

Carmen Chaves

EL PROYECTO CRITICO DE KANT

Summary: *Under the light of Kant's evolving thought and the later philosophical thought, Kant's philosophy is shown as a critical reasoning directed towards the creation of a new concept of philosophy: the action, instead of ontological or theological theory, as the foundation and origin of human reality. But in Kant, the action is restricted to a non-dialectic concept. His thought is only the beginning of a new philosophy that will surpass the philosophy of the "cogito" and in which faith, understood as an adherence to reason, will occupy a central position.*

Resumen: *La filosofía kantiana se presenta, a la luz de la evolución del pensamiento del mismo Kant y del pensamiento filosófico posterior, como reflexión crítica dirigida a la constitución de un nuevo proyecto, en el cual la filosofía dejará de ser teoría sobre la constitución ontológica del mundo y del hombre, o teoría teológica, y será más bien reflexión crítica sobre la acción como fundamento y origen de la realidad humana. Pero en Kant nos encontramos todavía dentro de una concepción no dialéctica de la acción; su pensamiento es sólo el inicio de una nueva filosofía que superará la filosofía del cogito, y en la cual la fe, entendida como adhesión a un juicio de la razón, ocupará una posición fundamental.*

Si nos situamos en una perspectiva de interpretación que arranque de lo que la evolución del pensamiento del mismo Kant señala, y si además lo vemos a la luz del desarrollo del pensamiento filosófico posterior, comprenderemos la filosofía kantiana como un proyecto para una filosofía nueva, que ya no se desarrollará como teoría ontológica

sobre el mundo o el hombre, o como teoría teológica, sino como reflexión crítica sobre la acción, presentada como fundamento y origen de la realidad humana. La evolución del pensamiento de Kant facilita la comprensión de lo que realmente significa el proyecto dentro del que se construye su filosofía. Su punto de partida: la problematización de lo que en la metafísica racionalista era aceptado dogmáticamente, esto es, la correspondencia entre el orden lógico y el ontológico, supuesto necesario para fundar la validez de una metafísica deductiva en la que el ente es sólo esencia como posibilidad, y, por tanto, su realización fáctica aparece como circunstancial y carente de significación metafísica.

Ya desde el período precrítico encontramos en los escritos de Kant la búsqueda continua de un método nuevo para una metafísica nueva. A partir de las obras del año 1763 (*El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* y el *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de las cantidades negativas*), se quebranta en diversos puntos en el pensamiento kantiano el sistema de ontología logística Leibniz-Wolff. Se inicia aquí una "ruptura epistemológica" al distinguir Kant lo **real** de lo **lógico** como dos dimensiones totalmente separadas, de donde se concluye que los criterios analítico-formales no son aplicables al ser real (existencia como posición absoluta de una cosa - *Beweisgrund*), y se demuestra la limitación del principio de razón suficiente (que Wolff había ya identificado con el de no contradicción). No se intenta negar el valor de la lógica formal, que después de todo seguirá siendo para Kant el único criterio válido que salva de lo imaginario o de lo absurdo, sino que lo que se propone es el deslinde de los campos y la fijación de límites a las conclu-

siones desde principios lógicos. Si bien es cierto que en las obras de 1763 Kant se sitúa en el marco de las objeciones formuladas contra el sistema de Wolff por los filósofos contemporáneos, se manifiesta ya en su pensamiento lo que va a constituir el punto de partida netamente kantiano: la necesidad de remontarse a las “condiciones de posibilidad” que sirven de fundamento a los fenómenos y a los pensamientos, a la realidad física y a la ideal. Cuando en el *Versuch* aborda la cuestión de la relación causal, hace ver cómo esta relación no puede reducirse a la relación analítica “**principio-consecuencia**”, porque el fundamento lógico no es el fundamento real, y la relación causal no se establece entre conceptos sino entre cosas que existen independientemente de cualquier determinación conceptual. El **ser real** es la existencia como **posición absoluta** de una cosa; el **ser lógico** es posición relativa a la unión de un predicado a un sujeto en el juicio. Ya en 1755, en el trabajo presentado para obtener la “*venia docendi*”, Kant había distinguido entre “**ratio essendi vel fiendi**” y “**ratio cognoscendi**” (“**ratio essendi**”: causa; “**ratio cognoscendi**”: principio de no contradicción). El resultado del *Beweisgrund* y del *Versuch* fue demostrar que la existencia y la causalidad sólo pueden darse y constatarse en la experiencia, y nunca pueden ser demostradas o conocidas a través del análisis de conceptos según principios lógicos. Pero el ser que interesa a la metafísica tampoco podría ser encontrado en la **experiencia posible** definida en la *Crítica de la razón pura*; el objeto de la metafísica es suprasensible. En las obras de 1763 aparece la metafísica wolffiana, analítica y deductiva, como una vía cerrada; pero tampoco el conocimiento científico referido a la experiencia puede servir de modelo para la metafísica, y la *Crítica de la razón pura* demostrará que toda ciencia empírica está limitada a la dimensión “fenoménica”, y sólo puede afirmar la existencia y la causa categoriales.

