

EL IDEAL TRASCENDENTAL EN LA "CRITICA DE LA RAZON PURA" DE KANT

Una Interpretación histórica—crítica

Yolanda Ingianna M.

En la perspectiva de una "historia filosofante de la filosofía" (1), la *Crítica de la Razón Pura* (2) de Kant representa un cambio radical en la manera de pensar. Significa el acceso de la razón especulativa al estadio del criticismo una vez recorridos los estadios del dogmatismo y del escepticismo. Este último paso permite decidir del destino mismo de la metafísica y consiste en "la crítica de la razón pura misma en lo que concierne su poder de extender *a priori* el conocimiento humano en general tanto en el dominio de lo sensible como en el de los suprasensible" (3). Kant nos enseña, pues, que la historia de la filosofía es la historia de los usos de la razón (4). En Kant esta historia de la razón puede verse como una *génesis histórico—crítica* de la idea de un todo de la realidad o ideal transcendental (la *universitas*, lo incondicionado absoluto, la *omnitudo realitatis*). A fin de mostrarlo y con el deseo de explicitar la historia de la razón pura kantiana tomamos como punto de partida de la problemática del ideal transcendental, dos obras precríticas: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1963) (5) y

(1) *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* 1793. Citamos según la edición francesa: *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf*, traducción de Louis Guillermit, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1968, 142 pp. Abreviado por PMA. Salvo indicación contraria, toda traducción de citas es nuestra. Para la "historia filosofante de la filosofía", cf. PMA. "Lose Blätter", F3, pp. 107-108.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787. Citamos según la edición francesa: *Critique de la Raison pure*. Traducción y notas de A. Tremesaygues y B. Pecaud, prefacio de Ch. Serrus, (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), Sexta edición (1944), Presses Universitaires de France, París, 1968. 586 pp. Abreviado por KRV.

(3) PMA. prefacio, p. 15.

(4) cf. *Kants Logik* editada por J. B. Jäsche, 1800. Edición francesa: *Logique*, traducción de Louis Guillermit, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2da. edición (1966) revisada y aumentada, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970, 206 pp. Abreviado por *Log.* Ver especialmente *Log.*, introducción III, pp. 26-27.

(5) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763. Traducción francesa: *L'Unique Fondement Possible d'une Démonstration de l'Existence de Dieu*, Paul Festugière, 3a. edición, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1967. Abreviado por *Beweisgrund*.

La forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible o *Disertación* de 1770 (6).

Estas dos obras nos dan la *génesis histórica* del ideal trascendental, mientras que, ya en la *Crítica de la razón pura*, la *génesis crítica* encuentra su origen en la concepción que Kant se hace de la razón y de las ideas transcendentales.

Ahora bien, si en el *Beweisgrund* (1763) el estadio del pensamiento kantiano y el uso de la razón son más bien dogmáticos, la *Disertación* de 1770 representa el momento en donde aparece el punto de vista crítico, no solamente por la concepción del espacio y del tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, sino fundamentalmente por la separación de lo sensible y de lo inteligible y, por el reconocimiento de un principio heterónomo al mundo inteligible, o sea, por la concepción de un *ens extramundanum*, verdadera causa del conjunto (*universitas*) de los fenómenos. Por su parte, la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), en donde triunfa el criticismo, nos enseña a pensar la totalidad, la *omnitud realitatis* desde el punto de vista del método. Recordemos que, en efecto, en su célebre prefacio a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma su proyecto de “cambiar el método seguido hasta ahora en la metafísica y operar así en ella una revolución total” (7).

Creemos que tal cambio de método es el resultado de la *génesis histórico-crítica* del ideal de la razón pura y que ello ocurre en la Dialéctica trascendental.

Nuestra hipótesis es la siguiente: la noción de *Realgrund*, propia del *Beweisgrund* de 1763 y la idea de *universitas*, propia de la *Disertación* de 1770, convergen en la concepción del ideal trascendental de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, es en esta obra en donde tales ideas se reencuentran, en donde tales ideas se “problematizan”. Y su “problematización” consiste en que el *Realgrund* se convierte en un *Idealgrund*, de la misma manera en que la *universitas* se convierte en la *idea de un todo de la realidad (omnitud realitatis)* o totalidad simplemente pensada como exigencia racional. Ahora bien, esta pasaje de las concepciones precríticas a las concepciones críticas se encuentra marcado por la concepción kantiana de la razón pura como facultad suprema de conocer.

