

Entendimiento y razón en la Crítica de la razón pura

En un momento de la Introducción a la «Dialéctica trascendental» llega Kant a esta conclusión tantas veces advertida: «*Transcendental* y *transcendente* no son, pues, la misma cosa»¹. Sin embargo, el uso que Kant hace de estos dos términos no es proporcionado: mientras que *transcendente* tiene una aceptable sinonimia en toda la *Crítica*, *transcendental* abarca una extensa polisemia. Y aunque no es este el tema de mi meditación de hoy, pienso que es necesario comenzar por él para aclarar la cuestión que me preocupa.

Transcendente hace referencia —y ello no sólo en el contexto kantiano— a una condición del espíritu humano que consiste en excederse a sí mismo, en su capacidad de ser de alguna manera todas las cosas, como decía Aristóteles y remedó Santo Tomás en su conocida frase: «*anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere*»². La mayor dificultad para admitir que el conocimiento humano es trascendente radica, y ha radicado siempre, en su inapelable origen sensible: la sensibilidad es una cierta receptividad orgánica, en la cual es imposible que se dé una representación intencional del objeto. De aquí que se haya reconocido en el hombre otra capacidad en virtud de la cual esa representación es posible. Podríamos entender, con REINHOLD³, que la *Crítica* kantiana constituiría la búsqueda del fundamento de todo representar. Pues bien, Kant, haciéndose cargo de tal cuestión, consideró que *transcendente* es algo que se dice, propiamente, del *entendimiento* (*Verstand*).

¹ A 296/B 352.

² *De Veritate*, q. II, a. 2; c. a.

³ *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena, 1789.

Por el contrario, el término *transcendental* hace referencia, según dice Kant en el lugar precitado de la *Crítica*, a una *ilusión*. Siempre he pensado que si a un alumno, después de haberle explicado la *filosofía transcendental* kantiana, le diéramos a leer la Introducción a la «Dialéctica transcendental», además de quedar perplejo, deduciría justamente que la filosofía de Kant se constituye en la «filosofía» de una ilusión.

Efectivamente, *transcendental* tiene en Kant, como antes dije, una extensa polisemia. En el período precrítico identificaba *filosofía transcendental* con *Metaphysica generalis*: así, en la *Monadologia physica*, de 1756⁴; o con *ontología*, como en las *Vorlesungen über die Metaphysik*⁵. Después de 1770 identificó *filosofía transcendental* con *crítica de la razón pura*⁶. En la *Crítica*, *transcendental* hace referencia al modo de conocer y no a los objetos: «Llamo *transcendental* a todo conocimiento que, en general, se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestra manera de conocer los objetos, en cuanto que ese modo de conocimiento debe ser posible *a priori*»⁷; la *filosofía transcendental*, lejos de constituir una *ontología*, será, como nos dice a continuación, el sistema de tales conceptos.

Pero para comprender profundamente el problema que está aquí planteando Kant es preciso tener en cuenta lo que ha dejado dicho inmediatamente antes de ese texto, a saber: «Tal ciencia debería ser llamada no una *doctrina*, sino solamente una *crítica* de la razón pura, y su utilidad (desde el punto de vista de la especulación) no sería realmente más que negativa; serviría, no para entender, sino únicamente para clarificar nuestra razón, a la que preservaría de errores, lo cual es ya de gran importancia»⁸. Este carácter negativo de la *Crítica* deberá aclararnos el sentido de la *ilusión*, a la que he hecho referencia; así como explicarnos por qué, años más tarde, volverá a identificar Kant *filosofía transcendental* con *metaphysica generalis*. Pero dejemos esto por ahora.

La *ilusión transcendental* (*der transzendentale Schein*) incide, por una parte, en el uso del *entendimiento*, tanto lógico como transcendental. En el primer caso, se trata de una mera falta de atención a la

⁴ A.-T., I, p. 375; 22-24.

⁵ Ed. PÖLITZ, 1821, p. 18; reproducción, Darmstadt, 1964.

⁶ Por ejemplo, la carta a M. HERZ, de 1773, y en varias de sus «reflexiones».

⁷ B 25. Conviene citar aquí también, por lo que luego diré, lo que Kant afirma en el c. III de la «Doctrina transcendental del método» (A 845/B 873): «La metafísica en el sentido estricto de la palabra se compone de la *filosofía transcendental* y de la *fisiología* de la razón pura. La primera considera únicamente el *entendimiento* e incluso la razón en el sistema de todos los conceptos y de todos los principios que se relacionan con los objetos en general, sin admitir los objetos [Objecte] dados (*ontología*).»

