

EL A PRIORI EN LOS PREFACIOS DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA (1781-1787)

José Alberto Soto Badilla

I

A través de las páginas de los *Prefacios* a la primera y segunda ediciones de la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787, respectivamente) (1) se puede encontrar, en sus líneas generales, el mensaje filosófico de Kant. Actualmente está fuera de discusión el hecho de que el *a priori* kantiano haya sido una *síntesis* de pensamiento, de la cual, la cultura de la Ilustración y la cultura científica del Siglo XVIII sentían gran necesidad para poder superar las consecuencias de la especulación racionalístico-empirista (Leibniz-Wolff, Locke-Hume) que habían contribuido a crear una situación cultural dogmática y escéptica. Kant toma posición al respecto, durante los años que emplea en preparar las dos ediciones de su obra fundamental, en tanto, desarrolla, además, su pensamiento moral (*Crítica de la Razón Práctica* 1788) y el concepto de la finalidad de la naturaleza (*Crítica del Juicio*, (1790). El dogmatismo y el escepticismo, sin embargo, permanecieron inseparables en su sistema de un modo muy sutil, y es, precisamente, contra éstos que surgen todos los otros sistemas filosóficos llamados postkantianos. Conscientes de tales dificultades y a causa de sucesivas tomas de posición teóricas nacen dichos sistemas que buscan también respuestas verdaderas y diferentes, aunque siempre movidas por el principio del *a priori* kantiano.

Concretamente en los dos citados *Prefacios* está el proyecto de crítica de la facultad de la razón en general y los postulados (leyes) racionales kantianos que abren una nueva vía en la historia del pensamiento filosófico, fundada sobre la fe incondicionada en la facultad racional del hombre en la medida en que se busca no sobrepasar sus límites que son los mismos de la experiencia sensible posible. Por esto, nuestro interés de analizar "todo" el mensaje que está presente como un "proyecto general" riguroso de especulación filosófica, el cual llega a ser siempre más profundizado por el mismo Kant. En el concepto del *a priori* encontramos la llave de este tema central del que no se puede prescindir, si se quiere resolver la generalidad de los problemas permaneciendo en el ámbito gnoseológico del razonamiento, como quiere Kant, y desde ahí, encarar, ya "purificada" por la crítica, a la metafísica, como exigencia *práctica*, necesidad siempre presente en el hombre.

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, (K.R.V.) *Werke in Zwölf Bänden; Bd. III und IV*, Suhrkamp Verlag, Wiesbaden, 1956, Cfr. *Ibid.*, Reclam, Stuttgart, 1968. Consultada la traducción italiana de G. Gentile y G. Lombardo-Radice, VII edición, Bari, 1963; y la traducción de G. Colli, Torino, 1957. Además, la traducción española de José del Perojo, I Vol, IV ed., Losada, B.A., 1961 y de José Rovira Armengol, II Vol.. I ed., Losada, B.A., 1960.

El *a priori* kantiano está, de una u otra forma, a la base de los ulteriores desarrollos del idealismo trascendental y metafísico. Por esto, consideramos que el principio: “Nosotros de las cosas solamente conocemos *a priori*, lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (K.R.V., B XVIII), será en el idealismo sucesivo una importante manifestación dialéctica del *yo* (gnoseológico) hecho *yo absoluto*, él mismo *a priori* respecto a toda la realidad conocida, en cuanto todo lo que, es (y no puede no ser) puesto (conocido, creado) por el Yo. Esta es la línea metafísica general del pensamiento idealista que va más allá de Kant.

En el *Prefacio* a la primera edición (1781) de la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant reconoce la crisis total de la metafísica: la razón humana, en un sector de sus conocimientos, tiene el destino particular de estar atormentada por problemas que no puede evitar, porque se los impone la naturaleza de la razón misma, y de los cuales no puede encontrar solución alguna porque superan todo poder de la razón. Frente a esta situación, la razón acude a principios que la llevan a condiciones siempre más remotas, “que sobrepasan todo posible uso empírico y, a pesar de ello, parecen tan poco sospechosas que el sentido común está en pleno acuerdo con ellas”. La razón cae en oscuridades y contradicciones, de las cuales puede inferir que hay errores ocultos que, sin embargo, ella no logra descubrir porque aquellos principios, de los que se sirve para salir de los límites de toda experiencia, no reconocen más que una piedra de toque de la experiencia: “Ahora, el campo de lucha de estas interminables controversias se llama *Metafísica*”(2). El tribunal de la crítica, entonces, condena la razón a la imposibilidad de conocer los objetos de la metafísica, la cual hace ya un tiempo que era llamada la “reina” de todas las ciencias, título que le correspondía por la orientación de su objeto. “Pero ahora la moda de nuestro tiempo lleva a despreciarla, y la matrona se lamenta, rechazada y abandonada como Hécuba” (A VIII).

