de esto nada encuentro más aconsejable que despojar a ese saber de su vestido dogmático y tratar de modo escéptico las opiniones que presenta».

La carta habla de «cuán lejos se puede llegar en las ficciones filosóficas (philosophische Erdichtungen) donde faltan los datos» (cfr. *ibid.*, pág. 54). Si se observan las fechas, la publicación de los «Sueños» no parece ser ni momentáneamente un logro u opinión definitiva para Kant. No decae en absoluto el proyecto de dar con el método de la metafísica.

müssen)<sup>61</sup>. Muéstrase aquí cuanto hemos dicho: evidenciada la inviabilidad de la metafísica, wolffiana, es a la experiencia y a sus datos a lo que tendrá que volverse la metafísica, y obtener sus conceptos elementales y contar con ellos como único material. En los *Träume* se afirma explícitamente que la Metafísica no tiene más tarea que mostrar la necesaria sujeción de la razón a esos «conceptos de experiencia». Y en este preciso sentido «la metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana» (ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft)<sup>62</sup>. Repetimos que hay una estrecha continuidad en todo esto, una verdadera exigencia, a la luz de los ambiguos resultados de la *Deutlichkeit*. No surge pues ningún problema. Pero esta noción de metafísica debe ser entendida en su justo límite y sentido, lo cual, según nos parece, no sucede en toda interpretación. Así, por ejemplo, en la de Maréchal. «Plantea el problema, escribe, en unos términos que hacen presentir la *Crítica* de la razón pura». Y a continuación: «Kant no tendrá más tarde, que renegar en absoluto de su fórmula de 1766»<sup>63</sup>. ¿Es acertado este parecer? Creemos que no. Es verdad que la *Crítica* de la Razón pura es en cierto respecto una delimitación de la razón. Pero la cuestión es si en las dos obras el término «límite» significa lo mismo, si se determina de la misma manera; en fin, desde dónde se delinear los límites. A estas cuestiones no hay sino una respuesta: no, en modo alguno. No es de este momento justificar la verdad de esta respuesta. Aquí tan solo caben unas breves consideraciones. Por lo pronto repárese en que en los *Träume* no se dice que la razón sea y esté limitada en sí misma. Sin embargo, en la *Crítica* la limitación y finitud pertenecen a la esencia misma de la razón humana. La por tantas razones excelente obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* es un bello exponente de ello. Pero además en la obra de 1766 los límites son impuestos desde fuera de la razón, justamente por los datos que le suministra la experiencia; y el modo como ello acaece es la mera constatación de la situación de hecho, y en parte de derecho —tras la justificación de la inviabilidad de la metafísica wolffiana—, en

<sup>61</sup> 2. Teil 2. Hauptstück, págs. 367-368.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *O. c.*, III, pág. 48.

que se encuentra la metafísica: inmersa y acotada en el campo de la experiencia<sup>64</sup>. En cambio en la *Crítica* es la razón misma la que desde sí señala los límites que ella, según su naturaleza, nunca pueda transgredir. Y lo hace mediante un análisis reflexivo —en el sentido de analítica y Reflexión trascendentales<sup>65</sup>— sobre su estructura. Sólo así la delimitación llega a ser justificada. Pero llevar a cabo esta tarea en modo alguno podía hacerse en los *Träume*, pues implica no pocos hallazgos en la filosofía kantiana. Valgan un par de textos como botón de muestra. Determinar el origen y el alcance, así como el valor objetivo de la razón es la función propia de la Lógica trascendental<sup>66</sup>. Basta tener presente la riqueza y complejidad de tal lógica, para ver la verdad de cuanto decimos. Pero en rigor hay que decir más. En efecto, la Lógica trascendental se refiere, como se sabe, a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Y sólo cuando se haya cumplido esta tarea, podrá tal Lógica satisfacer plenamente su fin, que no es otro que determinar la extensión y los límites del entendimiento puro: «Denn nach Vollendung desselben, kann sie ihren Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge tun»<sup>67</sup>. Los *Träume* en resumen sólo pueden pre-figurar las definitivas soluciones de la *KrV*, en cuanto su insuficiencia renueva la urgencia del problema en Kant. La *KrV* está en los *Träume* en la misma medida en que todos los caminos —y, por supuesto, el que se elige— están en la encrucijada. Este nos parece el sentido más genuino de los *Träume*: momento de *skepsis* en el sentido más literal, momento de replanteamiento total, de recuento de unos materiales, susceptibles de ser organizados de múltiples maneras. Velados por un mismo término, el de «límite», se ocultan problemas, supuestos y soluciones que la *KrV* transformará profundamente. Paradójicamente los *Träu-*

<sup>64</sup> Exactamente: entre el escepticismo y la *Erdichtung*. Esta expresión —*erdichten*, *Erdichtung*— es bastante expresiva y juega su papel en las meditaciones kantianas a estas alturas, tanto en la *Deutlichkeit* como en los *Sueños*. Cfr. también la citada 2.ª carta a Mendelsohn.

<sup>65</sup> Cfr. nuestro trabajo *El concepto de «trascendental» en Kant*, Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1970.

<sup>66</sup> «Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, wurde transzendente Logik heissen müssen» (*KrV*, A 57/B 81).

<sup>67</sup> *KrV*, A 154/B 193.