⁸ B 25.

regla lógica, de un error en el que se enreda el ignorante por falta de conocimiento. En el segundo, se trata de algo mucho más profundo, de una *ilusión natural*, como nos dice Kant, e inevitable; de un espejismo de la razón humana, al cual no está la razón dispuesta a renunciar ni siquiera después de la *Crítica*, y que consiste, en definitiva, en tomar las representaciones del entendimiento por representaciones de los objetos.

Está claro que en el párrafo anterior he empleado, siguiendo a Kant, el adjetivo *transcendental* en dos acepciones distintas, a saber, cuando calificaba el uso del entendimiento se refería al modo como el entendimiento conoce los objetos; por el contrario, cuando calificaba a la *ilusión* (*Schein*) estaba tomado en la acepción precrítica, equivalente, por tanto, a *ilusión metafísica*.

Pues bien, Kant establece en este contexto que la sede de la ilusión transcendental es la *razón* (*Vernunft*). Y la *razón* obra, a partir de este momento, un papel primordial para él, hasta el punto que podemos afirmar que hay entre *razón* y *entendimiento*, dentro de la *Crítica*, la misma desproporción que entre *transcendental* y *transcendente*. Y ello no debe extrañarnos, puesto que el tema de la *Crítica* no es el *entendimiento* ni lo que él representa, sino la *razón* y lo que ella representa⁹.

Al haber introducido así el tema, Kant se ve en la obligación de contraponer la *razón* al *entendimiento*. La *razón* se configura como una de las dos facultades del alma (*Grundquellen des Gemüts*), la más elevada: «Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y se acaba en la razón, más allá de la cual no hay nada en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y para someterla a la unidad más alta del pensamiento»¹⁰. Y porque precisa distinguirla del *entendimiento*, se coloca ante una dificultosa cuestión. Y no lo digo yo, lo dice Kant: «Como es necesario ahora dar una definición de esta facultad suprema de conocer, me encuentro en una situación embarazosa»¹¹.

* * *

Tal dicomotomía de la capacidad cognoscitiva humana, pese a venir avalada por una larga tradición en la filosofía occidental, no

⁹ De aquí que las interpretaciones inmediatamente posteriores a la aparición de la *Crítica*, como la antes citada de Reinhold o la de J. S. BECK (Cf. *Einzig-möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, Riga, 1796), para las cuales —y en concreto para esta última— la *filosofía transcendental* era la ciencia que tenía por tema *el representar originario* (*das ursprüngliche Vorstellen*), fuesen parciales, ya que tomaban en consideración uno, y no el más importante, de los temas de la *Crítica*.

¹⁰ A 298/B 355.

¹¹ A 299/B 355.

puede ser entendida ni como obvia ni como originaria. Desde Platón, y formalmente desde Aristóteles, la duplicidad de funciones de la capacidad cognoscitiva humana, hasta el punto de constituir facultades distintas, por muy en conexión procesual que sean entendidas, ha precisado un fundamento y una justificación sistemática.

Con independencia de su «gran historia», el tema llegó a Kant de forma confusa: razón y entendimiento eran tomados, de forma alternativa, por la capacidad o por la facultad indistintamente. Ch. THOMASIIUS, por ejemplo, entendía la razón (*Vernunft*) como la capacidad, siendo facultades de ella el entendimiento y la voluntad. En la *Metaphysica* de BAUMGARTEN, Kant pudo leer que la capacidad es el entendimiento (*intellectus*), mientras que la razón (*ratio*) es una facultad del entendimiento capaz de percibir las relaciones o uniones de las cosas y sus conceptos. En fin, TETENS estableció una superioridad de la razón, como máxima facultad especulativa, frente al entendimiento que es definido, específicamente, como la facultad de juzgar.

Pese a que estas referencias y otras muchas pudieran pesar sobre Kant, éste no estuvo inclinado inicialmente a distinguir entre ambas facultades. En *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* se manifiesta explícitamente inclinado a rechazar tal distinción: «Justamente así, salta a la vista que *entendimiento* (*Verstand*) y *razón* (*Vernunft*), esto es, la facultad (*Vermögen*) de conocer distintamente y la de razonar no son *capacidades fundamentales diversas*; pero si se juzga mediatamente, entonces se razona»¹². Tampoco en la *Disertatio* del 70 aparece la contraposición entre *razón* y *entendimiento*, porque Kant no había llegado todavía a necesitar de dicha distinción. Esta necesidad se le presentó durante la gestión de la *Crítica*, como podemos comprobar por varias «reflexiones», de las cuales me conviene destacar la 4.073, redactada en latín, en la que afirma: «Espacio y tiempo son conceptos del entendimiento puro. Las nociones metafísicas son conceptos de la razón pura»¹³. Quedémosnos, por el momento, con esta última afirmación, a saber, los conceptos «metafísicos» lo son de la razón pura.

