

# Los problemas del método en la *Crítica de la razón pura*

*The problems of method in the Critique of pure reason*

---

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Universidad de Málaga  
jifalgueras@uma.es

RECIBIDO: 14 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 19 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Se investiga aquí la congruencia, interna y temática, entre lo que dice el Kant crítico sobre el método y cómo lo ejerce en la *KrV*. Partiendo del contraste entre el sentido de esta obra y la posposición expositiva de la «doctrina del método», se sube a la cuestión de la prioridad entre crítica y ciencia, y, después, a la de la incompatibilidad entre los componentes del método crítico (empirista-racionalista), que conducen a interpretar la metafísica, incongruentemente, como saber fundamental y, a la vez, fundado. Indagados sus presupuestos, se señala como desencadenante de tales problemas el enredo de la «conciencia objetiva».

**Palabras clave:** Historia de la filosofía, teoría del conocimiento, Kant, método, conciencia objetiva, voluntarismo, límite mental, L. Polo.

**Abstract:** We investigate here the consistency, internally and about the subject, between what the critical Kant says over the method and how he plays it in the *KRV*. Based on the contrast between the sense of this work and the postponement exhibition of "doctrine of method", we gets into the question of priority between criticism and science, and after that, to the incompatibility between the components of the critical method (empiricist-rationalist), which lead to interpret the metaphysical, incongruously, as a fundamental knowledge and, at the same time, founded. Investigated their basis, we stated as a trigger for such problems the entanglement of the "objective consciousness".

**Keywords:** History of philosophy, theory of knowledge, Kant, method, objective consciousness, voluntarism, mental limit, L. Polo.

## 1. INTRODUCCIÓN

La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se divide en dos partes, la doctrina de los elementos y la doctrina del método. Kant justifica tal división con una analogía: él considera que la tarea de esta obra es semejante a la construcción de un edificio, para la cual hacen falta ciertos elementos o materiales con los que construirlo, y, además, un plano o proyecto de lo que con ellos se va a edificar. La doctrina de los elementos vendría a equivaler al cálculo del tipo, altura y solidez de los materiales de que disponemos y que entrarán en la construcción. La doctrina del método, en cambio, equivale al plano del edificio, es decir, al proyecto de construcción, que ha de tener en cuenta los materiales disponibles así como el fin de la misma, que estriba en satisfacer nuestras necesidades<sup>1</sup>.

Pasando de la metáfora al contenido real de la *KrV*, en la doctrina de los elementos se someten a examen las facultades de conocimiento (sensible, intelectual, judicativa, racional<sup>2</sup>) con que contamos, y el alcance cognoscitivo de cada una, es decir, se establecen las *condiciones materiales* del conocimiento; en la doctrina del método se determinan las *condiciones formales* que ha de reunir la metafísica para ser una ciencia o un sistema completo de la razón pura.

Tras el gran esfuerzo requerido, normalmente, para entender la primera parte de la *KrV*, pudiera parecer, a algunos lectores, que esta segunda parte es menos importante, y por ello más prescindible que la primera. Sin embargo, si se quiere comprender la propuesta filosófica de dicha obra, es ineludible entender adecuadamente también la segunda. Pero no acaba ahí la investigación para el filósofo, pues dada la magnitud de los problemas planteados y la importancia de las soluciones ofrecidas, si se quiere entender a fondo el pensamiento de Kant en esta obra, será preciso someterla a un examen de congruencia, que no exige poner en duda ni criticar, tan sólo demanda atender a la concordancia entre el método y los temas de esta obra.

Precisamente a esta última tarea es a la que se dedica esta investigación. Por eso, en lo que sigue no voy a desarrollar pormenorizadamente los contenidos de la «doctrina del método» (disciplina, canon, arquitectónica e historia), objetivo que una buena lectura puede cumplir, sino que intentaré señalar cier-

<sup>1</sup> *KrV*, 2. Auflage, *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak), Berlin: 1904/11, 3. Band, 735. Todas las citas de esta obra serán referidas a esta segunda edición (B), salvo cuando los textos de la primera edición (A), editados en Ak 4. Band, no coincidan con ella.

<sup>2</sup> B 169.

tos problemas de fondo que se presentan en relación con el método de la *KrV*. A ese fin, procederé de menos a más, o sea, desde los problemas sintomáticos, o más superficiales, a los etiológicos o más profundos.

## 2. EL PROBLEMA DE PARTIDA

Dividida en dos partes, como ya he dicho, la *KrV* desarrolla la doctrina del método en segundo lugar. Esto produce un primer desconcierto, puesto que la filosofía crítica kantiana tiene como signo distintivo el que en ella el método antecede a la ciencia. En tal descubrimiento reside una de las luces que cambió el rumbo de toda su filosofía, y que quedó consignada en la *Dissertatio* de 1770, en cuyo §23 se dice que en las ciencias el uso da el método, mientras que en la metafísica el método se anticipa a toda ciencia (“*methodus antevertit omnem scientiam*”)<sup>3</sup>. Y, en plena consonancia con lo anterior, la *KrV* nos dice acerca de sí misma: “*es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma*”<sup>4</sup>. En virtud de tal antecedencia del método, el criticismo se opone al *dogmatismo*, que él describe así: “*Dogmatismo es, por consiguiente, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad...*”<sup>5</sup>. Someter a examen crítico la facultad de conocer es una tarea propedéutica<sup>6</sup> necesaria para evitar las tentaciones tanto dogmáticas como escépticas del filosofar metafísico.

Estando así las cosas, resulta chocante que la doctrina del método vaya en segundo lugar en la *KrV*, cuando lógicamente el método debería ser lo primero, si es que ha de anteceder a la ciencia. Naturalmente, esta sorpresa parece quedar anulada en cuanto recordamos que *toda* la *KrV* es un tratado del método<sup>7</sup>, de manera que tanto la *doctrina de los elementos* como la *doctrina del método* forman parte de lo que Kant considera como el método antecedente. ¿Pero qué sentido tiene, entonces, introducir dentro de lo que es ya enteramente método una «doctrina del método»? ¿Es que existe en el método antecedente algo que no es método (la doctrina de los elementos)? ¿Es, quizás, la «doctrina del método» sólo una parte del método?

El propio Kant afirma que la *KrV*, obra que desarrolla la tarea propedéutica mencionada, no debe ser llamada «doctrina de la razón pura», sino sólo

<sup>3</sup> AK II, 411.

<sup>4</sup> B XXII.

<sup>5</sup> B XXXV.

<sup>6</sup> B 25; B 869.

<sup>7</sup> B XXII-XXIII.

«crítica» de la misma<sup>8</sup>. La razón que alega Kant para llamar sólo «crítica» y no «doctrina» a la obra que examina las posibilidades de conocimiento de la razón es que la aportación que ella hace al saber tiene un alcance meramente *negativo*. Por tanto, va sobreentendido que por «doctrina» se significa un saber positivo, esto es, que desarrolla y amplía el uso de la razón, mientras que la «crítica» no hace tal cosa, más bien se limita a preservar de errores a la razón. Y, sin embargo, las dos partes que integran la *KrV*—que no debe llamarse «doctrina»—se llaman «doctrina», de los elementos y del método, respectivamente. ¿Cómo puede no ser «doctrina» el conjunto de dos «doctrinas»? O ¿cómo pueden llamarse «doctrina» las dos partes de un saber que no es «doctrina»? Y ¿en qué sentido podría ser negativo el balance de dos doctrinas positivas?<sup>9</sup>

Salta a la vista que el sentido *crítico* del método que antecede a la metafísica es distinto del sentido del método en cuanto que *doctrina*, pues el primero abarca tanto lo material (elementos) como lo formal (método), y tiene que ver con las *posibilidades del saber*, mientras que el segundo, en cambio, se refiere sólo a lo formal, concretamente a las condiciones formales, y tiene que ver con la *posibilidad de que el saber racional sea sistemático*. Además, el uno, como ya he dicho, tiene un sentido negativo, y el otro un sentido positivo. De manera que el primer tipo de posibilidades condiciona negativamente sólo a la metafísica como saber, mientras que el segundo tipo de posibilidad condiciona de modo positivo a cualquier sistema de saber racional, y, por ello, también a la metafísica para llegar a serlo *completamente*. Por tanto, nos encontramos con que, si bien el saber con pretensiones más abarcales (la metafísica) ha de ser precedido por una crítica metódica negativa, a su vez esta crítica ha de ser construida, si quiere preparar a una metafísica científica, según los criterios positivos de la sistematicidad.

Y, en efecto, la distinción entre la «doctrina de los elementos» y la «doctrina del método» precede al desarrollo de la *KrV*<sup>10</sup>. Por tanto, es introducida no por la crítica, o consideración antecedente del método, sino por la presunción de que todos los conocimientos de la razón pura especulativa han de integrar una construcción o sistema. Para Kant, nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema<sup>11</sup>, tanto es así que, si su principio resultara insuficiente

<sup>8</sup> B 25 y 26.

<sup>9</sup> Kant resalta que la crítica, aunque sea negativa, suministra una información de importancia mayor que la de muchas informaciones positivas (B 737).

<sup>10</sup> B 29.

<sup>11</sup> B 765-766; B XXIII.

para responder a una sola de las cuestiones que ella se plantea, habría que rechazarlo, pues en tal caso tampoco sería capaz de responder con seguridad a ninguna de las restantes<sup>12</sup>. La construcción no sería, de acuerdo con esto, una mera metáfora de un cierto proceder libre por parte del investigador, sino una *tendencia natural* (arquitectónica) de la propia razón hacia la unidad<sup>13</sup>. Por donde se ve que la división mencionada está relacionada con la naturaleza de la razón pura especulativa, que tiende a la unidad sistemática.

