

EL IDEAL DE LA RAZON PURA

COMENTARIO A LA 3ª SECCION DE LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

Luis Lara S.

La pureza de la mente —aprioricidad— constituye la estructura compleja, de carácter orgánico, de formas (espacio y tiempo), formaciones (conceptos puros o categorías y funciones lógicas de éstos) y formalidades (ideas e ideales de la Razón trascendental) que hacen posible las condiciones del conocimiento verdadero. La verdad es una construcción formal del intelecto cuya meta es alcanzar un objeto o toda una sección de objetividad. La coincidencia más o menos profunda con esta objetividad es el grado mismo de apodicticidad producido por las funciones formales, su garantía cognoscitiva. La forma está destinada desde su propio origen apriórico a develar su grado de afinidad con lo real. Pero afinidad, para Kant, no quiere decir *adecuación* del intelecto a la cosa, como pensó la Escolástica, sino *aptitud* para descubrir la estructura del objeto. Y esta aptitud es tanto más eficaz cuanto más facultada sea para participar de la fuerza originaria de lo apriórico, esto es, de la forma racional anterior e independiente de los informes sensoriales. La afinidad es la certeza misma de la dirección objetivante de la mente, la virtud esencial de ésta para inventar el fundamento de la cosa real prescindiendo de la farragosa apariencia sensible y su ilimitada fuerza individuante. Es además una exigencia interna de los conceptos puros, un principio imprescindible para que las formas categoriales no sean mostrencas y abstractas ocurrencias de la inteligencia sino factores necesarios que se continúan unos en otros y se entrelazan en virtud de una misma fuerza imaginativa originaria que es fuente de todas las síntesis que realiza la conciencia.

Pero la afinidad por sí sola no fundamenta el gran edificio del saber. Necesita de otros dos principios —el de homogeneidad y el de especificación— para completar y concretar su labor. Sin estos dos principios complementarios quizá las formas aprióricas no serían virtualmente abstrayentes —como subraya Kant en su Dissertario de 1770—, sino tan abstractas como los conceptos de la lógica aristotélica. Y esto sería grave para la inspiración apriorista de la gnoseología kantiana, pues en ella es fundamental que los conceptos intelectuales, frente a los empíricos, son fuerzas formales abstrayentes, es decir, que prescinden de algo y, en cambio, no son abstraídas de ninguna situación (posición) objetiva. Kant insiste en la radical diferencia (he ahí el giro copernicano respecto a la filosofía tradicional del aya aristotélico-tomista) que hay entre abstraer algo y abstraer de algo. En el primer caso la función lógica, consagrada a la constitución conceptual, opera sobre la realidad material e individual, es decir, sobre lo que desde Duns Scoto se llama la haecceidad (condición absoluta singular de una cosa). De esa múltiple, ilimitadamente variable y arbitraria condición empírica extrae la mente —según Aristóteles— una naturaleza universal, prescindiendo de esa ilimitada ganga en que se encuentra. La esencia genérica, por tanto, es para la teoría tradicional una forma conceptual (concepción) abstracta en tanto que abstraída

de los datos perceptivos. En el segundo caso —el de Kant— la función lógica, profundizando en sí misma en virtud de sus tres principios, penetra creadoramente —a priori— la consistencia objetiva sin enfrentarse siquiera con la turbiedad y multiplicidad de la materia: en este preciso sentido abstrae de, prescinde de la aliquididad inmediata.

No obstante, sería erróneo considerar absolutista el apriorismo kantiano. Su idealismo crítico, pese a que establece que la verdad es una construcción mental, está embridado por sus propias formalidades, aherrado por una excesiva concesión de instancias y prerrogativas a la realidad. Como ocurre en el pensamiento de Berkeley, el apriori kantiano, paradójicamente, tiene una validez aposteriórica. Es la realidad la que da la última garantía de que nuestro conocimiento tiene cierto grado de apodicticidad. Apodíctica es la condición misma que enlaza y ajusta un fenómeno y una forma conceptual. Intuyendo la urdimbre oculta del kantismo podemos inferir que, en definitiva, todo conocimiento verdadero es una síntesis, esto es, una unión de dos órdenes de realidad categorialmente escindidos. Esta síntesis será tanto más genuina y científica cuanto más intensa y originaria sea la luminosidad formal misma con que el entendimiento se lanza al encuentro con los fenómenos sensibles o con las manifestaciones suprasensibles (los entes matemáticos: por ejemplo) que posean o, mejor, sean poseídos por una imprescindible referencia a lo real por antonomasia. Sin ese encuentro y su correlativa justificación, por tanto, haciendo caso omiso de la necesaria dependencia que existe entre los conceptos puros y todas las condiciones de la sensibilidad, la inteligencia no puede juzgarse como una auténtica facultad, como un poder lógico que descubre la verdad de las cosas. No tiene la mente humana objetividad legítima y se reduce a sus condiciones formales de posibilidad cognoscitiva. Es que, en consonancia con su concepción de lo apriórico como abstrayente y no abstracto, Kant procura dotar al saber apodíctico de todas las condiciones que puedan garantizar la *concreción* de la síntesis ontológica. Todo concepto puro es para Kant, ante todo, la promesa de una aplicación a la realidad dada, una posibilidad de pensamiento verdadero, una condición, todo lo imprescindible que se quiera pero al fin limitada e infecunda en todos aquellos casos en que una experiencia correlativa sea o dudosa o inabarcable y, por ende, solamente hipostasiable. Es una manera de pensar que aborrece las hipóstasis, los sustitutos hiperbólicos de una testificación empírica no realizada o irrealizable. Ese vértigo que sufre el idealismo escéptico en virtud de la crítica que ejerce sobre sus propios límites racionales es quizá la fuente de la mayoría de supuestos, principios y aun de hallazgos y consecuencias doctrinarias que podemos encontrar en el sistema de la Crítica de Kant.

A medida que el análisis asciende por las estructuras que integran la urdimbre de lo apriórico, las posibilidades para una ciencia de lo absoluto son más precarias. Desde las formas puras espacio-temporales hasta las fantasmagorías de la Razón el análisis se las ha con una trayectoria formalizadora que, aunque no es desrealizante ni abstrayente como el entendimiento agente en Aristóteles, va despojando de sus referencias apodícticas a la mente en un inexorable desarrollo del principio de homogeneidad que culminará en un centro trascendental (Yo) aun más simple y antiapodíctico que los mismos ideales que sostiene desde su neutralidad lógica.