Antes de continuar la explicitación de nuestra hipótesis, conviene destacar que hemos escogido un enfoque histórico-crítico del ideal trascendental de Kant, a fin de mostrar el movimiento real de su pensamiento y la evolución de sus ideas desde el *Beweisgrund* (1763) hasta la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) gracias a la mediación de la *Disertación* de 1770. El *Beweisgrund* y la *Disertación* preparan, ya sea por complementariedad, ya sea por oposición, la *Crítica de la razón pura*. Ciertamente, Kant abandona una serie de puntos de vista precríticos; sin embargo, hay otros que se enriquecen progresivamente y cuyo contenido es profundizado a lo largo de un lento proceso de maduración del pensamiento kantiano. Fundamentalmente, nuestro propósito es hacer ver cómo Kant rompe sus propias concepciones gracias a un único movimiento, el cual, sin embargo, posee una doble fase (*génesis histórico-crítica*): la primera fase destaca el paso de las concepciones precríticas a las concepciones críticas (*génesis histórica* del ideal trascendental), mientras que la segunda analiza ciertas ideas propias de la *Crítica de la razón pura* en la medida en que ellas convergen hacia la formulación del ideal especulativo de la razón (*génesis crítica*).

(6) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770. Traducción francesa: *La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* por Paul Mouy, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Librairie Philosophique J. Vrin, 3a. edición, París, 1967. 123 pp. Abreviado por *Dis.* 1770.

(7) KRV, Prefacio B XXII, p. 21.

Pero, con el fin de explicitar nuestra hipótesis, tomemos como punto de partida la obra de 1763, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*.

En esta obra, como ya lo señalamos, el estadio del pensamiento kantiano y el uso de la razón son más bien dogmáticos. En efecto, Kant admite la posibilidad y la validez de una prueba *a priori* de la existencia de Dios. Gracias a esta prueba, el *Beweisgrund* concluye la existencia necesaria de un fundamento real (*Realgrund*) de la posibilidad de las cosas. Luego Kant determina este fundamento considerándolo como un ser necesario, único, simple, como espíritu absoluto dotado de inteligencia y de voluntad, es decir, como Dios.

Para comprender la argumentación del *Beweisgrund*, es necesario destacar la doble concepción que Kant posee de la existencia: puesto que es gracias a la noción de existencia que se plantea el problema de Dios como fundamento real y absoluto de todas las cosas. Por una parte, la existencia es aquello que nos es dado, aquello que se nos impone antes de todo pensamiento y, en su carácter de "dato", es objeto de una "posición absoluta". Por otra parte, nos damos cuenta de que al final del argumento, la noción de existencia no es ya la existencia descubierta como un "dato" contingente puesto que es la conclusión de un argumento que se eleva por encima de lo dado. De tal manera que, si la existencia como "dato" permite remontarse hasta la existencia necesaria, ésta última es el fundamento de la primera. Agreguemos una observación: la existencia de que habla Kant aquí es plenamente identificable con el "ser" siempre y cuando no se tome el "ser" como la cópula de un juicio, sino como posición absoluta.

En la *Disertación* de 1770, Kant considera que el "mundo en general" posee tres "momentos": la materia, la forma y el conjunto o *universitas*.

Kant llama "mundo en general" al todo en el cual se unen y enlazan todas las substancias antes de que intervenga la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. Una vez hecha esta distinción, el mundo es entonces mundo sensible de una parte y mundo inteligible de la otra.

El mundo sensible posee una *materia* (los fenómenos) y una *forma* (el espacio y el tiempo); la forma coordina el comercio mutuo de las substancias y realiza así la *universitas* propia del mundo fenomenal.

El mundo inteligible posee una *materia* (los *intellectualia*) y también un *principio heterónomo*, el *ens extramundanum*, o sea, Dios como causa única del universo. Dios subordina a sí el comercio mutuo de las substancias y realiza la *universitas* propia del mundo inteligible. Además, el análisis del uso dogmático de los *intellectualia* permite a Kant reconocer un modelo, concebible únicamente por el entendimiento puro, y que él llama "*Perfectio Noumenon*", la cual realiza un *maximum* de perfección y permite además determinar todos los grados inferiores como una limitación de este *maximum*. Este *maximum* es también designado como el ideal que sirve de "común medida" de las cosas reales. En su "sentido teórico", esta "común medida" es el ser supremo, Dios. Vemos, pues, cómo en la *Disertación* Kant llega a la existencia de Dios por dos vías diferentes: según la primera, Dios es la "*Perfectio Noumenon*"; según la segunda, Dios es la causa única del universo y posee una función real que no es simplemente reguladora como lo será en la *Crítica de la razón pura*. Pero, tanto en el *Beweisgrund* como en la *Disertación* de 1770, es aún posible, para Kant, el conocimiento de Dios como el fundamento último del universo, como lo incondicionado absoluto.