Ahora bien, la necesidad de hacer una crítica de la razón tiene como desencadenante la *natural* tendencia de ésta a plantearse cuestiones que no puede resolver<sup>14</sup>; pero, como se acaba de ver, también el requisito de la sistematicidad tiene su fundamento en la propia *naturaleza* de la razón. Si ambas son tendencias intrínsecas de la razón, ¿por qué la exigencia de sistematicidad es admitida sin problemas por Kant, mientras que, en cambio, la búsqueda de las cuestiones últimas es reconocida por él como la fuente de todos sus problemas? ¿Caben, para él, unas tendencias naturales vacías y otras, en cambio, plenas?

Con todo –y para no dar saltos expositivos–, en la línea de la investigación que sigo, la cuestión que sale al paso es la siguiente: *¿qué exigencia es anterior para el saber metafísico, la crítica o la científicidad?* Kant nos dice, por un lado, que la crítica (método) tiene que anteceder a la ciencia, pero, por otro, que incluso la crítica ha de proceder según el método científico<sup>15</sup>. Si la *KrV* ha de seguir un procedimiento científico, entonces la ciencia debe anteceder a la crítica; sin embargo, si a Wolff, que había seguido un procedimiento científico para exponer su metafísica, sólo le faltó someterla a un examen crítico *previo*<sup>16</sup>, entonces es que la crítica ha de preceder a la ciencia en metafísica. He ahí el problema.

De este modo, de una cuestión aparentemente secundaria, a saber: la congruencia en el orden de la investigación de Kant, y hurgando en su pensamiento, se ha pasado a un problema más serio de congruencia acerca de la prioridad en el saber entre la crítica y la ciencia, sobre todo porque hemos averiguado que tanto la necesidad de una crítica como la propia ciencia tienen (inicialmente), según él, un mismo desencadenante: la naturaleza de la razón especulativa.

<sup>12</sup> A XIII.

<sup>13</sup> B 860 ss. Nótese que para Kant el único filósofo verdadero, el único maestro de filosofía, es la idea que *prescribe* la unidad de todos conocimientos racionales en orden a los fines de la razón (B 867-868).

<sup>14</sup> A VII-VIII.

<sup>15</sup> B XXXV: “Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatische... sein)”.

<sup>16</sup> B XXXVI-XXXVII.

## 3. EL MÉTODO MIXTO DE KANT

La filosofía kantiana se presenta a sí misma como heredera del concepto de ciencia dogmático (Ch. Wolff, B. Espinosa<sup>17</sup>), con una sola modificación, que pretende ser radical: *ha de estar precedido por la tarea crítica*. La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en la ciencia, *que ha de ser siempre dogmática* –es decir, estrictamente demostrativa por principios–, sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar en el saber sólo con conceptos puros *a priori*, sin examinar el modo y el derecho con que se obtienen. El procedimiento de Wolff –o sea, establecer los principios vigentes, determinar claramente los conceptos, probar el rigor de las demostraciones y evitar saltos temerarios en las consecuencias–, es el modelo a seguir para emprender la marcha segura de una ciencia, y el que seguirá Kant para hacer de la metafísica una ciencia rigurosa<sup>18</sup>. A Wolff, como ya he dicho, sólo le faltó preparar antes el terreno mediante una crítica de la razón pura. Pero los que rechazan el modo de su enseñanza y, a la vez, el proceder de la *KrV* no pueden tener en su cabeza otra cosa que no sea quitarse de encima las cadenas de la ciencia, cambiando el trabajo por el juego, la certeza por la opinión y la filosofía por la filodoxia<sup>19</sup>. Vemos, pues, que incluso la crítica como tarea precursora de la metafísica ha de someterse al método de la ciencia, tanto como la propia metafísica, pues fuera de la ciencia sólo existe la opinión y el saber arbitrario. De modo que Kant sigue a Wolff, pero con una enmienda, la de la crítica previa.

Pues bien, para hacer una crítica semejante era necesario un método distinto del dogmático. La *KrV* afirma que en metafísica caben dos métodos, el dogmático y el escéptico –ambos con la obligación de ser sistemáticos–, pero ella intenta una tercera vía, la crítica<sup>20</sup>, la cual, aunque no sea ni enteramente dogmática ni enteramente escéptica, participa de ambas, y también ha de ser hecha de modo sistemático. El camino intermedio hacedero para la crítica le fue sugerido a Kant por la ciencia física newtoniana, que encarna su inicial modelo de conocimiento, en la medida en que *produce a priori lo que los datos intuitivos confirman o rechazan* a posteriori. La adopción de tal modelo en la *KrV* la

<sup>17</sup> Wolff recibió el influjo de Espinosa a través de Tschirnhaus, *Cfr.* W. RISSE, Vorwort zu *Medicina mentis et corporis* de E.W. TSCHIRNHAUS, Olms, Hildesheim, 1964, XV.

<sup>18</sup> B XXXV-XXXVI. “...vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufiger Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muss“ (Ibid.).

<sup>19</sup> B XXXVII.

<sup>20</sup> B 884.

podemos encontrar literalmente enunciada en el Prólogo a su segunda edición, cuando aclara la novedad del método crítico:

“Este método, imitado del que usa el investigador de la naturaleza, consiste, pues, en esto: buscar los elementos de la razón pura en aquello que puede verificarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo si ellas se aventuran más allá de los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (como en las ciencias de la naturaleza): por consiguiente, eso será factible sólo con conceptos y principios que nosotros admitimos a priori, en la medida en que se acondicionen de tal modo que los mismos objetos puedan ser considerados desde dos lados distintos, por un lado, como objetos de los sentidos y de la razón para la experiencia; pero, por otro lado, como objetos, que sólo se piensan, a lo sumo para la razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si, en esta situación, se descubre que, cuando se consideran las cosas desde ese doble punto de vista, tiene lugar la concordancia con el principio de la razón pura, y que con un solo punto de vista, en cambio, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma, entonces el experimento decide si es correcta tal distinción”<sup>21</sup>.

Aunque sea largo, el texto merece algún comentario. Las ideas clave son:

1) Que la *KrV* es concebida como un *experimento que prueba o refuta una hipótesis a priori*. Es obvio que Kant ha comprendido hasta el fondo el método de la ciencia moderna, tanto que resuena aquí como eco suyo una parte de los planteamientos de K. Popper<sup>22</sup>, aunque éste sólo admite como posible la refutación de las teorías científicas.

2) Que el ideal kantiano de conocimiento perfecto es la demostración experimental o *tecno-científica*, aquella que produce lo demostrado, poniendo ante los ojos o sentidos lo que piensa (hipotéticamente) el científico, es decir, la que conoce objetos que lo son, a la vez, *de los sentidos y de la razón*, por producir ella la coincidencia de la intuición sensible con el pensamiento, y cuyo modelo es la geometría, concebida como una producción conjunta de la sensibilidad y de la racionalidad.

3) Que en referencia a ese ideal de conocimiento la metafísica es deficiencia-

<sup>21</sup> B XVIII-XIX, en nota.

<sup>22</sup> K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, trad. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 1967, 31-34, 43-44, 52-54.

ria, pues no alcanza, según Kant, la intuición, de modo que en ella no cabe esperar hacer demostraciones tecno-científicas, al modo de la Física.

4) Que, a pesar de eso, cabe hacer un experimento, no en la metafísica misma, sino en su propedéutica, o sea, en la crítica que la ha de anteceder. El experimento, para ser viable, debe adoptar *a priori* dos hipótesis enfrentadas, a saber: que existen conocimientos sintéticos –de los sentidos y de la razón–, y que existen pensamientos analíticos, aisladamente racionales. La demostración consiste en hacer ver que, si se admiten y se hacen jugar ambos presupuestos en su distinción, se elimina la contradicción entre ellos, mientras que, si se omite esa distinción, surgen contradicciones o conflictos insolubles de la razón consigo misma.

5) Que el método es referido aquí especialmente a los *elementos* de la razón pura, cuya búsqueda y examen realiza en la *KrV* la «doctrina de los elementos». Por donde vuelve a asomar el problema inicial: el método crítico se ejerce en el epígrafe de la «doctrina de los elementos» más que en el de la «doctrina del método».

6) Que la *KrV* antepone el método newtoniano al de Wolff para preguntar (y responder) por la posibilidad del saber, pero –como se explicará más adelante– teniendo en su base el planteamiento de la cuestión de la posibilidad, de inspiración leibniziano-wolfiana, la cual queda conjugada por Kant con el método físico-empirista en la forma de considerar las hipótesis pensadas como si fueran posibilidades de saber anteriores al conocimiento.

