

# DEL SABER ABSOLUTO A LA PERPLEJIDAD LA GENESIS FILOSOFICA DEL PLANTEAMIENTO CRITICO

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

El pensamiento moderno oscila entre dos situaciones extremas y mutuamente referentes, la pretensión de un saber absoluto y el reconocimiento de la perplejidad.

La pretensión de un saber absoluto, que se consolidó por vez primera en la filosofía de Espinosa e influyó decisivamente en el idealismo alemán, fue objeto de estudio por mi parte en anteriores investigaciones<sup>1</sup>. La perplejidad, en cambio, fue definida y sometida a control por vez primera en las obras de KANT. Es propósito de este trabajo estudiar el nacimiento de la perplejidad en la filosofía kantiana y su determinante vinculación con el planteamiento crítico.

## I. EL SABER ABSOLUTO Y EL IDEAL DE LA CIENCIA EN LA FILOSOFÍA MODERNA

El saber absoluto no es una aislada y loca pretensión de Espinosa y algunos extravagantes idealistas, sino el desarrollo extremo de uno de los supuestos fundamentales de todo el pensamiento moderno. Me detendré en la exposición de este punto a modo de introducción para el estudio del tema propuesto.

1. *La 'res cogitans' en Espinosa*, Pamplona, 1976, 212-223; *La contribución de Espinosa al idealismo moderno*, «Anuario filosófico», vol. XI (1978), 62-72.

Un supuesto básico de todo el moderno filosofar es el carácter ejemplar que en él tiene la ciencia como forma de saber, bien sea para imitarla con el fin de hacer de la filosofía una ciencia, bien sea para criticarla y ofrecer un modelo de filosofía anticientífico.

A simple vista no parece haber en ello nada novedoso, ya que, por una parte, los clásicos antiguos y medievales también habían considerado la filosofía como una ciencia, y, por otra, los modernos entienden por ciencia un saber demostrativo e incluso un «hábito de demostrar asertos»<sup>2</sup>, tal como antes lo había entendido ARISTÓTELES. Sin embargo, se trata sólo de una pura coincidencia en las palabras.

Para empezar, y junto a un uso amplio del término que lo hace equivalente a conocimiento, conviene notar que ARISTÓTELES reserva el nombre específico de ciencia a la *exis apodeiktiké*, virtud intelectual netamente distinta, entre otras, de la *sophia* y del *nous*<sup>3</sup>. La ciencia en sentido estricto no es, para él, ni el supremo modo de saber ni el más propiamente filosófico, ya que la *sophia* tiene su lugar propio de ejercicio en la *prote philosophia*, mientras que la *episteme* en sentido estricto lo tendría en la *physiké*<sup>4</sup>. Por el contrario, para la modernidad ciencia es o el único o el supremo modo de conocimiento verdadero.

Lo que, en efecto, caracteriza el conocimiento científico moderno es la exactitud, es decir, la peculiaridad cognoscitiva del saber matemático, que se adopta ahora como arquetipo de todo conocimiento. Ahora bien, lo exacto es la coincidencia del máximo y del mínimo o, lo que es igual, aquello que no admite más ni menos, y así dice HOBBS:

«La certeza de todas las ciencias es igual, pues de lo contrario no serían ciencias, dado que el saber no admite más ni menos»<sup>5</sup>.

2. CH. WOLFF, *Logica*, § 30.

3. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 19 s.

4. Así parece haberlo entendido TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 2-2, q. 48 co.

5. *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, Introd., *Opera philosophica*, Londini 1845 (Reprint 1966, Verlag Aalen), vol. 4, 390.

No caben distintos grados de certeza porque el saber o es exacto o no es saber, y, en consecuencia, no hay más que un mismo modo de saber para todas las ciencias.

La diferencia recién apuntada entre el concepto de ciencia moderna y el antiguo-medieval es tan profunda que merece ser aclarada con más detalle. Denominaré saber general al modo de pensamiento exacto, propio de la modernidad, y saber universal al desarrollado por antiguos y medievales.

Un concepto general no es en absoluto lo mismo que un concepto universal. Un concepto general es, por ejemplo, el concepto «3» o también el concepto de ley física. «3» se aplica por igual a elefantes, manzanas o niños, porque no informa nada acerca del concepto de elefante ni, por su parte, elefante aporta o modifica en algo el concepto «3». Su exactitud deriva de su indiferencia o falta de consideración respecto de los individuos a que se aplica. La ley general funciona de la misma manera. Para la ley general de gravedad lo mismo de que lo que caiga sea un hombre, gotas de agua o una piedra: se cumple por igual en todos los casos. Vistos desde la ley general los individuos a los que se aplica son meros *casos particulares* que nada tienen de propio o singularizante. A lo general, pues, se opone lo particular como mero caso de aquél. El ejemplo más claro al respecto es el de la estadística, por lo demás el método matemático que mejor parece adaptarse a la ciencia actual. El estudio estadístico es un tipo de cálculo que no considera en absoluto la singularidad. Decir «de cada  $n$  casos se da un enfermo de leucemia», por ejemplo, no sólo no especifica si será el primero, el último o uno intermedio (cosa nada indiferente para el enfermo singular), sino que en realidad no toma en cuenta a cada enfermo. Se considera la enfermedad como una ley cuya frecuencia se expresa numéricamente, y al enfermo como un mero caso de aplicación de la enfermedad, pero no se atienden las características singulares que diferencian a los enfermos entre sí. En franco contraste con esto, ARISTÓTELES sostenía que es médicamente más eficaz el experto como conocedor de los enfermos singulares que el técnico por muy amplios que fueren sus conocimientos, ya que cuando la medicina técnica no va acompañada del conocimiento del enfermo singular yerra muchas veces en la curación<sup>6</sup>.

6. *Methaph. A*, 1, 981 a 13-24.

En resumen, para lo singular la ley general es pura denominación extrínseca; para lo general el singular es mero caso particular. La relación entre ambos es de mutua exclusión: lo general niega toda singularidad a lo particular, lo singular niega el valor intrínseco de la ley general. Además, lo particular queda desprovisto de esencia por su dependencia de lo general, pero en su determinación se cumple la ley general entera y, por ello, resulta independiente de cualquier otro caso, hasta tal punto que la menor discrepancia o singularidad en un solo particular es suficiente para invalidar el valor general de la ley<sup>7</sup>.

Atendamos ahora el concepto universal. Un concepto universal es, por ejemplo, el concepto «hombre». Como concepto, «hombre» se predica de SÓCRATES, CRITIAS o PLATÓN, pero no se cumple homogéneamente en todos ellos, sino que admite una modulación singular de la hominidad para cada uno. Lo que se distingue, pues, de lo universal no es lo particular, sino lo singular, sin que dicha distinción implique una relación negativa o excluyente entre ellos. SÓCRATES, entendido desde el concepto universal de hombre, no es un caso particular, es decir, una mera ocasión en la que se aplica por entero y homogéneamente la ley general, sino un modo único e irreplicable —eso significa singular— de ser hombre. Lo universal pertenece al singular, no existe aparte, sino apropiado por el singular. La relación entre ellos puede, pues, ser descrita como una relación de complementariedad diferencial: lo universal no existe en sí, sino en los singulares, pero informa acerca de ellos y se predica de ellos; lo singular hace de soporte real para lo universal, pero es aclarado y declarado por él.

Pues bien, saber general será el que utilice conceptos generales, saber universal el que se sirva de conceptos universales. El saber general será reflexivo y negativo: niega a lo real todo valor significativo que exceda del mero *factum*, niega al conocimiento todo valor real fuera de su aplicación a los meros hechos. El saber universal será intencional y positivo: afirma que lo universal tiene su

7. La discrepancia de un caso particular respecto de una teoría general la refutaría, cfr. K. R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, c. 1. § 3, trad. española, Madrid 1967, 32-3.

lugar propio en los singulares, y que los singulares pueden ser entendidos desde lo universal.

Esto supuesto, analicemos ahora el funcionamiento de una ciencia basada en conceptos generales, y de otra basada en conceptos universales. Ambas pueden ser llamadas demostrativas, pero cada una entenderá por demostración cosas bien diferentes. En una ciencia regida por conceptos generales demostrar será establecer un proceso razonador de tal índole que, conocido el *demonstrandum*, se concluya en una proposición cuyos miembros se correspondan por entero con aquél. Piénsese en la demostración del teorema de Pitágoras. La demostración lo será si concluye por donde empezó, como indica el usual *quod erat demonstrandum*. Entre el enunciado previo y la conclusión, el razonamiento demostrativo se efectúa como *construcción* del *demonstrandum* mediante una operación formal abstracta, de modo que al final sea evidente la coincidencia —exacta, por construida— de lo propuesto y lo inferido. En rigor, aquí por demostrar se está entendiendo determinar (negativamente) la facticidad, o vigencia de hecho, de una proposición.

Si del ejemplo matemático pasamos al físico, demostrar consistirá en comprobar que, propuesta una hipótesis en términos experimentales y realizado el experimento, la hipótesis se cumple, es decir, se verifica que sucede lo previsto por ella. Algo parecido acontece también en el pensamiento filosófico moderno. Pensemos en un caso notable: la duda metódica cartesiana. La duda metódica de DESCARTES no es más que un procedimiento generalizador, por lo que en vez de duda metódica universal debiera ser denominada duda metódica general. Cuando la duda se generaliza cabe que recaiga sobre sí misma y entonces se produce la certeza, pero como mera verificación. *Cogito ergo sum* es tan sólo la verificación de que mientras dudo o pienso soy.

De lo expuesto se desprende que en la demostración por conceptos generales el proceso razonador sirve de intermediario entre proposiciones idénticas, de manera que en ella la demostración y el raciocinio vienen a ser lo mismo. También se desprende que en la ciencia y en la filosofía moderna no se puede en principio exigir ni fundamentar la intersubjetividad o universalidad del conocimiento, y si la exigen algunos no lo hacen por razones intrínsecas, sino como mero postulado, puesto que comprobar es algo que se realiza siempre de modo particular y contingente.

Consideremos, por su parte, la demostración según conceptos universales. Es ésta una demostración por causas, cuya función no es la de comprobar, sino la de ofrecer una explicación. Para la ciencia moderna lo esencial no es la explicación<sup>8</sup>, de ahí que NEWTON pudiera sostener con toda razón frente a LEIBNIZ que él no necesitaba fingir hipótesis para explicar la realidad por su causa, sino que le bastaba con comprobar la existencia y el comportamiento de la gravedad con el fin de hacer filosofía experimental. Para los clásicos, en cambio, la ciencia tenía como esencial cometido demostrar explicando. TOMÁS DE AQUINO, que tan bien la conocía, distinguía entre una ciencia especulativa racional y una ciencia especulativa intelectual. Para él no es lo mismo la demostración que el raciocinio. El raciocinio es búsqueda de conceptos nuevos, la demostración consiste en juzgar a la luz de los primeros principios los conceptos hallados por aquél:

«Lo mismo que la búsqueda pertenece a la razón, el juicio pertenece al entendimiento, por lo que incluso en el saber especulativo la ciencia demostrativa es llamada judicativa, en cuanto que juzga de la verdad de lo buscado por resolución en los primeros principios inteligibles»<sup>9</sup>.