A Kant le fue imprescindible distinguir también entre metafísica y matemáticas, puesto que los objetos de ambas no parecen ser empíricos. También en la *Crítica de la razón pura* abordará esta cuestión y señalará la diferencia de métodos, haciendo ver cómo en matemáticas los objetos universales son contruidos desde los esquemas, mientras que en metafísica lo universal no es formalmente construible porque se encuentra más allá de cualquier esquematismo; la metafísica intenta llevar lo particular a lo universal, a un universal que puede ser pensado pero no conocido (determinado por conceptos), ni analíticamente ni en la experiencia; la matemática

construye sus conceptos, y por lo tanto en ella el principio es postulado axiomáticamente; en cambio la metafísica no puede construir su principio, puesto que en metafísica no es válido llegar a consecuencias a partir de principios, porque nunca podremos reducir el ser real al ser lógico.

Se revela así, dentro del movimiento sostenido de la reflexión kantiana, su interés en demostrar la necesidad de una nueva metafísica. En 1770 (*Dissertation*) culmina lo que ha comenzado en el *Beweisgrund* al separar definitivamente los principios del mundo sensible de los del inteligible, distinguiendo a la vez dos formas diferentes de conocimiento. En la *Crítica de la razón pura* culminará esta distinción que en 1770 estaba apenas en embrión. El pluralismo metodológico que se inicia en estas obras (contra el ideal cartesiano de constitución de una ciencia única a partir de un método único), hará innecesaria la negación de una forma de conocimiento para poder afirmar otra, y hará inútil, por inválida, la crítica contra una forma de conocimiento desde los principios de otra. Sólo los positivistas, a pesar de Kant y hasta recurriendo a sus textos, insistirán en esta forma de crítica; decimos que a pesar porque ya desde la *Dissertation*, Kant separó los dos mundos sin negar ninguno, al contrario, todo su trabajo estuvo dirigido al estudio de las “condiciones de existencia” de ambos. La filosofía kantiana convierte en explícita la dualidad, asume la separación del mundo de los fenómenos de ese otro mundo que sólo puede fundarse en la acción humana en los fines, en la libertad a la que el hombre no puede renunciar.

En el Kant crítico encontramos una revolución total en la metafísica y en la concepción de las relaciones entre ciencia y filosofía. El lugar que ocupaba la esencia, como mera posibilidad lógica, es llenado por el ideal de la razón (concepto de la libertad) que sólo se realiza en la práctica; en la *Crítica del juicio* nos dice: “Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra facultad de conocer; es, a saber, el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros...; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, **tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica...**”; “...el concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición, los representa, no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y, en cambio, **el concepto de la libertad representa en sus objetos una cosa en sí**

misma, pero no lo hace en la intuición, y, por lo tanto, ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí (ni aún del sujeto que piensa) que sería lo suprasensible..." (1).

El interés central y fundamental del pensamiento kantiano no lo constituye el método de la ciencia natural, como lo han supuesto los positivismo. Kant acepta la ciencia de Newton y la matemática como formas de conocimiento que han probado en la práctica su validez, y cuyo método es necesario comprender para poder determinar las características que lo diferencian del saber filosófico, y las causas de la diferencia: "Nuestra facultad completa de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad, pues en ambas es legisladora a priori... La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; **la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón, y es sólo práctica**" (2), y más adelante aclara: "Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible, y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible... sin embargo... el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes... concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella..." (3).