¿Es congruente este modo sintético de proceder? La propuesta de Kant, aunque da cierta preferencia al modelo newtoniano, es, en realidad, una mezcla alterada de las concepciones de la ciencia de Wolff y de Newton. Adopta, sí, la forma newtoniana, la del experimento, *pero el criterio para decidir la verdad o falsedad de la hipótesis reside en un principio de la razón: el principio de contradicción*<sup>23</sup>. ¿Qué es aquí lo decisivo, el parecido formal con la ciencia experimental o el criterio de razón que discierne entre lo falso y lo verdadero? Si el criterio con que se examina y decide es un principio puramente racional (no empírico), entonces el experimento no tiene nada de físico ni de experiencial, será, en termino-

<sup>23</sup> El principio de contradicción es el principio de la posibilidad lógica, el principio de todos los juicios, o sea, junto con el de razón suficiente, es la *conditio sine qua non* de la verdad objetiva. No es una mera regla del entendimiento –de cuyo uso la Lógica es una propedéutica–, sino un criterio formal, y meramente negativo, de la verdad (*Logik*, Ak. IX, 51-52; *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz), Reprogr. Nachdr., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, 23), por tanto pertenece sólo a la razón, que es crítica merced a él.

logía kantiana, puramente analítico y *a priori*. Ni tan siquiera se parece al experimento mental del Galileo, que al menos era imaginativo. ¿Son, entonces, compatibles ambos métodos tal como los propone Kant, es decir, como integrando un solo método? Por una parte, Kant rechaza las opiniones y las hipótesis en la *KrV*<sup>24</sup>, pues su idea de la ciencia exige certeza, completitud y unidad. La razón ni es una hipótesis, ni admite meras hipótesis acerca de sí misma. Por otra parte, someter a experimento algo que no sea una hipótesis teórica carece de sentido: los datos no necesitan demostración. Es más, la crítica kantiana carecería de sentido si no se descartara como hipótesis falsa cierta pretensión de conocimiento. De modo que, si se admite que es un experimento, entonces la labor crítica no es congruente, por adoptar como criterio de decisión un principio *a priori*, pues la verdad de los experimentos es necesariamente *a posteriori*; y si se niega que sea un experimento, no podría ser crítica, no podría descartar el valor cognoscitivo de las ideas, reduciéndolas a meras hipótesis trascendentales sin fundamento fenoménico real.

Para poder admitir sin incurrir en contradicción flagrante lo que dice Kant, parece que habría que utilizar la modalidad metódica más propia de su pensamiento: el *als ob*<sup>25</sup>. La *KrV* –cabría decir– no es, por el criterio de su método, un experimento, pero si la tomamos *como si* fuera (en su forma) un experimento (pregunta discernidora), podríamos entender que las ideas funcionen *como si* fueran conocimientos, aunque con valor meramente regulativo (no temático). De modo semejante, el método wolfiano ha de funcionar no como dogmático, sino *como si* lo fuera, reteniendo sólo su sistematicidad, de manera que, aunque no parte de principios, sino de una pregunta antecedente, se ordene según principios para su construcción.

El método crítico funciona, pues, *como si* fuera una hipótesis experimental –pregunta antecedente y discernidora– hecha por la razón sobre sí misma *como si* no fuera ella misma –sino en sus facultades–, siguiendo el método dogmático *como si* no fuera enteramente dogmático –sino sólo sistemático–, para evitar que la razón caiga en contradicción y, a la vez, para satisfacer el ideal de ciencia kantiano –la certeza de la intuición empírica (particular)–, el cual no coincide con

<sup>24</sup> B 800-810, especialmente B 809: “Was reine Vernunft assertorisch urtheilt, muss (wie alles, was Vernunft erkennt) nothwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That keine Meinungen”. Las hipótesis, aunque no posean validez cognoscitiva, admiten un uso estrictamente polémico por parte de la razón especulativa: para silenciar al adversario, no para establecer la verdad.

<sup>25</sup> *Cfr.* B 699-728, repetidas veces. El *als ob* es una forma sutil de negar la validez objetiva, conservando sólo la utilidad subjetiva.

el ideal de la razón –la completitud sistemática– más que cuando se toma éste *como si* fuera puramente formal.

El *als ob* interviene eliminando y conservando. ¿Qué se elimina y qué queda, entonces, del experimento en la crítica? Se elimina precisamente lo que tiene de experiencial; queda sólo un parecido metódico-formal: la antecendencia de la pregunta para dilucidar qué conocimientos efectivos podemos adquirir. ¿Qué se elimina y qué queda del método wolfiano en ella? Se elimina el dogmatismo, la pretensión de conseguir un conocimiento conceptual de cosas en sí; queda la forma o método de la exposición, aunque sin que sea identificable con el método de adquisición de conocimientos. Pero, entonces ¿de dónde proviene el criterio de decisión, que es la piedra de toque de toda la crítica? Aunque Kant no dice nada de su procedencia, ha de decirse que es obviamente wolfiano-dogmática, puesto que la ciencia empírica usa, mas no explícita, el principio de contradicción.

Si se reúne lo que se va diciendo, para Kant la *KrV* ha de ser una ciencia en su modo de proceder, que es semejante al dogmático, pero ha de imitar a la ciencia experimental por dirigir a la razón preguntas y exigirle respuestas, las cuales –con todo– no incrementan el saber, sólo evitan la contradicción. Como es patente, el juego nocional se enreda ahora más. Y, así, la *KrV* afirma, por un lado, que la ciencia ha de proceder siempre de forma dogmática<sup>26</sup>; rechaza, por otro, todo método dogmático; y sostiene, a la vez, que el método puede ser siempre sistemático<sup>27</sup>, siendo así que lo sistemático pertenece al método dogmático.

#### 4. APARENTES SOLUCIONES, VERDADEROS ENREDOS

Lo que hemos averiguado hasta aquí es que la *KrV* está elaborada con un método mixto: por una parte, el método escéptico (*Hume*), modificado –a imitación del experimento físico– en la forma de una pregunta anticipada que pone a prueba nuestras posibilidades de saber; y, por otra, el método dogmático (*Wolff*), del que toma el criterio de decisión y al que sigue en su sistematicidad, procediendo en su exposición ordenadamente, esto es, desde principios, con rigor, y sin saltos, de manera que alcance la completitud formal. Si atendemos a las funciones de ambos métodos, podríamos decir que el método escéptico (crí-

<sup>26</sup> B XXV: “... (denn diese [Wissenschaft] muss jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend, sein)”.

<sup>27</sup> B 765: “Gibt es nun im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so ist alle dogmatische Methode... für sich unschicklich... Gleichwohl kann die Methode immer systematisch sein”.

tica negativa) pretende establecer los *contenidos* que puede (o no) conocer nuestra razón teórica especulativa, mientras que el método dogmático proporciona la garantía *formal* de que esa crítica ha sido realizada de modo riguroso y completo. La labor escéptico-crítica afecta, pues, a los contenidos del saber, la labor dogmático-sistemática afecta a la forma científica del mismo.

Parece, pues, que los dos componentes del método se podrían avenir entre sí, pero sólo en la medida en que el método sea, a su vez, una construcción o ciencia compuesta de contenido y forma. Pero si el método es una ciencia, ¿cómo puede anteceder a la ciencia? ¿O es que existe una ciencia que antecede a toda otra ciencia? Y, en tal caso, el método ¿lo es *de* esa ciencia sola, o de todas?

De modo semejante, la paradoja inicial –según la cual la *KrV* es toda ella método anticipado y, sin embargo, la doctrina del método ocupa un segundo lugar en el cuerpo de la obra– puede entenderse también según esa duplicidad de los métodos. Mientras que el carácter previo de la *KrV* (como método) respecto de la metafísica tiene que ver, como salta a la vista, con el método escéptico-crítico, la distinción entre la «doctrina de los elementos» y la «doctrina del método» se basa en el método dogmático-sistemático, es decir, en la ordenación sistemática requerida por el rigor científico. Y, en efecto, «doctrina» no sólo puede significar saber positivo, sino que, como aclara de pasada Kant en su *Logik*<sup>28</sup>, equivale a «teoría demostrada». Ambas doctrinas querrían decir, de acuerdo con eso, *teoría demostrada* «de los elementos» y «del método», respectivamente. Siendo la demostración la tarea de la ciencia, la denominación de «doctrinas» les ha de venir de la pretensión de orden y rigor sistemáticos, no de la tarea escéptico-crítica. Sería, pues, la mezcla de métodos, experimental y ordenador, lo que daría como resultado la paradoja señalada. Pero ¿haber averiguado su origen resuelve la paradoja, o más bien mantiene el enredo? ¿Qué es anterior la pregunta crítica o el criterio de decisión (el principio de no contradicción)?

En cuanto a la segunda paradoja –esto es, la de que una obra que no puede ser llamada «doctrina» esté integrada por dos partes que son «doctrina»–, también está relacionada con la mezcla de métodos. La *KrV* no puede ser doctrina, es decir, suministrar conocimientos positivos que amplíen el saber especulativo (juicios sintéticos *a priori*), porque esa tarea le incumbe a la metafísica de la naturaleza<sup>29</sup>, pero puede estar organizada en «doctrinas», entendiendo

<sup>28</sup> *Einleitung*, I, AK IX, 14: “5) eine *Doktrin* oder *demonstrirte Theorie*”.

<sup>29</sup> “Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter der Titel *Metaphysik der Natur* selbst zu liefern...” (A XXI).

por esto último teorías *demostradas*. Dicho de otro modo, la *KrV* no puede ser doctrina positiva, porque ella es en su conjunto prevalentemente escéptico-crítica, pero sus dos partes pueden ser «doctrina» desde otra consideración, a saber, la dogmático-sistemática, como procedimiento por principios de la razón<sup>30</sup>. Y, en este sentido, puede comprobarse que las tres críticas (*KrV*, *KpV* y *KU*) o están divididas en dos partes llamadas «doctrinas de los elementos» y «doctrina del método» o, al menos, contienen un apartado sobre la «doctrina del método», aunque cada una de ellas en sentidos distintos. Concretamente, la crítica del gusto no admite la división entre las doctrinas de los elementos y del método que precede a la ciencia, *porque no es ciencia ni procede por principios*<sup>31</sup>. Pero si allí donde no cabe la ciencia ni el proceder por principios tampoco tiene cabida esa división, debemos entender, en consecuencia, que cuando aparezca en las críticas la paradoja señalada eso acontece por razón de la completitud o sistematicidad científicas<sup>32</sup>. A lo que se añade, además, que Kant ha recogido y utilizado esa misma división en otras obras como, por ejemplo, en su *Lógica* y en la *Metafísica de las costumbres*, ambas fuera del campo de la crítica. Y la razón que alega para hacerlo es que ambas son ciencias<sup>33</sup>. Por tanto, queda confirmado que la distinción entre ambas doctrinas procede de la consideración general

<sup>30</sup> B 883; Kritik der praktischen Vernunft (KpV), 2.Theil, AK V, 151: “Wissenschaft aber [bedarf] einer Methode, d.i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannfaltige einer Erkenntnis allein ein system werden kann”.