Mostrar es resolver la verdad de los hallazgos racionales en los primeros principios intelectuales. Dicho de otro modo, demostrar es entender de qué manera se cumplen en lo hallado los primeros principios. La certeza de la demostración consiste, según esto, en el refrendo intelectual que confirma, penetrándolo, la verdad o falsedad de lo hallado. Propiamente hablando la certeza no es racional, ya que el proceso razonador entero se produce antes y suministra la materia sobre la que el entendimiento emitirá su juicio. En consecuencia, el raciocinio es una forma de saber no cierta, pero

8. Aunque Espinosa y Kant, entre otros, utilicen también el término «explicación», su sentido es completamente distinto del antiguo-medieval. Para Espinosa, son los efectos los que explican o manifiestan a la causa, no al revés; por eso el verdadero proceso cognoscitivo es deductivo. En Kant la explicación consiste en remontarse a las condiciones de posibilidad subjetivas: es reflexiva.

9. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 53, a. 4 co.

tampoco por ello menos forma de saber, y la certeza no es en manera alguna un elemento constitutivo y esencial del saber, sino una propiedad que resulta de la actividad del entendimiento sobre los hallazgos de la razón.

Una precisión ulterior. La ciencia moderna, que entiende la certeza como verificación o comprobación fáctica de la verdad de un enunciado, exige que los principios utilizados en la demostración sean homogéneos con ella, es decir: que sean comprobaciones elementales o intuitivas (axiomas). La ciencia clásica distingue entre los principios utilizados en el raciocinio y los principios de la demostración. Estos últimos no son homogéneos con los hallazgos, sino que son los primeros principios de la intelección, una participación habitual en la verdad misma.

Si la filosofía moderna ha llegado a proponerse como ideal el método científico se debe a que ha entendido que la verificación, sea elemental o mediata, le permite establecer la noción de universal concreto o, lo que es equivalente, la posibilidad de un saber real. En esta noción lo concreto se toma como particular y lo universal como general. Estipular que objeto contingente y conocimiento necesario coinciden por completo cuando se entiende lo contingente como caso particular y lo necesario como la ley que lo regula, es la condición para generar un universal concreto. Y esta sería la ganancia que recaba para sí la filosofía moderna frente a la antiguo-medieval.

Pero establecer la comprobación como criterio de verdad presenta, entre otras, una problematización de la sistematicidad del saber. Un saber de comprobaciones es un saber inconexo, de manera que, si para un clásico la sistematicidad era consecuencia natural del ejercicio del filosofar, para un filósofo moderno constituye un objetivo del saber, bien se trate de una sistematicidad absoluta, bien de una sistematicidad metodológica.

Pero el problema más grave que presenta la verificación para la ciencia consiste en que, como hoy día se ha llegado a ver con toda nitidez<sup>10</sup>, la verificación no constituye una verdadera demostración teórica, sino todo lo más una mera no refutación fáctica, por

10. Nos referimos a las investigaciones de K. R. Popper antes mencionadas.

lo que la índole de la certeza que proporciona no está a la altura de las exigencias del conocimiento teórico. La verificación ofrece la posibilidad de someter y dominar la naturaleza más que la de conocerla o explicarla. Y es que la certeza de la aplicación de las matemáticas es la certeza del «error mínimo», la del «error menor que cualquier otro error dado», la del «error despreciable». Ahora bien, un certeza que admite el error, aunque sea mínimo, no puede denominarse certeza teórica, sino más bien certeza práctica, esto es, la certeza suficiente como para poder obrar con garantías de éxito.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, la tesis que sostengo puede ser resumida como sigue:

1.—La exactitud en el saber implica que aquello que conozco, o bien lo conozco todo entero o no sé verdaderamente nada de ello. La suficiencia de lo sabido es condición positiva de posibilidad del saber verdadero. En este sentido, todo pensador moderno es tributario secreta o manifiestamente de la pretensión de saber absoluto cualitativo.

2.—Pero dicha exactitud se puede tomar a su vez como un máximo o un mínimo respecto del saber. Como máximo de saber, la exactitud sería solamente un ideal a alcanzar y en cuanto tal supondría que, al menos en la situación dada, el saber no es en su totalidad exacto, aunque sí en algunas de sus partes, desde las cuales puede uno aproximarse al ideal por extensión cuantitativa de la exactitud. En cambio, entendido como mínimo de saber, la exactitud sería un requisito inexcusable, una *conditio sine qua non*, de modo que no cabría partir más que del conocimiento del todo (Espinosa) o de su regla de construcción (HEGEL). La exactitud como máximo de saber da lugar a una exigencia moderada de saber absoluto, como mínimo de saber origina una exigencia radical propia de las filosofías del absoluto.

## II. LA CIENCIA COMO IDEAL METÓDICO EN EL KANT PRECRÍTICO

KANT se mueve, como cualquier otro pensador moderno, en la línea antes señalada de culto a la ciencia exacta, pero en la forma moderada, es decir, tomando el conocimiento científico como modelo supremo, no como la única forma de saber.

Ya en la primera de sus obras, los *Pensamientos sobre la verda-*



dera estimación de las fuerzas vivas, se señala que en metafísica es difícil llegar a algo terminante e incontrovertible, al contrario de lo que ocurre en las matemáticas, ya que la metafísica, como algunas otras ciencias no han alcanzado el nivel de saber bien fundado, por causa de la inmoderación de los filósofos, cuya pretensión de saber sobrepasa lo que efectivamente demuestran<sup>11</sup>. Como contrapartida, KANT propone un nuevo método de pensamiento que evite los errores en filosofía. Dicho método consiste en comparar los principios que se utilizan en la demostración con las conclusiones a que se llega. Observada con exactitud la naturaleza de las conclusiones, se puede comprobar si en la construcción de su demostración han sido utilizado principios que sean homogéneos con ella. Si los principios utilizados no fueran homogéneos con la conclusión, el procedimiento demostrativo sería defectuoso<sup>12</sup>. La clave de la corrección demostrativa, según esto, radica en la homogeneidad entre principios y conclusión, lo que remite sin duda al modo demostrativo de las matemáticas.

Sin embargo, el ideal de ciencia kantiano no es la matemática pura, sino la aplicación de las matemáticas a la filosofía natural, es decir, la ciencia newtoniana. En la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* hace KANT una abierta confesión de newtonianismo y expresa sus esperanzas en la ciencia con estos términos:

«Estas son las causas en las que fundo mi convicción de que la parte física de la cosmología puede aspirar en el futuro a una perfección incluso igual a la que NEWTON ha elevado su mitad matemática. Después de las leyes según las cuales se mantiene la arquitectura del mundo en la situación en que está, quizá no haya en toda la ciencia natural otras leyes capaces de tales determinaciones matemáticas más que aquellas según las cuales se han formado, y sin duda la mano de un experto geómetra trabajaría aquí un campo no infructuoso»<sup>13</sup>.

11. 1. Hauptst., § 19, *Kant's gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak.) I, 30-31. Los números que aparecen entre paréntesis tras la indicación de las páginas remiten a las líneas del texto en esta edición.

12. 2. Hauptst., §§ 88-90, Ak., I, 93-98.

13. Vorrede, Ak., I, 230.

En este texto destacan tres ideas: 1. la admiración por el desarrollo matemático de la cosmología de NEWTON que a su juicio es perfecto; 2. la capacidad de la física, sobre todo en su estudio de las leyes de formación del mundo, para recibir como ninguna otra ciencia natural una perfección semejante; 3. el medio por el que se alcanzará esa perfección es la aplicación de las matemáticas.

En el *De igne* KANT subraya que ha cuidado evitar las demostraciones hipotéticas y arbitrarias y ha procurado, en cambio, seguir el hilo de la experiencia y de la geometría<sup>14</sup>. Lo que confirma, por un lado, el propósito kantiano de aplicar el método newtoniano y suigiere, por otro, cierta preferencia por la geometría sobre la aritmética a la hora de la aplicación de las matemáticas, preferencia que tendremos ocasión de ver justificada más adelante.

Según la lógica de lo que se va exponiendo, pudiera parecer que KANT toma partido unilateralmente a favor de NEWTON en la controversia LEIBNIZ-NEWTON vigente todavía en su momento. Esta impresión no sería del todo correcta. De hecho, ya en el Prólogo a su primera obra antes mencionada afirma KANT que no seguirá ni a NEWTON ni a LEIBNIZ y promete una libertad de juicio absoluta, propia de un ilustrado<sup>15</sup>. Es verdad que en esta misma obra critica las posturas de los leibnizianos, no las de los newtonianos, y también es verdad que acabamos de leer su paladina confesión de newtonianismo. Pero también es cierto que en la misma obra donde suscribe la filosofía natural de NEWTON corrige el *deus ex machina* newtoniano bajo inspiración leibniziana, y que más tarde no dudará en abandonar y criticar la concepción newtoniana del movimiento absoluto, aproximándose a la posición de LEIBNIZ<sup>16</sup>.

La postura de KANT en la controversia LEIBNIZ-NEWTON parece más conciliadora que parcial. La mejor muestra de ello es la *Monadologia physica* en cuyos *praenotanda* expresa su intención de contribuir a la conciliación en el litigio entre la geometría y la metafísica. Si se tiene en cuenta que bajo esta oposición se resumen las

14. *Instituti ratio*, Ak., I, 371.

15. Ak., I, 7-16.

16. Para la corrección a Newton cfr. *Allgem. Naturgeschichte...*, 2. Theil, 8. Hauptst., Ak., I, 338-9. Para la aproximación a Leibniz cfr. *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, Ak., II, 16-25.

opiniones contrapuestas de newtonianos y leibnizianos en torno a la divisibilidad infinita del espacio, a la noción de vacío y al concepto de gravitación universal, puede concluirse que lo denominado por KANT geometría es la doctrina newtoniana y lo que llama metafísica es la de LEIBNIZ. Esta lectura permite, a su vez, entender que la *Nova dilucidatio*, aunque anterior en el tiempo a la *Monadologia physica*, contenía ya un intento de conciliación en la controversia mediante la introducción de dos nuevos principios de cuño newtoniano (de sucesión y de coexistencia) junto a los dos principios supremos de origen leibniziano (de contradicción y de razón determinante). Conviene notar, sin embargo, que para la solución de este contencioso teórico KANT estima que corresponde a la metafísica plegarse a la geometría<sup>17</sup>.