*me* instauran, por así decir, toda la comezón intelectual necesaria y exigible ante un problema mal planteado y sin resolver, comezón que deberá alentar la búsqueda de una auténtica posibilidad y fundamentación de la metafísica, auténtica en el sentido de hecha desde aquello desde lo cual sólo puede decidirse la posibilidad de un «saber del fundamento» que pretende ser la metafísica. Sólo así se entiende la renovada «búsqueda» de Kant de una noción más profunda y mejor fundada de la metafísica<sup>68</sup>. Su resultado lo tenemos en *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, denominada usualmente *Dissertatio* de 1770.

##### 5. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA EN LA «DISSERTATIO»

Es ésta una obra de especial importancia e interés. Por varias razones: primero por la novedad de su contenido frente al escrito de 1766. No puede dejar de sorprender que tras la negación rotunda de la metafísica como un saber de lo suprasensible y la determinación de su objeto (señalar los límites que la experiencia impone a la razón) ahora se afirme la posibilidad de tal saber y se trace un nuevo método. ¿Qué ha sucedido entre tanto en el ánimo de Kant? ¿Cómo explicar tan notable giro? No es nuestra tarea hacer un estudio genético-evolutivo de la filosofía de Kant. Pero sí nos interesa señalar que el giro afecta al modo como se entiende la metafísica y su método adecuado, pero en modo alguno significa que la atención de Kant se aparte de éste su gran problema. «Todos estos mis esfuerzos, escribe años antes a Lambert, se dirigen fundamentalmente hacia el método propio de la metafísica»<sup>69</sup>. La unidad y la tarea primaria del pensamiento kantiano se confirma una vez más.

---

<sup>68</sup> En una expresiva carta de 9 de mayo de 1768 a Herder leemos: «Por lo que a mí respecta, puesto que no dependo de nada —an nichts hänge—, con una profunda indiferencia, doy la vuelta a todo el edificio considerándolo desde los más diversos puntos de vista y ello, contra mis propias opiniones o las ajenas...» y más adelante: «De un tiempo a esta parte me oriento sobre todo a conocer la determinación propia y los límites de las facultades e inclinaciones humanas...».

<sup>69</sup> *Carta* del 31-12-1765. Ya citada.

Y es precisamente la insuficiencia, crítica y metodológica, lo que venimos llamando la «externación del método», de la noción de Metafísica de la *Deutlichkeit* y los *Träume*, lo que impulsa ineludiblemente a Kant a continuar su reflexión. Es importante en segundo lugar por la absoluta novedad de algunas de sus tesis, como la idealidad del espacio y el tiempo en cuanto formas de la intuición pura y la distinción en cuanto a su origen entre la sensibilidad y el entendimiento. Que en este punto el carácter absoluto del espacio (cfr. *Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden in Raum*, de 1768) y la publicación por Raspe en 1767 de los *Nouveaux Essais* de Leibniz son decisivos, está fuera de toda discusión. Y en fin, es de especial interés no tanto por el nuevo concepto de metafísica y su método, con serlo mucho, cuanto por la inviabilidad de esa noción de metafísica; de una parte, a causa de la «externación del método» en cuanto éste se entiende como «elenchticus» y de otra, porque lo que habría de ser el «originario y positivo» método en el sentido de que el «*rectus rationis usus hic ipsa principia constituat*» y la «*expositio legum rationis purae est ipsa scientia genesis*»<sup>70</sup> sólo «se señala», pero sin llegar a mostrarlo efectivamente como el posibilitante de la metafísica, con lo cual ésta queda en el aire, sin justificación. Pronto se mostrará esto en detalle.

De la idealidad del espacio y el tiempo no es pertinente ocuparse en este trabajo. Ahora conviene recordar la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento y en qué media determina la nueva noción de metafísica y su método. A mostrar la diferencia entre ambas facultades está dedicada la Sección II de la *Dissertatio*. La tesis a que dicha Sección se opone es la leibniziano-wolffiana que afirma una distinción meramente lógica, de mayor o menor claridad entre ambas facultades, y no de naturaleza y origen: sensible sería lo conocido confusamente (*confusius*), y lo intelectual aquello que se conoce distintamente (*cognitio distincta*).

La Sección comienza así:

Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est fa-

<sup>70</sup> *Dissertatio*, § 23, pág. 411 (el subrayado es nuestro).

cultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. Obiectum sensualitas est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum Phaenomenon, posterius Noumenon audiebat<sup>71</sup>.

Sensibilidad es tanto como receptividad y en cuanto tal, la posibilidad de ser afectado. Mas para que esa afección sea efectiva se requiere un objeto que esté dado frente al sujeto en cuanto sensibilidad (siendo objeto, *obiectum*, en su más rigurosa literalidad) y que además le sea presente. Caracterización, como se ve, positiva de la sensibilidad. Lo que no acaece al decirnos qué es la inteligencia, el entendimiento: más que decirnos qué es lo representado por el entendimiento, se nos dice lo que no es: aquello que «per qualitatem suam» no puede penetrar en el sentido. Este modo de expresarse no es caprichoso. Por lo pronto significa, y ello es de especial importancia, que en el objeto hay dos «estratos» o «dimensiones», cuya naturaleza es radicalmente heterogénea. Aquella mediante la cual «se presenta y afecta» al sujeto cognoscente se llama sensible, «sensibile», en razón de serle dado a esta capacidad de receptividad que es la sensibilidad. Mientras que aquello que, por razón de su naturaleza (per qualitatem suam) es otro que lo sensible (pero qué sea ello no se nos dice, sino sólo, permítasenos reiterarlo, que es heterogéneo por su propia naturaleza) y en consecuencia sólo cognoscible por la inteligencia, se llama inteligible, «intelligibile».