Realidad objetiva equivale, pues, a realidad real, fundamento de la verdad. Toda lejanía respecto a ella implica precariedad lógica y vaciamiento del saber en sus propios moldes formales. Las ideas, en virtud de su propia perfección lógica, poseen unidad sistemática y nivel trascendental pero carecen de comunicabilidad con cualquier índole de noticias empíricas, constituyen un nivel racional inaccesible para los procesos empíricos que deben concretar y corroborar toda suerte de audacias imaginativas. Y el punto culminante de esa trayectoria de progresiva lejanía de la objetividad lo sostienen los Ideales, que constituyen algo así como una exacerbación de las condiciones sólo formales de las ideas. Parece lícito asemejar el Ideal kantiano a la Idea platónica. Y Kant mismo nos confiesa que "lo que es para nosotros un ideal es para Platón

una idea del entendimiento divino, un objeto particular de la intuición pura de este entendimiento, la perfección de cada experiencia del ser posible, y el prototipo de todas las copias en el fenómeno". (3ª sección; capítulo I; 2ª página). No obstante es preciso dilucidar la decisiva diferencia que hay entre ambas concepciones eidéticas. La Idea platónica es origen, fuerza creadora, fundamento y meta de la realidad (recordemos que el platonismo es un realismo idealista). La Idea y el Ideal kantianos, en cambio, son un momento culminante de la pureza racional, irradiación apriórica tan pura de la forma que no es apta para la cálida contaminación material que exige todo conocimiento de esencias concretas. Podemos incluso añadir que el proceso del saber en Platón es una concatenación de actos de *recuperación* (anámnesis) del origen eidético, de tal manera que conocer es ejercer una visión profunda de los prototipos. El proceso de la ciencia en Kant, por el contrario, es una adquisición progresiva de fundamentos reales, accesibles empíricamente, que la razón ejecuta siguiendo sus originarios elementos como meras pautas y principios de unidad intelectual. A la luz de la más genuina inspiración de la filosofía platónica la Crítica nos ofrece esenciales matices de realismo onto-lógico pese a que con ella se haya inaugurado el llamado Idealismo alemán. Es preciso recordar que la hegemonía absoluta de la razón (Descartes) se había ya debilitado en cierto grado a través del idealismo empírico —místico del maravilloso Berkeley y, además, los restos de autonomía originaria habían sido socavados por el sensorialismo fenomenológico de Hume. De esta manera podemos entender y justificar la irremediable escisión operada por Kant en la estructura trascendente del conocimiento. Pensar y ser ya no son una misma realidad aunque se acepte el principio de que toda realidad ha de ser construida por la mente apriórica para ser verdadera. Por ello Kant, en la misma página de las líneas citadas, un tanto nostálgico por la fuerza creadora que no poseen en sí mismas sus ideas y sus ideales, nos advierte que tal fuerza originaria es preciso detectarla en un nivel no trascendental sino práctico, real y concreto. "Sin elevarnos tan alto —dice—, debemos confesar que la razón humana no tiene solamente las ideas, sino también los ideales que no tienen, como el de Platón, la fuerza creadora, pero que poseen, sin embargo, la fuerza práctica (como principios reguladores), y que sirven de fundamento a la posibilidad de la perfección de ciertas acciones".

La idea, como el ideal, más que un prototipo que pueda desplegar de sí diversas fases gnoseológicas (Idea en Hegel), es una pauta que nos conduce al área de la experiencia y nos traduce las copias divergentes con que la realidad esencial se manifiesta. Así como para juzgar nuestras acciones externas (conducción moral) nos valemos de los preceptos eternos, universales que intuimos en nuestra propia naturaleza espiritual, para juzgar las leyes naturales y sus primarias propiedades es menester aplicar los moldes originarios de la mente (molde, figura, forma, sinónimos de Idea desde Platón). Tales preceptos no son meros entes de razón, quimeras cuya inexistencia sea rotunda y definitiva, sino medidas y proporciones, grados y niveles de perfección que podemos sospechar inmersos detrás de las apariencias. Son instancias de comparación, analogía, inferencia, etc., sin las cuales la mente no es apta para intuir los grados de convergencia de las imperfecciones en un crisol central de perfección absoluta y fundamental que nunca ofrecerá su fenomenidad. La idea ha sido siempre visión y fisonomía de lo suprasensible y no captación y apariencia inmediata. Ya Parménides se encargó de instituir estas dos dimensiones incommunicables de lo real. Esencia y apariencia, por tanto, son dimensiones paralelas que nunca convergen, excepto si se cae en la flojedad ontológica que funde procesos trascendentales diversos en una continuidad única y vacía.

Las ideas trascendentales en la inspiración genuinamente diahíretica de Kant tienen una función de contraste y por ende su excelente virtud ha de ser la visión antinómica de las cosas. Es consustancial con todo método analítico y clasificador de las diversas secciones en que la sustancia real y concreta dispone sus dependencias internas. En el pensamiento que estamos glosando son de primordial importancia los principios de homogeneidad y especificación, tienen primacía en esa diahiresis que

es función central de la Razón y la labor causal que engarza y construye toda la realidad en una estructura relativamente simple de géneros y especies que ascienden en busca del propio principio central que los engendra y los sostiene. Las más profundas evidencias de que es capaz la Razón las produce ésta —según Kant— proyectando formas diferenciales arcanas y una gama de matices y grados que buscan el “telos” final de la contraposición. Las limitaciones, los desajustes y desarmonías, los defectos y privaciones, el grado jerárquico que una cosa ostente en el gobierno originario de la realidad total, el cambio brusco y la aniquilación que parecen indicar la rebeldía instintiva de ciertos niveles en que la naturaleza es infiel a su afinidad causal originaria, en fin, todo lo que nos presenta el testimonio de que la realidad es múltiple y existe en dinámica e incesante metamorfosis, lo concibe la razón merced a su juego dinámico de contrastes racionales en donde la afirmación, la luz, la opulencia, la perfección, la sabiduría, la positividad, etc., nos indican el dorso fenoménico de la realidad, su condición negativa y disgregaria, las sombras que insuflan grietas en la esencia de la luz, la precariedad de la cosas singulares en que desaparece la opulenta armonía de la densidad esencial, la imperfección e inestabilidad de algunos fenómenos naturales en los que la Naturaleza entra en deuda consigo misma y pierde la sabiduría de su decurso, el orden y finalidad de sus sanas predisposiciones y no puede evitar las crisis de sus principios. El conocimiento descubre las aberraciones, los contrastes y las negaciones a través de sus pautas, de perfección y afirmación, de que dispone el entendimiento y, en última instancia, la Razón. “Nadie puede —nos dice Kant en la sexta página de la sección que comentamos— concebir una negación de una manera determinada sin haber colocado por fundamento la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no es capaz de concebir la menor representación de la oscuridad, porque no tiene ningún concepto de la luz; el salvaje no puede concebir la pobreza, porque desconoce la opulencia; el ignorante no tiene ninguna idea de su ignorancia, porque carece de toda idea científica. Todos los conceptos de las negaciones son, a la vez, conceptos derivados”.

El fin de la Razón —la meta suprema de ella como suprema pauta— ha de ser el contraste máximo, la definitiva antimonia, más allá de la cual no hay estructura posible del conocimiento. Quiere representarse la totalidad de las cosas de tal manera que su radio de ambición es el ámbito ilimitado de la realidad en el cual ningún ente puede ser excluido, pues esa exclusión sería el linde propio de la nada. No necesita presuponer la existencia de un ser ideal. Lo que necesita es la idea de un Ente que sea un Género supremo, una afirmación máxima de la condición ontológica, que le permita justificar, por aproximación y diferencia, la totalidad de las cosas finitas o, lo que es lo mismo, la infinita variedad de sus finitas o insuficientes condiciones. “El ideal es, pues —dice, página 8, sección citada—, para ella (la Razón) el prototipo de todas las cosas que en conjunto (como las copias defectuosas) extraen la materia de su posibilidad y aproximándose a ella más o menos, se hallan infinitamente alejadas”.