En esta denuncia kantiana del dogmatismo metafísico, encontramos su rechazo a la metafísica leibniziano—wolffiana que predominaba en el ámbito cultural universitario de la Alemania del Siglo XVIII, en la que Kant se había formado quedando, además, siempre fiel al principio enaltecedor de la razón (Wolff) (3): la doctrina según la cual la razón es comprendida como método de análisis, de demostraciones de los conceptos singulares y de sistematizaciones rigurosas (*fundación de los conceptos* y, en consecuencia, de la razón misma). La meta de la filosofía es identificada con el uso de la misma razón. Este pensamiento filosófico leibniziano—wolffiano caracteriza las nuevas corrientes filosóficas (especialmente Leibniz) en Alemania y su especulación marca la Ilustración Alemana. La influencia, además, del empirismo inglés de Bacon a Hume, ya desde los primeros escritos de Kant, deja ver el intento de someter a revisión crítica los principios del racionalismo leibniziano—wolffiano no porque Kant dude de la validez de la razón humana, sino porque no ve cómo se pueda ir más allá de los límites de la experiencia posible.

Estas dos corrientes filosóficas, junto a la educación pietista y al estudio de la física de Newton, constituyen los elementos fundamentales en la formación de Kant, y es también en la mentalidad de la Ilustración, y en comparación con ella, que se madura la filosofía crítica kantiana; más aún: de la original composición empírico—racionalista debía nacer la nueva orientación metodológica típica del criticismo mismo (4).

En este contexto histórico Kant, movido no por la ligereza sino por el “juicio” maduro de la edad moderna, que no quiere más dejarse engañar por una apariencia de saber, invita a la razón a asumir la tarea más pesada: aquella de conocerse, de erigirse un

(2) K.R.V., A VIII: “Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun *Metaphysik*”.

(3) Cfr. K. R. V., *Vorrede*, B XXXVI.

(4) Cfr. RASCHINI, M. A., *Riflessioni su filosofia e cultura*, Marzorati, Milano, 1968: *Significato di un'aporia in Kant*, p. 37.

tribunal que la garantice en sus legítimas pretensiones, pero que condene las que no tienen fundamento, no de modo arbitrario, sino según sus eternas e inmutables leyes; este tribunal no puede ser más que la crítica de la razón pura misma (5). Kant nos propone la crítica de la facultad de la razón en general respecto a todos los conocimientos a los cuales ésta puede aspirar independientemente de toda experiencia; en consecuencia, la decisión de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y asimismo, la determinación de las fuentes, como del ámbito y de los límites de la misma metafísica, y todo esto siempre deducido de principios.

Sobre esta vía se empeña Kant en abatir los errores que han puesto a la razón en discordia consigo misma en su libre uso de toda experiencia; por esto, pone de relieve todos los problemas que se presentan y los resuelve descubriendo el punto de desacuerdo de la razón consigo misma, satisfaciendo plenamente las exigencias de la razón misma. La respuesta kantiana está lejos de complacer “la curiosidad dogmática fantasticante”: en efecto, “complacer” no es el fin del destino natural de la razón, mientras que el deber de la filosofía es, más bien, el de quitar toda ilusión que provenga de un malentendido, a costa de destruir todas las doctrinas dogmáticas y de arruinar los proyectos de guerra declarada por los escépticos contra la cultura.

En esta empresa Kant ha tratado de no dejar sin solución ningún problema metafísico o de dar al menos la clave; esto se lo exigía su concepción de la razón pura como “una unidad tan perfecta que, si su principio fuese insuficiente para resolver aún uno sólo de todos los problemas que le son propuestos por su misma naturaleza, se lo podría tranquilamente rechazar, porque en tal caso no se aplicaría con plena seguridad a ninguno de los otros” (6). Seguro de sí y consciente de no extender “la razón humana más allá de todo confín de la experiencia posible” como suelen hacer los “dogmáticos”, Kant sabe de atenderse simplemente “a la razón misma y a su pensamiento puro”, y sabe que el exacto conocimiento de éstos no debe buscarse lejos ni alrededor suyo, ya que los encuentra en sí mismo; de esto, también le ofrece un ejemplo la lógica común, en la cual toda operación simple se puede enumerar completa y sistemáticamente (7). Aquí surge la cuestión: saber hasta dónde se puede con ésta concluir algo, cuando se quite toda materia y apoyo de la experiencia.

