
IMMANUEL KANT (1724–1804) – IDEALISMO CRÍTICO

Datos biográficos

Immanuel Kant fue un filósofo alemán de la Ilustración, considerado uno de los pensadores más influyentes de la filosofía moderna, especialmente por su crítica de la razón y su teoría de la autonomía moral.

Kant nació en Königsberg, en la Prusia oriental, hoy Kaliningrado (Rusia), en el seno de una familia modesta; su padre era artesano (sillero o fabricante de arneses) y sus padres estaban marcados por el pietismo luterano.

Recibió una educación religiosa rigurosa, primero en el Collegium Fredericianum, donde adquirió un fuerte dominio del latín y de los clásicos. En 1740 ingresó en la Universidad de Königsberg, inicialmente como estudiante de teología, pero se orientó pronto hacia la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales, influido por el racionalismo de Leibniz y Wolff y por la física de Newton.

La muerte de su padre en 1746 interrumpió sus estudios y le obligó a trabajar durante años como preceptor privado en poblaciones cercanas a Königsberg, aunque siguió investigando y escribiendo.

En 1749 publicó su primera obra filosófica, sobre la estimación de las fuerzas vivas, y en 1755 obtuvo el título de doctor en filosofía en la Universidad de Königsberg con una disertación sobre el fuego. Desde mediados de la década de 1750 ejerció como Privatdozent, impartiendo cursos sobre ciencias, matemáticas y casi todas las ramas de la filosofía, lo que le ganó reputación como docente brillante.

En 1770 Kant fue nombrado profesor de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, tomando posesión con la disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*, texto que suele marcar el inicio de su llamado período crítico.

Entre 1781 y 1790 publicó sus tres grandes Críticas: la *Crítica de la razón pura* (1781), que revolucionó la teoría del conocimiento; la *Crítica de la razón práctica* (1788), sobre la moralidad; y la *Crítica del juicio* (1790), dedicada a la estética y la teleología.

En esas décadas redactó también obras clave como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *ensayos político-históricos como La paz perpetua e Idea para una historia universal con propósito cosmopolita*.

Kant llevó una vida metódica y relativamente retirada, sin abandonar prácticamente nunca su ciudad natal ni viajar más allá de unos 150 km de Königsberg. Permaneció soltero, vivía de manera sobria y era famoso por la regularidad de sus costumbres,

hasta el punto de que los habitantes de la ciudad decían poder poner en hora sus relojes observando su paseo diario. A pesar de esta existencia aparentemente rutinaria, mantuvo una intensa actividad intelectual, correspondencia y trato con figuras cultas de su tiempo.

En sus últimos años, Kant padeció crecientes problemas de salud, incluidos trastornos digestivos, pérdida de visión y audición, y un progresivo debilitamiento de sus facultades, aunque siguió trabajando en manuscritos filosóficos casi hasta el final. Murió en Königsberg a los 79 años, dejando una obra que transformó de manera duradera la metafísica, la epistemología, la ética, la estética y la filosofía política.

Las obras de Kant suelen organizarse en dos grandes períodos: precrítico (hasta 1770) y crítico (desde la *Crítica de la razón pura*).

Obras principales del período precrítico

Pensamientos sobre el verdadero valor de las fuerzas vivas (1747).

De igne / Sobre el fuego (1755, tesis doctoral).

Historia natural general y teoría del cielo (1755).

Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico (1755).

En esta obra, Kant todavía se mueve dentro del horizonte del racionalismo leibniziano-wolffiano, pero ya empieza a detectar sus límites. Su objetivo es examinar los primeros principios de la metafísica —tanto en teología natural como en moral— y aclarar qué significa que esos principios sean “claros” o “distintos”.

La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas (1762). En este breve tratado, Kant se atreve a cuestionar uno de los pilares de la lógica tradicional: la validez y utilidad de las cuatro figuras silogísticas tal como habían sido canonizadas desde Aristóteles y sistematizadas por la escolástica.

El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios (1762).

Kant, aun defendiendo que existe un “fundamento posible”, termina mostrando que ninguna de las pruebas tradicionales funciona tal como se había creído. Muestra a un Kant todavía racionalista, pero ya en tensión con los límites de la razón que más tarde formulará en la *Crítica de la razón pura*.

Investigación acerca de la distinción de los principios de la teología natural y de la moral (1764).

Observaciones acerca del sentimiento de lo hermoso y lo sublime (1764). Aunque pertenece al período precrítico, este texto es decisivo porque muestra a un Kant todavía influido por la sensibilidad ilustrada, pero ya preocupado por comprender la estructura del sentimiento estético.

No es aún el Kant sistemático de las *Críticas*, pero sí un pensador que empieza a distinguir entre diferentes modos de sentir y valorar. Aquí Kant no analiza la belleza y lo sublime desde categorías trascendentales, sino desde una psicología moral y estética que mezcla observación, ironía y reflexión.

Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica (1766). Es un texto fronterizo en la evolución intelectual de Kant: no pertenece aún al período

crítico, pero anuncia claramente la necesidad de una crítica de la razón. Su objetivo explícito es examinar las pretensiones del místico sueco Emanuel Swedenborg, pero su objetivo implícito –y más profundo– es diagnosticar la enfermedad de la metafísica dogmática.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Disertación de 1770).

Obras del período crítico

Crítica de la razón pura (1.^a ed. 1781; 2.^a ed. revisada 1787). Es la obra en la que Kant redefine por completo qué puede conocer la razón humana y bajo qué condiciones. Es el punto de giro entre la filosofía racionalista y la empirista, y el fundamento de la filosofía moderna.

Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia (1783). Es el intento de Kant de ofrecer una versión más breve, clara y accesible de las ideas centrales de la *Crítica de la razón pura*. Él mismo la concibe como una "introducción" destinada a explicar, de forma ordenada, cómo es posible una metafísica rigurosa y por qué su proyecto crítico es necesario.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784). Es un ensayo breve en el que Kant formula una interpretación filosófica del desarrollo histórico de la humanidad orientada hacia un fin racional: la constitución de una comunidad cosmopolita. El texto aparece en un momento en que Kant ya gozaba de reconocimiento tras la *Crítica de la razón pura* y antes de su obra ética principal

¿Qué es la Ilustración? (1784). Esta pregunta recibe de Kant una de las respuestas más influyentes de la modernidad. Su breve ensayo, publicado en la *Berlinische Monatsschrift*, se convirtió en la definición clásica del proyecto ilustrado. Kant lo escribió como respuesta a la consulta pública del pastor Zöllner sobre el significado de la Ilustración, y su formulación sigue siendo citada como referencia fundamental.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785). Es el texto en el que Kant expone y justifica el principio supremo de la moralidad, preparando el terreno para su ética completa. Es el cimiento sobre el que luego construirá la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*.

Primeros principios metafísicos de la ciencia natural (1786). Obra en la que Kant intenta mostrar que la física newtoniana no solo es empírica, sino que descansa en principios a priori que la hacen posible como ciencia. Es un texto puente entre la *Crítica de la razón pura* y su filosofía de la naturaleza, y busca fundamentar la ciencia natural desde el idealismo trascendental.

Fundamentos metafísicos iniciales de la cosmología (1786). No corresponde a un título autónomo escrito por Kant, pero sí remite con claridad a un conjunto de ideas cosmológicas que Kant desarrolla en dos lugares fundamentales.

Crítica de la razón práctica (1788). Es la segunda gran *Crítica* de Kant y el núcleo sistemático de su filosofía moral. En ella desarrolla la estructura completa de la razón práctica pura, mostrando cómo la moralidad se fundamenta en la libertad y cómo la ley moral se convierte en el principio supremo de la acción humana. Es

una obra más rigurosa y arquitectónica que la *Fundamentación*, y consolida definitivamente su ética deontológica

Crítica de la facultad de juzgar / Crítica del juicio (1790). Es la tercera gran obra crítica de Kant y cumple una función arquitectónica decisiva: conectar el mundo de la naturaleza, regido por leyes necesarias, con el mundo de la libertad, regido por la moral. Es, por tanto, el puente entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*.

Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teología (1791). Es uno de los textos breves más precisos y contundentes de la madurez de Kant. Fue publicada poco después de la *Crítica del juicio* y representa su intervención definitiva en el debate sobre la posibilidad de justificar racionalmente la sabiduría y bondad divinas frente a la existencia del mal. Es, según ediciones recientes, uno de sus ensayos "mejor contruidos" y una síntesis ejemplar del recorrido de su filosofía crítica.

La religión dentro de los límites de la mera razón (1793). Es la obra en la que Kant aplica su filosofía crítica al ámbito religioso y responde a la tercera gran pregunta de su sistema: ¿qué me está permitido esperar? En ella intenta mostrar qué puede sostener la razón acerca de la religión sin recurrir a revelaciones, dogmas o instituciones eclesiásticas.

En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica (1793). Es un ensayo político-filosófico en el que Kant desmonta la idea, muy extendida en su época, de que la teoría y la práctica pertenecen a mundos separados.

Hacia la paz perpetua (1795). Es uno de los textos políticos más influyentes de Kant y una pieza clave para entender el origen filosófico del derecho internacional moderno. Kant propone un programa normativo para eliminar la guerra entre Estados y construir un orden jurídico global estable. Su objetivo es diseñar las condiciones institucionales y morales que harían posible una paz duradera.

La metafísica de las costumbres (1797). Es la obra en la que Kant expone el sistema completo de la moralidad, desarrollando los deberes concretos que se derivan del principio moral previamente establecido en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*. A diferencia de la *Fundamentación*, que busca el principio supremo de la moral, esta obra construye el edificio entero de los deberes éticos y jurídicos.

El conflicto de las facultades (1797). Esta obra funciona como la gran reflexión final de Kant sobre el papel de la filosofía dentro de la universidad y frente al poder político. Escrito en un contexto de censura estatal y presión religiosa en Prusia, el texto defiende la autonomía de la razón y el lugar crítico de la filosofía en la vida pública.

Antropología desde el punto de vista pragmático (1798). Es la última obra que Kant publicó en vida y resume más de veinte años de sus cursos universitarios sobre el ser humano. A diferencia de sus grandes *Críticas*, este libro no busca establecer condiciones trascendentales del conocimiento, sino ofrecer una antropología empírica orientada a la vida práctica, centrada en cómo el ser humano puede conocerse a sí mismo para actuar con prudencia en el mundo.

Opus postumum. Es un extenso manuscrito que Kant comenzó a redactar hacia mediados de la década de 1790 y que consideraba su "obra principal". Tras su muerte, los cuadernos quedaron desordenados y pasaron por manos privadas hasta que fueron adquiridos por la Staatsbibliothek de Berlín. La primera edición completa no apareció hasta 1936–1938.

PERIODO PRECRÍTICO (1747-1770)

Antes de 1770, Kant publica sobre todo obras del llamado período precrítico, en torno a la física, la metafísica y la teología natural.

Primera etapa precrítica (años 1740–1750)

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (Pensamientos/Consideraciones sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas – 1749), su primer libro.

De igne (Sobre el fuego - 1755: presentada como tesis doctoral.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Historia natural general y teoría del cielo – 1755), en la que formula una cosmogonía de tipo "Kant-Laplace". Aduce todavía el argumento teleológico de la existencia de Dios, prueba favorita de la filosofía escolar de la Ilustración.

Monadologia physica (Monadología física – 1756), texto de transición entre metafísica y física.

Segunda etapa precrítica (ca. 1760–1770)

Nova dilucidatio principiorum primorum cognitionis metaphysicae (Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico – 1755), clave para su habilitación académica.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas – 1762).

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios – 1762). Intenta una demostración *a priori* de la existencia de Dios. Ninguna sombra se había levantado aún en el ánimo de Kant en torno al concepto de causa. No es, pues, todavía un Kant crítico. Pero en este escrito ya aparece la filosofía del sentimiento, opuesta al racionalismo de la Ilustración. Tras dar las pruebas de la existencia de Dios, Kant asegura que, en realidad, el hombre no las necesita: "Es totalmente necesario que el hombre se persuada de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que la demuestre." Dicha persuasión la entiende en el sentido de Rousseau, como una especie de instinto.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Investigación acerca de la claridad/nitidez de los principios de la teología natural y de la *moral* – 1763/1764).

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime – 1764).

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (Sueños de un visionario, explicados mediante los sueños de la metafísica –).

Umbral de 1770

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible – 1770), la “Disertación de 1770”, que suele marcar el paso del período precrítico al crítico.

En la fase precrítica Kant trabaja dentro del marco racionalista de Leibniz y Wolff, combinándolo con la física de Newton: busca leyes de la naturaleza y hace metafísica de corte tradicional (Dios, alma, mundo). Sus escritos tratan de cosmología física (Teoría del cielo), monadología física, teología racional y lógica, y todavía suponen que la razón puede, en principio, extenderse dogmáticamente más allá de la experiencia.

La lectura de Hume acerca de la causalidad le hace “despertar del sueño dogmático”: toma conciencia de que los vínculos necesarios (como la causalidad) no se derivan de la experiencia, pero tampoco pueden simplemente afirmarse por autoridad de la razón.

Giro de 1770: sujeto y forma del conocimiento

La Disertación de 1770 marca un primer giro decisivo al distinguir entre mundo sensible y mundo inteligible, y al concebir espacio y tiempo como formas del sujeto, no como propiedades de las cosas.

Aquí aparece ya la idea de que hay condiciones a priori de la experiencia (en la sensibilidad) y que el conocimiento no copia pasivamente al objeto, sino que está condicionado por la forma de nuestra facultad de conocer. No obstante, Kant mantiene aún una metafísica del entendimiento que pretende acceder a los “objetos en sí” inteligibles, de modo que el proyecto crítico está sólo esbozado.

De la “década silenciosa” a la primera Crítica

Entre 1770 y 1781 Kant casi no publica, pero reorienta su investigación hacia una crítica sistemática de la razón, elaborando la idea de un “giro copernicano”: no son nuestras representaciones las que deben ajustarse a los objetos en sí, sino que los objetos, en cuanto fenómenos, se ajustan a nuestras facultades a priori.

En esta etapa se produce el llamado “giro de la sensibilidad” (centrado en espacio y tiempo como formas a priori) y el “giro del entendimiento” (centrado en las categorías y su función constitutiva de la experiencia), que culminan en la Crítica de la razón pura.

CRÍTICA DE KANT AL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO

Kant llegó a cabo una síntesis de toda la filosofía moderna anterior a él, replanteando los problemas de las grandes corrientes del racionalismo (Descartes, Leibniz) y del empirismo (Locke, Hume). La conclusión de Kant es que ambas corrientes filosóficas terminan en un callejón sin salida: el racionalismo en el del dogmatismo y el empirismo en el del escepticismo.

Kant dirigió contra la Monadología (y, en general, contra el leibnizianismo) varias críticas sistemáticas, que se articulan sobre todo en la *Crítica de la razón pura* y en textos precríticos sobre la monadología física.

La crítica de Immanuel Kant contra Gottfried Wilhelm Leibniz es un componente fundamental en la gestación del idealismo trascendental kantiano. Aunque Kant admiraba a Leibniz como uno de los grandes pensadores modernos, consideraba que su sistema metafísico (y el de su seguidor Christian Wolff) era un ejemplo de "dogmatismo" que ignoraba los límites de la razón humana.

Kant critica que Leibniz intentó reducir la sensibilidad al entendimiento, tratando los datos sensoriales como un conocimiento conceptual confuso. La postura de Kant es que "sensibilidad sin entendimiento es ciega, y entendimiento sin sensibilidad es vacío". Leibniz, al ignorar la distinción, confió demasiado en la razón pura para conocer la esencia de las cosas.

Kant argumenta que Leibniz confundió las capacidades cognitivas: intelectualizó los fenómenos (trató las cosas sensibles como meros conceptos del entendimiento). En la sección "Anfibología de los conceptos de reflexión", Kant sostiene que Leibniz cometió un error lógico-gramatical (una anfibología) al suponer que los conceptos aplicables a las cosas en sí mismas (noumenas) eran aplicables a los objetos de la experiencia (fenómenos).

Kant cuestiona que podamos conocer, mediante la razón teórica, sustancias simples inmateriales que serían el sustrato último de lo real (las mónadas). Considera que ese tipo de entidad rebasa los límites de la experiencia posible: solo se tiene acceso a fenómenos en el espacio y el tiempo, no a "núcleos" metafísicos simples, por lo que la doctrina de las mónadas es, para él, un uso ilegítimo de la razón más allá de la experiencia.

Kant acusa al leibnizianismo de confundir fundamento lógico (razón conceptual) con causa real, al explicar el cambio exclusivamente por "fundamentos internos" de la sustancia. Sostiene que, si todo cambio en una sustancia se explica solo por principios internos inmutables, no se puede dar cuenta de la sucesión temporal efectiva ni de la interacción real: la armonía preestablecida hace del cambio un mero despliegue lógico, no un proceso causal en el mundo.

Frente a la tesis leibniziana de que cada mónada se desarrolla según un principio interno sin influencias externas, Kant formula el "principio de sucesión": todo cambio de estado en una sustancia requiere la actividad de otra entidad distinta que lo determine desde fuera. Con este principio, la armonía preestablecida queda desautorizada como explicación del cambio, pues niega la necesidad de interacción real entre sustancias en el tiempo.

Leibniz sostenía que el espacio y el tiempo no son reales, sino relaciones conceptuales entre sustancias (monadas). Son "confusos" en la percepción. Kant argumenta que el espacio y el tiempo no son ni realidades absolutas (contra Newton) ni simples relaciones conceptuales (contra Leibniz). Para Kant, son formas *a priori* de la sensibilidad, condiciones necesarias e internas al sujeto para poder percibir objetos. Leibniz, según Kant, falló al tratar el espacio como algo que el entendimiento puede deducir, cuando en realidad es una intuición pura.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que Leibniz "intelectualiza" los fenómenos, reduciendo las diferencias sensibles (por ejemplo, espaciales) a simples diferencias lógicas en los conceptos, lo que lleva a malentender el espacio y el tiempo como meras relaciones entre sustancias pensadas, y no como formas a priori de la sensibilidad.

Así, la Monadología representa para Kant el ejemplo paradigmático de metafísica dogmática que la crítica trascendental debe limitar: conserva la exigencia de razón suficiente y sistematicidad, pero debe renunciar a hipostasiar mónadas como cosas cognoscibles en sí.

PERIODO CRÍTICO – "GIRO COPERNICANO" (1781-1798): LAS CRÍTICAS

Kant sostuvo toda su vida la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Ahora, en este segundo periodo, las ideas anteriores sobre la posibilidad de la metafísica son totalmente abandonadas. A partir de 1769-1770, se multiplican las expresiones de reserva y duda contra la metafísica. A este tiempo corresponde la convicción de que la advertencia de David Hume sobre el principio de causalidad estaba justificada. Con esto Kant despierta, según él mismo dice, de su "sueño dogmático", y su filosofía se encauza por nuevos derroteros.

Hume exponía que la experiencia no nos da el nexo necesario entre causa y efecto, sino solo yuxtaposición de realidades y hechos desconectados entre sí. La metafísica antigua se equivoca, pues, al apoyarse en la relación de causa y efecto para deducir la necesidad de una causa primera del mundo. Kant advierte ahora, que la duda de Hume se puede proyectar igualmente sobre otros campos de la metafísica.

En todos los conceptos que pensamos, reducimos a unidad varias representaciones. Y si no vemos el nexo en las mismas, en la percepción inmediata, ¿de dónde nos viene tal unión? ¿Cuáles son las bases sobre las que descansa la experiencia y la ciencia, dado que en sus conceptos, juicios y leyes tenemos síntesis unitarias de representaciones referidas a los objetos? "¿Qué es lo que da a nuestras representaciones la relación al objeto? Aquí surge para Kant el problema crítico. "Confieso abiertamente: el recuerdo de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió mi sueño dogmático." Pero, según Kant, Hume solo se fijó en una parte del problema crítico.

El paso del período precrítico al crítico en Kant no es un simple corte, sino una reorientación progresiva desde una metafísica dogmática (leibniziano-wolffiana, corregida por la ciencia newtoniana y el impacto de Hume) hacia una filosofía trascendental que interroga las condiciones de posibilidad del conocimiento y fija límites a la razón.

Estructura y alcance del período crítico

Con la *Crítica de la razón pura*, seguida por la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, Kant transforma la metafísica en crítica: en lugar de construir sistemas dogmáticos sobre el alma, el mundo o Dios, examina qué puede conocer la razón, qué debe hacer y qué puede esperar.

El conocimiento teórico queda limitado a los fenómenos (bajo las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento), mientras que el uso práctico de la razón funda la moralidad en la autonomía y la ley a priori, y el juicio reflexionante media entre naturaleza y libertad.

Continuidad y ruptura

Buena parte de la investigación reciente subraya la continuidad: la preocupación por una metafísica científica, el análisis de la experiencia y la crítica al dogmatismo están ya presentes en escritos precríticos como *Sueños de un visionario* o la propia Disertación de 1770. Al mismo tiempo, el paso a la filosofía trascendental supone una ruptura metodológica: la razón se vuelve sobre sí misma para delimitar sus pretensiones, introduciendo la distinción fenómeno/noúmeno y haciendo del sujeto finito el centro de la investigación filosófica.

El rol que jugó la Disertación de 1770 en el "giro copernicano"

La Disertación de 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) es el momento en que Kant formula el "giro de la sensibilidad": fija el carácter a priori de espacio y tiempo y rompe con la reducción racionalista de lo sensible a lo inteligible, preparando así el giro copernicano consumado en la *Crítica de la razón pura*.

Giro de la sensibilidad: espacio y tiempo a priori

En la Disertación Kant sostiene que el mundo sensible está regido por formas propias del sujeto, de modo paradigmático el espacio y el tiempo, que son principios formales a priori de la sensibilidad humana. Esto implica que el objeto sensible, en cuanto fenómeno, se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, anticipando la fórmula del giro copernicano según la cual los objetos deben ajustarse a nuestras formas de conocer.

Al mismo tiempo, Kant insiste en la receptividad de la sensibilidad, distinguiéndola de la actividad del entendimiento, y con ello abre el problema de la articulación entre intuición y concepto que será central en la deducción trascendental.

Ruptura con el racionalismo: autonomía de lo sensible

La Disertación afirma la autonomía del conocimiento sensible frente al inteligible: ya no hay una mera diferencia de grado entre ambos, como suponía el racionalismo leibniziano.

Kant niega que el conocimiento sensible pueda reducirse a una forma imperfecta del intelectual y define el conocimiento intelectual como facultad de representar lo que, por condición de nuestro sujeto, no puede entrar en los sentidos, subrayando así la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento. Esta separación prepara la posterior distinción fenómeno/noúmeno, pues el ámbito sensible queda constituido según formas subjetivas, mientras el inteligible se sitúa más allá de toda posible experiencia.

Limitaciones y apertura hacia el giro del entendimiento:

En 1770 Kant todavía atribuye al entendimiento la posibilidad de un conocimiento no sensible del mundo inteligible, de fuerte impronta metafísica, por lo que la revolución es aún parcial.

De ahí que la *Disertación* se interprete como un punto intermedio: ya contiene el giro de la sensibilidad, pero falta el "giro del entendimiento" (1772–1781), en el que las categorías serán entendidas como condiciones a priori de la experiencia y no como vía de acceso al *noúmeno* (νοούμενον – nooúmenon – 'cosa pensada'), aquello que es objeto del conocimiento racional puro, en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible.

La carta a Markus Herz de 1772 y la posterior deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* completarán el programa esbozado en 1770, articulando una auténtica ontología de la experiencia que realiza plenamente el giro copernicano.

Cómo se consume el "giro copernicano" en la *Crítica de la razón pura*

Kant parte de un problema central: ¿cómo es posible el conocimiento objetivo? Los racionalistas confiaban en la razón pura; los empiristas, en la experiencia. Kant sostiene que ambas posiciones son insuficientes y propone una solución intermedia: la experiencia nos da el contenido, pero la razón aporta las formas que hacen posible conocer.

Según Kant, no es el sujeto quien se adapta al objeto, sino el objeto quien debe ajustarse a las condiciones del sujeto para ser conocido. Kant describe la revolución filosófica que propone en la *Crítica de la razón pura* comparándola con la revolución de Copérnico en astronomía y la califica de "giro copernicano": cambia por completo la forma de entender el conocimiento.

Se dice que la sustancia del pensamiento kantiano es su idealismo trascendental, y se resume este en la frase textual "que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas". El postulado o idea central de la revolución copernicana en la *Crítica de la razón pura* reza así:

Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia.

Esto significa que no conocemos los objetos "en sí mismos", sino tal como aparecen bajo las estructuras que nuestra mente impone. Para que haya experiencia, nuestra mente debe aportar formas y categorías (espacio, tiempo, causalidad, sustancia, etc.). Por eso, aquello que podemos llamar "objeto de experiencia" ya está configurado por esas mismas condiciones.

Los objetos de experiencia no son cosas totalmente independientes de nosotros; son fenómenos estructurados por las capacidades cognitivas que hacen posible la experiencia misma. No es que nuestra mente se adapte pasivamente al mundo. Es que el mundo tal como lo conocemos se ajusta a las estructuras de nuestra mente.

Esto permite explicar: La validez universal de las matemáticas (espacio y tiempo como formas a priori). La validez universal de la física newtoniana (categorías como causalidad). La imposibilidad de conocer la "cosa en sí" el *noúmeno*: νοούμενον, 'cosa

pensada', aquello que es objeto del conocimiento racional puro, en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible.

Nuestra mente no solo toma la foto, también determina el marco, la iluminación y la forma en que la imagen puede aparecer. Por eso, las condiciones que permiten la experiencia (nuestras estructuras cognitivas) son las mismas que determinan cómo pueden ser los objetos para nosotros.

El giro copernicano se consume en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) mediante la explicación de los juicios sintéticos a priori: Kant demuestra que el objeto de conocimiento (fenómeno) se conforma a las estructuras a priori del sujeto cognoscente, invirtiendo la relación epistemológica tradicional.

Kant compara su revolución con la de Copérnico, quien para explicar los movimientos celestes supuso que la Tierra se mueve, haciendo que los objetos se ajusten al movimiento del observador.

Así como Copérnico explicó el movimiento aparente de los astros cambiando el punto de referencia (no se mueve el cielo, nos movemos nosotros), la filosofía debe cambiar el punto de partida del conocimiento.

Tradicionalmente se pensaba: La mente debe adaptarse a los objetos. Conocer es copiar o reflejar lo que está "ahí afuera". Kant invierte este principio: Los objetos, tal como los conocemos, deben ajustarse a las estructuras de nuestra mente.

Distinción entre "trascendental" y "trascendente"

En Kant, "trascendental" es una de las palabras más importantes y, a la vez, más malentendidas. No significa "místico", ni "sobrenatural", ni "trascendente" en el sentido habitual. Kant le da un sentido técnico y muy preciso.

En Kant, "trascendental" no significa "lo que está más allá del mundo", sino aquello que concierne a las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento de objetos, en tanto han de ser posibles a priori.

Kant llama conocimiento trascendental a aquel que no se ocupa tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que este modo ha de ser posible a priori.

Por eso "trascendental" se opone a "empírico": lo trascendental trata de lo que hace posible que haya experiencia de objetos con validez universal y necesaria. Es el estudio de las condiciones a priori que hacen posible la experiencia y el conocimiento.

Kant distingue cuidadosamente entre "trascendente" y "trascendental"

"Trascendente" designa lo que pretende ir más allá de los límites de toda experiencia posible (por ejemplo, la cosa en sí, el alma como sustancia simple, el mundo como totalidad absoluta), mientras que "trascendental" se refiere a las condiciones a priori de la experiencia y del conocimiento, que permanecen siempre dentro de su ámbito.

Un sentido "metodológico": filosofía trascendental es el sistema de todos los conocimientos que se ocupan de nuestro modo de conocer los objetos en cuanto ha de ser posible a priori.

Un sentido "material": son trascendentales los propios elementos a priori de ese modo de conocer, como el espacio y el tiempo (formas puras de la sensibilidad) y las categorías (conceptos puros del entendimiento), en tanto no son datos empíricos ni meras determinaciones psicológicas, sino condiciones necesarias de la experiencia objetiva.

Término	Significado en Kant
Trascendental	Lo que hace posible la experiencia; condiciones a priori del conocimiento.
Trascendente	Lo que pretende ir más allá de toda experiencia posible (alma, mundo como totalidad, Dios).

Yo empírico y yo trascendental

En la filosofía de Immanuel Kant, particularmente en la *Crítica de la razón pura*, se distingue entre el yo empírico y el yo trascendental como dos dimensiones del sujeto que explican la estructura del conocimiento. El yo empírico es el "yo" concreto que experimentamos en la vida cotidiana, resultado del flujo de percepciones sensoriales y representaciones internas. Se asemeja a la concepción empirista de Hume: un haz variable de impresiones unificado por la memoria, pero sin sustancia permanente ni unidad profunda.

Es objeto de conocimiento empírico, múltiple y cambiante, dependiente de la experiencia sensible. El yo trascendental, o "yo pienso" (*Ich denke*), es la apercepción pura o unidad sintética de la conciencia que acompaña todas las representaciones. Actúa como condición a priori de la posibilidad del conocimiento, unificando las intuiciones en el espacio y tiempo, y aplicando categorías del entendimiento como causalidad o sustancia.

No es cognoscible como objeto (no es fenómeno), sino pensable como fundamento lógico-estructural incognoscible en sí mismo, distinto de la "cosa en sí". El sujeto trascendental o "yo pienso" es la unidad de conciencia que hace posible la síntesis de las representaciones y, con ello, la constitución de objetos de experiencia.

No es un yo empírico ni una sustancia conocida como objeto, sino la unidad sintética de la apercepción, condición de posibilidad de todo conocer, que acompaña a todas nuestras representaciones.

Aspecto	Yo empírico	Yo trascendental
Naturaleza	Fenoménico, múltiple y variable	A priori, unitario e inmutable
Rol en el conocimiento	Objeto de experiencia	Sujeto unificador de toda experiencia
Cognoscibilidad	Conocible mediante sentidos	Solo pensable, no representable

Esta distinción resuelve el problema de Hume de la unidad de la conciencia, sentando bases para el idealismo trascendental.

Idealismo trascendental

El idealismo trascendental representa una síntesis entre racionalismo y empirismo: el objeto aporta la materia sensible, pero el sujeto impone formas a priori como espacio, tiempo (en la sensibilidad) y categorías del entendimiento (causalidad, sustancia) para organizar las percepciones en fenómenos cognoscibles.

Se opone al realismo que afirma que las cosas son como las conocemos, y al idealismo subjetivo de Berkeley, al reconocer la existencia de "cosas en sí" (noúmenos) incognoscibles.

Todo lo conocido es fenómeno, ideal en su estructura formal, pero real en la experiencia empírica.

- Idealidad trascendental del espacio y tiempo: Formas subjetivas de intuición, no propiedades de las cosas en sí.
- Síntesis del entendimiento: El yo trascendental unifica representaciones mediante categorías, haciendo posible la ciencia (ej. matemáticas a priori).
- Límites del conocimiento: La metafísica especulativa es imposible más allá de la experiencia posible.

Postura	Visión del conocimiento	Rol del sujeto
Realismo empírico	Objetos independientes determinan al sujeto	Pasivo
Idealismo trascendental	Fenómenos estructurados por sujeto	Activo, con formas a priori
Idealismo de Berkeley	Todo es idea en la mente divina	Dogmático, niega materia

Todo esto se articula en la doctrina del idealismo trascendental: los objetos de experiencia no son "cosas en sí", sino fenómenos constituidos bajo las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, que son precisamente elementos trascendentales.

Así, el análisis trascendental fija los límites del conocimiento posible al mostrar que sólo conocemos objetos en la medida en que se someten a estas condiciones a priori, dejando como meramente pensables, pero incognoscibles, las realidades trascendentes.

El problema clave es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori (universales y necesarios, pero ampliadores del conocimiento, como en matemáticas, física y metafísica)? La respuesta: no por experiencia (empirismo de Hume), ni por mero análisis conceptual (racionalismo), sino porque las formas y categorías del sujeto estructuran la experiencia misma.

La Estética trascendental argumenta que espacio y tiempo son formas puras e intuitivas de la sensibilidad humana, a priori y subjetivas, pero objetivamente válidas para toda experiencia posible.

Los fenómenos se dan en estas formas: el objeto no causa la forma espacial o temporal, sino que aparece ya conformado por ellas, resolviendo la posibilidad de geometría y aritmética sintéticas a priori.

La Analítica trascendental completa el giro al mostrar que el entendimiento aplica categorías a priori (como causalidad, sustancia) derivadas de la lógica aristotélica, pero trascendentalizadas, a la intuición sensible mediante la síntesis de la apercepción trascendental ("yo pienso").

Esto hace posible la experiencia unificada y objetiva: los juicios sintéticos a priori de la física (por ejemplo: "todo cambio tiene causa") son válidos porque el sujeto impone estas estructuras a la variedad del mundo sensible. El resultado es el idealismo trascendental: conocemos fenómenos (aparencia conformada por el sujeto), no noúmenos (cosa en sí).

La Dialéctica trascendental muestra los límites: la razón especulativa genera antinomias al pretender ir más allá de la experiencia, pero el giro copernicano salva la metafísica como crítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así, Kant funda una filosofía autónoma que explica la universalidad de la ciencia sin dogmatismo ni escepticismo.

¿Qué es juzgar? – Juicios analíticos vs. sintéticos / a priori vs. a posteriori

Para Kant, pensar no es simplemente tener representaciones, sino ordenarlas activamente mediante reglas. Esa actividad ordenadora es precisamente el juicio. Pensar = usar el entendimiento. El entendimiento = la facultad de juzgar. Por lo tanto: pensar es ejercer juicios.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que: "Der Verstand ist das Vermögen zu urteilen." (El entendimiento es la facultad de juzgar.) Y si el entendimiento es la facultad de juzgar, entonces toda actividad del entendimiento, todo pensamiento, consiste en juicios.

Un juicio es la unidad de una multiplicidad de representaciones bajo una regla. Tomamos varias representaciones. Las relacionamos mediante un concepto. Esa relación es el juicio.

Ejemplo: "Todos los cuerpos son pesados." Aquí relacionas el concepto cuerpo con el concepto pesado bajo una regla universal. Kant quiere mostrar que: El pensamiento no es pasivo. No es recibir datos, sino organizarlos.

Y esa organización se hace mediante las categorías, que son formas puras del juicio. Por eso, entender qué es un juicio es clave para entender cómo funciona el conocimiento humano.

Para Hume, todo conocimiento procede de la experiencia. La mente es como un teatro donde aparecen impresiones y sus copias (ideas). Las conexiones entre ideas (causalidad, identidad, sustancia...) no son necesarias: son hábitos psicológicos. Pensar no es juzgar, sino asociar impresiones.

Kant acepta que el conocimiento comienza con la experiencia, pero no que provenga enteramente de ella. La experiencia necesita estructuras previas: categorías y formas puras (espacio, tiempo). Pensar es juzgar, y juzgar es aplicar categorías que no

vienen de la experiencia. La causalidad no es un hábito, sino una condición necesaria para que haya experiencia. Sin categorías no habría experiencia coherente, solo un caos de sensaciones.

«Que todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, de ello no cabe duda; pues ¿de qué otro modo podría despertarse a la actividad la facultad de conocer, si no fuera por objetos que afectan nuestros sentidos y que producen por sí mismos representaciones, o bien ponen en movimiento nuestra actividad intelectual para compararlas, enlazarlas o separarlas, y así elaborar la materia bruta de las impresiones sensibles hasta convertirla en un conocimiento de los objetos, al que llamamos experiencia?»

En cuanto al tiempo, por tanto, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y con ella empieza todo.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por ello procede todo él de la experiencia. Pues bien podría suceder que incluso nuestro conocimiento empírico fuese un compuesto de aquello que recibimos mediante impresiones y de aquello que nuestra propia facultad de conocer (provocada únicamente por las impresiones sensibles) aporta por sí misma, adición que no distinguimos del material originario hasta que un largo ejercicio nos hace conscientes de ella y capaces de separarla.

Por lo tanto, es al menos una cuestión que requiere un examen más detenido y que no puede despacharse de inmediato a primera vista: si existe un conocimiento de ese tipo que sea independiente de la experiencia e incluso de todas las impresiones de los sentidos. A tales conocimientos se les llama *a priori*, y se los distingue de los empíricos, que tienen sus fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia.

Suele decirse de ciertos conocimientos derivados de fuentes empíricas que somos capaces de ellos *a priori* o que participamos de ellos *a priori*, porque no los obtenemos directamente de la experiencia, sino a partir de una regla general que, sin embargo, hemos tomado de la propia experiencia.

Así, se dice de alguien que socavó los cimientos de su casa: podía saber *a priori* que se derrumbaría, es decir, no tenía por qué esperar a la experiencia de que efectivamente se derrumbara. Sin embargo, tampoco podía saber esto completamente *a priori*. Pues que los cuerpos son pesados y, por tanto, caen cuando se les quita el soporte, debía conocerlo previamente por experiencia.

Por consiguiente, en lo que sigue entenderemos por conocimientos *a priori* no aquellos que son independientes de esta o aquella experiencia en particular, sino aquellos que tienen lugar absolutamente independientemente de toda experiencia.

A estos se oponen los conocimientos empíricos, es decir, aquellos que solo son posibles *a posteriori*, esto es, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* se llaman puros aquellos a los que no se mezcla absolutamente nada empírico. Así, por ejemplo, la proposición "todo cambio tiene su causa" es una proposición *a priori*, pero no pura, porque cambio es un concepto que solo puede extraerse de la experiencia.» [La cita corresponde a cambios introducidos por Kant en 1787 para la segunda edición a la *Crítica de la razón pura*, es el comienzo de la *introducción* a la obra]

Los juicios analíticos y sintéticos, así como los *a priori* y *a posteriori*, son distinciones clave en la epistemología de Immanuel Kant, presentadas en la *Crítica de la razón pura*. Estas categorías ayudan a clasificar cómo se genera el conocimiento humano.