Paulatinamente va esbozando Kant la urdimbre de conceptos que ha de fundamentar la crítica de toda teología especulativa (*) y *derivada* y, en cambio, la afirmación es absoluta. La posibilidad que cada cosa tiene de mantenerse en su ser y en su peculiar perfección, de garantizar su síntesis óptica depende de la defensa que su esencia haga de sus propios límites para evitar que irrumpen en su precaria realidad los límites de las otras cosas. En este sentido cada cosa colabora desde su centro de realidad a que la concatenación ilimitada de límites singulares se sostenga como un andamiaje universal, como un código supremo donde se fraguan todas las legislaciones particulares en que se multiplica hasta el infinito su originaria y eterna unidad. La multiplicidad, la limitación, la negación, son mera derivación y relativa lejanía respecto al cómputo de toda realidad, respecto a ese origen supremo que encontramos dentro

(*) Hemos dicho, anteriormente, que la negación es relativa y *derivada*...

del concepto de Suprema Realidad. Las cosas singulares son una actual manera de limitar y dividir y, al propio tiempo, una instancia u opción a la originalidad máxima, una posibilidad de fusión de sus limitados alcances y atributos con la irradiación omnimoda y absoluta del Ser supremo o Suma de todo posible predicado. De ahí que lo posible sea lo verdadero, lo esencial y eterno, en tanto que lo actual es menesteroso y deficitario, contradictorio, limitado y negativo. Pero posibilidad y actualidad, absolutez y limitación no establecen una tensión relacional entre términos reales. La urdimbre del espacio, constituida por el número siempre abierto de nuevas relaciones, no se nos ofrece como una referencia entre fenómenos externos sino, más bien, una ligazón entre ideas y conceptos, en virtud del mencionado principio de *afinidad*. La existencia de tal urdimbre, como la existencia de una Suma de entes, no describe sino el proceso fenomenológico a través del cual la Razón despliega sus pautas en un descenso desde la unidad absoluta hasta las unidades relativas que son los esquemas formales correspondientes a las cosas particulares. "Lo que hace todavía la diversidad de las cosas —nos dice en la página 8—, no es más que una manera igualmente diversa de limitar el concepto de la realidad suprema, que es un substrato común; de igual manera las figuras no son posibles más que a título de modos diferentes de limitar el espacio infinito". El párrafo termina con una conclusión que es la clave de la crítica kantiana a toda prueba racional de la existencia de Dios y a su vez se debe considerar como una referencia doctrinaria básica para una exégesis del criticismo en su peculiar manera de presentir y concebir el encuentro gnoseológico de los entes y la inteligencia del hombre. Para Kant, en efecto, la Urdimbre suprema, la Suma de realidades y su referibilidad a las limitaciones intramundanas "no designa una relación objetiva de un objeto real con otras cosas, sino la relación de la idea a los conceptos, dejándonos, por consiguiente, en completa ignorancia acerca de la existencia de un ser de tan eminente superioridad".

Todos los errores fantasmagóricos en que puede caer la especulación filosófica arrancan de una deficiente concepción de lo universal y sus auténticas propiedades. En tal concepción se hace una mezcla ilícita de virtudes inherentes a lo general con las que son privativas de toda realidad particular. Lo universal posee unidad ubicua, omnipresente, coherencia interna y simple, es predicable de muchos y a la vez de ninguno (de ninguno singularmente tomado). Por tanto, su aptitud para encontrar su propia certeza en el fundamento óntico de las cosas particulares se debe a su comunicabilidad, esto es, su presencia virtual en ellas y no, por supuesto, a su presencia real, sensible y constatable como algo dado empíricamente. Los conceptos —sobre todo las categorías— son contextos formales que posibilitan una experiencia, enuncian un campo general— como el concepto de campo unificado en que soñara Einstein y hoy es la base imaginativa de todos los fenómenos microfísicos —dentro del cual es posible que se dé un determinado fenómeno, cosa o acontecimiento, como objeto de nuestra experiencia. Fuera de esa dimensión conceptual, de rango categorial, no es posible la autodonación exclusivamente propia de los objetos de los sentidos. Estos contextos de posible objetivación de las cosas materiales que son los conceptos universales dice Kant que tienen una unidad distributiva, que viene a ser la virtud de omnipresencia a que hemos aludido. Es una presencia suprasensible que no puede contaminarse de los particularismos que constituyen toda singularidad cósmica. De la confusión de estos dos órdenes de virtudes —presencia real y presencia virtual— derivan a juicio de Kant todas las hipótesis que constituyen lo que él llama la "ilusión trascendental". Toda la segunda mitad de la página 10 es una excelente síntesis del tema que interpretamos. "Que hipostasiemos —dice— en otra idea del conjunto de toda realidad, deriva de que convertimos dialécticamente la unidad distributiva del uso experimental del entendimiento, en unidad colectiva de un todo de la experiencia, y de que en este todo del fenómeno, concebimos una cosa individual que contiene toda la realidad empírica, y por medio de la subrepción trascendental, de la cual ya se ha hablado, se transforma en concepto de una cosa situada en la cumbre de la posibilidad de todas las cosas".

Fácilmente podemos ir atando unas concepciones a otras y sacar las consecuencias adecuadas que nos preparan el análisis de la teología especulativa y sus tres únicas posibilidades de probar la existencia de Dios como objeto máximo de sus contemplaciones: pruebas físico-teológica, cosmológica y ontológica. Los esquemas conceptuales se nos ofrecen, en tanto que campos generales del encuentro con el dato empírico, como diversos niveles de causalidad, pues si el concepto nos da la razón del ser de un fenómeno, también ha de darnos, por su misma virtud, la motivación ontológica de las transformaciones de su esencia. La razón de ser no es separable de la razón de devenir y perfeccionarse. Como, por otra parte, lo que el concepto dice es el grado de perfección de su objeto, el nivel de participación en la Idea (Platón) donde se hayan todos los predicados posibles de cualesquiera de los entes que pululan en el universo, es lícito inferir —como lo hace Kant— que en el concepto del Ente supremo —él mismo es el supremo de los conceptos— está implícita la potenciación causal por excelencia, esto es, el origen absoluto de toda casualidad. “¿Dónde colocaremos —se pregunta Kant, página 15 de la misma sección— más justamente la causalidad suprema sino en lo que es la más alta causalidad, es decir, en el Ser que contiene originariamente en sí la razón suficiente de todo efecto posible, y del cual el concepto es también determinado muy fácilmente por el único rasgo de una perfección infinita? Tenemos, pues, esta causa suprema por absolutamente necesaria, porque hallamos que es absolutamente necesario elevarse hasta ella, y no encontramos ninguna razón para remontarnos más allá de ella”.

CRITICA DE LA PRUEBA ONTOLOGICA

Toda categoría —de causalidad o de necesidad, por ejemplo— es susceptible de hipertrofiar su función objetivamente naturalmente dirigida a los fenómenos y abandonar su propio ámbito lógico para verter su exigua irradiación imaginativa en un nivel superior o aun absoluto de la racionalidad. Y en tal caso se está alterando substancialmente la jerarquía de lo apriórico que Kant se empeña en respetar con absoluta fidelidad. Esta alteración es análoga a la operada sobre la constitución real y concreta de los fenómenos a través de la traslación de propiedades conceptuales intrínsecas al orden limitado de las condiciones locales. Con este tipo de transferencias ilícitas de la razón de un nivel a otro de su propia estructura o de la realidad extramental el entendimiento, en vez de extender el radio de su efectividad cognoscitiva, lo limita, lo reduce e incluso lo socava en sus propios fundamentos. Parece que el concepto de existencia absolutamente necesaria, elaborado mediante una o ambas de las transferencias aberrantes que hemos mencionado, se revela contra la falsedad originaria de su propia consistencia y se niega a sí mismo aptitud para fundamentar una existencia dada en general. En el capítulo IV, donde Kant va a desarrollar la imposibilidad de la prueba ontológica, empieza diciendo: “Se ve fácilmente después de examinado lo que precede que el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir, una simple idea cuya realidad objetiva está bien lejos de probarse, puesto que la razón, por otra parte, no hace más que indicarnos una cierta perfección inaccesible y que sirve para limitar el entendimiento más bien que para extenderlo a nuevos objetos”.