La complejidad del tema nace, para Kant, en una equivocidad mantenida a lo largo de toda la *Crítica* entre *entendimiento* y *razón*. Y ello porque emplea alternativamente ambos términos, unas veces en sentido lato y otras en sentido riguroso. Así, *entendimiento*, en sentido lato, significa la facultad de conocer, que se define por oposición a la sensibilidad *in genere*, incluyendo así el concepto de *entendimiento* en sentido riguroso y el de *razón* en igual sentido. Lo

¹² A.-T., II, p. 59.

¹³ A.-T., XVII, p. 405.

mismo sucede con el término *razón*, que en sentido lato hace referencia a la fuente de todo conocimiento *a priori* y, por tanto, incluye el *entendimiento*, al cual pertenece la intuición del espacio y el tiempo, y las categorías.

Según esto, podría entenderse que ambos conceptos, en su acepción amplia, significan lo mismo, ya que en cualquier caso el uno incluye al otro alternativamente. Sin embargo, esto no es así. En algunos momentos del período precrítico, como en el texto antes citado, puede aceptarse una sinonimia de ambos términos, en cuanto que ambos se refieren a la función de juzgar, bien inmediata o bien mediatamente. Pero, en la *Crítica* no se da tal sinonimia. Cuando Kant emplea el término *entendimiento* en sentido lato, hace referencia a la facultad de conocer, caracterizada por la espontaneidad y, en cuanto tal, opuesta a la sensibilidad. En este sentido, la *razón* forma parte de la facultad superior de conocer —así como el *entendimiento* en sentido estricto— y está, por tanto, incluida en la mayor amplitud del término *entendimiento*. Ambos conceptos se refieren a esa capacidad que el hombre tiene de saber de las cosas, sin estar determinado por ellas.

Mas no sucede lo mismo cuando Kant emplea la *razón* en sentido amplio, aunque ella incluya también el concepto de *entendimiento*. Y ello porque ahora el término *razón* alcanza tal amplio significado, porque domina el proceso cognoscitivo desde su superioridad, desde la cual califica todos los momentos del proceso, como son la intuición pura del espacio y del tiempo, la acción de «pensar» las categorías y aquella última de «pensar» las ideas. El fundamento del proceso no está tanto ahora en la espontaneidad como en lo incondicionado. Pero para la mejor comprensión de todo esto hemos de detenernos un momento en lo que ambos términos, *Verstand* y *Vernunft*, llegaron a significar para Kant en la concepción de la *Crítica*.

* * *

Para aclarar esta cuestión hay que recurrir, en primer lugar, a la «Deducción de los conceptos puros del entendimiento». Y es preciso tener en cuenta la diferencia, notable aquí, entre la edición del 81 y la del 87. El punto de arranque en la segunda es la contraposición entre *receptividad* y *espontaneidad*, y la *espontaneidad* representa allí lo «intelectual», mientras que la *receptividad* no es otra cosa que el modo según el cual el sujeto es afectado.

Ahora bien, la *espontaneidad* —léase «lo intelectual»— es la fuente de todo *enlace*, de toda *síntesis* (*Verbindung*), pues «la *conjunción* (*conjunctio*) de una diversidad general no puede venirnos jamás de

los sentidos [*durch Sinne in uns kommen*]¹⁴. Y esto nos lo precisa Kant en una nota de la página 163 de esta segunda edición: «Se prueba de esta manera que la síntesis de la aprehensión, que es empírica, debe ser necesariamente conforme a la síntesis de la apercepción, que es intelectual y enteramente contenida *a priori* en la categoría. Es una sola y misma espontaneidad la que, allí con el nombre de imaginación, aquí bajo el nombre de entendimiento, introduce la unión en lo diverso de la intuición.»

El conocimiento viene en este contexto definido como un proceso sintético. Pero, ¿tiene sentido aplicar al *entendimiento* en este proceso el delito de la *ilusión transcendental*? No quiero caer en un análisis tópico de la *Crítica*, pero sí preciso destacar aquí un texto clave; dice Kant: «Llamamos *inmanentes* los principios cuya aplicación se circunscribe absolutamente a los límites de la experiencia posible, y *transcendentes* a aquellos que sobrepasan estos límites»¹⁵. En este texto *transcendente* no se opone a *transcendental*, sino a *inmanente*. Efectivamente, los principios del *entendimiento puro* sólo deben aplicarse empíricamente, y si alguno de estos principios se ordena a sobrepasar tales límites no debe llamarse, por ello, *transcendental*, sino *transcendente*, ya que, añade Kant: «nuestra crítica puede llegar a descubrir la ilusión de esos pretendidos principios»¹⁶.