En este mismo sentido, aunque más explícitamente, se expresa el Prólogo del *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía*. Aquí se distingue entre dos usos posibles de las matemáticas en filosofía. Un uso mimético o meramente imitador del método matemático, que alude al *mos geometricum* puesto de moda por WOLFF después de su implantación por ESPINOSA, y al que descalifica por carencia de resultados reales. El segundo, que será el propuesto por KANT, consiste en la aplicación efectiva de las proposiciones matemáticas a los objetos de la filosofía. En esta línea se han producido resultados visibles en ciertas partes de la filosofía (la cosmología), resultados que han ido mucho más allá de lo que por sí mismas podrían alcanzar. En virtud de ello KANT se permite esperar que sea de la misma utilidad incluso para la metafísica<sup>18</sup>.

Pero la obra fundamental para entender el ideal metódico del KANT precrítico es la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*. Atendiendo al orden de consideraciones que nos vienen interesando, el contenido de la obra se puede resumir en tres aportaciones: 1.—Una doctrina de la dis-

17. Así lo sugiere un pequeño detalle: el acusativo *metaphysicam* y el dativo *geometriae* en el texto siguiente, *sed quo tandem pacto hoc in negotio metaphysicam geometriae conciliare licet...?* (*Monadologia physica, praenotanda*, Ak., I, 375).

18. Cfr. Ak., II, 167-9.

tinción entre conocimiento matemático y conocimiento metafísico; 2.—la propuesta de un método seguro para la filosofía; 3.—un esbozo de las expectativas que se abren desde la aplicación de dicho método. Las analizaré por separado.

1.—La distinción fundamental entre matemáticas y filosofía es una distinción metódica: las matemáticas son sintéticas, la filosofía es analítica. Por eso la mera imitación externa del método matemático en filosofía carece de sentido y, según se observó antes, de resultados.

Las matemáticas construyen sus objetos por enlace arbitrario de los conceptos, de modo que sus definiciones no son posteriores a sus objetos, sino que surgen a la vez que ellos. Por esa misma razón las definiciones no han de ser buscadas ni demostradas, y constituyen la base desde la que se despliegan las deducciones y demostraciones matemáticas. Por su parte, la filosofía es analítica, es decir, supone sus objetos y funciona por abstracción a partir de ellos. Su tarea es la de inducir a partir de las abstracciones cuál sea la verdadera esencia y significación de los objetos dados. La definición es lo que aquí se busca. Según KANT, las pretendidas síntesis o definiciones iniciales en filosofía son puras apariencias de síntesis, y que no pasan de ser imposiciones de nombre o definiciones gramaticales.

En pocas palabras: la función de la filosofía consiste en un análisis *a posteriori* que intenta clarificar y precisar lo obscuro y confuso, las abstracciones de los datos, induciendo a partir de ellas la definición; la función de las matemáticas es la de enlazar y comparar conceptos sintéticos *a priori* para deducir nuevas síntesis a partir de ellos. En consecuencia, la posibilidad de error es mucho mayor en la filosofía que en las matemáticas, y la certeza subjetiva de ésta supera ampliamente a la de la filosofía.

A esta distinción fundamental se suma otra no menos significativa: la diferencia de medios que utilizan una y otra. Los medios expresivos en las matemáticas son signos visibles *in concreto*, los medios usados por la filosofía son signos abstractos. En el caso de las matemáticas se tratan de figuras (geometría) o de números y signos de operaciones (aritmética); en el de la filosofía son meras palabras, que ni refieren en sí mismas la realidad de las cosas ni expresan en sus combinaciones las relaciones precisas entre los pensamientos.

El efecto propio de esta segunda distinción es una diferencia en el grado de certeza objetiva que proporcionan sus respectivos conocimientos. Las palabras sirven solamente para evocar la memoria de los conceptos generales que designan; en cambio, los signos matemáticos, al ser signos sensibles, permiten ver el objeto con los propios ojos, es decir, en concreto. De aquí se puede inferir que la noción kantiana de certeza es la de *comprobación intuitiva*, y esa es la razón por la que KANT considera superior la geometría a la aritmética:

«Pero además también la intuición de este conocimiento, en cuanto concierne a la exactitud, es mayor en las matemáticas que en la filosofía, puesto que en las primeras el objeto es considerado en signos sensibles *in concreto*, pero en la última es considerado siempre sólo en conceptos generales abstractos, cuya clara impresión no puede ni con mucho ser tan grande como la de los primeros. En la geometría, donde los signos tienen además una similitud con las cosas designadas, dicha evidencia es por ello aún mayor, aunque en el álgebra la certeza sea igualmente convincente»<sup>19</sup>.

El ideal de certeza es la unidad inmediata de objeto y signo, precisamente porque permite intuir en la cosa el concepto<sup>20</sup>. Queda, pues, muy claro que intuición aquí es comprobación fáctica de un concepto general. Y en virtud de ello la geometría se convierte en el más alto de los saberes, incluso más que la aritmética, al contrario de lo que pensaba ARISTÓTELES, quien estimaba más rigurosa la aritmética que la geometría por tener un número menor de principios<sup>21</sup>. El contraste es elocuente y sirve para ilustrar la discrepancia radical en los criterios supremos del saber entre los modernos y los antiguo-medievales: aquéllos los cifran en la inmediatez de la comprobación, éstos en la simplicidad de los principios.

19. 3. Betracht. § 1, Ak., II, 292.

20. Es éste un criterio que mantendrá intacto el Kant crítico. Así la *KrV* sostiene que sólo las matemáticas demuestran porque sólo ellas pueden considerar lo general en concreto (en la intuición singular), A 734-5, B 762-3.

21. *Metaph.*, A, 1, 981 a.

2.—Una vez manifiesto el carácter ejemplar del conocimiento matemático, propone KANT para la filosofía un método nuevo que la aproxime al ideal matemático. Pero, antes de empezar la exposición del método nuevo, vuelve a mencionar la existencia de dos modos de utilizar las matemáticas en filosofía, uno meramente imitador de la forma del método matemático, otro que aplica las matemáticas a las partes de la filosofía donde se trata de la cantidad. El primero da frutos hueros, el segundo puede tener una incalculable utilidad.

El método propuesto por KANT para la filosofía en general, salvo aquellas en las que se puede aplicar directamente las matemáticas (la cosmología), toma como modelo el de la ciencia natural de NEWTON, que aúna experiencia y geometría:

«El auténtico método de la metafísica es en lo básico del mismo género que el introducido por NEWTON en la ciencia natural y que tuvo allí tan útiles consecuencias... Del mismo modo en la metafísica: buscad mediante una segura experiencia interna, esto es, mediante una conciencia inmediata evidente, aquellas notas contenidas ciertamente en un concepto de cualquier modalidad general, e incluso si no conocéis la esencia entera de la cosa podréis serviros, no obstante, de ellas con seguridad para deducir a partir de eso mucho de lo que hay en la cosa»<sup>22</sup>.

Aunque la expresión «experiencia interna» pudiera sugerir ideas psicologistas, el texto deja muy claro que se trata de la evidencia inmediata del objeto, y el contexto del pensamiento kantiano en esta obra lo corrobora sin lugar a dudas. En efecto, la propuesta de método viene resumida por KANT en dos reglas específicas: la primera es no partir de definiciones, pero sí de las certezas inmediatas surgidas del conocimiento de los datos objetivos, y tomarlas como premisas para obtener juicios verdaderos sobre el objeto al margen de su definición; la segunda consiste en destacar los juicios inmediatos formados a partir de los datos y anteponerlos como axiomas geométricos para servir de base a conclusiones ulteriores.

22. 2. Betracht., Ak., II, 286.

En cualquier caso lo importante es operar sólo sobre lo que se sabe con exactitud, aunque sea poco<sup>23</sup>. Como vemos, el problema del dato se centraliza. Para la teoría, el problema del dato es tan solo el problema de la posible aplicación del método generalizador, y aquí, más en concreto, es el problema de encontrar un punto de apoyo para la extensión de la exactitud a la metafísica.

En definitiva, el método propuesto por KANT para la filosofía en general es una imitación adaptada de la aplicación de las matemáticas a la ciencia natural, no una imitación meramente externa del método matemático ni tampoco una aplicación directa de las matemáticas.

3.—KANT afirma sin ambages que la metafísica no ha sido escrita todavía<sup>24</sup>, se entiende: como conocimiento apodíctico y científico. Pero tampoco oculta su optimismo respecto a las ganancias que puede reportar el nuevo método<sup>25</sup>. Desde luego, hay y habrá siempre diferencia entre la certeza matemática y la certeza metafísica y a favor de la primera, pero si se aplica su método esa diferencia será sólo de grado, no esencial. Los fundamentos de la certeza metafísica son de la misma índole que los de la matemática: en cuanto a lo formal, porque ambas se ajustan a los principios de identidad y contradicción, y parten para sus inferencias de proposiciones indemostrables; en cuanto al contenido, porque los datos de experiencia, base del análisis metafísico, son tan seguros para obtener inferencias como las definiciones en las matemáticas<sup>26</sup>.

Pero lo más destacable es que KANT espera obtener conocimientos sintéticos en la metafísica mediante la aplicación de su método, y no sólo síntesis conceptuales sueltas, como son las definiciones, sino incluso síntesis de conjunto:

«Falta aún mucho tiempo para proceder sintéticamente en la metafísica; tan solo cuando el análisis nos haya proporcionado conceptos entendidos de modo claro y preciso, podrá la síntesis

23. 2. Betracht., Ak., II, 285-6 y 289 (27-35).

24. 1. Betracht., § 4, Ak., II, 283.

25. Einleitung, Ak., II, 275 (4-11); 2. Betracht., II, 285 (15-20).

26. 3. Betracht., § 3, Ak., II, 295-6.

subordinar los conocimientos complejos a los más sencillos, como en las matemáticas»<sup>27</sup>.

Esta esperanza de síntesis que subordinen conocimientos complejos a los sencillos, del mismo modo que ocurre en las matemáticas, viene confirmada expresamente en el caso de la teología natural y de la moral, que eran las disciplinas especificadas en la convocatoria del concurso para el que fue escrita esta obra. En la teología natural estima KANT que se puede alcanzar un grado de certidumbre muy alto, con una señalada excepción, a saber: en los conocimientos cuyo análogo es la contingencia (libertad, providencia, justicia y bondad) la certeza sería sólo aproximativa o moral. En cuanto a la moral, cree posible que sus primeros principios puedan obtener el máximo grado de evidencia filosófica, aunque para ello se requiere antes determinar con exactitud el concepto de obligación, cuyo fundamento, bien racional, bien sentimental, no ha sido establecido todavía demostrativamente.

La esperanza de éxito debe ser aún mayor, naturalmente, en el caso de la cosmología, pues aquí la aplicación directa de las matemáticas parece prometer una más rápida y segura determinación de los conceptos fundamentales. KANT no desarrolla en esta obra el pormenor de tales expectativas por estar fuera de lugar, pero da pistas suficientes como para deducir que se trata de su más firme esperanza<sup>28</sup>.

