

NATURALISMO Y TRASCENDENTALISMO EN LA TEORÍA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO

ALEJANDRO LLANO

This paper argues against the naturalistic interpretation of Kant's epistemology and shows the transcendental character of the critical theory, focusing on the *transcendental deduction of categories*. The author emphasizes the difficult balance between the transcendental and the naturalistic approach to Kantian epistemology.

La historia de estos doscientos años de kantismo sin Kant es una especie de sismógrafo en el que quedan registrados hasta los menos perceptibles temblores que la filosofía contemporánea viene experimentando durante estos dos siglos. Como se me ocurrió escribir hace ahora tres décadas, “aunque no seamos todos kantianos, todos somos postkantianos”¹. La filosofía kantiana —nos guste o no— influye en nuestra forma de pensar y, a su vez, nuestro modo de pensar va tamizando las sucesivas interpretaciones del criticismo.

No es de extrañar que, tras exégesis idealistas, positivistas, científicas, metafísicas, hermenéuticas y hasta marxistas, nos encontremos hoy con propuestas de “naturalizar a Kant”, es decir, de leer su obra a la luz del actual naturalismo cognitivo y de intentar extrapolar sus propuestas gnoseológicas, hasta el punto de que pueda llegar a considerársele como un pensador naturalista².

1. A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, p. 20.

2. E. MOYA, *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

El naturalismo se dice de muchas maneras, y la posibilidad de acercarse a Kant a semejante postura depende de la acepción que en cada caso se adopte. De entrada, la concepción más cualificada y cercana es, tal vez, la “naturalización de la epistemología” propuesta por Quine en el artículo “Epistemology Naturalized”, publicado en su libro de 1969 titulado *Ontological Relativity and Other Essays*. Voy a citar un breve fragmento de este ensayo, porque en él aparece la caracterización general de lo que se entiende generalmente por una “epistemología naturalizada” y, además, se apunta —sin pretenderlo— el motivo principal por el que la gnoseología de Kant no se puede considerar de ningún modo como un naturalismo de tal tipo (aunque dejemos abierta la posibilidad de que pueda detectarse en ella un naturalismo de otra índole). He aquí el texto: “La epistemología, o algo similar a ella, encuentra sencillamente su lugar como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, un sujeto humano físico. A este sujeto se le aporta una cierta entrada experimentalmente controlada —por ejemplo, ciertos patrones de irradiación con diversas frecuencias— y a su tiempo este sujeto entrega como salida una descripción del mundo tridimensional externo y su historia. La relación entre la magra entrada y la torrencial salida es una relación que estamos empujados a estudiar, en cierto modo por las mismas razones que apremiaron siempre a la epistemología”³.

Según sintetiza Enrique Villanueva, “para el programa de la epistemología naturalizada el estudio del conocimiento o del lenguaje no difiere del estudio de la conducta animal y de los objetos físicos. Ningún privilegio, primacía o jerarquía”⁴. Ahora bien, queda abierta la cuestión de la desproporcionada diferencia de nivel cognoscitivo entre la “magra entrada” (*meager input*) y la “to-

3. W. V. QUINE, “Epistemology Naturalized”, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York/ Londres, 1969, pp. 82-83.

4. E. VILLANUEVA, “Epistemología naturalizada y escepticismo filosófico”; J. J. ACERO y T. CALVO MARTÍNEZ, *Symposium Quine*, Universidad de Granada, 1987, p. 37.

rencial salida” (*torrencial output*) que el propio Quine registra al final del texto que acabo de citar.

Al comienzo mismo de la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant se plantea el mismo problema, y sugiere ya la línea de solución que va a desarrollar a lo largo de toda su investigación. La afirmación que abre la *Einleitung* parece no dejar lugar a equívocos acerca de la posición kantiana: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia (*Erfahrung*)”⁵. De entrada, tal pronunciamiento parece indicar que el autor de la *Crítica* no se encuentra muy lejos de una postura empirista, como la de Hume, que exige una impresión sensible para cada objeto de conocimiento, de manera que toda presunta cosa a la que no corresponda una afección empírica queda fuera del mundo físico. Ahora bien, la pregunta retórica que figura a continuación y con la cual se justificaría esta tesis liminar, la cual presuntamente da el tono del entero libro que viene tras ella, se asoma a otra perspectiva que —sin impugnar la afirmación primera— nos descubre su alcance y sus límites, de manera que se abre a una dimensión que resultará ser la más específicamente kantiana y que tiene un carácter inequívocamente trascendental. La pregunta reza así: “Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia (*Erfahrung*)? Por consiguiente —concluye Kant—, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia (*Erfahrung*) y todo conocimiento comienza con ella”⁶.