<sup>31</sup> “Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läßt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden: weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist” (Kritik der Urtheilskraft (UK), § 60, AK V, 354-355).

<sup>32</sup> Como, por ejemplo, en la UK cuando dice: “Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnißvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber so fern sie Principien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniß, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann”. Según este texto, la crítica no es doctrina, es decir, ampliación positiva del saber, tan sólo ejerce un influjo negativo sobre el modo de proceder la ciencia natural teórica y sobre la relación de ésta en la metafísica con la teología.

<sup>33</sup> Logik, §95: “Die Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntnis als system und nicht bloss als Aggregat”; §96: “Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntnis zu ihrem Inhalt hat: so hat dagegen die allgemeinen Methodenlehre, als die andere Theil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise zu handeln, das Mannfaltige der Erkenntnis zu einer Wissenschaft zu verknüpfen” (AK IX, 139). Metaphysik der Sitten: “nur so fern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind” (AK VI, 412) y “Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen” (AK VI, 413).

de la ciencia como sistema, o lo que es igual, del método wolfiano, que se usa en el método crítico y también más allá de éste.

En cuanto a cuál sea la prioridad entre la crítica y la ciencia, parece claro que el intento de Kant es que las dos se unifiquen precisamente en el ejercicio de la *KrV*. Sin embargo, del mismo modo que en los casos anteriores no se ha conseguido otra cosa que repartir las responsabilidades de las paradojas según la dualidad de métodos, pero con repartirlas, aunque se puede entender lo que hace Kant, no basta para resolver los enredos que implican, así también aquí acontece algo semejante: se ha averiguado la existencia de un doble método en la *KrV*, a saber, un método antecedente (escéptico-crítico), y otro, vehiculador del saber científico racional (dogmático-sistemático), pero, con todo, los dos métodos siguen siendo distintos, por lo que el enredo no se deshace. No es igual *someter a prueba* que *afirmar*, ni tampoco coinciden en su proceder la pregunta que se anticipa *hacia atrás* (posibilidad), ensayando con nuestras facultades para decidir sobre sus capacidades, y la ordenación sistemática que, requerida por el rigor científico, discurre *hacia delante* desde principios. ¿Cabe mezclar en uno solo esos dos métodos tan diferentes?

Dejando aparte otras posibles consideraciones, ha de decirse que, *cuando se trata de la metafísica*, esa mezcla de métodos no es viable, pues la metafísica ha de ser el saber primero y su método ha de alcanzar el comienzo<sup>34</sup>. Más en concreto, la *KrV* busca resolver *por adelantado* el problema kantiano de la metafísica, de manera que uno de los dos métodos ha de ser el primero: o bien lo es la pregunta, o bien lo es el principio de contradicción. Kant pretende que la *KrV* parta metódicamente, a la vez, como pregunta y desde principios. Pero si el experimento se entiende como una pregunta antecedente dirigida a la razón, entonces no parte de principios, sino de la perplejidad nacida de las antinomias; y si parte de principios, entonces no cabe una pregunta antecedente, porque los principios no admiten ser puestos a prueba. La síntesis de los métodos de Wolff y Newton es imposible en el saber primero: si lo primero es preguntar, entonces no se parte de principios; si se parte de principios, entonces ninguna pregunta o experimento se puede adelantar al conocimiento de los principios<sup>35</sup>.

En este punto debe aclararse que la metafísica no es concebida por Kant

<sup>34</sup> Cfr. *El acceso*, 27 ss.

<sup>35</sup> Téngase en cuenta que ninguna pregunta puede formularse si no es usando el principio de no contradicción, y menos aún las preguntas científicas, que han de estar hechas de modo que sólo pueda responder con un sí o con un no, habiendo de ser excluyentes de una de las posibilidades de las

como una ciencia más. Ante todo, porque (i) es una disposición o tendencia *natural* del hombre en virtud de la cual ha de plantearse *necesariamente* ciertas cuestiones últimas para las cuales no tenemos respuesta, ni mediante el uso experiencial de la razón ni mediante los principios de él derivados<sup>36</sup>. Además, es distinta porque (ii) la resolución del problema de la metafísica tiene un alcance mayor que el desarrollo de cada una de las ciencias, en tanto en cuanto que afecta directamente a la razón pura, a la que pone en cuestión, mientras que los posibles problemas de las otras ciencias no parecen afectar a la razón pura, en la medida en que las ciencias no requieren una crítica previa<sup>37</sup> ni de ellas ni de la razón. Por último, difiere de las demás ciencias, porque (iii) en el requisito de la completitud sistemática va implícito que la metafísica tiene, por encima de todas las demás ciencias, la prerrogativa de abarcar todo el campo de los conocimientos que le pertenecen, o sea, de ser la única capaz de alcanzar el estatuto de ciencia completa y *fundamental*<sup>38</sup>. Si la metafísica ha de ser la ciencia fundamental, no debería estar precedida por ningún otro saber (Lógica, Física, crítica...), porque si alguna otra ciencia la precediera de alguna manera, entonces no se entiende cómo podría ser el saber primero. E igualmente no se ve cómo saberes secundarios y necesariamente incompletos puedan servir de modelo para el saber que exige ser completo. Pero, eso no obstante, Kant toma de las ciencias, especialmente de la ciencia físico-empírica, el modelo de la certeza científica a alcanzar por la metafísica. Aunque fuera verdad, como piensa Kant, que la metafísica es un saber necesario, pero todavía no completo ni científico, ¿cómo podría tener por modelo a la Física, que ni es, según él, igualmente necesaria<sup>39</sup>, ni será nunca un saber completo?

Insisto. Si Kant concibe la metafísica como la ciencia fundamental, ¿có-

---

hipótesis. Por tanto, la pregunta no puede alcanzar nunca el comienzo o principio de contradicción. El expediente kantiano de atribuir el criterio de decisión del experimento a un principio de razón –en este caso, el de contradicción–, no hace otra cosa que refrendar la imposibilidad de que la pregunta sea en metafísica lo primero.

<sup>36</sup> B 21.

<sup>37</sup> B 20.

<sup>38</sup> B XXIII-XXIV. “Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: nil actum reputans, si quid superesset agendum” (B XXIV). La metafísica es la única entre todas las ciencias que puede esperar la completitud y el carácter definitivo, esto es, la perfección del saber (A XX). Cfr. B 878-879.

<sup>39</sup> No dice Kant que todos los hombres hayan hecho o hayan de hacer necesariamente física newtoniana ni ninguna otra ciencia, sin embargo sí afirma que todos los hombres han hecho y harán metafísica, aun cuando estuvieren sumidos en la barbarie: “ob sie [die Metaphysik] gleich älter ist als alle übrige und bleiben würde, wenn gleich die übrigen [Wissenschaften] insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgigen Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten” (B XIV).

mo puede adelantarse a ella la crítica como una ciencia previa? ¿No queda convertida así en ciencia fundamental la crítica? Una de dos, o la metafísica no es el saber fundamental, sino una ciencia más –y no es así para la *KrV*–, o la metafísica es el saber fundamental, y en este caso no puede ser precedido por nada. Pretender, a la vez, que sea la ciencia fundamental y que esté sustentada en otro saber es una incongruencia insostenible. Por eso, en Kant lo que lleva el nombre de metafísica son más bien unos saberes regionales (la naturaleza, por un lado, y la moral por otro), mientras que el saber primero, o que substituye a la metafísica, es la *filosofía trascendental*, de la que forman parte nuclear las tres críticas. Es patente, pues, la incongruencia de que el saber que debiera ser fundamental y necesario esté sustentado en otro anterior, y que, adicionalmente, el saber que lo substituye imite a saberes no fundamentales ni necesarios (experimentos). Para comprender de dónde procede tal incongruencia será preciso retroceder a los presupuestos primeros de la filosofía de Kant.

## 5. LOS PRESUPUESTOS DE KANT

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

Si atendemos a los textos, el primer presupuesto confesado de que parte Kant es, sin duda, el de que la ciencia constituye el camino *seguro* del saber<sup>41</sup>, en lo que va implícito que la certeza es su única forma válida, y que, en consonancia con eso, saber es demostrar<sup>42</sup>. Es verdad que Kant prefiere no hablar de de-

<sup>40</sup> I. FALGUERAS, “Ockham y la disolución de la filosofía medieval”, en *Miscelánea Poliana*, 35 (2012) 1-22.

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

mostraciones intuitivas en filosofía, sino sólo de demostraciones discursivas<sup>43</sup>, pero éstas también pueden formar, según él, juicios apodícticos<sup>44</sup>. Diferenciar entre una apodicticidad intuitiva y otra discursiva no elimina la exigencia de que los dos tipos de certezas sean apodícticas. Por eso, incluso para la filosofía, la demostración científico-apodíctica (discursiva) es, según Kant, el único camino a seguir, pues si bien ella busca la sabiduría, lo ha de hacer por el camino de la ciencia<sup>45</sup>.