¿Cómo hacer ver, sin embargo, el pasaje de la génesis histórica del Ideal trascendental a su génesis crítica?

Con este fin, nos parece indispensable poner de relieve la idea de *universitas* o de totalidad que encontramos ya, según hemos visto, en la *Disertación* de 1770. Creemos que la *universitas* propia del mundo inteligible recuerda, en una forma muy precisa, la idea de Dios como "común medida" y como *maximum* de todas las cosas, es decir como "*Perfectio Noumenon*". Aún más, si consideramos el *Realgrund*, puesto en evidencia por

el *Beweisgrund*, la idea de *universitas* de la *Disertación* de 1770 y el ideal transcendental de la *Crítica de la razón pura*, nos damos cuenta de que estas ideas apuntan todas hacia una cierta totalidad. En el *Beweisgrund*, se trata del fundamento último de todas las cosas (*Realgrund*) y de la "posición absoluta" (*absolute Setzung*) de la existencia necesaria. Para la *Disertación* de 1770, la *universitas* es un principio heterónimo que subordina a sí las substancias del mundo y causa así la totalidad que las enlaza a todas. En la *Crítica de la razón pura*, el ideal transcendental llega a ser la idea de un máximo, verdadero principio de la determinación completa de las cosas: ninguna cosa podría ser afirmada sino como limitación de esta posibilidad entera que es el ideal transcendental de la razón pura. Sin embargo, no se trata sino de un principio transcendente cuyo papel recuerda el *Realgrund* del *Beweisgrund* y la *universitas* de la *Disertación* de 1770. Pero para la *Crítica de la razón pura*, se trata igualmente de la *absolute Setzung* del ideal como necesario a la unidad sistemática de la experiencia.

En la *Crítica de la razón pura*, la razón se define como facultad suprema de conocer, gracias a la idea de totalidad, cuya realización ella exige a un triple nivel: como alma, como mundo y como Dios. De modo que estas tres ideas transcendentales objeto de la metafísica constituyen otras tantas aproximaciones racionales de la idea de totalidad. Y, en relación con ellas, el Ideal transcendental representa la exigencia de una totalidad absoluta, que, a lo largo de la historia del pensamiento, representa el problema de Dios.

Vistas así las cosas y según lo expuesto, nos parece que esta problemática implica tres niveles: un nivel epistemológico, un nivel onto-teológico y un nivel metodológico o crítico.

En el nivel epistemológico, es necesario comprender el ideal transcendental de una manera lógico-transcendental, es decir, en el cuadro de la crítica de la razón pura teórica y de sus exigencias. Kant niega la posibilidad de *conocer* la *omnitud realitatis*. El cuadro general de su teoría epistemológica, es decir la Estética y la Analítica transcendentales, nos enseña a no sobrepasar los límites de la experiencia posible. El ideal transcendental es entonces la condición *a priori* a la cual debe ser referido todo pensamiento de los objetos en general. Y, en cierto sentido, el ideal transcendental replantea, pues, la exigencia de una condición simplemente inteligible propuesta como tesis por la razón en la cuarta antinomia.

No obstante, si el ideal transcendental es el fundamento de la *omnitud realitatis*, no lo es sino en vistas a la unidad final y sistemática del conocimiento; él es, sin duda, fundamento, pero fundamento únicamente ideal de todo lo que podemos conocer y pensar. El ideal transcendental funda, no en tanto que *Realgrund*, sino en tanto que *Idealgrund*; no en tanto que él realiza, sino en tanto que propone el acabamiento y la perfección del conocimiento.

Por ello corresponde al nivel metodológico y crítico el dar y el explicitar el sentido de este principio epistemológico supremo. Ahora bien, antes de pensarlo desde el punto de vista metodológico-crítico, la razón pura considera su "idea-ideal" por medio de conceptos onto-teológicos.

Considerado desde el punto de vista onto-teológico, el ideal transcendental es la representación de un ser soberanamente real (*entis realissimi*). Y puede ser también designado por los nombres de ser originario (*ens originarium*), de ser supremo (*ens summum*) y de ser de todos los seres (*ens entium*). En suma, se trata del ideal transcendental pensado primero como ser y luego como Dios en su perfección incondicionada. Sin embargo, la razón pura no puede realizar onto-teológicamente su idea-ideal, dado que ella no puede hipostasiar el fundamento simplemente ideal de nuestro conocimiento. No poseemos, pues, ningún conocimiento objetivo ni de Dios ni de su existencia.

¿Cómo podríamos entonces reconocer en el ideal transcendental una afirmación válida de la idea de totalidad?