Pues bien, la esperanza de que utilizando el método antes descrito se puedan alcanzar en la filosofía, a partir del análisis de los datos experienciales, conocimientos sintéticos semejantes a los de las matemáticas (síntesis *a priori*), es lo que creo que debe entenderse por «sueño dogmático», expresión con la que KANT describe el estado inicial de su propio pensamiento. Una fijación del sentido preciso del «sueño dogmático», fijación que a veces se descuida o se da por supuesta, es imprescindible, sin embargo, para poder definir con justeza el planteamiento crítico y su origen filosófico.

Como la voz *Schlummer* sugiere, el dogmatismo del KANT precrítico es tan sólo un ligero sueño, un adormecimiento, no una es-

27. 2. Betracht., Ak., II, 290.

28. Cfr. 2. Betracht., Ak., II, 283 (22-24) y 286-290 especialmente 288-9.



pesa y profunda convicción. Desde su primera obra hemos visto a KANT preocupado por el problema del método de la metafísica y así lo recalca él mismo<sup>29</sup>. No puede decirse, pues, que en ningún momento fuera KANT un naturalista del método, que es el tipo de dogmatismo más profundo, a saber: el ingenuo. Pero tampoco fue nunca su pensamiento el de un dogmatismo del método, que es el dogmatismo propio de WOLFF, el de la imitación externa del método matemático<sup>30</sup>, pues muy pronto, como quedó expuesto más arriba, alzó su crítica expresa contra él. El dogmatismo que corresponde al adormecimiento del KANT precrítico es el que más tarde denominará *uso dogmático de la razón*, epígrafe bajo cuyo título se ofrecen en la *Crítica de la razón pura* los mismos logros básicos que obtuvo por primera vez en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, con la única diferencia de que allí han desaparecido las expectativas de extender el método experimental a toda la filosofía.

He aquí los términos en que describe la *Crítica de la razón pura* la ilusión dogmática:

«En su uso trascendental, la razón espera, pues, conseguir extenderse con la misma solidez con que lo ha hecho en las matemáticas, especialmente si usa en el primer caso el método que tan palpables ventajas ha demostrado en el segundo...»<sup>31</sup>.

«El gran éxito que la razón obtiene con las matemáticas le hace creer naturalmente que también triunfará, si no ellas al menos su método, fuera del ámbito de las magnitudes»<sup>32</sup>.

Son los éxitos de las matemáticas los que inspiran una esperanza de éxito igual para la filosofía al aplicar su método más allá del terreno donde está justificado (la física).

La falacia oculta en tal expectativa es difícil de descubrir y KANT lo subraya expresamente:

29. Cfr. *Nachricht v. d. Einrichtung s. Vorlesungen* (1765-66), § 1, Ak., II, 308 (25-31).

30. Cfr. *KrV*, A 855-6, B 883-4.

31. A 712-3, B 740-1, trad. española de Pedro Ribas, Alguara, Madrid, 1978, 574.

32. A 724-5, B 752-3, trad. P. Ribas, 582.

«Sin embargo, este tipo de aspiración posee la peculiaridad de que pese a los más enérgicos y claros avisos sigue dejándose engañar por esperanzas antes de abandonar por completo su empeño de sobrepasar los límites de la experiencia y llegar a los atractivos dominios de lo intelectual. Por ello es necesario desprenderse del último ancla de una esperanza fantástica, por así decirlo, y mostrar que la práctica del método matemático es incapaz de reportar el menor beneficio en este tipo de conocimiento...; que la geometría y la filosofía son dos cosas completamente distintas, por más que se den la mano en la ciencia de la naturaleza; que por consiguiente el procedimiento de la una no puede ser imitado por la otra»<sup>33</sup>.

No puede menos de reconocerse en estas líneas una clara alusión a las esperanzas expresadas en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*.

Y la razón en que fundamenta este abandono de la esperanza básica del período precrítico podría resumirse fielmente con este texto:

«Ahora bien, toda la razón pura no contiene en su uso meramente especulativo ni un solo juicio directamente sintético formado por conceptos...

Si no hay dogmas en el uso especulativo de la razón pura, ni siquiera atendiendo a su contenido, es por sí mismo inadecuado todo método dogmático, trátase de uno tomado del matemático o de uno que se pretenda peculiar»<sup>34</sup>.

La ausencia de síntesis *a priori*, de síntesis como las de las matemáticas en filosofía es la razón del abandono de aquellas expectativas.

Se puede, pues, concluir que el «adormecimiento dogmático» era esta última esperanza de que la imitación del método newtoniano en filosofía permitiera síntesis semejantes a las de las matemáticas. La cuestión pertinente que urge resolver ahora en ésta: ¿cómo descubrió KANT la imposibilidad de conocimientos sintéticos directos en filosofía especulativa? Mi respuesta es: por la experiencia de la perplejidad. Pero tal respuesta exige ser probada y aclarada.

33. A 726, B 754, trad. P. Ribas, 582-3.

34. K<sub>r</sub>V, A 736-7, B 764-5, trad. P. Ribas, 589.

## III. LA DETECCIÓN DE LA PERPLEJIDAD.

III.1. *El primer contacto con la perplejidad.*

La primera alusión a la perplejidad que he encontrado en las obras de KANT aparece en los *Sueños de un visionario*. El tema central de esta obra no es un tema completamente nuevo en KANT, se trata del tema del espíritu, y en especial de la posibilidad de su conocimiento a partir de las relaciones con el cuerpo. Los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, la *Nova dilucidatio* y la *Investigación sobre la claridad y los principios*<sup>35</sup> habían adelantado esbozos del tema y de su plantemiento. Los *Sueños de un visionario* no aportan, pues, ni una sorpresa temática ni una novedad metodológica, pero sí ofrecen unas soluciones inesperadas.

Por un lado, consta que en 1766, año en que se datan los *Sueños*, KANT está trabajando con el mismo método y abriga las mismas esperanzas que las expuestas en la *Investigación sobre la claridad de los principios*, según demuestra el *Informe sobre el ordenamiento de sus clases* para el semestre de invierno de 1765-66<sup>36</sup>. Pero este no es más que un indicio externo. Los propios *Sueños* nos cercioran de que el método válido sigue siendo para KANT el anteriormente explicado<sup>37</sup> y que sus expectativas en cuanto a los resultados siguen siendo igualmente optimistas<sup>38</sup>.

Por otro lado, las tesis básicas sostenidas son prácticamente las mismas que en la *Investigación sobre la claridad de los principios*. Lo que suele proponerse como definición de espíritu no pasa de ser una mera definición nominal<sup>39</sup>. Que el alma no es materia está su-

35. Cfr. *Gedanken...*, 1. Hauptst., §§ 5-6, Ak., I, 19-21; *Nova dilucidatio*, Sect. III, Ak., I, 410-2; *Untersuchung...*, 1. Betracht., § 1, Ak., II, 277 (8-11) y 3. Betracht., § 2 Ak., II, 293 (16-32).

36. Ak., II, 308 (16-32).

37. Cfr. 1. Theil, 2. Hauptst., Ak., II, 335; 2. Theil, 3. Hauptst Ak., II, 371 (3-11).

38. 1. Theil, 3. Hauptst., Ak., II, 342 (16-26).

39. Cfr. *Untersuchung...*, Ak., II, 277 (8-15); *Träume...*, 1. Th., 1. Hauptst., Ak., II, 318-9. Debe notarse que los *Träume* consideran esa de-

ficientemente demostrado por los filósofos, pero no en cambio que no sea de naturaleza material, y, por consiguiente, tampoco está demostrado que sea espíritu<sup>40</sup>.

Sin embargo, el resultado de la aplicación del método newtoniano al tema del espíritu es absolutamente inesperado, al menos al hilo de la lectura de las *Investigaciones* y del *Informe* antes citados. En éste último escribía KANT:

«Paso entonces a la ontología, esto es, a la ciencia de las propiedades generales de las cosas todas, cuya conclusión contiene la diferencia entre el ente espiritual y el material, al mismo tiempo que su enlace o separación y, por lo tanto, contiene la psicología racional»<sup>41</sup>.

KANT, que acaba de referirse pocas líneas antes a la psicología empírica, parece dar por sentada la posibilidad de una psicología racional como parte importante de la metafísica.

En cambio, los *Sueños*, escritos pocos meses después, dicen lo que sigue:

«Desde ahora dejo a un lado como concluida y terminada toda la materia relativa a los espíritus, una extensa parte de la metafísica. No volverá a interesarme absolutamente en el futuro. Al reducir mejorando de esta manera el plan de mi investigación y desembarazarme de unos estudios completamente inútiles, espero poder emplear más ventajosamente mi exigua capacidad intelectual al resto de los objetos»<sup>42</sup>.

Esa decisión, que significa amputar todo un sector de la metafísica, a saber, la psicología racional, no parecía sospechable desde el texto anterior. Los *Sueños* sostienen que lo único que podemos saber con certeza son los fenómenos de la vida en la naturaleza y

finición nominal como confusa e intentan darle precisión lógica, señalando incluso su origen espíreo.

40. Cfr. *Untersuchung...*, Ak., II, 293; *Träume...*, 1. Theil, 1. Hauptst., Ak., II, 322 (1-13) y 2. Theil, 3. Hauptst. Ak., II, 370 (29-34).

41. Ak., II, 309.

42. 1. Theil, 4. Hauptst., Ak., II, 352.

sus leyes, es decir, la psicología empírica<sup>43</sup> ¿Qué induce a introducir un cambio tan grande e inesperado?

En los *Sueños* aparecen dos precisiones que matizan la aplicación del método newtoniano y determinan, a mi juicio, aquel inesperado desenlace: la distinción entre conocimiento y comprensión y la supeditación a la experiencia del nexo causa-efecto.

a) KANT afirma que no es lo mismo conocer que entender. El conocimiento de una cosa no proporciona más que su facticidad, la intelección nos da acceso a la comprensión de su posibilidad<sup>44</sup>. Se trata, en el fondo, de una distinción parecida a la que hice entre verificación y explicación, sólo que en sentido restringido cuantitativa y cualitativamente.

La utilidad de dicha distinción consiste en introducir una separación entre dos tipos de experiencias, las simples y las complejas. Las experiencias simples, que en principio pudieran parecer las más deseables, tienen un grave inconveniente: son inanalizables y, por tanto, improporables conceptualmente. Serían meras comprobaciones de hecho<sup>45</sup>. En cambio, las complejas son analizables y permiten la aplicación del método newtoniano. Son las experiencias que caen bajo las leyes de la sensación y permiten el común entendimiento de los hombres<sup>46</sup>.

Un ejemplo de experiencia simple es la impenetrabilidad. De ella tenemos constancia pero no comprensión y por eso no podemos saber cuáles son sus condiciones de posibilidad o imposibilidad. Ahora bien, siendo propiedad de todo espíritu la negación de la impenetrabilidad, es decir, de la fuerza que permite ocupar espacios y desplazar cuerpos, se deduce que al no ser la impenetrabilidad comprensible, tampoco lo es su contrario, y en consecuencia que no se puede ni demostrar la posibilidad del espíritu ni su imposibilidad.

b) En esta obra se incorpora la idea de HUME de que la causalidad no puede ser conocida si no es por la experiencia. El nexo en-

43. 1. Theil, 4. Hauptst., Ak., II, 351 (33-35).