5. “Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel”. *Kr r V*, B 1. Salvo leves variaciones o matices, sigo la traducción castellana de Pedro Ribas.

6. *Kr r V*, B 1.

En este primer párrafo, la palabra “experiencia” aparece en tres ocasiones, pero el breve trecho discursivo que separa estas ocurrencias no impide que su respectivo sentido sea diferente. Fácilmente se puede apreciar que la segunda aparición no tiene el mismo significado que la primera y la tercera. En estas dos, se trata de un contacto inicial y puramente empírico con los objetos mundanos, de manera que el conocimiento —por llamarlo así— que en este inicial encuentro se logra es exclusivamente sensible. Pero acontece que tal señal de partida pone en marcha un proceso que ya no se limita al ámbito de la sensibilidad, sino que implica al entendimiento, y da como resultado un sentido de la palabra “experiencia” que no es inicial sino terminal. Hasta el extremo de que en la primera edición de la *Crítica* se comenzaba la *Einleitung*, sin precisiones previas, con esta abrupta sentencia: “La experiencia (*Erfahrung*) es, sin duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”⁷.

Uno de los aspectos más sorprendentes de un libro tan elaborado como la *Crítica de la razón pura* es la escasa atención que en ella se presta al conocimiento sensible, como se aprecia en la breve extensión de la Estética Trascendental si se la compara con la Analítica y, no digamos, con la interminable Dialéctica Trascendental; a pesar de que la Estética contiene tesis tan originales y decisivas en el curso de la teoría kantiana del conocimiento como es el carácter no sólo *a priori* sino *puro*, del espacio y del tiempo. Para apreciar semejante innovación, baste advertir que Kant puede hablar de “intuiciones sensibles puras”, lo cual —pensemos en Platón o en Descartes— sería un contrasentido para casi toda la tradición filosófica. Pero esta corta extensión se hace mínima cuando se trata del contenido *a posteriori* de la sensibilidad, es decir, de las sensaciones, a pesar de constituir el único medio por el que todo pensamiento se refiere en definitiva a objetos. Lo más relevante y problemático de lo poco que Kant nos ofrece consiste

7. “Erfahrung is ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet”. *Kr r V*, A 1.

en su pronunciamiento sobre la índole receptiva del conocimiento sensible y sobre el carácter de efecto causado por las afecciones propio de la sensación: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*”⁸. “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación (Empfindung)*”⁹.

El tono expeditivo de estas estipulaciones tendrá como contrapartida el problema conceptual y filosófico que dejarán abierto durante toda la carrera especulativa de Kant. El *Übergang* u *Opus Postumum*, su última gran obra inacabada, se ocupa obsesivamente de la aporía que plantea al sistema crítico la concordancia de todo el aparato *a priori* con las sensaciones, sólo a las cuales se aplica legítimamente —en último término— esa dotación *a priori*. Pero incluso en ese último intento *tantálico*¹⁰ —en el que es patente el impacto de signo idealista, proveniente de sus “amigos hiper-críticos”— sigue manteniendo que la sensibilidad es receptiva, por más que sea el sujeto el que se afecte a sí mismo: “Afectándose a sí mismo, apunta Kant, se afecta externamente”¹¹.

Además de dejar un hueco difícil de colmar en el sistema crítico, tal concepción de la sensibilidad se acerca arriesgadamente a un sentido posible de naturalismo, difícil de compatibilizar con el trascendentalismo que —por más que se empeñen los intérpretes vinculados hoy a la “ciencia cognitiva”— es la tendencia dominante a lo largo y a lo ancho de la obra kantiana. Muy problemática, ciertamente, resulta la explicación en términos causales de la afección sensible. Porque la esencia misma del conocimiento no se compadece con la idea de que el saber es resultado de la acción

8. “Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heiss *Sinnlichkeit*”. *Kr r V*, A 19, B 33.

9. “Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*”. *Kr r V*, A 19-20, B 33-34.

10. *Kants gesammelte Schriften, Briefwechsel*, XII, p. 54.