Uno de los supuestos o principios de más enérgicas consecuencias en toda la argumentación kantiana es ése según el cual “ser” no es un concepto ni nota de concepto, sino ante todo una simple noción que vale como eje de unión lógica entre el sujeto y el predicado, la relación neutral y sin compromiso que establece la estructura proposicional. Si, por ejemplo, en vez de decir “Dios es todopoderoso”, digo simplemente que Dios es, para Kant no he hecho sino absolutizar, immanentizar el concepto del sujeto, no permitiendo que trascienda a ningún predicado posible. La forma verbal *es* no sólo se adsorbe a la subjetualidad de la palabra Dios que se funde en una inalterable función conceptual a la que nada se le ha añadido, no ha recibido ningún

elemento sintético, ningún predicado. Por tanto *ser* no indica la posesión de ninguna determinación que no podamos encontrar previamente en el contenido conceptual del sujeto en cuestión. "Ser no es evidentemente —dice, página 20, misma sección— un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que puede unirse al concepto de una cosa. Es simplemente la *posición* de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí". O bien en la explicación de los postulados del pensamiento empírico, con una frase de valor semejante a la anterior nos dice Kant: "En el simple concepto de una cosa no se podría encontrar absolutamente ningún carácter de su existencia". Observamos que por una parte la existencia, el ser simple, parece ser concebido en esta doctrina como una nota neutral y estructural en la función proposicional, negándosele su condición de nota conceptual, de atributo. Pero por otra parte se nos dice que es la posición de una cosa. Cabe preguntar si esa posición de una cosa —esto es: su existencia— no agrega un enriquecimiento ulterior a la esencia que ha sido captada en el concepto. La respuesta del propio Kant a tal interrogante sería afirmativa: la realidad real es, sin duda, más por su contenido que la realidad sólo posible, sólo conceptuada. El planteamiento que él hace es ante todo de carácter gnoseológico, no ontológico, aunque tenga implicaciones ontológicas. La posibilidad, la existencia y la necesidad son fundamentalmente, como todas las demás categorías, modos de conocer con los cuales, cumpliendo además otros requisitos o postulados (los postulados del pensamiento empírico) podemos no sólo pensar sino conocer la concreción real de los objetos, además de haber considerado previamente al encuentro con éstos su mera posibilidad. En este sentido dice Kant que los principios de la modalidad no son más que aclaraciones de los conceptos de la posibilidad de la realidad y de la necesidad en su uso empírico, y al mismo tiempo restricciones de todas las categorías en el uso simplemente empírico, sin que se admita lo que puede permitirse en el uso trascendental" (Analítica trascendental, 3ª sección, Nº 4). Ahora podemos colegir que de este uso, trascendental o empírico de las categorías, depende que el entendimiento adquiera o pierda densidad fundamental en su misión de pensar la posibilidad verdadera de los objetos. La meta propia de la categoría, que no es lícito rebasar, ni eludir en dirección inversa en busca de formalidades trascendentales, es la objetividad empírica. Su uso legítimo, en consecuencia, debe ir apuntalado por principios empíricos para que su aplicación a las cosas realmente existentes sea fuente de verdad apodíctica. La posibilidad que tenemos, por ejemplo, de probar la existencia necesaria de un triángulo cualquiera no depende sólo de que seamos capaces de pensar con claridad la tríada de sus ángulos interiores como propiedad primaria suya, sino además y sobre todo de que en el contexto formal de una experiencia concibamos la posibilidad de su aparición sensible incuestionable. El triángulo ha de acreditar su necesidad existencial ofreciéndose en conexión con las condiciones materiales y a la vez formales de la experiencia, esto es, debe satisfacer las funciones categoriales al mismo tiempo que estimula adecuadamente la percepción sensible. Estas dos exigencias no puede ofrecérselas un objeto que, como el Ente supremo, es concebido, en calidad de Ente realísimo, como la provisión universal de todos los predicados posibles de las cosas. Su ilimitada realidad rebasa siempre los límites conceptuales de la experiencia. Experimentar un objeto es delimitarlo, enmarcarlo en un determinado nivel o género real en virtud de una adecuada proyección de categorías, principios y formas intuitivas puras. Por eso aclara Kant que si el asunto de un Ente como realidad suprema "fuera cuestión de los sentidos yo no podría confundir la existencia de la cosa con el simple concepto de la misma, pues el concepto no me hace concebir el objeto más que conforme a las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, *en tanto que la existencia me lo hace concebir como contenido en el contexto de toda experiencia*". (Secc. 3ª, dialéc., trans., pág. 21-22).

Con el propósito de dar al tema una precisión más nos interesa citar unas palabras de Eugen Fink, quien después de seguir los tortuosos vericuetos de la argumentación kantiana destinada a demoler la fuerza lógica del argumento anselmiano, nos dice en la página 176 de su excelente obra "Todo y nada": "En los objetos del

mundo sensible se testifica la realidad de los objetos mediante una conexión con una percepción subjetiva, esto es, por una relación del objeto con la sensación, no por el pensar sólo, sino por una unión de pensamiento, e intuición y sensibilidad empírica. El ser real no puede ser "imaginado", sino experimentado y tiene en el contexto de la experiencia total el momento de la testificación".

Gran parte de la energía racional descargada contra el argumento ontológico la concentra Kant para evidenciar el paso ilícito que da el pensamiento de una necesidad lógica a una necesidad óntica, de tal manera que para él una simple posibilidad mental no es más que un ente de razón sólo existente a expensas de la mente que lo piensa, un concepto —o idea— al cual no corresponde en la realidad extramental ningún fundamento.

No cabe duda que la limitación que Kant atribuye a las condiciones gnoseológicas le opacan y limitan su visión de lo que debe entenderse por ente real en sentido estricto. Como toda metafísica se sostiene sobre una tácita o paladina teoría del conocimiento, todos los prejuicios y limitaciones que ésta padezca repercutirán en aquélla como fuente de limitaciones, anomalías o errores. En todos los órdenes de lo real puede observarse que de un principio originario proceden tanto las grandes virtudes como las máximas aberraciones. Para Kant la totalidad de relaciones espaciales —espacio absoluto—, la omnitud de todas las cosas, la unidad trascendental que defiende al Universo del asedio eterno del caos o desintegración ilimitada, son ilusiones trascendentales, postulados máximos con los cuales la razón sustituye una experiencia ilimitada jamás realizable. No tienen estos trascendentales y fantasmagóricos sustitutos, para él, ninguna validez apodíctica, pues considera que lo apodíctico exige siempre un encuentro en la dimensión de lo empírico. Los conceptos y nociones más genuinamente metafísicos son excluidos de la ciencia verdadera.