Los juicios analíticos son aquellos en que el predicado está incluido en el concepto del sujeto, por lo que su verdad se obtiene mediante análisis lógico sin necesidad de experiencia.

Ejemplo: "Todos los solteros están no casados", donde el predicado explica lo ya implícito en el sujeto. Son universales, necesarios y típicamente *a priori*, basados en el principio de contradicción.

En los juicios sintéticos el predicado añade información nueva no contenida en el sujeto, ampliando el conocimiento. Son extensivos y, según Kant, pueden ser *a posteriori* (dependientes de la experiencia, como "El cielo es azul") o *a priori* (universales y necesarios sin experiencia empírica).

Los juicios *a priori* se conocen independientemente de la experiencia, con validez universal y necesaria, como verdades lógicas o matemáticas básicas. No dependen de observación sensorial, sino de la razón pura.

Los juicios *a posteriori* derivan de la experiencia sensorial y son contingentes, no necesariamente universales. Su verdad se verifica empíricamente, como hechos observados en el mundo.

Combinaciones: Los juicios analíticos son *a priori*, obtenidos por puro análisis del concepto. Los juicios *a posteriori* son, en su mayor parte, juicios sintéticos, pues amplían el conocimiento al añadir al concepto algo que no está contenido en él y que solo puede obtenerse mediante la experiencia. Lo *a posteriori* depende de la experiencia, lo sintético añade un predicado no contenido en el sujeto, y ambos rasgos suelen coincidir porque la experiencia introduce contenido nuevo.

Hay *juicios sintéticos a priori*, aunque parezca una contradicción. Estos son los que interesan a la ciencia, porque cumplen las dos condiciones exigidas: son *a priori*, universales y necesarios; y sintéticos, ya que aumentan efectivamente el saber: $7+5=12$, la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos.

Son juicios sintéticos *a priori*: sus predicados no están contenidos en los sujetos; pero no se fundan en la experiencia. También fuera de la matemática, en la física y en la metafísica, encontramos juicios sintéticos *a priori*: todo fenómeno tiene una causa, el hombre es libre, Dios existe. El problema de la posibilidad de estas ciencias se reduce a este otro: ¿cómo son posible –si lo son– en cada una de ellas los juicios sintéticos *a priori*. «Son juicios *analíticos* aquellos cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto. *Sintéticos*, en cambio, aquellos cuyo predicado no está incluido en el concepto del sujeto, sino que *se une* o añade a él: los cuerpos son extensos, la esfera es redonda; pero en cambio: la mesa es de madera, el plomo es pesado.

La extensión va incluida en el concepto de cuerpo y la redondez en el de esfera; pero no la madera en el concepto de mesa, o la pesadez en el de plomo. (Hay que advertir que en Leibniz todos los juicios serían *analíticos*, pues todas las determinaciones de una cosa están incluidas desde luego en su noción completa; pero esta noción solo la posee Dios.)

Los juicios analíticos *explicitan* el concepto del sujeto; los sintéticos lo *amplían*. Estos, por tanto, aumenta mi saber, y son los que tienen valor para la ciencia.» [Marías 1965: 282]

La categoría estricta de juicio sintético *a priori* es hoy ampliamente cuestionada. Las críticas a los juicios sintéticos *a priori* de Kant suelen centrarse en si realmente existen, si son necesarios y si su estatus epistemológico puede sostenerse. La idea central de Kant –que hay proposiciones que amplían conocimiento (sintéticas) y que aun así son universalmente válidas e independientes de la experiencia (*a priori*)– ha sido uno de los puntos más debatidos de la filosofía moderna.

El argumento de los empiristas es que no se puede justificar un contenido nuevo sobre el mundo sin recurrir a la experiencia, lo cual contradice la idea kantiana de necesidad y universalidad. Muchos filósofos concluyen que la matemática puede entenderse como analítica, derivada de reglas formales, no como sintética.

Willard Van Orman Quine, en *Two Dogmas of Empiricism* (1951), argumenta que: No existe una frontera clara entre verdades analíticas y sintéticas. Si esa distinción se derrumba, también lo hace la categoría "sintético *a priori*".

El conocimiento es un "tejido" donde incluso la lógica puede revisarse. Autores como Reichenbach y Friedman señalan que lo que Kant llama "a priori" puede entenderse como convenciones revisables dentro de teorías científicas. No son verdades necesarias, sino elecciones pragmáticas que pueden cambiar con nuevos paradigmas.

Los juicios sintéticos *a priori* representan el núcleo de la epistemología kantiana en la *Crítica de la razón pura*, pero han recibido críticas significativas por su supuesta imposibilidad o incoherencia. Filósofos posteriores cuestionaron su existencia y rol fundacional en el conocimiento científico y matemático.

Kant define estos juicios como universales y necesarios (*a priori*, independientes de la experiencia), pero extensivos (sintéticos, añadiendo información nueva al sujeto), como "7+5=12" o principios de la física newtoniana. Según él, son posibles gracias a formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y categorías del entendimiento, que estructuran la experiencia sin derivar de ella. Esta distinción resuelve el problema de Hume: los analíticos son explicativos, pero no amplían conocimiento; los sintéticos *a posteriori* amplían, pero carecen de necesidad.

Hegel y los idealistas postkantianos argumentaron que Kant limita el conocimiento al fenómeno, excluyendo el noúmeno, lo que hace incoherentes los juicios sintéticos *a priori* al no captar la realidad en sí. Los empiristas como Quine (siglo XX) negaron la distinción analítico-sintético, afirmando que todo conocimiento es holístico y revisable por experiencia, disolviendo la necesidad *a priori*.

En la metafísica, Kant admite que estos juicios son imposibles, llevando a antinomias de la razón pura, lo que críticos como Schopenhauer ven como un callejón sin salida para la filosofía especulativa.

Críticos lógico-empiristas (Carnap, Ayer) redujeron los sintéticos *a priori* a tautologías lingüísticas o convenciones, no verdades universales.

En matemáticas modernas, el convencionalismo (Poincaré) y el logicismo (Frege-Russell) muestran que aritmética y geometría dependen de axiomas revisables, no

de intuiciones puras. Estas objeciones erosionan la "revolución copernicana" de Kant, aunque su énfasis en estructuras cognitivas influye en la filosofía analítica y la ciencia cognitiva.

«La mente humana, dice Kant, posee naturalmente unas verdades que son necesarias y universales. Estas verdades son válidas para toda clase de posibles objetos y en toda clase de posibles circunstancias. Este valer universal y necesariamente absoluto es lo que Kant llama *a priori*. La unidad de los conceptos y de las cosas es por lo pronto una unidad sintética *a priori*.

Kant alega ahí el *factum* de la ciencia. A Kant no le importa la mecánica de Newton como tal mecánica, aunque se inspire ampliamente en ella. A él le interesa la ciencia no tanto por lo que tiene de ciencia, sino por lo que tiene de verdad. No es una teoría del saber científico en cuanto tal. Kant nos dice que negar que el conocimiento humano posea ese tipo de verdades sería radicalmente escepticismo. Es la crítica que ha dirigido a toda la filosofía de Hume.

Ahora bien, que estas verdades enuncien algo que se refiera a todo posible objeto en cuanto tal, es lo que Kant mismo diría que es un transcendental (*Übersteigen*): son juicios transcendentales.

“Juicios sintéticos *a priori*” lo único que quiere decir es, pura y simplemente, el orden de la verdad transcendental en cuanto tal. Esto es lo que le importa a Kant: la verdad de todo posible objeto es transcendental. Por lo cual, preguntarse cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* es preguntarse por cómo es posible el orden transcendental.

Por eso, cuando Kant habla de ciencia (*Wissenschaft*), no se refiere a la ciencia que se ha creado a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la ciencia positiva, sino que entiende por Ciencia un “saber” (*Wissen*) en cierto modo absoluto y radical.

De igual modo, años más tarde, cuando Fichte escribe las varias ediciones de su *Wissenschaftslehre*, ahí no significa “teoría de la ciencia”, algo así como una metodología de las ciencias; por el contrario, el significado que tiene “ciencia” es el de una ciencia de la verdad transcendental, una ciencia absoluta; es un saber transcendental. De esto es de lo que se trata.

De ahí la formulación pura y simple del problema kantiano. El problema kantiano se recude a esa fórmula sencilla: ¿Cómo es posible el orden transcendental? Un orden transcendental que está dirigido a unos objetos que, como tales, no se identifican con las cosas en sí y que, sin embargo, es necesario, es decir, es transcendental. [...]

Con la inteligencia concipiente se pensó que los transcendental es algo que está no solo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*.

Pero lo transcendental no es *a priori*. Tampoco es algo *concluso*, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*.

Ser real en cuando real es algo que pende de lo que seas las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuando realidad.

No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 196-198; 130-131]

Distinción entre fenómeno, noumeno y cosa en sí

Si el conocimiento fuera trascendente, conocería cosas externas. Si fuese inmanente, solo conocería ideas, lo que hay en mí. Pero es trascendental: conoce los fenómenos, las *cosas en mí*. Aquí surge la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí. La distinción entre fenómeno y cosa en sí (*Ding an sich*) es central en la *Crítica de la razón pura*, marca los límites del conocimiento humano.

Kant distingue entre lo dado y lo puesto, entre lo que se me da (un caos de sensaciones) y algo que yo pongo (la espacio-temporalidad y las categorías). De la unión de estos dos elementos surge la *cosa conocida*, es decir, *el fenómeno*.

El pensamiento, al ordenar el caos de las sensaciones, *hace las cosas*. No es el pensamiento el que se adapta a las cosas, sino al revés. A esto llama Kant el "giro copernicano". Pero el pensamiento hace las cosas con el material dado en las sensaciones. La *cosa*, distinta de la *cosa en sí* incognoscible, surge en el acto del conocimiento trascendental.

El fenómeno es la realidad tal como se nos aparece, mediada por las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento. Todo objeto de experiencia posible es un fenómeno, ya que nuestro conocimiento sensible lo "construye" o filtra según nuestras estructuras cognitivas. Por ejemplo, percibimos un árbol en el espacio y el tiempo, pero solo como representación subjetiva accesible al entendimiento.

La cosa en sí es la realidad independiente de nuestra percepción, incognoscible e inalcanzable para la experiencia sensible o las categorías. Kant la postula como necesario para explicar que los fenómenos "aparecen" desde algo subyacente, pero no podemos atribuirle propiedades ni conocerla directamente. Se relaciona con el noumeno como concepto límite (negativo), pensable por la razón, pero no cognoscible, evitando un "círculo perpetuo" en la fenomenalidad.

Esta distinción es epistemológica, no ontológica: no divide el mundo en dos realidades separadas, sino que delimita lo que el sujeto humano puede conocer (fenómenos) frente a lo que solo puede pensarse (cosa en sí). Permite la "revolución copernicana" kantiana: el objeto se conforma al sujeto cognoscente, pero la cosa en sí garantiza la existencia de un "x" nouménico más allá. Así, ideas como Dios o la libertad quedan en el ámbito regulador de la razón práctica, no teórico.

En la filosofía de Kant, el noumeno (del griego νοούμενον – nooúmenon 'cosa pensada') y la cosa en sí (*Ding an sich*) están estrechamente relacionados, pero no son idénticos; forman parte de su distinción crítica entre lo cognoscible y lo incognoscible. El noumeno se entiende principalmente en sentido negativo como un concepto límite: es el objeto pensado independientemente de las formas sensibles de espacio y tiempo, algo puramente inteligible que no podemos conocer.

La cosa en sí (*Ding an sich*), en cambio, es la realidad nouménica subyacente que genera los fenómenos, un "x" desconocido más allá de nuestra representación. Kant

usa "noúmeno" para designar el objeto transcendental (indeterminado, abstracto de la sensibilidad) y, en sentido positivo (problemático), algo que podría ser objeto de intuición intelectual, coincidiendo así con la cosa en sí.

Ambos términos se solapan como correlatos lógicos del fenómeno, pero el noúmeno enfatiza el límite epistemológico del entendimiento, mientras la cosa en sí postula una existencia real independiente.

No todo noúmeno es una cosa en sí determinada, ni viceversa, evitando confusiones entre pensamiento abstracto y conocimiento posible. Esta relación delimita la razón teórica: conocemos fenómenos, pero el noúmeno/cosa en sí queda para la razón práctica (libertad, Dios). Kant corrige en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* distinciones para evitar que el noúmeno se tome por objeto cognoscible.

En Kant no hay "ejemplos" empíricos de noúmena en sentido propio, porque justamente el noúmeno es aquello de lo que no podemos tener experiencia; lo que sí encontramos son contrastes ejemplares entre modo fenoménico de aparición y referencia límite a lo nouménico.

El ejemplo más rico (aunque Kant lo desarrolla sobre todo en la razón práctica) es el propio sujeto. Como fenómeno: cada ser humano es un ser natural, sometido a causas empíricas (deseos, inclinaciones, condiciones fisiológicas, contexto social). En esa perspectiva, cualquier decisión suya puede describirse como efecto de causas previas dentro del mundo empírico. Como noúmeno: el mismo sujeto es pensado, en la moral, como libre en sentido transcendental, es decir, como perteneciente a un orden inteligible donde no rigen las cadenas causales empíricas. Esa "libertad" no es objeto de intuición ni de ciencia, sino que se piensa como atributo del sujeto en cuanto noúmeno.

Este doble punto de vista (hombre como fenómeno sometido a la naturaleza, y como noúmeno capaz de libertad) es quizá el ejemplo más claro de cómo Kant utiliza la distinción sin convertirla en una duplicación de mundos, sino en una diferencia de perspectivas sobre el mismo sujeto.

Sinnlichkeit (sensibilidad) – ***Verstand*** (entendimiento) – ***Vernunft*** (razón)

La sensualidad, el intelecto y la razón forman una jerarquía central de capacidades cognitivas en la filosofía de Immanuel Kant, particularmente en la *Crítica de la razón pura*. Kant organiza *Sinnlichkeit* – *Verstand* – *Vernunft* como una arquitectura escalonada de las facultades, donde cada nivel supera al anterior en alcance, pero también depende de él.

La *Sinnlichkeit* (sensibilidad) es la capacidad receptiva de la mente para ser afectada por las impresiones sensoriales (sensaciones) y generar intuiciones. Constituye la materia prima del conocimiento, estructurada por las formas a priori del espacio y el tiempo, y se diferencia de la espontaneidad activa. Para Kant, se contrapone a la intelectualidad como fuente de datos sensoriales.

- Recibe las intuiciones.
- Nos da los objetos tal como aparecen.
- Opera mediante las formas puras: espacio y tiempo.

En términos kantianos: La sensibilidad es la facultad de recibir representaciones en la medida en que somos afectados por los objetos.

El *Verstand* (entendimiento discursivo o intelecto) es la facultad espontánea de formar conceptos y categorías para reflexionar sobre las percepciones sensoriales y emitir juicios. Subsume lo sensible bajo reglas generales (por ejemplo, la causalidad), elevando así el conocimiento de la mera percepción a la experiencia. A diferencia de la sensibilidad, es discursivo y está ligado al material sensorial. Es la facultad activa que piensa lo dado por la sensibilidad.

- Produce conceptos.
- Juzga mediante reglas.
- Aplica las categorías para constituir la experiencia.

Kant lo formula así: El entendimiento es la facultad de pensar el objeto de la intuición.

La *Vernunft* (razón) se esfuerza más allá del intelecto para alcanzar totalidades incondicionales (ideas como Dios, la libertad y la inmortalidad) y regula el conocimiento sin proporcionar por sí misma conocimiento objetivo. Es la facultad intelectual suprema, que establece principios, pero genera ilusiones dialécticas en la razón teórica.

Kant la separa estrictamente de la comprensión discursiva. Es la facultad que busca la unidad más alta del conocimiento. No aporta conceptos empíricos, sino ideas (alma, mundo, Dios). Busca lo incondicionado. No conoce objetos, pero orienta y regula el uso del entendimiento. La razón es la facultad de derivar lo particular de lo universal y de buscar lo incondicionado para lo condicionado. A la razón, Kant le añade el adjetivo *pura*, pues es la que se mueve sobre principios *a priori*, independientemente de la experiencia. Puro quiere decir en Kant *a priori*.

Pero la *razón pura* no es la razón de ningún ser humano, ni siquiera la razón humana, sino la de un *ser racional*, simplemente. La razón pura equivale a *las condiciones racionales de un ser racional en general*. Relación sistemática: La sensibilidad da el material (intuiciones). El entendimiento lo ordena (conceptos y categorías). La razón exige su unidad (ideas regulativas). Sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado; sin entendimiento, ninguno sería pensado; sin razón, no habría unidad sistemática del conocimiento.

Esta tríada describe la epistemología de Kant: la sensibilidad proporciona intuición; la comprensión, conceptos; la razón, ideales. La síntesis posibilita la ciencia, pero la razón trasciende la experiencia. Diferencias entre entendimiento y razón según Kant:

La mente es la facultad discursiva que aplica categorías a las intuiciones sensibilidades para generar conocimiento empírico objetivo, como la causalidad o la sustancia. La razón, en cambio, busca la unidad totalizadora de las reglas del intelecto mediante principios e ideas (como el alma, el mundo o Dios), pero no produce conocimiento de objetos posibles, sino ilusiones dialécticas.

La mente opera dentro de los límites de la experiencia posible, subsumiendo lo sensible bajo conceptos para formar juicios. La razón trasciende esto, aspirando al incondicionado, lo que genera antinomias si se usa teóricamente sin crítica.

Aspecto	Entendimiento	Razón
Naturaleza	Espontáneo, discursivo, categorial.	Sintético, principal, ideal
Objeto	Fenómenos (apariciones)	Ideas nouméticas, incondicionadas
Resultado	Conocimiento científico constituyente	Regulación heurística, no constitutiva
Riesgo	Limitado a lo empírico	Dialéctica ilusoria

Esta distinción se basa en el dogmatismo racionalista y limita el conocimiento puro a la síntesis sensible-mente, relegando la razón a un papel regulador o práctico.

Verstand: Capacidad de comprender, de formar conceptos, de inferir, de juzgar, de pensar.

Vernunft: Facultad espiritual del ser humano para adquirir comprensiones, reconocer conexiones, abarcar algo en conjunto, formarse un juicio y orientar su acción conforme a ello. [© Duden - *Deutsches Universalwörterbuch*, 6. Aufl. Mannheim 2006].

«La ciencia positiva necesita ir a lo que las cosas son. Pero el intelecto científico es abstracto y amputado. A esto de ir a lo que las cosas son la filosofía germana llama razón. El entendimiento sería el científico: *Verstand*. La *Vernunft* no es parecida al νοῦς [noûs] aristotélico. Esta razón termina en una visión separada: θεωρία [theōría]. La visión quiescente sería el último estadio de la visión intelectual.

Para Hegel la razón es dinámica; Para Aristóteles, es ciertamente activa, ἐνέργεια (enérgeia), pero con otro sentido. Cuando hemos logrado el fin del movimiento, cesa.

En el ver y el entender no ocurre eso, sino que sigue viendo y entendiendo cuando se ha visto y entendido. Ἐνέργεια como pura contemplación para Hegel es un movimiento productor de sí mismo.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 380]

Las tres preguntas a las que Kant intenta dar respuesta

Immanuel Kant resume su filosofía en tres preguntas fundamentales que abordan los límites y posibilidades de la razón humana. Estas interrogantes sintetizan su pensamiento en el conocimiento, la moral y la esperanza, condensándose finalmente en una cuarta sobre la naturaleza del hombre. Kant plantea:

¿Qué puedo conocer? Explora los límites del conocimiento humano, respondida en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787). *¿Qué debo hacer?* Aborda la ética y el deber moral, central en la *Crítica de la razón práctica* (1788). *¿Qué puedo esperar?* Trata la fe, la religión y las expectativas últimas, en la *Crítica del juicio* (1790). Kant las presenta como un sistema unificado: la primera delimita el saber racional, la segunda prescribe la acción ética y la tercera ofrece una esperanza racional sin garantías empíricas. A veces se añade una cuarta: *¿Qué es el hombre?*, que unifica las tres anteriores e integra metafísica, moral y antropología filosófica, destacando la finitud humana y la autonomía racional. Las tres primeras resumen su proyecto crítico.

Kant responde a la pregunta "¿Qué puedo saber?" en la *Crítica de la razón pura* (1781/1787) mediante una investigación trascendental sobre los límites y condiciones del conocimiento humano. Kant propone un cambio radical: en lugar de asumir que nuestro conocimiento se adapta a los objetos, postula que los objetos se conforman a nuestra capacidad cognoscitiva. Esto permite explicar los juicios sintéticos *a priori*, como los de la matemática y la física, que amplían el conocimiento sin depender solo de la experiencia.

En la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant no responde directamente a la pregunta teórica "¿Qué puedo saber?", reservada a la *Crítica de la razón pura*. En su lugar, desplaza el foco al ámbito práctico, donde el "saber" se transforma en conocimiento moral *a priori* mediado por la acción y la libertad.

Kant postula una razón práctica autónoma que genera leyes morales universales mediante el imperativo categórico. Este principio *a priori* determina la voluntad sin depender de la experiencia sensible, revelando la libertad como causa suprasensible. Reconocemos la ley moral como un hecho de la razón, que implica libertad trascendental (independencia del determinismo natural).

Esto legitima postulados prácticos como la inmortalidad del alma, Dios y el nexo entre virtud y felicidad, inaccesibles teóricamente, pero necesarios para la moral. La razón especulativa queda subordinada: no "sabe" lo nouménico, pero la práctica lo postula racionalmente para la acción ética. Así, amplía el horizonte del saber humano más allá de los fenómenos, priorizando la praxis sobre la teoría.

En la *Crítica del juicio* (1790), Kant aborda la tercera pregunta, "¿Qué puedo esperar?", como un puente entre los mundos teórico (naturaleza) y práctico (libertad), mediante el juicio reflexionante que postula una armonía racional sin garantías especulativas.

El juicio de lo bello surge del libre juego armónico entre imaginación y entendimiento, evocando un sentido común subjetivo-universal que anticipa la unión de sensibilidad y razón.

Lo sublime, por su parte, revela la superioridad de la razón práctica sobre la naturaleza sensible, generando respeto moral. Kant propone juzgar los organismos como sistemas con finalidad interna, regulando la reflexión científica sin constituir conocimiento objetivo. Esto sugiere una unidad teleológica de la naturaleza, compatible con la moral.

La ciencia físico-matemática como ideal del conocimiento humano

Kant llevó a cabo una síntesis de toda la filosofía anterior, replanteando los problemas del racionalismo (Descartes, Leibniz) y del empirismo (Locke, Hume). El racionalismo termina en el callejón sin salida del dogmatismo, y empirismo termina en el escepticismo.

Para Kant la filosofía tiene que emprender "el camino seguro de la ciencia" y establece como ideal filosófico transformar todo conocimiento humano en un saber sistemático y riguroso, similar al de las ciencias exactas como la matemática y la física de Newton. Para ello la filosofía debe someter la razón a juicio para valorar sus posibilidades y límites: se trata de un ejercicio crítico de la razón hacia sí misma.

La pregunta es si, diferencia de la matemática o de la física, la filosofía no ha hallado el enfoque adecuado a sus objetos: el mundo como totalidad, el alma y Dios (se trataría de un problema de método), o es porque la estructura misma de la razón no permite que la metafísica llegue a ser una ciencia porque transgrede algún límite fundamental de la razón.

Para revolver este dilema, Kant se inspira en el éxito de la física de Newton, que logró explicar las leyes que regulan el universo.

Kant enmarca su programa en su *Crítica de la razón pura*, donde busca las condiciones que hacen posible la ciencia mediante juicios sintéticos *a priori*. La ciencia físico-matemática representa para Kant el ideal del conocimiento humano porque es un saber acumulativo y que progresa; porque dispone, además, de procedimientos para poner fin a las polémicas entre distintas teorías rivales. Kant llama a esto el *factum* (el hecho) de la ciencia.

Kant reacciona al empirismo de Hume, que niega la universalidad del conocimiento, y al racionalismo dogmático. Influido por Newton, afirma que la ciencia existe con verdades universales y necesarias, independientes de la mera experiencia particular. Su "giro copernicano" sitúa al sujeto como constructor activo del conocimiento, aportando formas *a priori* como espacio, tiempo y categorías.

La ciencia es un sistema de juicios. Los juicios que hacen posible la ciencia no pueden ser ni los analíticos *a priori*, puesto que no amplían el conocimiento, ni los sintéticos *a posteriori*, porque, aunque sí la amplían, no son universales y necesarios, como los anteriores.

Por tanto, concluye Kant, ha de haber otro tipo de juicios que reúna cada una de las características que precisa la ciencia: tienen que existir los *juicios sintéticos* (que amplían el conocimiento) y que son *a priori* (universales y necesarios). La ciencia requiere, pues, *juicios sintéticos a priori*: universales, necesarios y que amplían el saber.

Kant parte de un "hecho" incuestionable: tenemos *juicios sintéticos a priori* en matemáticas (aritmética y geometría) y en la física de la naturaleza (por ejemplo, las leyes newtonianas entendidas como necesarias y universales). La pregunta central de la *Crítica de la razón pura* es precisamente cómo son posibles esos *juicios sintéticos a priori*, que constituyen el núcleo de la matemática y de la física teórica.

La física matemática moderna (Galileo, Newton) ejemplifica un saber en el que el sujeto "prescribe leyes a la naturaleza": las categorías y principios del entendimiento se aplican a fenómenos espaciotemporales construidos matemáticamente, produciendo leyes necesarias.

Esto muestra el máximo de objetividad posible para nosotros: un conocimiento en el que las leyes no se extraen pasivamente de la experiencia, sino que la experiencia es posible sólo bajo esas formas *a priori* (espacio, tiempo) y categorías (causalidad, sustancia, etc.).

En la *Estética trascendental*, Kant justifica la posibilidad de la matemática pura gracias al carácter *a priori* de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad: la geometría se refiere al espacio, la aritmética y la mecánica al tiempo y a la sucesión.

En la *Analítica trascendental*, muestra cómo los principios *a priori* del entendimiento (por ejemplo, el principio de causalidad) fundan las "primeras leyes de la naturaleza" y hacen posible precisamente una física matemática como ciencia de la experiencia.

Kant concede a la metafísica la misma pretensión de ciencia rigurosa, pero afirma que solo allí donde los objetos pueden ser dados en la sensibilidad (esto es, en la naturaleza físico-matemáticamente cognoscible) podemos alcanzar un "curso seguro de la ciencia".

Por eso la metafísica, si quiere ser ciencia, debe tomar como modelo la precisión y legitimidad demostrada de la matematización de la naturaleza, pero restringiendo sus pretensiones a los fenómenos, no a las cosas en sí. La ciencia físico-matemática fija el ideal de un saber humano finito: objetivo, universal, necesario, pero limitado al ámbito de la experiencia posible, no extendido al "trascendente".

En este sentido, no es sólo un modelo entre otros, sino la cristalización de lo que la razón puede lograr legítimamente: un dominio sistemático de la naturaleza mediante construcción matemática y legislación categorial, que sirve como norma para toda pretensión de conocimiento teórico.

Los juicios sintéticos a priori y la imposibilidad de la metafísica tradicional

Los *juicios sintéticos a priori* son el núcleo del proyecto crítico de Kant y, al mismo tiempo, la razón por la cual declara imposible la metafísica tradicional tal como se había practicado desde Platón hasta Wolff. La relación entre ambos puntos es directa: la metafísica clásica pretendía producir conocimientos necesarios sobre el alma, el mundo y Dios, pero –según Kant– no comprendía las condiciones que hacen posible ese tipo de conocimiento.

Los *juicios sintéticos a priori* son ampliadores de conocimiento y necesarios, pero no derivados de la experiencia: Principios matemáticos (aritmética y geometría). Principios fundamentales de la física (como causalidad). Su existencia plantea una pregunta decisiva: ¿cómo es posible que amplíemos conocimiento sin recurrir a la experiencia y, aun así, con necesidad?

La respuesta de Kant: porque la mente humana estructura la experiencia mediante formas y categorías que ella misma aporta. Las categorías del entendimiento (causalidad, sustancia, unidad, etc.) solo pueden aplicarse a fenómenos, es decir, a objetos dados en la sensibilidad. Aplicarlas más allá –a "cosas en sí"– produce ilusiones racionales.

Según Kant, los juicios de la física y la matemática son sintéticos a priori porque amplían el conocimiento (sintéticos) al conectar conceptos no incluidos mutuamente, pero son universales y necesarios (a priori) gracias a las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento. Los *juicios sintéticos a priori* combinan lo extensivo de los sintéticos (aumentan el saber más allá de definiciones) con la necesidad de los *a priori* (independientes de experiencia particular). Kant los distingue de *analíticos* (explicativos, como "todos los cuerpos son extensos") y *sintéticos a posteriori* (empíricos, no universales).

La geometría se basa en la intuición pura del espacio (forma a priori externa de la sensibilidad), permitiendo juicios como "la línea recta es la más corta entre dos

puntos", que es sintético porque añade información no contenida en "línea recta". La aritmética usa el tiempo (forma interna), como en "7+5=12", donde "12" no está implícito en "7" y "5", sino que surge de la síntesis intuitiva.

Las leyes físicas, como "toda acción genera una reacción igual y opuesta" o "la cantidad de materia es constante", son sintéticas (el predicado no está en el sujeto) y *a priori* por las categorías del entendimiento (causalidad, sustancia), que estructuran la experiencia.

Estas categorías aplicadas a intuiciones sensibles hacen posibles juicios universales confirmados por la experiencia, sin derivarse solo de ella.

Según Kant, en la *Crítica de la razón pura*, los juicios sintéticos *a priori* son posibles en matemáticas y física pura gracias a las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento, pero en metafísica resultan problemáticos porque pretenden ir más allá de la experiencia posible, generando ilusiones de la razón.

Los juicios sintéticos *a priori* son imposibles en la metafísica tradicional, ya que esta se ocupa de objetos nouméticos (Dios, alma, el mundo en sí) inaccesibles a la intuición sensible.

La metafísica, al carecer de intuiciones puras, cae en antinomias y paralogismos: "el alma es sustancia inmortal", "el mundo tiene un principio en el tiempo", que genera contradicción racional sin base en la experiencia estructurada por el entendimiento.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA (1781/1787)

La *Crítica de la razón pura* se publicó en 1781. Kant la modificó notablemente en la segunda edición de 1787. Las dos ediciones son importantes. Kant escribe su *Crítica* como una propedéutica o preparación a la metafísica, entendida como conocimiento filosófico *a priori*.

El primer problema que hay que solucionar es determinar las posibilidades del conocimiento y el fundamento de su validez.

Kant investiga qué podemos conocer y establece los límites de la razón. Todo conocimiento surge de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (categorías).

La ciencia es posible gracias a juicios sintéticos *a priori*. La razón, cuando intenta ir más allá de la experiencia (alma, mundo, Dios), cae en paralogismos, antinomias e ideales. La metafísica no puede ser ciencia teórica, pero sí una crítica que regula el uso de la razón.

Objetivo general: Investigar los límites y posibilidades del conocimiento humano.

Pregunta guía: ¿Qué puedo conocer? Distinción entre: Analítico / Sintético; *A priori* / *A posteriori*. Tesis central: existen juicios sintéticos *a priori*, fundamento de la ciencia. Conocemos fenómenos, no noumenos. La metafísica es crítica, no ciencia.

Los componentes del conocimiento:

- Estética trascendental → sensibilidad → espacio y tiempo.
- Analítica trascendental → entendimiento → categorías → ciencia posible.

- Dialéctica trascendental → razón → ideas (alma, mundo, Dios) → errores.
- Método → disciplina y límites de la razón.

I. TEORÍA ELEMENTAL TRASCENDENTAL

1. ESTÉTICA TRASCENDENTAL (teoría del espacio y del tiempo)

Kant emplea la palabra “estética” en sentido etimológico (del griego αἰσθητικός – aisthētikós – ‘que se percibe por los sentidos’, ‘relativo a la percepción sensible’).

La Estética trascendental es la primera gran sección de la *Crítica de la razón pura* y constituye el punto de partida de la revolución copernicana de Kant. Su función es mostrar que la sensibilidad no es un mero receptor pasivo de datos, sino una facultad que aporta formas a priori –espacio y tiempo– que hacen posible toda experiencia.

A partir de esta tesis, Kant redefine qué podemos conocer y qué queda fuera del alcance de la metafísica tradicional.

La Estética trascendental analiza las condiciones *a priori* de la sensibilidad, es decir, aquello que la mente pone para que podamos recibir fenómenos. La sensibilidad no recibe datos “en bruto”, sino que ordena lo que recibe.

Esa ordenación no proviene del mundo, sino del sujeto receptos mismo. Las formas puras que estructuran toda intuición son espacio (para lo externo) y tiempo (para lo interno).

Estas formas no son conceptos, sino intuiciones puras, carentes de contenido de experiencia: modos de “dar” los objetos antes de cualquier experiencia. Así, conocemos fenómenos (apariencias estructuradas), pero no las cosas en sí (noumenos). La matemática, con sus *juicios sintéticos a priori*, es posible porque se basa en estas formas puras.

2. LÓGICA TRASCENDENTAL – Estudia el entendimiento y la razón.

La Lógica trascendental es la segunda gran parte de la *Crítica de la razón pura* y constituye el corazón del proyecto crítico de Kant. Si la Estética trascendental explica cómo los objetos pueden ser dados a la sensibilidad mediante las formas puras de espacio y tiempo, la Lógica trascendental explica cómo esos objetos pueden ser pensados y conocidos mediante las categorías del entendimiento. Su función es mostrar que el entendimiento no se limita a recibir datos, sino que los organiza activamente según reglas *a priori*.

Kant distingue entre dos tipos de lógica. Lógica general: estudia las reglas formales del pensamiento, válidas para cualquier contenido. Lógica trascendental: estudia las reglas *a priori* que hacen posible el conocimiento de objetos, es decir, las condiciones bajo las cuales un objeto puede ser pensado como fenómeno.

La Lógica trascendental se ocupa de los conceptos puros del entendimiento (categorías) y de su uso legítimo en la experiencia. El entendimiento aplica categorías *a priori* (causalidad, sustancia, etc.) a la materia sensible, generando conocimiento objetivo de la naturaleza. La deducción trascendental legitima estas categorías como condiciones universales del pensamiento.

a) Analítica trascendental: posibilidad de la física pura

Es la parte constructiva. Busca responder: ¿cómo es posible el conocimiento objetivo? Demuestra que sin categorías no habría experiencia posible, porque no habría unidad, orden ni objetividad.

Analítica de los conceptos: Deducción metafísica de las categorías a partir de las funciones lógicas del juicio: la lógica había establecido doce tipos de juicios distintos. Las categorías son doce conceptos puros *a priori* del entendimiento que estructuran toda experiencia posible. Kant las deriva de las formas lógicas del juicio y las organiza en cuatro grupos, cada uno con tres categorías.

1. Cantidad: Unidad, pluralidad, totalidad.
2. Cualidad: Realidad, negación, limitación.
3. Relación: Inherencia y subsistencia (sustancia–accidente), causalidad y dependencia (causa–efecto), comunidad (reciprocidad entre agente y paciente).
4. Modalidad: Posibilidad / imposibilidad, Existencia / no existencia, necesidad / contingencia.

Así, cuando decimos que “los árboles tienen ramas”, hemos construido un juicio con las categorías de unidad, realidad, inherencia y existencia, en correspondencia con las características formales de nuestro juicio, que es universal (cantidad), afirmativo (cualidad), categórico (relación) y asertórico, es decir, que afirma o niega como verdadero, sin que lo sea necesariamente, a diferencia del apodíctico (modalidad).

Las categorías funcionan como marco conceptual que hace posible organizar las intuiciones en objetos. Son universales y necesarias, no dependen de la experiencia. Permiten explicar cómo es posible el conocimiento objetivo: toda experiencia está ya estructurada por estas formas del entendimiento. Constituyen el núcleo de la revolución copernicana kantiana: no conocemos las cosas en sí, sino los fenómenos tal como aparecen bajo estas condiciones.

Analítica de los principios que regulan el uso de las categorías

Establece los principios *sintéticos a priori* que rigen la experiencia (por ejemplo, “todo cambio tiene una causa”). Muestra cómo las categorías del entendimiento solo pueden aplicarse a los fenómenos gracias a los esquemas del tiempo, elaborados por la imaginación trascendental. Este es uno de los puntos más difíciles y originales de la *Crítica de la razón pura*. Las categorías (causalidad, sustancia, unidad, pluralidad, etc.) son conceptos puros, totalmente formales. Por sí solas no tienen contenido sensible y, por tanto, no podrían aplicarse a la experiencia. Se necesita un “puente” entre la sensibilidad, que nos da intuiciones en el espacio y el tiempo y el entendimiento, que opera con categorías puras. Ese puente es la imaginación trascendental, que produce esquemas.

Por qué los esquemas son temporales: Para Kant, el tiempo es la forma universal de toda intuición interna. Todo lo que aparece en la conciencia aparece en el tiempo.

Por eso, si las categorías van a aplicarse a fenómenos, deben tener una traducción temporal. Cada categoría recibe así un esquema temporal, que la hace aplicable a la experiencia:

- Causalidad → Sucesión necesaria en el tiempo. El esquema de causalidad es la regla que ordena un estado como *anterior* y otro como *posterior* de manera necesaria.
- Sustancia → Permanencia en el tiempo. Lo que permanece mientras los accidentes cambian.
- Cantidad → Síntesis sucesiva en el tiempo. La unidad, pluralidad y totalidad se esquematizan como modos de contar en el tiempo.

Sin este paso, las categorías serían meras formas vacías sin posibilidad de aplicarse a lo dado: "la intuición sin concepto es ciega y el concepto sin intuición es vacío".

El proceso completo es:

1. La sensibilidad nos da intuiciones en espacio y tiempo.
2. La imaginación produce esquemas temporales que "temporalizan" las categorías.
3. El entendimiento aplica las categorías esquematizadas a las intuiciones.
4. El resultado es un fenómeno ordenado según leyes (causalidad, sustancia, etc.).