Como se ve, la dualidad de facultades se introduce, en contra de lo que puede sugerir una lectura algo apresurada, desde la dualidad de planos o dimensiones que es cada objeto en cuanto *ob-iectum*, vale decir, como cosa o ente. Recuérdese a este respecto aquella aclaración que nos hace Kant en una llamada del § 9 de la *Dissertatio*: «Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea, quae enti competunt»<sup>72</sup>. Lo cual no obsta, es obvio, a que esa dualidad en el objeto sea «detectada» desde la dualidad que es

<sup>71</sup> § 3, pág. 392.

<sup>72</sup> Pág. 396 al pie.

el sujeto. La heterogeneidad de aspectos que es el objeto o ente exige que lo cognoscible y de hecho conocido de él en efecto por cada facultad sea distinto. Y así es, diciéndonos Kant en consecuencia: «Nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt: ideoque, ut varia obiecti sensum afficientia in totum aliquod representationis coalescant, opus est interne mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quamdam induant»<sup>73</sup>. Los objetos no hieren, no afectan a los sentidos por su forma. Para que esto tenga el mínimo sentido exigible hay que pensar que en los objetos (*ob-iectum*), en las cosas o entes hay cierta «forma». Este término, *forma*, *species*, suscita en este momento múltiples sentidos, desde su acepción en la filosofía de la Escuela hasta lo mentado al decir de la intuición pura de la sensibilidad que es «forma». Es obvio que no significa lo expresado por ésta. Podemos aproximarnos a su posible sentido, viendo qué es aquello que no siendo «forma» es lo que se presenta y afecta a la sensibilidad. Ello es una diversidad (varia). Diversidad que aparece como tal ante el sentido, pero que ni es hecha tal por el sentido ni es del sentido. Antes bien, la diversidad es diversidad de la cosa, del objeto: varia obiecti. Diversidad que en cuanto tal no puede ni agotar ni sobre todo constituir un objeto o cosa en cuanto tales. Y por otra parte esa diversidad exige una cierta, y por el momento, indiferenciada unidad, que le permita no sólo ser objeto y así posibilitar una futura afección, ya que ésta requiere que el objeto esté dado (*ob-iectum*) y se haga presente al sujeto como receptividad, sino incluso desde la que se diversifique y sea y presente una multiplicidad o diversidad de aspectos. Es más, esta exigencia de unidad se impone incluso al sujeto cognoscente; de otro modo, lo cognoscible, si ello se da y presenta como diverso, no puede ser efectivamente conocido si en cierta manera no es recogido y aunado para así formar cierta unidad. Lo cual, dicho sea de paso, no es fortuito. Pues bien, esa «forma seu species obiecti» ha de ser cierta unidad, distinta, evidentemente, de la que se origina de la sensibilidad pura «secundum stabiles et innatas leges». Unidad, en fin, que no puede presentarse ni conocerse en cuanto tal por la sensibilidad. Sensibilidad, recordémoslo, que requiere ser afectada por un objeto (*ob-iectum*) en

---

<sup>73</sup> § 4, pág. 393.

el que sólo considera y conoce una diversidad (*varia*). Y nos dice Kant: «quaecunque autem cognitio a tali conditione subiectiva exempta est, non nisi obiectum respiciat»<sup>74</sup>.

Ese conocimiento no es otro que el intelectual, el propio del entendimiento. Y el entendimiento no considera y conoce sino el objeto (*ob-iectum*). Mas, ¿qué entender aquí por objeto? En modo alguno, manifestamente, hácese aquí referencia a eso «*varia obiecti*» que incumbe a la sensibilidad. Tampoco al objeto en cuanto *ob-iectum*, como cosa o ente, es decir, en un *respecto indiferenciado y previo* a toda presentación y abarcando todo cuanto es y forma parte del objeto; en rigor habría que decir: el objeto en *ningún respecto*. Objeto significa en ese importante texto precisa y justamente aquella «unidad» previa ontológicamente (en rango) a lo «*varia obiecti*», su fundamento, y que hace que el objeto tenga una consistencia y «enseidad». Esto mismo podríase decir, quizá de un modo más inteligible, pero desde luego menos rigurosamente, afirmando que el «*obiectum*» (al que se refiere el «*respiciat*») es la dimensión o aspecto «metafísico» del objeto (como *ob-iectum*), cosa o ente. Esta dimensión de lo real escapa a la sensibilidad y sólo puede aprehenderse y ser sabido por la inteligencia. Por ello puede llamarse, y así lo hace Kant, *noumeno* (de *noein*, pensar, inteligir; *nous*, inteligencia), frente al objeto propio de la sensibilidad que, en cuanto ha de aparecer ante el sujeto como «receptivitas», se llama *fenómeno* (*phainesthai*, aparecer). El término «*noumeno*» y lo por él expresado, especialmente por *latir* y *gravitar* en su semantema la tradición platónica, puede llevar a pensar que alude y se refiere a un mundo eidético (intelectual) separado del mundo sensible. No nos parece tal la intención y el pensamiento de Kant. Con el nombre de *noumeno*, impuesto por ser sólo cognoscible por la inteligencia (*nous*), se alude al aspecto metafísico del objeto, cuya diversidad (*varia*) es lo que únicamente puede aparecer (*fenómeno*) a la sensibilidad. Y así escribe Kant: «*sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*»<sup>75</sup>. Lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como aparecen, lo pensado intelectualmente es representación de las cosas

---

<sup>74</sup> § 4, pág. 392.