Por otra parte Kant no se ocupa de un análisis exhaustivo de las mismas categorías que pone en juego en los momentos más comprometidos de su Crítica. En primer lugar observamos en su doctrina una separación tajante en el concepto de realidad. Para Kant —en consonancia con su inspiración clasicista donadora de prerrogativas, acaso excesivas, a lo real empírico —lo real por antonomasia es lo concreto e inmediato, la condición absoluta de la cosa material en su "ser-ahí" y su aureola de notas individuantes localizables, constatables en su materialidad. La esencia, si no controlamos sus enlaces con ese respectivo ser-ahí y se nos ofrece en su *ser-así* específicos, no es más que una *posibilidad* mental encerrada en el ámbito ideal del concepto. Y una posibilidad mental es para él un mero ente de razón sin fundamento de realidad. Pero antes de aceptar estos supuestos debemos preguntarnos, como hace Nicolai Hartmann, por el sentido de las categorías de realidad y posibilidad, idealidad y ente de razón, ya que nos parece injusto afirmar que una mera posibilidad mental sea una entidad de razón, una invención que flota en la carencia de fundamento del acto mismo que lo engendra, o lo piensa. La realidad no se agota en la absolutez estricta de su *ahí* individual. Hay tanta realidad —o más— en el momento metafísico de su *así* esencial como en el momento de su *ahí*. Y entre ambos momentos hay un proceso, una continuidad óntica que no acepta divisiones. Paulatinamente va la esencia desplegando sus notas, precisándolas, determinándolas con notas cada vez más cercanas a las propiedades individuantes. E, inversamente, podemos transitar, sin obstáculos ni escisiones, de la singularidad a la condición universal del género o la especie. Hay realidad indubitable a lo largo de todo el proceso. El contrapunto de la realidad no es la idealidad de lo posible como piensa Kant. Ya desde la lógica aristotélica el concepto tiene una fuerza de realidad que *posibilita* su realización. Ya los escolásticos, siguiendo la línea abstractiva del Estagirita llamaron "ente posible" al concepto. Realidad posible es, con el más estricto derecho, realidad, por oposición ontológica a lo quimérico, lo irreal. Además, *lo irreal* no es equivalente a *ideal*. Hoy podríamos decir —sin citar a Platón— que *ideal* lo es todo: lo real como lo no real y aún lo más absurdo que imaginarse pueda. *Irreal*, como lo excluido de la participación en el orbe de

Las condiciones reales imprescindibles, no sólo es pensable sino apto para devenir correlato de ideas claras y enérgicas. Se podría incluso elaborar todo un sistema eidético —como hacen los paranoicos— partiendo de intuiciones absurdas desligadas de toda realidad. La realidad en sentido estricto, por su parte, tiene que ser pensada con intuiciones, conceptos o ideas trascendentales, siendo por tanto ideal en su condición de asumida por la mente en cualquiera de sus estratos y funciones. La condición ideal la comparten el ente real y el ente de razón. Lo que no poseen en común es la posibilidad, ya que el ente real tiene dos dimensiones —como ente real actual y como ente real posible— que convergen en un centro de fundamentalidad esencial —ser así—, que sólo excluye de su ámbito las esencias irreales, esto es, las imposibilidades de realización. Lo posible no es, por ejemplo, el conjunto ilimitado de mundos posibles en que pensó Leibniz, ni Dios, ni siquiera los cien táleros del ejemplo kantiano. Para que algo sea posible ha de ser previamente real, esto es, realmente posible e implicar en su contenido pensable un trámite de realización o un principio de donde haya de desplegarse su presunta realidad, su potencialidad efectiva. En definitiva lo que Kant quiere probar es la idealidad —no la irrealidad, aunque parece que también pretende esto en ciertos momentos de su especulación— de la existencia de Dios. La existencia de Dios es necesaria a nivel eidético-trascendental y *falaz e ilusa* a nivel de experiencia sensible. Pero, además, Kant no se conforma con establecer solamente esto. Además de que para él la totalidad de los entes (omnitudo, Ente realísimo) es una ilusión de la Razón trascendental que no implica las condiciones objetivas necesarias, como eje de la noción de existencia divina cosifica y hasta individúa lo que no es sino un proceso de formalidad absolutamente abstracta, llevando así a su momento culminante la fantasmagoría racional. Y es este segundo momento de la célebre falacia de la teología especulativa lo que Kant combate con más denuedo, si bien no se debe olvidar que en su Crítica no sólo Dios sino también la noción básica de omnitudo es reducida a su función de sustituto de una objetividad que jamás sería aprehensible en la dimensión gnoseológica de lo que —según Kant— debe considerarse como la verdadera ciencia.

CRITICA DE LA PRUEBA COSMOLOGICA

La prueba cosmológica no tiene, a diferencia del argumento ontológico, un carácter racional absoluto sino que tiene su punto de partida en la experiencia y recurre una y otra vez a ésta para encubrir, a lo largo de todo su proceso, su verdadera fuerza argumental: el argumento ontológico. Kant no sólo rechaza que haya más de tres maneras especulativas de probar la existencia incondicionada de un ente, sino que de esas tres hay una —la onto-lógica— que funciona como eje y por tanto pueden reducirse a este proceso de absoluta independencia racional. El argumento cosmológico recibe su nombre de su punto de arranque en el cosmos como campo general de la experiencia posible y pone en juego las categorías de la relacionalidad —la causalidad y la efectualidad—, aunque también pone en función el concepto categorial de necesidad. Como referencia histórica podemos anotar que implica varias de las vías argumentales de la teología de Santo Tomás, sobre todo lo vía de la causalidad eficiente (2ª) y la de los grados de perfección (4ª) además de que ella misma figura como tercer proceso de esa doctrina.

En cuanto a su constitución argumental podemos observar los siguientes rasgos: (A) No es deducida a través de un proceso absolutamente apriorístico, pues su premisa básica es que si existe alguna cosa ha de existir un ser absolutamente necesario. (B) El segundo momento silogístico afirma la experiencia de que al menos una cosa —el yo que piensa— existe (ecos de Descartes) y que por tanto es absolutamente necesario que antes de mí y de las cosas que en incésante cambio me rodean exista un Ente cuyo poder causal autónomo explique por vía racional la existencia finita y su concatenación de causas que se condicionan en una sucesión ilimitada más allá de toda posible experiencia. (C) Se distingue de la prueba físico-teleológica en que la dimen-