Por eso Kant dice que sin esquemas no habría experiencia objetiva, solo un flujo caótico de sensaciones.

Este punto es crucial porque explica cómo es posible la experiencia según Kant. Evita que las categorías sean meras abstracciones sin contacto con lo sensible. Muestra el papel central de la imaginación trascendental, a veces más importante que el entendimiento mismo.

Fundamenta la posibilidad de ciencia de la naturaleza, ya que las leyes científicas dependen de categorías aplicadas a fenómenos. La ciencia natural es posible gracias a las categorías aplicadas a la experiencia.

La imaginación trascendental

La imaginación trascendental es el órgano que hace posible que el entendimiento y la sensibilidad –dos facultades heterogéneas– trabajen juntas.

Técnicamente, su función es sintetizar lo dado en la intuición y producir las condiciones temporales que permiten que las categorías se apliquen a los fenómenos. Sin esta facultad, no habría experiencia objetiva ni conocimiento empírico.

La imaginación trascendental opera en un nivel previo a cualquier acto consciente. Su papel se articula en tres síntesis que Kant describe en la Deducción trascendental:

- Síntesis de la aprehensión en la intuición: capta el flujo de lo sensible como una sucesión temporal ordenada.
- Síntesis de la reproducción en la imaginación: mantiene presentes representaciones pasadas para que puedan unirse con las actuales.

- Síntesis del reconocimiento en el concepto: permite identificar lo múltiple como perteneciente a un mismo objeto bajo una regla.

Estas tres síntesis no son procesos separados, sino tres momentos de una única actividad unificadora.

La imaginación es la facultad que las ejecuta.

La imaginación es trascendental porque:

- No produce imágenes empíricas, sino condiciones formales de posibilidad de la experiencia.
- No depende de contenidos particulares, sino de la estructura del tiempo.
- Opera *a priori*, antes de cualquier percepción concreta.

Kant la llama incluso "una facultad oscura", porque su actividad es necesaria pero no directamente accesible a la conciencia.

El vínculo entre categorías y tiempo

Las categorías son conceptos puros del entendimiento, pero no pueden aplicarse directamente a la intuición sensible.

La imaginación trascendental crea esquemas temporales que traducen cada categoría a una regla temporal aplicable a los fenómenos.

- Causalidad → sucesión necesaria
- Sustancia → permanencia en el tiempo
- Cantidad → síntesis sucesiva del contar
- Modalidad → relación temporal entre posibilidad, existencia y necesidad

La imaginación es, por tanto, la mediadora entre:

- la forma del tiempo (sensibilidad),
- y la estructura conceptual (entendimiento).

Kant distingue entre:

- Imaginación reproductiva: ligada a la memoria y la asociación empírica.
- Imaginación productiva: la que opera *a priori*, generando las reglas temporales que hacen posible la experiencia.

La imaginación trascendental es productiva: no copia, sino que construye la forma bajo la cual algo puede ser experimentado como objeto.

La centralidad de la imaginación trascendental implica:

- La experiencia no es un mero recibir datos, sino una construcción activa.
- El tiempo es la clave de la objetividad: todo objeto de experiencia está temporalmente estructurado.
- El entendimiento no "lee" la naturaleza, sino que la configura mediante reglas.
- La imaginación es la facultad que articula la unidad de la conciencia (apercepción trascendental) con la diversidad de lo sensible.

La imaginación trascendental y la apercepción trascendental

La imaginación trascendental y la apercepción trascendental forman un eje interno de la *Crítica de la razón pura*: una produce la unidad sintética de la experiencia y la otra garantiza la unidad de la conciencia que hace posible esa síntesis.

La relación entre ambas es tan estrecha que Kant llega a decir que la imaginación es "un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad", es decir, la función mediante la cual la apercepción se hace operativa en lo sensible.

La apercepción trascendental es la autoconciencia pura: el "yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones. No es un contenido, sino una función de unidad.

La imaginación trascendental es la facultad que sintetiza lo múltiple de la intuición para que esa unidad sea posible.

Su relación puede describirse así:

- La apercepción exige que lo múltiple de la intuición pueda ser reconocido como mío.
- Para que ese reconocimiento sea posible, lo múltiple debe estar ya unificado según reglas.
- Esa unificación previa es obra de la imaginación trascendental, que sintetiza lo dado en el tiempo.
- La apercepción, a su vez, legitima esa síntesis, porque solo bajo la unidad del "yo pienso" puede haber experiencia objetiva.

La imaginación es, por tanto, la condición operativa de la apercepción; la apercepción es la condición normativa de la imaginación.

La síntesis como puente entre ambas facultades

Kant distingue tres momentos de síntesis: aprehensión, reproducción y reconocimiento. La imaginación opera en los dos primeros; la apercepción en el tercero.

- Aprehensión: capta lo múltiple en el tiempo.
- Reproducción: mantiene la continuidad temporal de lo múltiple.
- Reconocimiento: identifica lo múltiple como perteneciente a un mismo objeto bajo un concepto.

La clave es que el reconocimiento (apercepción) solo es posible si la imaginación ya ha producido una síntesis temporal coherente. Pero esa síntesis solo es válida si puede ser reconocida bajo la unidad del "yo pienso".

Esto crea una circularidad productiva: la imaginación prepara la unidad que la apercepción exige, y la apercepción garantiza la validez de la síntesis imaginativa.

La imaginación como "función del entendimiento"

Kant afirma que la imaginación trascendental es "una función del entendimiento aplicada a la sensibilidad". Esto significa:

- La imaginación no es meramente empírica ni asociativa.
- Es una actividad espontánea que opera según las reglas del entendimiento.
- Su tarea es temporalizar esas reglas para que puedan aplicarse a la intuición.

La apercepción es la fuente de esas reglas (las categorías). La imaginación es la facultad que las traduce en esquemas temporales.

Sin apercepción, la imaginación sería ciega; sin imaginación, la apercepción sería vacía.

La unidad sintética originaria

La apercepción trascendental no es simplemente un “yo” que acompaña representaciones, sino la unidad sintética originaria: la estructura que hace posible que haya un mundo objetivo para un sujeto.

La imaginación es la actividad que realiza esa unidad en el tiempo. Por eso Kant dice que la imaginación es “la raíz común” de sensibilidad y entendimiento: es la única facultad que opera en ambos dominios.

De esta relación se sigue que:

- Un objeto no es algo dado, sino algo constituido por la síntesis imaginativa bajo la unidad de la apercepción.
- La objetividad es una forma de unidad temporal producida por la imaginación y garantizada por la apercepción.
- La experiencia es posible porque el tiempo es la forma en la que la apercepción puede ejercer su unidad sobre lo sensible.

Esto explica por qué Kant sitúa la imaginación en un lugar tan central: es la condición dinámica de la experiencia, mientras que la apercepción es su condición formal.

El principio supremo que regula los juicios analíticos en Kant es el principio de contradicción (*Satz des Widerspruchs*). Un juicio analítico es verdadero porque negar su predicado implica una contradicción lógica. La validez del juicio no depende de la experiencia, sino de la estructura lógica del concepto.

B) Dialéctica trascendental: problema de la posibilidad de la metafísica

La palabra dialéctica proviene del griego διαλεκτική (dialektiké), que a su vez deriva del verbo διαλέγεσθαι (dialégesthai – compuesto de διά (diá): ‘a través de’, ‘entre’ y λέγειν (légein): ‘hablar’, ‘decir’, ‘razonar’ – διαλέγεσθαι: ‘conversar’, ‘discutir’, ‘dialogar razonadamente’. En su sentido más literal, dialéctica significa el arte de dialogar a través del razonamiento.

La dialéctica para Kant es, ante todo, una crítica de los errores de la razón cuando intenta ir más allá de los límites de la experiencia. No es un método para descubrir verdades (como en Platón o Hegel), sino el estudio de las ilusiones inevitables que surgen cuando la razón humana se extralimita.

Es una lógica de la apariencia, que analiza cómo la razón produce ilusiones que parecen válidas, pero no lo son. Un diagnóstico de errores inevitables.

La Dialéctica trascendental analiza los errores de la razón cuando intenta ir más allá de la experiencia. La razón busca lo incondicionado y genera ideas trascendentales: alma, mundo como totalidad, Dios. Estas ideas no corresponden a objetos posibles de experiencia. Cuando la razón las toma como objetos reales, cae en ilusiones y antinomias. La Dialéctica trascendental muestra que la metafísica tradicional es imposible como conocimiento teórico, aunque sus ideas tengan un uso regulativo.

La metafísica especulativa (alma, mundo, Dios) excede la experiencia posible, generando antinomias e ilusiones. El conocimiento válido se restringe a fenómenos; los noúmenos quedan inaccesibles. El fenómeno es la cosa en el espacio y el tiempo, la cosa intuida; pero en cuanto tal cosa, la *cosa en sí*, es un noúmeno sin relación de conocimiento con el sujeto.

El noúmeno (del griego νοούμενον – nooúmenon – 'cosa pensada') es aquello que es objeto del conocimiento racional puro, en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible. El noúmeno es un concepto límite que representa el límite objetivo del conocimiento humano.

Entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*): El entendimiento es la facultad de conocer mediante la atribución de unos conceptos a otros en la síntesis del juicio. El entendimiento conoce lo condicionado, el orden de los fenómenos. Pero lo condicionado exige la existencia de lo incondicionado, del mismo modo que el fenómeno nos impone la existencia del noúmeno, aunque no lo podamos conocer.

La razón (*Vernunft*) es para Kant la facultad específica que tiende a pensar lo incondicionado. La razón busca siempre principios más generales de conocimiento, a partir de los cuales deducir, por razonamiento, los conocimientos particulares. Esta tendencia hacia lo universal muestra la esencia de la razón misma y explica la existencia de hecho de la metafísica.

El conflicto de las ideas trascendentales – Antinomias de la razón pura

1. Primera antinomia (matemática): El mundo en el tiempo y el espacio. Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está limitado en el espacio. Antítesis: El mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límites en el espacio; es infinito. Esta antinomia surge al intentar pensar la totalidad absoluta del mundo, algo que nunca puede darse en la experiencia.

2. Segunda antinomia (matemática): La divisibilidad de la materia. Tesis: Toda sustancia compuesta está formada por partes simples. Antítesis: No existe nada simple; todo es infinitamente divisible. Aquí la razón intenta decidir si existen elementos últimos de la materia, algo que tampoco puede ser objeto de experiencia.

3. Tercera antinomia (dinámica): Libertad vs. causalidad natural. Tesis: Debe existir una causa libre, independiente de la causalidad natural. Antítesis: No existe libertad; todo en el mundo ocurre según leyes necesarias de la naturaleza.

Esta antinomia es clave porque abre el camino a la noción kantiana de libertad práctica: aunque no pueda demostrarse teóricamente, es necesaria para la moral.

4. Cuarta antinomia (dinámica): Ser necesario del mundo. Tesis: Existe un ser absolutamente necesario (Dios). Antítesis: No existe ningún ser absolutamente

necesario, ni en el mundo ni fuera de él. La razón intenta aquí pensar un fundamento último del ser, pero nuevamente se mueve más allá de la experiencia posible.

Kant muestra que ambas posiciones –tesis y antítesis– son falsas si se toman como afirmaciones sobre cosas en sí, pero verdaderas como afirmaciones sobre fenómenos.

La contradicción desaparece cuando se distingue entre: Fenómenos (lo que aparece en la experiencia) y noúmenos (lo que está más allá de la experiencia). La razón cae en antinomias cuando aplica categorías válidas solo para fenómenos al conjunto total de la realidad, algo que nunca puede ser dado empíricamente.

Los “paralogismos”, “antinomias” e “ideales” son tres formas en que la razón se engaña a sí misma. La razón cae en ilusiones porque busca siempre lo absoluto, lo que no depende de nada más.

Pero nuestra experiencia solo nos da fenómenos, nunca cosas en sí. Cuando la razón intenta convertir sus ideas regulativas (alma, mundo, Dios) en objetos reales, cae en dialéctica trascendental. Es decir, la dialéctica surge cuando la razón usa categorías más allá de la experiencia, donde ya no tienen validez.

Las tres grandes formas de dialéctica en Kant:

1) Paralogismos de la razón pura. Errores al intentar demostrar que existe un alma simple, inmortal y sustancial. La psicología racional confunde el “yo pienso” con una sustancia real.

2) Antinomias de la razón pura. Contradicciones inevitables cuando la razón intenta pensar el mundo como un todo. Ejemplos clásicos: El mundo tiene un comienzo en el tiempo / El mundo es eterno. Todo está compuesto de partes simples / No existen partes simples.

3) El ideal de la razón pura. La idea de un ser absolutamente perfecto (Dios). La razón intenta demostrar su existencia, pero Kant muestra que esas pruebas (ontológica, cosmológica, teleológica) no funcionan.

¿Para qué sirve entonces la dialéctica? Aunque la dialéctica muestra errores, tiene una función positiva: Limita la razón para evitar dogmatismos. Aclara el uso legítimo de las ideas: no como objetos reales, sino como principios regulativos que orientan la investigación. Prepara el terreno para la moral, donde la idea de Dios y la libertad adquieren un sentido práctico.

La dialéctica en Kant es la crítica de las ilusiones inevitables de la razón cuando intenta conocer lo que está más allá de la experiencia, y su función es delimitar el uso legítimo de la razón. La metafísica dogmática es imposible como conocimiento, pero necesaria como orientación del pensamiento.

La Lógica trascendental cumple tres funciones decisivas. Delimita el uso legítimo del entendimiento: las categorías solo valen para fenómenos, nunca para cosas en sí. Fundamenta la objetividad del conocimiento científico: la naturaleza es “construida” por el entendimiento según leyes *a priori*. Desmonta la metafísica dogmática: la razón no puede conocer objetos suprasensibles. En conjunto, la Estética y la Lógica trascendental muestran que el conocimiento es posible porque el sujeto constituye el campo de la experiencia mediante formas e intuiciones *a priori*.

La Lógica trascendental es la demostración más fuerte de la tesis central de Kant: No conocemos las cosas como son en sí, sino como aparecen bajo las condiciones que el sujeto aporta. Las categorías no describen el mundo en sí, sino la estructura que el entendimiento impone para que haya mundo para nosotros.

La Lógica trascendental es el análisis crítico de las condiciones *a priori* del pensamiento que hacen posible el conocimiento objetivo. A través de la Analítica, Kant fundamenta la ciencia; a través de la Dialéctica, limita la metafísica. Es el núcleo de su filosofía trascendental y el punto donde se decide qué puede y qué no puede conocer la razón humana.

La metafísica como ilusión trascendental: la función regulativa de las ideas

La metafísica, cultivada de hecho por el hombre en todas las épocas, no es un mero error empírico, sino una ilusión trascendental que surge de la tendencia hacia lo incondicionado que posee de suyo la razón pura. Para un empirista, Dios, alma y mundo son ideas que no corresponden a nada porque no corresponden a impresiones sensoriales.

Pero estas tres ideas no son ficciones de la imaginación, ideas erróneas. Por el contrario, son ideas trascendentales que el sujeto produce para unificar todos los fenómenos relativos a los distintos órdenes de la existencia: el alma unifica los fenómenos de la vida psíquica; el mundo, los de la naturaleza material, y Dios subsume todo lo existente (el orden de lo real y de lo posible).

La metafísica es de hecho una tendencia natural en el hombre, pero al mismo tiempo ha fracasado al intentar hacer ciencia de esos sus objetos. Se sirve de las categorías del entendimiento (*Verstand*) para conocer las determinaciones del alma, incurriendo así en *paralogismos*; al ocuparse del mundo incurre en *antinomias* y al demostrar la existencia de Dios, comete el error lógico de la petición de principio (*petitio principii*): una falacia lógica en la que un argumento asume como verdadera la conclusión que pretende demostrar, poniendo por antecedente lo mismo que se quiere probar.

Pero, aunque no es posible conocer, como conoce la ciencia sus objetos, los objetos correspondientes a las ideas de la metafísica, nos podemos preguntar si estas ideas pueden tener alguna razón de ser en la economía general de la razón humana. Y Kant encuentra que, en efecto, las ideas de la razón pura (alma, mundo y Dios) tienen un uso regulativo, no constitutivo. Esto significa que no producen conocimiento objetivo, pero sí orientan y organizan el uso del entendimiento para que nuestro conocimiento empírico avance de forma coherente y sistemática.

Estas ideas no describen objetos reales accesibles a la experiencia (no podemos conocer el alma como sustancia, el mundo como totalidad absoluta ni a Dios como ser supremo).

Funcionan como principios orientadores que guían la investigación científica y filosófica hacia la unidad, la completitud y la coherencia. Actúan como metas ideales, no como conceptos que puedan verificarse empíricamente.

Son, dice Kant, como puntos focales hacia los cuales tiende la razón para organizar el conocimiento. Kant observa que el entendimiento produce conocimientos particulares (leyes físicas, observaciones, conceptos).

Pero para que ese conocimiento no sea un conjunto disperso, la razón busca unidad sistemática, formula hipótesis globales, se orienta hacia totalidades que nunca puede experimentar directamente.

Las ideas regulativas permiten, por ejemplo, en ciencia: suponer la completitud de la naturaleza para seguir investigando.

En psicología racional: pensar la unidad del yo para organizar la experiencia interna. En cosmología: imaginar la totalidad del mundo para ordenar las leyes naturales. En teología racional: postular a Dios como ideal de perfección y fundamento de la unidad.

Uso regulativo vs. uso constitutivo de las ideas metafísicas

Uso constitutivo: un concepto sirve para conocer un objeto real (como "causa", "sustancia", "cantidad"). Uso regulativo: una idea sirve para orientar el pensamiento, pero no corresponde a ningún objeto cognoscible.

Las ideas de la razón pura solo pueden usarse regulativamente. Cuando se usan constitutivamente (como hace la metafísica dogmática), producen ilusiones trascendentales.

Estas ideas tienen solo una función regulativa, es decir, no pueden ser conocidas, pero sí pueden ser *pensadas* en relación no ya con el conocimiento de las cosas, sino en relación con la reflexión sobre el valor de las acciones que hacen los hombres y de los fines por ellas perseguidos.

Las ideas trascendentales, expulsadas del ámbito de la razón pura en su uso teórico, son acogidas como ideales de la razón en el uso práctico, que responde a la pregunta: *¿Qué debo hacer?* Kant mostrará en la *Crítica de la razón práctica* cómo la libertad y la inmortalidad del alma, así como la existencia de Dios, son los *postulados* que rigen la reflexión práctica del ser humano.

II. METODOLOGÍA TRASCENDENTAL

La *Metodología trascendental* es la segunda gran parte de la *Crítica de la razón pura* (después de la *Doctrina trascendental de los elementos*) y responde a una pregunta distinta: no qué podemos conocer, sino cómo debe proceder la razón para usar correctamente ese conocimiento. Es, en términos kantianos, la "lógica del uso de la razón pura".

Kant la define como la parte que expone el método que la razón pura debe seguir para garantizar un uso legítimo, seguro y fructífero de sus principios. Mientras la Analítica trascendental muestra las condiciones de posibilidad del conocimiento, la Metodología muestra cómo debe emplearse ese conocimiento. Su función es normativa: enseña a la razón a conducirse correctamente.

La Metodología trascendental se divide en cuatro secciones, cada una con un papel específico:

1) Disciplina de la razón pura. Es la parte más crítica: pone límites.

Regula el uso de la razón para evitar errores y excesos. Kant distingue:

- Disciplina en el uso dogmático: la razón no puede extenderse más allá de la experiencia posible.
- Disciplina en el uso polémico: la razón no debe entrar en disputas metafísicas irresolubles.
- Disciplina en el uso demostrativo: no se puede "demostrar" metafísicamente como en matemáticas.
- Disciplina en el uso hipotético: las hipótesis solo son legítimas en el ámbito empírico.

2) Canon de la razón pura

Mientras la Disciplina pone límites, el Canon responde: ¿qué puede esperar legítimamente la razón? Kant afirma que la razón pura práctica (moral) sí puede alcanzar principios a priori válidos.

Aquí aparecen los tres grandes intereses de la razón: Dios, libertad, inmortalidad. No como objetos de conocimiento teórico, sino como postulados de la razón práctica.

3) Arquitectónica de la razón pura. Es la parte constructiva: la razón como arquitecta.

Expone cómo debe organizarse sistemáticamente el conocimiento. Para Kant, la razón tiende naturalmente a la unidad sistemática: no quiere saber cosas sueltas, sino construir un sistema.

La arquitectónica muestra:

- cómo se ordenan las facultades,
- cómo se articulan los principios,
- cómo se construye un sistema de la filosofía.

4) Historia de la razón pura. Kant revisa la historia de la metafísica para mostrar. Es una reflexión sobre el pasado para justificar el proyecto crítico.

- cómo la razón ha caído repetidamente en ilusiones,
- cómo la crítica puede poner fin a esas disputas,
- cómo la metafísica puede renacer como ciencia si se somete al método crítico.

La Metodología trascendental cumple tres funciones esenciales:

- Limitar: impedir que la razón especule más allá de la experiencia.
- Orientar: mostrar dónde la razón puede actuar legítimamente (especialmente en la moral).
- Organizar: dar forma sistemática al conjunto del conocimiento.

Es el "manual de uso" de la razón pura: cómo debe pensar para no extraviarse y para cumplir su fin propio. La razón se vuelve consciente de sus límites y de su método.

La Metodología trascendental prepara el terreno para la *Crítica de la razón práctica* porque transforma el cierre de la razón teórica en la apertura necesaria hacia la razón moral. Kant no pasa de un libro al otro por casualidad: la Metodología es el puente que permite ese tránsito.

La Metodología abre el paso a la razón práctica

1) Limita definitivamente el conocimiento teórico

La Metodología, especialmente en la *Disciplina de la razón pura*, muestra que:

- la razón teórica no puede conocer Dios, la libertad ni la inmortalidad;
- la metafísica dogmática es imposible como ciencia;
- el uso especulativo de la razón debe detenerse en los límites de la experiencia.

Este cierre no es negativo: libera el espacio para otro uso de la razón. Kant lo dice explícitamente: cuando la razón teórica reconoce sus límites, deja de bloquear el camino a la moral.

2) Reubica los "objetos supremos" en el ámbito práctico

En el *Canon de la razón pura*, Kant afirma que, aunque la razón teórica no pueda demostrar: Dios, la libertad, la inmortalidad, la razón práctica sí los necesita como postulados para fundamentar la moral. Aquí aparece el giro decisivo: Lo que no podemos conocer teóricamente, podemos afirmarlo legítimamente desde la moral. La Metodología, por tanto, prepara el marco conceptual para que la *Crítica de la razón práctica* pueda justificar estos postulados sin caer en dogmatismo.

3) Establece la prioridad de la razón práctica

En la Metodología, Kant deja claro que la razón tiene intereses y que el interés supremo no es teórico, sino práctico. La razón busca unidad, finalidad y sentido, pero solo la moral puede proporcionarlos. Esto anticipa la tesis central de la segunda Crítica: la razón práctica es autónoma, tiene su propio principio supremo (el imperativo categórico), y posee una certeza que la razón teórica no puede alcanzar. La Metodología prepara este desplazamiento de la primacía.

4) Introduce la idea de sistema, que la moral completará

La *Arquitectónica de la razón pura* sostiene que la razón tiende a organizar todo conocimiento en un sistema. Pero la razón teórica, por sí sola, no puede cerrar ese sistema: le falta un principio supremo que unifique todo. Ese principio será la ley moral, que en la *Crítica de la razón práctica* se convierte en el fundamento de la unidad de la razón. La Metodología deja planteado el problema; la segunda *Crítica* lo resuelve.

5) Reinterpreta la historia de la metafísica como preparación para la moral

En la *Historia de la razón pura*, Kant muestra cómo la metafísica ha fracasado repetidamente cuando intenta conocer lo suprasensible. Ese fracaso no es inútil: revela que la razón estaba buscando algo que no puede obtener teóricamente, pero que sí puede encontrar en la moral. La Metodología convierte el fracaso especulativo en una maduración necesaria para la filosofía práctica. Síntesis: el puente entre las dos *Críticas*.

La Metodología trascendental: cierra el camino del conocimiento teórico hacia lo suprasensible, abre el camino práctico hacia lo suprasensible como postulado, ordena la razón para que pueda actuar moralmente, prepara la idea de sistema que la moral completará, justifica el paso de la razón especulativa a la razón práctica.

Por eso dice Kant en el *Prólogo* (B XXX) a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787): "Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe." Entendiendo "fe" como fe racional práctica, no religiosa. Kant explica que tuvo que limitar el conocimiento para fundamentar racionalmente la moral.

La razón especulativa no puede demostrar ni refutar ideas como Dios, libertad e inmortalidad, porque estas no pueden ser objeto de experiencia. Para que estas ideas puedan tener un papel en la razón práctica (moral), es necesario limitar las pretensiones del conocimiento teórico.

III. CONCLUSIÓN GENERAL

La conclusión esquemática de la *Crítica de la razón pura* puede organizarse en cuatro bloques que condensan el cierre real de la obra: qué puede la razón, qué no puede, qué queda en pie y hacia dónde apunta todo el proyecto crítico.

1) Límite del conocimiento: solo conocemos fenómenos

El conocimiento humano está condicionado por formas a priori (espacio y tiempo) y categorías del entendimiento. Por eso, la razón solo puede conocer objetos de experiencia posible. Todo intento de conocer lo suprasensible (alma, mundo como totalidad, Dios) rebasa ilegítimamente esos límites.

2) Imposibilidad de la metafísica dogmática.

La metafísica tradicional pretendía conocer realidades más allá de la experiencia. La razón, al intentar hacerlo, cae en paralogismos, antinomias e ilusiones trascendentales. Conclusión: no puede haber ciencia teórica de lo suprasensible.

3) Posibilidad de una metafísica crítica.

Aunque la metafísica dogmática fracasa, sí es posible una metafísica como crítica: Investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento. Determina qué puede y qué no puede la razón. Fundamenta la validez de matemáticas y física como ciencias.

4) Función regulativa y orientación práctica de la razón

Las ideas de Dios, libertad e inmortalidad no pueden conocerse, pero tienen un uso regulativo: orientan la investigación y la moral. La razón práctica requiere estas ideas como postulados para pensar el Bien Supremo.

De ahí la célebre síntesis del proyecto crítico: Limitar el saber para dejar lugar a la fe (fe racional o práctica, no religiosa en sentido dogmático). Conocemos fenómenos → ignoramos lo suprasensible → salvamos la ciencia → reorientamos la metafísica hacia la crítica y la moral.

APERCEPCIÓN Y CONCIENCIA TRASCENDENTAL

Imaginación y esquematismo trascendental

La doctrina del esquematismo y la imaginación trascendental son dos piezas centrales y uno de los puntos más difíciles y más complejos y decisivos de la *Crítica de la razón pura*. El esquema trascendental es la regla temporal producida por la imaginación que permite que las categorías del entendimiento se apliquen a las intuiciones sensibles, haciendo posible el conocimiento objetivo.

Funcionan como el "puente" entre la sensibilidad (lo que recibimos por los sentidos) y el entendimiento (las categorías puras). Kant intenta explicar cómo es posible aplicar conceptos puros del entendimiento a la multiplicidad sensible, algo que no es obvio porque pertenecen a "dominios" distintos.

La imaginación trascendental es la facultad mediadora que hace posible el esquematismo, es decir, la traducción de las categorías puras del entendimiento a la forma temporal de la intuición sensible, sin la cual no habría experiencia posible. La imaginación trascendental es la facultad que sintetiza lo que recibimos por los sentidos y lo organiza de manera que pueda ser pensado por el entendimiento.

Es una facultad de espontaneidad que enlaza sensibilidad y entendimiento mediante síntesis *a priori*. Funciona como "raíz común" de ambas facultades: su síntesis hace que la aprehensión sensible sea conforme a la apercepción intelectual, unificando la experiencia en un mismo campo de conciencia.

Funciones clave: Síntesis de la aprehensión: unifica la multiplicidad de intuiciones en el tiempo (por ejemplo, percibir una línea como una unidad). Síntesis de la reproducción: permite recordar y mantener presentes elementos no dados inmediatamente. Síntesis del reconocimiento: posibilita identificar algo como "lo mismo" bajo un concepto.

Kant distingue una imaginación empírica (que produce representaciones concretas) y una imaginación trascendental (que organiza *a priori* el material sensible en un orden estable de experiencia). Ejemplo: percibir sucesivamente notas aisladas y, gracias a la síntesis de la imaginación conforme a reglas, oír una "melodía" como unidad temporal.

Es trascendental porque no depende de experiencias particulares, sino que es condición de posibilidad de toda experiencia. Sin esta síntesis, no habría objetos para el entendimiento. La imaginación es productiva, no meramente reproductiva: *construye* la forma en que los datos sensibles pueden ser pensados.

El esquema trascendental

Un esquema es una regla temporal que permite "traducir" una categoría a una forma aplicable a la experiencia. Ejemplos:

- Categoría de causalidad → esquema: *sucesión necesaria en el tiempo*.
- Categoría de sustancia → esquema: *permanencia en el tiempo*.
- Categoría de cantidad → esquema: *síntesis sucesiva en el tiempo*.

Los esquemas no son imágenes; son procedimientos que permiten reconocer algo como un caso de una categoría. Las categorías son demasiado abstractas para aplicarse directamente a lo sensible. Los esquemas son mediaciones temporales que hacen posible esa aplicación. El esquema trascendental no es una imagen, sino una "regla de síntesis" temporal que permite aplicar una categoría a los fenómenos.

Es una regla de procedimiento generada por la imaginación que traduce una categoría abstracta en una forma temporal aplicable a la experiencia. Es una operación que determina cómo debe aparecer algo en el tiempo para que pueda ser pensado bajo una categoría. Las imágenes solo son posibles gracias a esquemas; en los conceptos

puros del entendimiento no hay imagen adecuada, sino esquemas que son productos trascendentales de la imaginación.

En el caso de las categorías, los esquemas son síntesis puras del tiempo (por ejemplo, sucesión, permanencia, simultaneidad) que determinan el sentido interno y vinculan todas las representaciones bajo la unidad de apercepción. Las categorías son puras, universales y no provienen de la experiencia. Las intuiciones sensibles son particulares, dadas en el espacio y el tiempo. Entre ambas hay una heterogeneidad: no son del mismo tipo. El esquematismo explica cómo pueden conectarse sin confusión.

Ejemplo: La categoría de causalidad se esquematiza como sucesión necesaria en el tiempo. La categoría de sustancia se esquematiza como permanencia en el tiempo.

El esquematismo trascendental explica cómo las categorías (pensamientos puros) pueden aplicarse legítimamente a las intuiciones sensibles (datos espacio-temporales). El tiempo es el "medio" de esta mediación: cada categoría tiene un esquema temporal (duración, cambio, coexistencia, serie de condiciones, etc.), que hace que pueda determinar objetos en la experiencia.

Sin esquemas, las categorías serían "formas vacías" y las intuiciones serían una "rapsodia" sin unidad; el esquematismo muestra las condiciones trascendentales bajo las cuales hay experiencia de objetos y no simple flujo de representaciones.

De este modo, la imaginación y sus esquemas son condiciones trascendentales necesarias no sólo para el conocimiento de objetos, sino para la misma posibilidad de una conciencia unificada de la experiencia.

Diferencia entre imagen y esquema

En Kant, la imagen es una representación empírica o una figura concreta en la intuición, mientras que el esquema es una regla universal de la imaginación que hace posible producir y relacionar tales imágenes con un concepto.

Imagen es un contenido intuitivo concreto: una figura particular de triángulo, este perro, esta mesa, etc. Siempre es singular y determinada en el espacio y/o el tiempo, aunque pueda servir como ejemplo de un concepto general. Depende de la experiencia (imaginación empírica) o de la construcción puntual de una figura sensible (como un triángulo dibujado en la pizarra). Ejemplo: la imagen de un triángulo rectángulo que dibujas para ilustrar el concepto de triángulo.

Esquema es una regla de procedimiento de la imaginación: un modo general de construir en el tiempo un objeto conforme a un concepto. No es una figura concreta, sino una síntesis a priori que indica "cómo" debe producirse cualquier imagen que caiga bajo el concepto.

Los esquemas de los conceptos empíricos permiten vincular imágenes particulares con un mismo concepto; los esquemas de las categorías son síntesis puras del tiempo que no pueden convertirse en imagen.

Ejemplo: el esquema de "triángulo" es la regla "traza una figura cerrada de tres lados" (en general), no una imagen particular; el esquema de causalidad es la regla de una sucesión necesaria en el tiempo.

Las imágenes "se apoyan" en esquemas: sólo gracias al esquema una imagen puede ser reconocida como caso de un concepto (sin esquema, la imagen y el concepto no se "encajan").

El esquema tiene, por así decir, "un pie" en el entendimiento (como regla conceptual) y otro en la sensibilidad (como forma general de intuición), mientras que la imagen pertenece del todo al ámbito sensible.

En conceptos puros (categorías) no hay imagen adecuada, solo esquema; en conceptos empíricos puede haber tanto imágenes ejemplares como el esquema que las unifica bajo el concepto.

El problema de la unidad del conocimiento

El problema de la unidad del conocimiento en Kant surge principalmente en la *Crítica de la razón pura*, donde se pregunta cómo el entendimiento unifica la multiplicidad sensible, el "caos de sensaciones", recibidas a través de la experiencia para crear un conocimiento objetivo y universal, un conocimiento ordenado, necesario y objetivo. Esto lo resuelve Kant mediante la síntesis trascendental, que vincula la apercepción pura (unidad de la conciencia) con las categorías del entendimiento.

Kant parte del dilema entre racionalismo y empirismo: el primero ofrece universalidad sin novedad (juicios analíticos a priori); el segundo, novedad sin universalidad (sintéticos a posteriori). Su innovación son *los juicios sintéticos a priori*, posibles gracias a la unidad que el sujeto impone a la multiplicidad sensible mediante espacio/tiempo (sensibilidad) y categorías (entendimiento). La sensibilidad da intuiciones múltiples, pero pasivas; el entendimiento las activa con conceptos puros como sustancia, causalidad o unidad, formando objetos cognoscibles.

El papel de la unidad de la conciencia

La "unidad sintética original de la apercepción" es clave: el "yo pienso" debe acompañar todas las representaciones para que sean más y objetivas. Sin esta unidad trascendental, la síntesis sería dispersa y no habría conocimiento; el objeto y la autoconciencia son correlativos.

En la Deducción Trascendental (versión B), Kant demuestra que categorías y unidad de autoconciencia son recíprocamente dependientes: no hay mundo objetivo sin yo unificado, ni viceversa.

La imaginación productiva "esquematiza" categorías en el tiempo, unificando lo sensible (por ejemplo: causalidad como sucesión). Esto hace posible los juicios científicos ("todo cambio tiene causa"), garantizando unidad sistemática del conocimiento.

La sensibilidad proporciona una diversidad de sensaciones en espacio-tiempo (intuición de un objeto múltiple).

El entendimiento lo sintetiza, mediante las categorías, en conceptos objetivos. La apercepción uno todo en "yo pienso" (autoconciencia como condición). La imaginación lo esquematiza en función del tiempo.

Papel de la apercepción trascendental en la unidad del yo

La apercepción trascendental juega un rol central como la unidad sintética original de la conciencia, que garantiza la identidad del yo al unificar todas las representaciones bajo el "yo pienso". Sin ella, las intuiciones múltiples no se referirían a un sujeto único, impidiendo cualquier conocimiento objetivo. Kant la define como la conciencia pura e inmutable que acompaña toda representación, haciendo posible la "identidad del yo" trascendental, no empírica.

Es el principio supremo: "la unidad trascendental de la autoconciencia" (B132), condición a priori de toda experiencia unificada, ya que, sin esta identidad, la multiplicidad sensible quedaría dispersa. Actúa como principio de la síntesis: el entendimiento aplica categorías solo porque la apercepción unifica intuiciones en un yo idéntico, generando objetos.

En la *Deducción Trascendental*, Kant prueba que la unidad del yo es recíproca con la objetividad: "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones.

La apercepción trascendental como la unidad originaria sintética

Para que se produzca conocimiento, la conciencia que representa los objetos tiene que permanecer idéntica en el transcurso del tiempo. Las diferentes representaciones solo pueden ser reconocidas si se refieren a un mismo objeto mediante la aplicación de conceptos: el objeto representado tiene que referirse a una sola conciencia unificada. A este reconocimiento es a lo que Kant lo llama apercepción.

Este término fue introducido por Leibniz: la apercepción es la conciencia de los propios estados internos (la percepción es la relación de un organismo con los demás).

Para Kant, que recoge esta terminología, es la «conciencia de sí mismo como sujeto pensante en general». Kant distingue una apercepción meramente empírica, que llama también «sentido interno», por la que conocemos los estados internos de conciencia, y una apercepción pura o trascendental, que es la conciencia del «yo pienso», que debe acompañar necesariamente a toda representación y todo concepto.

La apercepción trascendental es la autoconciencia pura: el "yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones.

"El *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí". (§16)

"Si no fuéramos conscientes de que lo que estamos pensando ahora es lo mismo que pensamos hace un instante, toda reproducción en la serie de presentaciones no serviría para nada.

Pues lo que estamos pensando en un momento sería, en el estado actual, una nueva presentación, la cual no pertenecería en absoluto al acto mediante el cual se supone que sería producida poco a poco. Por lo tanto, lo múltiple de la presentación jamás constituiría una totalidad". (A 103)

Cuando veo un objeto concreto, reconozco la unidad de sus múltiples elementos en una intuición, pero al mismo tiempo soy consciente del acto de representar ese objeto, y por tanto del sujeto que ve ese objeto.

Ese es un acto de apercepción pura, distinto de una conciencia meramente empírica. Es una conciencia unificada e idéntica, es una conciencia trascendental: "que posibilita el conocimiento *a priori*".

El sujeto kantiano es esta unidad trascendental de apercepción. Contra Hume, Kant dice que este sujeto no es el conjunto de estados psicológicos; y, contra Descartes, no es un ente que existe sustancialmente en el mundo.