Esta afirmación, que ha creado tantas perplejidades entre los comentaristas, sólo puede tener, a mi juicio, una explicación, a saber, Kant entendió que el *abuso* de las categorías no se constituye nunca en *transcendental*, sino en *transcendente*. Y ello porque el *entendimiento* siempre se refiere, estática o dinámicamente, a contenidos empíricos, por lo cual su *abuso* consiste, valga la paradoja, en transcender su relación *transcendental* con el objeto.

Por el contrario, «la razón no se relaciona jamás directamente con un objeto»¹⁷; y precisamente porque los principios de la *razón* nada tienen que ver con los contenidos empíricos, con la experiencia, es por lo que puede ser la sede de la *ilusión transcendental*, cuando su uso se considera como constitutivo y no como regulador. Veamos qué quiere decir esto.

Según lo dicho, en el proceso de síntesis que constituye la esencia del conocimiento la *razón, sensu stricto*, ocupa su cima, pero su objeto no está constituido por lo fenoménico. Se da, pues, una ruptura entre *entendimiento* y *razón*, que Kant explica así: «El entendimiento juega, con relación a la razón, el mismo papel que la sensibilidad con

¹⁴ B 129.

¹⁵ A 296/B 352.

¹⁶ A 296/B 353.

¹⁷ A 643/B 671.

relación al entendimiento. El objeto de la razón es constituir la unidad sistemática de todos los actos empíricos posibles del entendimiento, incluso de aquellos en los cuales el entendimiento enlaza mediante conceptos la diversidad de los fenómenos y los somete a leyes empíricas»¹⁸.

Podemos, así, concluir que la razón se constituye en la suprema síntesis (*Verbindung*) del conocimiento humano. Pero, para que la razón ejerza su función precisa que el entendimiento ejerza la suya, ya que la razón no constituye un conocimiento de objetos, sino un principio de la unidad sistemática del uso del entendimiento. Lo que quiere decir, en definitiva, que la razón no viene exigida por cierta posible perfección del conocimiento de los objetos, sino por el interés especulativo de la razón misma, en cuanto es concebida como culminación del proceso cognoscitivo humano.

Esta conclusión podría llevarnos a pensar que Kant ha introducido el concepto de razón innecesariamente, y que, una vez así introducido, ha negado validez a su función. Sin embargo, ambas cosas son inciertas.

Empezando por el final, es preciso negar que carezca de validez, porque todo principio que impone, *a priori*, al entendimiento una unidad en su uso, la tiene, en cuanto que, de este modo, indica al entendimiento «el procedimiento siguiendo el cual su uso experimental empírico y determinado puede estar enteramente de acuerdo consigo mismo, por el solo hecho de que le hace concordar, en la medida de lo posible, con el principio de la unidad universal y que se derive de él»¹⁹.

En segundo lugar, la razón venía exigida por la propia concepción de ciencia. «Nuestros conocimientos en general no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema»²⁰, y éste sólo puede nacer del gobierno de la razón, «pues —nos dice Kant— entiendo por sistema la unidad de diversos conocimientos bajo una idea»²¹. Y puesto que las ideas no pueden referirse nunca a contenidos empíricos, no podían nacer del uso reflexivo del entendimiento, sino de una instancia superior, a saber, la razón.

Ahora bien, ¿hemos definido así, en puridad, la razón? En cierta manera, sí. En el proceso sintético, constituyente del conocimiento, Kant precisó duplicar las funciones de la capacidad cognoscitiva humana en entendimiento y razón. Y ello porque la síntesis suprema, en la concepción kantiana, no podía referirse a objetos, por tanto,

¹⁸ A 664/B 692.

¹⁹ A 665-666/B 693-694.

²⁰ A 832/B 860.

²¹ *Idem*.

no podía derivarse del *entendimiento*. Sin embargo, ¿de dónde nacía la exigencia de esa síntesis suprema posibilitadora de la ciencia?

* * *

«Si hemos dicho del entendimiento que es el poder de remitir los fenómenos a la unidad por medio de reglas, es necesario decir de la razón que es la facultad de remitir a unidad las reglas del entendimiento por medio de principios. [La razón] no se refiere jamás inmediatamente ni a la experiencia ni a un objeto cualquiera, sino al entendimiento, a fin de procurar *a priori* y por conceptos a los diversos conocimientos de esta facultad una unidad que se puede llamar racional y que es completamente diferente de aquella que el entendimiento puede producir»²². Este concepto general de la *razón* abarca sus dos usos, el *lógico* y el *puro*. Y dejando de lado por sabido, como hace Kant, el uso lógico o inferencial de la *razón*, atengámonos a su uso puro, que consiste en *concluir* conceptos.