¿Cómo reconocer a la razón su derecho a *pensar* el Ideal?

¿Cómo conciliar el nivel epistemológico con el nivel ontoteológico sin contradecir los principios del conocimiento verdadero y sin negar la exigencia racional del incondicionado?

Pensamos que esta conciliación se hace en el nivel metodológico y que un estudio ulterior de este aspecto contribuiría a sintetizar las perspectivas de una interpretación “epistemologizante” y de una interpretación “ontologizante” del Ideal transcendental kantiano.

Puesto que es, en efecto, en el *nivel metodológico* que la razón pura teórica da un sentido y nos descubre el valor epistemológico y onto-teológico de la *omnitudo realitatis* como Ideal transcendental. En verdad, es el Ideal transcendental el que sirve de principio regulador, de concepto heurístico en vistas a la unidad sistemática y del progreso indefinido de nuestro conocimiento de la experiencia posible. Además, es la interpretación metodológica de la idea-ideal de un todo de la realidad la que nos descubre el símbolo de esta idea, es decir, la representación analógica de su objeto. Se podrá entonces hablar de Dios *como si (als ob)* Dios fuese el autor del mundo, *como si* su inteligencia dispusiese todas las cosas del mundo en vistas de su unidad final.

En este sentido, la problemática del ideal transcendental nos muestra la *Crítica de la razón pura* como un tratado del método, como una propedéutica del conocimiento metafísico gracias al viraje, a la modificación que ella opera en los conceptos o ideas propias a la investigación metafísica: el alma, el mundo y Dios. Estas tres ideas de la razón pura no determinan ningún *objeto absolutamente* sino únicamente como *objeto en la idea*. Así en las tres ideas del alma, del mundo y de Dios, se trata no tanto de mostrar cómo un objeto es constituido o determinado por la razón, cuanto el mostrar que gracias a la suposición del *objeto en la idea*, la razón posee una *máxima* en vistas a la unidad sistemática del conocimiento experimental. Creemos poder considerar el ideal transcendental como una aproximación metodológica de la totalidad dado que las ideas transcendentales no son sino *principios reguladores* en vistas a constituir el sistema del conocimiento. Tenemos dos motivos para proponer esta tesis.

En primer lugar, según Kant, todo método es un procedimiento según principios. La razón misma es definida como el poder de los principios. En efecto, las ideas transcendentales son principios reguladores y por ellas la razón pura propone un cierto método según el cual se puede proceder en lo que concierne al alma, al mundo y a Dios. Por estas ideas, la razón busca constituir el sistema del conocimiento, o lo que es lo mismo, su encadenamiento según un principio. De manera que todo sistema, es decir la unidad racional de diversos conocimientos, reposa siempre sobre una idea: “aquella de la forma de un todo del conocimiento que precede el conocimiento determinado de las partes y que contiene las condiciones necesarias para determinar *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las otras” (8). Este todo de la unidad racional del conocimiento no es concebido como un simple agregado, sino como un sistema con sus leyes necesarias. Sin embargo, esta unidad de la razón es, en sí misma, indeterminada y es, entonces, necesario encontrarle el análogo de un “esquema de la sensibilidad”: “es la idea del *maximum* de la división y de la unión del conocimiento del entendimiento en un solo principio” (9). En efecto, este *maximum* en cuanto tal está completamente determinado puesto que se han eliminado todas las condiciones restrictivas y todo diversidad (10). No obstante, jamás la

(8) KRV A 645, B 673, p. 454.

(9) *Ibid.*, A 665, B 693, p. 465.

(10) cf. KRV A 571-578, B 599-606, pp. 415-418.

idea de la razón, en cuanto análogo de un “esquema de la sensibilidad”, permite el conocimiento de un objeto en sí mismo. Mientras que la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles es un conocimiento del objeto mismo.

En segundo lugar, y a partir de lo que acabamos de exponer, nos parece posible afirmar que el ideal transcendental es el principio según el cual la razón procede en vistas a la sistematización del conocimiento. El ideal no es un simple agregado o conjunto accidental de partes, puesto que es la realidad suprema, la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*) que sirve de fundamento a título de principio para la determinación completa de todas las cosas. En relación con el ideal transcendental, todo lo demás no es sino diversidad derivada, limitaciones que lo suponen siempre. Aún más, si la unidad de la experiencia reposa sobre el encadenamiento de lo diverso de la sensibilidad y de la multiplicidad espacio-temporal de los fenómenos en la apercepción transcendental, de igual manera “la unidad de la suprema realidad y de la completa determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parece residir en un entendimiento supremo, por consiguiente, en una Inteligencia” (11).