11. “Sich selbst afficierend äusserlich afficirt”. *Opus Postumum*, XXII, p. 401 (se mantiene la ortografía original).

del mundo circundante sobre la mente humana. Y Kant mantiene que las sensaciones tienen un origen heterónomo y, por así decirlo, natural. Se trata, en terminología tradicional, de una acción transeúnte —la *afección*— cuyo efecto es la inmediatez del dato sensible: una inmediatez que no es propiamente intermediación cognoscitiva sino límite para el conocimiento. Pero es imprescindible tener en cuenta que el conocimiento, si bien se mira, nunca puede ser un mero efecto, ni el comportamiento del cognoscente un rendimiento simplemente pasivo. La metáfora de la *tabula rasa*, de la tablilla de cera en la que nada está escrito, ha influido de manera harto equívoca en la concepción del conocimiento, porque sugiere que los caracteres se han de grabar por unas incisiones frente a las cuales la cera de la tablilla se mantiene totalmente pasiva. En rigor, la malhadada comparación tiene un sentido auténtico que está ordenado a conjurar otro aspecto (el más relevante) del riesgo de naturalismo, a saber, la posible admisión de conocimientos innatos en la mente humana. Lo que la metáfora en cuestión quiere decir es que —de entrada, o sea, antes de que el cognoscente realice la acción de conocer— no poseemos conocimiento alguno, justo porque el conocimiento no se puede interpretar como algo natural. No hay sensaciones ni ideas *in-natas*.

Donde con más fuerza —aunque no siempre con claridad— se muestra el carácter trascendental de la teoría crítica del conocimiento es en esa pieza doctrinal considerada por muchos, con toda razón, como el núcleo filosófico de la entera *Crítica de la razón pura*: me refiero a la Deducción Trascendental de las Categorías. Si en algo insiste Kant en la presentación de la Deducción es que en ella no se dilucida una cuestión de hecho (*quid facti*) sino una cuestión de legitimidad (*quid juris*). Se aleja así de toda veleidad *psicologista*, es decir, del sesgo que pretenden dar a su pensamiento los que intentan naturalizar toda epistemología. “Bajo los muchos conceptos que contiene la complicadísima trama del conocimiento humano —escribe Kant— hay algunos que se destinan al uso puro *a priori* (con entera independencia de toda experiencia). El derecho de estos últimos necesita siempre una deducción, ya que no bastan para legitimar semejante uso las pruebas extraídas de

la experiencia y, sin embargo, hace falta conocer cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia. La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo *deducción trascendental* de tales conceptos y la distingo de la deducción *empírica*. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad”¹².

Pero acontece que, incluso en la culminación del trascendentalismo que es este tipo de complejo argumento al que Kant llama “deducción”, comparece el contrapeso del naturalismo, el cual acaba por impedir que la argumentación alcance un objetivo filosóficamente satisfactorio, aunque cumpla su papel en el discurrir de la *Crítica de la razón pura*.

Formulado de manera un tanto expeditiva, el problema al que la Deducción Trascendental pretende responder viene a ser el siguiente: ¿Cómo explicar que el *objeto construido* por esas “acciones del pensar puro” (*Handlungen des reinen Denkens*)¹³ concuerde con el *objeto dado* en la experiencia, según el sentido primario y más elemental de *Erfahrung*? ¿Cómo unas categorías estrictamente *a priori* pueden sintetizar fenómenos cuya materia está dada *a posteriori*? ¿Cómo estar seguros de que tal construcción *a priori* de lo *a posteriori* no es arbitraria o ficticia? A lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*, de un modo más implícito que explícito, aparece como apremiante el problema de la distinción entre el ensueño y el estado de vigilia: la perplejidad ante la amenaza del *sueño de la razón*. Y es en este nivel de la *Analítica Trascendental* cuando tal desazón se muestra más inquietante. Porque ¿no serán tales estructuras *a priori* una mera combinación casual de imágenes cuya sucesión, más o menos ordenada, no responde —como quería Hume— sino a la mera costumbre o a la simple asociación de *ideas* por motivos accidentales? ¿O es que los

12. *Kr r V*, A 85, B 117.

13. *Kr r V*, A 57, B 81.

sueños no presentan también una cierta coherencia que nos lleva en ocasiones a tomarlos por ciertos?

Como respuesta a estos interrogantes, Kant intentará mostrar que los fenómenos sólo pueden devenir objetos a través de las configuraciones sintéticas de la objetividad, situadas en la activa subjetividad del sujeto. Las categorías *a priori* del entendimiento no sólo son lícitas (en su “uso empírico”) sino que resultan imprescindibles. Únicamente por medio de su aplicación a los fenómenos la experiencia aparece estructurada según unidades objetivas referidas al sujeto, cuya actividad pensante es la definitiva garantía de la objetividad.

No hay, al menos para el ser humano, posibilidad de conocimiento objetivo si no es por medio de una multiplicidad de esos modos de síntesis que son las categorías. Y, a su vez, tal diversidad categorial es imprescindible para que el sujeto no se emulsione con el objeto, para que pueda comparecer la *unidad de la apercepción*, la unidad trascendental de la autoconciencia¹⁴, sólo en cuyo ámbito los objetos se libran de la sospecha de ensoñación.