El referido presupuesto contiene como implícito que la ciencia, en cuanto que demostrativa, es el saber supremo, por lo que la metafísica ha de ser incluida dentro de ella, si es que ha de ser tenida en cuenta como saber y no reducida a mera opinión. Quizás pudiera parecer que en esto no se distingue la filosofía moderna de la antigua y medieval, pero no es así. La ciencia apodíctica, es decir, demostrativa, no puede ser nunca el saber supremo, pues siempre requiere el apoyo básico del conocimiento de los principios. Aunque es cierto que la metafísica clásica también puede hacer demostraciones científico-rationales, no lo es que se reduzca a demostración ni que quede subsumida bajo la ciencia, puesto que es característica exclusivamente suya el conocer los primeros principios<sup>46</sup>, que no pueden ser demostrados, pero que son más ciertos que cualquier demostración intuitiva, dado que incluso ésta, si la hubiera, habría de basarse en ellos, o lo que es igual, tomar su luz de ellos<sup>47</sup>.

Como he indicado antes, Kant también se suma a la idea moderna de que saber es demostrar y de que la filosofía, incluso crítica, ha de estar subsumida bajo la ciencia, pero lo hace a su manera<sup>48</sup>. A pesar de su formación en la filo-

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

<sup>43</sup> B 763.

<sup>44</sup> "Aus Begriffen a priori (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals aanschauete Gewissheit, d.i. Evidenz, entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiss sein mag" (*Ibid.*).

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

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

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

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

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

Todas esas preguntas tienen en común el estar centradas en la *posibilidad*, por lo que tienen como implícito que la posibilidad (pensabilidad) antecede al conocimiento real. Con eso se da por supuesto que el saber posible debe ante-

---

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

<sup>49</sup> B XIII.

<sup>50</sup> B 833.

<sup>51</sup> B 23. Cfr. B XV

<sup>52</sup> B 19.

<sup>53</sup> *Welches sind die wirklichen Forscbritten...?*, AK XX, 275.

ceder al saber efectivo, pero sólo en la metafísica, puesto que las otras ciencias encuentran su certeza intuitivamente, es decir, en la coincidencia simultánea de objeto (sensible) y pensamiento, dado que en ellas el uso da el método. De modo paralelo, la Lógica –saber por entero *a priori*– conoce deductivamente las reglas que ella misma usa, por lo que tampoco requiere examen previo<sup>54</sup>. La metafísica, en cambio, debe ser precedida de un examen crítico de su posibilidad como saber, porque ella, en cuanto que tiende a la completitud y sistematicidad, pretende alcanzar un conocimiento deductivo *a priori* acerca de lo que sólo nos es dado *a posteriori*.

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

Pero, aunque remite a planteamientos wolffiano-leibnizianos, la labor crítica contiene un elemento nuevo, pues por saber real entiende el conocimiento efectivo de las ciencias empíricas, que es –según Kant– intuitivo respecto del objeto, pero no respecto de su causa. La intuición kantiana no es una intuición de la realidad de las cosas, sino una intuición de fenómenos. Por tanto, aunque la pensabilidad sea anterior al conocimiento fenoménico, ella no produce ínte-

<sup>54</sup> AK IX, 15.

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

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

gramente el fenómeno, sólo lo sintetiza. Se trata, en consecuencia, de una producción recortada: sólo producimos la forma de lo conocido, no su contenido, en cuyo respecto somos radicalmente pasivos. En suma, nuestro conocimiento es concebido por Kant como una síntesis entre lo pensado y lo intuitivo sensible, de manera que, cuando pensamos al margen de lo intuitivo, sólo podemos conocer lo que ponemos nosotros<sup>57</sup>, porque la razón sólo conoce lo que ella misma produce<sup>58</sup>. El resultado sintético de ambos componentes es la experiencia, en la que reside, para él, el único conocimiento real posible.

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

Estamos, por tanto, ante otro supuesto kantiano tan radical, o más, que el de la supremacía de la ciencia, a saber, el de que conocer es sintetizar un *productum* formal con unos *datos* materiales o de contenido, y que pensar es sólo producir formas de conocimiento. Este segundo gran presupuesto de Kant se puede condensar en el siguiente aserto: *conocer es determinar pensamientos*, concretarlos. Lo cual supone, a su vez, que el pensamiento es indeterminado, vago, general, y que sin lo concreto de la determinación sensible es pura forma abstracta, insuficiente para conocer, aunque no para pensar. Pero entonces no es la

---

<sup>57</sup> B XVIII.

<sup>58</sup> B XIII.

razón teórica la que determina *objetivamente* los pensamientos, no es ella *la* fuente (única) de la experiencia: la razón no es *razón suficiente* del conocimiento, aunque sí lo sea de sus formas.

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

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

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

medida, lo que Leibniz atribuía a los posibles y al entendimiento divino.

¿A qué se debe que Kant haya optado por trasladar en algún modo al hombre lo que sus maestros atribuían a Dios? Por una parte, se debe a una cierta exaltación de lo humano. Los experimentos técnico-científicos son claramente producciones humanas, y añaden a los razonamientos una certeza (aparentemente) insuperable: la de su comprobación o refutación intuitivas, es decir, que no necesitan de razonamientos ulteriores, porque son evidentes. Existe, pues, una certeza más brillante que la de los razonamientos, la de la aplicación de las matemáticas al mundo físico. Las matemáticas, mediante la construcción de conceptos *a priori*, hacen dueña a la razón humana de la naturaleza<sup>62</sup>. Toda la etapa precrítica kantiana se emplea en el intento de extender el método científico newtoniano a la filosofía. ¿Con qué fin? Con el de obtener en filosofía certezas intuitivas, o hacer de la filosofía una ciencia también intuente. La esperanza de obtener conocimientos intuitivos *a priori* sobrepasando los límites de la experiencia es, para Kant, el efecto de esa exaltación de lo humano<sup>63</sup>. Pero, por otra parte, y *sobre todo*, se debe al fracaso de dicha esperanza de generalizar a la filosofía lo que consigue la ciencia empírica, pues en tal empeño Kant se topó con las antinomias. Las antinomias a que conducen las ideas cosmológicas tienen que ver con la metafísica, cosa clara especialmente en la primera, que se refiere al comienzo y final del mundo, es decir, a las ultimidades mundanas: ¿tiene, o no, el mundo comienzo en el tiempo y límites en el espacio? Kant trata de establecer la certeza de los juicios en relación con los objetos mismos, no con el origen de nuestros conceptos<sup>64</sup>. A ese fin, y siguiendo el modelo de la *decidibilidad* científico-experimental, ante esas cuestiones es posible responder razonando tanto con un «sí» como con un «no», aun siendo contradictoriamente excluyentes entre ellas; por lo tanto, no cabe decidir nada. Pero, además, no se puede evitar el planteamiento de tales cuestiones, porque nacen de la naturaleza de la razón, ni tampoco se puede responder a ellas, porque sobrepasan la intuición sensible y nuestra capacidad de objetivación. Luego ha de deducirse –como se hace a veces con las hipótesis científicas– que debe haber en ellas algo mal planteado, y que ese mal planteamiento ha de ser un presupuesto compartido por tales preguntas formuladas contradictoriamente. Según Kant, ese

<sup>61</sup> Es la imaginación la que, según Kant, «decide» si algo existe objetivamente para mí, o no.

<sup>62</sup> B 752-753: “und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird”.

<sup>63</sup> B 753-754.

<sup>64</sup> B 509: “wir jetzt nur von der Gewissheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände...handeln”.

supuesto es un concepto común e imaginario sobre cómo se nos da el objeto de tales ideas<sup>65</sup>, a saber, el de que los objetos empíricos se dan en sí mismos. La única manera, pues, de evitar las antinomias, es sostener que nunca se dan *objetos en sí mismos*, sino sólo en la experiencia; más aún, que no existen *objetos* fuera de ella<sup>66</sup>, pues lo que se da en el espacio y en el tiempo no es nunca algo en sí, sino una mera representación o fenómeno para mí<sup>67</sup>. Pero eso no significa que Kant niegue la existencia de cosas en sí, lo único que niega es que las podamos conocer<sup>68</sup>. Es más, Kant supone expresamente que existe una causa no fenoménica de nuestras representaciones, pero que, al no poder intuir la de modo sensible ni tampoco intelectualmente, nos resulta desconocida<sup>69</sup>.

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

La negativa a la intuición intelectual no es, por tanto, más que una consecuencia de haber descubierto, con motivo de las antinomias, que el espacio y el tiempo no existen en las cosas en sí ni son atributos divinos, sino que son for-

---

<sup>65</sup> B 518.

<sup>66</sup> B 521.

<sup>67</sup> B 522.

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

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

<sup>70</sup> B 138-139.

<sup>71</sup> B 72; B 145.

mas puestas por el sujeto cognoscente, perteneciendo, por tanto, en vez de a Dios o al mundo, al hombre en cuanto que cognoscente *sensible*. Pero, al atribuir la intuición a la facultad sensible, que es –para él, y en general para toda la filosofía anterior– incapaz de toda universalidad, en realidad está negando la universalidad a todo lo real, así como la trascendentalidad (no la generalidad<sup>72</sup>) al entendimiento humano. La universalidad, en vez de ser una propiedad de todo lo inteligible, es concebida por él como una mera *generalización* que subsume casos particulares y que se encuentra exclusivamente en la razón.

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

Para Kant las matemáticas se basan en la intuición pura del espacio y del tiempo, la cual es condición previa de toda intuición empírica, de manera que las afirmaciones de la geometría (axiomas) valen como regla de construcción de los objetos sensibles en el espacio. Si no fuera así, dice Kant, se negaría validez objetiva al espacio y con él a toda la matemática. De modo que el método matemático opera la síntesis pura de espacios y tiempos, como formas subjetivas *a priori* de toda intuición sensible, y esa síntesis precede y hace posible el conocimiento fenoménico<sup>74</sup> de las demás ciencias empíricas. Pero la verdad es que, si se intuyera en el espacio y en el tiempo con la sensibilidad, y ese conocimiento intuitivo fuera perfecto, es decir, agotara el conocimiento del objeto, entonces ni debería haber ni haría falta ninguna otra forma de conocimiento ulterior, o, en todo caso, este conocimiento ulterior, en vez de ser superior, sería una degradación del primero (empirismo). Por lo que, si Kant introduce otros requisitos para que haya conocimiento, será porque la intuición sensible no es lo su-

---

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

<sup>73</sup> B X-XIV.