44. 1. Theil, 1. Hauptst., Ak., II, 322 (25-35); 2. Theil, 3. Hauptst., Ak., II, 370 (22-6).

45. *Loc. cit.* Sin embargo, esa distinción había sido avanzada nuclearmente en la *Untersuchung...*, 1. Betracht. § 3, Ak., II, 280.

46. 2. Theil, 3. Hauptst., Ak., II, 371 (36 s.).

tre la causa y el efecto, considerado en abstracto, puede ser afirmado y negado sin incurrir en contradicción. La existencia de un nexo causal no puede ser conocida *a priori*, sino que es la experiencia la que ha de establecer si entre dos cosas hay un efectivo nexo causal o no. Respecto de las fuerzas y acciones, los principios racionales carecen de competencia tanto para establecer como para ratificar su posibilidad o imposibilidad, sólo la experiencia tiene valor decisivo<sup>47</sup>. Naturalmente, en este caso se trataría de experiencias complejas ya que al menos se requieren tres elementos para su dación: dos cosas y su nexo.

Sin embargo, la experiencia que tenemos de la obediencia del cuerpo a la voluntad, y que KANT admite, es únicamente una experiencia interna y simple, es decir, no analizable, de modo que no puede aplicársele con certeza la noción de causalidad<sup>48</sup>.

Tanto la primera como la segunda innovación de los *Sueños* vienen a coincidir en señalar que no es posible obtener conocimientos sintéticos a partir de experiencias simples o inanalizables. Las síntesis filosóficas han de obtenerse después de los análisis y a partir de ellos, y por ello no cabe conocer la posibilidad de una cosa (síntesis *a priori*) ni el modo de influencia que ejerce sobre otra (síntesis *a posteriori*), a menos que de ella tengamos una experiencia compleja o analizable.

La conescuencia general que deriva de todo ello es la absoluta ignorancia por parte de nuestro saber acerca del tema del espíritu. Sobre ese tema se puede opinar cuanto se quiera, pero no se sabe ni se sabrá nunca nada<sup>49</sup>. Por eso cuando uno se detiene a preguntar qué clase de realidad corresponde a lo que se cree entender bajo el nombre de espíritu, los que se tienen por sabios quedan sumidos en la más incómoda perplejidad (*beschwerlichste Verlegenheit*)<sup>50</sup>.

Ese es el modo en que hace su primera aparición la perplejidad en KANT. Surge de la carencia de datos experienciales suficientes para poder afirmar o negar algo acerca del espíritu, pero afecta sólo al que cree saber, no a quien reconoce su ignorancia. En este sentido, la

47. 2. Theil, 3. Hauptst., Ak., II 370 (20s.) y 371 (25s.).

48. *Loc. cit.*

49. 1. Theil, 1. Hauptst., Ak., II, 351.

50. 1. Theil, 1. Hauptst., Ak., II, 319 (9-13).

perplejidad es usada por KANT al modo escéptico. Sería la situación embarazosa en que cae quien careciendo de datos cree tener un conocimiento suficiente sobre el espíritu, cuando es preguntado de cerca sobre lo que sabe. Si, por el contrario, se prescinde de ese tema en las investigaciones, no sólo se obra con absoluta corrección lógica, sino que se evita la perplejidad.

El descubrimiento de una región de la filosofía a la que no puede serle aplicado el método newtoniano no es para KANT ningún drama teórico ni práctico. «¡Cuántas cosas que no sé!» confiesa, pero añade: «¡cuántas cosas que no necesito en absoluto!»<sup>51</sup>. Los conocimientos de que carecemos son, para él, conocimientos superfluos e innecesarios.

En resumidas cuentas, la aparición de la perplejidad obliga a introducir una limitación del conocimiento filosófico, pero esa limitación es entendida por Kant como un caso aislado, como una limitación cuantitativa, no como una objeción a la totalidad que invalide su método.

Puede, pues, afirmarse que el primer encuentro de KANT con la perplejidad no le obliga a encararla y dar razón de ella, sino que le da la oportunidad de usarla como arma arrojada contra el adversario. Y aunque ya aquí empiece a despertar del sueño dogmático en la medida en que descubre la imposibilidad de ciertas síntesis para la metafísica, y la presencia de HUME sea ya palpable, este despertar, sin embargo, no coincide todavía con el giro crítico, es decir, con el abandono de la ilusión de obtener conocimientos sintéticos en otras regiones de la filosofía.

Una buena muestra de ello nos la ofrece *Sobre el primer fundamento de la distinción de los objetos en el espacio*, obra inmediatamente posterior a los *Sueños de un visionario*. En ella ensaya KANT el método newtoniano sobre la cosmología, el terreno que le era más caro y seguro. Arranca allí de ciertas experiencias inmediatas y evidentes para, al margen de la definición que se dé de la noción de espacio, establecer la realidad del espacio absoluto con ayuda de consideraciones geométricas. La noción de espacio absoluto era uno de los puntos en litigio entre leibnizianos y newtonianos, y él había tomado ya posición al respecto en favor de NEWTON en la *Nova dilu-*

51. 2. Theil, 3. Hauptst., Ak., II, 369.

*cidatio*<sup>52</sup>, pero sin aportar pruebas concluyentes. Ahora cree haber encontrado en la diferencia entre la orientación izquierda y derecha de los cuerpos enantimorfos una prueba decisiva para la realidad del espacio absoluto, pues entiende que aquella diferencia no puede ser fundada relativamente, sino que exige un punto de referencia absoluto.

Dos años más tarde no sólo habrá cambiado por completo de opinión al respecto, sino también de método. La famosa *Dissertatio* de 1770 ofrece una inesperada solución al problema del espacio y, lo que era aún más inesperado, propone para la metafísica un método distinto del hasta ahora descrito.

La principal diferencia entre la *Dissertatio* y la *Investigación* sobre la claridad de los principios, dentro del orden de consideraciones en que nos movemos, estriba en que aquélla niega para la metafísica la posibilidad de tener intuiciones, tanto sensibles como puras, mientras que sigue admitiendo esa posibilidad para las ciencias naturales y las matemáticas. Como consecuencia inmediata de ello, existirá una distinción metódica entre las ciencias matemáticas y naturales por un lado, y la metafísica por otro, pues en aquéllas el uso da el método, pero en la metafísica el método antecede a los conocimientos<sup>53</sup>.

Para precisar mejor el cambio acudiré al *Informe sobre el ordenamiento de sus clases* (1765-66). En este Informe KANT distingue dos tipos de lógica: una, propedéutica, para iniciar a los neófitos en el conocimiento científico, y cuya función es hacer una crítica y reglamentación del entendimiento sano; la segunda era la lógica propiamente dicha, el *organon* de la filosofía, y tiene por función la crítica y reglamentación de la filosofía misma. Lo más notable es que esta última tiene su lugar apropiado sólo al final del estudio de la filosofía, no al principio, pues resulta imposible esclarecer las reglas cuando no se tienen a mano ejemplos en los que puedan ser mostradas *in concreto*<sup>54</sup>.

El KANT precrítico creía, por tanto, que los conocimientos de la

52. El espacio es aquí un nexo externo y absoluto fundado en el esquema del entendimiento divino, cfr. Sectio III, Ak., I, 414-5.

53. Sectio V, § 23, Ak., II, 410-1.

54. § 2 Logik, Ak., II, 310.



filosofía y de la metafísica eran independientes del método y provenían de la experiencia. Por el contrario, en la *Dissertatio* se afirma que tanto los conocimientos primitivos de los objetos y sus relaciones, como los axiomas mismos de la filosofía y de la metafísica provienen exclusivamente del entendimiento, al margen de toda experiencia. Consecuentemente, la mera exposición de las leyes de la razón pura es ya la génesis de la metafísica como ciencia. No hay más que una lógica filosófica que antecede y genera sus principios, los cuales además serán sólo formales. Toda la filosofía pura es análisis *a priori*:<sup>55</sup>.

En una palabra: el intento y la esperanza de alcanzar conocimientos sintéticos *a priori* como los de las matemáticas y la ciencia natural han sido desechados. El giro crítico se ha consumado al menos como abandono del uso dogmático del entendimiento.

¿Qué ha pasado entre 1768 y 1770? Esa es la gran cuestión que suele preocupar a los historiadores de la filosofía y que, por lo general, se intenta resolver acudiendo más a los datos externos que a las claves teóricas. Puesto que el propósito de este trabajo era estudiar la *génesis filosófica* del planteamiento crítico, mi atención se centrará en el proceso teórico que origina el giro copernicano de KANT, tal como aparece en sus textos. La cuestión, expresada en términos teóricos, podría quedar formulada así: ¿qué buenas razones aconsejaron a KANT abandonar sus expectativas de síntesis en la metafísica?

### III.2. *La caída en la perplejidad.*

La primera edición de la *Crítica de la razón pura* se inicia con una definición y una exposición del tema de la perplejidad.

Para el KANT crítico la perplejidad no es una posibilidad contin-

55. La *Dissertatio* incoa el giro crítico, pero no ha sacado aún todas sus consecuencias inmediatas. Quizá por ello sea la obra más idealista de Kant: parece admitir que la metafísica tiene objetos propios, aunque no intuitivos; concretamente, ni la noción de mundo ni la noción de Dios parecen conceptos vacíos. Puede ser que por una sola vez Kant dudara del supuesto de que toda información verdadera se adquiriera sólo por intuición experiencia. En todo caso no parece que le durara mucho la duda, cfr. *Carta a Lambert*, 1770, Ak., X, 97-98.

gente, un suceso que acontece a quienes creen saber más de lo que realmente saben, es decir: un arma arrojada contra el adversario, sino una situación en que cae la razón humana de modo natural y sin culpa alguna por su parte, cuando se pone a hacer metafísica<sup>56</sup>.

En sí misma, la perplejidad no es ni la contradicción ni la obscuridad que pueden afectar al ejercicio del entendimiento: es la imposibilidad de dar respuesta a preguntas que no puede menos de hacerse la mente humana. Cuando no se tienen respuestas para cuestiones que se presentan necesariamente según el interés teórico de la propia razón, se está perplejo<sup>57</sup>.

Esas cuestiones insoslayables y, a un tiempo, incontestables que salen al paso de la razón son *originariamente* las antinomias, y sólo derivadamente los paralogismos y el ideal de la razón, como espero quedará claro a lo largo de la exposición.

Las antinomias son pares de proposiciones que tienen las siguientes características:

a) Versan sobre los objetos del mundo sensible. Son, pues, proposiciones cosmológicas, cuyos objetos son datos de experiencia. Pero tales proposiciones tienen la peculiaridad de pretender referirse a los fundamentos mismos de todos los objetos mundanos o, dicho en términos kantianos, a la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un condicionado dado u objeto de experiencia. Como se ve, las antinomias están en la línea temática que preocupa a KANT entre los años 1768-1770.