En la *Deducción Trascendental* se procura demostrar que la propia índole de nuestra mente exige que sus objetos sean identidades ontológicas diversificadas entre sí y distintas de la subjetividad pensante que las estructura al conocerlas. Si la realidad objetiva no llegara a adquirir configuraciones básicas y estables, sería imposible pensar, porque no se podría pensar *algo*. No cabe que el curso de las vivencias mentales se agote en el mero proceso temporal de unos fenómenos subjetivos, en los que el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, quedaran entreverados en una mezcla indiscernible. La identidad de los objetos coimplica la identidad del sujeto. Mi propia identidad como ser pensante no queda disuelta en el curso de los datos empíricos que recibo, precisamente porque yo tengo que pensar lo real como un conjunto unitario de realidades objetivas, plenas de sentido, determinadas y, por tanto, fiables.

14. Cfr. *Kr r V*, B 132.

El *yo pienso* (*Ich denke*) es una acción del entendimiento (*Handlung des Verstandes*) que unifica la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos de origen empírico) bajo la unidad *sintética* de la apercepción¹⁵. Este punto es crucial en la Deducción kantiana: la relación de todos los posibles objetos a la unidad de la apercepción no es únicamente la referencia de todo objeto al *yo* que acompaña a su representación. Tal unidad es sólo *analítica*. La unidad analítica de la apercepción es, por así decirlo, tautológica: Yo soy yo mismo. Pues bien, ésta no es la unidad relevante; tal suerte de unidad estaba ya presente en cualquier concepción empirista o racionalista del conocimiento. Semejante relación de los objetos al *yo pienso* no se establece simplemente a través de mi acompañamiento a cada representación consciente, sino que sólo tiene lugar en tanto que yo *uno* cada representación con otras, y soy consciente de la síntesis que tal unificación opera. El *yo pienso*, sin embargo, se entiende al mismo tiempo como una acción y como una representación, y esta ambigüedad hará sentir su peso en la dificultad de llevar la *Deducción Transcendental* a buen fin.

El *yo pienso* es el fundamento de la objetividad, en la medida en que él mismo es principio último de todo objeto, sin ser él mismo un objeto. Según ha puesto de relieve Dieter Henrich en su libro *Identität und Objektivität*¹⁶, la identidad del *yo pienso* es la garantía de la identidad de todo objeto como tal, lo cual se patentiza con especial fuerza en la versión de Deducción Transcendental que aparece en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Ahora bien, para que el *yo pienso* pueda mantener su irrenunciable identidad, tiene que distinguirse de todas sus representaciones, justo en cuanto que las sintetiza intelectualmente según esas funciones objetivantes que son las categorías. Y las categorías mismas resultan justificadas porque sin ellas el sujeto intelectual y científico, el sujeto lógicamente normativo, el *yo transcendental*, perdería su

15. Cfr. *Kr r V*, B 133 y 143.

16. D. HENRICH, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter, Heidelberg, 1976.

identidad específica: no tendría conciencia intelectual —*apercepción*— de sí mismo como sujeto cognoscente. Y los propios objetos no podrían constituirse como tales, ya que no quedaría salvaguardada su *objetividad*, su estar frente al sujeto que los conoce, su ser real.

Así pues, la necesidad y legitimidad de las categorías se establece en cuanto que el *yo pienso* combina las representaciones de acuerdo con las categorías. Sin las categorías, la relación entre los objetos y su sujeto último —el *yo trascendental*— sería imposible. Kant está convencido de que, si no aconteciera esta mediación conceptual, tendríamos un *yo* tan diversificado y disperso como representaciones conscientes poseemos. (Disolución del *yo trascendental* y de todo posible *yo* metafísico que vendría a ser, dos siglos después, la dudosa aventura de algunas filosofías postmodernas, en las cuales se intenta *deconstruir* esta básica estructura gnoseológica, que de un modo u otro se propone en toda ontología).

No cabe ignorar, sin embargo, que el intento kantiano de disipar definitivamente la perplejidad intelectual suscita, a su vez, no pocas perplejidades. Y éstas no afectan sólo ni principalmente al detalle de los “argumentos trascendentales”, tan minuciosamente examinados hoy día por especialistas provenientes de la tradición analítica. Tales perplejidades se refieren más bien a la índole y función de la misma *acción trascendental*¹⁷ en la que el propio *yo pienso* consiste y que, por lo demás, parece cuadrar tan bien con el carácter de *filosofía de la libertad* a la que apunta la corriente de fondo del kantismo, como Gerold Prauss ha puesto de relieve en su libro *Kant über Freiheit als Autonomie*¹⁸.