<sup>75</sup> § 4, pág. 392.

como ellas son, esto es, en sí. Es pues una misma cosa (res), es decir, un mismo objeto (ob-iectum), quien alberga estos dos aspectos o dimensiones. Así se sigue de nuestra lectura, que ha pretendido ser fiel al texto; y por lo demás, con esta palabra introduce Kant el texto último en que se expresa la dualidad aspectual de lo real (res): *patet*, es decir, por lo tanto, de donde se sigue... Aunque sensibilidad y entendimiento se refieren al mismo objeto (ob-iectum, res) sin embargo, cada una toma algo radicalmente distinto en él, y no es que lo aprehenden en su plenitud semántica con menor o mayor claridad. En tal caso seguiríamos estando en Wolff y la pretendida separación de origen y naturaleza no sería en verdad tal. Para serlo es preciso que en el objeto haya, además de una diversidad, un substrato o aspecto ontológico efectivo. Esto es, un sentido positivo y fundante de la cosa en sí y también, claro, del noumeno. De ello habrá de ocuparse la metafísica y el entendimiento será su facultad fundante. Sobre éste, pues, en su naturaleza, habrá de levantarse la metafísica. He aquí en qué medida la radical diferencia entre sensibilidad y entendimiento era requisito previo para plantear la noción y fundamento y posibilidad de la metafísica. Pero, ¿de qué modo, en qué función (o como lo denomina Kant, «usus») del entendimiento, se posibilita la metafísica? Ésta es la inmediata cuestión, a que habremos de responder.

En efecto, antes que nada es preciso reparar en lo siguiente:

usum intellectus, s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem undecumque dati sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum princ. contradictionis, qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item <sup>76</sup>.

Son, pues, dos los usos del entendimiento: el real y el lógico, y se trata de saber sobre cuál y de qué manera se posibilita la metafísica. Una orientación, bien es verdad que puramente externa, se

<sup>76</sup> § 5, pág. 393.

nos da al decir que el uso lógico es «común a todas las ciencias», «no así el real». Si la metafísica es, o pretende ser, otro saber que el de las ciencias, y así distinguirse de ellas, será en el uso real donde hay que buscar el origen de la metafísica. Tratemos de mostrarlo ahora de un modo «interno», desde la naturaleza misma del entendimiento en su uso real. Conviene, no obstante, precisar antes el carácter del uso lógico, no sólo para en su respecto perfilar mejor el uso real, sino para en su momento ver hasta qué punto el uso lógico acaparará en la *Crítica* todas las funciones del entendimiento, aparte de su uso trascendental (transzendente Gebrauch), y aclarar la relación entre ambos usos y la distinción entre lógica formal y trascendental, pues según Verneaux «en 1781 l'usage logique de l'entendement a donné la logique générale; l'usage réel, la logique transcendantale»<sup>77</sup>, opinión en modo alguno sostenible, a no ser desvirtuando la naturaleza del uso real o desconociendo el sentido y la originariedad de la lógica trascendental. Por lo demás, y como ya se habrá observado, dilucidar este punto no es baladí, antes al contrario, significa de una parte traer a luz el fundamento de la metafísica y el modo como se lleva a cabo, y de otra, poner en su justo límite y momento la evolución del pensamiento kantiano.

En el uso lógico, el entendimiento no se ocupa, prescinde, del origen de los conceptos y atiende sólo a referirlos unos a otros, considerándolos como contenidos bajo una nota que es común a muchos (sub nota pluribus communi), o bien como opuestos a ella, siempre regido por el principio de contradicción. Hay aquí, según nos parece, una ambigüedad que sin revestir especial importancia y dificultad, conviene aclarar. Se ha dicho que el uso lógico es común a todas las ciencias y que sea cual fuere su origen se rige por el principio de contradicción. En este sentido es innegable la relación e incluso la «dependencia» (mejor, el «respeto») de la metafísica para con él, si la metafísica quiere ser un verdadero «saber». Esto es verdad. Pero eso es a todas luces radicalmente insuficiente para posibilitar positiva y efectivamente la metafísica; y además lo más propio del uso lógico no se cumple en la metafísica, sino en los demás saberes que tienen el origen de su conocimiento, de su materia, en el ám-

<sup>77</sup> *Les sources cartésiennes et kantiennees de l'idéalisme français*, París, Beauchesne, 1936, pág. 239.