Los conceptos concluidos de la *razón*, a los que Kant llama *ideas*, no están, ya lo hemos dicho, confinados en el ámbito de la experiencia, y así como los conceptos del *entendimiento* sirven para entender (*verstehen*), los de la razón, las ideas, sirven para comprender (*begreifen*). La comprensión es totalizadora, pero, en este caso, totalizadora de la unidad de los fenómenos producida por el *entendimiento*, que, en cuanto está sometida al darse fáctico de la intuición, es siempre una unidad condicionada. La *universalitas* postulada por la *razón* viene exigida por la necesidad de superar dicho condicionamiento. En otras palabras, la idea, el *concepto puro de la razón*, es el concepto de lo incondicionado, en la medida que corresponde a la *totalidad de las condiciones*. «Así, el concepto racional transcendental no es otra cosa que el concepto de la *totalidad* de las condiciones para un condicionado dado. Pues, como lo *incondicionado* es lo único que hace posible la totalidad de las condiciones e, inversamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, un concepto racional puro en general puede ser definido por el concepto de incondicionado, en tanto que contiene el principio de la síntesis de lo condicionado»²³.

Y ahora sí, ahora hemos descubierto la razón última en virtud de la cual Kant se vio obligado, una vez establecido su concepto de *entendimiento*, a duplicar las funciones de la capacidad cognoscitiva humana. Y ello porque el *entendimiento*, en su uso adecuado, esto

²² A 302/B 359.

²³ A 322/B 379.

es, empírico, estaba siempre condicionado por la contingencia de lo fenoménico, puesto que tal aparecer exige un darse fáctico. Y un conocimiento condicionado es, *velis nolis*, un conocimiento contingente.

«Los conceptos racionales puros de la totalidad en la síntesis de las condiciones son, pues, necesarios, al menos como problemas que sirven a proseguir, cuanto sea posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado, y tienen su fundamento en la naturaleza de la razón humana, aunque, por otra parte, estos conceptos fundamentales no tengan *in concreto* un uso conforme a su naturaleza, y que, por consiguiente, no posean otra utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección donde su uso, extendiéndose cuanto posible sea, permanece siempre perfectamente de acuerdo consigo mismo»²⁴.

Esto establecido, el paso de lo *incondicionado* a lo *absoluto* era obligado. Si se me permite decirlo así, afirmaré que el establecimiento de la dicotomía de la capacidad cognoscitiva humana obedeció en Kant a la necesidad de saciar el ansia natural de absoluteidad del espíritu humano. Y no quisiera que me contradijera Kant: «El concepto racional transcendental no se aplica más que a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y no se detiene más que en lo que es absolutamente incondicionado, es decir, bajo todos los aspectos. En efecto, la razón pura abandona totalmente al entendimiento que se relaciona inmediatamente con los objetos o, más bien, a su síntesis en la imaginación. Se reserva solamente la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta transportarlos a la unidad sintética, que es pensada en la categoría, hasta lo absolutamente incondicionado»²⁵.

Ahora bien, de esta concepción (aunque no hemos de olvidar que en ella se genera) ha quedado lejos la *ilusión transcendental*. Pese a que la *razón* sea la sede de aquella ilusión, su existencia se configura por la natural exigencia de la mente humana de lo incondicionado y lo absoluto. Y esto tuvo grandes consecuencias en el posterior pensar kantiano e incluso en el posterior pensar filosófico occidental.

Así entendida la capacidad cognoscitiva humana cubría, desde la perspectiva kantiana, toda el área de la *metaphysica* tradicional, esto es, *generalis et specialis*. Ahora bien, la cuestión que a mí me interesa ahora está en averiguar cómo distinguió Kant ambos momentos

²⁴ A 323/B 380.

²⁵ A 326/B 382-383.

de la *Metafísica* y cuál era la idea que de cada uno de ellos tenía, para comprender la diversidad entre *entendimiento* y *razón* por sus objetos.

El título de estas notas contraía mi investigación a la *Crítica*, pero ahora debo abandonar su ámbito e internarme en el de su estudio sobre *Los progresos de la Metafísica en Alemania después de Leibniz y Wolf*²⁶. Y ello por dos razones fundamentales: la primera, para mostrar desde una amplia perspectiva biográfica que esta cuestión aquí tratada constituyó la piedra angular de su filosofía crítica; la segunda, porque en el estudio citado, que resultó prolijo, se vio Kant obligado a tratar específicamente del tema²⁷ y a emitir un juicio de valor sobre su propia doctrina.