Es la actividad de pensar, el *yo pienso*: "Al vincular *el yo* con nuestros pensamientos, designamos el sujeto solo de forma trascendental sin advertir en él ninguna cualidad en absoluto; de hecho, sin conocer nada de él ni directamente ni por inferencia" (A 355).

Si no fuera así, tendríamos el *yo abigarrado* que describe Hume: "La mente misma, lejos de ser un poder independiente, no es más que 'un conjunto de percepciones' sin unidad ni cualidad cohesiva".

Para Kant la apercepción trascendental es la unidad originaria sintética porque:

- Originaria: no proviene de la experiencia; es condición de ella.
- Sintética: unifica múltiples representaciones en una sola conciencia.
- Unidad: es el principio que hace posible la coherencia del conocimiento.

Sin esta unidad, no habría *experiencia*, *objetos*, ni *conocimiento científico*.

Es el principio que hace que todas mis representaciones pertenezcan a *una misma conciencia*. Sin esta unidad, habría representaciones dispersas sin sujeto. No deriva de nada más.

Es el fundamento último de la posibilidad de conocimiento. La conciencia unifica activamente lo múltiple de la intuición. No es una unidad dada, sino producida por la actividad del entendimiento: "La unidad de la apercepción es el más alto principio de todo el entendimiento".

Hace posible la síntesis de la imaginación (reconstruir lo múltiple en el tiempo). Hace posible la aplicación de las categorías (conceptos puros del entendimiento).

Hace posible la objetividad (que algo sea reconocido como lo mismo a través del tiempo). Hace posible la ciencia (leyes universales que valen para cualquier sujeto racional). Sin esta unidad, no habría ni objetos ni leyes, solo sensaciones sueltas.

Apercepción trascendental y conciencia trascendental

En Kant no hay realmente dos cosas distintas llamadas "apercepción trascendental" y "conciencia trascendental", sino una misma estructura básica de autoconciencia, referida desde dos ángulos: como unidad del "yo pienso" (apercepción) y como unidad formal de la conciencia en general (conciencia trascendental).

Pero, aunque están estrechamente relacionadas, no son lo mismo. La diferencia clave es que una designa la actividad y la otra la estructura que la hace posible.

Apercepción trascendental es el *acto* mediante el cual el yo unifica las representaciones ("yo pienso"). Conciencia trascendental es la *condición estructural* que permite que ese acto sea posible y que haya unidad de experiencia.

Kant distingue dos formas de apercepción:

- Apercepción empírica: conciencia cambiante de mis estados internos (sensaciones, emociones, recuerdos). No es estable ni universal. Por ejemplo: "ahora tengo frío, antes tenía calor".
- Apercepción trascendental (o pura): es la autoconciencia formal expresada en el "yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones; no es un contenido, sino la forma de unidad de todas mis vivencias. La apercepción trascendental es "conciencia pura, originaria, inmutable", "fundamento a priori de todo concepto" y "facultad radical de todo nuestro conocimiento".

Su función es garantizar la identidad de "un mismo yo" en la diversidad de representaciones ("identidad integral de sí mismo en todas las representaciones posibles").

No es una experiencia psicológica. No es un contenido mental. Es una actividad unificadora: sintetiza lo múltiple de la intuición bajo conceptos. Es, por así decirlo, el *acto de unificación* que hace posible que haya un sujeto idéntico a través del tiempo.

La conciencia trascendental

Es el marco estructural que hace posible la apercepción trascendental. Es la estructura fundamental que hace posible que tengamos experiencia y conocimiento. No es una conciencia psicológica ni introspectiva, sino una condición a priori que unifica todo lo que pensamos y percibimos.

Es la forma en que el sujeto se da a sí mismo como unidad normativa y formal de conocimiento. Es el "yo pienso" que debe poder acompañar a todas nuestras representaciones para que estas sean mías y formen un conocimiento objetivo.

Incluye las formas *a priori* (espacio y tiempo) y las categorías. "Conciencia trascendental" designa la misma unidad formal de la conciencia cuando se la considera como condición *a priori* de toda experiencia posible.

Se suele hablar de "unidad trascendental de la conciencia" y se la identifica explícitamente con la unidad de la apercepción trascendental.

La unidad sintética de la apercepción es el principio supremo del entendimiento. Es decir, la conciencia trascendental es la condición de posibilidad de que el yo pueda unificar representaciones.

Se distingue del yo empírico: no es el sujeto psicológico cambiante, sino su estructura formal e inmutable, pensable pero no representable como objeto. Fundamento del idealismo trascendental: el mundo fenoménico es constituido por esta conciencia activa, no dado independientemente.

Esta noción resuelve el escepticismo de Hume al garantizar la unidad de la conciencia como base de la ciencia. La conciencia trascendental (o apercepción pura) juega un

rol director en la síntesis kantiana, al proporcionar la unidad originaria que eleva los productos de la imaginación y el entendimiento a conocimiento objetivo.

Actúa como el principio supremo que unifica la multiplicidad de intuiciones sensibles en una sola conciencia ("yo pienso"), haciendo posible la síntesis intelectual de las representaciones.

Concepto	Qué es	Función	Nivel
Apercepción trascendental	El <i>acto</i> de decir "yo pienso" que acompaña a las representaciones	Unifica lo múltiple en una experiencia coherente	Activo, funcional
Conciencia trascendental	La <i>estructura</i> que hace posible ese acto	Proporciona las condiciones a priori para que haya unidad de experiencia	Estructural, constitutivo

La apercepción trascendental es la operación; la conciencia trascendental es el sistema de condiciones que permite esa operación.

Kant necesita distinguir la apercepción trascendental de la conciencia trascendental para evitar que la unidad del *yo* sea entendida como un hecho psicológico (empírico); para mostrar que la unidad del sujeto es trascendental, no empírica: es condición de posibilidad del conocimiento; y para fundamentar que las categorías no vienen de la experiencia, sino de la estructura misma de la conciencia.

La diferencia entre apercepción y conciencia trascendental es más bien terminológica y de énfasis:

"Apercepción trascendental" acentúa el momento de autoconciencia: el "yo pienso" como unidad originaria que debe poder acompañar todas las representaciones.

"Conciencia trascendental" pone el acento en el mismo principio en cuanto condición de posibilidad de la experiencia objetiva, es decir, la unidad de la conciencia que hace posible la síntesis de intuiciones y conceptos.

En la práctica exegética, "apercepción trascendental" y "conciencia trascendental" son dos nombres para la misma estructura trascendental del sujeto, vistos respectivamente como "yo que pienso" y como "unidad formal de la experiencia".

Haciendo una comparación con el funcionamiento de un ordenador:

Conciencia trascendental es el sistema operativo (las condiciones que permiten que haya procesos coherentes).

Apercepción trascendental es el proceso que integra datos y los presenta como una unidad coherente ("esto lo pienso yo").

El Yo

El Yo, es decir el principio de la apercepción pura o autoconciencia, es, según Kant, el elemento más elevado de todo el conocimiento humano. Ahora bien, a través del *yo* no se nos ofrece variedad alguna.

La variedad existe gracias a la presencia en el sujeto de la intuición, que es distinta del *yo*, y el lugar en dónde puede dárse nos tal variedad.

Cuando tal variedad es unificada (síntesis) y cuando tenemos conciencia (apercepción pura) de que es nuestro propio entendimiento quien lleva a cabo tal combinación, entonces es cuanto tal variedad puede ser pensada. En este contexto, es la unidad de la conciencia lo que da la validez objetiva a nuestras representaciones convirtiéndolas en conocimiento.

El siguiente texto de Kant nos aclara mejor todo lo dicho:

Es necesario distinguir el *yo* que piensa del *yo* que se intuye a sí mismo. Es, no obstante, idéntico al segundo, por tratarse del mismo sujeto.

Lo mismo que afirmar: *yo* como inteligencia y sujeto pensante, me conozco a mí mismo en la medida en que me soy dado a mí mismo, es decir, no como *yo* soy frente al entendimiento, sino como me manifiesto.

Kant, diferencia claramente entre el *yo* pensante del *yo* empírico, es decir, del *yo* que acompaña todas nuestras intuiciones.

En la dialéctica trascendental, al hablar de los paralogismos de la razón pura, en relación con la existencia del alma, traerá a colación esta diferencia.

Kant afirma que la existencia de la autoconciencia (*yo*/apercepción pura) es lo que nos permite tener conciencia de nuestra propia identidad y saber que las representaciones son de cada uno singularmente. La conciencia a priori de estas representaciones recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción.

Críticas a la concepción kantiana de la *conciencia trascendental*

La concepción kantiana de la conciencia trascendental (apercepción pura o *yo* trascendental) ha recibido críticas por su carácter abstracto, su inconsistencia interna y su subjetivismo implícito, cuestionando su rol como unidad originaria del conocimiento.

Kant mismo reconoce límites: la conciencia trascendental no es intuitiva ni inmediata, sino mediata y dependiente de la experiencia externa (sentido interno ligado al externo), lo que genera inconsistencia al requerir intuiciones sensibles para su determinación temporal, contradiciendo su pureza *a priori*. No cumple requisitos de objeto de conocimiento (formas de sensibilidad), convirtiendo la certeza de sí en contrasentido epistemológico, similar al idealismo cartesiano que Kant critica.

Posturas idealistas (Fichte, Schelling, Hegel) la ven insuficiente por no acceder al "*yo* absoluto" o absoluto en sí, interpretándola como subjetivista que deja el noúmeno inaccesible y abre lecturas dogmáticas.

Neokantianos y fenomenólogos (Edith Stein vs. Natorp) debaten su unidad: ¿fundamento último o instancia cuestionable frente al alma individual? Carece de base última para la conciencia.

Interpretaciones psicologistas o naturalistas del XIX la reducen a proceso subjetivo, rechazada por lógicos como Marburgo; el tomista Jacques Maritain (1882-1973) la califica de mera reflexión gnoseológica insuficiente para legitimar conocimiento

objetivo. Subjetivismo lleva a fenomenismo: fenómenos como representaciones sin garantía de realidad externa permanente más allá de suposiciones.

Estas críticas impulsaron desarrollos como el idealismo alemán y fenomenología. Comparar la conciencia trascendental de Kant con las propuestas de Fichte y Husserl permite ver cómo una misma intuición –la centralidad del sujeto en la constitución del sentido– se transforma en tres proyectos filosóficos muy distintos.

La diferencia clave es que Kant piensa la unidad de la conciencia como condición formal, Fichte como actividad absoluta, y Husserl como campo fenomenológico intencional.

Fichte toma el “yo pienso” kantiano y lo radicaliza. Para él, la conciencia trascendental no es solo condición formal, sino actividad originaria que se autopone y pone al No-Yo.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA (1788)

Puede parecer que *razón práctica* se opone a *pura*, pero la *razón práctica* es también pura. Se opone solo a la razón especulativa o teórica. Así se podría hablar *razón pura especulativa* o *teórica* y *razón pura práctica*.

La razón especulativa hace referencia a la *teoría*, es un puro saber de las cosas, mientras que la razón práctica se refiere a la acción en un sentido de la *prâxis* griega (πρᾶξις – ‘acción’, ‘práctica’ o ‘realización concreta’, derivado del verbo πράσσειν – πράσσειν–, ‘hacer’, ‘llevar a cabo’, ‘realizar’, ‘actuar’), y es el centro de la moral kantiana.

La *Crítica de la razón práctica* (1788) de Immanuel Kant es la segunda de sus tres grandes críticas, dedicada al ámbito de la moralidad y la voluntad racional. Su estructura sigue un esquema análogo al de la *Crítica de la razón pura*, dividido en Doctrina elemental (Analítica y Dialéctica) y Metodología de la razón práctica.

La obra se organiza en dos partes fundamentales:

- Doctrina elemental de la razón pura práctica
 - Analítica de la razón pura práctica
 - §1-8: Principios analíticos (ley fundamental, teoremas sobre la bondad y el deber).
 - Deducción de los principios prácticos.
 - §9-22: De los motivos de la voluntad pura (imperativos categóricos, máximas).
 - Dialéctica de la razón pura práctica
 - §23-50: Del bien supremo (postulados de la inmortalidad, existencia de Dios y libertad).
- Metodología de la razón pura práctica
 - §51-62: Método para la enseñanza moral y disciplina de la razón práctica contra ilusiones.

Apéndices

- Crítica del juicio práctico ordinario
- Notas y aclaraciones adicionales de Kant (según edición)

Kant distingue la razón práctica pura (moral autónoma, basada en el imperativo categórico: "Actúa solo según la máxima que puedas querer que se convierta en ley universal") de la razón empírica (patológica o interesada).

La obra defiende que la razón pura es absolutamente práctica, postulando libertad, inmortalidad del alma y Dios como condiciones del bien supremo. Esta división resuelve antinomias prácticas y funda la ética kantiana en la autonomía de la voluntad, opuesta a determinismos empíricos.

La buena voluntad

Kant plantea el problema de la ética en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), texto donde Kant construye, paso a paso, la base racional de su ética: la cuestión del *bien supremo*. Para Kant la única cosa que es buena en sí misma, sin restricción, es una buena voluntad. El problema moral se centra no en las acciones, sino en la *voluntad* que las mueve. Kant busca una ética del *deber ser*, una ética imperativa, que obligue. Busca, pues, un *imperativo*.

Pero los imperativos *hipotéticos* dependen siempre de una condición. Un imperativo hipotético es una regla del tipo: "Si quieres X, entonces debes hacer Y." La obligación no es universal ni moral en sí misma; depende de un deseo, meta o interés previo. Si no quieres el objetivo, la obligación desaparece.

Kant necesita un imperativo *categórico*: un mandato moral que obliga de manera universal, sin depender de deseos, intereses o circunstancias personales. A diferencia de los imperativos hipotéticos, no dice "si quieres X, haz Y", sino que expresa lo que debes hacer simplemente por ser un ser racional y moral. La obligatoriedad del imperativo categórico ha de encontrarse en él mismo.

Como el bien supremo es la *buena voluntad*, la calificación moral de una acción recae sobre la voluntad que la ha sido realizada, no sobre la acción misma. La *buena voluntad* quiere lo que quiere *por puro respeto al deber*. La realización de una acción buena, movida por el sentimiento, el temor, el deseo, etc., *carece de valor moral*.

La voluntad pura

La idea central de la *Crítica de la razón práctica* es que una voluntad es pura cuando su principio de acción proviene únicamente de la razón, no de impulsos sensibles. La voluntad pura en Kant, a diferencia de la voluntad empírica, es la clave para entender su ética: es la capacidad de la razón práctica para determinar nuestras acciones independientemente de deseos, inclinaciones o consecuencias. Es la voluntad que actúa solo por respeto a la ley moral.

Esto implica: Actuar por deber, no por conveniencia o emoción. Seguir principios que puedan valer como ley universal. Ser autónomo: darse a sí mismo la ley moral mediante la razón. Kant lo resume diciendo que una voluntad pura es una voluntad buena en sí misma, no por lo que produce.

La voluntad pura se expresa a través del imperativo categórico, que ordena acciones válidas para cualquier ser racional. Su formulación más conocida: "Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal."

Esto significa que la voluntad pura no actúa por resultados (ética no consecuencialista) ni por sentimientos (ética no sentimentalista); actúa por principios racionales que cualquiera podría adoptar. Kant quiere una moral que sea: Universal (válida para todos), necesaria (no dependiente de circunstancias), libre (no determinada por deseos o impulsos).

Si la moral dependiera de inclinaciones, sería contingente y subjetiva. La voluntad pura garantiza que la moral sea objetiva y racional.

Esto implica libertad moral: solo somos libres cuando actuamos según la razón, no según impulsos; dignidad humana: la capacidad de actuar por principios racionales nos convierte en fines en sí mismos; responsabilidad: la moralidad exige que podamos elegir actuar por deber. La voluntad pura es como un "mando interno" racional que dice: Haz lo correcto porque es correcto, no porque te convenga, te guste o te haga feliz.

Voluntad pura vs. voluntad empírica

La diferencia entre voluntad pura y voluntad empírica en Kant, y su conexión con la libertad trascendental, forma el núcleo de su ética y de su metafísica de la moral. Las tres ideas encajan como piezas de un mismo mecanismo: cómo puede un ser humano ser libre, moral y racional al mismo tiempo.

Voluntad pura es la voluntad determinada solo por la razón. Su rasgo esencial es la autonomía: se da a sí misma la ley moral. Actúa por deber, no por inclinaciones ni por consecuencias. Su principio es el imperativo categórico.

Voluntad empírica es la voluntad influida por inclinaciones, deseos, impulsos, emociones, intereses. Su rasgo esencial es la heteronomía: algo externo a la razón determina la acción. Actúa por motivos como placer, utilidad, felicidad, miedo o conveniencia. Diferencia estructural: La voluntad pura pertenece al reino de lo inteligible (lo racional). La voluntad empírica pertenece al reino de lo fenoménico (lo sensible). La moralidad solo es posible cuando la voluntad se rige por lo puro, no por lo empírico.

La libertad trascendental es la capacidad de iniciar una cadena causal desde la razón, sin estar determinada por causas naturales. Es la capacidad de comenzar por sí mismo un estado, sin estar determinado por condiciones empíricas previas. Esta libertad no es psicológica ni política: es metafísica. Es la condición de posibilidad de la moral. Relación entre los tres conceptos

- Voluntad pura = ejercicio práctico de la libertad trascendental. Cuando actúo por deber, estoy actuando desde mi razón, no desde mis impulsos, estoy siendo libre en sentido kantiano: "*Hago esto porque es lo correcto.*"
- Voluntad empírica = sometida al mecanismo causal natural. Si actúo por inclinación, mi acción está causada por factores sensibles, no por mí como ser racional: "*Hago esto porque lo deseo, me conviene o me atrae.*"

- Libertad trascendental = fundamento de la autonomía moral. Sin esta libertad, la voluntad pura sería imposible, y la moral también: "*Puedo actuar según la razón incluso contra mis deseos.*"

Kant necesita esta distinción

1. Para explicar cómo es posible la moralidad. Si solo fuéramos seres empíricos, estaríamos determinados por causas naturales.
2. Para fundamentar la responsabilidad. Solo somos responsables de lo que hacemos desde la voluntad pura.
3. Para reconciliar naturaleza y libertad. Como fenómenos estamos determinados; como noúmenos somos libres.

La voluntad pura es la voluntad tal como actúa la libertad trascendental; la voluntad empírica es la voluntad tal como aparece en el mundo sensible.

La persona moral

La ética kantiana culmina en el *concepto* de *persona moral*. Una persona moral en Kant es un ser capaz de actuar según leyes que él mismo se da racionalmente, no simplemente siguiendo impulsos, deseos o presiones externas. Es, en esencia, un ser autónomo, racional y digno, capaz de reconocer y obedecer el imperativo categórico.

La ética de Kant no se refiere al yo empírico, ni a las condiciones de la especie humana, sino a un yo puro, a un ser racional puro. El hombre, como yo empírico, está sujeto a la causalidad natural, pero pertenece al reino de los fines. "Todos los hombres sin fines en sí mismos" (Kant).

Una persona moral es un fin en sí mismo: su valor no depende de lo que produce o de su utilidad; es un legislador moral que participa en la creación de leyes morales universales mediante su razón: es un miembro del "reino de los fines", de una comunidad ideal donde todos se tratan con respeto y actúan según principios universales.

Esto implica que cada persona tiene derechos morales inalienables y también deberes hacia sí misma y hacia los demás.

Una persona moral se distingue de un simple agente racional. El agente racional es alguien que puede razonar y elegir medios para fines (como en los imperativos hipotéticos).

La persona moral es alguien que puede reconocer deberes incondicionales y actuar por respeto a la ley moral. La moralidad no consiste solo en ser inteligente o estratégico, sino en ser capaz de autodeterminarse moralmente. Solo quien puede actuar libremente según principios puede ser responsable de sus actos.

El primado de la razón práctica

Dentro de la filosofía de Kant, la razón moral o razón práctica tiene una autoridad más alta que la razón teórica (la que conoce el mundo). No porque la moral "mande más", sino porque solo en la razón práctica aparece la libertad, y la libertad es el fundamento de toda la filosofía kantiana.

La razón práctica, a diferencia de la teórica, solo tiene validez inmediata para el *yo*, y consiste en determinarse a sí mismo. Pero es anterior y superior a la teórica o especulativa, ya que lo primario en el hombre no es la teoría, sino la *prâxis*, un *hacer*. La razón teórica solo puede conocer fenómenos, lo que aparece en la experiencia. La razón práctica introduce algo que la teoría no puede demostrar: la libertad, necesaria para que exista responsabilidad moral.

Por eso, la razón práctica autoriza a la razón teórica a aceptar ciertos postulados (libertad, inmortalidad del alma, existencia de Dios) que la teoría por sí sola no puede probar. El primado no es jerárquico en el sentido de "más importante", sino fundacional: la moralidad revela dimensiones que la teoría no puede alcanzar. La razón teórica no puede demostrar que somos libres. Pero la moral exige que seamos libres, porque no tendría sentido hablar de deber si no pudiéramos elegir. Por tanto, la razón práctica postula la libertad como condición necesaria de la moral.

CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR O CRÍTICA DEL JUICIO (1790)

La *Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) de Immanuel Kant es su tercera gran crítica, que aborda el juicio estético y teleológico como puente entre las facultades teórica y práctica de la razón. Su estructura se divide en dos partes principales, precedidas por un prefacio y una introducción, y organizadas en analíticas, dialécticas y apéndices.

El juicio estético en la *Crítica del juicio* de Kant es la facultad de juzgar la belleza (y lo sublime) mediante el sentimiento de placer o displacer, sin mediar conceptos ni interés práctico, lo que lo distingue de juicios lógicos o cognitivos.

Representa un juicio subjetivo, pero con pretensión de universalidad, basado en el libre juego armonioso entre la imaginación y el entendimiento. El juicio estético actúa como puente entre la razón teórica y práctica, postulando una armonía subjetiva de las facultades que anticipa la teleología de la naturaleza.

Lo bello y lo sublime

La diferencia entre lo bello y lo sublime, en la *Crítica del juicio* (1790), radica en cómo afectan nuestra facultad de representación y emoción. Lo bello genera un placer libre y armonioso, mientras que lo sublime provoca un placer mezclado con agrado y displacer, al superar los límites de la imaginación.

Lo bello se asocia con la armonía entre imaginación y entendimiento, produciendo una sensación alegre y calmada. Lo *bello* produce un sentimiento placentero, al que acompaña la conciencia de limitación. Objetos, como flores o paisajes claros, son ejemplos: su forma es proporcionada, limitada y adecuada a nuestra percepción sensorial. Es subjetivo, racional y atrae conscientemente, sin conceptos ni interés práctico.

Lo bello, para Kant, es aquello que produce un placer desinteresado, sereno y armonioso. No depende de deseos, utilidad o conceptos previos. Simplemente contemplamos algo y sentimos que "está bien así". Características principales de lo bello: Armonía y forma. Lo bello se basa en la forma del objeto, en su orden, proporción y límites. Placer tranquilo: La experiencia de lo bello es suave, equilibrada,

apacible. Universalidad subjetiva: Aunque es un juicio subjetivo, sentimos que todos deberían compartirlo ("esto es bello"). Finalidad sin fin: Parece hecho "como si" tuviera un propósito, aunque no lo tenga. Ejemplos típicos de lo bello: Una flor. Un rostro simétrico. Una obra de arte equilibrada. Un paisaje armonioso.

Lo sublime implica una inadecuación de la imaginación ante algo inmenso o poderoso, que despierta ideas de la razón (como el infinito). Lo *sublime* provoca un placer mezclado de horror y admiración, como la tempestad, una gran montaña o una tragedia, porque lo acompaña la impresión de lo infinito o ilimitado.

Lo sublime aparece cuando nos enfrentamos a algo inmenso, poderoso o desbordante, que supera nuestra capacidad de comprensión o de dominio sensorial. Produce una mezcla de temor y admiración, pero sin peligro real.

Característica de lo *sublime* es su desmesura. Lo *sublime* no se basa en la forma, sino en lo que excede toda medida. Causa un sentimiento doble: Primero una sensación de pequeñez o amenaza; luego, una elevación interior.

Superioridad moral: revela la grandeza de la razón humana, que puede pensar lo infinito o lo poderoso, aunque los sentidos no lo alcancen. No es agradable en sentido estricto: Es un placer "negativo", intenso, casi doloroso.

Hoy dos tipos de lo sublime:

Sublime matemático, que corresponde a lo inconmensurable, lo infinitamente grande, extensión ilimitada. Ejemplo: el cielo estrellado, el océano sin límites.

Sublime dinámico que es lo terriblemente poderoso, una fuerza abrumadora: fuerzas naturales que podrían destruirnos, generando asombro y temor reverencial. Ejemplos: tormentas, volcanes, montañas gigantescas.

No reside en el objeto, sino en la superioridad de nuestra razón sobre la naturaleza; es irrepresentable en formas sensibles.

Ambos son juicios estéticos desinteresados, pero lo sublime eleva al sujeto moralmente, complementando lo bello sin reducirse a él.

Ambos son juicios estéticos, pero producen sensaciones y reflexiones muy distintas.

Aspecto	Lo bello	Lo sublime
Tipo de placer	Puro, alegre, sereno y armonioso	Intenso, mezcla de temor y admiración
Forma	Forma proporcionada, limitada	Surge de lo ilimitado o informe
Relación con la razón	No requiere conceptos	Manifiesta la superioridad de la razón
Ejemplos	Día soleado, flores	Noche tormentosa, montañas
Efecto en el sujeto	Sentimiento de armonía	Sentimiento de elevación moral

A diferencia del juicio lógico (cognitivo, conceptual), el estético es reflexionante y puro cuando excluye encanto empírico o perfección adherente (que presupone conceptos, como la belleza de un caballo).

Vincula lo sensible con lo moral, simbolizando esta última. Un juicio reflexionante es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo un universal no dado aún.

A diferencia del juicio determinante, que aplica reglas preexistentes, el reflexionante busca lo universal (leyes, conceptos o fines) a partir de lo particular. Es fundamental en la estética y la teleología, pues funciona como un principio heurístico que organiza la naturaleza.

En la *Crítica del juicio* de Kant, el juicio estético y el teleológico son ambos juicios reflexionantes, pero difieren en su objeto, fundamento y alcance dentro del sistema trascendental.

El juicio estético se centra en lo bello y lo sublime, evaluados mediante el mero sentimiento de placer o displacer desinteresado, sin conceptos ni fines objetivos. Surge del libre juego de la imaginación y el entendimiento, con pretensión de universalidad subjetiva (cuatro momentos: cualidad, cantidad, relación, modalidad), y sirve como símbolo de la moralidad.

El juicio teleológico aplica a organismos y sistemas naturales, juzgándolos como si fueran dotados de una finalidad interna (causa final), regulativa pero no constitutiva del conocimiento.

Presupone un concepto del objeto y su posibilidad según un *telos*, para unir la razón teórica (mecanismo) y práctica (libertad), permitiendo ver la naturaleza como un sistema ordenado hacia fines.

Ambos median entre naturaleza y libertad, pero el estético lo hace subjetivamente y el teleológico, normativamente.

Aspecto	Juicio Estético	Juicio Teleológico
Fundamento	Sentimiento (placer desinteresado)	Concepto regulativo de finalidad
Objeto	Formas sensibles (belleza/sublime)	Organismos y naturaleza entera
Carácter	Subjetivo, sin propósito objetivo	Objetivo-imputado, heurístico
Función	Armonía subjetiva de facultades	Unidad sistemática de la ciencia

«Lo sublime es sublime solo mientras uno no se adentra físicamente en los Alpes. Por eso, quien lo reencuentra en el arte de la Antigüedad, Winckelmann, atravesará los Alpes con las ventanas cubiertas, leyendo libros.

Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), fue un erudito alemán clave en la arqueología y la historia del arte de la Ilustración y fundador de la arqueología científica y del neoclasicismo en el mundo germanoparlante, promovió la idealización de la escultura griega antigua como modelo de belleza noble y serena.

Lo bello solo es bello mientras uno no se le acerca corporal o carnalmente. Por eso, las disposiciones destinadas a impedir esa cercanía serán en realidad el contenido de la doctrina kantiana de lo bello y de lo sublime: una reedición moderna, aún más radical, de la doctrina estoica de la abstención.» [*Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt am Main und Basel 1986, p. 280]

La **Crítica del juicio** comienza con un Prefacio que explica la necesidad de una crítica de la facultad de juzgar como enlace entre el entendimiento (*Crítica de la razón pura*) y la razón práctica (*Crítica de la razón práctica*).

Incluye secciones introductorias (§§ I-VII) sobre el juicio como facultad legisladora *a priori* y el principio de la finalidad formal de la naturaleza.

Primera Parte: Analítica Estética

Esta sección trata los juicios de lo bello y lo sublime.

- Analítica del juicio estético de lo bello (§§ 1-22): Define el placer desinteresado y los momentos del juicio estético (desinterés, universalidad, despropósito, necesidad).
- Analítica del juicio estético de lo sublime (§§ 23-29): Distingue lo sublime matemático y lo dinámico.
- Deducciones (§§ 30-54): Justifica la validez subjetiva-universal de estos juicios.

Dialéctica Estética

- Dialéctica del juicio estético (§§ 55-60): Resuelve antinomias del gusto y vincula la belleza como símbolo de la moralidad (§ 59).

Segunda Parte: Crítica Teleológica

Enfocada en la naturaleza como sistema finalista.

- Analítica del juicio teleológico (§§ 61-75): Principio regulativo de la finalidad objetiva; insuperabilidad de la explicación mecánica.
- Dialéctica del juicio teleológico (§§ 76-88): Antinomia entre técnica y mecanismo de la naturaleza.
- Metodología (§§ 89-91): Apéndice sobre el uso regulativo en la ciencia y la prueba moral de Dios.

OPUS POSTUMUM Y OTROS MANUSCRITOS – ESCRITOS TARDÍOS DE KANT

Bajo el título *Opus postumum* se reúnen escritos tardíos no publicados en vida. Es un extenso manuscrito que Kant comenzó a redactar hacia mediados de la década de 1790 y que consideraba su “obra principal”. La primera edición completa no apareció hasta 1936–1938. En esta obra se aprecia una evolución hacia cuestiones que influirán en el idealismo alemán posterior.

Opus Postumum (la “Obra póstuma” en sentido estricto): un manuscrito extenso y fragmentario en el que Kant trabajó durante sus últimos años. Qué contiene intentos de unificar su sistema filosófico, especialmente la transición entre la

Crítica de la razón pura y la *Metafísica de la naturaleza*. Reflexiones sobre: la autoconciencia, la física kantiana, la teleología, la moralidad y la libertad.

Es un texto difícil, inacabado y a veces contradictorio, pero muy valioso para entender la evolución final de su pensamiento. Muestra cómo Kant revisaba y corregía sus propias ideas, tensiones internas en su sistema, su intento final de cerrar su proyecto crítico. Para muchos estudiosos, el *Opus Postumum* es clave para entender la última fase de su filosofía.

El *Opus Postumum* es un manuscrito inacabado, pero gira alrededor de tres grandes problemas que Kant intenta resolver para completar su sistema crítico.

El problema de la "transición" entre la metafísica y la física: Kant quiere mostrar cómo es posible pasar de las condiciones a priori del conocimiento (*Crítica de la razón pura*) a una ciencia empírica de la naturaleza (física newtoniana).

El problema: Las Críticas explican cómo conocemos, pero no explican cómo ese conocimiento se convierte en una ciencia concreta. Kant intenta construir un "puente" entre filosofía trascendental y física.

En el *Opus Postumum* llama a esto: La transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física propiamente dicha.

El "sujeto absoluto" y la autoconciencia: Kant introduce una idea sorprendente: el yo no solo es condición del conocimiento, sino también condición de la unidad del mundo físico. Esto es un giro fuerte respecto a la *Crítica de la razón pura*, donde el yo trascendental es solo formal. En el *Opus Postumum*, Kant parece acercarse a una especie de idealismo más fuerte, casi fichteano, aunque sin abandonar su marco crítico.

Kant intenta fundamentar la física mediante un concepto de materia que no dependa solo de la experiencia, sino de principios a priori. Habla de un "medio dinámico" que llena el espacio y permite explicar: interacción entre cuerpos, fuerzas, continuidad del espacio físico.

No es un éter físico al estilo del siglo XIX, sino un intento de deducir la posibilidad de la materia desde la razón pura práctica y teórica.

En cuanto a la unidad final del sistema crítico, Kant quiere cerrar su obra con una síntesis: razón teórica, razón práctica, juicio teleológico, ciencia natural. El *Opus Postumum* es su intento de mostrar que todo el sistema crítico forma un todo coherente. El manuscrito funciona como una especie de cuarta pieza del sistema, aunque Kant nunca lo terminó.

En cuanto a la relación con la *Crítica de la razón pura*, el *Opus Postumum* intenta resolver un problema que quedó abierto: ¿Cómo se pasa de las condiciones trascendentales del conocimiento a una ciencia empírica concreta? La *Crítica* explica la estructura del conocimiento, pero no explica cómo esa estructura produce leyes físicas reales. El *Opus Postumum* intenta completar ese paso.

Relación con la *Crítica de la razón práctica*: Kant introduce la idea de que la autoconciencia práctica (el yo como agente moral) también fundamenta la unidad del mundo natural. Esto es muy novedoso: la razón práctica aparece como fundamento último de la experiencia del mundo.

Relación con la *Crítica del juicio*: La tercera Crítica buscaba unir naturaleza y libertad mediante la teleología. El *Opus Postumum* intenta dar un paso más: no solo unir naturaleza y libertad, sino deducir la naturaleza misma desde la actividad del sujeto. Es como si Kant quisiera cerrar definitivamente la brecha entre: el mundo natural (necesidad), el mundo moral (libertad).

El *Opus Postumum* es el intento final de Kant de: unificar su sistema, fundamentar la física desde la filosofía trascendental, dar un papel más fuerte a la autoconciencia, cerrar la arquitectura de las tres Críticas.

Comparando el *Opus Postumum* de Kant con Fichte y Schelling se puede entender por qué este manuscrito tardío de Kant parece, a veces, como si Kant estuviera "cruzando la frontera" hacia el idealismo alemán que él mismo había inspirado, aunque Kant nunca abandona del todo su marco crítico.

Fichte parte explícitamente de Kant, pero radicaliza una idea: el Yo absoluto es el fundamento de todo lo real.

Kant y Fichte buscan un principio supremo que unifique conocimiento, moral y naturaleza. Ambos atribuyen a la autoconciencia un papel constitutivo del mundo. Ambos quieren explicar cómo es posible la unidad de la experiencia.

En el *Opus Postumum*, Kant afirma que "el yo debe ponerse a sí mismo" ("das Ich muss sich selbst setzen") como sujeto de la experiencia y como fundamento de la unidad del mundo físico. Esto suena muy fichteano. Para Fichte, el Yo produce el mundo (idealismo absoluto). Para Kant, incluso en el *Opus Postumum*, el Yo no crea el mundo: solo condiciona la posibilidad de experimentarlo como un mundo ordenado.

Kant nunca abandona la distinción entre: condiciones trascendentales (del sujeto), contenido empírico (que no depende del sujeto). Kant se acerca a Fichte, pero no cruza la línea hacia el idealismo absoluto.

Schelling intenta resolver un problema que Kant dejó abierto: ¿cómo unificar naturaleza y libertad? Su respuesta es la *Naturphilosophie*: la naturaleza es "espíritu visible" y el espíritu es "naturaleza invisible". ¿En qué se parecen Kant (en el *Opus Postumum*) y Schelling? Ambos buscan una unidad profunda entre naturaleza y sujeto. Ambos intentan explicar la actividad que subyace a la experiencia del mundo. Ambos ven la naturaleza como algo dinámico, no como un conjunto de objetos inertes. El concepto kantiano de un "medio dinámico universal" (a veces llamado éter) recuerda la idea de Schelling de una naturaleza viva, activa, autoorganizada.

¿En qué se diferencian?: Schelling piensa la naturaleza como absoluto, como una totalidad viva. Kant sigue siendo crítico: la naturaleza no es absoluta, no es un organismo metafísico, sino un campo de experiencia estructurado por el sujeto. Schelling quiere una metafísica de la naturaleza Kant quiere una deducción trascendental de la posibilidad de la física.

El *Opus Postumum* muestra a un Kant que: reconoce que su sistema necesita un cierre, se acerca a los idealistas posteriores, pero se resiste a abandonar su método crítico. Es un Kant en movimiento, no estático. Es el punto donde el kantismo casi se convierte en idealismo absoluto... pero no del todo.

Tabla comparativa: Kant (*Opus Postumum*) – Fichte – Schelling

Tema	Kant (<i>Opus Postumum</i>)	Fichte	Schelling
Punto de partida del sistema	Búsqueda de un <i>sistema de la razón pura</i> que complete la Crítica; transición entre naturaleza y libertad.	El Yo absoluto como principio generador de toda realidad.	La Identidad absoluta entre sujeto y objeto, espíritu y naturaleza.
Naturaleza	Intento de fundamentar una "doctrina del cuerpo" y un medio dinámico universal; naturaleza como sistema regulado por leyes a priori.	Naturaleza como producto del Yo, resultado de su auto-limitación.	Naturaleza como espíritu visible; tiene realidad propia y expresa lo absoluto.
Libertad	Libertad práctica como núcleo de la razón; busca integrar libertad y naturaleza en un único sistema.	Libertad como actividad originaria del Yo; fundamento de toda realidad.	Libertad como potencia dentro de lo absoluto; aparece en la historia y en la naturaleza.
Relación sujeto–objeto	Intenta superar el dualismo crítico mediante un "medio" que conecte sensibilidad y entendimiento.	El objeto es puesto por el Yo; no hay dualismo real.	Sujeto y objeto son manifestaciones de una misma identidad absoluta.
Dios / Absoluto	Dios como postulado moral; en el <i>Opus Postumum</i> aparece una tendencia a unificar lo trascendental con lo cosmológico.	El Absoluto es el Yo infinito, fundamento de la actividad finita.	El Absoluto es identidad indiferenciada, anterior a toda distinción.
Método filosófico	Crítico-trascendental, pero con tendencia a un sistema más metafísico y dinámico.	Deducción genética: mostrar cómo el Yo produce toda realidad.	Filosofía especulativa de la identidad; intuición intelectual.
Meta del sistema	Completar la Crítica integrando física, metafísica y moral en un único sistema.	Mostrar la autoactividad del Yo como principio de todo saber.	Explicar la unidad profunda entre naturaleza, espíritu y absoluto.
Innovación principal	Introducción del "medio dinámico" y un giro hacia una metafísica de la naturaleza.	Radicalización del idealismo: todo procede del Yo.	Superación del idealismo subjetivo mediante la identidad absoluta.