sión que sigue es la de lo *casual*, empírico y arbitrario, que necesita un principio *causal* último para regular sus cambios absurdos y sus transformaciones gratuitas, mientras que la secuencia analítica del argumento teleológico, según su propia literalidad, busca ascender gradualmente desde el orden y la armonía particulares hasta instalarse en el orden y meta del Supremo Poder etiológico. Quizá podemos agregar que la prueba cosmológica tiene un carácter más general que la teleológica y, por tanto, su empirismo es más formalista, razón por la cual ofrece más facetas vulnerables al análisis. Su recurso a la experiencia no es sino un ardid para ocultar los conceptos racionales puros, absolutamente aprióricos, que funcionan como causa de toda la deducción. Por otra parte los límites, las condiciones, las deficiencias y cambios arbitrarios que observamos en la existencia precaria y contingente de las cosas materiales no son un síndrome seguro de una necesidad y legalidad universales, no son susceptibles sin más de ser considerados como manifestaciones de un principio supremo que no sea a su vez igualmente arbitrario y carente de legítima, originaria y necesaria causación esencial. La dimensión de lo empírico, si seguimos su decurso sin rebasarla ilícitamente confundiendo funciones conceptuales diversas, siempre nos conducirá a ulteriores estratos sensibles. La sorpresa de que uno de esos estratos dé un salto al nivel de lo suprasensible es un genuino producto del arbitrarismo formalista de la razón, pues, como Berkeley decía, los fenómenos siempre me remiten a otros fenómenos, de tal manera que el substrato de todo lo material no es un transfondo fenoménico sino fenomenológico-ontológico y su correlato no es una experiencia ni serie abierta de experiencias sino un pensamiento o, según Kant, una Idea. Una causa puede recibir su eficiencia etiológica de otra y ésta a su vez, de una anterior que por su parte enlaza su dosis causal a otra y así en abierta sucesión hasta que la mente agote su propio proceso y se someta a la exigencia de clausurar esa movilidad racional mediante la idea de absoluta, integral y primaria causalidad. Este es al fin un cómodo, si bien no apodíctico, sustituto de la ilimitada experiencia de fenómenos que retroceden vertiginosamente en busca de una causa primera que los justifique. "La necesidad incondicionada, que es indispensable como último baluarte de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana" —dice Kant, misma sección, página 29.

Quizá podríamos, respecto de esta frase, formular una observación liminar advirtiendo que el Ideal de una causa realísima absolutamente necesaria, en vez de ser el abismo de la razón (1) forja para llenar el abismo de la experiencia ilimitada el abismo de la razón es más bien la desesperada e ilusa solución que la razón forja para llenar el abismo de la experiencia ilimitada en que la materia se disgrega cuando queremos apurarla mediante prejuicios aprioristas sin fundamento y adaptarla a esquemas ontológicos meramente formales. "La materia —dice Kant, sección citada, páginas 32-33—, y en general lo que pertenece al mundo, no es aplicable a la idea de un ente necesario y primero como simple principio de la mayor unidad empírica, sino que es preciso colocar este ente fuera del mundo, para que podamos derivar los fenómenos del mundo y su existencia de otros fenómenos, como si no hubiera allí ente necesario, y continuar sin cesar hasta terminar la derivación, como si tal ente fuera presupuesto en cualidad de principio supremo".

CRITICA DE LA PRUEBA FISICO-TEOLOGICA

La última ocasión que concede Kant a la teología especulativa para probar su objeto es el célebre argumento teleológico, cuyo recurso a una experiencia determinada de las cosas del mundo es preciso indagar para declararla nula en sus pretensiones científicas al igual que han sido condenadas en sus propias bases las otras dos argumentaciones. Su carácter físico le da una cierta concreción que, al menos en principio, le otorga mayor firmeza en su decurso inicial. Kant reconoce que la prueba físico-teológica está profundamente arraigada en las raíces mundanas del entendimiento común.

y corriente. La observación del ordenamiento, finalidad, armoniosa disposición, inteligente defensa frente a la agresividad del medio ambiente, transformación perfecta de las predisposiciones genéticas de los individuos inscritos en un género, leyes de la materia inerte en las cuales se manifiesta que la Naturaleza utiliza una sabia planificación aún en el nivel ínfimo de lo corpóreo, es una observación que incita al Espíritu a vitalizar la audacias imaginativas que han de engendrar conceptos absolutos donde quede explicitada y justificada la totalidad de las cosas.

La experiencia de que las cosas, en virtud de sus propias leyes y propiedades primarias encierra un grado de sabiduría y de perfección que les dirige su tendencia a un fin propio como pauta de una misión eterna a través de la cual se refieren a la consonancia universal de la Naturaleza, es una experiencia inadecuada y, por ende, falsa. Es inadecuada a la Idea correlativa de un Ente primero, necesario y absolutamente suficiente porque es falsa como tal experiencia. El orden, belleza y finalidad que observamos es siempre objeto de una experiencia particular, parcial y determinada. El orden absoluto y originario no es experimentable, pues la experiencia tiene como correlato privativo lo limitado y relativo, lo material y contingente. Claro está que, no obstante, de unas cuantas experiencias se pueden extraer resultados cuyo valor general exima de la sujeción a ulteriores e ilimitadas experiencias. Estos resultados de valor general pueden incluso extender su fundamentalidad a todo un nivel de la jerarquía metafísica de la materia y no necesitar incesantes cotejos con los casos empíricos para corroborar sus funciones conceptuales, bajo la condición de que no rebase su estricta jurisdicción y caiga en fatuas conjeturas o en exageraciones hiperbólicas para las cuales no existe material empírico suficiente que impregne de realidad sus formales estructuras. "La idea de un ente primero, necesario, absolutamente suficiente, es tan inmensamente grande y tan elevada más allá de lo que es empírico y condicionado, que de una parte no se encontrará en la experiencia suficiente materia para emplazar tal concepto y de otra parte se tentará en vano entre lo condicionado y lo que se investiga por lo incondicionado, del cual ninguna ley de una síntesis empírica nos da, ni un ejemplo, ni la menor indicación" (sección citada, página 34).

Una cosa cualquiera —un electrón, por ejemplo— tiene dos dimensiones, absolutamente heterogéneas, para manifestar una ilimitada cantidad de acontecimientos y transformaciones. Puede transformarse en virtud de su esencia y describir una trayectoria compleja en la cual la abundancia de formas y maneras de ser corpóreas desafían el rastro calculador de los matemáticos. Todas esas formas, cambios de velocidad, masa y posición —dentro de la estructura nuclear, por ejemplo— pueden ser explicadas a través de los conceptos de la ciencia destinados a coincidir, verosímilmente y con un margen de probabilidad, con las propiedades primarias y verdaderas de la cosa —en nuestro caso, del electrón—. Pero además el electrón, sacado de su campo natural y forzado por circunstancias violentas y arbitrarias introducidas por el investigador o por una casualidad de la Naturaleza, puede sufrir inesperadas transformaciones, posiciones incalculables, variaciones imprevistas de su masa o de su velocidad, hasta contradicciones de su propia esencia o su aniquilación definitiva como singularidad cósmica. Estos cambios que le acontecen al electrón fuera de su ámbito propio y por violación de sus propias leyes y condiciones, son accidentes, arbitrariedades, modificaciones cuya *causalidad* es más bien *casualidad*. Y es lo cierto que ninguna acumulación de casos que registremos para reconstruir hacia atrás un acontecimiento cualquiera tendría fin ni se aproximaría jamás a una verdadera causación. En este tipo de análisis caeríamos pronto en la advertencia de que el accidente más humilde —un simple choque de vehículos en la calle— visto hacia atrás parecería causado por una integración ilimitada de precisiones y coincidencias en el tiempo y en el espacio. Un paso mental más allá pensaríamos, como Malenbranche, que en definitiva nada se mueve sin el concurso divino a todas las ocasiones particulares. Es una idea arraigada profundamente en ciertos malos hábitos del intelecto. De ahí que la especulación filosófica haya arrastrado hasta Kant esa viciosa concepción de un orden absoluto. La idea de que nada es efecto si no es por una causa, de que las cosas no llegan por

sí mismas ni al ser ni al devenir tiene, sin embargo, cierta base y justificación a pesar de su errónea función en la teología especulativa. Porque, en efecto, es preciso reconocer que no es el sí-mismo de una cosa —su ipseidad subjetual— el origen de su ser, estado o devenir, sino que la verdadera causa originaria de todas sus condiciones y futuras formas esenciales es el despliegue de sus predisposiciones naturales primarias, es decir, sus propiedades inseparables. Prescindiendo de los diversos niveles en que se estructura evolutivamente la realidad, podríamos buscar un conjunto simple de propiedades y de leyes que sean susceptibles de ulterior simplificación hasta llegar a una unidad legítima donde podamos concebir el origen de todas las leyes posibles. Esta unidad imaginaria, que quizá busca la física de hoy y, en otros niveles y preocupaciones, la bioquímica, será algo así como el concepto de un ente primario, realísimo, en el cual la teología tradicional ha querido pensar la necesidad causal máxima.