bito sensible, bien puro o empírico. Y así «dados los conocimientos sensibles, por el uso lógico del entendimiento unos conocimientos sensibles son subordinados (subordinantur) a otros conocimientos sensibles como conceptos comunes, y los fenómenos son subordinados a las leyes más generales de los fenómenos»<sup>78</sup>. Es decir, la relación del saber metafísico al uso lógico se agota en la exigencia de no contradicción, y sería totalmente erróneo pensar que los «conceptos o nociones metafísicas» pueden obtenerse y seguirse de la simple comparación o subordinación entre los conceptos o conocimientos dados en el ámbito sensible, ámbito de la diversidad (varia) y receptividad (receptivitas), siendo así que lo metafísico apunta a lo «ontológico» y se posibilita y da en la espontaneidad del entendimiento. Sostener lo primero sería tanto como afirmar el carácter «abstractus» del «concepto metafísico», y no «abstrahens», siendo esto último el caso como pronto veremos. Señalemos tan sólo, en fin, las nociones que están en relación con el uso lógico y se siguen de él, para en su momento ponerlas en relación con el sentido que esas mismas nociones reciben en la crítica. Ello nos aclarará no pocos puntos. Lo dado, antes de ser sometido al uso lógico, recibe el nombre de «apariencia» (Apparientia), y «experiencia» (Experientia) «el conocimiento reflejo (cognitio reflexa) que se origina a partir de múltiples apariencias comparadas por el entendimiento» (*Ibid.*, pág. 394). Reflexión, dicho sea de paso, puramente lógica. Su relación con la reflexión trascendental, irá señalando, como otros muchos conceptos que vamos apuntando, la originariedad y novedad del planteamiento kantiano de la metafísica en la *Crítica*<sup>79</sup>. Los conceptos comunes obtenidos de la experiencia son conceptos empíricos (empírici) y sus objetos «fenómenos» (phaenomena). Henos

---

<sup>78</sup> § 5, pág. 393.

<sup>79</sup> En este respecto, no alcanzamos a ver la razón por la que Vleeschauer estima que en el uso lógico se anuncia «la futura deducción trascendental», *La déduction transcendental dans...*, t. I, ed. cit., pág. 157. Pensamos, por el contrario, que ni el uso real en cuanto tal dará lugar a la lógica trascendental, ni que el uso lógico anuncia la deducción trascendental. Ni siquiera es exacto hablar de una interferencia sin más de sus respectivas funciones. La lógica trascendental y la misma deducción trascendental suponen y exigen una transformación radical en la interpretación del entendimiento, e incluso en cierto sentido de la misma sensibilidad, tal y como se ofrece en la *Dissertatio*.

aquí ya en la *Dissertatio* ante unos términos de especial importancia: apariencia, experiencia, concepto empírico y fenómeno.

Por el contrario, en el uso real del entendimiento los conceptos «se dan por la misma naturaleza del entendimiento» (*dantur per ipsam naturam intellectus*)<sup>80</sup>, y en consecuencia «no son abstraídos a partir de ejercicio alguno de los sentidos» (*neque ab ullo sesuum usu sunt abstracti*). Atendamos primero a *lo que no son* esos conceptos. Y no son, se nos dice, abstraídos de los sentidos. Pero «abstracto», «abstraer», puede significar al menos dos cosas: *ab aliquibus abstrahere* y *aliquid abstrahere*, abstraer de algo y abstraer algo. Lo primero significa, para ser breve, «prescindir de»; lo cual no significa, y es de especial importancia señalarlo, que aquello de que se prescinde no tenga que ver e incluso no esté en estrecha relación con lo «abstracto». Lo segundo significa «sacar de» en el sentido de extraer o separar, obtener algo de algo. Pues bien, al decirse que los conceptos de que se ocupa el uso real, que ya podíamos llamar «metafísicos» frente a los «empíricos» del uso lógico, son abstraídos de los sentidos, se significa que prescinden de todo lo sensible, pero no que sean sacados de lo sensible (*abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis*). Esto último supondría la «homogeneidad» de los conceptos metafísicos con los empíricos, la no «heterogeneidad» del ámbito o dimensión metafísica con respecto al ámbito de la diversidad (*varia*) dentro de lo real en cuanto objeto (*ob-iectum*), cosa o ente, y la negación de la originaria diferencia entre sensibilidad y entendimiento. Mientras que el «prescindir de» puede hacerse en virtud, de un lado, de la genuina espontaneidad del entendimiento en su uso real, y de otro, de la esencial distinción de los dos ámbitos en que se constituye lo real. Mas la heterogeneidad esencial entre ellos no significa que no estén relacionados o conexos constituyendo algo así como dos mundos separados entre sí, como acabamos de señalar líneas arriba; antes al contrario, lo sensible y lo intelectual, mejor en términos metafísicos, el *fenómeno* y el *noumeno* en cuanto cosa en sí, expresan la estructura que es lo real en sus aspectos ontológico y empírico o sensible.

El modo originariamente distinto de ser conocidos uno y otro ámbito de lo real, e incluso la esencial y efectiva diferencia entre

<sup>80</sup> § 6, pág. 394.

ellos, no impide en absoluto que ambos se den co-implicados en lo real estructurándolo. «Kant se figura aún —escribe con indudable acierto Vleeschauwer— que detrás del conjunto de las determinaciones sensibles, la cosa esconde una esencia interna, ontológica, que escapa a toda investigación empírica»<sup>81</sup>. El saber de tal esencia o aspecto ontológico habrá de ser la metafísica. Pero antes de venir a este punto, ultimemos la caracterización del uso real. El saber lo que los conceptos metafísicos no son —no son abstraídos de lo sensible, sino que prescinden de lo sensible (y por ello, nos dice Kant, sería mejor decir que el concepto metafísico es «abstrayente» —abstrahens— que «abstracto» —abstractus)—, nos lleva a lo que son: *dantur per ipsam naturam intellectus*. Es en la espontaneidad como expresión propia del entendimiento donde se «originan» y dan los conceptos metafísicos. Mas no es un «darse originario» en el sentido de que lo expresado por tales conceptos se constituya primaria y efectivamente desde y por el entendimiento. El darse de los conceptos en el entendimiento hace referencia sólo a que únicamente por éste, en cuanto facultad no sensible y receptiva, puede ser conocido algo que por su neutralidad escapa a la diversidad y que es la esencia ontológica de lo real. Importa, y mucho, dejar bien claro que para Kant, en la *Dissertatio*, la cosa en sí (la esencia ontológica, asimismo llamada *noumeno* por ser sólo cognoscible por el entendimiento, *nous*) y la diversidad empírica se estructuran en el objeto (*obiectum*).