No entraré, para ahorrar al lector fácil erudicción, en la anécdota ocasional que motivó el que Kant abordara este proyecto. Lo cierto es que fue escrito, probablemente, a comienzos de 1793; que del estado en el que ha llegado a nosotros podemos deducir que dio muchas vueltas al tema; que su actitud polémica se desarrolló siempre —y no sólo en esta ocasión— frente a Leibniz y Wolf, representados por sus seguidores²⁸; y que, finalmente, Kant no entregó su trabajo, siempre inacabado, a la Academia por razones que desconocemos.

Con independencia de lo anecdótico, lo que sí me importa destacar es que esta obra, en virtud de las exigencias del enunciado del concurso, tiene por tema la *Metafísica*, un saber que, según Kant, «trastoca» todos los esquemas de la ciencia y es en sí misma «un mar sin orillas sobre el cual el progreso no deja ninguna huella y cuyo horizonte no contiene ningún punto de referencia, que nos permita cerciorarnos del camino recorrido por aproximación a él»²⁹. En definitiva, esa extraña «ciencia», que no tiene otra existencia que la de

²⁶ A.-T., Band XX, dritte Abteilung, Handschriftlicher Nachlass, siebenter Band, 1942. Esta edición de la Academia reproduce la realizada por RINK en 1804, después de la muerte de Kant, por haberse perdido los manuscritos que él manejó, lo que no nos permite mejorar el texto.

²⁷ No quiero decir, por supuesto, que Kant no tratara específicamente el tema en la *Crítica*; y sobre él volvió temáticamente en los *Prolegómenos* (1785); y en las otras críticas, y antes en los *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* (1788). Sin embargo, en esta ocasión se vio constreñido a tratar de la *filosofía transcendental* en cuanto solución a los problemas de la *Metafísica* tradicional.

²⁸ Los ataques que más dolían a Kant eran aquellos que procedían de la corriente wolfiana, en cuanto suponían que la crítica de la razón había sido ya realizada por Leibniz, como sucedió con EBERHARD, que mereció la airada *Respuesta* de Kant de 1790. El único trabajo presentado a la Academia en el primer plazo fue el de SCHWAB, quien con EBERSTEIN polemizaba contra Kant en este sentido. Sin embargo, a estas alturas FICHTE ya había presentado a Kant su *Versuch einer Kritik aller offenbarung* (1792).

²⁹ Ed. c., p. 258.

su *idea*, es, como él nos dice, «todo o nada»³⁰ en virtud de lo que su fin exige.

Y este fin es el que enuncia su definición: la *Metafísica* «es la ciencia que permite pasar, gracias a la razón (*Vernunft*), del conocimiento de lo sensible al de lo supra-sensible»³¹. De donde resulta evidente que el fin de la *Metafísica* domina su existencia, ya que si tal fin no se cumple nada se ha cumplido y todos nuestros esfuerzos han resultado inútiles. Pero es que además el fin de la *Metafísica* es el fin último de la especulación de la razón, en el cual, de una manera u otra, incluso sin saberlo, todos los hombres participan. Finalmente, es ese fin el que justifica a la Filosofía en su sentido específico, a saber, como «doctrina de la sabiduría» (*Weisheitslehre*).

Y me interesa destacar cómo Kant en los diversos proyectos de esta obra considera que el progreso producido en las dos partes de la *metaphysica* tradicional³² es, como yo he repetido varias veces en otros contextos, desproporcionado. La *metaphysica generalis sive ontologia*, que constituye el sistema de todos los conceptos del *entendimiento* y sus principios, en cuanto se relacionan con los objetos que pueden ser dados a los sentidos y, por consecuencia, justificados por la experiencia, es una ciencia bien organizada ya desde Aristóteles, en la que Wolf introdujo claridad y precisión en el análisis. Y el progreso que Kant mismo aportó a ella debe ser considerado como un suceso negativo, es decir, como una vuelta reflexiva y premeditada —crítica— al análisis de la manera de pensar (*Denkungsart*). Es algo así como quien se ha apartado del camino recto y vuelve a su punto de partida para reiniciarlo, equipándose de los medios necesarios para no volver a equivocarse.

La manera de pensar (*Denkungsart*) se distingue —y, al mismo tiempo, se caracteriza— a partir de la manera de sentir (*Sinnesart*), pues nuestro *conocimiento teórico*, aunque no se deriva (*ableiten*) de ella, no sobrepasa jamás el campo de la experiencia. De aquí que ese conocimiento teórico sea *conocimiento* en cuanto está referido a contenidos empíricos, ya que la condición de nuestra intuición hace que sólo podamos representarnos los objetos desde su cualidad de entes sensibles; pero, es *teórico* en cuanto que es *a priori*: «pues la representación de un compuesto, precisamente porque se trata de

³⁰ La idea de la *Vollständigkeit* de la *Metafísica* aparece ya en la *Crítica*; y la fórmula aquí utilizada repetía la de los *Prolegómenos*.