Podemos desintegrar la ingenuidad constitutiva de la prueba teleológica analizando sus diversos factores eidéticos. El primer momento es la admiración —tan racional que termina siendo irracional— por la facultad de agrupación planificada que tienen las cosas de la Naturaleza en todos sus niveles y géneros. En cada nivel la materia se organiza con arreglo a un plan estructural más profundo y, a la vez, más simple. Todas las cosas —hasta los átomos y sus partículas elementales— parecen poseer vida ordenada que es manifestación de un primer orden, esto es, un origen. La absorción de materia bruta para transformarla en estructuras formales y armoniosas, según un plan específico, es ante todo admirable a nivel biológico. Que ínfimas unidades vitales —los virus— posean un centro productor de órdenes y programas, de propiedades morbosas o generosas, es admirable y obliga a la mente a crear un dispositivo racional en donde se dé coto a tanta admiración y se decida un determinado sentido y justificación que nos permita entender en la forma más científica posible esas congregaciones ejecutadas con tan misteriosos fines y designios. Siempre ha parecido al hombre inconcebible que los pequeños seres del Universo tengan autonomía suficiente para desarrollar algo así como una misión y un mensaje que, en condiciones regulares, sigue con fidelidad una misma dirección y repertorio de rasgos estables y específicos. Al orden y coherencia en los comportamientos de la materia elemental se le atribuyen, como pautas y métodos, todas las leyes de la Física y sus respectivas interpretaciones de la gravedad y de la inercia de lo simplemente corpóreo. En un nivel más perfecto, de mayor independencia y que exige planes de mayor complejidad, la inteligencia humana no resiste la tentación de atribuir sus propias funciones a los organismos protozoarios. Se habla entonces de los instintos inteligentes de las cosas, de la sabiduría de la Naturaleza. Un paso más y es preciso creer que realmente ha de haber un Sublime Hacedor, un arquitecto infalible, superlativamente generoso, que infunde parte de su racionalidad infinita en sus míseras criaturas. Es base de toda ingenuidad la proyección de estados o propiedades o reacciones, etc., en un sujeto externo y no advertir que lo que observamos en él ha sido puesto por nosotros y es mero reflejo de nuestra propia subjetividad. No criticamos en este momento la proyección en sí misma, pues sin ella serían imposibles los conocimientos, sea cual sea el grado de científicidad que posean. Sin creación de conceptos que se puedan proyectar, referir a la esencia de las cosas no hay inteligencia posible. Cuanto más profunda sea una conciencia conociéndose a sí misma —con-ciencia— más apta es para conocer las otras cosas, la alteridad entitativa. Por eso el conocimiento de los otros hombres en la dimensión de sus rasgos psicológicos es una proyección que se complementa con un proceso inverso de introspección. Esto es lo que los fenomenólogos, desde Husserl, llaman la *intrafección*. La ingenuidad —y ésta es la diferencia que nos interesa hacer— no estriba en la aplicación de conceptos previamente inventados a la realidad sino, por el contrario, en no darse cuenta que las propiedades que hemos atribuido a esa realidad son una transferencia ilícita, sin fundamento, de determinaciones que sólo le pertenecen a la conciencia que las piensa y las proyecta. En este sentido ingenuidad equivale a subjetivismo, si consideramos que todo subjetivismo es un acto en el cual la conciencia se independiza excesivamente de las condiciones del objeto mismo que piensa. El

segundo momento teórico de la prueba declara imposible que las cosas por sí mismas, en sí, tengan una naturaleza sustancial y estén facultadas para la sutil elección de principios que gobiernen en su propio origen. La razón de sus propiedades y procesos esenciales no está en las cosas mismas, y esto equivale a que éstas no sean necesarias sino contingentes, bajo el supuesto de la metafísica clásica según el cual la sustancia —necesidad óptica— es en sí y los accidentes son en otro, no son necesarios porque necesitan un sujeto de inhesión. La Naturaleza es el conjunto o concatenación de inhesiones causales, de escogencias inteligentes que dirigen los planes de cada cosa. Una cosa desarrolla su programa no por sí misma sino merced a su naturaleza, al género a que pertenece y éste, a su vez, se inscribe en un género más amplio y superior que posee mayor dominio y más amplia jurisdicción, hasta culminar la serie en un principio racional que corona toda la jerarquía natural.

El tercer momento nos indica que este Principio racional supremo, como responsabilidad originaria de todos los procesos que las cosas ejecutan, ha de ser causa suprema, máxima eficiencia. La Razón ordena y efectúa, crea un plan y produce con arreglo a él, es motor, impulso y a la vez orientación y pauta, causa primera y final de todas las transformaciones. En consecuencia la prueba tiene que integrar sus ambiciones teóricas afirmando, en conclusión, que la unidad causal del mundo se debe a la reciprocidad interna de sus partes y, por tanto, que sus partes son como piezas o notas de una magna obra de arte, algo así como la partitura musical del Universo pensado por Kepler, la Armonía de las esferas en que soñaron los pitagóricos, o bien el Orden universal intermonádico que es el principio máximo de la Metafísica de Leibniz. Es una idea antigua y de altísima prosapia, pero falsa desde el momento en que, bajo una perspectiva empiriocrítica como la de Kant, sorprendemos sus diversos factores especulativos, sus ambiciones teóricas infundadas. "Un conocimiento teórico —dice Kant, misma sección, página 42— es *especulativo* cuando recae sobre un objeto, o sobre los conceptos de un objeto a los que no se puede llegar con ninguna experiencia".