Todavía, un texto de Kant, en este respecto privilegiado, nos lo dice sin lugar a dudas, y puede entender correctamente tras cuanto venimos escribiendo: «*Quamquam autem Phaenomena proprie sint rerum species, non Ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem expriment: nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima*»<sup>82</sup>. Los fenómenos no son meras y puras «apariencias» (en el sentido genuino que tiene este término en castellano, *aparentar*) sino que expresan con verdad algo de los objetos (*ob-iectum*); con todo, nunca la interna y absoluta constitución de esos mismos objetos (*ob-iectum*), mas ahora en dimensión ontológica. Y la relación de lo que las cosas son en sí mismas, cuya expresión son los con-

<sup>81</sup> *La evolución...*, ed. cit., pág. 60.

<sup>82</sup> § 11, pág. 397.

ceptos metafísicos, con el entendimiento, consiste y se agota en ser en éste y por éste como únicamente puede saberse de ellas. Y, en fin, si tales nociones metafísicas no pueden abstraerse en modo alguno de los conocimientos sensibles, no se debe a que no haya una conexión estrecha entre lo «ontológico» y la diversidad sensible, sino a que lo expresado por esos conceptos metafísicos nunca forma parte de ninguna representación sensible, requisito imprescindible para poder abstraer en el sentido de «sacar de» «*quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt*»<sup>83</sup>.

Repárese que se niega la relación de la cosa en sí, no con la diversidad sensible, sino con una representación sensible, lo cual es radicalmente distinto. Y la cosa en sí no puede formar parte de ninguna representación sensible porque su naturaleza es radicalmente otra que aquello que puede darse y conocerse por una facultad sensible. Por eso justamente la abertura de un ámbito metafísico y la posibilidad de un saber positivo de él va pareja a la distinción esencial entre sensibilidad y entendimiento. Con lo cual, es obvio, no queremos decir que ese ámbito y el saber de él esté justificado. Esa es otra cuestión. Por último, nos dice Kant que los conceptos metafísicos son «conceptos tanto de los objetos como de sus relaciones» (*conceptus, tam obiectorum, quam respectuum*)<sup>84</sup>. Tras cuanto llevamos dicho, se puede afirmar sin más como verdadero que el término «Objeto» (*Obiectorum* en el texto), cuya expresión son los conceptos metafísicos, no se refiere a lo real de un modo indeterminado, como *ob-iectum*, cosa o ente, y con menos razón a la diversidad (varia) de lo real, sino a su dimensión ontológica<sup>85</sup>. De no ser así nada se sabría de esa más que problemática dimensión metafísica, y con ello los conceptos «metafísicos» reduciríanse a los conceptos empíricos y no serían otra cosa. Lo cual evidentemente no es el caso, so pena de negar toda la Sección II de la *Dissertatio*. Entre otros, son conceptos metafísicos los de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa. Y señalemos para terminar la extrañeza que pro-

<sup>83</sup> § 8, pág. 395.

<sup>84</sup> § 6, pág. 394.

<sup>85</sup> Con razón señala Vleeschauer que ahora «Kant reafirma, más decidido que nunca, la posibilidad de una ontología», *La déduction transcendental dans...*, t. I, ed. cit., pág. 154. Cfr. págs. 158, 159 y 161.

duce encontrar entre esos conceptos la existencia (existentia, § 8), después de cuanto se dijo en el *Beweisgrund* y el *Versuch*. Pero como pronto veremos no es el único ni el más importante motivo de extrañeza en esta *Dissertatio*.

Ahora se podrá entender sin más la nueva noción de metafísica que Kant nos ofrece: «Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA. Scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali»<sup>86</sup>. La metafísica es el saber de los primeros principios del uso real del entendimiento, noción que recuerda aquella otra de Baumgarten: «Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum»<sup>87</sup>. En la noción kantiana los principios lo son del entendimiento en el sentido de que constituyen su más original naturaleza y desde ellos y según ellos se principia todo el saber que puede alcanzarse en el uso real del entendimiento. En un sentido derivado podríanse llamar también principios los conceptos metafísicos del entendimiento puro. Esta noción de metafísica se entiende; lo que no está es justificada; o dicho de otra manera, Kant no nos da en modo alguno razón de por qué sea y tenga que ser así. Habrá en primer lugar que mostrarlo y después preguntarse el porqué de este extraño silencio en cuestión tan modular.