A veces se pasa por alto que el hecho de que Kant caracterice el *yo pienso* como *unidad sintética* implica que el propio *yo pienso* es en sí mismo la acción trascendental primordial y necesaria. Que el *yo pienso* no es una intuición sino una acción —cosa que Kant no

17. Cfr. *Kr r V*, B 154.

18. G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt, 1983.

deja de repetir¹⁹— constituye, a mi juicio, la tesis clave de la filosofía trascendental. Con ella Kant se separa taxativamente de racionalistas y de empiristas.

Parece, entonces, que esta acción —*yo pienso*— podría entenderse en Kant como una *praxis teleia*²⁰, una acción inmanente, ya que queda claro que no es una especie de meta-categoría transeúnte, que se concibiera hilemórficamente, según acontece con los doce conceptos-raíces establecidos por Kant y con los restantes conceptos *a priori* que de ellos se derivan. A diferencia de las categorías, no es una función directamente objetivante, sino la última y definitiva condición de posibilidad de toda objetivación legítima.

Mas, precisamente por ello mismo, no hay modo de entender el *yo pienso* como una suerte de *praxis* perfecta, cuyo fin fuera ella misma, y que supusiera la presencia de algo que realmente no es un fragmento de naturaleza en el contexto mundano. El concepto de *praxis teleia* había estado largo tiempo ausente de la filosofía europea y ya no se encuentra vivo en el kantismo. Y es que —aunque, reitero, no sea directamente objetivante— el término del *yo pienso* es siempre una síntesis categorial de objetos, concepción que muestra las más profundas aporías de la teoría kantiana de la acción, las cuales dejan a su Deducción Trascendental en una situación casi insostenible. Porque el firme apoyo que en ella se busca no se puede encontrar ni por el costado de la realidad, que es sólo fenoménica, ni por el costado del propio *yo*, cuya identidad real se desvanece en la indeterminación que se sigue de la vaciedad del sujeto trascendental.

Es evidente que Kant estaba lejos de encontrarse satisfecho del resultado de la *Deducción Trascendental de las Categorías*. Pero quizá ni él mismo fuera consciente de la causa profunda de tales dificultades. A mi juicio, el motivo principal de esta insatisfacción es el ambiguo carácter —ya señalado— del *yo pienso*, que aparece entendido simultáneamente como acción y representación. Y, a su

19. Cfr. *Kr r V*, B 130-132.

20. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 21-22.

vez, tal acción no es presentada con los rasgos de una acción inmanente sino que más bien aparece como un peculiar tipo de acción transeúnte.

La conciencia que Kant tenía de las consecuencias de tal ambigüedad se puede encontrar en un impresionante texto perteneciente a la *Dialéctica trascendental*: “[...] La representación ‘yo’ [...] es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa [*durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt*] no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x , que sólo es conocido por los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable de él, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento”²¹.

Tanto Schelling como Hegel muestran las insuficiencias de este planteamiento, que van más allá, de “la dificultad” que Kant confiesa. Schelling, especialmente en su *Darstellung der rein rationalen Philosophie*, entiende que Kant —lastrado por una metodología más gnoseológica que ontológica— no es capaz de consumir las “separaciones” que lleva consigo toda crítica, con lo cual la suya se queda a medio camino, mientras que la de Aristóteles culmina, ya no en un inerte *yo trascendental*, sino en un acto puro que es pensamiento de sí mismo, sin que esto le plantee dificultades sistemáticas. La reflexión trascendental kantiana no es capaz de alcanzar la culminación del proceso *crítico*, precisamente porque está siempre vinculada a una investigación de la posibilidad de los objetos en cuanto tales y de su conocimiento sintético *a priori*. Su proceder también implica una superación del formalismo re-

21. *Kr r V*, A 345-346, B 404.

presentacionista en la línea del acto, como está subrayando la actual interpretación del kantismo como *teoría general de la acción*. Pero, al realizar este análisis en clave epistemológica, en lugar de ontológica, Kant no logra ir más allá del *Ich denke*, considerado como acción trascendental. En cambio, Dios queda concebido —de manera antitética a Aristóteles— como el conjunto total (*Inbegriff*) de todas las posibilidades²². Schelling mismo consideró que, por el contrario, lo propio de la metafísica de signo aristotélico es el paso de la potencia al acto, es decir, la progresiva superación de la posibilidad, en cuyo nivel no es aún decidible la alternativa entre realidad e ilusión. De ahí que la filosofía analógica aristotélica sea capaz de lograr tal culminación *crítica*, porque su proceder abstractivo —en el sentido de la *separatio*— consiste en la progresiva separación de los actos respecto a los correspondientes contenidos formales²³.