³¹ Ed. c., p. 259. Esta definición ya aparece en los *Prolegómenos* y en las *Vorlesungen*, p. 666.

³² Es bien sabido que Kant toma la distinción entre *metaphysica generalis et specialis* de Wolf, quien distinguió entre *Ontología* y *Cosmología*, *Psicología* y *Teología*, las cuales constituían la *Metaphysica specialis*. Tal distinción suponía una cosificación de la *Ontología*, que perdura en Kant.

un compuesto, no es una simple intuición, sino que exige que el concepto de composición se aplique a la intuición en el espacio y en el tiempo. Pues ese concepto (como el de su contrario, lo simple) es un concepto que no se toma de las intuiciones como una representación parcial que estuviera contenida en ellas; es un concepto fundamental [*Grundbegriff*] y también *a priori*, en definitiva el único concepto fundamental *a priori*, que está de manera originaria en el entendimiento para fundamento de todos los conceptos de objetos de los sentidos»³³.

Ahora bien, esa *metaphysica generalis sive ontologia*, cuyo ámbito está cubierto por el entendimiento, no toca para nada lo supra-sensible, que constituye, como hemos visto, el fin último de la *Metafísica*. Por ello Kant reafirma que la *Ontología* es parte de la *Metafísica* sólo a título de propedéutica, «como la entrada o el vestíbulo de la *Metafísica* propiamente dicha; y es llamada filosofía transcendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*»³⁴. Pero, «la filosofía transcendental, es decir, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento *a priori* en general, que es la crítica de la razón pura, cuyos elementos han sido expuestos de manera completa en nuestros días, tiene por fin el fundamento [*Gründung*] de una *Metafísica*; el fin de esta última, a su vez, en tanto que fin último de la razón pura, es la prolongación de esta última (la razón pura) más allá de los límites de lo sensible al dominio de lo supra-sensible; lo que representa una extralimitación [*Ueberschritt*] que no puede ser tampoco, en evitación de que sea un "salto mortal", un tránsito continuo en el mismo orden de los principios; es necesario, pues, controlar seriamente el progreso a los confines de los dos dominios»³⁵.

Dejando para mejor ocasión el análisis de ese tránsito, como paso de lo condicionado a lo incondicionado, me detendré un momento en la relación de la razón con su objeto, lo supra-sensible. Y hemos de partir del hecho de que esta relación no es cognoscitiva. La razón nada «conoce», pero no porque su función no sea apriorística y sintética, sino porque su objeto no es cognoscible: *noumenorum non datur scientia*. Ya en la Sección segunda de la «Dialéctica transcendental» de la *Crítica*, Kant dejó establecido que, «en efecto, la razón pura deja todo para el entendimiento, que se relaciona inmediatamente con los objetos de la intuición o, mejor aún, con su síntesis en la imaginación. Ella se reserva solamente la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento y busca llevar la

³³ Ed. c., p. 271.

³⁴ *Idem*, p. 260.

³⁵ *Idem*, pp. 272-273.

unidad sintética, que es pensada en la categoría, hasta lo absolutamente incondicionado. Se puede, pues, llamar esta totalidad *unidad de la razón* de los fenómenos, de la misma manera que se puede llamar *unidad del entendimiento* a la que expresa la categoría»³⁶.

De los dos últimos textos citados podemos deducir que la relación de la *razón con su objeto*, pese a no configurarse como una relación *cognoscitiva teórica*, constituye el campo de la *Metafísica* propiamente dicha; y ello en virtud de que la *razón*, paradójicamente, lleva a nuestro *conocimiento teórico* más allá de lo sensible. Es decir, la incapacidad cognoscitiva de la *razón* —por causa de la incognoscibilidad de su objeto— posibilita, sin embargo, que el *entendimiento* —de quien procede todo nuestro conocimiento teórico— culmine su función, que de otra manera se vería truncada y en desacuerdo consigo misma.