Que los de la metafísica, en el marco de la *Dissertatio*, no puedan ser unos principios empíricos, en el sentido de proceder de las determinaciones empíricas de lo real y ser válidos sólo para ellas, no requiere prueba ni exégesis alguna. El de contradicción, que regula el uso lógico del entendimiento, si bien ha de ser «respetado» por la metafísica, tampoco constituye un principio, en el sentido genuino y originario, de la metafísica, como saber del entendimiento en su uso real. ¿Cuáles son entonces esos «prima principia» de que nos habla Kant? Cuestión a la que en modo alguno responde. Y sin embargo es lo primero que debe saberse para tener una idea más precisa de lo que es metafísica y tratar de buscar su fundamento y posibilidad. Por otra parte, esos principios deben principiar el saber de la dimensión ontológica de lo real, esto es, deben principiar los conceptos metafísicos. Más, ¿cómo? ¿Cómo se obtienen esos

---

<sup>86</sup> § 8, pág. 395.

<sup>87</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1963, § 1.

conceptos metafísicos y cómo saber que corresponden y expresan adecuadamente la dimensión ontológica de lo real, y en consecuencia cómo estar ciertos de que es efectivo tal aspecto metafísico? Importante cuestión, como se ve. Con todo, y por extraño que parezca, no encontramos ninguna respuesta a ello<sup>88</sup>. Y lo que es peor, ni siquiera su problematización o el menor resquicio de duda de que ello no sea posible o cómo pueda ser posible<sup>89</sup>. En efecto, los conceptos metafísicos —y menos los principios— no pueden obtenerse a partir del conocimiento sensible y mediante el uso lógico. Ni tampoco mediante una intuición adecuada, pues «*intellectualium non datur (homini) intuitus*»<sup>90</sup>. Toda la intuición de que es capaz el hombre es una intuición sensible, atada a un principio formal: el espacio y el tiempo, y en cuanto tal siempre pasiva (*semper passivus*). Negados estos dos modos de originarse los conceptos metafísicos, y habida cuenta de que Kant no nos dice positivamente nada más al respecto, la posibilidad y la noción de metafísica acuñada queda más que en entredicho. Con todo, a este respecto escribe Kant unas líneas, como veremos, de especial interés aunque no poco ambiguas.

Como anticipamos y se ha venido mostrando, el problema del método es esencial a la suerte y posibilidad de la metafísica. Lo que venimos llamando la «externación del método» ha sido en cada caso el motivo del desencanto de Kant ante la ciencia por excelencia y el acicate para seguir indagando su posibilidad de acuerdo a un más adecuado «modo de proceder» de la mente. Y como se habrá reparado, la cuestión que acabamos de plantear y que Kant ni siquiera problematiza, a saber, cuáles son y cómo se originan esos primeros principios del uso real del entendimiento cuyo saber es la metafísica, es una cuestión sobre el método, mas esta vez en un sentido interno y constitutivo a la estructura y naturaleza del en-

<sup>88</sup> Kant lo reconocerá más tarde, en 1772, en la carta a M. Herz: «Yo me había contentado en la *Dissertatio* con esto: con expresar de manera puramente negativa la naturaleza de las *Intellektual-Vorstellungen* diciendo que no son modificaciones del alma por el objeto —*der Seele durch den Gegenstand*—. Cfr. *Briefwechsel*, ed. cit., pág. 101.

<sup>89</sup> En este sentido no sería injustificada del todo la afirmación de que la *Dissertatio* es «el escrito más dogmático de Kant», Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans...*, t. I, ed. cit., pág. 154.

<sup>90</sup> § 10, pág. 396.

tendimiento. En efecto, tales principios, nos dice, se originan en la misma naturaleza del entendimiento puro (*in ipsa natura intellectus puri*) (§ 8) y son abstraídos de las leyes connaturales del entendimiento, en las acciones que despliega con motivo de la experiencia e *legibus menti insitis* (*attendendo ad eius actiones occasione experientiae*) abstracti (*ibid.*). Ya hemos dicho que Kant no responde a la cuestión de cómo acaece ese originarse y cuáles son esas leyes. Pero lo que ahora nos interesa es mostrar la nueva y fundamental visión de lo que debe ser el método propio de un saber como el de la metafísica.

El lugar, la importancia y la función del método en las diversas ciencias no es el mismo. En unas, como en la ciencia natural, el objeto está dado de un modo determinado y preciso, inmediatamente, y desde él y en función de su naturaleza o características establécese el método adecuado para su investigación. Es verdad que el método no aparece desde el principio constituido en todos sus aspectos, sino que se obtiene tras múltiples tentativas, experiencias, hallazgos y después de haber obtenido un gran material de ideas. Sólo entonces, a la vista de la experiencia habida, se podrá indicar el método adecuado en todos sus perfiles y detalles, sólo entonces «aparecerá claro qué camino y proceso debe seguirse» (*elucescist, qua via atque ratione incedendum sit*)<sup>91</sup>. Más ello no impide en absoluto el conocimiento de la ciencia y su progreso efectivo en el conocimiento de su objeto. En tales ciencias «el uso da el método» (*usus dat Methodum*). Y ello es así porque, además del carácter dado de su objeto y acaso precisamente por ello, en la posibilidad de la ciencia en cuestión, el entendimiento no tiene sino una función puramente lógica, es decir, subordinar unos conocimientos a otros de acuerdo con el principio de contradicción. Como se ve, el método se determina desde el objeto y es totalmente «externo» a la estructura del entendimiento, queremos decir que éste no llega a exponerse según su estructura y naturaleza como un momento principal y determinante no sólo del método sino incluso, de alguna manera, también del objeto. Pero ¿y en la metafísica? Aquí el panorama cambia radicalmente.