<sup>74</sup> B 202-207, especialmente B 206.

ficientemente mostradora de todo el objeto<sup>75</sup>. La intuición kantiana no es, en consecuencia, más que parcialmente objetivante, o, lo que es igual, una intuición reducida.

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

En el giro copernicano de Kant lo que se dice es que la *intuición de objetos* no puede ser obra del objeto mismo, o de lo contrario no se podría representar nada *a priori* (con necesidad y generalidad) sobre la naturaleza de esos objetos. En cambio, si tal intuición es concebida como obra de la facultad intuitiva sensible, entonces sí cabe tener representaciones objetivas *a priori*. Pero tales representaciones no son suficientes para el conocimiento racional. Para convertir esas intuiciones en conocimientos (rationales) se las ha de referir a una conciencia o yo pensante que las tenga como objetos suyos, por lo que debo admi-

<sup>75</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, KPM, 29 ss.

<sup>76</sup> Cfr. B 56.

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

<sup>78</sup> “Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschung” (B 132).

tir que es la conciencia, o el *Ich denke*, la que determina mediante los conceptos los objetos pensados<sup>79</sup>. El espacio no es por sí mismo conocimiento alguno, sino únicamente una forma de la intuición sensible externa, o facultad de las representaciones sensibles. La intuición sensible sólo es convertida en objeto para mí en la unidad sintética de la conciencia. De ese modo, la unidad de la conciencia (*Bewusstsein*) es la que determina la validez objetiva de todos los conocimientos y sobre la que descansa incluso la posibilidad del entendimiento<sup>80</sup>; en suma: es una condición *objetiva* de todo conocimiento<sup>81</sup>.

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

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

<sup>79</sup> B XVI-XVIII.

<sup>80</sup> B 137.

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

<sup>82</sup> Este prejuicio lo hereda de sus antecesores modernos. Cfr. A. Baumgarten: "Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum" (*Prolegomena Metaphysicorum*, §1, AK XVII, 23).

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

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

sentir ni entender la realidad de las cosas en sí, sólo cabe sentir y entender su *relación* mutua (objetiva y subjetiva).

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

<sup>85</sup> B 156: “*was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen*”.

<sup>86</sup> B 157: “*...“in der synthetischen ursprünglichen Einbeit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen*”.

<sup>87</sup> B 139-140.

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

<sup>89</sup> GMS, AK IV, 400-401, texto y notas.

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>93</sup> B 823-824.

<sup>94</sup> “Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disciplin” (B 737).

práctico de la razón<sup>95</sup>, o sea, en el único uso que queda como posible, el que se hace desde la libertad<sup>96</sup>.

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

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

<sup>96</sup> B 828.

<sup>97</sup> *KpV*, AK V, 119.

<sup>98</sup> *KpV*, AK V, 121.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *KpV*, AK V, 120.

<sup>101</sup> *Logik*, AK IX, 87.

<sup>102</sup> *KpV*, AK V, 119.

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

subjetiva) se obtiene en el uso práctico-moral (autonomía), mientras que la productividad del entendimiento es condicionada (heterónoma) y sólo ordenadora de datos que no produce.

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

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

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

<sup>104</sup> A 633, B 661. Cfr. *Logik*, AK IX, 86.

<sup>105</sup> Aunque la disciplina no es considerada por Kant una virtud que promueva por ella misma la moral (*Pädagogik*, AK IX, 475, 480-481), sin embargo su uso, que es meramente negativo, tiene cierta dimensión ética, debiendo ser utilizada para *educar* a los demás (*Op. cit.*, 441 ss.), a los que haría gran daño el descuidarla (*Op. cit.* 444), y también (con medida) puede usarse hacia uno mismo (ascética) (*MS*, AK VI, 485), por lo que forma parte de lo práctico-moral (*KpV*, AK V, 86), pues ella impide que el hombre se desvíe de su destino, que es la humanidad (*Pädagogik*, AK IX, 442).

## 6. CONCLUSIÓN

Las consideraciones precedentes nos permiten acometer, ahora al final, la tarea de ofrecer una visión de conjunto acerca de los problemas del método en la *KrV*.

Empezaré por recordar las decisivas indicaciones del primer Kant crítico acerca del método: “*en la metafísica el método antecede a toda ciencia*”. Por ciencia hemos de entender aquí un conocimiento objetivo-sensible cierto (ciencias empíricas). Si el método de la metafísica se anticipa al conocimiento objetivo, será porque él es enteramente subjetivo; pero también, si se anticipa, quedará no sólo distinguido, sino *separado* del saber sensible objetivamente cierto. Será, sin duda, *a priori*, pues por eso puede adelantarse, pero no será conocimiento (objetivo-sensible). En cambio, en las ciencias “*el uso da el método*”. El uso está intrínsecamente vinculado con el interés o la utilidad, que son subjetivos. Pero ¿qué es lo que se usa? Se usan los conceptos, bien sabido que usarlos significa que se los *aplica*; y se los puede aplicar, porque encuentran correspondencia por el lado de la intuición sensible. La propia aplicación de los conceptos constituye, entonces, el método, el cual discurre sin tropiezos en la medida en que los conceptos generales van quedando determinados por los datos particulares suministrados por la sensibilidad. El verbo de que se sirve Kant para indicar el proceder del método en el conocimiento científico, es el verbo «dar», que indica cierta gratuidad o congruencia: la diversidad procedente desde fuera *se deja* unificar por los conceptos generales, por la intermediación de la imaginación productiva. No es, pues, el método el que *determina* el conocimiento, sino sólo el que lo unifica, pues su determinación concreta es recibida pasivamente por la sensibilidad. Por tanto, no es el cognoscente el que pone la determinación cognoscitiva: el cognoscente pone el método, que juega de modo enteramente *a priori* y puramente formal. De este modo, quedan separados el conocer y el pensar, el contenido y la forma, el tema y el método, la sensibilidad y la inteligencia; en suma: quedan separados el objeto sensible y el sujeto pensante.

A pesar de que pudiera parecer que las ciencias salen mejor paradas en ese planteamiento, por cuanto que ofrecen el modelo de conocimiento intuitivo a seguir, acontece –no obstante– lo contrario, pues la metafísica, que pone de relieve que incluso en el saber científico el método ha de ser *a priori*, es la que alcanza la independencia de todas las demás. Y esto es así porque el método de la metafísica, aunque no puede alcanzar un uso para sus tendencias espontáneas

hacia la unidad total *en su tema propio* –el conocimiento del mundo<sup>106</sup>–, lo consigue encontrar en el uso práctico-moral, *fuera de su tema*, sí, pero plenamente cumplido: la metafísica moral es, según Kant, el único saber humano capaz de conocer práctica, no teóricamente, una *cosa* en sí, a saber, la razón *noúmenon*. A esta razón, que es de índole volitivo-moral, se han de referir como a su principio todos los intereses, el interés por la ciencia empírica, por la sensibilidad (agrado, disgusto) y por la dignidad (moral) de la persona.

Pero, según lo anterior, la separación entre objeto sensible y sujeto está guiada por el interés práctico moral<sup>107</sup>. Por lo que hemos de entender que en el carácter modélico de la ciencia empírica (mecanismo) y en el interés práctico-moral (libertad) se hallan las razones que justifican los peculiares planteamientos de la teoría del conocimiento kantiana, y que he descrito sumariamente como la separación entre objeto sensible y sujeto, es decir, la escisión de la conciencia objetiva.

Aunque hasta ahora, de acuerdo con el título y el propósito de esta investigación, he ido destacando sólo los problemas e incongruencias del planteamiento crítico kantiano –secuelas del enredo de la conciencia objetiva y su escisión–, no todo resulta erróneo en él. Es llegado el momento de señalar algunos de sus méritos, aunque sin dejar de matizarlos debidamente.

La aportación más inmediata de Kant a los planteamientos filosóficos ha sido su problematización del método de la metafísica. No es que el método no hubiera sido considerado antes –que lo había sido ya desde los griegos–, sino que no se había destacado su peculiar *problematicidad* para la metafísica. Kant llama la atención sobre nuestro *modo de conocer* más que sobre lo conocido, y a esa ocupación la considera *trascendental*<sup>108</sup>. No cabe duda de que así se debilita el prejuicio común por el que se supone que lo real extramental es conocido de una única manera, la que todos tenemos de hacerlo, a saber, la objetivante. Kant separa objeto y cosa en sí, reconociendo en aquél sólo una dimensión *para mí*, y atribuyendo la racionalidad del conocimiento objetivo al cognoscente. Repito: así se debilita, sin duda, el prejuicio objetivista, según el cual el objeto causa directamente su conocimiento. Hasta aquí el mérito de Kant. Pero nóte-

<sup>106</sup> Aunque Kant habla del hombre como *cosmotheoros* (cfr. *Opus postumum*, I. Convolut, AK XXI, 31 y 43), en realidad lo que observa el hombre son sólo fenómenos, o sea, un universo no real, sino subjetivo.

<sup>107</sup> “...und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen” (B XXX).