Para seguir esta búsqueda crítica Kant, indica como materia de ella la naturaleza del mismo conocimiento, la cual da el diseño para alcanzar la totalidad de cada fin, o de *todos* en su conjunto, propuestos en la obra kantiana; y como *forma* de la búsqueda, la certeza y la claridad (*Gewissheit und Deutlichkeit*) que deben ser consideradas requisitos esenciales de una tal empresa. En cuanto a la certeza, Kant se impone aún una ley que en esta especie de consideración no permite de ningún modo opinar: cualquier cosa que se parezca a una hipótesis es prohibida “ya que aquello que caracteriza a todo conocimiento que debe valer a priori, es que él exige ser considerado absolutamente necesario; tanto más, una determinación de todos los conocimientos a priori, la cual debe ser la unidad de medida y por ello también el ejemplo de cada certeza apodíctica (filosófica)” (8).

Y he aquí el problema: Kant, profundizando el concepto de *experiencia*, trata de descubrir *condiciones* independientes de ella, o sea, *a priori*, que hagan posible la experiencia misma. La cuestión no es ya saber si existen en nosotros conocimientos innatos (*a priori*), sino, si en la experiencia hay *elementos puros a priori*, sus condiciones, tales que confieran objetividad al humano conocer, de modo que, quede claro cómo la

(5) Cfr. K.R.V., A XI-XII.

(6) K.R.V., A XIII.

(7) Cfr. K. R. V., A XIV.

(8) K.R.V., A XV.

objetividad del saber es dada por la razón; por otra parte, como es la sensibilidad la que proporciona los datos, no hay saber sin un contenido *a posteriori* al cual aplicar aquellos elementos *a priori* que lo constituyen en experiencia; entonces, la actividad de la razón es “*sintética*” o de conexión de los datos sensoriales, y “*a priori*” en cuanto que los elementos de la conexión son de la razón misma e immanentes a ella.

A estas conclusiones llega Kant, como habíamos visto, mediante su “posición crítica” que pone todo en duda para alcanzar una fundamentación filosófica. La crítica no perdona nada, ni aún lo que un tiempo fue considerado sagrado; la razón debe tener el valor de ponerse ella misma bajo investigación, de pronunciar un juicio sobre sí misma para indagar qué cosa puede conocer independientemente de la experiencia sensible.

En el Primer Prefacio (1781), así pues, Kant había anunciado un importante resultado: las formas *a priori*, siendo válidas para el mundo de la experiencia pero no para conocer los objetos de la metafísica, hacen que esta última permanezca como cuestión problemática; lo que se aplica para el conocimiento del mundo físico tiene su límite en la experiencia. La naturaleza es una trama de *relaciones*, la metafísica un sistema de valores; es necesario tener separados los dos planos para evitar las discusiones de los dogmáticos, que producen anarquía; el nomadismo de los escépticos; la petulancia de los indiferentes y el descrédito de la metafísica, la cual tiene, así pues, buenas razones para esperar, merced a la *Crítica*, en la propia restauración. En conclusión, la *Crítica* tiene el fin de no consentir un uso ilegítimo de la razón más allá de la experiencia; de establecer la autonomía y diferencia entre las ciencias y la metafísica y entre esta última y aquéllas; y eliminado el equívoco propio de una metafísica “naturalística”, reintegrar la metafísica misma a su antiguo trono (9).

II

En el *Prefacio* a la segunda edición (1787) Kant profundiza la meta de su obra. Reemprende el discurso del *a priori sintético* visto a través de la matemática y de la física, ve también cómo estas ciencias se desarrollan precisamente con los juicios *sintéticos a priori*: en las ciencias “debe tener parte la razón, porque es necesario que en ellas algo sea conocido *a priori*” (10). El conocimiento, según Kant, puede hacer referencia al objeto de dichas ciencias de doble manera, o simplemente para determinar el objeto particular y su concepto, o para realizarlo. Una es el *conocimiento teorético* de la razón, la otra, el *conocimiento práctico*. De la una y de la otra es necesario que la parte pura, es decir, aquella mediante la cual la razón determina su objeto enteramente *a priori*, sea expuesto primero sola, y todo lo que proviene de otras fuentes no debe ser mezclado con el fin de que se puedan distinguir bien los objetos de estudio (11). En consecuencia, para Kant la *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teoréticos de la razón, que deben determinar *a priori* su objeto: el primero, de un modo del todo puro, el segundo, al menos en parte también puro, pero teniendo en cuenta otras fuentes de conocimiento además de la razón. Kant hace resaltar el mérito de Tales para la matemática; éste “fue golpeado por una gran luz” porque comprendió que no debía seguir paso a paso lo que vea en la figura, al contrario debía *producirla* por medio de aquello que mediante sus mismos conceptos se

(9) Cfr. SCIACCA, M.F., *Filosofía e Metafísica*, vol. I., *Kant e la metafísica*, Marzorati. Milano, 1965, pp. 52-64.

(10) K.R.V., B IX: “So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muss darin etwas *a priori* erkannt werden”.