Por lo demás, este tipo de proposiciones al ser tan generales no admiten ni ser probadas ni ser refutadas directamente por la experiencia, de manera que, aunque se refieren a objetos de experiencia, la síntesis o enlace que intentan es tan amplia que los conceptos que utilizan caen fuera del ámbito de la experiencia y resultan indecidibles por ella.

b) La segunda característica es que cada una de esas proposiciones tiene una proposición contradictoria obligada, es decir: no sólo con sentido y tan bien fundada como la primera, sino que se deduce de los mismos principios que aquélla. De ahí les viene el

56. A, VII-VIII.

57. A VII (1-6).

nombre de antinomias y su agrupación por pares. Por consiguiente, tampoco pueden ser decididas *a priori* por la razón, dado que asiste a cada una el mismo fundamento y la misma solidez lógica.

c) Pero la nota más destacable de ellas es su peculiar naturaleza e inesquivabilidad. Lo singular de estas proposiciones es explicado por KANT en estos términos:

«Las ideas cosmológicas son las únicas que poseen la peculiaridad de poder presuponer como datos su objeto y la síntesis empírica que el concepto de ese objeto requierete. La pregunta derivada de tales ideas se refiere tan sólo a la continuación de esa síntesis hasta la totalidad absoluta»<sup>58</sup>.

Ninguna de las otras ideas trascendentales, el yo y Dios, presuponen como dado su objeto, antes por el contrario son desconocidos como objetos y se busca establecerlos como tales. Preguntar por ellas es plantear una pregunta vacía, ya que no se sabe si quiera qué se pregunta<sup>59</sup>. Pero las ideas cosmológicas tienen dados sus objetos y los enlaces empíricos que los sintetizan, ellas se limitan a intentar prolongar las síntesis particulares en síntesis generales máximas. La cuestión derivada de ellas no sólo es legítima, sino necesaria: pues el interés especulativo de la razón tiende a alcanzar lo incondicionado o absoluto<sup>60</sup>. Además las matemáticas, al orientar a la razón hacia una comprensión unitaria de la naturaleza en su aplicación exitosa a la ciencia natural, la animan a abrigar las más altas esperanzas<sup>61</sup>.

Por todo ello, las antinomias son denominadas por KANT el más notable y más singular fenómeno de la razón humana<sup>62</sup>. Al ser cuestiones inevitables y contradictorias —cosa que no ocurre con las otras ideas trascendentales—, la mente no puede ni retirarse ni imponer la paz con componendas, de manera que ante ellas la razón entra en lucha consigo misma, en guerra intestina<sup>63</sup> y pone

58. A 478-9, B 506-7, trad. P. Ribas, 429-30.

59. *Ibid.* en nota.

60. Cfr. A 462-4, B 490-2.

61. A 464, B 492.

62. *Prolegomena* § 50, Ak., IV, 338 y § 52, Ak., IV, 339.

63. *KrV* A 464, B 492.

al descubierto su naturaleza dialéctica<sup>64</sup>. En consecuencia, estas cuestiones son las únicas que no pueden quedar sin una solución satisfactoria<sup>65</sup>.

Ante tamaño problema surge una situación que divierte al escéptico, pero que mueve a reflexión e inquietud al filósofo crítico<sup>66</sup>. El escéptico se divierte porque no se cree afectado por el problema al reconocer su ignorancia, pero el filósofo crítico no puede inhibirse ante él, ya que, aun suponiendo que no le afectara directamente la cuestión, tendría que justificar la simple posibilidad de su planteamiento, y esto es suficiente para obligarle a reflexionar y para llenarlo de inquietud. Esa situación de inquietud no es ni más ni menos que la perplejidad descrita en términos afectivos. Pero la perplejidad en su epicentro es un problema gnoseológico y consiste en tener un concepto con el que no se puede pensar nada, es decir, que no tiene correlato objetivo alguno:

«Pues en esto consiste el distintivo lógico de la imposibilidad de un concepto: que bajo un mismo supuesto puedan ser al mismo tiempo falsas dos proposiciones contradictorias, y por ello, como no puede pensarse un tercero entre ellas, no puede pensarse absolutamente nada mediante ese concepto»<sup>67</sup>.

Los conceptos que subyacen a las antinomias son, a tenor del texto, conceptos que no permiten pensar nada. Ante esta situación en la que se piensa sin estar pensando nada, la razón retrocede con espanto<sup>68</sup>. Se trata de una experiencia singularísima y vitanda, la experiencia de la perplejidad, que ha de marcar el rumbo de toda la filosofía posterior de KANT.

En este sentido, las antinomias nacidas de las ideas cosmológicas constituyen el caso límite que hace imposible proseguir en el adormecimiento dogmático e introduce el planteamiento crítico:

«Este producto de la razón pura en su uso trascendental es el fenómeno más digno de notarse de la misma, y es también

64. *Prolegomena* § 52 b, Ak., IV, 340 (23-27).

65. *KrV*, A 478-482, B 506-510.

66. *Prolegomena* § 52 a, Ak., IV, 340.

67. *Prolegomena* § 52 b, Ak., IV, 341.

68. *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, II, Ak., VIII, 57; cfr. *Prolegomena* § 51, Ak., IV, 338.

entre todos el que influye con más fuerza para despertar a la filosofía de su sueño dogmático y para empujarla al difícil trabajo de una crítica de la razón»<sup>69</sup>.

La misma obra en cuyo prólogo KANT atribuye a HUME su despertar del sueño dogmático afirma, como acabamos de leer, que lo más decisivo al respecto son las antinomias. La forma comparativa usada por KANT implica que no es lo único, y quizá tampoco lo primero, que incita a la filosofía a despertar del dogmatismo, aunque sí el motivo más fuerte. También es de notar que si en el texto del prólogo que menciona la inspiración de HUME se dice que su influjo imprimió una nueva dirección a su filosofía especulativa, en éste se especifica que las antinomias son la fuerza irresistible que empuja al planteamiento crítico. De todos modos, creo equivocado oponer el influjo de HUME al de las antinomias, pues, como veremos, la inspiración de HUME es metódica, pero las antinomias son un problema temático, y no se ve cómo puedan ser incompatibles cosas tan dispares.

En resumen, cuando buscaba síntesis generales para los datos cosmológicos, KANT ha tropezado, posiblemente tras la lectura de los *Nuevos ensayos* de LEIBNIZ, con el problema de las antinomias. No sólo por tratarse de un campo en el que tenía puestas sus más firmes esperanzas, sino sobre todo por la imposibilidad de decidir tanto mediante los datos empíricos como mediante la razón entre aquéllas, KANT ha caído en la perplejidad y de esta experiencia singular ha intentado salir mediante el giro crítico.

#### IV. INTERPRETACIÓN Y SOLUCIÓN KANTIANAS DE LA PERPLEJIDAD.

El estado de permanente vacilación o perplejidad en que queda sumida la razón al considerar las antinomias teóricamente, esto es, al margen de todo interés particular, obliga a la reflexión. Ciertamente el interés práctico o incluso el interés arquitectónico de la razón pueden inclinarnos a favor de una de las antinomias, pero por motivos de conveniencia, no por razones puramente teóricas.

69. *Prolegomena* § 50, Ak., IV, 338.

Quien quiera estar a la altura del problema no puede menos de verse sumido en aquella situación de inquietud que le lleva a reflexionar<sup>70</sup>.

KANT confiesa que en un principio lo veía todo borroso y trataba seriamente de probar cada proposición y su contraria, no para sembrar la duda o el escepticismo, sino para descubrir dónde se ocultaba la ilusión del entendimiento<sup>71</sup>. Ese método, que intenta examinar racionalmente todos los pasos teóricos para detectar cualquier fallo o error, es el denominado por KANT método escéptico, y el que le induce a pensar que las antinomias nacen de un planteamiento defectuoso. En efecto, si descubrimos que tanto una proposición como su contradictoria conducen a un mero sin sentido, habrá motivo suficiente para sospechar que se trata de una ilusión o mal planteamiento<sup>72</sup>. Además, como estas proposiciones surgen de la naturaleza misma de la razón, dicha sospecha recaerá sobre la propia razón. Las antinomias vienen, por ello, a ser entendidas como un conflicto interno de la razón, cuyo origen ha de ser investigado<sup>73</sup>.

En pocas palabras: las antinomias hacen imprescindible someter la razón a examen ante un tribunal público y libre, a saber: el tribunal de la razón misma. Es la tarea crítica<sup>74</sup>.

Desde luego, si KANT somete a juicio la facultad de la razón en general es porque ha diagnosticado que la perplejidad es una situación inevitable, una enfermedad natural de la razón. El tema de la enfermedad de la razón aparece sugerido aquí por vez primera con términos muy expresivos como los de discordia, desacuerdo, desavenencia y conflicto de la razón consigo misma<sup>75</sup>, todos los cuales remiten a la infortunada condición de la razón humana que

70. *KrV* A 475, B 503.

71. Reflexión 5037, Ak., XVIII, 69.

72. *KrV* A 485-6, B 513-4.

73. A 464, B 492.

74. A 475-6, B 503-4; A XI-XII. No debe silenciarse que la tarea crítica se presenta como una tarea más que problemática: ¿cómo se puede ser juez y parte a la vez? Es el problema de toda alienación o enfermedad radical y natural: ¿si la mente humana está de suyo enferma cómo saber que lo está, y cómo se curará a sí misma?

75. Entzweiung, Missverständnis, Veruneinigung, Widerstreit, Streit son los términos más usuales, cfr. A XII y XIII; A 462, B 490; A 464, B 492.

no puede rechazar ciertas preguntas cuya respuesta excede sus fuerzas. Pero ha de reconocerse que no sería lógico someter la razón a juicio, si no se esperara poder eliminar su división interna. Este esperar contra toda desesperanza por parte de KANT está en la raíz misma de la gran luz de 1769.

El método escéptico inspirado por HUME fue, pues, el que puso a KANT en la pista para resolver el problema de la perplejidad, y buscar la etiología u origen de la enfermedad o conflicto interno de la razón. Y fue también el método escéptico el que le permitió localizar el origen concreto de la falsedad en las antinomias. En efecto, al examinar las proposiciones contradictorias no por separado sino conjuntamente y al someterlas a una adecuada demostración también conjunta, el supuesto inconfesado que las viciaba sale a la luz, o al menos así parece haberle ocurrido a KANT:

«Si el mundo —dice— es un todo existente en sí, entonces es o bien finito o bien infinito. Ahora bien, tanto lo primero como lo segundo es falso (teniendo en cuenta las pruebas aducidas en la tesis, por una parte, y en la antítesis, por otra). Por consiguiente, es igualmente falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí mismo. De ello se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones...

Esta observación es importante. De ella se deduce que, si suponemos que los fenómenos... son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones... Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición»<sup>76</sup>.