<sup>108</sup> A 11, B 25.

se que digo sólo que se *debilita* aquel prejuicio, puesto que Kant no llega a rechazar la equivalencia entre objeto y facticidad, en la medida en que sigue aferrado al componente deslumbrante del experimento científico (intuitividad), el cual –aunque no a la cosa en sí– corresponde, según él, a la formalidad sensible (espacio, tiempo) y, en cuanto que tal, extramental. La ruptura crítica kantiana no llega, por tanto, a separar la objetividad respecto de la facticidad de lo intuitivo sensible, al admitir en el conocimiento objetivo un elemento irracional y particularizante que otorga (pretendidamente) extramentalidad al objeto. Separar al objeto de la actividad cognoscitiva intelectual, aunque sea parcialmente, es una claudicación empirista. Pero esta extraña mezcla de irracionalidad y racionalidad en el conocimiento hubo de ser compensada por Kant, a cuyo planteamiento sólo le cupo recurrir a otro *factum* más intenso, el de la libertad moral<sup>109</sup>. De este modo, la inicial debilitación del conocimiento objetivo –que, en vez de dar lugar al desarrollo de otros modos de intelección metafísica no objetivantes, reduce la metafísica a una mera ordenación formal de conocimientos objetivos– quedaría (pretendidamente) compensada por la razón práctica, la cual sí sería capaz de un conocimiento objetivo plenamente racional, es decir, de fundar una metafísica que *produjera objetos de hecho* sin concurso extramental, pero sólo práctico-morales.

Ahora bien, valorar un conocimiento por su productividad (necesariamente práctica) es no darse cuenta de que producir requiere siempre de un saber teórico previo. O dicho de otra manera, sostener que el sentido y el valor de la teoría es sólo práctico (interés) equivale a eliminar el alcance real propio del conocimiento teórico. Sólo que entonces se cae en el sinsentido de afirmar *teóricamente* que la teoría no vale como conocimiento de la realidad en sí, mientras que, en cambio, la práctica sí, de modo que la teoría especulativa sólo al-

---

<sup>109</sup> “Si se rechaza la mutua extrañeza de objeto y hecho, resulta que el objeto no lo es si no integra un elemento fáctico: es el caso de Kant. Como dicho elemento no es racional, Kant desbarata la lógica modal de Leibniz (no sólo el dogmatismo de Espinosa). Los objetos no son la situación mental –pensada– de la cosa en sí, pero, en cambio, son constitutivamente relativos a la experiencia. Toda la cuestión del pensar objetivo se reduce entonces a su espontánea dirección o conexión respecto de la sensibilidad. Kant reserva a la sensibilidad un valor formal receptor de afecciones. De esta manera, el objeto de experiencia viene a ser un mixto de elementos formales espontáneos y de elementos fácticos formalizados sin significación propia. La existencia no es un predicado real. La distinción entre la razón pura y la razón práctica es solidaria de esta interpretación de la objetividad. El *factum moral* kantiano es, en rigor, la solitaria firmeza de la espontaneidad separada de la conmixción empírica. Kant contempla el conocimiento, desde el punto de vista de su carencia de productividad real, como espontaneidad cuya asociación al hecho constituye la posibilidad del objeto de experiencia, o como subjetividad asegurada en la experiencia moral. Kant no acepta el sum cartesiano por entenderlo integrado tan sólo por la experiencia empírica” (*Curso de teoría*, III, 386).

canzaría su ansiada verdad en la práctica. Pero la tesis de que el conocimiento práctico alcanza *la verdad* es una afirmación *teórica*, y si la teoría no vale, entonces tampoco el conocimiento práctico afirmado por ella.

Aunque se hace mal y se queda corta, con todo, se ha de reconocer que la crítica kantiana amplía un orden de consideraciones de gran importancia, el de *los modos o métodos* de conocer, resaltando que los modos de conocer forman parte del conocimiento y conforman lo conocido.

Hegel supo darse cuenta de la importancia que tenía la problematización del método por Kant, y así en la parte final de *La Ciencia de la lógica* califica de «mérito infinito» de la filosofía kantiana el haber llamado la atención sobre lo acrítico del método dogmático y el haber puesto de relieve que del método dependen las determinaciones del pensamiento en sí y por sí<sup>110</sup>. Sin embargo, Hegel no podía estar de acuerdo en que el método antecediera al conocimiento, es decir, en el carácter previo de la crítica kantiana. Ya en la Introducción a *La Fenomenología del Espíritu* señala que ese modo de concebir el método es un contrasentido, pues reduce el conocimiento a la condición de un medio, para lo cual ha de suponer que existe una separación entre el conocimiento y la verdad, de modo que se trataría de un medio que produciría inmediatamente lo contrario de lo que dice buscar, pues no nos daría a conocer la verdad como es, sino modificada o vista a través del medio<sup>111</sup>. Para Hegel el método no puede ser anterior al saber, sino que forma parte del saber, concretamente se introduce en el segundo momento (la negación), tras el comienzo (objetividad indeterminada), y lo lleva a término en la negación de la negación (síntesis concreta y verdadera). Como es bien sabido, el método hegeliano es la actividad del concepto, el poder del negativo como capacidad para convertir la contradicción en afirmación absoluta. Por todo eso, dice de la filosofía de Kant: “*La idea [de que el pensamiento es en sí concreto] contenida en ella es una gran idea, pero su desarrollo permanece dentro de enfoques enteramente comunes, toscos y empíricos, y nada puede reclamar para sí menos que la cientificidad*”<sup>112</sup>. Y, así, aunque discrepaba en los modos (método), Hegel potenció cuanto pudo la consideración de lo pensado (concepto) como pensante, concordando con Kant en la objetivación del cognoscente.

<sup>110</sup> G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden* (HW), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969, 6. Band, 559-560.

<sup>111</sup> HW, 3, 68 ss.

<sup>112</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW, 20, 337.

Por su parte, Heidegger, en su disputa con Hegel, parece volver al planteamiento kantiano, en cuanto que pretende alcanzar el fundamento mediante una pregunta *previa*, la pregunta fundamental por el sentido del ser. Sin embargo, Heidegger no supone, como Kant, que pueda existir un saber metódico anterior al saber temático y que decida sobre la capacidad de éste, sino sólo que la pregunta, como método, llevada hasta el final se puede convertir en saber acerca del fundamento del pensar. Corrigiendo a Kant, pero en su línea, el primer Heidegger entiende el problema de la metafísica, en vez de como una incapacidad nativa de nuestro entendimiento para intuir, como un olvido histórico, subsanable, respecto del ser como fundamento. Eso no obstante, conseguir captar el sentido del ser le resultó difícil. Heidegger piensa con Kant y Hegel que el método es el cognoscente o preguntador. Pero el método hegeliano (la negación) llega tarde para captar el sentido del ser, puesto que empieza en el segundo momento metódico, mientras que el ser, lo primero, queda supuesto como indeterminación general, es decir, es ignorado en su valor positivo de fundamento. Para llegar al fundamento, es preciso hacerlo, según Heidegger, desde el propio cognoscente humano que se cuestiona por él, pero no desde su conciencia objetiva, sino desde la imaginación productiva kantiana<sup>113</sup>, que sirve de enlace entre el fenómeno sensible y el objeto intelectual, y que articula la facticidad humana. La esencia del hombre radica en el tiempo, entendido como tiempo entero, o sintetizado imaginativamente, en el que los tres momentos (pasado, presente, futuro) están igualados en importancia, y por lo mismo forman un conjunto carente de sentido que se vehicula intelectualmente como necesidad de preguntar. Heidegger esperaba encontrar en esa estructura temporal del hombre algún indicio positivo de su estar fundado por el ser, y, a su través, el sentido del ser como fundamento del pensar. Sin embargo, al no encontrar respuesta a su pregunta fundamental, hubo de reconocer que su primera filosofía no había conseguido sobrepasar el voluntarismo moderno (y kantiano), de manera que el sentido del ser resulta ignoto para la investigación: le pertenece al ser de tal manera que ninguna situación humana puede descifrarlo, sólo los que saben aguardar sus callados mensajes (poetas y artistas) pueden entender y decir (guardando) el sentido concreto que en cada momento histórico (arbitrariamente) él va dictando.

Otro acierto (parcial) de Kant fue el negar que el objeto incluya entre sus

---

<sup>113</sup> M. HEIDEGGER, *KPM*, §14, 57-61.

notas la realidad extramental, o sea, el negar la existencia de hechos objetivos *en sí*, así como el negar la existencia de un autoconocimiento objetivo real, o sea, el negar que el yo pensante sea intuido de hecho<sup>114</sup>. Es rotundamente verdad que la metafísica no trata de *meros* objetos ni tampoco de hechos. Pero, como dije más arriba, Kant necesitó introducir un *factum* definitivo, la libertad moral, para no dejar vacía la tendencia natural de la razón hacia la obtención de conocimientos objetivos situados fuera de los límites de la experiencia<sup>115</sup>. Así también Heidegger, aun cuando busca siempre un fundamento ontológico a los fenómenos, introduce la facticidad en el punto de partida de su análisis existencial, como la forma o modo de ser que toma cada vez un existente humano, y que consiste en «que es y tiene que ser» en el mundo –o sea, en la condición de *arrojado* en el mundo a sí mismo–, y en que le concierne lo que le ocurre en el mundo<sup>116</sup>. La facticidad le incumbe esencialmente al ente hombre, que –en consonancia con ella– no se puede comprender a sí mismo<sup>117</sup>, sino que tiene que buscar su sentido en el sentido del ser. Se trata, pues, en ambos casos, de la atribución de una carencia de luz (irracionalidad) en la misma entraña del hombre, que se ha de reparar acudiendo o bien a un imperativo moral (Kant), o bien al sentido del ser (Heidegger), entendidos uno y otro como fundamentos equívocos del entendimiento.