Muchos especialistas dicen que en el *Opus Postumum* Kant "rompe" su propio sistema porque, al intentar cerrarlo, termina moviéndose más allá de los límites que él mismo había impuesto en las Críticas. No es que abandone su filosofía, pero sí la tensiona hasta un punto en el que parece transformarse en algo distinto.

«Kant: Las grandes preguntas

La filosofía pasa los siglos y los milenios oscilando pendularmente entre su asombro maravillado ante la verdad pura, lógica y matemática, y su afán de encontrar un sentido al vivir humano, con muerte y todo. ¿Por qué no podríamos explicar lo que más nos interesa –nuestro destino personal– con la misma seguridad luminosa y indudable con que demostramos no ya solo algo al margen del mundo, como el teorema de Pitágoras, sino algo del mundo físico, como la gravitación universal de Newton?

Kant, precisamente porque cree incluso demasiado en la ciencia, parece llevarnos al pesimismo, poniendo un abismo entre el ámbito del saber teórico y el ámbito de la conciencia moral; pero la última palabra kantiana viene después –en su tercera *Crítica* y acaso en el *opus postumum*, confusos papeles tardíamente conocidos–, para culminar en un mensaje de confianza en el sentido divino de todo, yo y el universo.

La ciencia físico-matemática, aunque no se haya podido aplicar directamente a alumbrarnos nuestro vivir, resulta haber valido para Kant como símbolo, como signo esperanzador –en una época de signos, más o menos masónicos–: si empezábamos teniendo en la mente puras formas ordenadas y enriquecedoras del saber real, por mucha noche oscura que hubiera que atravesar la conciencia ética –“el cielo estrellado sobre la cabeza y la ley moral en el fondo del corazón”–, no se podía perder la fe en que al final todo sería luz y unidad, y que las formas generales del universo –belleza y aspecto de finalidad– llevarían a entrar en la comunión total y definitiva del yo, mundo y Dios.

(Música de fondo: después de haber oído Mozart, la imagen de Kant suscita el *Himno de la alegría de Schiller-Beethoven*, a cargo de sus discípulos idealistas, con Fichte a la cabeza, que cuando le leyó, estando en Varsovia, se puso en camino hasta Königsberg para armarse caballero filósofo a manos del anciano maestro).» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 179-180]

PRIMACÍA DE LO NEGATIVO EN LA MODERNIDAD

«Todo un grupo de las variaciones que sufrió Europa a partir del siglo XVIII consiste en el paso de una situación fundada en el cristianismo, con la idea de Dios a la base de todas las ciencias, con un derecho divino y una moral religiosa, fundada en los dogmas y la teología, a otra situación totalmente distinta, donde Dios queda sustituido por la razón humana y la naturaleza.

Y hay un factor que acelera el triunfo y la difusión de esas ideas, que prescinden de Dios y lo van desalojando de las ciencias y de los principios. Es la primacía que en la modernidad se concede a lo negativo. En los siglos modernos se parte del supuesto de que es menester justificar lo positivo, y que lo negativo tiene, por lo pronto, validez. Así hay que esforzarse en demostrar la libertad frente al determinismo, la existencia del mundo exterior, la posibilidad del conocimiento.

Hay unas palabras de Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757), uno de los grandes intelectuales franceses de la Ilustración temprana, que son especialmente expresivas: “El testimonio de los que creen una cosa establecida no tiene fuerza para apoyarla; pero el testimonio de los que no la creen tiene fuerza para destruirla. Pues los que creen pueden no estar instruidos de las razones para no creer, pero no es posible que los que no creen no estén instruidos de las razones para creer”. [“El

testimonio de los que creen en los milagros no vale tanto como el de los que no creen”.]

Así, mediante esa primacía de lo negativo va adquiriendo vigencia la progresiva secularización de las ciencias. Y esto nos explica que, así como antes no se dieron razones particulares en cada una para justificar el que tuviesen su fundamento en la Divinidad, tampoco ahora se dan pruebas suficientes para explicar la exclusión de Dios de las disciplinas intelectuales. El idealismo alemán, en Kant, acaba de perder totalmente a Dios en la razón especulativa, al declarar imposible la prueba ontológica.» [Marías, Julián: *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 275-276]

CRITICISMO KANTIANO

«Muchos autores estiman que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que eso sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto.

Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el “criticismo”. El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber.

Pienso, sin embargo, que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad.

Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro.

Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 9]



«La realidad de las cualidades sensibles parece estar en contradicción sobre todo con la ciencia moderna. Las cualidades, se nos dice, no son sino nuestras impresiones subjetivas. En efecto, si desaparecieran del cosmos los animales dotados de sentido visual, habrían desaparecido *eo ipso* del cosmos todos los colores. La realidad de las cosas es no es coloreada.

Afirmar lo contrario, se nos dice, serían un inadmisibles *realismo ingenuo*.

A su vez, aceptando esta concepción científica, la filosofía ha pensado que estas impresiones subjetivas nuestras quedan referidas a la realidad tan solo por un razonamiento causal: lo real sería la causa de nuestras impresiones subjetivas. Fue la idea expresamente enunciada por el propio Kant. Después se la llamó *realismo crítico*. Pues bien, pienso que ni el subjetivismo de la ciencia en este punto, ni el realismo crítico son admisibles.

Ciertamente, renunciar a lo que la ciencia dice de la realidad de las cosas, sería renunciar a algo que hoy por hoy es muy justamente admitido como una conquista definitiva. Es menester afirmarlo muy enérgicamente. Pero esto no toca al problema de que estamos tratando. Más aún, puede decirse que la ciencia ni tan siquiera se ha planteado este problema nuestro. [...]

El problema radical y crucial se halla en el concepto mismo de realidad. ¿Qué se entiende por realidad? Esta es la cuestión. De ella pende el sentido de nuestra afirmación de la realidad de las cualidades sensibles.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 171-172]



«Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento.

La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con "audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar.

Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*. De tal modo ha llegado a ser la base misma de nuestra alma que no nos sorprende, antes bien, nos cuesta mucho esfuerzo percibir cuanto en esa propensión hay de vitalmente extraño y paradójico.

Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron. Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hombre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre.

La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa.

El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un

tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo.

El propio Platón no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad que su problema era el inverso, y se preguntaba una vez y otra: ¿Cómo es posible el error? En vez de originarse el problema del conocimiento en la duda de si el sujeto es capaz de él, lo que inquieta a Platón es si encontrará alguna realidad capaz por su estructura de rendir un saber ejemplar.

El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos [del griego κόσμος: 'orden', 'armonía', 'ornamento'], un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque –Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico– el mundo es para él un Caos, un Desorden.

Y a Descartes hace de la cautela un método para filosofar. En esta tradición de la desconfianza, Kant representa la cima. No solo fabrica de la precaución un método, sino que hace del método el único contenido de la filosofía. Esta ciencia del no querer saber y del querer no errar, es el criticismo. La aptitud específica del pensamiento moderno es, en efecto, la defensiva intelectual. Y paralelamente, el derecho de nuestra época, bajo el nombre de libertad y democracia, consiste en un sistema de principios que se proponen evitar los abusos, más bien que establecer nuevos usos positivos.

La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es este el nuevo tipo de hombre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse.

El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela.

En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista.

No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo.

El kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: «El barbero de Sevilla, o *La inútil precaución*». Kant es un clásico de este subjetivismo nativo propio al alma alemana. Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo.

Todo ulterior ensayo de salir afuera, de alcanzar el ser transubjetivo, las cosas, los otros hombres, será un trágico forcejeo. El contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, inmediata evidencia, sino un artificio, una construcción

mental precaria y sin firme equilibrio. El carácter subjetivo de la experiencia primaria se dilatará hasta el confín del universo, y dondequiera que el afán intelectual llegue, no verá sino cosas teñidas de Yo.

La *Crítica de la Razón Pura* es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo –pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí. Y es curioso que este ha sido perennemente el signo de la filosofía alemana, aun en las épocas más hostiles a su ingénita sensibilidad. Puesto que el yo significa la realidad ejemplar, entenderá el alemán por filosofía el ensayo de construir intelectualmente un mundo que se parezca en lo posible a un Yo. El que nace solitario jamás hallará compañía que no sea una ficción.

El griego halla originariamente ante sí los movimientos de los cuerpos y los pensamientos de los otros hombres –estos últimos bajo la especie corpórea de la palabra, *logos*. El movimiento no sabe que se mueve. Tampoco el pensamiento que el griego ve sabe que piensa. Va recto a su objeto, se materializa en el verbo. Para el alemán, por el contrario, es esencial al pensamiento saberse a sí mismo.

Por eso le llama conciencia –término central de toda filosofía moderna. El Yo alemán no es alma, no es una realidad en el cuerpo o junto a él, sino conciencia de sí mismo –*Selbstbewusstsein*, un término que aún no ha podido verterse cómodamente a nuestros idiomas de tradición meridional. Durante quince años de cátedra he podido adquirir la más amplia experiencia de la enorme dificultad con que una cabeza española llega a comprender este concepto. En cambio, me sorprendió muchas veces en los seminarios filosóficos alemanes la facilidad con que el principiante penetra dentro de él. Era el pato recién nacido que se lanza recto a la laguna, su elemento.

Fichte, que fue el *enfant terrible* del kantismo, que dice a voz en grito lo que Kant musitaba o retenía, define taxativamente el Yo como el ser que se sabe a sí mismo, que se conoce a sí mismo. Su realidad no es otra que esta reflexividad. El yo está siempre consigo, frente a frente de sí mismo; su ser es un Ser-para-sí. A Hegel debemos la acuñación de esta nueva categoría – *Fürsichsein*.

Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo *Conócete a ti mismo*, pone al descubierto el secreto meridional. Para el alemán no puede valer tal mandamiento; el alemán no conoce bien sino a sí mismo. En vez de un *desiderátum*, es para él su realidad auténtica, la primaria experiencia. Pero el griego solo conoce al prójimo –el yo visto desde fuera–, y su yo es, en cierto modo, un tú. Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra yo.

En su lugar, habla de nosotros. Es el hombre agoral y de foro. Viceversa, el puro germano, ¿por qué es tan torpe en la percepción del mundo plástico? ¿Por qué es tan poco perspicaz en todo lo que implica fina intuición del prójimo? –en la política, en la conversación, en la novela. Evidentemente, porque no ve con claridad el tú, sino que necesita construirlo partiendo de su yo. El alemán proyecta su yo en el prójimo y hace de él un falso tú, un *alter ego*. Su convivencia social será un perpetuo desacierto. El tú empieza precisamente donde el yo acaba, y es lo absolutamente distinto de *mí*.

En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma –la divina– se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad «el desierto silencioso de Dios».

Leibniz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de Yos y en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja solo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad. La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo. Nada positivo queda fuera. Se ha abolido el Fuera, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio quien está en la conciencia.

El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama «idealismo». El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta.» [Ortega y Gasset, J.: "Kant. Reflexiones de un centenario", en *O. C.*, Madrid: Revista de Occidente, vol. IV, 1962, p. 27 ss.]

EL "GIRO COPERNICANO" EN KANT

«La "revolución copernicana" se hace indispensable desde el momento en que se acepta que "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" (KrV B 1) y la receptividad sensible registra una "materia bruta" (KrV A 1) que sólo alcanzará objetividad mediante su información *a priori*.

Si los apriorismos emanan del sujeto, es ese sujeto el que debe dotar de necesidad y universalidad a las efímeras impresiones, mover el dinamismo cognoscitivo hasta el extremado refinamiento conceptual que muestran las leyes científicas y, por tanto, se está confiriendo a esa subjetividad una consistencia y una inmutabilidad a la que hay que referir todos los anhelos de la razón.

Si "el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones" (KrV B 132), parece que se está haciendo del yo un uso que va mucho más allá del mero carácter fenoménico, por mucho que luego, como es de todos sabido, Kant desmonte brillantemente los paralogismos a los que aboca la tentativa de la razón por conocer la sustancialidad de ese yo trascendiendo su manifestación fenoménica.

La "revolución copernicana" no sería viable si no se trascendiese la mera subjetividad empírica y para Zubiri este carácter "transcendental" es tan sustantivo que queda en función adjetiva el hecho de ser puesto por el sujeto (lo que determina el "idealismo") hasta el punto de llegar a afirmar, en contra de lo que había dicho en otras ocasiones, que "Kant es lo menos subjetivista que cabe" (PFMO 200); esto ofrece la base para que dos filósofos como Zubiri y Kant sean "hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí" (CLF 275).

Si el problema es el proceso lógico de constitución de la objetividad sobre el suelo firme de la subjetividad, en Zubiri (como en tantos autores de nuestro tiempo) ese planteamiento es imposible porque la subjetividad, lejos de ser aquel punto de partida sólido, es algo de muy trabajosa constitución y, en el mejor de los casos, no es algo originario:

"El Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo" (HD 56) (1); es decir, Kant parte originariamente de una disyunción radical entre sujeto-objeto "y esto es radicalmente falso" (IRE 127). Si no hubiera una previa "presentación" de las cosas, el yo no podría "re-presentárselas", por lo que una subjetividad (2) armónica y plena sería, en el caso improbable de que se lograra, una meta lejana a conquistar.

(1) Esto es mucho más que una disputa verbal; aquí sólo puedo indicar que uno de los problemas axiales de la filosofía de Zubiri es una forma de realidad como la persona que sólo puede ser lo que es ("personeidad") mediante un proceso de personalización o eventualmente de despersonalización ("personalidad").

(2) Que la filosofía de Zubiri no es una "filosofía del sujeto" en ninguno de los sentidos posibles, parece bastante claro. No lo es tanto, en cambio, el lugar (derivado) de la subjetividad en Zubiri; cf. IRE 165, 180; el tratamiento más amplio del tema, aunque poco atendido, está en HV 106-138.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 167-168]

INTUICIÓN SENSIBLE EN KANT

«La razón humana es intrínsecamente finita, se mueve entre respectividades, y hace de lo recibido un objeto suyo. Para Kant finitud (*Endlichkeit*) significa que la razón humana no produce las cosas, sino que las conoce. La razón humana también es finita para Descartes, para Leibniz, y para Tomás de Aquino. Esta finitud consiste en que no tiene tanto alcance como la divina, que conoce menos cosas y las conoce peor. Pero Kant dice que no es que conozca menos cosas y peor que la razón divina; es que aquello que conoce, lo conoce de otra manera, quiere decir que lo conoce finitamente. La manera de conocer, y no el ámbito de lo conocido, es lo que para Kant constituye la radical finitud de la razón humana.

La razón humana conoce de una manera finita porque necesita que los objetos le sean dados: es la receptividad. Pero, aunque los objetos le sean dados en su perfecta concreción individual dentro de lo que Kant llamó *intuición*, esa intuición no es originante, no es originaria. Pero en Kant lo originario se opone a lo derivativo: no es que la intuición humana esté derivada de la intuición divina, sino que está derivada de las cosas, en tanto que la intuición divina produce las cosas.

Frente al *hervorbringen*, hay el *empfangen*; es una receptividad. Lo dado significa exacta y formalmente lo recibido. El momento de receptividad es absolutamente necesario. La intuición en tanto que receptiva es justamente lo que constituye la afección sensible. El hombre tiene una intuición en la que los objetos le son dados por una intuición en afección, es decir, en impresión, interna o externa, intuición sensible. Con lo cual Kant elimina de raíz algo que le era caro a la Filosofía de Leibniz: la intuición intelectual, la intuición del ser. Para Kant no hay más intuición que la intuición sensible.

Lo que sucede es que intuir un objeto no es conocerlo. No basta tener intuición para que haya conocimiento. Son cosas distintas. Por eso, el hombre tiene que recibir pasivamente lo que le es dado en forma de afección de la sensibilidad, sino que tiene que hacer de ello objeto de pensamiento, tiene que proponerse conocerlo. La razón es finita porque conoce de otra manera, que consiste en conocer algo que es recibido en una intuición sensible y, porque esto que es recibido tiene que ser hecho objeto de pensamiento.

Kant distingue radicalmente las cosas, tales como han sido producidas por el intelecto originario, y las cosas que el hombre se propone conocer porque le son dadas por la sensibilidad en intuición sensible. Para Kant son dos dimensiones completamente distintas: ser cosa en sí y ser objeto. Hay muchas cosas que no son objeto de la

intelección humana. Pero en aquellas que son objeto de la intelección humana las condiciones que las hacen posibles como cosas no son iguales a las condiciones que las hacen posibles como objetos.

Las condiciones que las han hecho posibles como cosas, están cumplidas puesto que ahí está la cosa. En cambio, yo tengo que hacer de esa cosa objeto y el ser objeto no está dado.

Desde los tiempos de Aristóteles, había venido calificada la realidad, la entidad primaria de la realidad, como un ὑποκείμενον [hypokeímenon], como un *sub-jectum*, una sustancia, algo que está bajo las propiedades, las cuales, como tales, no pueden tener una existencia separada; si la tuvieran no serían propiedades, sino que serían sustancias independientes.

Como es natural, ahí el *sub-jectum* es un "sub" respecto de las propiedades que posee. Y fue en una forma más o menos igual a lo largo de toda la filosofía medieval, por eso, para un medieval decir que algo es *sub-jectum* significa que tiene el máximo de realidad. No "subjetivo" en nuestro sentido moderno, sino que es un sujeto real y efectivo, un ὑποκείμενον [hypokeímenon], en el sentido aristotélico del vocablo. Pero esta realidad, que es un *sub-jectum*, ha sufrido una enorme vicisitud a lo largo de la filosofía desde Descartes hasta Kant.

En efecto, lo primero que nos preguntamos de ella es cómo la razón humana puede conocerla. Y entonces esa diferencia del *sub-jectum* y de sus propiedades pasa completamente a segundo plano; lo que queda en primer plano es que eso, a lo que va dirigida la mente humana, es ciertamente un *jectum*, pero un *jectum* que no está "sub", sino que está "ob", que está delante de mí, un *objectum*.

Ahí el *objectum* no se opone a unas propiedades bajo las cuales estuviera; esto no tiene sentido. Lo único que merecería el nombre de sujeto y que estaría por debajo no de unas propiedades sino del carácter mismo del *objectum*, es justamente el *subjectum* humano. Con lo cual la palabra *subjectum* ha dejado de significar la realidad física del sujeto de todos los entes del universo para significar pura y simplemente el único, auténtico y real sujeto en esta filosofía que es el *subjectum* humano. Es precisamente a ese *subjectum* humano al que le está presente un *objectum*. El carácter primario de las cosas, para Kant, es justamente ser *objecta*, no ser *subjecta*. En alemán la cosa es clara, *objectum* es *Gegen-stand*, lo que está enfrente de mí.

El no haber distinguido esas dos dimensiones del problema, la objetualidad de la cosa y la subjetualidad en el sentido aristotélico y clásico de la palabra, es lo que constituye para Kant el dogmatismo de la metafísica anterior. No se trata de dogmatismo en el sentido de críticas incondicionada o de críticas mal hechas; significa pura y simplemente haber tomado sin más el "objeto" del pensamiento por un *subjectum reale*. Este es el dogmatismo para Kant: no haber distinguido el *objectum* y la cosa en sí. Así comprenderemos qué significa el que pase a primer plano en el horizonte de la nihilidad la objetualidad.

El hombre, abandonado a su intrínseca finitud en el horizonte de la nihilidad, se encuentra con *objecta*. Lo primero que tiene que averiguar es qué son esos *objecta*. He aquí el problema kantiano por la vertiente que da a las cosas.

Respecto a la vertiente que da a la índole misma de la razón, la razón tiene que hacer de las cosas "objetos" para averiguar lo que ellas son, para conocerlas, puesto que la intuición no es en sí misma un conocimiento. Pensar es para Kant juzgar (*Urteilen*). La razón humana, en la medida en que ejercita esta función de juzgar, es lo que Kant llama entendimiento.

Juzgar era para Leibniz referir un concepto a otro por medio de un análisis de los conceptos del sujeto y del predicado, para ver cómo los requisitos del uno están incluidos en los requisitos del otro. El juicio sería un proceso; consistiría en descomponer las cosas en sus últimos elementos y en ver desde ellos cómo por una razón suficiente emerge la complejidad de las cosas.

Esto no es lo que Kant entiende por juzgar. Kant entiende que juzgar es una función de conceptos. No olvidemos que no puede dejar de lado su intuición sensible. Juzgar es referir un concepto a algo dado, a algo que está antes del concepto y que en este sentido está allende él. De ahí que la función de juzgar no consista en analizar conceptos, sino en ir de un concepto a algo que no está en el concepto mismo, que es la cara que da a lo que son las cosas. La estructura formal y radical de la razón no es analítica sino sintética. Síntesis consiste en ir precisamente del concepto a la cosa.

La razón, contra Leibniz, es para Kant esencialmente sintética, porque en su intrínseca finitud tiene que hacerse "objeto", pero de algo que le está dado. De ahí que forzosamente la razón necesite volver a lo dado –a la intuición– para poder conocer lo que es el objeto. [...]

La razón es sintética. Se trata de que el orden entero de los conceptos esté referido a algo que le está precisamente dado; se trata de una síntesis objetiva, de que lo que los conceptos enuncian está efectivamente en lo dado.

No se trata de una síntesis psicológica, ni de una síntesis lógica, sino de una síntesis que contiene la verdad, a saber: que los conceptos estén en las cosas dadas.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 189 ss]



«Kant, en las primeras líneas de la *Crítica de la razón pura*, nos dice: No hay duda ninguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, porque ¿cómo podría ponerse en movimiento el acto de nuestro conocimiento si no fuera por los objetos que impresionan (*berühren, eindrücken*) los sentidos? (B 1). *Impressio sensibilis*, sí, de acuerdo, todo eso es verdad.

Pero, una vez hecha esa concesión y dada esa denominación, la filosofía no ha operado sobre el carácter impresivo de esos objetos. Ahora bien, esto es una grave limitación que impedirá aprehender lo propio y específico del fenómeno sensible: el objeto, intuitivamente dado, está presente en carne y hueso precisamente por vía de impresión.

¿Qué es, pues, una impresión? Es, por de pronto, una afección, en que el objeto, la cosa en este caso, está afectando al hombre en una cierta forma y, aunque no hablemos expresamente de él, al cuerpo. Hay, pues, una impresión cuando el hombre está afectado impresivamente por las cosas.

Cuando Aristóteles quiere establecer diferencias entre el *noûs* (νοῦς - 'mente', 'intelecto', 'capacidad de comprender') y la *aísthēsis* (αἴσθησις - 'percepción', 'sensación' o 'capacidad de sentir'), el primer carácter que señala en esa diferencia es que el objeto de la *aísthēsis*, de la sensibilidad, afecta; dice, en cambio, que el entendimiento es *apathēs* (ἀπαθής), 'impasible' ('sin perturbación emocional'), que la intelección es impassible.

Sea o no así –esta es otra historia–, aquí lo cierto es que se caracteriza el objeto de la sensibilidad por ser una impresión. Por lo menos la filosofía antigua ha utilizado este concepto de impresión, quizá sin haber sacado de él el partido que debe de sacársele, y habiendo dado lugar a que cada vez más se haya olvidado el momento de la impresión a beneficio del momento de intuición.

Después, en el comienzo mismo de la filosofía moderna, se ha insistido en que la impresión es siempre algo subjetivo: Los objetos me afectan, sí, más allá yo con mis afecciones! Entonces, ¿qué tiene que ver eso con la realidad afectante en sí misma?

Todo el empirismo montaba su argumentación idealista frente al mundo sensible, o al mundo material, sobre esta doble consideración: que, efectivamente, ese mundo es impresión, de él tenemos impresión, y que toda impresión es subjetiva, es una mera afección del sujeto. No llegó, sin embargo, a hacerse cuestión más detallada de qué es eso de una impresión.

Ciertamente, en una impresión hay una afección. Pero si nos atenemos a los hechos, esa afección está caracterizada por otro momento, a saber: que en ella nos es presente lo que nos afecta, nos es presente la alteridad en la afección. Y esto es propiamente hablando lo que constituye la impresión.

La impresión no es tan solo una afección que la realidad psicosomática humana posee, sino que es una afección en la que nos es presente la alteridad, algo otro, o el sí mismo en tanto que otro, y en virtud de la cual esa impresión es justamente una intuición, un dato. Mas un dato que nos es presente en afección y en impresión. Esta es la cuestión.

Y justo ahí es donde está la unidad de esos dos momentos, que, a mi modo de ver, ha venido dislocada en la historia de la filosofía, por lo menos, moderna. [...] Porque es evidente que el hombre no solo siente impresivamente, pongo por caso, una carpeta, sino que siente *la realidad* de una carpeta. La alteridad y la afección lo son de *realidad*.

El hombre siente impresivamente, por vía de impresión, la realidad de lo real. Pero este momento de realidad no puede tenerse por una impresión más. Yo lo he llamado así, *impresión de realidad*, por contraponer esta concepción al empirismo. [...]

Que nos movemos en la realidad es algo inconmoviblemente dado por los sentidos: es un momento de realidad al que llamo *impresión de realidad*. Y como tal, desde el punto de vista de las cosas, no representa un contenido específicamente determinado, sino algo que ha llamado *formalidad*: la manera como de hecho se nos presentan impresivamente las cosas, una impresión de realidad. El término de esta impresión es la realidad misma.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 22-24]

LA FORMA SENSIBLE Y LA FORMALIZACIÓN

«Formalización puede significar la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. En este sentido, formalización es una acción psico-biológica.

Pero formalización puede significar también el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Entonces formalización no es una acción sino un mero "quedar": es la unidad de contenido y de formalidad. Y a este sentido es al que me refiero cuando hablo de formalización.

En cambio, no me refiero a las estructuras del cerebro, salvo cuando se trata expresamente de la formalización como acción.

La formalización no debe confundirse con la idea kantiana de la forma sensible. Para Kant el contenido sensible es algo informe en el sentido de que carece de estructura espacio-temporal.

Lo propio de la sensible sería la de "informar" (en el sentido aristotélico del vocablo) la materia sensible, esto es el contenido. Esta información está producida por la forma subjetiva (espacio y tiempo) que la sensibilidad impone al contenido.

Ahora bien, formalización no es información. La información es anterior a toda información espacio-temporal. Formalización es independencia, esto es el modo como en la manera de habérselas el animal en sus impresiones quedan estas en cierta formalidad.

Solo en la medida en que hay formalidad, en que hay independencia, puede hablarse de ordenación espacio-temporal. La formalización concierne a esta independencia, a esta alteridad. La independencia es la formalidad en que el contenido "queda" ante el aprehensor. Formalización es modo de "quedar" y no modo de "informar" en sentido aristotélico-kantiano.

Por otra parte, la formalización tampoco es lo que en psicología se entiende cuando se habla de psicología de la forma (*Gestalt*). En esta psicología, la forma es la configuración total de lo percibido por oposición a lo que pudieran ser las sensaciones elementales en la psicología del siglo XIX. Pero la formalización no es *Gestalt*. En primer lugar, porque las propias sensaciones elementales son algo formalizado; su contenido, la nota, se aprehende como independiente y, por consiguiente, está formalizada.

Y, en segundo lugar, aun en el caso de la constelación de notas, la formalización no concierne en primera línea a la configuración sino a la autonomización. La configuración es tan solo el resultado de la autonomización. Solo porque hay independencia puede haber y hay configuración. Formalización es independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, se contenido elemental o sea una constelación.

Formalización no es, pues, ni información ni configuración, sino autonomización: es cómo "queda" el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (*Gestalt*). Es pura y simplemente modo de "quedar".» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 43-45]

SENTIR E INTELIGIR

«Uno de los grandes prejuicios que han gravitado sobre la filosofía ha sido el de pensar que lo esencial de una percepción es tener el objeto "delante". Pero existen percepciones que son *en hacia*, en pura dirección y en las que su objeto no está delante.

No se trata aquí de que yo ejecute arbitrariamente un acto mío de ir "hacia" una cosa, sino que la realidad misma, en tanto que realidad, es realidad en su forma de "hacia" y, si voy a ella, es porque la realidad en cuanto tal me lleva justamente "hacia" dimensiones tuyas más hondas. No voy hacia la realidad, sino que siento la "realidad-en-hacia".

Tenemos, pues, la nuda presencia, la figura, la noticia, la interioridad y el hacia, que son los modos de sentir intelectual porque son modos como la realidad es sentido en cada uno de esos sentires. A la misma conclusión llegamos tomando las cosas por la vertiente de la inteligencia: es la *inteligencia sentiente*. La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptiva, sino de una manera sentiente. [...]

Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante (*re-presentare*); la mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de "hacia". Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos.

Inteligencia sentiente y sentir intelectual son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es –como decía Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, inteligimos y juzgamos. No hay síntesis.

Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. [...]

Ahora bien, la inteligencia situada en "hacia" es justamente la razón. De ahí que el orto de la razón sea la inteligencia sentiente. Es el orto de la razón porque razón es búsqueda, es ir hacia. La inteligencia no va hacia las cosas porque se proponga buscarlas; es al revés: la inteligencia se propone buscarlas precisamente porque está llevada por la realidad en el modo del "hacia".

Cuando Kant nos decía que, a diferencia del interés especulativo que mueve a la razón, necesitaba buscar un interés fundado en la razón práctica, un interés práctico o pragmático, Kant partía siempre del supuesto de que se trata de un "interés", de algo que, por tanto, está por así decirlo inyectado a la inteligencia y a la razón. Esto no es verdad.

Es el modo de presentación de la realidad lo que inexorablemente lleva consigo el que la inteligencia no solamente aprehenda el contenido de lo que está inmediatamente dado, sino que va a lo que está presente en forma de realidad en

“hacia” lo que hay en el fondo de toda esa realidad. No es que la inteligencia vaya “hacia” algo por un interés de ella, sino que la realidad inteligida, por su modo mismo de presentación, la pone aquí y ahora en situación de buscar.

En esta ida “hacia” el objeto, en esta “quaerencia”, en este *intellectus quaerens* que va hacia el objeto, la razón hace muchas cosas; concibe efectivamente cómo puedan ser las cosas, se ha inventado el procedimiento de los conceptos abstractos cuya eficacia no puede negarse, etc.

Pero no es esto lo único que hace porque, al final de todo eso, la inteligencia necesita confrontar todo lo que ha buscado con la realidad que está inmediata y primariamente presente.

En este momento las cosas dan o quitan la razón al hombre. Aquí es donde aparece la razón objetiva. La razón objetiva no es el concepto; son las cosas dando razón al hombre. [...] La fruición intelectual es el calor de ese encuentro verdadero con las cosas en su realidad ya presentida.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-344]



«Kant opera constantemente con la frase: “las impresiones que las cosas producen en nosotros”. Para entenderla debidamente es preciso recordar lo que la tradición misma, viviente aún en Leibniz, nos enseña acerca de estas impresiones.

Las cosas corpóreas manifiestan su ser no sólo actuando sobre las demás cosas, sino muy especialmente sobre el hombre, y ello en sentido eminente, porque sólo en él se da el manifestarse en cuanto tal. Por esto, la manifestación de las cosas corpóreas se llama “impresión sensible”. Pero no ha de verse en este vocablo lo que más tarde llamará la psicología empírica “sensación”.

Desde Aristóteles, la afección sensible, el *pathos* sensible, no significa esa peculiar conmoción humana que tiene el vocablo en su sentido usual, sino que el adjetivo “sensible” viene a indicar ya que en la impresión de algo se hace sensible este algo, y que, por tanto, la impresión consiste primariamente en una presencia o manifestación. Hay en ella dos dimensiones.

Por un lado, en la impresión “me siento impresionado”; por otro, se me hace presente la cualidad de la cosa, “tengo la impresión *de la cosa*”. Así, por ejemplo, tratándose del calor, “siento calor” y siento también a una la temperatura de la cosa caliente.

A esta doble actualización se refiere Kant cuando trata los fenómenos como impresiones sensibles. No son un efecto que, por ejemplo, el calor produce sobre mi vista. No es que mi sensación de color, como efecto, manifieste la actividad de una causa extraña –el color real–, sino que en el color sentido –que es, a una, sensación mía y color de la cosa– se manifiesta, se patentiza lo que es la cosa coloreada.

El “ser-sentido” no crea el contenido del fenómeno: lo hace tan sólo patente. Es cierto que la metafísica, desde el siglo XIV hasta Suárez, ha acentuado cada vez más la parte activa que tiene el hombre en la constitución de esa “patencia”, y ha ido complicando, por esto, la idea de fenómeno con la de subjetividad.

Pero ello no obsta para que, cualquiera que sea el *mecanismo* de la impresión sensible y la participación que en él pueda tener la actividad subjetiva, su *resultado formal*

sea, para esa misma metafísica, el que acabamos de describir. Sin esto no se entendería la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, incluyendo el empirismo inglés.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 83-84]

«Que no existe sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible; y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real.

Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo.

Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectual es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una *gnosis* (γνώσις - 'conocimiento'). Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético.

Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de "darme-cuenta-de" un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de "razón sensible" (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas; que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es "idear", esto es, concebir y juzgar. Sin embargo, el sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidad.

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida, pues, por la unidad del objeto conocido, sino que es algo más hondo y radical: es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas. [...]

Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la realidad es intrínseco y formalmente un momento intelectual; sólo por eso es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos. [...]

La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro, está formalmente constituido por un momento intelectual.

Trátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. La inteligencia aprehende

la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 256-259]

EXPERIENCIA Y MEMORIA

En Kant, la experiencia es condición de posibilidad de todo conocimiento humano, mientras que la memoria es una facultad empírica que conserva y reactualiza contenidos de experiencia dentro del marco formal del tiempo. Kant afirma que "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia", en el sentido de que sin afección sensible no se pondría en marcha la facultad de conocer. Las impresiones sensoriales proporcionan la materia, pero estas se ordenan mediante las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento (como causalidad o sustancia), dando lugar al fenómeno, que es el verdadero objeto de la experiencia.

Pero esa materia solo deviene experiencia objetiva cuando es organizada por formas *a priori* (espacio, tiempo) y por el entendimiento (categorías). En el orden temporal no hay conocimiento anterior a la experiencia, aunque no todo conocimiento proceda de ella (hay elementos *a priori*). Un recuerdo mío, por ejemplo, solo es inteligible como "recuerdo de algo" porque ese algo fue alguna vez experiencia sensible configurada bajo espacio, tiempo y conceptos. La experiencia interna está dada en el tiempo: el sentido interno es la forma bajo la cual nos damos a nosotros mismos y nuestras representaciones.

La memoria no es algo "fuera" del tiempo, sino una modalidad de la temporalidad interna: retoma y ordena representaciones pasadas dentro de la misma forma del tiempo en la que originariamente se dieron. En la antropología kantiana, la memoria aparece como una facultad cognitiva empírica encargada de almacenar y reproducir representaciones derivadas de la experiencia. La experiencia funda el campo en el que se da todo conocimiento posible, mientras que la memoria opera dentro de ese campo como condición empírica de continuidad, identidad práctica y elaboración ulterior de lo ya vivido.

Para que haya experiencia, las intuiciones deben ser unificadas en el tiempo. La memoria permite retener representaciones anteriores para compararlas, enlazarlas y sintetizarlas con las presentes. Sin memoria, no habría continuidad temporal ni posibilidad de juicio. Aunque Kant no reduce la identidad personal a la memoria (como sí hace Locke), reconoce que la memoria contribuye pragmáticamente a la identidad del sujeto, al permitirle reconocerse en el tiempo. La memoria empírica conserva contenidos particulares que luego pueden ser comparados, clasificados y subsumidos bajo conceptos. Sin esta retención, no habría acumulación de conocimiento.

La unidad sintética de la apercepción –que Kant describe como "la condición suprema de toda experiencia"– funciona como una forma estructural de memoria: la conciencia de que "yo pienso" acompaña todas mis representaciones.



«Aristóteles nos dice que el hombre y los animales tienen αἴσθησις (aísthesis – 'sensación', 'percepción' o 'capacidad de sentir'), tienen sensaciones, tienen percepciones sensibles, tienen sus sentires. Y dice que algunos animales, la mayoría,

tienen memoria. Con la memoria se van depositando los recuerdos y con todos estos recuerdos referentes al mismo objeto, se constituye la fuerza de una misma experiencia: *μίας ἐμπειρία δυνάμιν ἀποτελοῦσιν* ('muchas memorias del mismo hecho constituyen la fuerza (o potencia) de una sola experiencia' – *Metafísica*, libro A, 981a). Se confecciona el poder, la capacidad o la fuerza de una misma experiencia. La experiencia es hija de la memoria.

Puesto que la memoria es un reconocimiento, podríamos emplear la expresión "familiaridad". Experiencia es justamente la familiaridad con las cosas que vuelven, las reconocemos, son las mismas y producen una cierta familiaridad. De ahí un primer concepto de la experiencia.

La palabra experiencia ha corrido a lo largo de los siglos, y especialmente hasta finales del siglo XVIII, como justamente lo empírico. Aristóteles empleaba en griego la palabra *ἐμπειρία* (*empeiría*). Y se dijo que la experiencia es justamente lo empírico: lo empírico es lo que entra por los sentidos, a diferencia de lo que entra por la razón o por la inteligencia, que sería justamente lo racional o lo intelectual.