(11) Cfr. *Ibid*: “Von beiden muss der reine Teil, so viel oder so weniger auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich *a priori* ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden”.

pensaba y se representaba en ella; y que para saber con seguridad alguna cosa *a priori*, tenía que atribuir a la cosa esto que brotaba necesariamente de lo que, según su concepto, ahí había puesto él mismo. Y para la física, en cuanto fundada en principios empíricos, este mérito va a F. Bacon, pero llevado más allá cuando Galileo hizo girar sus esferas sobre un plano inclinado, con un peso escogido por él mismo; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que él mismo sabía que era igual a aquel de una columna de agua conocida; y aún más tarde cuando Stahl transformó los metales en cal y ésta de nuevo en metales, según nos refiere Kant, aún desconociendo de manera precisa, el hilo histórico del método experimental... y sus propios principios: "revelación luminosa para todos los investigadores de la naturaleza", "ellos —sostiene Kant— comprendieron que la razón ve sólo lo que ella misma produce según el propio diseño y que, con sus juicios según leyes inmutables, debe constreñir la naturaleza a responder a sus preguntas" y no dejarse guiar por ella porque, de otro modo, nuestras observaciones, hechas al acaso y sin un diseño preestablecido, no darían origen a una ley necesaria, que la razón busca y a la cual necesita. Así pues, es necesario que la razón se presente ante la naturaleza teniendo de una parte los principios según los cuales sólo es posible que fenómenos concordantes tengan valor de ley, y, por la otra, el experimento, que ella ha imaginado según estos principios. De este modo, la física pasa a ser deudora de tan feliz revolución en su método basado en la idea de que "la razón debe (...) buscar en la naturaleza, conforme a lo que ella misma le pone, esto que debe aprender, y de lo cual nada podría saber por sí misma"; de este modo, pues, la física ha sido puesta sobre la "vía segura de la ciencia" (12).

Cosa muy diferente ocurre con la *metafísica*, "conocimiento especulativo racional, del todo aislado, que se eleva absolutamente sobre las enseñanzas de la experiencia" (13), a la cual —según Kant— no le ha tocado la fortuna de poderse encauzar por la "vía segura de la ciencia", si bien, ella es la más antigua de todas las otras ciencias y sobrevive a la destrucción de las otras: en efecto, la razón se encuentra en ella constantemente embarazada, aún cuando desea descubrir *a priori*, como pretende, las leyes que la más común experiencia confirma. En la metafísica se debe rehacer muchas veces el camino, porque se encuentra que el ya seguido no conduce a la meta; y en cuanto al acuerdo de sus cultivadores en sus afirmaciones, ella está tan lejos de haberlo alcanzado, que es más bien un campo de lucha ("*dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist*") (14) en el cual ninguno ha podido fundar sobre su victoria una posesión duradera; por ello Kant considera que no hay duda de que su procedimiento ha sido un simple andar a tientas entre los conceptos y no sorprende entonces, que la metafísica no haya podido encontrar el camino seguro de la ciencia.

Los fundadores de la física moderna han comprendido que la razón ve solamente aquello que ella misma produce según el propio esquema; Kant pregunta si realizando una revolución similar a la de los científicos de la física, sería posible fundar la metafísica como ciencia. De aquí, la formulación de la "hipótesis" de que los objetos se regulan gracias a nuestro conocimiento y el abandono de la otra, según la cual, se adecúa el sujeto a las cosas. "Hágase, entonces finalmente la prueba —escribe Kant— de ver si seremos más afortunados en los problemas de la metafísica partiendo de la hipótesis de que los objetos deben regularse con base en nuestro conocimiento" (15). Se abre entonces la posibilidad de un conocimiento *a priori* que establezca alguna cosa relativa a los objetos, antes de que éstos nos sean dados. He aquí la "revolución" de Kant que él parangona con la de

(12) Cfr. K. R. V., B XIII—B XIV.

(13) "*Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt...*", (K.R.V., B XIV).

(14) Cfr. K. R. V., B XIII—B XIV; y A VIII.

(15) K.R.V., B XVI.