Por lo tanto, si queremos comprender a Kant desde sus propias intenciones, desde lo que él mismo ha querido afirmar, tendremos que concluir con él que la *Crítica de la razón pura* no es sino un tratado del método para una filosofía nueva (4). Si en el *Prefacio* a la primera edición afirma que se propone criticar la metafísica tradicional (contra los dogmáticos), y, en el de la segunda, que se propone fundar una nueva metafísica (contra los escépticos), en realidad ambas intenciones coinciden en un propósito único: fundar una filosofía que no sea ingenuamente teórica, especulativa, vacía de contenido para lo que en la existencia concreta interesa al hombre. Se trata de una filosofía no escolástica sino crítica. Kant afirma con fuerza, como un asunto en el que le va la vida, la necesidad de la filosofía como pensamiento de la totalidad del sentido, como suprema posibilidad de liberación del hombre frente a un mundo reificado por la razón científica, que ha confundido la determinación por conceptos que realiza la ciencia con lo real en sí, realidad fenoménica en la cual el hombre

no puede reconocerse, pero que se le impone como esencia que determina su posibilidad de ser hombre. Esto para Kant es absurdo y absolutamente inválido desde el nuevo punto de vista de su filosofía; esto no es posible dentro de una práctica histórica regida por "leyes de libertad", según la fe expresada por los postulados de la ilustración. El positivismo ha amputado del pensamiento de Kant aspectos esenciales: al no querer comprenderlo como proyecto a partir de su interés primero, lo ha convertido en un seco esquema y lo ha privado de su significación original. En el *Prefacio* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, protesta contra la reducción de su obra al aspecto negativo de la misma, cuando su interés fundamental ha sido positivo: fundar una nueva metafísica.

La fundamentación de la metafísica sobre una base distinta de la tradicional, hace necesaria una nueva concepción del método que abra para la filosofía la posibilidad de realización de lo que "como disposición natural de la razón, es real, pero también es, por sí sola... dialéctica y falaz..." (5). Este ha sido el motivo de toda su producción filosófica; mostrar a la filosofía cuál debe ser su propio método de utilización de la razón, y por qué ha fracasado en su enfrentamiento con el conocimiento científico. En un primer momento esta meta aparece en negativo: es preciso mostrar lo que la metafísica no puede ser para que desde esta negación, surja la otra metafísica a la que la crítica de la razón pueda colocar fuera de las "pretensiones sofísticas de todo advesario".

Mientras que en las ciencias la razón se limita a ordenar, a partir de un canon ya existente, los datos de la sensibilidad, en filosofía, por el contrario, la razón trabaja y construye en la dimensión "práctica" de su uso, y no es posible la imposición de las formas del sujeto sobre algo indeterminado. La objetividad lograda por la ciencia en lo fenoménico será siempre cosificación, determinación limitante, endurecimiento, separación, instrumentalización, separación de hombre-hombres y de hombre-mundo. Sólo en el encuentro con lo **en-sí** (el ser como totalidad y como sustrato material), puede liberarse el hombre de esta alienación de su fundamento. Lo **en-sí** se coloca más acá de la separación sujeto-objeto y más allá de todas las particiones y apariencias de un mundo del que el hombre siempre se encontrará separado. Si llegásemos a la cúspide de la organización, de la capacidad productiva y del saber científico, en un mundo cosificado, siempre tendríamos que preguntarnos al final "¿y ahora qué?". Mientras sólo existan un hombre y un mundo

fragmentados, enfrentados en el vacío de sentido totalizador, se sucederán las destrucciones y reproducciones de un orden siempre ajeno, porque un quehacer destructor de ese producto ("racional" para el entendimiento pero "irracional" para los fines últimos de la razón), se impondrá siempre como negación de lo que no es lo que debe ser.