Hegel, por su parte, comentando en la *Ciencia de la Lógica* el texto de la *Crítica* que he citado hace un momento, le achaca a Kant una actitud que aquí hemos considerado *naturalista*: “No tenía en cuenta y no investigaba las ideas verdaderamente *especulativas* de los filósofos más antiguos acerca del concepto de espíritu. En su *crítica* acerca de aquellas determinaciones seguía con completa sencillez el escepticismo a la manera de Hume; es decir, que se atenía a la manera en que el *yo* aparece en la *esencia* [...], de modo que no quedaba nada más que este fenómeno del *yo pienso* que acompaña a todas las representaciones —fenómeno del que no se tiene el *más mínimo concepto*”²⁴.

Difícilmente se podrá salvar a la *Deducción Trascendental* de la acusación de circularidad. Tal *circulus in probando* procede de la propia concepción del *yo pienso*, que es el fundamento de toda posible síntesis y, al mismo tiempo, no tiene otra identidad que la

22. *Kr r V*, A 572-574, B 600-602.

23. Vid. F. INCIARTE, “Kritik und Metaphysik. Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, I, 1968, pp. 67-91.

24. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, edic. Lasson, vol. II, pp. 431-432.

proveniente de las síntesis que produce. Con otras palabras, aporta su identidad a los objetos, y los objetos aportan su identidad al *yo pienso*. En el *yo pienso* tenemos una identidad que es a la vez trascendental, finita y —a su modo— transeúnte. Bajo tales presupuestos, la circularidad es inevitable. No es la clásica circularidad vital de la praxis cognoscitiva —cuya culminación sería la *noesis noeseos*— que permanece en el sujeto como perfección o *telos*. Es la circularidad aporética de una acción que, siendo finita, no está vinculada a naturaleza alguna, ni a la naturaleza del sujeto ni a la naturaleza del objeto.

Según Kant, la libertad es el fundamento tanto del ser como del conocimiento. Pero el filósofo de Königsberg piensa que libertad y naturaleza son, en último análisis, incompatibles. En consecuencia, ni el cognoscente ni la cosa tienen propiamente naturaleza. Ambos extremos son una mera *x*. De hecho, Kant frecuentemente escribe: *cosa en sí = x*. Y, según acabamos de comprobar, también escribe: *yo pienso = x*. Para mí mismo, yo mismo soy tinieblas. Yo soy sólo yo mismo en cuanto actúo respecto a otra cosa; pero la interna estructura de esta otra cosa tampoco puede ser conocida. Así pues, el conocimiento intelectual es un representar exento y casi sustantivo; es pura espontaneidad, acción pura, acción trascendental, limitada por dos incógnitas.

Si algo está claro en el concepto kantiano de *acción trascendental* es que ésta debería responder al paradigma de la *praxis*, y no al de la *poiesis* o acción transeúnte. Y, sin embargo, Kant nos da casi siempre de ella una versión *kinética*, en estrecha relación con las nociones de causa y movimiento, por lo que resulta sumamente problemático su intento de desplazar la acción desde el plano físico y representativo del objeto al ámbito específicamente gnoseológico del sujeto. Esta deficiencia “técnica” es determinante para el concepto moderno de subjetividad, el cual se ve aquejado por una singular paradoja. De una parte, las acciones inmanentes del ser humano —las cognoscitivas y voluntarias— adquieren en la modernidad madura, emblemáticamente representada por Kant, una radicalidad desconocida para el pensamiento antiguo y medieval. Mas, de otra parte, esta indudable ganancia en la línea de

profundizar en el sentido activo, originario e irreductible de la libertad humana, queda en buena medida malogrado al verterse en un entramado conceptual no adecuado para dar cuenta de tan valioso descubrimiento.

El rechazo de la abstracción, basado en equívocos que se arrastran en la filosofía europea desde la crisis nominalista, e incluso desde la sustitución por Duns Scoto de la tomista *distinctio rationis cum fundamento in re* por su *distinctio formalis a parte rei*, constituye la inspiración común del representacionismo moderno que termina por desembocar en la crítica contemporánea a la metafísica clásica. De este rechazo no se libra ni siquiera Kant, que representa quizá el último intento de la modernidad por superar el representacionismo y recuperar algunos de los temas más característicos de la metafísica occidental. Kant entiende, efectivamente, el concepto (*Begriff*) como una síntesis unificante y superadora de la relatividad de las meras representaciones (*Vorstellungen*), gracias a su neta distinción entre la pasiva sensibilidad y el entendimiento espontáneo, que le distancia de la graduación “oscuro-claro” propia del racionalismo. Pero, al no aceptar un método como es el de la abstracción, que para él implicaba un tránsito ilegítimo, ha de acudir a la original pero arriesgada solución del carácter *a priori* de los conceptos supremos del entendimiento o categorías. El peligro consiste en el naturalismo del conocimiento intelectual, con el que automáticamente incurriría en un innatismo de tipo ontológico y, por lo tanto, más profundo que el meramente científicista. Y es que, en tal caso, el saber innato vendría dado por naturaleza, lo cual a su vez hace imposible el discernimiento entre realidad e ilusión, entre el estado de vigilia y el ensueño.