SINTESIS DE LA CRITICA A LA TEOLOGIA ESPECULATIVA

La gnoseología kantiana es un escepticismo empiriológico. Del cartesianismo a la época en que Kant absorbe la tradición cultural inmediata y prepara las posibilidades concretas de su originalidad, la autonomía de la Razón ha sufrido un desequilibrio y como *escisión* interna de sus factores constitutivos. Toda disgregación o fisura que acontezca en la fluencia legítima del intelecto obliga a éste a desligarse de sus valores más propios, a desconfiar de ellos y a estremecer sus fundamentos más radicales, al propio tiempo que, correlativamente, efectúa un proceso de acercamiento a la autonomía de la realidad exterior. La desconfianza en su propia gravedad ontológica y su firmeza apodíctica se da aparejada con una creciente solicitud de instancias, estímulos, normas o pautas y asideros en lo real por antonomasia. Ya el giro de la Razón no es verdaderamente libre y rotundo sobre su propio eje de primordialidad. El célebre "giro kopernicano" que Kant mismo vio en su obra no es nunca tan radical como a primera vista suele parecer, pues como muy sagazmente apuntó Hegel todo escepticismo es el producto genuino de una conciencia religiosamente fiel a la realidad positiva, al reino de las cosas fenoménicas que constituyen lo que en filosofía llamamos el "orbe de la empirie", el orden donde lo real es múltiple ofrenda para nuestros sentidos, halago constante de las facultades empíricas con la gama, siempre abierta a ulteriores novedades, de cualidades singularizantes que son el mensaje posible de cualquier cosa dada. Todo uso del entendimiento que no haga pie en esa fuente de garantías gnoseológicas que es la realidad inmediata es ilícito, conduce a una especie de inflación absurda del valor cognoscitivo de nuestra mente. "En el escepticismo devienen para la conciencia la total inesencialidad y *falta de independencia del otro*; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado, y la negatividad de la autoconciencia libre se *convierte*, ante esta múltiple configuración

de la vida, en negatividad *real*". (Hegel: "Fenomenología del Espíritu", página 125 de la edición Fondo de Cultura Económica). Inferimos, pues, de estas líneas citadas que toda crítica de la razón implica un trasfondo de desequilibrio consciencial, de pérdida de la necesidad lógica absoluta ("negatividad" y "autoconciencia"). La necesidad cognoscitiva ya no es racional, lógica, sino empiriológica, pues la mente ya no dirige su auténtica fuerza intencional sobre las raíces mismas de su aprioridad para hacerlas más originarias y profundas sino que se limita a aplicar esos elementos previos en calidad de meras formas que deben ser concretadas y corroboradas por un acto de presencia objetiva. Sin la situación objetiva de la realidad al entendimiento no se puede realizar el encuentro legítimo de sujeto y objeto que es exigencia ineludible de toda concepción realista (pese al apriorismo de Kant) del saber. La conciencia escéptica, añade Hegel, "es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica" (Obra citada, página 126). Fácilmente inferimos que la conciencia empírica no tiene más remedio que ser escéptica, esto es, insegura de sí misma desde el momento mismo en que reconocemos su proclividad innata a la realidad exterior, material y singular, constituyente de todo fenómeno, que es por excelencia el reino de las casualidades, los arbitrios innumerables, las transformaciones imprevistas y la multiplicidad siempre apta para ulteriores disgregaciones y singularizaciones de la esencia. "Todo conocimiento sintético a priori no es posible más que en tanto que ese conocimiento exprese las condiciones formales de una experiencia posible y todos los principios no tengan más que un valor inmanente, es decir, que se relacionen únicamente con objetos del conocimiento empírico o, en otros términos, con los fenómenos. Por consiguiente, no se alcanza nada por medio del método trascendental en relación con la teología de una razón simplemente especulativa". (C. R. P., capítulo VII de 3ª secc. dialéc. trasc.; pág. 44).

Lo grave es que todo conocimiento científico tiene al menos la pretensión de cosechar reglas, normas, leyes a través de las cuales pueda apresar la esencia originaria y la causalidad que rige el comportamiento de los fenómenos, pese a que éstos en su caprichoso "devenir accidental" oculten sus auténticas leyes. Es precisamente esta legítima ocultación de la naturaleza lo que indagan el análisis y la intuición del científico. Claro está que Kant de lo que se queja —como buen escéptico— no es de que las esencias y las leyes se oculten sino de que no pueda encontrarse en el orden empírico un rastro, huella o vestigio que avale su oculta existencia. El principio de causalidad y el concepto categorial de necesidad no se acreditan por sí mismos, necesitan un testimonio en las cosas singulares. Kant recaba —como buen realista respeta lo real en sentido estricto— para las cosas inmediatas, engarzadas en el cauce de una experiencia posible, el decisivo papel de signos y testimonios de un proceso causal, esencial y legítimo que es preciso reconstruir mediante una labor de síntesis apriórica apta para realizar una síntesis y selección de esos signos, eludiendo la turbiedad densa de lo que no es sino simplemente manifestación incoherente y disgregaria del orden accidental de la materia.

Esta labor selectiva y de síntesis, que es legítima función de las formas aprióricas, tiene una limitación insuperable en su búsqueda de las condiciones causales y necesarias de las cosas. La necesidad y la causalidad, como todo factor, propiedad primaria o dimensión de la realidad, tienen una efectividad ontológica concreta y jerarquizada, vierten su fluencia metafísica en los diversos grados en que está dispuesta la complejísima estructura de lo real. En esta gradación jerárquica, dominada por la necesidad y la causalidad, hay grados que para la preconcepción kantiana del ser y el conocer *son* prohibidos en virtud del nivel supra-empírico, trascendental, en que se encuentran sus formalidades. "Si quiero inferir una causa completamente distinta del mundo —dice Kant, sección citada, página 43—, ésta no será más que un juicio de la razón simplemente especulativo, puesto que el objeto no es aquí objeto de la experiencia posible. De ahí que el principio de causalidad, que no tiene valor más que en el campo de las experiencias y que fuera de este campo no tiene uso ni significación, será enteramente separado de su propio fin".

No obstante, Kant tiene auténtica ambición —y vocación— metafísica. Es esta inclinación sincera y denodada a edificar una Filosofía exenta de falacias o aventuradas conjeturas la que conduce a Kant al orden, cálido y concreto, de la voluntad humana y sus necesarias normas de conducta moral. Hay, al lado del apriori conducente a una necesidad que en última instancia afloja sus pretensiones, un apriori volitivo y moral que conduce a las normas y leyes que constituyen una objetividad de conducta tan intachable que resulta válida allende las singularidades personales en las cuales se puede realizar o, de hecho, se realiza. La razón se salva de su previo vaciamiento vertiginoso retornando desde la fatuidad trascendental hasta el uso práctico de sus facultades y principios. Se salva de su propia inanidad abandonando las hipótesis y asiéndose a los postulados prácticos. Ya que no logra conocer el fundamento de una necesidad absoluta se consagra al dominio de los deberes, las virtudes y los bienes que convergen en un Bien Supremo. No capta el Supremo Ser sino el Supremo Deber ser. A este respecto son ilustrativos e interesantes algunos párrafos de la Crítica de la Razón Práctica en los cuales nos ofrece Kant la reivindicación definitiva de los conceptos básicos de la Metafísica en un nivel cuya concreción ofrece fuentes de validez. "El postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, de la existencia de Dios. (...) Un concepto del bien supremo (el reino de Dios), (que) es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica". (C. R. Práctica, Libro II; Capítulo V).

B I B L I O G R A F I A

- A. I. Kant: *Crítica de la Razón Pura* (Ed. "El Ateneo", Buenos Aires). *Crítica de la Razón Práctica* (Ed. "El Ateneo", Buenos Aires). La "Dissertatio" de 1770 (Consejo Sup. Invest. Cient., Madrid, 1961).
- B. Eugen Fink: *Todo y nada* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964).
 Martín Heidegger: *Kant y el problema de la Metafísica* (Fondo de Cult. Econ., México).
 Ingeborg Heidemann: *Spontaneität und Zeitlichkeit* (Kölner Universität Verlag).
 Joseph Marechal, S. J: *El punto de partida de la Metafísica*.