Kant sostiene la apertura, más allá de lo fenoménico, hacia lo originario, hacia el fundamento desde el cual, según él, será posible la realización de lo humano en la dimensión teleológica de la libertad, la belleza y el bien... Dice Th. Adorno: "Ninguna objetividad del pensar en cuanto acto sería en general posible si él no estuviera ligado de algún modo, por su propia estructura, a lo que no es en sí mismo el pensar: justamente en esto, en lo que no es él, sería preciso buscar qué habría que interpretar por pensar" (6). Por esto el fundamento de la filosofía kantiana no debe ser buscado en su teoría del conocimiento, sino en aquel otro aspecto de su pensamiento que está referido a aquel saber que será capaz de comprender, desde su "condición originaria", la existencia de los otros saberes: el saber acerca del hombre. Heidegger comienza su interpretación de la *Crítica de la razón pura* con la pregunta: "¿Por qué la fundamentación de la metafísica se convierte para Kant en una *Crítica de la razón pura*?" (7), y en las últimas páginas concluye: "¿Qué es lo que sucede con la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano... La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del *espíritu* humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología" (8).

La primera *Crítica* se ocupa del entendimiento para liberar la razón, facultad que tiene por fin fundamental y último el de pensar el alma, la libertad, Dios, y que, en tanto que actuante, puede dar su adhesión a lo pensado. En el *Canon* de la *Crítica de la razón pura*, Kant comienza por preguntarse acerca de la tendencia a superar todos los límites que se manifiesta en la razón, ese afán de ir más allá de toda experiencia posible: "¿Ahora bien, esta tendencia está fundada simplemente en el interés especulativo de la razón, o lo está más bien exclusivamente en su interés práctico?" (9). Este interés práctico de la razón constituye el concepto fundamental desarrollado en el *Canon*. La filosofía no puede ser teoría, pero el entendimiento por sí

mismo no puede darse fines: "¿Qué uso podemos darle a nuestro entendimiento... si no nos proponemos fines?" (10). En su metarreflexión crítica, la razón se conoce a sí misma como interesada, como práctica; su interés verdadero es lograr reunir lo teórico con lo práctico. El ideal del soberano bien, inalcanzable en su totalidad, representa para Kant un fin que funda la moralidad de la acción. En *Le dieu caché*, L. Goldmann afirma que "el marxismo apuesta sobre una realidad que debemos crear", mientras que en Kant alcanzamos esa realidad por la fe en el uso práctico de la razón (11); la voluntad libre del hombre afirma a Dios como fundamento necesario de la libertad. Esta afirmación de la escisión, trágica para Goldmann, entre naturaleza y libertad, entre conocer y ser, posibilita la apertura hacia lo práctico como única vía de determinación de lo suprasensible en la posibilidad de su realización.

Claro que en Kant nos encontramos todavía dentro de una concepción no-dialéctica de la acción humana, porque el objeto queda diluido en las sombras y lo que resalta es la acción supuestamente libre del sujeto, con carencia completa de reflexión crítica respecto de este supuesto. Kant no logró superar, aunque lo deseó (cf. *Crítica del juicio*), el abismo irracional que separa el concepto del ser. Su pensamiento es sólo la apertura hacia una nueva filosofía que superará la filosofía del *Cogito*, pero, a la vez, paradójicamente, y tal vez por sus mismas limitaciones históricas, su filosofía permitirá la afirmación absoluta de la separación del sujeto y del objeto (positivismo), y la eliminación de lo "en sí" del mundo real histórico, puesto que lo absoluto sólo se alcanza desde una subjetividad que se compromete en la fe, más allá de las condiciones de alienación, pero que no puede actuar sobre esas condiciones porque el deber ser, el mundo de los valores, permanece fuera del mundo racional y fenoménico de la producción material. Esto constituye una limitación histórica del pensamiento kantiano; pero lo importante para nosotros es que Kant se propuso constituir una nueva vía para la razón en la cual la fe y, por lo tanto, la capacidad de decidir ligada a la acción, ocuparía una posición fundamental. No se trata de la fe encerrada dentro de un credo histórico, ni tampoco se trata de la fe del corazón que para Kant es entusiasmo y nada más. La fe que Kant reconoce como fundamento de la metafísica es una característica de la razón práctica; es la adhesión a un juicio de la razón pura; es fe en un sentido filosófico crítico.