Con lo cual se ha amputado considerablemente el concepto de experiencia que nos dió Aristóteles. Porque para Aristóteles, la experiencia no era únicamente *αἴσθησις* (*aisthesis*), sentir, sino que era sentir con familiaridad, es decir, con *μνήμη* (*mnémē* – 'memoria'), con *ἀνάμνησις* (*anámnesis* – 'recuerdo'), por lo menos con *μνήμη* (*mnémē* – 'memoria').

Lo que pasa es que Aristóteles, que distinguió muy adecuadamente entre la retentiva y la reminiscencia, no aplicó esa distinción a su concepto de la experiencia. Y ahí es donde, a mi modo de ver, falló el concepto de Aristóteles. Pero, comoquiera que sea, dio un concepto de la experiencia que es superior al puro sentir. El empirismo ha toma experiencia como idéntico y sinónimo de sentir, de sentir en general.

Ahora bien, Kant vio que había un problema más grave en la experiencia. Si se leen las primeras líneas de la *Introducción* de la *Crítica de la razón pura*, Kant dice que todo nuestro conocimiento comienza indudablemente por la experiencia, porque, si no fuese por las impresiones sensibles que los objetos nos producen, cómo el entendimiento iba a elaborar estas impresiones, que llamamos objetos, etc. En la primera edición lo decía más breve y temáticamente: "La experiencia es el primer producto del entendimiento cuando se enfrenta con las impresiones sensibles" (A 1).

Entonces, Kant opera con dos conceptos de experiencia. Uno es el concepto de experiencia que ha tomado de los empiristas: justo, las impresiones sensibles que nos producen los objetos, es decir, las sensaciones. No en el sentido psicológico y elemental del vocablo, sino en la acepción de los sentires elementales.

Pero otro, que es el problema que Kant se plantea, es elaborar con eso que él llama el material bruto, *der rohe Stoff der Erfahrung* –el material bruto de las impresiones sensibles–, en forma sistemática, lo que llamamos "objeto", el objeto de experiencia, por ejemplo, el Sol, la Luna, la Tierra.

Para ello, dice Kant, no basta sentir, es menester poner en juego una compleja máquina de función intelectual, cuyo análisis es el objeto de la *Crítica de la razón pura* y cuyo objetivo es precisamente hacer ver cómo con ese "mecanismo" el mundo

amorfo de las impresiones sensibles va cobrando la figura de un objeto, de estos objetos cuyo conjunto llama Kant justamente la experiencia.

Las ciencias son para Kant ciencia de estos objetos. Y en ese sentido, el problema de la *Crítica de la razón pura* es el de la elaboración de una experiencia. Cosa sensiblemente distinta a la mera recepción de las impresiones sensibles de que nos habla el empirismo y de que nos habla el mismo Kant cuando no piensa en el problema mismo que se trae entre manos.

En el siglo XIX se ha modificado un poco el concepto de experiencia, donde por experiencia se entiende no únicamente el sentir, ni interno ni externo, sino algo que nos es inmediatamente presente a la conciencia, por ejemplo, para Bergson en forma de *durée*. [...]

Al sentir es menester añadirle algo para que lo haya experiencia: Por sí mismo, en sí y ante sí, el sentir no es una experiencia. Si no hubiera recurrencias, tendrías todos los sentires, la fluencia sería un perfecto sentir, pero no tendríamos experiencia ninguna. Porque cada punto sería cualitativamente distinto de los demás, y no habría experiencia ninguna.

No es lo mismo, pues, tener un sentir que tener experiencia. Ni tan siquiera es cuestión de μνήμη (mnémē – 'memoria'), como diría Aristóteles. No es cuestión de μνήμη (mnémē – 'memoria') o de memoria, porque si por memoria se entiende la retentiva, entonces la retentiva es condición de la experiencia, pero no es la experiencia misma.

Pero si por memoria se entiende lo que él dice, la δύναμις (dínamis), la fuerza de una identificación, es decir, de una ἀνάμνησις (anámnēsis – 'recuerdo'), entonces, al revés, hay que decir que esa ἀνάμνησις (anámnēsis) está fundada en la experiencia y no que la funda. Es una cuestión distinta.

La familiaridad no reposa sobre la memoria, sino que reposa sobre la estructura mismo de eso que queremos buscar y que es la experiencia. La experiencia es algo que se refiere al objeto. Se nos dice que la experiencia –en sentido kantiano de la palabra, que barruntó más o menos el problema– es algo distinto del mero conjunto de impresiones sensibles. Pero, si se le pregunta a Kant: ¿y qué ha hecho usted con ese problema?

La respuesta de Kant sería: he construido los objetos de la experiencia. Dejemos de lado que su construcción sea o no aceptable. Aceptable, desde luego, no lo es. Es cierto que el hombre construye la objetualidad del objeto; pero no me parece aceptable que el hombre construye la *res objecta*, en tanto que *res*, que es una cosa distinta. Pero aquí no estamos discutiendo el idealismo. Tomemos lo que hace Kant, con razón o sin ella. Lo que hace Kant es construir el objeto de la experiencia, pero nos deja completamente a oscuras sobre en qué consiste esa experiencia misma de la que ese constructo es un objeto. ¿En qué consiste que sea experiencia?

Si se le hace esa pregunta a Kant, contestará con los empiristas: la experiencia es sentir. Pero no estoy hablando de sensaciones; estoy hablando del Sol, de la experiencia que tiene un astrónomo, de la experiencia que tiene un físico y lo que la experiencia tenga de experimento, que esto es cuestión ulterior.

¿En qué consiste la experiencia? Ese objeto estará o no construido en formas *a priori* de la mente. Eso es cuestión aparte. Lo cierto es que con haber visto que ahí hay un problema, Kant ha deslizado la cuestión por el lado del objeto, pero ha dejado completamente en penumbra lo que es la experiencia en tanto que experiencia, lo que es el experimentar mismo. [...]

La experiencia se funda en la inteligencia sentiente en tanto que en ella “estamos” en la realidad. Por consiguiente, la experiencia se inscribe por entero dentro de la realidad y de nuestro estar en la realidad. Es absolutamente falso que sea la experiencia la que nos lleva a la realidad; justamente al revés: es la realidad la que hace posible que haya eso que llamamos experiencia.

La experiencia se inscribe por entero dentro de la realidad y concierne a lo que hay en la realidad. No hay por eso nunca experiencia de la formalidad de lo real. Eso no es experiencia: eso es justamente un acto de intelección sentiente, es el sentir intelectual, pero eso todavía no es experiencia. No confundamos la experiencia con el sentir, aunque este sentir sea intelectual. Estamos instalados en la realidad y solo por eso hay lo que tenemos que averiguar: experiencia.

Si no hubiese recurrencias en la fluencia, no habría experiencia ninguna. Y que esta recurrencia no plantea un problema de memoria –que es cosa secundaria– sino un problema distinto. En la medida precisamente en que la memoria es, no una mera retentiva, sino una identificación, como la identificación nunca es plenaria, uno se pregunta si aquello que se me presenta como hombre, con unos ciertos caracteres que son reales, efectivamente es un hombre o no lo es. Es justamente el dominio del parecer.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 146 ss; 153-154]

EL ORDEN TRASCENDENTAL PARA KANT

«Para Kant en el pensar judicante hacemos la unidad, una unidad no de contenido del objeto –esto lo tiene la cosa por sí misma–, sino que hacemos la unidad en que la objetualidad consiste. Lo hacemos, porque lo que realmente hacemos es la inteligibilidad de lo dado. Esta inteligibilidad es el carácter intrínsecamente *verum* y *transcendentale* de esto dado y, en su virtud, eso dado revisa el carácter de objeto. Así, decir que el entendimiento humano hace la objetualidad es decir que hace la inteligibilidad. Es objeto todo lo que es inteligible; todo lo ininteligible no sería objeto.

El orden trascendental es para Kant el orden de la inteligibilidad objetual. Este orden trascendental, por lo tanto, no reposa sobre sí mismo, como, por ejemplo, en el caso de Aristóteles; tampoco reposa sobre Dios, como pretendían, bien que en forma distinta, Descartes y Leibniz; Descartes pensando que es la veracidad divina la que confiere a la realidad una estructura racional conforme con la transcendentalidad de mi propio entendimiento, criatura libre de Dios; Leibniz, haciendo de la inteligencia humana una imagen de la divina. Para Kant, la humana y la divina no son dos razones esencialmente distintas.

El orden trascendental ni reposa sobre sí mismo, ni reposa sobre Dios; reposa sobre mí. Es mi propia subjetividad, en tanto que principio del orden trascendental, lo que deba llamarse la subjetividad trascendental. Es pura y simplemente la subjetividad en el sentido de un *subjectum* opuesto a un *objectum*, a un *Gegenstand* [‘lo que está

enfrente de uno', 'lo que se presenta ante la vista o ante el pensamiento'], la subjetividad como principio del orden transcendental.

Para Kant "principio" no significa lo que entendían Suárez y Leibniz: que sea no-contradictorio. Esto, diría Kant, es un mero pensar. Para Kant "principio" significa principio de la posibilidad del objeto en tanto que objeto (*Grund der Möglichkeit des Gegenstandes*); en tanto que objeto dado, bien entendido, y en tanto que lo dado tenga la inteligibilidad para ser pensado por el entendimiento que juzga acerca de lo dado. Es principio de lo dado como objeto inteligible. La acción sintética del entendimiento es principio de la inteligibilidad de lo dado.

Ahora podrá comprenderse el sentido que tiene lo que dice Kant: "Dios es el creador del mundo como cosa en sí misma, pero tal como nos aparece, es creación de nuestra sensibilidad".» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 202 ss]



«La idea de la transcendentalidad ha gravitado de una manera tenaz y pertinaz a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna. Basta abrir la *Crítica de la razón pura* para ver que, según Kant, este tema de la filosofía transcendental constituye en los antiguos un asunto de gran importancia, pues uno de sus capítulos contiene los conceptos puros del entendimiento.

De la consideración de este trozo de filosofía transcendental antigua dice que contiene una proposición, célebre entre los escolásticos: todo ente es uno, verdadero y bueno; y estos presuntos predicados transcendentales de las cosas no son sino exigencias y criterios lógicos de todos los conocimientos de las cosas en general (B 113-114). [...]

Kant, con cierta ironía, dice que esos conceptos son vacíos (B 113). Estos presuntos predicados transcendentales de las cosas no son sino condiciones del conocimiento de ellas.

Kant tiene la idea de haber realizado lo que él llama giro copernicano: de haber convertido los transcendentales, los caracteres del ente en cuanto tal, en caracteres de la inteligibilidad en cuanto tal. No obstante, continúa siendo lo transcendental un concepto, y además un concepto *a priori*. ¿Pero concepto *a priori* de qué? Esta es la cuestión.

A ella se responde con Kant: de todas las cosas que pueden ser conocidas. Con lo cual la realidad sustantiva aparece en una forma muy modesta debajo del vocablo *objeto*. Es *res objecta*. El mundo de la realidad, que en Aristóteles y la Escolástica aparecería entificado y convertido en ente, aparece convertido en manos de Kant en objeto, *objectum*, algo que está delante: *Gegenstand* ['lo que está enfrente' (*gegen*) y 'está de pie' (*Stand*), algo que se presenta ante alguien como objeto; el término se consolidó en el siglo XVI como traducción alemana del latín *objectum*, que significa 'lo arrojado delante', 'lo puesto ante los ojos'. Fue especialmente adoptado por la filosofía, donde designa aquello hacia lo cual se dirige el pensamiento o la percepción.]

Entonces la transcendentalidad significa para Kant lo mismo que para los escolásticos: aquello en que últimamente coinciden todas las cosas. Verdad es que

Kant lo modifica al decir que en lo que últimamente coinciden, por lo menos las cosas que el hombre puede conocer, es en ser objetos; lo demás son las cosas en sí, que no funcionan positivamente para la inteligencia humana, porque, para que funcionaran así, necesitaría la inteligencia hacerlas objeto de su investigación, y entonces ya serían objetos, no serían cosas en sí. De modo que para Kant trascendentalidad no es *ordo entis* sino *ordo objecti*, el orden del objeto y no el orden del ente.

¿Qué se entiende ahí por *objeto*? Algo que está contrapuesto delante de mí, hacia mí, frente a mí. Los predicados transcendentales serían predicados de la objetualidad en cuanto tal. Pero esto que está puesto ante mí, lo está por una acción mía. Esto es evidente.

Pero, entonces, ¿se trata de algo subjetivo? Pues sí y no. ¿Subjetivo del tipo del subjetivismo del empirismo inglés? Kant diría que no: el orden transcendental y la acción que lo pone, en manera alguna son subjetivos; tienen un valor estrictamente objetivo.

¿Cómo se va a pensar que puede haber una variación sin que haya una causa, o que puede haber un cambio sin que haya un sujeto por bajo de ese cambio? Aparecen así en otro orden y más complicadas las categorías aristotélicas. Las categorías no son subjetivas, dice Kant.

Lo que pasa es que yo no puedo pensarlas ni inteligirlas más que en esa condición. Y ahí está el otro subjetivismo, un subjetivismo que no es empírico sino transcendental. Justo ahí aparece el orden transcendental. Transcendental porque se refiere a las condiciones de inteligibilidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 72-73 y 80-82]

PENSAR ES JUZGAR PARA KANT

«Kant dice hasta la saciedad: pensar es unir representaciones. Kant no se refiere a que estas representaciones estén unidas en mi conciencia, ya que esto sería una unidad puramente psicológica; tampoco están unidas desde el punto de vista lógico (Leibniz). Es una unión objetiva en virtud de la cual lo múltiple, la multiplicidad de las cosas no puede ser pensada si no es siendo unificada por el sujeto con una intención objetiva. El "yo pienso" es algo que debe poder acompañar a todas mis representaciones; el "yo pienso" acompaña en principio como posibilidad a todas mis representaciones.

Aquí transparece en una dimensión que es transcendental la noción que había introducido la metafísica de Leibniz: la apercepción. El entendimiento, al juzgar, no solamente percibe o aprehende que A es B, sino que se co-aprehende a sí mismo en forma de sujeto pensante, de yo pensante. Esta apercepción es transcendental, porque no es una unidad subjetiva sino una unidad rigurosamente objetiva. La apercepción es, en este sentido, transcendental.

De ahí que cuando decimos que pensar es juzgar, Kant dirá: lo que subyace en la función de juzgar es la función radical de un pensar en virtud del cual lo dado está colocado dentro de la perspectiva de las estructuras propias del pensar, en tanto pensar del "yo pienso". Someter lo múltiple a la unidad de la apercepción significa

que todo lo múltiple está sometido *a priori* a la estructura objetiva del juzgar. Nada es inteligible como objeto si no es hecho inteligible para mí; nada es hecho inteligible para mí si no es conforme a la estructura de mi propia función de juzgar.

De ahí que el principio supremo del entendimiento es el "yo pienso", en cuanto principio de toda posible inteligibilidad del objeto; por tanto, el "yo pienso" es el principio mismo del orden transcendental. El orden transcendental, formalmente, consiste en la inteligibilidad objetiva; pero principalmente consiste en el "yo pienso" que lo hace posible.

El objeto tiene que presentarse así al entendimiento para ser inteligible y, por consiguiente, para ser objeto. No pensemos que Kant se pudiera encontrar en la situación de un objeto que no resultara inteligible. Según Kant, eso no puede presentarse, es un imposible transcendental.

Respecto de las cosas en sí, la inmensa mayoría no serán inteligibles para mí; peor no se trata de eso; se trata de que, si algo es objeto, lo es precisamente bajo estas condiciones porque ser objeto significa tener estas condiciones de inteligibilidad. De ahí que si no fuera inteligible empezaría por no ser objeto.

El imposible transcendental de un objeto inteligible pende esencialmente de que la inteligibilidad está hecha por mi propia función de juzgar. Esta inteligibilidad es la que constituye el carácter objetual del objeto, justamente de lo dado.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 204-206]



«Trans significa significa por lo pronto que se trata de un carácter de la formalidad de alteridad y no de un carácter, transcendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del "en propio", del "de suyo".

Y es esta realidad la que, de una manera que habrá que precisar inmediatamente, rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este "rebasar" intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*.

El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar "en la aprehensión", pero "rebasando" su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, "más" que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc. ¿Qué es este "más"? Esta es la cuestión.

Para la filosofía clásica este "más", es decir, la transcendentalidad, consiste en aquel momento en que todas las cosas coinciden. Transcendentalidad sería *comunidad*. Aunque el vocablo transcendentalidad no es griego sino medieval, lo designado por él es griego. ¿En qué coinciden todas las cosas? Coinciden en ser.

Parménides nos decía que entender algo es entender que "es" (por lo menos, es mi interpretación). El "es" es en lo que todo coincide. Y Platón llama a esta coincidencia *comunidad*, *koinonía*. Esta comunidad es *participación*. Nada, por ejemplo, es "el"

ser, pero todo participa del ser. A su vez, esta participación es una diferenciación progresiva de un *género* supremo que es "el" ser.

Las cosas son como ramas de un trans común, de un género supremo, que es "el" ser. Unidad, participación, género: he aquí los tres momentos de lo que constituye a mi modo de ver en Platón el primer esbozo de lo que llamamos transcendentalidad. [...]

Aristóteles modifica profundamente esta concepción, pero manteniéndose en la misma línea conceptiva. Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico. Por tanto, la comunidad no es participación; es solamente una comunidad conceptiva de las cosas.

Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son transcendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos. Y así se pensó en toda la Edad Media. Transcendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico.

La filosofía de Kant ha conceptualizado que lo inteligible es "objeto" de la intelección. Por tanto, todo lo inteligido consiste en "ser-objeto". La transcendentalidad en cuanto tal no es el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino que es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección. Transcendentalidad es comunidad objetual. Y así sobrevivió esta idea en todo el idealismo.

En cualquiera de las dos concepciones, tanto en la greco-medieval como en la kantiana, la transcendentalidad es claramente un momento radical y formalmente conceptivo. Lo transcendental es aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser). Y su transcendentalidad consiste en comunidad universal de lo concebido. Es la transcendentalidad conceptualizada desde una inteligencia concipiente. Pero más radical que esta es la inteligencia sentiente. [...]

Ante todo, lo transcendental es en primer lugar algo propio de lo que constituye el término formal de la intelección. Y éste no es "ser" sino "realidad". En segundo lugar, esta intelección es sentiente. Por tanto, lo real es transcendental por razón de su realidad como formalidad propia: realidad es formalidad.

Siendo carácter de una formalidad, transcendentalidad no significa ser transcendental "a" la realidad, sino ser transcendental "en" las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este "transcendental" no ha de conceptualizarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 115-118]

YO EMPÍRICO Y YO TRANSCENDENTAL

«Durante todo el siglo XIX, la filosofía propendió a ver en el yo –escrito con minúscula–, a diferencia del tú y del él, una cosa que muy rápidamente se llamaba el *yo empírico*. Eso sería la realidad empírica de cada uno de los hombres. Pero el Yo de veras sería el Yo absoluto que se opone o enfrente a todo lo que es el "No-yo". Este Yo constituiría el punto central de toda la transcendencia de lo real.

Fue la tesis de la filosofía de Kant. Ahora bien, esto, a mi modo de ver, es absolutamente insostenible. Es absolutamente insostenible por una serie de razones, de las cuales aquí no voy a exponer más que dos:

A) Se parte del supuesto que el Yo es justamente lo que piensa, lo que pone el mundo –por lo menos lo pone en el sentido de que lo pone para mí–. El Yo es lo central, y lo demás es una cuestión que hay que examinarla por referencia al Yo. Como decían todos los idealistas: el Yo es posición de todo lo que es el no-Yo.

¿Y si fuera al revés? ¿Si fuera que el Yo no solamente no es posición, sino que está puesto por la realidad?

Mi Yo, mi ser, es el acto de una realidad en que previamente consiste. Antes de poner nada, el Yo ya está puesto. Y está puesto por mí; en el propio acto por el cual, naturalmente, existo y me afirmo en tanto que realidad. El Yo está puesto, y no solamente es principio de *posición*.

B) Bajo la palabra “empírico” nunca se ha sabido con demasiada precisión qué querían decir los idealistas. Generalmente, en tiempos por lo menos de Kant, se atribuía a la psicología. Y otro yo es el Yo solemne, el Yo del que habla la Filosofía, cuando se hace filosofía transcendental.

Kant entiende por yo empírico mi propia realidad como objeto de mi experiencia interna, es decir, como fenómeno interno, al igual que entiende por realidad empírica de las cosas estas cosas en cuanto objeto de la experiencia externa, como fenómeno externo. En cambio, el Yo puro sería el Yo como fundamento transcendental de toda posición del no-Yo. Y para estos efectos, el yo empírico es un no-Yo. [...]

El yo no es yo porque se encuentra en mi experiencia interna, sino porque lo que en ella encuentro es *lo que yo soy*. El llamado yo empírico no es sino el talitativamente considerado. En función transcendental este yo talitativo es el Yo transcendental. Estos dos momentos no son sino eso: momentos de un solo yo. Lo cual significa que el yo pertenece al orden transcendental: yo, tú, él son transcendentales. [...]

El Yo es absoluto en y por sí mismo, mientras que yo no soy yo sino respectivamente a un tú y a un él.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 26-27]



«No se trata del fenómeno psicológico de que yo no pueda conocer de otra manera, sino de que la cosa no me sea inteligible más en esa forma. Por tanto, esa inteligibilidad es una condición, es algo que pone el yo. Sí, pero entonces este yo no es el yo que come, que duerme, etc.; es un yo completamente distinto.

Es el yo que, primero, está allende todo objeto, ya que pone el objeto, pone la objetividad en cuanto tal; y, segundo, es un yo que no tiene determinación empírica ninguna, porque el yo que come, que tiene frío, que se cansa, está en las mismas condiciones que una mesa, que es grande o pequeña, vieja o nueva. Y no se trata de eso sino de la objetividad en cuanto tal.

Este yo, en consecuencia, es un so puro, que diría Kant, *reines Ich*, que es la fuente de toda transcendentalidad, y por eso en cierto sentido se puede llamar yo transcendental, pero en realidad es un yo más que transcendental: realiza bajo forma

de yo lo que Platón pedía precisamente da la idea del bien: que está *allende el ente*: el yo puro está allende todo objeto, porque es el fundamento de todo posible objeto en general. Este sería para Kant el orden transcendental.

Entonces uno se pregunta de nuevo si esto es suficientemente claro.

Kant apela aquí al yo. Acabo de decir muy enfáticamente que ese yo puro no es el yo empírico, como si esto fuera algo muy claro, pero de claro no tiene nada. ¿Es que, entonces, hay en mí dos yo?

El yo que se opone al no-yo, que diría Kant, y el yo que anda, que come, que duerme, que habla, etc., ¿son dos yo? Kant diría que numéricamente no. Pero entonces, ¿qué es ese segundo yo respecto del primero? Nos encontramos exactamente en la misma situación en que nos encontramos con las presuntas notas transcendentales del ente en cuanto tal.

¿Qué es, respecto de ese yo puro, ese conjunto de determinaciones que toda la filosofía, desde Kant, ha llamado el yo empírico? No está claro. Que no son dos yo, es evidente.

Ahora bien, sí hay una cosa clara: que las estructuras de ese yo transcendental se imponen, reposando sobre sí mismas, al conjunto de todo lo que va a realizar, desde la percepción hasta la última de sus necesidades vitales, el yo empírico.

Estamos, pues, en la misma situación que antes: el orden transcendental es una norma *a priori*, concebida *a priori*, respecto de todo empirismo en general y, en este caso, respecto del yo empírico.

Nos dice Kant que los objetos que conocemos son los objetos de la experiencia o los objetos del entendimiento. Surge entonces esta cuestión: ¿es verdad que conocemos primariamente objetos? Una cosa es que no conozcamos por el entendimiento las cosas más que haciéndonos objeto de ellas y otra cosa es que las conozcamos en cuanto objetos.

Pero esto último no sucede, ya que las conocemos en cuanto realidad, con todas las limitaciones que impone a nuestro conocimiento el hecho de tener que convertir a la realidad en objeto de mi consideración, pero a donde intenta llegar mi acto intelectual es a la *res*; no al *objectum* sino a la *res objecta que res*, en tanto que *res*. Lo otro sería una objetología.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 82-84]

LA COSIFICACIÓN DEL YO

«La conciencia se descubre como autoconciencia. En la autoconciencia no aparecen para nada las cosas, solo aparecen mis pensamientos acerca de ellas, aquello de que la conciencia en la fase anterior se dio cuenta.

Ahora aparezco yo con mis pensamientos, nada más que yo. Tal es el dominio de la autoconciencia, el dominio del yo en el que la filosofía, desde Descartes hasta Kant, había centrado todo el saber filosófico. Para Hegel, esto es algo de segundo o cuarto orden; porque, ¿en qué consiste ese yo?

En tenerse a sí mismo como objeto. Yo tengo mis pensamientos, soy un yo que tengo mis pensamientos, mis certezas, mis posibles dudas.

Entonces el yo aparece como un objeto, excelente, pero como un objeto de la autoconciencia. Es justamente la "cosificación" del yo. De este yo, así constituido como "objeto", ¿qué se puede decir? Todo lo que han dicho las filosofías montadas sobre la apercepción, por ejemplo, Leibniz y Kant: que es un yo que acompaña todas las representaciones, que se mantiene idéntico en todas ellas.

Si quitásemos ese yo toda la concreción de los actos que están montados sobre él, ¿con qué nos quedaríamos? Pura y simplemente con la forma radical y general de la identidad del objeto en cuanto tal: es la filosofía de Fichte.

Fichte hace arrancar cota su filosofía –según nos dice Hegel– de esa identidad: A es A, el yo es idéntico a sí mismo; lo que quiere Fichte, mediante un proceso muy largo que llena muchos tomos de su obra, es obtener desde ahí todo el mundo, cuando en realidad en cada una de las divisiones que va haciendo Fichte se va abriendo cada vez más la gran escisión, sin llegar nunca a reconquistar esa unidad postulada al principio, sencillamente porque esa unidad es vaga y formal.

Es una unidad formalista puesto que no puede olvidarse que desde el principio yo con mis pensamientos no solo tengo mis pensamientos, que son míos, sino que con ellos conozco la cosa, y en la medida en que conozco la cosa, son de ella, puesto que la conozco como verdad.

En mi autoconciencia descubro que la certeza, que el yo, no solamente consiste en que las cosas sean en sí y que el yo sea una cosa en sí más, sino que, en la medida en que son conocidas por el yo, las cosas son para mí.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 265-266]

SUJETO, YO, PERSONA

"Persona es aquel sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación" (Kant).

En Kant, persona significa, ante todo, un ser racional y libre que es sujeto de imputación moral y, por ello, fin en sí mismo, dotado de dignidad y no de precio. Kant llama persona al sujeto racional cuyas acciones pueden serle imputadas, es decir, alguien responsable de sus actos.

La «personalidad moral» es la libertad de un ser racional sometido a leyes morales que él mismo se da (autonomía). Esa capacidad de obrar por respeto a la ley moral distingue a la persona de lo meramente natural o impulsivo. Como ser racional y autónomo, la persona tiene dignidad, un valor absoluto que no puede ser medido ni cambiado como un precio.

De ahí una de las formulaciones del imperativo categórico: tratar siempre a la humanidad, en uno mismo y en los otros, nunca solo como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí.

En la práctica, Kant aplica el concepto de persona a los seres humanos en cuanto racionales, pero distingue lo biológico (ser humano como ente natural) de lo moral (persona como sujeto racional y libre).

El núcleo de la persona no es la mera pertenencia a la especie, sino la capacidad de darse a sí mismo la ley moral y obrar por deber. Racionalidad: capacidad de pensar

y actuar según principios, no solo por inclinaciones. Autonomía: darse a sí mismo la ley moral, sin depender de mandatos exteriores heterónomos.

Imputabilidad: sus acciones pueden ser moralmente atribuidas a un «yo» responsable. Autofinalidad: existencia que es valiosa por sí misma, fundamento del respeto moral. La persona, así entendida, es el centro de la ética kantiana y el fundamento de derechos y deberes en la vida social.



«En el siglo XVII Descartes empieza a filosofar: se encuentra con el sujeto humano convertido en objeto de investigación. A él no le preocupa cuál sea el objeto de la Física, de la Teología o de la Psicología. Fiel a la herencia nominalista impórtale solo su caracterización unívoca. Quiere "signa certissima".

Para caracterizar así el objeto de la especulación sobre el hombre, se lo encuentra y plantea como animal racional, animal dotado de razón, tal como lo describiera Aristóteles. A Descartes le basta eso para decir que el hombre se separa del universo, porque posee algo que el universo no posee: la conciencia.

Hasta ahora el hombre era un trozo del Universo. A partir de ahora es un ente que es sin duda una parte del Universo, pero una parte *sui generis*. El hombre, parte del Universo, sabe algo, piensa algo sobre el Universo. Cuando se pregunta a sí mismo ¿quién soy?, se contesta "ego sum res cogitans". ¿Qué es ese *cogitare*? ¿Qué es pensamiento?

Todo aquello que de una u otra manera forma parte de la conciencia humana: el andar, querer, digerir, considerados como actos inmediatos (como dolor de cabeza, dolor de estómago, movilidad o duda). La *inmediatez* es el carácter fundamental de la conciencia. (Contra ello Hegel negará esa inmediatez al afirmar que el ser es obtenido mediatamente, es inmediatez, si se quiere, obtenida).

Por ello la posición del hombre en el Universo sufra una variación radical. El hombre sigue siendo parte del Universo, pero en una relación misteriosa con el resto. A partir de Descartes la conciencia se desvincula del resto del Universo, como objeto material.

Poco, después, Leibniz hacía ver la dificultad interior del cartesianismo. La inmediatez de la *cogitatio* es para Leibniz inadmisibles. Pues el pensamiento es todo menos inmediatez, es vuelta sobre sí, reflexión, mediatez, precisamente. Es la sustancia que piensa y que se posee y pertenece a sí mismo; en su existir como un todo, se pertenece. La apercepción es la característica esencial del hombre. [...]

Kant es quien descubrirá la deficiencia de Leibniz. En Leibniz lo que predomina es la sustancia sobre el pensamiento. [...] La palabra hombre tiene dos sentidos: como *sustante* es igual que otros seres que están ahí porque ha nacido, vive y muere; como *sujeto de pensamientos* es absolutamente original su posición en el Universo. Tiene esos pensamientos como el sujeto de una proposición tiene los predicados que le convienen. En este sentido el hombre es ese "yo" que acompaña a todo acto de pensamiento.

Para Kant, el *sujeto humano* es una parte del Universo; el *yo* no forma parte de ese Universo, sino que *trasciende* la Naturaleza; va más allá de ella y así existe en la

autosuficiencia de su interioridad, que es trascendental *a y de* toda posible naturaleza.

En definitiva, ahí, la gran escisión no es entre cosas pensantes y cosas extensas (*res extensa* de Descartes), sino entre las cosas y el "yo", la persona. Para Kant esa es la gran escisión metafísica.

El "yo" humano no es un trozo del universo. El hombre no existe porque lleve en sí el imperativo categórico de su existencia. La presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana.

Vemos como de esa manera el hombre en tres siglos ha ido escindiéndose de la Naturaleza. Primero Descartes muestra su irreductibilidad a las sustancias extensas, porque es sustancia pensante.

Luego Leibniz subraya el carácter reflexivo, mediato de ese pensar humano. Kant escinde radicalmente la persona humana del resto del Universo. De Fichte a Hegel, posteriormente, no se hace sino comentar –en el Idealismo trascendental– esa irreductibilidad.

Y, por tanto, la Filosofía, sin haber negado al hombre su existencia natural, según la cual nace, vive y muere, habría reconocido que eso no es esencial al hombre. Lo esencial es su ser "persona". Lo otro son justamente limitaciones impuestas por la Naturaleza a la persona humana. Sobre eso nada ha dicho la filosofía contemporánea que no estuviese dicho en el idealismo. Sólo se ha aclarado que el hombre persona no tiene nada que ver con la naturaleza. [...]

El idealismo trascendental de Descartes ha puesto en claro, relativamente, esa irreductibilidad: la conciencia no es un trozo de la "physis". Punto culminante de esa desnaturalización de la conciencia puede decir que ha sido Heidegger. Así como el resto del Universo es físico, del hombre no puede decirse eso, sino que es transfísico. [...]

El idealismo trascendental ha subrayado el carácter trascendental, transfísico de la persona humana. La pregunta ahora es la inversa: Si el espíritu se encuentra en la naturaleza, ¿es acaso porque no tiene más remedio? Y entonces no basta entender que es trascendental sino, al revés, por qué desde su trascendentalidad ese espíritu se halla en la Naturaleza.

Solo cuando se vea cómo y por qué el espíritu humano por y para ser trascendental es natural, se comprenderá esa naturalidad y si puede existir una ciencia psicológica de esa naturalidad humana. Así Grecia ha visto claro, antes que nadie, una gran verdad, que lo que nos rodean son cosas y no potencias mágicas.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 250-254]



«Existir puede significar el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está *en algún modo* allende su existencia en el sentido de "vida". Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo naturaleza y supuesto, y

especialmente naturaleza y persona, aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular.

Boecio definía el supuesto: *naturae completae individua substantia*; la persona sería *supuesto racional*. Y añadían los escolásticos que ambos momentos se hallan entre sí en la relación de "aquello por lo que se es" (*natura ut quo*) y "aquel que se es" (*suppositum ut quod*). La personalidad es el ser mismo del hombre; *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es el que propiamente "es". Esta cuestión, si bien trascendental, se consideró como un bizantinismo. Y la filosofía, desde Descartes a Kant, rehízo, penosa y erróneamente, el camino perdido.

El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, puramente analógica, de la categoría sustancia). En la *Crítica de la razón pura* Kant distingue esta *res* como sujeto, del ego puro, del yo.

En la *Crítica de la razón práctica* se descubre, allende el yo, la persona. A la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. En realidad, no se ha pasado de distinguir estos tres términos, como si fueran tres estratos humanos; hacía falta plantearse el problema de su radical unidad.

Más que sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es solo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto ser *sui juris*, y este "ser *sui juris*" es el imperativo categórico. Más tampoco se llegó con ello a la cuestión radical acerca de la persona.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 221-222]

INTELIGIBILIDAD Y VERDAD

«La verdad, se nos dice, es una conformidad o adecuación entre el pensamiento y las cosas, entre el juicio y las cosas. Sí. Pero no es lo mismo conformidad que adecuación. La conformidad significa que entre lo que yo digo y las cosas no hay una discrepancia, pero no quiere decir que mi afirmación se adecua. Puede ser enormemente inadecuada. No es lo mismo la conformidad que la adecuación. Pero esta definición continuó siendo canónica en la filosofía prácticamente hasta el siglo XVIII, en que Kant se plantea nuevamente el problema de la verdad.

Contra todo lo que se dice, Kant no ha discutido nunca la exactitud de la definición de la verdad como conformidad del pensamiento con las cosas. ¡Jamás ha discutido Kant eso! Al contrario, dice expresamente que el que eso sea así lo da por descontado (A58/B82). El problema está en otro sitio, dice Kant.

El problema no está en la verdad lógica, ni tan siquiera en esa presunta verdad ontológica; sino que el problema –dice Kant– es anterior. Porque el acuerdo de un juicio con las cosas no es un acuerdo o una conformidad como la de una fotografía con un original; sino que el juicio es un acto intencional por el cual soy yo quien se refiere a una cosa, diciendo de ella lo que es.

Me refiero a A diciendo que es B. Sí, y en este acto de referencia –dice–, hay justamente un problema crucial que la metafísica anterior no se había planteado.

Porque queda el problema de saber si el pensamiento, para estar de acuerdo con las cosas, lo está porque el juicio refleja las cosas, o porque las cosas se comportan según la dirección del propio entendimiento.

Este problema del *Bezug*, del respecto, dice Kant, es anterior a la verdad lógica y a la verdad ontológica; Kant la llama justamente verdad trascendental (A146/B185 y A221-2/B269). Verdad trascendental, a la que Kant asigna un carácter sumamente especial. Para Kant no es el pensamiento el que se conforma con las cosas, sino que, en última instancia, son las cosas las que se conforman con el entendimiento.

Y precisamente porque son las cosas las que se conforman con el entendimiento, hay, naturalmente, una prioridad radical de la intelección respecto de las cosas. Y precisamente por esto –aquí está la originalidad de la solución kantiana del problema de la verdad– la verdad trascendental es una verdad puesta por el hombre mismo – se funda precisamente en el hombre.

Ahora bien, esto tampoco es suficiente, porque Kant se tiene que preguntar a continuación, ¿y cuál es el fundamento por el que las cosas se regulan conforme al entendimiento humano? Esto ya no es un problema de respecto, sino que es un problema anterior: es un problema de fundamento (*Grund*). A este fundamente Kant no le llama nunca verdad, pero como si le llamara, porque realmente es el fundamento de toda verdad. Y este fundamento, nos dice Kant, es justamente el propio entendimiento, para quien no le son inteligibles las cosas más que en una cierta forma. La inteligibilidad como un atributo primario del entendimiento humano, y no como un atributo de la realidad, es justamente el eje y el punto firme en que se apoya toda la filosofía kantiana.

La inteligibilidad reposa en sí misma como un atributo de la inteligencia humana, y no reposa sobre la realidad de las cosas, las cuales, para ser inteligibles, tienen que conformarse con mis condiciones de inteligibilidad. La verdad fundamental no está en el “ser” sino en la “inteligibilidad”. Que las cosas existen y sean reales, no hay duda ninguna. Pero no sabemos lo que son más que a través de las condiciones de inteligibilidad, que pone el propio entendimiento: es el realismo trascendental.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 23-25]

SUBJETIVIDAD

«El de subjetividad es uno de los grandes conceptos de la filosofía moderna, sobre todo a partir de Kant. Kant constantemente nos dice que las categorías tienen realidad empírica, pero subjetividad trascendental, etc. Ciertamente, esto ha quedado canonizado en la filosofía de Kant. Pero si, en lugar de atender a la palabra subjetividad, atendemos a lo que es justamente su correlativo, que es la objetividad, entonces hay que remontarse siglos atrás.