---

<sup>91</sup> § 23, pág. 410.

Es oportuno recordar, por su justeza y plena adecuación al momento, aquellas agudas palabras de Hegel en la Introducción de la *Enciclopedia*: «No goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer su objeto como inmediatamente dado por la representación, y como ya admitido en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de la investigación» (§ 1). En efecto, no está dado el objeto de la metafísica ni en consecuencia mediatamente su método, sino que a aquél se ha de acceder mediante la constitución y modo de proceder (método) esencial de la facultad desde la que se abra un ámbito metafísico y se posibilite su saber. Por eso justamente en metafísica la cuestión del método no sólo es importantísima, sino que constituye el verdadero y único «origen» del saber metafísico<sup>92</sup>. En metafísica, nos dirá Kant, «el método antecede a toda la ciencia» (*methodus antevētit omnem scientiam*)<sup>93</sup>. Toda otra cuestión es secundaria y pende del problema del método, entendido ahora como el despliegue del entendimiento según su estructura, de manera que en él se expliciten y manifiesten los principios de la metafísica y desde ellos el saber, de alguna manera, de su objeto. «*Expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis*» (*ibid*), he aquí de un modo conciso, pero exacto y profundo, la nueva visión kantiana del método de la metafísica, cuya novedad no escapa a nuestro filósofo: «en nuestro tiempo no está difundido para esta ciencia otro método sino el que prescribe la lógica en general para todas las ciencias, siendo así plenamente ignorado el que es conforme al peculiar espíritu de la metafísica» (*ibid*). De ahí el que apenas si se haya progresado en metafísica. En cambio otra será su suerte si se cumple este cambio en el modo de entender su método. ¿Acaso no se anuncia aquí y se recuerda aquello que, al decir de Kant en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, posibilitará la metafísica: *eine Revolution der Denkart, nach dieser Veränderung der Denkart?* Sin duda alguna. Esta nueva y explícita visión del método de la metafísica es, según nos parece, uno de los puntos más importantes y sobresalientes de la *Dissertatio*, a pesar de que no suela resaltarse. Con esto no queremos decir que ese mé-

<sup>92</sup> «Alle Betrachtung über die Methode ist das wichtigste einer Wissenschaft» (*Reflexio* 5061, *Ak.*, XVIII, pág. 76).

<sup>93</sup> § 23, pág. 41f.

todo se realice en esta obra, y desde luego no basta, aunque sea importante, con decirlo, sino que es preciso tematizarlo. Pero sobre esta cuestión, repitámoslo, no encontramos sino el silencio. De ahí que el nuevo método quede como un «desideratum» y la noción de metafísica y su posibilidad en el aire. Pronto Kant tomará plena conciencia de ello: entonces, manteniendo la misma exigencia metodológica, cambiará esencialmente su intelección de la naturaleza del entendimiento y también, como no podía dejar de acaecer, la noción de metafísica. La mostración de ello es la *Crítica de la razón pura*.

La metafísica entendida como la filosofía que contiene los primeros principios del uso real del entendimiento es inviable, no sólo en cuanto Kant deja sin trazar el camino que muestre su verdad y posibilidad, sino además porque no hay camino alguno, descartados el de la intuición sensible y el uso lógico, y el de la intuición intelectual u originaria. Esta es la razón del silencio de Kant. Con todo, si no se quiere negar un «positivo» saber metafísico y en tanto se encuentre el originario e interno método de la metafísica, puede exponerse su «propedéutica», que consistirá en marcar la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual. Esta es la parte más «positiva», en nuestro tema, de la *Dissertatio*, aunque no plenamente satisfactoria; y desde luego no es lo que en rigor hay que llamar filosofía pura o metafísica. Y así no nos parece plenamente acertada la opinión de Cassirer al escribir que «la filosofía sigue siendo para él la ciencia de los límites de la razón humana»<sup>94</sup>, pues la filosofía primariamente es, ya lo hemos dicho, otra cosa, y no sólo en la letra sino en el espíritu. Expuesta la separación en cuanto a su origen entre sensibilidad y entendimiento, se sigue y se impone un método que de un modo previo, pero además simplemente negativo (y es importante reparar en ello para que, a la hora de valorar su papel en la fundamentación de la metafísica, se haga comedidamente), facilita el saber metafísico: se refiere al contagio que el conocimiento sensible ejerce en el intelectual. Pero este método, y Kant hace bien en precisarlo, no se refiere a la metafísica sino en cuanto ésta tiene que ver con la distinción entre sensibilidad y entendimiento («De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis» titula la

---

<sup>94</sup> Kant, *Vida y doctrina*, ed. cit., pág. 141.

Sección V de la *Dissertatio*). Hecha esta pertinente aclaración, señalemos tan sólo, pues como se ha mostrado su importancia para la metafísica es únicamente negativa, la regla fundamental del método en cuestión. «Todo el método de la metafísica acerca de lo sensible y de lo intelectual se reduce principalmente a este precepto: se ha de evitar cuidadosamente *que los principios domésticos del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual*»<sup>95</sup>.

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN

---

<sup>95</sup> § 24, pág. 411 (el subrayado es de Kant).