Copérnico, quien, habiendo visto que no podía explicar los movimientos celestes cuando admitía que todo el ejército de los astros rotaba en torno al espectador, buscó una solución haciendo rotar al observador y dejando, en cambio, en reposo a los astros. De modo análogo con esta "revolución", Kant pretende hacer un intento en el campo metafísico, en cuanto se trata de la *intuición* de los objetivos; así pues, para representarnos la posibilidad de conocer algo del objeto sensible es necesario que éste se mida sobre la naturaleza de nuestra facultad intuitiva". Más aún: como no podemos detenernos en simples intuiciones de este tipo, si ellas deben convertirse en conocimiento, es necesario que sean referidas, en cuanto representaciones, a algo que sea el objeto y que el sujeto determine mediante ellas. Así se debe aceptar, de una o de otra forma, que los objetos, o lo que es lo mismo, *la experiencia*, en la cual únicamente ellos son conocidos (en cuanto objetos dados) se midan sobre estos conceptos. Así, según Kant, se obtiene una salida más fácil, "porque la experiencia misma es un modo de conocer que necesita el concurso del intelecto, del cual debo presuponer en mí mismo la regla antes de que los objetos me sean dados, y por ello, *a priori*: y esta regla se expresa en conceptos *a priori*, con los cuales todos los objetos de la experiencia deben necesariamente regularse, y con los cuales deben acoplarse"; de todo esto deriva el nuevo método de pensar que constituye la revolución kantiana: "nosotros de las cosas solamente conocemos *a priori*, lo que nosotros mismos ponemos en ellas (16). Con esta tentativa Kant pretende dar a la metafísica, allá donde ella se ocupa de los conceptos *a priori* que hagan referencia a la experiencia, el camino seguro de la ciencia, y, además, pretende explicar, según este nuevo método, la posibilidad de un conocimiento *a priori* y dar las pruebas suficientes a las leyes que *a priori* son fundamento de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; dos resultados que sin este nuevo método era imposible alcanzar, según Kant. De lo anterior se deriva, pues, que dada tal deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en campo metafísico, no podemos sobrepasar los límites de la experiencia posible, punto esencial de esta ciencia. Asimismo, resulta que Kant distingue dos partes diferentes de la metafísica: una, que se ocupa de los conceptos *a priori*, de los cuales los objetos correspondientes pueden ser dados por la experiencia, esto es, aquella parte que regula el camino seguro de la ciencia; otra, que sería la metafísica verdadera, que se debería ocupar de la realidad en sí. Ambas, eso sí, se excluyen recíprocamente, en cuanto la primera concluye que no podemos sobrepasar el límite de la experiencia posible, y la segunda aspira a la cosa en sí, a lo incondicionado; pero según Kant la razón especulativa no puede dar un paso en el campo de lo suprasensible, que es, sin embargo, precisamente el cometido esencial de esta ciencia. Mas para él, esto propiamente es una contraprueba de la validez de esta primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de la razón: "que ella llega sólo hasta los fenómenos mientras deja que la cosa en sí sea por sí misma real, pero desconocida para nosotros" (17); en efecto, lo que impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado*, que la razón necesariamente y con justo derecho exige a las cosas en sí mismas, y en general a todo lo que es incondicionado, a fin de cerrar con ello la serie de las condiciones.

Pero si Kant no admite que nuestro conocimiento experimental se regula sobre los objetos *como cosa en sí*, se concluye que *lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción*; mientras que, al contrario, si se admite como él afirma que nuestra representación de las cosas no se regula sobre las cosas en sí mismas, sino más bien, que estos objetos, como fenómenos, se regulan sobre nuestro modo de representárnoslo, se

(16) K.R.V., B XVIII; Cfr., *Ibid* nota de Kant. "Wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (B XVIII).

(17) K. R. V., B XX: "dass sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse".

deduce que la *contradicción desaparece*, y por esto, para Kant, lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas en cuanto nosotros las conocemos (ellas nos son dadas), sino en las cosas en cuanto nosotros no las conocemos, es decir, *como cosas en sí*. De este modo, el intento de Kant es fundado teoréticamente.

Falta aún mucho por ver. Según Kant es necesario, después de haberle negado a la razón especulativa todo paso hacia el campo de lo suprasensible, ver si en el conocimiento práctico no se encuentran los datos para determinar el concepto de lo incondicionado. Esto no significa que niegue la metafísica, sino más bien, estar autorizados para indagar en torno del concepto trascendente de lo incondicionado, propio de la razón. Pero el "ir más allá", según los deseos de la metafísica, y sobrepasar los límites de toda experiencia posible mediante nuestro conocimiento *a priori*, es posible sólo desde el punto de vista práctico (18).

La razón especulativa nos ha procurado así un campo libre para tal extensión de la búsqueda, si bien lo ha dejado vacío; queda entonces la posibilidad de ocuparlo, si lo logramos, con los datos de la razón práctica. Resulta que, para Kant, la primera parte de la metafísica, el conocimiento de la naturaleza, es posible sólo como ciencia de los fenómenos, pero la metafísica verdadera no tiene como objeto los fenómenos y no es ciencia del mismo modo, por tanto, no es objeto de la razón especulativa (19).