Prácticamente desde Descartes ha quedado entronizada la objetividad como concepto primario en la filosofía. Con lo cual el binomio subjetividad y objetividad ha sido uno de los grandes determinantes de todo el curso de la filosofía moderna.

Por lo pronto, subjetividad no es lo mismo que subjetualidad. Tómese la subjetualidad en el sentido, por ejemplo, aristotélico. Evidentemente Aristóteles decía que el hombre es *hypokείμενον* (ὑποκείμενον), que es sujeto. Pero no se le ocurrió nunca

pensar en la idea de la subjetividad. ¡Ni remotamente! Si tomamos la subjetualidad en el orden de los actos, tampoco entonces se identifica con la subjetividad, ya que significa tan solo la realidad propia y característica del hombre, a diferencia de otras realidades.

Sin embargo, a pesar de no ser lo mismo subjetualidad y subjetividad, ambos momentos han venido involucrados en la historia de la filosofía. De suerte que todo subjetivismo ha sido en última instancia más o menos un subjetualismo, y, recíprocamente, todo subjetualismo ha sido, en una u otra forma, puntal de un subjetivismo. Ahora bien, esta incoluación bilateral de la objetualidad y de la subjetividad es absolutamente insostenible.

Los medievales, aplicando a la intelección el concepto aristotélico de sujeto, tuvieron que hacer una distinción importante desde el punto de vista del concepto del vocabulario. Si la realidad radical es en cualquier ente un momento de substancialidad, de subjetualidad –en el sentido aristotélico de la palabra *subjectum* o *hypokείμενον* (ὑποκείμενον) de todas sus propiedades– entonces lo que entendemos por lo más real de una cosa, lo que propiamente constituye su inexorable realidad física, es su momento de subjetualidad, su momento de ser sujeto. Y a esto es a lo que los medievales llamaban *subjective*.

Subjetivo significa precisamente el modo de ser propio de los momentos que componen la substancia como sujeto real del Universo, lo más real que cabe decir de algo. Y en este sentido, no solamente hay subjetividad en el hombre, la hay en cualquier sustancia que esté en el Universo. Aquello que constituye la realidad física de esta mesa, sería justamente algo en virtud de lo cual al referirme a esa realidad supondría referirme a esa mesa *subjective*, en lo que tiene de más real y de más físico.

Uno de los atributos que pertenece al hombre *subjective* es justamente su capacidad de inteligir, con la cual se refiere a cosas que no son él mismo. Pero estas cosas, por el mero hecho de ser término de la referencia de aquello que *subjective* es mi intelección, no tiene forzosamente una realidad real. Yo puedo pensar en una quimera. Y entonces decía el escolástico que lo pensado, en cuanto pensado, no tiene más entidad que *objective*.

Con lo cual han quedado introducidos en la filosofía moderna dos conceptos y vocablos: *subjective et objective* en sentido diametralmente opuesto a aquel que van a adoptar justamente a partir de Descartes y que culmina en Kant.

Objective tantum es para un escolástico lo menos real que cabe decir. En cambio, *subjective* es lo más real, lo más físicamente real que cabe concebir y expresar.

Ahora, para la filosofía moderna, no hay nada que sea *subjective* real sino el propio pensar; es el punto de arranque firme: *ego cogito me cogitare*. Y todo lo demás son cosas que tendremos que averiguar. Pero, por lo pronto, la única realidad firme que se nos da es la del propio pensar. [...]

La única realidad *subjective* es precisamente el sujeto humano. Y lo *objective* es justamente algo que no hace sino estar meramente presente al intelecto, y si queremos pasar de ahí, tendremos que resolver el problema de justificar la existencia *subjective* de lo presente *objective* en el pensamiento. Lo *objective* se convierte en

algo que no es real sino en cuanto pensado por mí pensar que es la realidad *subjective*.

Por consiguiente, lo pensado no es realidad sino *objective*, esto es, como momento intencional del *subjectum*, en tanto que la realidad *subjective* se funda en la realidad *subjective* del sujeto humano. Lo *subjective* es lo real (en sentido escolástico). Lo objetivo es lo no-real. Pero como esto *no-real* tiene su entidad objetiva por la realidad subjetiva de un ser personal, resulta que lo subjetivo no es de suyo sino fuente de irrealidad, con lo cual, "subjetivo", que hasta ahora significaba lo más real, pasa a significar lo irreal. *Lo objetivo no tiene más que un valor subjetivo.*» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 125 ss.]



«Si mi encuentro tanto conmigo mismo como con las demás cosas es falso, entonces lo que ocurre es que mi pensamiento era falso, pero no quiere eso decir que sea subjetivo, que son cosas distintas. Es algo completamente distinto; tan distinto que ni Aristóteles, que pensó hasta la saciedad en la falsedad, ni a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna desde Descartes, ha servido nunca este pensamiento para iluminar la idea de lo subjetivo.

Una cosa es un pensamiento falso u erróneo; otra cosa es un pensamiento subjetivo en el sentido de meramente subjetivo. **No hay ningún pensamiento meramente subjetivo**, porque la determinación de la subjetividad es *eo ipso* una determinación de las condiciones de posibilidad de la presencia de una objetividad.

Se puede decir, naturalmente, que hay factores en el sujeto humano que pueden forjar... ¿forjar qué? ¿Un modo de esbozar lo que son las cosas? ¡Qué duda cabe! Soy yo quien hago mi esbozo. ¿Qué pueden esbozar una falsedad respecto del modo como yo las encuentro? No hay duda ninguna. Ahora, ¿Qué son ellas las que determinan la realidad intrínseca de la cosa, desde el punto de vista de la subjetividad? Esto como contestación es absolutamente falso.

Se pensará: pero ahí está en pie la filosofía kantiana. Pero la filosofía kantiana no hace excepción a esta crítica. Porque pensemos en lo que en la *Crítica de la Razón Pura* son, a última hora, las categorías y los principios primeros de la razón, con lo que Kant entiende que se determina y se construye transcendentamente la realidad objetiva, desde el punto de vista de una subjetividad transcendental. Nos encontramos con que, pese a lo que Kant creyera, esta subjetividad es pura y simplemente lo que acabo de decir, un esbozo.

Tomemos la categoría de causalidad, la que desencadenó toda su reflexión crítica. La idea de causalidad: que todo fenómeno está precedido por una causa y seguido de un efecto. Dice Kant que esto es absolutamente condición *a priori* para la inteligibilidad de todo objeto en general (A 202/B 247). Esto es absolutamente falso. Y no por razones metafísicas profundas. Ahí está toda la Física cuántica y toda la Física probabilística. No hay razón ni causa ninguna, en el sentido de un determinismo, para que un átomo está en un estado determinado o en otro. [...] En manera alguna es el determinismo una condición *a priori*; es simplemente un esbozo. Y con ese esbozo el hombre se dirige a la realidad. En el noventa y nueve por ciento de los casos, el hombre se ha encontrado capacitado para tratar el asunto desde el

punto de vista del determinismo. Pero llegó un punto: las partículas elementales, donde esto falló. Con lo cual este esbozo no nos ha servido, y hubo que hacer un esbozo distinto.

Lo que Kant pretende no son condiciones intrínsecas de la inteligibilidad de todo objeto en general, sino algo más modesto: el "esbozo" con que el hombre se acerca a la intelección de la realidad. Y este esbozo es perfectamente variable, y puede ser variado. Lo que Kant no ha probado nunca es que la causalidad en el orden metafísico sea pura y simplemente un esbozo frente al cual la realidad le da o no le da a uno la razón. [...] El hombre se ve forzado a ir cambiando progresivamente el tipo de esbozo con que se va a acercar a la realidad.

Pero entonces es evidente que esta subjetividad, como constitutiva apertura a nuevas razones y a nuevos tipos de verdad, es solo posible allí donde hay una inteligencia sentiente y una previa verdad real. [...] No iríamos hacia la verdad si la verdad antes no nos arrastrara y nos llevara consigo misma. La verdad real es la que nos hace *sujetos y subjetivos*.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 135 ss.]



«Para la ciencia, se nos dice, las cualidades sensibles son algo meramente subjetivo. Todo lo más se admite que se establece hasta cierto punto una "correspondencia", más o menos biunívoca, entre estas cualidades presuntamente subjetivas y las cosas que son reales allende la percepción. Pero admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un *subjetivismo ingenuo*.

Si es un realismo ingenuo –y lo es– hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. "Subjetivo" es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo. Y esto es inadmisibles por varias razones. [...]

Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad? El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es. La realidad del Sol, se nos dice, no es lo que yo percibo de él, sino lo que del Sol me dicen los conceptos de la astronomía.

Pero si se toma esta afirmación con todo rigor, no es tanto que los conceptos astronómicos no conceptúen de hecho la realidad del sol, sino que además por sí mismos son incapaces de conceptuarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva.

Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad. Entonces la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad. Para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida.

Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real solamente si lo real está ya dado como real, eso es, si la realidad es sentida. Solo entonces cobra el concepto alcance de realidad; solo entonces el concepto del Sol puede decirme lo que es Sol.

Con solo la percepción del Sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del Sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es "Sol". Y la astronomía no es la ciencia de los conceptos del Sol, sino ciencia del Sol. [...]

Pero, en segundo lugar, es que la ciencia no se ha hecho problema de ese modo de realidad que ligeramente llama "subjetivo". Llama subjetivo a todo lo que es relativo a un sujeto. Así, llama subjetivas a las cualidades porque estima que son algo forzosamente relativo a los órganos sensoriales y dependiente de ellos. Pero esto no tiene que ver lo más mínimo con la subjetividad.

Subjetividad no es ser propiedad de un sujeto sino simplemente ser "mío", aunque sea mío por ser de la cualidad real, esto es, por ser esta realidad "de suyo". [...] Pero lo aprehendido mismo, pese a su relatividad e individualidad orgánica, no por eso deja de ser real. Lo que sucede es que esta realidad es "única". La zona de lo real en la percepción tiene este carácter de unicidad.

Pero no tiene carácter de subjetividad. La impresión de realidad propia de las cualidades es una mera actualización impresiva "única" pero no "subjetiva" en la acepción que tiene este vocablo en la ciencia.

Afirmar que lo único, por ser fugaz y relativa, es subjetivo, es tan falso como afirmar que sólo es real lo que está allende la percepción. Es que, en definitiva, la ciencia no se ha hecho cuestión de qué sea la subjetividad. En la ciencia la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma.

Pero hay en tercer lugar algo mucho más grave, y que es raíz de esta idea que discutimos. Es que se parte del supuesto de que sentir, lo que yo llamo intelección sentiente, es una relación entre un sujeto y un objeto. Y esto es radicalmente falso. La intelección no es ni relación ni correlación: es pura y simplemente actualidad respectiva.

De ahí que todo este andamiaje de subjetividad y de realidad sea una construcción apoyada en algo radical y formalmente falso, y por tanto algo falseado en todos sus pasos.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 177 ss.]

METAFÍSICA COMO UNA "DISPOSICIÓN FUNDAMENTAL"

«Cuando el hombre medieval se encuentra con la *Metafísica*, que se halla denominado por motivos de índole ajena a la filosofía, no ve en ello lo que *viene detrás de la física*, sino aquello que nos lleva a lo que está detrás de la φύσις [phýsis], más allá de lo sensible, de las cosas naturales.

Μετά no significa *post*, sino *trans*. Se convierte, de lo que fuera en Aristóteles, en una ciencia de lo suprasensible. Este concepto de lo *ideal* llega hasta Kant y Hegel,

que se encuentran con estos tres factores, *Dios, el alma y el cuerpo*. La "Razón pura" en Kant no es otra cosa que el concepto de lo suprasensible.

Adquiere una gravedad mayor porque el dios aristotélico es el momento absoluto de la naturaleza, pero el pensador medieval que encuentra en Dios un ser con su individualidad, fuera de la naturaleza, se pregunta qué es metafísica, ¿ciencia de Dios o de las cosas en cuanto son?

Santo Tomás, en los comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, mantiene este dualismo entre ontología y teología, pero, sin embargo, Suárez es el primero que ha tenido la genial idea, desde Aristóteles, de que la metafísica es una ciencia que precede a la teología.

Hegel va a tomar el concepto de Dios y el de ente en cuanto tal. Merece que veamos qué acontece en el pensar de Hegel, el primero que pone frente a frente el uno y el otro. Hegel dice que Dios y "ser en cuanto tal" son uno y lo mismo (vuelta total a la tradición griega). En Hegel nos encontramos, pues, ante Dios, el Ser y la Verdad.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 20-22]



«Hay un punto común al racionalismo y al empirismo. Y es que "metafísica" es una expresión que va a cambiar algo de significado desde Aristóteles. Aunque Aristóteles no haya empleado jamás aquel vocablo, sin embargo, lo que sus discípulos inmediatos, fieles intérpretes de su maestro, quisieron designar con el "meta" son aquellos caracteres que abarcan la totalidad de las cosas, sensibles o no, a saber: aquel carácter por el que todas convienen en "ser". Este carácter trasciende a todas las diferencias de las cosas en su diversidad. Por tanto, "meta" significa "trans". Y la metafísica era un conocimiento "trans-físico".

Tanto el racionalismo como el empirismo coinciden en dar otro sentido al "meta". Para el racionalismo, la metafísica es un saber por puros conceptos, independientemente de la experiencia. Y apoyados en puros conceptos llegamos a entender por puras evidencias racionales lo que son el mundo, el alma y Dios. Como nada de esto se halla ni material ni formalmente contenido en la experiencia, resulta que el "meta" de la metafísica ya no significa, como para los aristotélicos, un "trans", sino un "supra", lo que está por encima y allende toda experiencia. La metafísica versa sobre lo "suprasensible". Lo suprasensible es conocido demostrativamente por pura razón.

Ahora bien, el empirismo tiene la misma idea de la metafísica: es el saber de lo suprasensible. Pero de ello, no solo no tenemos experiencia, sino ni tan siquiera demostración evidente. No quedan sino las creencias básicas, sin las cuales el hombre no puede asentar su vida; pero estas creencias no son sino meros sentimientos, creencia de sentimiento. Lo suprasensible es cosa de sentimientos.

Se comprende que, ante esta situación, nos diga Kant que la filosofía no ha entrado aún por el seguro camino de la ciencia. Sin embargo, nos dice, "mientras haya hombres en el mundo habrá metafísica", porque la metafísica es una "disposición fundamental (es difícil traducir el término *Anlage* que emplea Kant) de la naturaleza humana. No se trata de que el entendimiento tengo, como pensaron Platón y Leibniz,

unas ideas innatas, ni del mero "deseo" de Aristóteles. Se trata de algo distinto; porque en este punto la crítica empirista le parece a Kant decisiva.

Pero contra todo empirismo, Kant mantiene la idea de la validez de la metafísica. Para Kant, el empirismo es, en todos los órdenes, un escepticismo; y Kant no puede lanzar por la borda la verdad: la ciencia está ahí como testimonio inconcuso de conocimientos verdaderos. La filosofía ha de ser la búsqueda de los principios del saber verdadero acerca de las cosas. Pero ¿qué significa aquí "principio"? Esta es la cuestión que ha de plantearse Kant frente al racionalismo y frente al empirismo. Para el empirismo, "principio" significa "origen", comienzo. Pero esto es confundir dos cuestiones: la cuestión de cómo se va produciendo de hecho (*quid facti*, nos dice Kant) el conocimiento humano, y la cuestión de dónde le viene su verdad al conocimiento (*quid juris*).

Todo conocimiento, dice Kant en la primera línea de su "Estética trascendental", comienza por la experiencia; pero esto no significa que todo él derive de la experiencia. Principio no significa, pues, origen, sino fundamento. Pero este fundamento no puede ser la evidencia lógica, como pretendió el racionalismo. Para Kant, la crítica empirista ha puesto definitivamente en crisis la idea de un fundamento en el sentido de evidencia de puro entendimiento. ¿Es el entendimiento lo que el racionalismo pretende, a saber, el órgano, la facultad (*Vermögen*) de evidencias? No lo es para Kant, después de la crítica empirista.

¿No será que el entendimiento y la razón son otra cosa? Si así fuera, el principio del saber filosófico sería no "origen", sino "fundamento" estricto, pero un fundamento de distinta índole que la evidencia. El problema filosófico para Kant es la búsqueda de un nuevo principio fundamental y no solo originante.

El problema de la filosofía no es el problema del origen de las ideas, sino un juicio (*krisis*) que discierna la índole de la pura razón, una crítica de la razón pura. Con ello tendríamos una metafísica que, por un lado, no abandonará sin más los resultados de la crítica empirista y dará, por otro, satisfacción a aquella disposición fundamental o *Anlage* de la naturaleza humana: una nueva idea de la metafísica apoyada en un principio de carácter nuevo.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid, 2009, p. 66-69]

IDEA – NOCIÓN – LAS TRES IDEAS: MUNDO, ALMA Y DIOS

«En el aspecto teórico lo trascendente no es término de ciencia porque no tenemos intuición a que aplicar los conceptos. La intelección de algo por puros conceptos, esto es, sin que nos sea dado nada en la intuición, es lo que Kant llama noción.

Un concepto puramente nocional, que trasciende, por tanto, de las condiciones de posibilidad de la experiencia, es lo que Kant, recordando a Platón, llama Idea. Y a la facultad del uso de los conceptos puros del entendimiento, es decir, a la facultad de las Ideas, es a lo que Kant llamó temáticamente Razón a diferencia de Entendimiento.

Pues bien, si se usan los conceptos del entendimiento por sí mismos para entender, para explicar cómo son los objetos, entonces la razón con sus Ideas no conduce a lo trascendente, sino a algo distinto: a la Idea de una totalidad de los objetos. En función teórica, Mundo, Alma y Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la

totalidad de los objetos en cuanto objetos. Tienen, por esto, no una función cognoscitiva, sino lo que Kant llama una función reguladora.

La ciencia no es solo conocimiento de objetos, sino sistema, una sistematización de los objetos. Este sistema es, ante todo, la totalidad de lo dable en una intuición eterna: es la Idea del Mundo. Es también la totalidad de lo dable en la intuición interior: es la Ideal del Alma. Es, finalmente, y, sobre todo, la totalidad de estas dos totalidades en un sistema absolutamente total, en una unidad absoluta, más allá de la cual no solamente nada es cognoscible, sino ni tan siquiera pensable: es la Idea de Dios.

Dios, Alma y Mundo no son objetos, ni sus Ideas son conceptos con que poder conocer algo dado, porque no hay de ellos ninguna intuición. Pero son Ideas cuya función es servir de faro que oriente y guíe al entendimiento en orden a constituir un sistema, y no solo una mera colección de conocimientos. Conocer, dice Kant, es subsumir una intuición en un concepto. Pues bien, el conocimiento, añade Kant, comienza por la intuición, sigue con el concepto y termina en la Idea. Recíprocamente, la función de la Idea es dar al conocimiento la forma de sistema. [...]

No hay intuición de lo trascendente. Pero si lo trascendente nos estuviera en alguna manera, si no dado, por lo menos presente en otra forma, entonces lo que no pasa de ser un pensamiento posible sería un sentimiento verdadero. Y la razón se vería impelida a un uso de los conceptos del entendimiento distinto del de conocer como ciencia.

¿Es esto posible? Es lo que Kant examina en la *Crítica de la razón práctica*.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid, 2009, p. 87-89]

REALIDAD FÍSICA Y REALIDAD METAFÍSICA

«La realidad es la misma en metafísica que en física. No vayamos a pensar esa falsa idea kantiana, heredada de Leibniz, de que la metafísica es el conocimiento de lo absoluto, y las ciencias son relativas y provisionales. Tiene razón Bergson cuando asevera que la ciencia a su modo toca en algo absoluto, pero en el sentido de real. La ciencia es un esfuerzo penoso, secular, social e histórico para entender un poco lo que es la realidad del color o de lo que sea. [...]

Ahora bien, hay que hacer toda una serie de puntualizaciones para evitar una lectura idealista. En primer lugar, “en la aprehensión” no significa lo mismo que “por la aprehensión”. Decir que algo es real en la aprehensión no quiere decir que lo sea por la aprehensión. Eso sería una teoría, tan teoría como el panteísmo de Hegel. Yo tomo aquí el hecho puro y simplemente tal como se me da. Es como si me dicen: ¿Por qué tengo sonidos y no solamente colores? No puedo dar razón ninguna. Es que de hecho tengo sonidos, colores, diferencias térmicas y sabores. Qué le voy a hacer.

Y esto es igual. Tengo este hecho de la trascendencia, sí. Es un hecho que podría ser de otra manera, sí, pero es así. Una cosa es *por* la aprehensión y otra cosa es *en* la aprehensión. Y lo que distingue a los dos modos es que en el primero, “por la aprehensión”, la aprehensión es una causa determinante de lo aprehendido; en

cambio en el segundo, "en la aprehensión", la aprehensión es su mera actualización. Es actual en la aprehensión. Y esto es un hecho.

Sobre este hecho puede decir la ciencia que es por la aprehensión, pero tiene que partir de que es *en* la aprehensión. Es como el señor que dice: "Esta luz que usted ve ahí no es así, porque en la realidad no hay más que ondas y corpúsculos". Es una teoría física que yo escucho con mucho gusto, pero lo que hace la teoría es explicar qué es la luz real que yo veo. Del mismo modo, la consideración de que la homogeneización perceptiva se da por la organización psicofisiológica es una cosa al margen, una teoría, que no entra en el análisis mismo de la intelección. [...]

Se insistirá en que hay un color que, aunque cambia, todos creemos que es el mismo, y que si se siente como distinto es porque soy yo quien puede cambiar de sitio, o porque son los diversos individuos los que lo ven desde distintos puntos de vista. Todo esto, se nos dirá, es índice bien claro de que en la aprehensión de una cualidad hay una condicionalidad por parte del sujeto. Sin embargo, el problema está en que se diga de qué clase de condicionalidad se trata. Yo considero que se trata tan solo de una condicionalidad de actualización.

Todas estas diferencias y otras muchas no constituyen sino modos de actualización. Lo cual, desde el punto de vista de la cosa misma, obliga a decir que no llamo color real *en* la aprehensión simplemente a una cualidad cromática o acústica sin más. No, yo llamo realidad a lo inmediatamente aprehendido en todas estas variaciones y diferencias tanto estáticas como dinámicas.

Todas estas diferencias lo único que nos dicen es que el color real en la aprehensión es realmente así. Todas esas variaciones constituyen la génesis de lo percibido, la génesis perceptiva. No es que haya un color real, y que este color puede varias, sino que es el color variante mismo el que constituye su realidad. Lo demás sería el color como si fuera una cosa. [...]

Pero yo no tomo aquí lo real como cosa, sino simplemente como lo dado "en propio". Y el "en propio" tiene todas esas variabilidades, diferencias y distinciones que constatamos de hecho. Esto no significa que sea el sujeto quien ponga lo aprehendido, porque lo que el sujeto "pone" son los modos de actualización, pero en todos ellos y en su unidad dinámica misma, es la realidad, es el color el que se actualiza.

No hay color en sí, aun desde el punto de vista estricto del contenido de la aprehensión, que luego resulta que es distinto según mis actos de aprehensión o los distintos actos de los aprehensores. No. No se trata sino de una actualización.

Lo que llamamos color es justamente todo lo que se ve en los distintos actos de visión si atendemos al recuerdo biográfico de mi percepción y si evitando todo solipsismo nos asociamos a los demás. Porque si no, sería volver a hacer del color una especie de sustancia oculta en sí, que luego se aprehende diferentemente por lo que yo puedo hacer con mis ojos. [...]

¡Qué sabemos lo que es la realidad en tanto que realidad! Nos movemos en ella de alguna manera, de muchas. ¿Quiero esto decir que para mí las cosas reales no son sino actuales en las percepciones? Se puede pensar que las "cosas" son cosas fuera de la percepción, y que luego no hacen sino actualizarse en la percepción. Claro, esto

no lo diría yo jamás. Es un equívoco mortal. ¿De dónde sé yo que hay otras cosas? No lo sé. La cosa no “aparece” en la percepción, sino que “está presente” en ella: esa es la verdad primaria.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores* (1953-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 347-350]

EL TIEMPO Y EL ESPACIO

«La filosofía clásica nunca distinguió entre espacio y espaciosidad. Ha entendido el espacio desde tres puntos de vista distintos.

Ha entendido con los griegos que el espacio es un *tópos* (τόπος), un lugar. Y que, por consiguiente, la espaciosidad como modo de ser real –nos podría decir un griego– es aquella propiedad en virtud de la cual los cuerpos tienen un *tópos*, un lugar. Ahora bien, esto me parece absolutamente insuficiente. El espacio no es un lugar. El espacio es una estructura real y efectiva que tienen los cuerpos.

Con Descartes, se entendió el espacio desde la *res extensa*. Descartes se ha hartado de decir: *ego sum res cogitans* –soy una cosa que piensa– y el mundo material es una *res extensa* –una cosa extensa–. Para Descartes hay identidad entre la materia y la extensión; es la sustancia *quanta*. Pero esto me parece absolutamente insostenible. ¿Qué se entiende por extensión? Descartes decía la extensión *per longum, latum et profundum*. En su tiempo no se conocía la topología, una geometría que no fuese métrica. Pero, de todas maneras, el espacio métrico no es idéntico a la extensión en este sentido. El espacio no es una cosa, no es la *res extensa*. Afirmarlo es la sustantivación sustancial del espacio.

Leibniz, y Kant, sobre todo, entendieron el espacio como un orden de colocación de las cosas simultáneas, de las cosas coexistentes. Ahora bien, sea o no esto el espacio, lo cierto es que la espaciosidad es el principio de que haya ese orden. De esto no se nos dice nada, salvo en Kant, que nos dirá que ese principio es una intuición pura. Porque el espacio, según Kant, no tiene la misión de hacer posibles las actuaciones de las cosas, sino simplemente el modo de que nosotros las percibamos sensiblemente. [...]

El espacio, como propiedad real de las cosas, queda intacto con la intuición *a priori* de Kant. En definitiva, las tres concepciones clásicas según las cuales se entiende el espacio: el *tópos*, la *res extensa* y el orden, en el fondo, no rebasan lo que llamaríamos el espacio como propiedad real de las cosas. Aquí nos preguntamos por algo que va más allá, por el espacio como modo de realidad. Y para esto es inocuo que el espacio sea un *tópos*, que sea un ordeno o que sea una *res extensa*.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 134-135]



«Según la célebre tesis de Kant: el espacio es una forma de intuición pura *a priori*. La función del espacio no se refiere a lo que las cosas son, sino a que podemos percibir las. Pero esta tesis me resulta inaceptable por dos razones básicas.

A mi modo de ver, en nuestro problema no se trata del espacio sino de la espaciosidad, que es asunto distinto. ¿Cómo se va a decir –como pretendía Kant– que el espacio, con todas sus estructuras (qué él creía, además, que eran euclidianas), constituye nada menos que la forma *a priori* de la intuición pura de lo

que es la realidad física? Esto es inaceptable. El espacio no es una condición para la percepción de las cosas, lo es en su extensidad, su carácter de espaciosidad. Esto sí.

Ahora bien, la segunda razón por lo que me parece inaceptable la tesis de Kant concierne precisamente a aquello de que es condición la espaciosidad. Kant, siguiendo en eso la vieja tradición desde los tiempos de Aristóteles (y que en definitiva se remonta un poco hasta el propio Platón), ha estimado siempre que lo que llamamos la intuición sensible (los griegos no hablaban de intuición sensible, hablaban de *aísthesis* – αἴσθησις) es como una especie de minúsculo conocimiento sensible, una especie de pequeño conocimiento. El perro, que no tiene inteligencia, se aguantaría con ese conocimiento, mientras que el hombre, que la tiene, lo desarrollaría en grandes dimensiones. Pero este, a mi modo de ver, no es el caso.

El puro sentir –lo que nos da el sentir en impresión– no es primariamente un conocimiento ni grande ni chico. Lo que el sentir tiene de intuición es intuición en impresión. Lo que constituye la esencia de la sensibilidad, a mi modo de ver, es precisamente la impresión.

Ahora bien, lo decisivo en la impresión no es la forma de aquello que impresiona, sino el hecho mismo, el supuesto mismo para que la impresión pueda tener lugar: la espaciosidad. El momento de intuición se funda en el momento de impresión en el que acontece el acceso ostensivo a las cosas. Este acceso se funda, pues, en la espaciosidad. Esto quiere decir que la aprehensión primaria de toda la aprehensión física de la realidad es ostensividad en un *ex*. Está estructuralmente condicionada por algo muy elemental, pero que no puede pasarse por algo, a saber, la circunstancia de que el hombre es, a su vez, una realidad material.

Y, por consiguiente, en la medida en que el hombre tiene esta dimensión de homogeneidad con el mundo físico, no puede aprehender y percibir las cosas del mundo físico más que en la espaciosidad propia de un *ex*. Si el hombre, por razón del organismo que posee, no tuviese este carácter del *ex*, el problema del espacio y el problema del conocimiento en cuanto conocimiento del mundo sensible serían sensiblemente distintos.

Lo intuitivo es consecuencia de lo ostensivo; la realidad no puede ser intuida más que en ostensión impresiva. Y la ostensión impresiva solo puede darse en extensidad. La razón es sencilla: porque el hombre comparte homogéneamente esta condición con la realidad física.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 195-196]

«No todo espacio es métrico. Esto no lo podía saber Descartes, ciertamente. Pero, prescindiendo de lo que sería una objeción un poco pedante por ser retrospectiva en la historia, hay otra cosa mucho más grave, pues Descartes no nos dice en qué consiste la extensión. Decir que la *res* es extensa no le exime del deber de preguntarse qué es la extensión como tal. Descartes enmudece. No solamente enmudece ante este problema; ni se lo plantea.

Desde el lugar, desde el *tópos* (τόπος), vieron los griegos el espacio. Desde la sustancia extensa lo ve Descartes. Pero no son estas las únicas maneras como se ha visto el espacio en la historia.

Leibniz y Kant lo ven desde otro punto de vista. Para ellos el espacio es un orden, una cierta ordenación que tienen las cosas que decimos que están en el espacio. Ciertamente, para Kant el espacio es intuición pura, pero esto no es lo que importa ahora.

Wolf transcribió el pensamiento de Leibniz: *Espacio es el orden de las cosas simultáneas, a saber, en tanto que coexisten*. En cambio, las partes que no coexisten y que están en un orden que no es de coexistencia sino de sucesión constituyen el tiempo. Espacio es un *principio de ordenación* junto a otro principio de ordenación, que es el tiempo.

En su gran polémica contra Newton, Leibniz insiste en que el espacio no es *a priori* como pretendía aquel. Pretendía Newton que el espacio es un absoluto que impone su estructura a los cuerpos. Y Leibniz lo niega. Dice que es el orden en que están las cosas simultáneas en el Universo. Esas cosas que para Leibniz son inextensas, que son puntos, es decir, mónada.

Kant se enfrenta a la vez con Newton y con Leibniz. Con este, porque para Kant es evidente que la estructura del espacio es *a priori* riguroso para las cosas. Con Newton, porque negará rotundamente que el espacio sea un espacio físico, absoluto, una realidad absoluta que como realidad imprima unos caracteres absolutos a las cosas que constituyen el Cosmos. Para Kant el espacio no es una estructura de las cosas; es ciertamente un *a priori*, pero es un *a priori* que tenemos los hombres en la sensibilidad. Es la forma en que inexorablemente tenemos que percibir las cosas. Es una intuición pura. El espacio no tendría por función determinar las cosas, sino hacérselas perceptibles; pero lo radical para Kant es la idea de la ordenación.

Por eso, cuando va a comenzar la exposición de las categorías en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, nos va a decir que con la idea entera de espacio *a priori* lo único que las sensaciones han cobrado es el carácter de un cuadro ordenado de notas. Hace falta la categoría de sustancia para que este cuadro ordenado de notas revista el carácter de objeto, de una cosa a la que la mente se refiere.

El Sol no es simplemente este conjunto ordenado de notas que percibimos, sino la realidad, la sustancia que tiene esas notas. El espacio por sí mismo no garantiza más que el orden de las propiedades que las cosas tienen.

En definitiva, es la noción leibniziana del espacio, pero con un carácter *a priori* distinto e independiente del carácter que piensa Newton, porque es un *a priori* de intuición y no de realidad.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 38-40]

«Kant pretendía que, desde el punto de vista intuitivo por lo menos, cualquier región o cualquier forma de espacio se presenta como *fragmento* de una realidad única que es el espacio. ¡Ah!, esto no es verdad. El espacio es constitutivamente plural. No solamente hay muchas figuras y muchas cosas dentro del espacio, sino que los espacios en sí mismos, en tanto que espacios, son plurales, según las estructuras que tengan.

Se da la circunstancia de que estas estructuras son en realidad, muchas de ellas, incompatibles entre sí. Desde el punto de vista métrico, o se tiene la métrica euclidiana, o se tiene la métrica de Lobatchevski, o se tiene otra métrica. No se

pueden tener todas a la vez. [...] Si la palabra espacio algo quiere decir, entonces se pregunta uno: ¿en qué consiste la espaciosidad geométrico-matemática en sí misma?

El hecho de que sean incompatibles las estructuras espaciales es lo que hace más patente ante los ojos el problema. Porque, si no fueran incompatibles, uno pensaría que el espacio es la articulación de todas estas estructuras. Pero son plurales y, además, muchas veces incompatibles. Tiene que ser o continuo o discreto. Puede ser una de las dos cosas, pero no puede ser las dos a la vez. Y entonces uno se pregunta: ¿En qué consiste la espaciosidad en sí misma? [...]

Lo primero que hay que decir es que ninguna de estas estructuras es intuitiva. Esto no. Si por intuición se entiende la percepción sensible, es una quimera pretender que los conceptos topológicos del *junto a* están fundados en una percepción empírica o sensible. No. Esto de ninguna manera. ¿Quién ha visto el espacio euclidiano? Esto no tiene sentido.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 58-59]



«El tiempo, como forma general del dinamismo, es lo que responde a la pregunta *cuándo*. Toda realidad está en alguna parte, está en un *donde*. Toda realidad emerge y es emergente en un *cuando*. Lo cual puede hacer parecer que hay un gran paralelismo entre las dos cosas. Y, efectivamente, así ha funcionado muchas veces a lo largo de los siglos en la historia de la Filosofía.

Me parece a mí que esto es completamente erróneo por la razón siguiente: La Escolástica canonizó esta homología entre el *donde* y el *cuando*; para la palabra que corresponde al *donde* habló de ubicación, y para la palabra que responde al *cuando* inventó un vocablo brutal, pero muy expresivo: *cuandocación: quandocatio* –un derivado de *quandoque* [‘a veces’, ‘en algún momento’, ‘alguna vez’ o ‘de vez en cuando’ – indica temporalidad indefinida o eventualidad, como en la famosa expresión de Horacio *indignor quandoque bonus dormitat Homerus*: ‘me indigna que a veces el gran Homero se adormezca’].

Naturalmente, no son tan homólogos el problema del *donde*, y el problema del *cuando*, porque si bien la estructura parece formalmente, desde ciertos puntos de vista, más o menos homóloga, en realidad es muy diversa.

Kant entendió que el tiempo y el espacio son dos formas que no son homólogas y coordinadas, sino que el tiempo está por encima del espacio. Kant decía: tenemos todos los fenómenos del mundo físico que están en el espacio, pero acontecen en el tiempo, se suceden unos a otros. Ahora, los fenómenos mentales también se suceden unos a otros, pero no están en el espacio. De ahí que el tiempo es la forma universal de la realidad, tanto física como psíquica, mientras que el espacio no es más que la forma, que afectaría nada más que a los fenómenos físicos.

Que esto sea así, me parece absolutamente insostenible. Ciertamente no son dos formas coordinables, el tiempo y el espacio; pero no son dos formas que se comportan entre sí como Kant pretende.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 281-282]



«El espacio es la respectividad de posición local de unas cosas respecto de otras y el tiempo es la respectividad de posición fásica de unas cosas respecto de otras. La respectividad espacial se funda en el "lugar" de una cosa respecto de otra y la respectividad [temporal] siempre se funda en el "carácter procesual" de una cosa respecto de otras.

Naturalmente, esto supone que hay una cierta homogeneidad entre la realidad del hombre y el resto de las cosas cósmicas, una homogeneidad que es irrefragable; pero es en esta homogeneidad donde se ha montado la ilusión de la prioridad del tiempo y del espacio.

Sin duda es cierto que el hombre no puede tener percepciones sensibles si no es en forma espacial y temporal, pero no porque sean un *a priori* de la realidad sensible, sino sencillamente porque el hombre es una realidad de la misma índole que las realidades conocidas y, en virtud de esa homogeneidad, nada es accesible al hombre por la vía de los sentidos como no sea en la forma espacio-temporal propia de aquellas realidades.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 293]



«Kant opta por entender como "materia" del conocimiento a lo fenoménicamente dado en la sensación; pero esa materia precisa de alguna "forma" sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos "lo ordena conforma a determinadas relaciones" (KrV A 20/B34).

Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de la experiencia, sino es puesta –"esse est poni" (SR 152)– *a priori* por el sujeto: "Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible" (KrV B 3-4).

Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son "intuiciones" y no conceptos, como alguna vez quiso Zubiri en su juventud, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de "intuiciones puras"; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos "formales".

Zubiri discrepa totalmente de este análisis de Kant. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad "de suyo" inicialmente solo "en" la aprehensión y, por tanto, no concuerda con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente –eso exigiría un complejo proceso ulterior– ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un dualismo de sujeto-objeto.

Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a unas concepciones del espacio y del tiempo en las que estos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la "substantivación" moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy

ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo del conocimiento científico.

Por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe "el" espacio único (solo realidades "espaciosas") (Cf. ETM 58, 195) y la sustancia que muestra "el" tiempo es aun más etérea; de esta manera ni espacio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio (EDR 281).

Es cierto que esto va "contra la Estética trascendental kantiana", pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las "pruebas" definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant?

Esto lleva una última sospecha: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento "independiente de toda experiencia posible", es decir, no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa.

Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean siempre activadas desde la experiencia.