NOTAS

- (1) *Crítica del juicio*, p. 192, subr. nuestro.
- (2) *Crítica del juicio*, p. 191, subr. nuestro.
- (3) *Crítica del juicio*, p. 192, subr. nuestro.
- (4) *C.R.P. Prefacio 2a. ed.*, trad. nuestra.
- (5) *Prolegómenos*, p. 203.
- (6) Th. Adorno, *Consignas*, p. 11.
- (7) M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 13.
- (8) M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 172.
- (9) *C.R.P., Canon*, p. 539, trad. nuestra.
- (10) *C.R.P., Canon*, p. 549, trad. nuestra.
- (11) L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, p. 114 s.s.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th., *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Goldmann L., *El hombre y lo absoluto*. Barcelona, Panínsula, 1968.
- Heidegger M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954.
- Kant, E., *Critique de la raison pure*. París, P.U.F., 1967.
- Kant E., *Crítica del juicio*. México, Porrúa, 1973. (contiene además *Prolegómenos y Observaciones sobre lo bello y lo sublime*).
- Kant E., *Prolegómenos*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Lic. Carmen Chaves
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Summary: This article explores the possibilities of creating a Latin American theory of the relations of literature and science. It uses as examples the works of José Martí, Benito Cardenal and Jorge Luis Borges. It also briefly discusses what the Latin American writers should bring, through their literary practice, knowledge of science to the population.

Resumen: Este trabajo explora las posibilidades de una teoría latinoamericana de las relaciones entre la ciencia con la literatura a partir de escritores, pensadores y ejemplos de una región, sin ignorar los de otras culturas. Se analiza la obra de José Martí, Benito Cardenal y Jorge Luis Borges para esta propósitos. Se discute brevemente la necesidad de que el pensamiento literario contribuya a incrementar las nociones de ciencia en Latinoamérica.

Cada ser humano en su devenir existencial requiere un camino que físicamente debe llevarlo a realizar su potencial físico e intelectual. Los pueblos latinoamericanos han desarrollado su potencial literario, pero se encuentran en desventaja en lo que se refiere al desarrollo de su potencial científico. Esto ocurre, en parte, como producto del subdesarrollo económico y cultural a que viven sometidos, pero una apuesta que tener acceso a una buena educación, o a una disciplina de las ciencias, no desarrollan su potencial científico. El sistema educacional ignora totalmente el trasiego de los principios científicos y de investigación, dentro del devenir intelectual del estudiante. Existe la falta de un paradigma cultural en la sociedad que proporcione

a la escuela, a la familia, y al pueblo el modelo con el que estimular a sus miembros a desarrollar dentro de cauces científicos específicos. Ni la educación formal ni la popular preparan al individuo para digerir o aprehender la ciencia de nuestros tiempos, y mucho menos para experimentar o inventarla. No hemos creado una tradición científica en Latinoamérica. ¿Cómo crear una tradición dentro de un proceso desde el cual los padres puedan transmitir a sus hijos esta necesidad vital de los pueblos del siglo XX? Mediante la creación de un paradigma cultural que los guíe a darse cuenta de esta necesidad. A ser científico se aprende desde pequeños.

La mayor parte de los países en vías de desarrollo no cuentan con la maquinaria conceptual para la transmisión de un paradigma científico. Ya que este maestro se manifiesta o se hace no es indicación de que se ha aprehendido el paradigma, sino que es la práctica y la acción que el conocimiento se que demuestre posesión interna de éste.

Dentro de la necesidad cultural, ¿cuál sería la función del humanista? Cuando el humanista tiene posesión de la realidad cultural en que está inserto, su conocimiento tiene que tener la capacidad de poder ser traducido interdisciplinariamente para llenar las necesidades humanas de su contexto. Al hacer esto no sólo está haciendo una contribución valiosa a su sociedad, sino que ésta, a su vez, se está enriqueciendo. Por ejemplo, si la necesidad es científica, al introducir las ciencias en la práctica literaria, ésta se enriquece con una nueva conceptualización de la realidad humana, que le dará a la literatura una nueva textura y una nueva dimensión.