Tal deducción puede parecer, quizá, excesiva a quien no esté convenientemente habituado al pensar kantiano, ya que resulta incongruente suponer que nuestra facultad cognoscitiva «eficaz» —*el entendimiento*—, para ser consecuente consigo mismo, necesite de otra facultad superior, que no es propiamente cognoscitiva, pero que le permite conciliarse consigo mismo en cuanto a su propia función cognoscitiva. Sin embargo, las cosas en Kant son así. Los textos que pueden aducirse son muchos, pero baste éste de la *Crítica*: «Los conceptos puros de la razón de la totalidad en la síntesis de las condiciones son, pues, necesarios, al menos como tareas [*aufgaben*] que sirven para llevar, en la medida de lo posible, hasta lo incondicionado la unidad del entendimiento, y tienen su fundamento en la naturaleza de la razón humana, aunque, por lo demás, estos conceptos *transcendentales*³⁷ carezcan *in concreto* de un uso conforme a ellos y que, por consiguiente, no posean otra utilidad que la de conducir al entendimiento en esa dirección en la que su uso, llevándolo tan lejos como posible sea, permanezca siempre perfectamente acorde consigo mismo»³⁸.

He de destacar que Kant ha dicho que los conceptos puros de la razón, las *Ideas*, carecen de un uso conforme a ellos mismos, es decir, que pese a ser *a priori* y realizar un *síntesis* —que efectúan sobre los conceptos del *entendimiento*— no producen un *conocimiento teórico*, en el sentido que esta expresión tiene en Kant, es decir, no se relacionan inmediatamente con los contenidos sensibles. Esto mismo podría hacerles fútiles y vanales; sin embargo, ello no es así.

³⁶ A 326/B 383.

³⁷ El subrayado es mío.

³⁸ A 323/B 380.

La cuestión está, pues, en averiguar qué función realizan y en qué radica la validez de esa función.

Empezando por la segunda parte de la cuestión, esto es, por la *validez* de la *Ideas*, es preciso constatar que quedó ya (como prácticamente la totalidad de las cuestiones del pensar kantiano) resuelta en la *Crítica*: «Pues, como todo principio que asegura *a priori* al entendimiento la unidad total de su uso se aplica también, aunque indirectamente, al objeto de la experiencia, de la misma manera, los principios de la razón pura tienen una realidad objetiva en relación con él (el objeto), aunque, es cierto, no para *determinar* algo, sino solamente para indicar el procedimiento según el cual el uso experimental empírico y determinado del entendimiento puede ser enteramente acorde consigo mismo, únicamente porque le hace concordar, *en la medida de lo posible*, con el principio de la unidad universal y que se derive de él»³⁹.

Esto establecido, volvamos sobre la primera parte de la cuestión. Y pienso que en la solución que Kant le dio radica su genialidad y su mayor aportación a la Filosofía occidental. Planteémosla así: si la *razón* no nos proporciona de su objeto, lo supra-sensible, un *conocimiento teórico*, ¿qué tipo de noticia nos da de él? La respuesta a esta pregunta ha sido extensamente desarrollada por el filósofo de Königsberg, pero ahora me preocupa encontrar la respuesta mínima y más expresiva: una noticia *dogmático práctica*. Es *dogmática*, porque no es *cognoscitiva*; es *práctica*, obviamente, porque no es *teórica*. Ahora bien, porque es *práctica* es válido que sea *dogmática*, siempre y cuando nos cuidemos muy mucho de no tomarla por cognoscitiva, lo que nos haría caer, como dije al principio, en la ilusión trascendental.

Ahora bien, esto quiere decir algo de fundamental importancia y que abrió —y sigue abierto— un nuevo camino a la Filosofía, a saber, que la función de la *razón*, como máxima instancia *especulativa* humana, es *práctica*. Precisamente por ello la *praxis* constituye la justificación última de la Filosofía como *Weisheitslehre*, ya que la «doctrina de la sabiduría» es, en definitiva, el fin último de la actividad práctica del sujeto.

«Práctico» es todo aquello que es posible mediante la libertad. Pero las condiciones del ejercicio de nuestra libertad son, por una parte, empíricas; y por ello la *razón* se encuentra de nuevo con los contenidos sensibles. Ahora bien, según Kant, en el ejercicio de la libertad buscamos una *felicidad pragmática*; pero, también, por otra

³⁹ A 665/B 693-A 666/B 694. En este momento habría que determinar el estatuto del asentimiento que la *razón* presta a sus *Ideas*, por ello queda fuera de mi interés en estos momentos.

parte, hay un ejercicio de la libertad no pragmático, que consiste, no en la *felicidad*, sino en la *dignidad de ser feliz*. Y esta dignidad de ser feliz, imposible de alcanzar sin los principios especulativos de la *razón*, es la que proporciona al hombre la posibilidad de vivir en un *mundo moral*, o, lo que es lo mismo, en un mundo meramente inteligible.

El definir qué sea la praxis como regulación de nuestro vivir en un *mundo moral* es harina de otro costal, del cual me ocuparé en breve.

Madrid, octubre de 1981.

JOSÉ ANTONIO G.-JUNCEDA