Las antinomias sólo concluyen si se admite la hipótesis de que los objetos conocidos por los sentidos son cosas en sí. Pero las antinomias no concluyen, luego aquella hipótesis, que era lo que permitía pensarlas como posibles conocimientos sintéticos, es falsa. El origen, por tanto, del mal planteamiento subyacente a las antinomias es la suposición de que conocemos por la experiencia cosas en sí. Este supuesto, que sería común a todas las antinomias, hace

76. A 506-7, B 534-5.

posible formular un enunciado también común que resuma el contenido general de todas ellas:

«Toda la antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo condicionado, se da también la serie entera de sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados. Por consiguiente...»<sup>77</sup>.

El fundamento común de todas las antinomias se condensa así: si se da lo condicionado, se da lo incondicionado. El equívoco radica en lo que se suele entender por dación, a saber: dación en sí. Si lo condicionado se da en sí, la serie entera de sus condiciones tiene que estar dada también en sí. Pero, si lo que ocurre es más bien que lo condicionado se da meramente *para mí*, entonces lo dado tiene que ser necesariamente particular, no puede ser nunca la totalidad de la serie. En todo caso, lo único que se exigirá incondicionalmente es un principio subjetivo de unificación de la serie.

La solución básica de todas las antinomias consiste, según lo dicho, en distinguir entre fenómeno y noumeno, bien sabido que esta distinción implica en sí misma otra paralela entre sensación e intelección, y un reparto excluyente de las funciones de estas últimas.

«Fenómenos» son puras representaciones, esto es: objetos cuya realidad consiste en su estar dados en una experiencia, y exclusivamente en eso. La noción de fenómeno es una noción restrictiva y, por lo mismo, relativa, o sea, que no puede ser entendida adecuadamente si no es en referencia a lo que excluye: la inseidad del objeto. Para precisar la noción de fenómeno se requiere tener presente otra noción, a saber, la noción excluida. Pero si se afirma que todos los objetos de experiencia son fenómenos, esta otra noción no podrá venirnos dada por la experiencia: será una noción *a priori* o connatural a la mente humana. KANT la denomina *noumenon*, queriendo con ello indicar una intrínseca referencia al *nous*. Noumeno es lo en sí que, como tal, es mero término de la tendencia espontánea del entendimiento.

77. A 497, B 525.



Sensación o intelección tienen, según se ha visto, objetos distintos y disyuntos, ya que el objeto de la facultad sensitiva excluye la posibilidad de ser nómeno, es decir, excluye la posibilidad de ser un objeto adecuado a la naturaleza del intelecto. Además, como la posibilidad de tener certezas, al seguir siendo entendidas éstas como comprobaciones, se reduce al orden de la experiencia, resulta que, por un lado, no cabe intuición intelectual y, por otro, las intuiciones son exclusivamente fenoménicas. La mezcla indiscernida de estas dos facultades en su uso da lugar al equívoco, que no puede ser otra cosa que una ilusión del intelecto: tomar por nómenos los meros fenómenos.

La victoria conseguida por KANT sobre las antinomias bien pudiera considerarse como una victoria pírrica. Es verdad que consigue evitar la perplejidad, pero a cambio cede la posibilidad de obtener en metafísica conocimientos que trasciendan efectivamente de los objetos o fenómenos. En la medida en que la razón ha conseguido superar la contradicción de las antinomias, KANT propondrá un idealismo, es decir, sostendrá que la razón está más allá de la contradicción; sostendrá que la negación afecta a los objetos, pero no a la mente, la cual no sólo no sucumbe ante su forma más aguda y desconcertante, sino que la resuelve<sup>78</sup>. Ahora bien, en la medida en que para ello ha renunciado a tener certezas intelectuales que sobrepasen la objetividad, su idealismo será un idealismo ciego, un idealismo racional u operativo, no un idealismo intelectual o cognoscitivo.

La solución general de las antinomias implica, a tenor de lo expuesto, tres decisiones: 1) distinción fenómeno-nómeno, 2) distinción sensación-intelección, 3) reparto disyunto de las posibilidades cognoscitivas de ambos (intuición fenoménica, funcionamiento formal *a priori*).

78. El idealismo de Kant queda reflejado en su doctrina como la negativa a la existencia de conocimientos *a posteriori* (KrV B XVI-XIX). Todo conocimiento es *a priori*. Ahora ya no hay experiencias analizables, pues toda experiencia es sintética, analizarla sería destruirla como experiencia. Según esto, caben dos tipos de apriorismos: el analítico o vacío y el sintético o pleno. También caben dos grados de síntesis *a priori*: las de las *sensibilidad* que son concretas, y las síntesis del entendimiento que serían generales, aunque con generalidad restringida.

Esa solución general se aplica en concreto de una manera distinta a cada uno de los pares de antinomias. Una vez corregido el mal planteamiento subyacente, la distinción entre fenómeno y nómeno o bien hace falsas las proposiciones antinómicas de dos en dos, o bien las hace verdaderas también de dos en dos. Lo único incorrecto es que la contradicción se siga manteniendo, ya que si ella nacía de un mal planteamiento, corregido éste ha de desaparecer aquélla. De hecho, KANT distingue entre los dos primeros pares de antinomias, que denomina antinomias matemáticas o cuantitativas, y los dos últimos, a los que llama antinomias dinámicas. Los dos primeros pares son para KANT falsos a la vez. Los dos segundos *podrían* ser verdaderos a la vez<sup>79</sup>.

Pues bien, de las dos primeras antinomias se deduce, en primer lugar, que la noción de mundo no es ni un fenómeno ni un nómeno, sino un principio racional de regulación en el uso de las síntesis fenoménicas, y, en segundo lugar, que las nociones de espacio y tiempo no son ni fenómenos ni nómenos, sino condiciones o principios subjetivos *a priori* de toda experiencia. En cambio, en la tercera antinomia KANT entiende que ambas proposiciones pueden ser distributivamente verdaderas: si una se entiende referida a los fenómenos y otra a los nómenos. La libertad fenoménica es inexistente, pero la libertad como nómeno al no tener nada que ver con las leyes fenoménicas no las contradice, y no puede ser ni negada ni afirmada desde ellas. Toda la base, pues, de la posibilidad de una extensión práctica de la razón y de una doctrina de la moralidad, cuyo logro es uno de los méritos que KANT atribuye a su obra crítica<sup>80</sup>, deriva de la solución de la tercera antinomia<sup>81</sup>. E igualmente sucede con la cuarta: el ser necesario, tomado como fenómeno, es inexistente, pero si se lo toma como nómeno no resulta contradictorio admitir su posibilidad, ya que desde los fenómenos ni se puede probar ni refutar su existencia.

Si a todo ello se añade que las antinomias parecen haber sido

79. Cfr. *Prolegomena* § 52, c, Ak., IV, 341 y § 53, 343. Nótese que la contradicción prohíbe la posibilidad lógica del *a la vez* de los contradictorios, y su anulación la restablece.

80. *KrV* B XVII-XXXIV.

81. *KrV* A 532 ss., B 560 ss.; *Prolegomena* § 53, Ak., IV, 345-6.

el primer y más importante campo de aplicación de la doctrina de la modalidad de los juicios<sup>82</sup>, podremos afirmar que el esquema germinal entero de la crítica de la razón proviene del intento de resolución de la problemática abierta por las antinomias y, en consonancia con ello, que la experiencia de la perplejidad es el hito teórico que determina las líneas fundamentales del planteamiento crítico.

## V. CONCLUSIÓN.

KANT asumió como tarea filosófica hacer de la metafísica una ciencia según el modelo newtoniano. En su trayectoria encontró por primera vez la perplejidad al tratar el tema del espíritu, pero sin caer en ella. Donde tuvo que hacerle frente fue en el estudio del tema cosmológico. Aquí experimentó KANT la perplejidad en su propia carne como aquella situación de la mente en que teniendo un concepto no puede conocer nada con él.

La solución kantiana consiste en retroceder ante el vacío de conocimiento que es la perplejidad y establecer unos límites en el uso de la razón más acá de los cuales se pueda estar seguro de no caer en ella, de modo que quede garantizada la posibilidad de la metafísica como ciencia, aunque ya no según el estricto modelo newtoniano.

Fundamentalmente, esa autolimitación de la razón se concreta como la distinción fenómeno-noúmeno. Ahora bien, al distinguir entre fenómeno y noúmeno, queda supuesto el noúmeno y con él queda consagrada en el centro mismo del planteamiento crítico la perplejidad. El planteamiento crítico, por tanto, no supera la perplejidad, sólo la evita, y evitarla no es sino tenerla en cuenta pero dejándola donde está.

Sin la experiencia de la perplejidad el planteamiento crítico no habría tenido lugar nunca, pues, como dice KANT, para establecer los límites hay que ir más allá de ellos:

«el entendimiento que sólo se ocupa de su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento pue-

82. Cfr. *Prolegomena* § 51, Ak., IV, 338-9.

de muy bien avanzar, pero hay algo que no puede hacer, a saber, fijarse a sí mismo los límites de su uso»<sup>83</sup>.

El uso empírico del entendimiento debiera ser el único correcto tras el planteamiento crítico, ya que el uso trascendental va más allá de los límites fijados por el conocimiento sensible<sup>84</sup>. Sin embargo, según KANT si no se va más allá de él no se puede reconocer como límite el uso empírico. Esa reflexión sobre las fuentes del propio conocimiento de la que deriva la autolimitación del uso del entendimiento es, sin duda alguna, la reflexión provocada por las antinomias, o sea, la reflexión sobre el origen del conflicto interno de la razón.

Pero si es imprescindible sobrepasar con el pensamiento los límites críticos para caer en la cuenta de que son límites, no hay, en cambio, que suponer la existencia de algo más allá de ellos. En este sentido KANT distingue entre *Grenze* y *Schranke*, es decir, entre el límite-frontera y el límite-barrera. El límite-frontera es un límite positivo que supone algo fuera de él, el límite-barrera es un límite negativo que implica la existencia de un impedimento, pero no la de algo exterior<sup>85</sup>.

En virtud de ello, el concepto de noúmeno es un concepto límite en sentido negativo. KANT lo llama concepto problemático y explica que es un concepto no contradictorio, cuya función consiste en limitar a otros conceptos, pero cuya realidad objetiva nos es desconocida<sup>86</sup>, lo cual significa que no podemos saber si la realidad objetiva que le correspondería es posible o imposible<sup>87</sup>. La descripción adecuada, según lo dicho, de la noción de noúmeno es simplemente ésta: lo que no es objeto de intuición sensible<sup>88</sup>, único tipo de intuición existente para nosotros. Precisamente por ello

83. *KrV* A 238, B 297.

84. B 303; A 257, B 313.

85. *Prolegomena* § 57, Ak., IV, 352.

86. *KrV* A 254-5, B 310-1.