Como reconoce en su obra *Respuesta a Eberhard*, también llamada *Entdeckung*, de 1789, Kant se había inspirado en el *a priori* leibniano de las ideas para el diseño de la *Crítica de la razón pura*²⁵. Pero Leibniz adjudicaba a las ideas la condición de disposiciones innatas, puestas en nuestra mente por Dios, lo cual suponía

25. I. KANT, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlt gemacht werden soll*, VIII, p. 250.

mantener un representacionismo mucho más radical que el kantiano y un naturalismo gnoseológico que, como veremos enseguida, Kant tratará de esquivar con sus mejores recursos filosóficos. En el *Avant-Propos* de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz utiliza una bella metáfora para ilustrar su posición. Como alternativa a la *tabula rasa* de los escolásticos, compara nuestro entendimiento con un bloque de mármol, pero no completamente unido u homogéneo, sino cruzado por venas o vetas, las cuales prediseñan la escultura que a partir de él se ha de labrar: “Si hubiera vetas en la piedra que marcasen la figura de Hércules preferiblemente a otras figuras, esta piedra estaría ya más determinada, y Hércules estaría allí como innato de algún modo, cualquiera que fuera el trabajo requerido para descubrir esas venas, para limpiarlas y pulirlas, arrancando lo que las impide aparecer. Es así como las ideas nos son innatas: como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades *naturales* y no como acciones (*et non pas comme des actions*), aunque tales virtualidades —matiza Leibniz— estén siempre acompañadas por ciertas acciones, a menudo insensibles, que responden a ellas”²⁶.

Las diferencias entre las respectivas soluciones que se dan a este problema —el del origen y naturaleza de los conceptos intelectuales— marcan la línea divisoria entre el representacionismo racionalista y la teoría trascendental del conocimiento. Kant lo pone de manifiesto en un “lugar solemne”, justo al final de la *Deducción Trascendental de las Categorías*, según la segunda edición de la *Crítica*, donde formula una dura objeción al innatismo leibniziano.

Kant considera la postura de Leibniz como una *vía media* entre la concepción de Locke (también representacionista, pero no innatista) y la suya propia, que es activo-trascendental, aunque resulta dudoso que logre salvarse de la acusación de naturalismo. La crítica decisiva a Leibniz es la siguiente: si las categorías estuvieran puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia

26. G. W. LEIBNIZ, “Nouveaux essais sur l’entendement humain”, *Opera Philosophica*, Edic. Erdmann. 2ª edic. facsímil, Aalen, Scientia, 1974, p. 196.

como contenidos implícitos, como disposiciones subjetivas, serían para nosotros casuales o arbitrarias, carecerían de necesidad, que es una nota esencial de los conceptos genuinamente intelectuales. Merece la pena releer el texto —aunque sea muy extenso— porque nos dice casi todo sobre el problema que aquí nos planteamos, y porque de añadidura muestra como pocos ese estilo kantiano, tan peculiar y tan clásico a la vez, de intentar disipar el sueño de la razón:

“No podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. *No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible.*

Aunque tal conocimiento está limitado por la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos que se hallan *a priori* en nosotros. Ahora bien, dos son los modos según los cuales podemos pensar una *necesaria* concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori* y, por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Consiguientemente, nos queda sólo la otra posibilidad (un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general [...].

Es posible que alguien propugnara una tercera vía entre las dos únicas posibilidades citadas, a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el

comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro Creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura). Pero la objeción decisiva a esta vía media (aparte de que no se ve en la hipótesis hasta qué límite puede extenderse el supuesto de disposiciones predeterminadas en relación con juicios futuros) consistiría en que las categorías carecerían entonces de *necesidad*, propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez puesta una condición, sería falso si se basara simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad —implantada en nosotros— de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No se podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino que mi disposición es tal, que no puedo pensar esa representación sino como enlazada de este modo. Esto es precisamente lo que más desea el escéptico, ya que entonces todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión. Tampoco faltaría quien no admitiera tal necesidad subjetiva (que ha de ser sentida). Lo cierto es que no podríamos discutir con nadie sobre algo basado simplemente en la forma de estar organizado el sujeto”²⁷.