En este intento de cambiar el procedimiento seguido por la metafísica, radica la "revolución kantiana siguiendo el ejemplo de los geómetras y de los físicos"; éste, según el mismo Kant, es el fin de la crítica de la razón pura especulativa. Ella es un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma; traza, sin embargo, todo el contorno tanto en lo que respecta a sus límites, como a su completa estructura interna. Así la razón pura especulativa viene a concebir un sistema de metafísica con estas características: a) nada puede ser atribuido, según el conocimiento *a priori*, a los objetos, excepto lo que el sujeto pensante extrae de sí mismo; b) la razón pura especulativa respecto a los principios del conocimiento es una unidad del todo separada y subsistente por sí, en la cual cada miembro, como en un campo orgánico, existe por los otros, y todos existen para cada uno de ellos, y ningún principio puede ser asumido con certeza en *una sola* relación, si no ha sido investigado en el *conjunto* de sus relaciones, con todo el uso puro de la razón (20). Entonces, tenemos una metafísica puesta sobre la vía segura de la ciencia, donde ella puede abarcar completamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; y aquí está su mérito, porque ella tiene que tratar simplemente con principios y con limitaciones de su uso, determinados por ella misma.

Sin embargo, no se debe pensar que una "nueva" metafísica así concebida, "purificada por la crítica", tenga una utilidad solamente negativa, según Kant; más bien, el hecho de que nosotros con la razón especulativa no podamos aventurarnos más allá de los límites de la experiencia constituye la primera ventaja. Después vendrá la parte decididamente positiva de la crítica, cuando nos daremos cuenta de que los principios de la razón especulativa, para ir más allá de sus límites no constituyen una ampliación en el uso de nuestra razón, más bien, llevan una *restricción* de tal uso, en cuanto que ellos en realidad amenazan de extenderse a todos los límites de la sensibilidad, a la cual propiamente pertenecen, y de suprimir así el uso puro de la razón. Por lo tanto, del momento negativo de la crítica se pasa al positivo, cuando ella al mismo tiempo elimina un obstáculo, que limita o amenaza destruir del todo el uso "práctico", absolutamente necesario, de la razón pura, en el cual ella se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad.

(18) K.R.V., B XXI

(19) Cfr. SCIACCA, M.F., *Filosofía e metafísica*, Vol. I, *Kant e la metafísica*, (1941), Marzorati, Milano, 1965, pp. 52-64 s.s.

(20) Cfr. K.R.V., B XXIII.

III

Entre los más importantes objetivos de la *Crítica* está el de probar que el espacio y el tiempo (*estética trascendental*) no son sino formas de la intuición sensible y, por esto, solamente condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; y que, además, nosotros no tenemos en absoluto conceptos del intelecto y ningún elemento para el conocimiento de las cosas, si no en cuanto *puede ser dada una intuición* correspondiente a estos conceptos; por tanto, hay que probar que no hay ningún dato de que se tenga conocimiento de algún objeto como cosa en sí misma (*Dinge an sich selbst*), sino solamente como objeto de la intuición sensible, esto es, como fenómeno (*Ercheinung*) (21).

Por consiguiente, según Kant, de aquí deriva la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón, llevada a cabo por los simples objetos de la experiencia. Sin embargo, no se detiene y reconoce una "reserva"; algún grado de conocimiento, decimos nosotros, que es postulado: "nosotros debemos poder pensar los objetos mismos también como cosas en sí, si bien no podemos conocerlos" (22). Este postulado será, precisamente, un importante punto de partida del pensamiento filosófico de los discípulos de Kant (particularmente de Fichte) y de su idealismo en el ámbito de un trascendentalismo metafísico; esto es, a partir de la distinción hecha necesariamente por la crítica kantiana —las cosas como objetos de la experiencia y las mismas cosas en sí— resulta una profunda dualidad en el ámbito del conocimiento, al cual es reducida y sometida toda realidad existente y posible, porque ella debe ser siempre realidad conocida. En esta dirección y luchando por superar tal dualismo kantiano, se inicia el idealismo trascendental, pero partiendo de una tesis totalmente metafísica (no gnoseológica) que especula alrededor de la *cosa en sí* (*Dinge an sich selbst*) y, por tanto, profundizando la parte no cognoscible que precisa postular porque es necesaria, es decir, los postulados de la razón práctica.

Este dualismo kantiano es fundamental para la delimitación teórica del criticismo, ya que la crítica, "nos enseña a considerar el objeto con doble significación, o sea, como fenómeno o como cosa en sí". Por consiguiente, si es exacta su deducción de los conceptos del intelecto, se sigue que el principio de causalidad se adapta sólo a las cosas en cuanto son objetos de la experiencia; al contrario, *como cosa en sí*, no son sujetas a tal principio. Todo debe ser planteado en el ámbito de una realidad fenoménica, de tal modo que la misma voluntad, según Kant, es pensada en el fenómeno (acción visible) como necesariamente conforme a la ley natural, por tanto, no *libre* y aún, de otra parte, considerándola como perteneciente a una cosa en sí, es pensada como no sujeta a aquella, y, así pues, *libre*, sin que en esto haya contradicción. Igualmente, nosotros no podemos *conocer* el alma, considerada como *cosa en sí*, por medio de la razón especulativa (tanto menos por observación empírica), por esto, ni siquiera la libertad en cuanto propiedad de un ser al cual "atribuye acción de modo sensible", ya que debería conocer —aclara Kant— un tal ser determinado en su existencia y aún fuera del tiempo (lo que es imposible porque permanecería como un concepto sin intuición). Pero sí podemos *pensar* la libertad (su representación no encierra ninguna contradicción en sí misma) también allí donde haya sido detenida la distinción crítica de los modos de representarnos las cosas

(21) Cfr. K.R.V. B XXXVI.