Kant ha convertido, según todo lo precedente, el problema del método metafísico en el problema del conocimiento humano, pero al convertirse éste en problema, ha sido el hombre el que ha entrado en crisis, por lo que desde él la filosofía se ido reduciendo poco a poco a antropología, pero entendida como ciencia que se ha de ocupar, entonces, de un ser enfermizo y desorientado, al que procura someter a tratamiento de curación: una tarea sin sentido, si la pretendidamente enferma es la propia inteligencia o la razón.

Históricamente, ha habido que esperar a la filosofía de L. Polo para deshacer todo este embrollo. L. Polo está de acuerdo en que existe un problema de método en la metafísica, pero niega que sea un problema del entendimiento ni

---

<sup>114</sup> Digo «parcial», porque aunque niega, primero, que la existencia sea un atributo real de los objetos en sí, da entrada, después, a una consideración de la objetividad como realidad, poniendo como condición para que algo sea conocido como real el ser objeto de experiencia o intuición sensible, lo que equivale a ser un hecho.

<sup>115</sup> A 795-796, B 823-824.

<sup>116</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (ST), §12, Tübingen: Niemeyer Verlag, 182001, p. 56; § 29, pp. 134-135 ss.

<sup>117</sup> El «es» de ese «que es» no puede ser intuido, dice M. HEIDEGGER (ST, §29, 135).

del conocimiento humano<sup>118</sup>. Ciertamente, no sólo ha de ser tomado en consideración lo conocido, sino también el modo de conocerlo, como Kant sostenía. Tan es así que, en cierto sentido, Kant es poco crítico, si es que entendemos la crítica como examen atento, no como descalificación, es decir, prescindiendo de su significado negativo. Kant detectó el límite mental, pero no en condiciones de abandonarlo, pues no se dio cuenta de que el límite es *el objeto*, y por eso lo atribuye al sujeto. Al identificar la conciencia (objetiva) con el cognoscente le atribuye a ella una actividad metódica precedente; pero como esa actividad habría de ser intrínsecamente relativa al objeto, al que presupone como distinto y necesario, resulta insuficiente por sí misma para rematar la objetivación, por lo que tiene que ser interpretada como una mera tendencia (desiderativa) de las formas conceptuales vacías. El objeto, por su parte, es interpretado como la facticidad que hace viable a la forma pensada el terminar en conocimiento, de modo que su pasividad resulta *determinadora* de la forma, pero a cambio ha de perder toda racionalidad, que queda del lado de la conciencia. En consecuencia, no es la actividad del cognoscente –entendida como volitiva– la que conoce por su propio acto, sino por síntesis con la sensibilidad, que carece por completo de racionalidad, dando lugar a un conocimiento que resulta una imposible, por absurda, mezcla de racionalidad e irracionalidad.

Se trata del enredo de la conciencia objetiva. Si Kant hubiera abandonado el límite mental, habría descubierto que la conciencia objetiva *es* el propio objeto y nada más, puesto que ella es la *presencia* (del objeto), y el objeto es *lo* presente, pero no hay presencia sin objeto ni objeto sin presencia, ni tampoco más presencia que objeto o más objeto que presencia. Atribuir a la *conciencia* objetiva un ser propio (sujeto) o al *objeto* alguna realidad extramental (irracional) es separar lo inseparable, enredando así tanto al cognoscente como a lo conocido: el cognoscente viene a ser reducido a la conciencia y lo conocido es rebajado a la condición de un objeto sensible separado de la racionalidad cognoscente, cuando en verdad la conciencia objetiva es una *operatio mentis* inseparable de su *operatum*, los cuales, por tanto, no son, respectivamente, ni el

---

<sup>118</sup> La razón última de la limitación radica en que el mundo no es persona, y el hombre no puede encontrar en él la réplica que busca (cfr. Curso de teoría, III, 388: “El sentido del hecho como im-prosecución se puede entender en función de la proposición: lo pensado no piensa. El hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental como no aparición de carácter de pensante en lo pensado. La incomparecencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica”). Pero esa ausencia de personalidad en el mundo no justifica la objetivación, que es un abandono de la prosecución del saber por parte del hombre, y que en cuanto que tal es, a su vez, abandonable.

cognoscente –sino *del* cognoscente–, ni extramental –sino el término interno de la operación abstractiva–. El límite mental es una *operación* que se conmensura con su término tan estrechamente que el término oculta tanto a dicha operación, cuanto al núcleo del saber, así como también a lo tematizado (lo realmente conocible) y al fundamento. *El problema del método es este límite mental: el ocultamiento que se oculta*<sup>119</sup>. No se trata, pues, de un problema del *conocimiento*, pues si puedo darme cuenta del límite, es porque lo conozco y, entonces, también puedo abandonarlo, es decir, tomarlo como punto de referencia para seguir sabiendo. Si lo abandono, puedo entender más acá y más allá del límite. El entendimiento humano no está limitado, puede iluminar más acá y más allá del objeto, e incluso el contenido de lo que está en el objeto, el cual no existe *como tal objeto* más que para la operación mental articuladora del tiempo o abstractiva. La articulación del tiempo no puede ser hecha ni por una forma *a priori* (Kant) ni por la negación (Hegel) ni por la imaginación productiva (Heidegger), pues introduce un «ahora» (la presencia mental) que no existe en el tiempo extramental ni, por consiguiente, en los sentidos. La presencia (del objeto) es el límite mental. El límite es lo operado por la operación articulante, de tal modo que –repito– no cabe operación sin *operatum* (lo presente) ni *operatum* sin operación (la presencia). Siendo así, la conciencia objetiva puede pasar de significar un problema a convertirse en un método o camino múltiple, el de las detecciones y abandonos de la objetivación, pues existe un amplio abanico de modos de conocimiento no objetivantes.

El pensamiento objetivo es sólo un modo o método de conocer, limitado ciertamente, pero abandonable, en el sentido de poder ser tomado como punto de partida, no de llegada, del conocimiento. Por tanto no es «el» método del conocimiento, sino *un* modo de conocer limitado, que una vez detectado puede servir de hilo conductor para ampliar nuestro saber. Desde luego, ni él ni su abandono son métodos anteriores al saber, puesto que él mismo es un modo de saber, y su abandono no es preceptivo para conocer, sólo es preceptivo para conocer más allá y más acá del objeto (límite mental), e incluso para conocerlo di-

---

<sup>119</sup> “El límite mental es simple ocultamiento; en el objeto lo que se oculta es la operación misma. Esta observación debe resultar obvia para quien dirija detenidamente su atención al pensamiento humano sin suponer (como hace Kant) la objetividad al margen del acto de pensar. La conculcación del axioma del acto da lugar a un problema desplazado. La discrepancia con las filosofías objetivistas estriba en entender posible el desocultamiento del límite. Tal desocultar trasciende el objeto. Paralelamente, la presencia mental no es un elemento constituyente del objeto que se descubre mediante una analítica del mismo” (*Curso de teoría*, III, 384).

rectamente como tal límite. Obviamente, si el método es la actividad del acto que entiende, no podrá ni adelantarse ni posponerse a lo entendido. La anterioridad de que goza, para los humanos, la objetivación es fruto de su seductora facilidad operativa y de nuestra carencia inicial de hábitos para entender la causalidad y el ser del mundo físico. Tal anterioridad no se debe, pues, a que el objeto tenga índole física ni a que la objetivación goce de la mayor altura cognoscitiva, sino a nuestra condición histórica, por razón de la cual todos empezamos a conocer objetivando. Y, aunque siempre podamos seguir objetivando en la práctica, es sumamente conveniente que crezcamos en nuevos modos de saber teórico, *so pena de enmarañarnos, tal como he señalado, en la conciencia objetiva.*

Los múltiples engaños contenidos en las interpretaciones de la conciencia objetiva, tan comunes en los saberes humanos, terminan por afectar también a la metafísica y a la antropología filosófica: se piensa o bien que el objeto real funda al cognoscente (Espinosa y Leibniz), o bien que el cognoscente funda al objeto real (idealistas), o bien que ambos se fundan de modos distintos, uno *a priori* y otro *a posteriori* (Kant). En cambio, si se detecta y abandona el límite mental, los métodos de la metafísica y de la antropología pueden ser reconocidos en su propiedad y distinción, de acuerdo con los temas respectivos. Fundar no es lo propio del cognoscente ni del objeto. Igualmente entender no es lo propio del objeto ni tampoco del mundo físico. Además, el método no puede ir ni antes ni después que sus temas –en la metafísica (el ser y la causalidad)–, sino que ha de ir a la par, ha de captarlos en su principalidad o no los captará nunca. A su vez, el método no puede identificarse con el núcleo (personal) del cognoscente –en cuyo caso, ni éste sería tal cognoscente, ni aquél le conduciría a más conocer, pues se trataría de una autoconstrucción<sup>120</sup>–, sino que ha de ser un acto o un hábito *donales* del cognoscente. La donalidad activa, ignorada o marginada por los filósofos modernos, implica en el cognoscente gratuidad (gozo en el saber), respeto (por lo conocido) y aceptación (de su función meramente manifestativa), que son las condiciones para entender la realidad, incluso la realidad (personal) del propio entender.

---

<sup>120</sup> El entendimiento posee de entrada el fin, de modo que no tiene que construir-se, sólo tiene que ser seguido por una libre destinación. “Pertenece a la índole misma del conocimiento (en tanto que operación) ser acto posesivo de fin. Todo lo que existe existe para el conocimiento, en el cual se condensa el carácter de fin. En el hombre esta fórmula se equilibra. El fin no solamente es perfecto, sino que perfecciona y está exigiendo la estricta posesión que a la inmanencia corresponde. Por eso, si el hombre no alcanza su fin traiciona, es incoherente con su conocer” (*Curso de teoría*, I, 64-65).