Kant ve con gran lucidez que el contenido representativo no decide por sí solo entre la verdad y la ilusión. También en los sueños hay contenidos representativos, cuya configuración y sucesión responde en buena parte a condicionamientos naturales. Si nuestra situación epistemológica fuera la que propone Leibniz, se habría realizado a la letra la hipótesis cartesiana del genio maligno. Sólo que ahora habríamos de suponer —sin estar jamás ciertos de ello— que el *deus receptor* se ha convertido en un dios veraz que puebla el invencible sueño de nuestro espíritu con imágenes “organizadas de tal manera —decía Kant— que su uso estaría en perfecta con-

27. *Kr r V*, B 166-168.

cordancia con las leyes de la naturaleza”²⁸. A este sistema de *pre-formación* de la pura razón opone Kant su sistema de *epigénesis*, de activa autoemergencia de la razón pura, según el cual las categorías —autónomamente pensadas— son los primeros principios *a priori* de nuestro conocimiento, los fundamentos espontáneos que posibilitan toda experiencia en general.

Bien sabido es que, para Kant, sin intuiciones sensibles están vacíos los conceptos intelectuales. Los conceptos son de suyo funciones sin contenido, y esto parece salvaguardar a Kant del riesgo de naturalismo. Con ello parece aproximarse a la doctrina peripatética, según la cual nuestro entendimiento no posee de antemano ninguna de las formas o contenidos que adquiere al conocer; entendiendo el conocimiento como una ganancia neta, como un crecimiento no causado por otra cosa. Pero el “antinaturalismo” gnoseológico aristotélico es más radical, porque entiende que los conceptos son lo único trascendente —en el sentido de supramundano— que existe en el mundo natural abarcable por los humanos; y ni siquiera admite que tengamos *a priori* en nuestra mente los primeros principios del conocimiento intelectual, los cuales serán captados de manera inmediata y sin precisar discurso, según esa peculiar forma de inducción-abstracción a la que Aristóteles llamaba *epagoge*. El concepto no es un fragmento de naturaleza ni se compadece con la condición de ser resultado de algún otro agente. Todo intento de hacerlo surgir de un proceso natural o de una causalidad externa está abocado al fracaso. No cabe pensar el conocimiento de una manera técnica.

Desde luego, el planteamiento de Kant —a pesar de sus esfuerzos— dista mucho de ser tan neto. Pues, si bien las categorías no son ideas innatas respecto a su contenido empírico, constituyen patrones de acción ideal que resultan comunes a toda la especie humana. Por más que no estén dadas de antemano sino que se constituyan en su propio ejercicio, resulta que las categorías siempre son éstas y no otras. Llega incluso Kant a reconocer lealmente que

28. *Kr r V*, B 167.

su vigencia no es absoluta²⁹: se circunscribe a la condición humana y a la configuración de este mundo nuestro, pero podrían *ex hypothesi* admitirse otros seres dotados de razón que vivieran en un cosmos diferente y, en todo caso, tuvieran una dotación categorial distinta. Lo único que, según la filosofía trascendental posee un valor absoluto (*überhaupt*) es la ley moral, vigente para todo ser racional. En cualquier caso, permanece abierto el problema —que tal vez se agudice con estas últimas observaciones— de que las categorías presentan una cierta índole fáctica, incompatible con el carácter de crecimiento puro que es propio del conocimiento intelectual.

Parece indudable, en conclusión, la presencia en la epistemología kantiana de un naturalismo muy depurado, que no se agota en su concepción de la sensibilidad como mera receptividad, sino que apunta sobre todo a un claro riesgo de innatismo de las categorías. Si esto es así, como creo, el trascendentalismo —que constituye la clave identificadora de la filosofía crítica— se encontraría flanqueado por una tendencia claramente incompatible con un modo de pensar para el cual la objetividad del objeto se fundamenta en la activa subjetividad del objeto. Pero esta tensión —como otras ambigüedades que pueden encontrarse en la filosofía trascendental— no disminuye su valor especulativo, sino que confirma que nos encontramos ante un pensador inconformista y vital que, por delante de la pura coherencia formalizante propia de los constructores de sistemas desarraigados, puso el afán apasionado por descifrar enigmas y descubrir portentos.

Alejandro Llano
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
allano@unav.es

29. *Kr r V*, A 19-20, B 33-34.