(22) *Ibid.*: "*Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können*". Cfr., *Ibid.*, nota de Kant.

(*Vorstellungsarten*) —sensible e intelectual— y la limitación que se sigue de los conceptos puros del intelecto y, por esto, también de los principios que de él derivan. Téngase aún presente que la libertad actúa en el ámbito moral del sujeto y la moral supone, necesariamente, la libertad como propiedad del querer, ya que, “ella admite lo inmanente *a priori* de nuestra razón, como sus *datos*, principios prácticos originarios, los cuales sin el presupuesto de la libertad serían absolutamente imposibles”. Si la razón especulativa hubiese probado que tal presupuesto moral no es posible, necesariamente tanto la libertad como la moralidad hubieran debido ceder el lugar a otro presupuesto, esto es, al *mecanismo de la naturaleza*. Pero así como para la moral yo tengo necesidad solamente de que la libertad no sea en sí contradictoria y se pueda al menos pensar sin que sea necesario profundizarla más a fondo, de modo que, ella no interponga ningún obstáculo al mecanismo natural de la misma acción; asimismo la doctrina de la moralidad mantiene su lugar y otro tanto nace la ciencia de la naturaleza.

Todo el esfuerzo kantiano en la *dialéctica trascendental* consiste en no repudiar la actividad de la razón, sino, más bien, de rectificarla, transfiriéndola del campo teórico al campo moral. De este modo, con la razón práctica se pasa del mecanismo de los fenómenos a la libertad y de aquí al deber moral. En cuanto a los fenómenos no es posible hacer una evaluación ética ya que no son libres y, propiamente, en la naturaleza, no hay fenómenos buenos o malos; por esto, la ética es la ciencia del deber ser, no del ser y, frente al simple curso de la naturaleza, el deber no tiene sentido.

Por consiguiente, la libertad y el deber, los dos *a priori* de la razón práctica, constituyen los principios de la moral. Hemos entrado, así pues, en el reino de lo incondicionado, reservado por Kant solamente a la metafísica. Los problemas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma, llegan a ser los tres postulados de la moral. De modo que, el problema no es *si puedo* conocer los objetos de la metafísica, sino, más bien, *si debo* admitir su existencia; el problema del conocimiento se torna secundario (23). La razón práctica exige la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, pero en la forma hipotética del “cómo si”.

En Kant, pues, saber es conocer; de la metafísica, en cambio, hay solo fe moral (no pragmática), esto es, dirigida hacia fines absolutamente necesarios para la moral, pero siempre dentro de los límites de la postulación. En resumen, como la razón no puede invadir el campo de la metafísica como ciencia de la totalidad del saber y de lo real, ni para afirmar ni para negar, ella está obligada a detenerse en el mundo de la experiencia donde su fin es el de formular leyes.

Frente a lo suprasensible la razón teórica tiene solamente la tarea de reconocer que las exigencias de la metafísica son insuprimibles y que responden a una necesidad invencible del espíritu humano. Además nada excluye que, más allá de los fenómenos, exista también un mundo en sí, el incondicionado o suprasensible, porque *pensar* su existencia no implica contradicción. La razón puede *pensar* que no toda la realidad se agota en el fenómeno. Así pues, por “utilidad práctica” y “fe” los problemas de la metafísica misma son desplazados, después de que haya sido negada la posibilidad de una metafísica como ciencia, del campo de la razón pura al de la razón práctica, de la gnoseología a la moral. “yo, así pues, —escribe Kant— he debido suprimir el *saber* para sustituirlo por la *fe*, y, por ende, el dogmatismo de la metafísica, esto es, el prejuicio de progresar en esta ciencia sin una crítica de la razón pura, es la verdadera fuente del escepticismo que se contrapone a la moralidad y que es siempre fuertemente dogmático” (24). Con el fin, precisamente, de luchar contra este prejuicio, Kant propone su nueva

(23) Cfr. K. R. V., *Einleitung*, 136; Cfr., SCIACCA, M. F., *Filosofía e metafísica*, *Ibid*, p. 58.