Para fundar la unidad reguladora de la experiencia, que parece residir en un entendimiento supremo, podemos tomar como principios las ideas transcendentales *como si (als ob)* sus objetos nos fuesen dados y *como si* la unidad racional fuese una unidad objetiva y no simplemente subjetiva como lo es efectivamente. Primero en psicología, tomamos la idea del alma *como si* fuese una substancia simple y subsistente; luego, en cosmología, tomamos la idea del conjunto de las condiciones de los fenómenos (mundo) *como si* ella fuese infinita en sí, es decir sin término primero en el conjunto de los fenómenos, sin por lo tanto, negar que fuera de este conjunto pueda haber causas primeras inteligibles (cuarta antinomia). Y finalmente, “(desde el punto de vista de la teología), nos es necesario considerar todo aquello que no puede sino pertenecer al conjunto de la experiencia posible *como si* ésta constituyese una unidad absoluta, aunque completamente dependiente y siempre condicionada en los límites del mundo sensible, pero sin embargo al mismo tiempo, *como si* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviese, fuera de su esfera, un principio supremo y suficiente de todo, es decir, una razón subsistente, de alguna manera, por ella misma, originaria y creadora, según la cual ordenamos todo el uso empírico de nuestra razón en su más grande extensión, como si los objetos mismos hubiesen salido de este prototipo de toda razón” (12). La razón pura propone, pues, una cierta aproximación metodológica de las ideas de la metafísica —el alma, el mundo y Dios—, de la totalidad y de lo incondicionado que se busca en ellas, por la vía del *como si*, por la vía del conocimiento por analogía. De manera que, si en el ideal transcendental la razón pura teórica nos propone un *Prototipo transcendental*, en la idea de una inteligencia suprema y de una causa soberanamente sabia, nos propone la unidad final de las cosas. El ideal transcendental no es sino la suposición relativa de un ser como si fuese el autor supremo y la causa única del mundo, es el concepto racional de Dios. Se trataría de un ser que, por su inteligencia suprema, sería el autor de la unidad sistemática según sabios designios.

Desde el punto de vista de una teología transcendental, la razón piensa, pues, un ser distinto del mundo, el cual contiene el fundamento del orden del mundo, de su encadenamiento y de sus leyes generales. Es el principio transcendental del mundo o conjunto de fenómenos. Pensamos este ser distinto del mundo por analogía con los objetos de la experiencia: le atribuimos una razón legisladora, un *intellectus archetypus* como si

(11) KRV B 611, nota, p. 421.

(12) *Ibid.*, A 672–673, B 700–701, pp. 468–469.

toda la unidad sistemática de la naturaleza se derivase de allí. No obstante, no sabemos nada ni sobre la existencia de este ser, ni sobre su naturaleza, ni sobre su perfección. Porque la idea del ser soberanamente real (*entis realissimi, omnitudo realitatis*) es concebida únicamente "como objeto en la idea y no en la realidad, es decir exclusivamente en tanto que es el substratum para nosotros desconocido de esta unidad sistemática, de este orden y de esta finalidad de la constitución del mundo, de la cual la razón debe hacerse un principio regulador en su investigación de la naturaleza" (13).



busca también respuestas verdaderas y diferentes a un principio siempre válido por el principio de la unidad verdadera.

Concretamente en los dos citados *Prolegómenos* está el proyecto de sistema de la facultad de la razón en general y los postulados (leyes) racionales kantianas que abren una nueva vía en la historia del pensamiento filosófico fundado sobre la incondicionalidad de la facultad racional del hombre en la medida en que se busca no someterse a límites que son los límites de la experiencia sensible posible. Por esto, nuestro interés de analizar "todo" el discurso que está presente como un "proyecto general" riguroso de epistemología filosófica al cual llega el ser siempre más profundización por el mismo Kant. En el concepto del *a priori* encontramos la clave de este tema central que no se puede ignorar, si se quiere resolver la generalidad de los problemas presentados en el ámbito trascendental del racionalismo, como quiere Kant, y desde ahí, encontrar ya "justificada" por la crítica, a la metafísica como exigencia *a priori*, necesidad siempre presente en el hombre.

(13) - *Crítica de la razón pura*, (K. E. V.) Werke in Zehn Bänden, Bd. III und IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1956; Cf. *Met. Grundriss, Stuttgart, 1968*. Consultada la traducción italiana de G. Gatti, *Trattato di Logica*, VII edición, Bari, 1967, y la traducción de G. Gatti, *Trattato di Logica*, *Adelphi*, traducción de G. Gatti, *Logica*, IV ed. Loescher, P.A., 1961 y la *Logica* de Kant.