87. A 286-7, B 343, B 307.

88. Kant lo clasifica como *ens rationis* (cfr. A 290, B 347), pero debe tratarse de un *ens rationis* verdadero o, de lo contrario, su función limitadora de otros conceptos no estará justificada. La verdad de que no conocemos más que fenómenos depende de la verdad de ese *ens rationis*.

los objetos no se dividen en fenómenos y nouómenos, sino que no hay otros objetos que los fenoménicos<sup>89</sup>.

La pulcritud lógica de KANT no puede, con todo, soslayar graves problemas teóricos que afectan al concepto de nouómeno y que ya SCHULZE y los llamados idealistas alemanes detectaron. Por lo que hace a la línea de investigación que he seguido, tales problemas se concretan en una reaparición, y muy aguda, del problema de la doble verdad.

En efecto, KANT cuida con gran esmero de no caer en una incongruencia tan clara como sería suponer la existencia real del nouómeno. Pero si es verdad que del nouómeno en sí mismo no sabemos nada, no lo es menos que su concepto nos es absolutamente indispensable para fijar los límites de la razón. Del nouómeno sabemos, pues, que no sabemos nada de él; es decir, sabemos algo: nuestra imposibilidad de acceder a él. Si no supiéramos esto, no sería posible distinguir entre fenómeno y nouómeno. Por tanto, aunque la realidad del nouómeno esté sin suponer, sí está supuesta, en cambio, la verdad y pensabilidad del mismo. Permítaseme usar una comparación, muy propia por cierto: la distinción entre experiencias simples o inanalizables y experiencias complejas, mencionada más arriba. Así como tenemos experiencia del yo, pero una experiencia simple que, según KANT, no permite deducir ni la imposibilidad ni la posibilidad de que sea espíritu, así también tenemos una experiencia simple del nouómeno, es la experiencia de la perplejidad, la de no poder ante él pensar nada. Esta experiencia me permite mentar al nouómeno y tener al menos un concepto negativo de él; y me permite también pensar como no contradictorios, aunque tampoco como realmente posibles, una libertad nouómeno y un Dios nouómeno.

KANT no se contradice, desde luego, al introducir el concepto de nouómeno, pero duplica la verdad. El nouómeno no está supuesto como cosa en sí, pero sí como concepto verdadero para mí. Por donde resulta que hay una *verdad desconocida*, la verdad a la que apunta la naturaleza de la razón, pero que ella no alcanza por no estar dotada de intuición intelectual. Es la *verdad nouómeno*. De ella sólo sabemos que no es contradictorio pensarla, porque la úni-

89. A 255, B 311.

ca información que tenemos de ella es la perplejidad experimentada.

La otra verdad es la *verdad fenómeno*, la verdad como construcción sintética *a priori* que se da en las matemáticas, en las ciencias naturales y en las aplicaciones de la metafísica a la ciencia natural y a las costumbres<sup>90</sup>. Es la verdad científica, una verdad científica menos pretenciosa que la del KANT precrítico por cuanto no informa sobre la realidad en sí, pero con suficiente seguridad e intuitividad en sí misma como para dar lugar a un saber constituido.

Entre ellas no existe más que la reflexión crítica, es decir, el autoanálisis de la razón tras el escarmiento teórico de la perplejidad. Esta reflexión, que suministra las bases formales de todas las ciencias en cuanto ciencias, es ella misma un saber vacío de contenido. Su misión se reduce a impedir la aparición de la perplejidad en los dominios del saber humano, para lo que desarrolla un análisis lógico o *a priori* de las condiciones subjetivas de posibilidad de todo conocimiento. Se trata, pues, de una propedéutica cuyas pruebas discursivas —que no propiamente demostraciones— son meras verificaciones analíticas por aplicación del principio de identidad. Es la *verdad lógica*: el único aprovechamiento posible de la verdad-noúmeno para la verdad-fenómeno.

Por consiguiente, está de un lado la verdad de lo desconocido, de otro la verdad de lo conocido, y en medio, impidiendo el tránsito de la una a la otra, la verdad lógica. Esta verdad lógica no tiene otra función que la de servir de separación infranqueable entre las dos primeras, y por eso prefiero hablar de una duplicación de la verdad.

La admisión de lo desconocido no implica de suyo una doctrina de la doble verdad, pero suponer lo desconocido, por un lado, y mantener a la vez, por otro, que nuestro saber de lo conocido es independiente y está suficientemente constituido, sí implica una duplicación de la verdad: la verdad fenómeno es independiente de

90. Me refiero a los *metaphysische Anfangsgründe* tanto de la *Naturwissenschaft* como de la *Rechtslehre* y de la *Tugendlehre*, que constituye por lo menos una parte de la metafísica positiva que debe seguir a la metafísica crítica.

la verdad nóumeno<sup>91</sup>. Ahora bien, la duplicación de la verdad lleva consigo inexorablemente una fragmentación del saber que no sólo perpetúa la enfermedad de la razón o perplejidad, sino que la eleva de grado: es peor no poder pensar unitariamente, que pensar sin objetivar algo. El balance final del legado filosófico kantiano es, pues, a la luz de lo expuesto, que su diagnóstico y tratamiento de la enfermedad, en vez de eliminarla, la agrava.

Sin embargo, la experiencia kantiana nos ofrece una gran lección, a mi juicio, y ella es que, si se toma como patrón del conocimiento y de la verdad la certeza científica, aunque sea en la forma moderada de ponerla como el grado supremo de conocimiento, la perplejidad aparecerá necesariamente<sup>92</sup>. Es decir, antes o después saltará a la vista lo que KANT descubrió con asombro del que no se recuperó: *sabemos menos de lo que deberíamos saber*. Pero, siguiendo el espíritu de la filosofía kantiana misma, habría que advertir a KANT que de ello no se sigue la existencia de cuestiones sin respuesta para el pensamiento humano, sino que el planteamiento básico no está a la altura del saber humano. Dicho más explícitamente: que tomar como modelo la exactitud de la ciencia es usar la inteligencia muy por debajo de sus posibilidades.

Desde luego, la perplejidad no es un problema exclusivo del pensamiento moderno, pero lo que sí es un privilegio de la modernidad es la claridad y agudeza con que se presenta en ella, sobre todo por obra y mérito de la finura lógica de KANT. La detección de la perplejidad que hizo KANT nos aproxima decisivamente a la gran cuestión: *¿cómo no saber menos de lo que debemos saber?* Esta cuestión no pregunta por cómo saberlo todo, sino por cómo no saber menos de lo que podemos y debemos saber. Suponer lo desconocido, como propone KANT, aunque no soluciona el problema,

91. Kant afirma que su filosofía es un dualismo (*KrV* A 370), pero a mi juicio habría que matizar que es un dualismo de la verdad. Idealismo trascendental y realismo empírico sólo son compatibles desdoblado la verdad.

92. La perplejidad no es más que el fracaso de cierta pretensión de saber absoluto. El saber absoluto es, a su vez, como pretensión, la exigencia de superar cierta perplejidad. Ambos son mutuamente referentes: saber absoluto es perplejidad encubierta, perplejidad es saber absoluto frustrado.

sintetiza con exactitud sus elementos: suposición y desconocimiento. La solución posible consiste, a mi juicio, en caer en la cuenta de que lo desconocido es la función supositiva de la mente, o dicho de otro modo, que el nómeno no es ni realidad en sí ni concepto límite, sino la actividad supositiva del pensamiento que introduce la dación misma<sup>93</sup>.

## VI. APÉNDICE SOBRE EL IDEALISMO KANTIANO.

Voy a terminar proponiendo un esbozo de valoración sistemática del planteamiento crítico. Desde el descubrimiento de una doctrina de la doble verdad cabe intentarlo, a mi juicio, con acierto, especialmente si esa valoración se plantea en relación a estas dos cuestiones: ¿es KANT verdaderamente un idealista? ¿qué clase de idealismo correspondería a su doctrina?

Todo verdadero idealismo ha de reunir, según entiendo, dos condiciones estrechamente vinculadas entre sí: que reconozca la trascendencia del pensamiento sobre los objetos, y que, en congruencia con ello, sostenga que el horizonte del pensar no se acaba en lo predicamental, sino que es un trascendental, la *veritas*.

La trascendencia del pensamiento sobre los objetos es negada de muchas maneras, al menos de cuatro. Los racionalistas y los materialistas niegan toda trascendencia, es decir, que haya algo más allá del objeto presente a la mente (racionalismo) o a los sentidos (sensismo). Los escépticos y neoplatónicos no niegan la trascendencia, pero afirman que los objetos (escépticos) o, por lo menos, un objeto (*unum* neoplatónico) son lo que trasciende al pensamiento. Naturalmente un objeto así habrá de ser alcanzado por la voluntad y, por tanto, lo único trascendental para ellos será la *bonitas*.

En cambio, si se sostiene que el pensar trasciende los objetos lo normal y congruente es mantener que la *veritas*, destino del pensar, está también más allá de los objetos, es trascendental. Eso es lo que entiendo por idealismo. Hay muchas formas de idealismo. Si se entiende que la *veritas* es el único o el primero de los trascen-

93. Es la solución que ofrece, a mi entender, Leonardo Polo en el *Acceso al ser*, Pamplona, 1964.



dentales, tendremos los idealismos absolutos. Si se anteponen a la *veritas* otros trascendentales, tendremos idealismos restringidos. Es el caso del primer SCHELLING que pondría como supremo trascendental el *pulchrum*; el de ZUBIRI, que pondría la *realitas*; el de ciertos neoplatónicos cristianos que antepondrían el *unum*; el de ciertos escépticos moderados que consideran el *bonum* como el primer trascendental. Por último, si se antepone a todos los trascendentales algo que no es una propiedad peculiar, sino la base común a todos ellos, es decir: la actividad, el acto o el *esse*, tendremos un idealismo moderado, lo que viene a coincidir con un realismo moderado.

Sin embargo, se han dado en la historia del pensamiento un tipo intermedio de posturas, que no son congruentes, desde luego, pero que han fraguado de hecho en doctrinas. Son las doctrinas de la doble verdad. Los averroístas latinos, el protestantismo, el empirismo y KANT son versiones muy distintas de aquella doctrina.

Por su parte, KANT admite la trascendencia de la razón sobre el objeto, y precisamente por ello puede detectar la perplejidad y establecer los límites del recto uso de la razón. En esa misma medida debe ser considerado un idealista. Pero este idealismo se frustra cuando no admite, a la vez, que el pensamiento tenga un horizonte propio más allá de los objetos de experiencia. La verdad no es una, sino dos: la que se desea y la que se puede ganar.

La filosofía kantiana por lo que se refiere al planteamiento crítico es, pues, un idealismo incongruente y, por lo mismo, un realismo incongruente. Como idealismo, defiende la trascendencia del pensar sobre la objetividad, pero le da por horizonte el vacío y la perplejidad. Como realismo, exige la antecedencia informativa del objeto, pero reduciéndolo a mero fenómeno, es decir, a mera información subjetiva.