(24) K.R.V., BXXX

metafísica sistemática para dejar a la posteridad, construida conforme a la crítica de la razón pura que tiene como fin “cortar por las raíces el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, la *incredulidad* de los libres pensadores, el *fanatismo*, la *superstición* que pueden llegar a ser perniciosos a todos y, en fin, también el idealismo y el escepticismo que son dañinos muy especialmente en las escuelas, y difícilmente pueden difundirse entre el público” (25). A través de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se ha empeñado en esta tarea, ya que él es consciente que “en el mundo ha habido siempre y siempre habrá en lo sucesivo una metafísica, pero junto a ella se encontrará también siempre una dialéctica de la razón pura, que le es natural. La primera y más importante necesidad de la filosofía es, pues, la de librar a la metafísica de toda perniciosa influencia, haciendo cesar las fuentes de los errores” (26).

¿Hasta qué punto no podríamos concluir aquí que los objetos anunciados ya desde los *Prefacios* de la *Crítica de la Razón Pura* no han sido alcanzados? En efecto, Kant no logró su propósito con su defensa de la metafísica, ya que, en última instancia, defendió, según su terminología, la afirmación del *sensismo* y del *escepticismo* sutilmente desarrollados en su sistema y que el idealismo postkantiano intentará luego superar. Así pues, no logró Kant “cortar por las raíces” el idealismo, más bien, su pensamiento lo ha inducido a desarrollarse en la perspectiva *trascendental* donde el sujeto (en cuanto a *priori* gnoseológico y, por ende, dialéctico) y el *noúmeno* (en cuanto llega a ser fenómeno en el Yo Absoluto) son el inicio especulativo del idealismo trascendental y, después quizá, del materialismo, del fatalismo, del ateísmo y de la incredulidad de los libres pensadores —citando al mismo Kant, cfr., K.R.V., B XXXIV—, quienes pretenden algunas veces superar o simplemente nombrar o citar a Kant. En conclusión, en las tesis del criticismo kantiano y en su *apriorismo gnoseológico* llegan a hacerse subjetivos los *objetos* del pensamiento —según una expresión de Antonio Rosmini—, al suponer que todo lo que en nuestro intelecto es extraño a las sensaciones, debe venir necesariamente del sujeto inteligente. Este razonamiento se origina en el hecho mismo de no tener en cuenta, desde un punto de vista metafísico, que el ser tiene dos modos, uno *objetivo* y otro *subjetivo* y, que en uno y en otro, el ser es idéntico (27); esto es, el ser en su modo objetivo es el ser que se da a conocer y se da a conocer como es, también como subjetivo. Siendo, pues, el ser idéntico, el conocimiento es eficaz y verdadero. Cada cosa externa, por supuesto, tiene una existencia subjetiva (a ésta se reduce también todo lo que es extrasubjetivo), pero para conocerla debemos unirle la *existencia objetiva que es su inteligibilidad*. Esta existencia objetiva es la parte que no proviene del sentido; en cambio, la subjetividad proviene del sentido pero no es *conocida* sin la existencia objetiva, porque nada puede ser conocido si no tiene inteligibilidad. Precisamente, por ésta es que la cosa no cambia, porque el ser es idéntico en los dos modos anteriormente indicados, ella (la cosa) *se ilumina, se conoce*.

Es necesario, pues, distinguir *las condiciones de la existencia de las cosas exteriores*, de las *condiciones de la percepción y de las ideas de éstas* (28). Las primeras son algo *real* y deben encontrarse en las cosas, de otro modo, ellas no podrían existir, son condiciones de su existencia; las segundas son algo *ideal*, se encuentran en la mente y dan la posibilidad de que las cualidades reales sean conocidas; dan las reglas para juzgar las cosas después de haberlas percibido, pero no las condiciones necesarias para percibir las cosas; sin embargo, las unas y las otras son idénticas en cuanto al *ser* y diferente en cuanto al *modo*

(25) K.R.V., B XXXIV

(26) K.R.V., B XXXI

(27) Cfr. ROSMINI, A., *Il Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 3 vol., Anonima Romana Editoriale, Roma, 1934, nn. 332-335.

(28) Cfr. *Ibid.*, n. 337.

de ser. Debemos aceptar, según lo expuesto, que el entero universo no es una producción del humano entendimiento (la *forma*) y de la humana sensibilidad (la *materia*); por consiguiente, la parte que pone el intelecto en el conocimiento se limita a *hacer conocer* esto que hay en la cosa, sin agregarle nada más; y aceptar, además, que la forma objetiva, que está en la mente, se limita a dar un valor cognoscitivo a los "objetos" de la sensibilidad, o sea, a las realidades sensibles y subjetivas. De lo anterior, deducimos que no es verdad que nuestro intelecto pone en la cosa su idea como tal, según afirma Kant; al contrario, el intelecto se sirve de su idea para *conocer* lo que es la "cosa sentida", y, una vez comprendida, él pone la "cosa sentida" en su idea, de este modo, hace verdadera la realidad externa y completo el objeto del conocimiento. Terminamos, pues, dejando también aquí trazadas las líneas generales de una crítica metafísica al Criticismo y, por ende, a su *apriorismo* gnoseológico—trascendental.