Zubiri expresa esto diciendo que lo aprehendido como realidad no es *a priori* ni tampoco *a posteriori*: cf. SR 92. En realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba responder Kant –"¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (KrV B 19)– resulta ser un artificio. [...] Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170-174]

VERSTAND VS. VERNUNFT – ENTENDIMIENTO VS. RAZÓN

La distinción entre *Verstand* (entendimiento) y *Vernunft* (razón) es uno de los ejes centrales de la filosofía crítica de Kant. Ambos son facultades superiores del conocimiento, pero cumplen funciones radicalmente distintas dentro de su teoría.

El *Verstand* es el poder de pensar lo dado en la experiencia mediante conceptos y categorías. Su función es estructurar el caos de las intuiciones sensibles para producir fenómenos comprensibles. Opera dentro de los límites de la experiencia posible. Usa categorías (causalidad, sustancia, unidad, pluralidad...) para dar forma a lo que percibimos. Produce conocimiento objetivo, pero siempre referido al mundo fenoménico. En palabras de la tradición kantiana, el entendimiento "piensa" lo que la sensibilidad "intuye".

Vernunft es la facultad que busca lo incondicionado. La *Vernunft* es una facultad más alta: no se limita a ordenar la experiencia, sino que busca principios últimos, totalidades y lo incondicionado. Formula ideas: alma, mundo, Dios. Intenta unificar

el conocimiento bajo principios máximos. Trasciende lo empírico, pero no puede producir conocimiento objetivo por sí sola. La razón, en su uso especulativo, tiende a sobrepasar los límites de la experiencia y generar ilusiones trascendentales si no es criticada.

Kant concibe una arquitectura jerárquica del conocimiento: La sensibilidad nos da intuiciones. El entendimiento las organiza mediante categorías. La razón busca la unidad sistemática del conocimiento y orienta al entendimiento hacia principios más amplios. La razón no añade contenido empírico, pero orienta y regula el uso del entendimiento. La distinción permite a Kant: delimitar el conocimiento científico (obra del entendimiento), criticar las pretensiones metafísicas tradicionales (abusos de la razón), y establecer una metafísica crítica, donde la razón tiene un papel regulativo, no constitutivo.



«Entender hace resonar en la mente el término “entendimiento”. Pero junto a la palabra entendimiento la filosofía ha puesto –desde sus orígenes en el mundo latino– una segunda palabra: *ratio* o razón. De este modo –tomando la palabra razón como *nous* [νοῦς], νοεῖν–, los griegos (por ejemplo, Platón, temáticamente) distinguieron lo que llamamos entendimiento y razón. Entendía Platón por entendimiento –lo llamaba δίανοια, diánoia [‘razón discursiva’]– la capacidad que tiene la mente humana de enunciar con verdad ciertas cosas acerca de la realidad, de los ὄντα, de los entes, partiendo de unos principios.

En cambio, Platón llama νοεῖν a algo completamente distinto: a la capacidad de retrotraerse de la realidad de algo para ir justamente a sus supuestos o principios primeros, y ver en estos principios la posibilidad misma de la cosa principiada. A esto es a lo que Platón llama νοῦς [nous], razón.

Es de todos conocido el desarrollo de esta idea en la filosofía de Platón. Junto a las cosas del mundo sensible –dice Platón– hay las cosas del mundo inteligible, que él llama *Ideas*. Y estas ideas eran objeto de dos ciencias distintas: Una, por ejemplo, la matemática, que consiste en colorar como punto de partida unas ciertas Ideas –en el sentido nuestro no de ideas, sino de entidades ideales–, de las cuales, con un rigor absolutamente lógico, se deducen ciertas consecuencias y ciertas propiedades que competen a los objetos que tienen estructura matemática. Es a lo que Platón llama ἐπιστήμη, epistémē [‘conocimiento’], ciencia.

Pero hay otra manera –dice– de pensar sobre estas Ideas. Consiste no en tomarlas como supuestos para entender las cosas, sino al revés: como término que fuerza a lamente a retrotraerse al principio mismo de las Ideas, a aquello que hace que las ideas sen lo que son y no otra cosa; que tengan que ser como son y no de otra manera.

Esta retroacción nos lleva justamente –diría Platón– a la ἰδέα του ἀγαθοῦ, idea tou agathou, a la Idea del Bien, que según dice está allende todo ente, porque es precisamente el principio mismo de la entidad y de la inteligibilidad de algo; como la luz del sol, que es a un tiempo principio del color de las cosas y del acto de ver –por parte del hombre– estas cosas.

Pues bien, esta ciencia que nos retrotrae –según Platón– de las Ideas a su principio primero, es justamente lo que él llama *dialéctica*: no ἐπιστήμη, epistémē, ciencia en el sentido de la matemática, sino una dialéctica que nos retrotrae, precisamente, al principio de toda realidad. Y esta dialéctica es término de una actividad por parte del νοῦς [nous], de lo que llamaríamos razón.

De una manera un poco similar –y no por azar, naturalmente– Kant ha distinguido en la *Crítica de la Razón Pura* ente entendimiento [Verstand] y razón [Vernunft]. Ha dicho que el entendimiento no es la razón.

Dicho con cierta simplificación, entiende por “entendimiento” la capacidad de emitir juicios verdaderos acerca de las cosas, tales como se nos presentan. Para lo cual hace falta que el entendimiento subsuma bajo las categorías, el contenido de las impresiones sensibles. Esto, dice Kant, es entendimiento (Verstand).

Y el entendimiento es fuente de las categorías, las cuales refieren directamente al objeto para hacerlo inteligible en su realidad fenomenal. En cambio, tenemos una cosa distinta, que es la *razón* –dice Kant. La cual consiste en acoplar entre sí los diversos juicios que el entendimiento puede formular y en dar con ellos una explicación coherente, interna a la razón, a la mente humana, que conduce a unos ciertos primeros principios, que son la clave de todo el edificio lógico.

Ahora bien, a poco que se reflexione –dirá Kant– estos principios, así entendidos, no son como las categorías, algo que se refiere directamente a las cosas; no. Aquello a lo que se refieren directamente los principios es a los conocimientos que nos ha dado el entendimiento, para hacer de ellos una trama lógica, desde el punto de vista del razonamiento; desde el punto de vista real, no lo sabemos, dirá Kant; es justamente el objeto de la *Crítica de la Razón Pura*.

Distingue, pues, Kant el entendimiento de la razón. Esta distinción es muy justa y está fundada, evidentemente, en la triple actividad que la Filosofía ha concedido siempre a la inteligencia, que es formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 47-49]



«La ciencia positiva necesita ir a lo que las cosas son. Pero el intelecto científico es abstracto y amputado. A esto de ir a lo que las cosas son la filosofía germana llama razón. El entendimiento sería el científico: *Verstand*. La *Vernunft* no es parecida al νοῦς [noûs] aristotélico. Esta razón termina en una visión separada: θεωρία [theōría]. La visión quiescente sería el último estadio de la visión intelectual.

Para Hegel la razón es dinámica; Para Aristóteles, es ciertamente activa, ἐνέργεια [enérgeia], pero con otro sentido. Cuando hemos logrado el fin del movimiento, cesa. En el ver y el entender no ocurre eso, sino que sigue viendo y entendiendo cuando se ha visto y entendido. Ἐνέργεια como pura contemplación para Hegel es un movimiento productor de sí mismo.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 380]

CATEGORÍAS

Las categorías según Immanuel Kant, expuestas en la *Crítica de la razón pura*, son conceptos a priori del entendimiento que estructuran la experiencia posible. Se derivan de las formas lógicas de los juicios y se agrupan en cuatro clases con tres subcategorías cada una.

Tabla de Categorías

Clase	Categoría 1	Categoría 2	Categoría 3
Cantidad	Unidad	Pluralidad	Totalidad
Cualidad	Realidad	Negación	Limitación
Relación	Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)	Causalidad y dependencia (causa y efecto)	Comunidad (reciprocidad entre agente y paciente)
Modalidad	Posibilidad-imposibilidad	Existencia-no existencia	Necesidad-contingencia

Estas doce categorías permiten sintetizar las intuiciones sensibles en conocimiento objetivo, limitándose al mundo fenoménico. Las categorías de Aristóteles y Kant representan dos enfoques fundamentales en la ontología y epistemología, con Aristóteles centrado en la estructura del ser y Kant en las condiciones del conocimiento humano.

Aristóteles deriva sus diez categorías directamente de la observación del ser y los predicados posibles sobre las cosas (sustancia como primaria, seguida de cantidad, calidad, relación, etc.), sin un principio sistemático unificador. Kant, en cambio, las obtiene de las formas lógicas de los juicios (cuatro grupos: cantidad, calidad, relación, modalidad, con tres cada uno, total 12), considerándolas conceptos puros a priori del entendimiento.



«Estos distintos modos de ser son lo que Aristóteles llama *categorías*, precisamente por ser modos que se acusan en una predicación, ya que *acusar* se dice en griego κατηγορέιν [kategoréin].

Aristóteles enumeraba diez. Kant tiene razón al decir que no se sabe de dónde las sacó, pero en lo que no la tiene es en creer que hay que sacarlas de algún principio director: esto es el máximo racionalismo kantiano.

Con decir que se las sacó de la contemplación de la realidad, asunto terminado. Es un sistema de categorías, donde cada categoría, acusa y constituye la especial forma entitativa con que un accidente es inherente a una sustancia. Todo lo demás sería salirnos de la cuestión; será otro tipo de consideraciones, pero no es la consideración categorial.

La palabra *categorial*, el concepto de *categoría*, tiene en la filosofía, en la propia de Aristóteles y en la medieval, sobre todo, un gran equívoco. Por un lado, tenemos las

categorías como aquello que se predica de la realidad; en este sentido las categorías son géneros supremos, predicamentos.

Otra cosa muy distinta es el considerar las categorías como modos radicales de ser, cosa que no tiene nada que ver con la predicación. Esto hubiera llevado a una teoría de la función transcendental, a la que desgraciadamente no llegó.

Tomemos, pues, el sistema de esta tabla de las categorías, una visión en virtud de la cual la realidad se concibe en función de su aptitud o no para ser inherente no a otra realidad, para estar, como Aristóteles diría, χωριστόν (choristón) separado, dividido de todo lo demás e indiviso en sí mismo.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 122-123]



«Es menester evitar ante todo el equívoco de confundir objeto y objetualidad. Lo categorial de la actualización es el estar actualizado «como objeto»; no es el carácter según el cual lo que está presente como objeto pueda constituir uno o varios objetos. No es lo mismo objeto y objetualidad.

Las célebres categorías de Kant son modos de ser de los objetos: los diversos momentos que constituyen eso que llamamos «un objeto». Por tanto, son, como las categorías de Aristóteles, categorías de contenido, muy distintas de las categorías de actualidad. Orientado como Aristóteles hacia el logos predicativo, Kant recoge la idea de las categorías como modos de unidad de predicado con su sujeto.

La novedad de Kant está en afirmar que esa unidad no es una unidad afirmativamente consecutiva del objeto, sino que por el contrario la unidad de predicado y sujeto es lo que hace que lo inteligible tenga una unidad propia en virtud de la cual es objeto; el objeto se constituye como tal objeto por afirmación misma, la cual es entonces fundamento de la unidad objetual. Y en esto es en lo que consisten para Kant las categorías: son los modos como lo diverso de la intuición queda unificado como objeto de intelección.

Las categorías serían momentos transcendentales de la representación. Pero esto no es sostenible por varios motivos. En primer lugar, porque inteligir, y en especial el inteligir racional, no es representar. La función radical de la razón no es ser representativa sino ser fundamentante.

Es cierto que esta intelección comportará, o cuando menos puede comportar en la mayoría de los casos, representaciones; pero la función formal de la razón no es representar sino presenciar. Las categorías no son modos de representar sino modos de presenciar. Y, en segundo lugar, es claro que la idea kantiana de lo representado entraría en las distintas categorías de «re». Y esto no es suficiente para constituir el «ob» [de ob-jeto: *obiectus* u *obiectum*, formas derivadas del verbo *obicere* – ‘poner delante’, ‘arrojar hacia’, compuesto por ob- – ‘delante de’, ‘hacia’, ‘contra’].

Kant se ha planteado el problema de la constitución de los objetos, pero ha resbalado sobre el problema de la objetualidad en cuanto tal, sobre el «ser-ob». Y es que Kant entiende por objeto el contenido de los objetos. No importa para este problema que este contenido sea meramente formal; siempre se tratará de un contenido. Ahora bien, la objetualidad no es un contenido sino un modo de actualización de un contenido. No se trata de «un objeto» sino de la «objetualidad».

Y en este punto Kant coincide con Aristóteles: lleva el problema de las categorías por la línea de las categorías de contenido de la realidad. Tienen ambos un sentido distinto de las categorías de realidad, pero coinciden ambos en algunos caracteres propios que para los dos constituyen el sistema de las categorías de realidad: la aprioridad, la clausura, la universalidad. Para Aristóteles y Kant, sobre todo para Kant, las categorías de realidad constituyen el cañamazo *a priori* de lo categorizado.

No es el lugar de discutir detenidamente este grave problema. Pero desde ahora quiero dejar sentado que las categorías de contenido no son un sistema *a priori*, sino modos de lo que he solido llamar función transcendental de lo talitativo, de lo real talitativamente considerado.

Por tanto, penden de lo real y no son condiciones a priori de lo real. En segundo lugar, las categorías de realidad no son sistemas cerrados, porque la función transcendental es en sí misma una función esencialmente abierta. Lo real puede ir constituyendo no sólo otras cosas reales, es decir no sólo talidades diversas, sino que puede ir constituyendo también otros modos de realidad en cuanto realidad.

Por esto el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente. Y finalmente, en tercer lugar, el sistema de las categorías de contenido no es universal. Aristóteles ha determinado sus categorías como modos de las sustancias, pero sobre todo y en primera línea de las sustancias sensibles. Kant ha plasmado sus categorías sobre las cosas que constituyen el objeto de la Física de Newton. Y esto es una manifiesta unilateralidad, trátase de Aristóteles o de Kant.

No se pueden extender las categorías de contenido de las cosas físicas, sean sustancias, sean objetos sensibles, a todo otro tipo de realidad. Por esto la universalidad de las categorías de contenido no se logra cambiando el concepto de realidad, diciendo por ejemplo que la realidad de las cosas que están ahí forma el orden de un movimiento cósmico. Es que, en cualquier caso, y por rico que sea el elenco de nuestros conceptos, el sistema de las categorías de contenido no es, a mi modo de ver, universal: cada tipo de conocimiento tiene sus propias categorías de contenido. Es imposible reducir las categorías de lo histórico y de lo personal a lo natural, etc.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 196-198]

EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD

«Hume critica acerbamente la idea de la causalidad. Yo no podré tener nunca experiencia de que el tirón de una cuerda es lo que produce el sonido de una campana. Lo que puedo es decir que regularmente, con una perfecta normalidad, cada vez que hay un tirón de la cuerda en determinadas condiciones se produce un sonido en la campana. Pero que lo primero sea causa de lo segundo, esto escapa por completo a los sentidos. Lo que llamamos leyes son pura y simplemente hábitos de constatar la sucesión o la coexistencia de determinados fenómenos que se ofrecen a la percepción sensible.

No existe, naturalmente, una percepción de la causalidad. Esta causalidad, si existiera, tendría que ser cuestión de puros conceptos. Como, evidentemente, por otro lado, Hume va a hacer la crítica empirista de los conceptos, quiere decirse que

la idea de causalidad queda reducida –él mismo lo dice– a la idea de un hábito o de una costumbre.

Cosa que a Kant le parece irresistible. Pero conviene citar su texto para ver en qué forma le parece irresistible a Kant esta crítica de Hume. No nos hagamos ilusiones.

Kant en la Introducción a la Segunda Edición de la *Crítica a la razón pura* dice:

“Tomemos la proposición ‘todo lo que acontece tiene su causa’. En el concepto de algo que acontece, yo pienso ciertamente en algo que existe, antes del cual [de esto que existe] había un cierto tiempo, y después, naturalmente, habrá otro tiempo; después, otro, etc.; y de este concepto puedo deducir cuantos juicios analíticos quiera” (B 13, 5-9 = A 9, 5-9).

Es decir, yo puedo tener el concepto de una cosa que comienza, ver que ese comienzo está incurso dentro de un tiempo antecedente y de un tiempo consiguiente, y hacer toda clase de análisis físicos y metafísicos directos de esa cosa. Pero el concepto de una causa, a saber: el concepto de que existe algo distinto de aquello que acontece, esto jamás podrá obtenerse del análisis del concepto de aquello que acontece (B 13, 9-11).

En lo que acontece, yo sí puedo hacer todos los análisis que quiera, como decía Leibniz. Jamás encontraré en esto la apelación a otra cosa, distinta de aquello que acontece, en la cual estaría justamente la causa del acontecer de la primera. Esto no es cuestión que se puede obtener con juicios analíticos. No se puede obtener más que juicios sintéticos –dice Kant.

Es decir, la apelación a una segunda cosa es una síntesis respecto del análisis de la primera. Claro, la cosa sería sencilla si, efectivamente, el fundamento de esta síntesis se encuentra en la experiencia. Ahora, ahí se ha encargado Hume de demostrar que esto es imposible.

Por consiguiente, el principio de causalidad no es un principio de realidad, es un puro principio de conocimiento. Que claro que lo que Kant pretende decir es que el valor de la causalidad no está fundado en un análisis de conceptos ni en una percepción de realidades, sino que es una condición de inteligibilidad propia del intelecto humano.

Y, en segundo lugar, Kant no solamente hace esta exposición del problema de la causalidad, sino que yo creo que por vez primera (por lo menos siguiendo a Leibniz, quizá en Leibniz estuviera la cosa también tan expresamente como en Kant) el problema de la causalidad, que desde Aristóteles hasta este momento ha sido un problema de análisis, o de una percepción de unas cosas que efectivamente acontecen en el mundo, que son las causaciones; a partir de ahora en cambio se habla de “*principio*” de causalidad. Un principio de causalidad del cual se dice que tiene que tener un valor absoluto, frente a quienes dicen que no tiene valor absoluto. Y no se discute la causalidad sino su carácter de principio.

Es inocuo para este problema el que se trate de decir con Kant que la forma de la causalidad eficiente –y esta es la única de la que aquí se trata– es precisamente temporal. En esto Kant insistirá mucho. La forma temporal de la causalidad es para Kant la condición para que se aplique el principio de causalidad a las cosas reales.

Pero el principio por sí mismo es un principio. Y como principio no expresa sino las condiciones de inteligibilidad del propio intelecto humano.

Esta idea de la forma temporal de la causalidad va a cobrar en el siglo XIX un carácter un poco distinto. Se va a decir que efectivamente la Ciencia no tiene nada que ver con la causalidad, cosa que es absolutamente verdad. La Ciencia solo trata de explicar cómo ocurren las cosas. Esos "cómos" de la Ciencia son leyes, pero en modo alguno son causas.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 77-79]



«Hume recoge una tradición metafísica auténtica, nominalista pero auténtica. Hume no empieza alegremente a eliminar impresiones sensibles, sino que plantea una línea estrictamente metafísica: "todas las ideas distintas son separables". Es la auténtica posición de Guillermo de Ockham.

Mientras no sea contradictorio, esto es factible. "Considerando, pues, que todas las ideas distintas son separables las unas de las otras, y –prosigue Hume– las ideas de causa y efecto so evidentemente distintas, entonces es fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento y como existente un instante después, sin añadirle la idea distinta de una causa o de un principio productor". Es la sucesión de dos realidades.

"La separación de la idea de causa de la del comienzo de existencia es, pues, manifiestamente posible por la imaginación". Esta es la buena metafísica de Hume. No solo de él sino de toda la metafísica clásica. ¿Cuándo la metafísica, desde Aristóteles, ha necesitado echar mano de un factor imaginativo para hacer esa distinción, si, precisamente al revés, el haber centrado las cuatro causas en la eficiencia y esta en una sucesión ha sido la degeneración del problema de la causalidad al final de la Edad Media?

Aquí ha tenido Hume una clara intuición metafísica de lo que es el verdadero problema de la causalidad, que no es un problema de sucesión, sino que es posible gracias a la imaginación, o, mejor dicho, más que a la imaginación.

"Por consiguiente, la separación efectiva de estos objetos es posible, en la medida en que no implica contradicción ni absurdo, y, por consiguiente, no es susceptible de ser refutada por ningún razonamiento fundado únicamente en estas ideas; por tanto, es imposible demostrar la necesidad de una causa". La sucesión uniforme ha engendrado el hábito de esperar el siguiente, puesto el antecedente, y esa es la única necesidad del vínculo, un mero hábito.

Este es uno de los párrafos que merece leerse directamente, porque, en contra todo lo que no está acostumbrado a ver en los libros de historia de la filosofía, a saber, que los empiristas son una pobre gente que echó la metafísica por la borda, hay que afirmar que el empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica.

Es por este razonamiento por el que Kant repetidas veces llama a Hume hombre tan agudo, *der scharffinnige Mann*, que le hizo despertar de su sueño dogmático. El sueño dogmático era la demostración de Leibniz de que el principio de razón suficiente se reduce al principio de identidad. Entonces se encuentra Kant en una situación un

poco paradójica. Por un lado, le da la razón a Hume, pero, por otro, no le parece suficiente su posición. Le da la razón de que, en efecto, en el concepto de una realidad que comienza no está el concepto de otra, ni que sea su causa, ni que sea su efecto.

Pero, sin embargo, frente a Hume dice que, sin esto, no podríamos concebir el mundo de la realidad. Dicho en términos kantianos: el principio de causalidad es sintético, pero es *a priori*. Y como no podríamos concebir el mundo, no se trata de ninguna imaginación, ya que esa imaginación luego Hume la va a convertir positivamente en un hábito mental.

Cuando damos un tiró de la cuerda, esperamos escuchar el sonido de la campana. Exactamente lo mismo que puede hacer un perro. Esto lo hace asimismo un perro y, sin embargo, no tiene idea de causa. Estamos, pues, habituados a ello, según Hume. Entonces Kant dice que esto sería escepticismo. El mundo es ininteligible sin la idea de causa. ¿Cómo? Contestar a esa pregunta es el objeto de esas setecientas páginas que es la *Crítica de la razón pura*. [...]

Kant no se resigna a hacer de la ciencia algo movedizo, ya que el gran *factum* sobre el que él se apoya no es la realidad sino la ciencia. El papel que el cosmos (κόσμος – ‘orden’ y, por extensión, ‘mundo’ o ‘universo’), la realidad ha desempeñado en la historia de la filosofía hasta él, ahora lo desempeña algo más modesto: la ciencia de Newton. Por eso afirma que la solución de Hume es imposible.

Cualquiera que sea la solución que dé Kant a este problema, él insiste en que, en el concepto de una cosa que acontece, no está el concepto de una causa; y, por consiguiente, es sintético. Pero, a diferencia de Hume, entiende que es absolutamente imprescindible para la inteligibilidad del acontecer en general.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 165-168]

ÉTICA EN KANT

El hombre se aprehende a sí mismo como *persona moral*, de un modo no demostrable, pero con inmediata evidencia para el sujeto. ¿Cómo se explica este *factum* de la moralidad? ¿Qué cosas hacen posible que el hombre sea persona moral? Según Kant: La libertad de la voluntad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La razón práctica nos pone en contacto incondicionado y absoluto con estos postulados suyos. La razón práctica consiste en la determinación absoluta del sujeto moral. Este es el sentido radical de la *razón pura* kantiana.

«Más aún que el criticismo, caracteriza a Kant en la historia de la filosofía el haber hecho de la ética una pieza esencial en el sistema ideológico. Si de los libros éticos griegos nos trasladamos al de Kant, pronto advertimos en el cambio de tono el cambio de espíritu.

Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos «inmoral», sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose sobre él para aplastarlo.

La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡Cuán otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de

«moral» e «inmoral», se decía lo laudable y lo vituperable. El deber en el estoico era τὸ καθήκον [tò kathekón – 'el deber', 'lo que corresponde hacer' o 'la acción apropiada'], lo decente, τὸ κατόρθωμα [to katóρθōma – 'acción perfecta', 'acto correcto en sentido pleno'], lo correcto.

Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida.

Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. “Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?” Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*.

La lógica o metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquellas sin esta. Ahora bien; la ética no es filosofía del ser, sino de lo que debe ser. La perenne tradición clásica encuentra, entre las cosas que son, algunas tan perfectas que les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser, que consiste en “deber ser”.

De esta manera queda “lo que debe ser” incluido en el ámbito ingente de lo que es y el pensamiento ético se subordina al lógico o metafísico. Pero he aquí que Kant proclama el Primado de la Razón práctica sobre la teórica. ¿Qué quiere decir esto? Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar.

Mas como la realidad no es razón, estará esta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella. Este es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional.

La razón verdadera solo puede recibir la ley de su propio fondo, autónómicamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional, –por tanto, siempre precaria y problemática– necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón.

Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción. Eso que vulgarmente se llama realidad es mero material caótico y sin sentido que es preciso esculpir en cuerpo de universo.

No creo que en toda la historia humana se haya ejecutado una inversión más osada que ésta. Kant la llama su “hazaña copernicana”. Pero, en rigor, es mucho más. Copérnico se limita a sustituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del debe ser. Conocer no es copiar, sino, al

revés, decretar. "En vez de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento".

Consideraba Platón que el filósofo no es más que un *filotheamón*, un amigo de mirar. Para Kant, el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar. La quieta verdad se transforma en imperativo.» [Ortega y Gasset, J.: "Kant. Reflexiones de un centenario", en *O. C.*, Madrid: Revista de Occidente, vol. IV, 1962, p. 45 ss.]



«Esta voz de la conciencia me dicta algo. ¿Qué es este dictar, y qué dicta? La voz de la conciencia puede ser clara, oscura, incluso variable, porque esta voz dirá probablemente a un europeo cosas muy distintas de las que tal vez puede decir a un chino o a un japonés.

Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar. En esto consiste formalmente el dictado de la voz de la conciencia.

La voz de la conciencia dicta de un modo inapelable e irrefragable. Ciertamente este dictado no siempre es unívoco, y por así decirlo igualmente sonoro. Pero siempre tiende a cobrar este carácter de irrefragable. Se podría pensar entonces que es lo que Kant llamó imperativo categórico. Y esta interpretación es a mi modo de ver falsa por lo menos por tres razones.

En primer lugar, porque esta voz no es un imperativo en sentido kantiano. Kant concibe y enuncia sus ideas en forma proposicional, en forma de juicio, lo cual perjudicó mucho a su filosofía.

En segundo lugar, Kant pensó siempre que este imperativo era subjetivo, todo lo transcendentamente que se quiera, pero subjetivo. Y es que Kant confundió siempre lo subjetual con lo subjetivo. Todo lo subjetivo puede ser subjetual, pero no todo lo subjetual es subjetivo. Subjetual significa que la cosa de que se trata es un *sub-jectum*, pero no que sea subjetiva. Dejemos de lado el que la realidad humana no es ni tan siquiera subjetual, sino que es un sistema sustantivo.

Finalmente, no se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz en cuanto voz.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 102-103]



«El hombre es una realidad de muy distintos aspectos. De ahí que la vía antropológica haya adoptado formas diversas en la historia. San Agustín llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades; y toda verdad, nos dice, se apoye en una verdad subsistente, en "la" verdad. Kant se fija en la voluntad.

El hombre no solo quiere cosas, sino que ha de querer categóricamente el deber por el deber. Y esto solo es posible si existe *in re* un bien en sí. Schleiermacher centro su atención en los sentimientos. Entre ellos, hay uno en que el hombre esa embargado por el sentimiento de dependencia incondicional respecto del infinito; es el sentimiento de una realidad irracional infinita.

Inteligencia, voluntad y sentimiento serían los tres aspectos que el hombre posee de hecho, y que *como hechos* conducirían a una verdad subsistente, a un bien óptimo, a una realidad infinita. [...]

En esta vía antropológica se parte ciertamente de aspectos del hombre que son innegablemente reales: inteligencia, voluntad, sentimiento. Pero lo que sucede es que estos aspectos no son sino eso: aspectos. De lo cual resulta que la realidad humana de que se parte es solamente parcial: no es el hombre sino tan solo una parte de él.

En estas condiciones, aquellos aspectos tomados como notas reales del hombre no son propiamente hablando *hechos* sino *momentos* más o menos fragmentarios de una única realidad humana. Ahora bien, esta realidad humana es la que no aparece ni en san Agustín, ni en Kant, ni en Schleiermacher.

¿Es que el hombre necesita de Dios como fundamento suyo tan solo por ser inteligente, tan solo por ser volente o tan solo por sentirse de una u otra forma? Parece más bien que habría de tratarse del hombre tomado por entero. Pero a ello se opone la concepción que estas filosofías tienen de la propia inteligencia, de la propia voluntad y del propio sentimiento.

San Agustín parte de "la" verdad como de algo que mora en el interior del hombre, pero en oposición a "las" verdades, las cuales en su pluralidad serían tan solo "verosímiles" (en sentido etimológico del vocablo). El "hecho" del que en realidad parte san Agustín no es precisamente la inteligencia, sino el dualismo radical que hay en ella entre "la" verdad y "las" verdades. Este presunto "hecho" no es, pues, sino la filosofía de Platón y de Plotino.

Kant parte de la voluntad en cuanto sede del imperativo moral. Y en cuanto tal es, para Kant, una voluntad categórica; algo *toto coelo* distinto de las voliciones que integran el proceso de mi vida mental, y hasta opuesto a ellas. Es un dualismo radical entre una voluntad inteligible y una voluntad empírica. Pero ¿es esto un "hecho"?

El sentimiento de dependencia incondicional de Schleiermacher se encuentra en el mismo caso. No es un sentimiento de orden de los sentimientos que el hombre experimenta ante las cosas, ante los demás hombres o incluso ante sí mismo, sino un sentimiento de un orden radicalmente distinto, no solo por razón de su objeto, la infinitud (que no es algo dado) sino, como acontecía en la volición de Kant, por ser distinto el modo mismo de sentir, a saber, la incondicionalidad.

Tanto la intelección de san Agustín, como la volición de Kant, como el sentimiento de Schleiermacher están, pues constitutivamente perforados por un interno dualismo esencial. En su virtud, no solamente son aspectos parciales del hombre, sino que además son aspectos parciales de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento: es el dualismo intrínseco de estos momentos humanos según estas filosofías. Y no es un azar.

Y es que *a radice* se parte de una determinadísima concepción del hombre. No solamente no se le considera como mera *res naturalis*, sino que se le considera precisa y formalmente como algo *contradistinto* a toda *res naturalis*: es el hombre en y por sí independientemente de la realidad cósmica. Pero como el hombre *velis nolis* está en el cosmos, resulta que, a oponerle a este, lo que se hace es cortar la

realidad humana en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos, y una zona que va contra él o cuando menos sin él.

El dualismo interno a cada uno de los aspectos del hombre es así la consecuencia inexorable de esta imposible antítesis hombre-cosmos. En última instancia, una *segregación* del hombre respecto de la realidad cósmica.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 123-126]

ONTOLOGÍA EN KANT

En la *Crítica de la razón pura* (B 142), Kant sostiene que el entendimiento no puede pensar ningún objeto si no es aplicando sus categorías. Pero esas categorías solo tienen validez para objetos de la experiencia posible, es decir, para fenómenos. Por tanto, no pueden aplicarse legítimamente a "cosas en sí". De aquí se sigue que la ontología tradicional (metafísica del ser en general), que pretendía conocer el ser de las cosas independientemente de la experiencia, no es posible.

Las categorías "no tienen ningún uso" más allá de la experiencia, porque su función es unificar lo dado en la intuición sensible. Sin intuición, no hay objeto; sin objeto, no hay aplicación legítima de categorías.

La ontología racional de Wolff o Baumgarten pretendía conocer: la sustancia en sí, la causalidad en sí, la posibilidad, la existencia, necesidad en sí, el ser como tal. Kant muestra que esto es ilegítimo: las categorías no describen el ser, sino las condiciones bajo las cuales algo puede ser objeto para nosotros.

Kant no elimina la ontología; la reconstruye: Ya no es ciencia del ser en sí. Es doctrina de las condiciones trascendentales que hacen posible que algo sea objeto de experiencia. En otras palabras, la ontología se convierte en analítica trascendental: estudio de las formas del conocer que constituyen el objeto como fenómeno.

La ontología deja de ser una metafísica del ser. Se convierte en una teoría de la objetividad. El ser en sí queda fuera del alcance del conocimiento. La metafísica solo puede ser crítica, no dogmática.

En B 142 Kant demuestra que las categorías solo valen para la experiencia, y por tanto la ontología clásica –que pretendía conocer el ser de las cosas en sí– es imposible. La única ontología legítima es trascendental: el estudio de las condiciones que hacen posible que algo sea objeto para nosotros.

El ser

Para Kant, el "ser" (*Sein*) no es un predicado real ni una propiedad que se pueda añadir al concepto de una cosa para determinarla mejor, sino simplemente la posición lógica de un objeto en la experiencia o el juicio. Esta idea central aparece en su crítica al argumento ontológico de la existencia de Dios en la *Crítica de la razón pura*, donde argumenta que afirmar "Dios existe" no agrega nada nuevo al concepto de un ser perfectísimo, ya que el ser solo indica que algo se da en la intuición sensible o en la relación con la experiencia posible.

El ser para Kant no es una propiedad de las cosas ni una estructura metafísica del mundo, sino una función del pensamiento y de la experiencia. Su filosofía transforma

el concepto de ser de raíz: deja de ser un rasgo de la realidad en sí y pasa a ser una condición formal que permite que algo sea considerado un objeto para nosotros.

El ser se relaciona con la existencia (Existenz), pero Kant lo separa de la esencia o realidad (*Realität*): el ser no enriquece el contenido conceptual de un objeto, sino que marca su positividad en el conocimiento humano, mediado por las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento. Así, el ser pertenece al ámbito de los fenómenos (lo que aparece), no de los noúmenos (la cosa en sí, inaccesible).

Esta tesis limita la metafísica tradicional, al mostrar que no podemos demostrar la existencia de entidades puramente inteligibles mediante meros conceptos, ya que el ser requiere conexión con la intuición empírica. En ética, el ser humano se considera un fin en sí mismo, ligado a la dignidad racional, pero esto deriva de la razón práctica más que de una ontología absoluta.

Para Kant, solo podemos afirmar el ser de aquello que aparece bajo las condiciones de nuestra sensibilidad y entendimiento. Esto implica: El ser pertenece solo a los fenómenos, no a las cosas en sí. Algo "es" cuando puede ser dado en la intuición sensible y pensado mediante categorías. No podemos afirmar el ser de entidades suprasensibles (alma, mundo como totalidad, Dios). El ser, entonces, no es una estructura del mundo en sí, sino el resultado de la síntesis entre intuición y concepto.

Ser y categorías: existencia como categoría modal

En la tabla de categorías, la existencia aparece en el grupo de modalidad. Esto significa que no describe el contenido del objeto, describe la relación del objeto con el sujeto cognoscente. La existencia es la "posición" del objeto en la experiencia posible. Por eso Kant dice que la modalidad no aumenta el concepto, sino que expresa su relación con la facultad de conocer.

Ser y ontología

La ontología tradicional (de Aristóteles a Wolff) buscaba el ser en cuanto ser. Kant muestra que no podemos conocer el ser de las cosas en sí. Solo conocemos el ser de los fenómenos. La ontología se transforma en analítica trascendental: estudio de las condiciones que hacen posible que algo sea objeto.

Así, "ser" deja de ser un tema metafísico y se convierte en un problema epistemológico.

Tres niveles del ser en Kant

Ser empírico: existencia de fenómenos dados en la experiencia.

Ser lógico: simple posición del concepto ("hay un X").

Ser noúmenico (del griego nooúmenon – νοούμενον – 'cosa pensada'): incognoscible; no podemos afirmar ni negar la existencia de cosas en sí.

Solo el primero es cognoscible; el segundo es formal; el tercero es un límite.

El ser para Kant no es una propiedad del ente, sino la posición de un objeto en la experiencia posible. Solo podemos afirmar el ser de los fenómenos, no de las cosas en sí. La ontología se convierte en una teoría de las condiciones del conocimiento, no del ser en sí mismo.

El argumento ontológico de la existencia de Dios

Kant rechaza el argumento ontológico de la existencia de Dios, y lo hace de manera tan profunda que su crítica se convirtió en un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Su posición se entiende mejor si se conecta con su distinción entre fenómeno y noúmeno, y con su análisis de los límites de la razón.

Kant muestra que el argumento procedente de San Anselmo de Canterbury (1033-1109), teólogo, filósofo y arzobispo benedictino, conocido por fundar la escolástica medieval y su defensa de la fe racional, se fundaba en una falsa idea del ser: la idea del ser como *predicado real*.

El argumento ontológico (Anselmo, Descartes, Leibniz) sostiene que: Dios es "el ser más perfecto concebible". La existencia es una perfección. Por tanto, Dios debe existir necesariamente. Se parte del supuesto de que la existencia es una *perfección* que no puede faltarle al ente perfectísimo. Es decir, se interpreta la existencia como algo que está *en la cosa*.

Kant considera que este razonamiento comete un error conceptual decisivo, ya que "existencia no es un predicado real" (*Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626). Esto significa: Un predicado real añade contenido al concepto (como "es sabio", "es poderoso").

La existencia no añade nada al concepto; solo afirma que dicho concepto se da en la realidad. El ser no es un predicado real: *Sein ist kein reales Prädikat*. La cosa existente no contiene nada más que la cosa pensada: si no fuera así, ese concepto no sería de ella.

Kant pone el ejemplo de cien escudos o táleros reales comparados con cien táleros posibles. El ejemplo aparece en la *Crítica de la razón pura* (1781), donde Kant argumenta que el ser (o existencia) no es un predicado real que añade algo al concepto de una cosa.

Así, el concepto de "100 táleros reales" no contiene más propiedades que el de "100 táleros posibles". Sin embargo, no me es igual tener cien escudos posibles o cien escudos reales. ¿Dónde está la diferencia? Los escudos reales son efectivos, están en conexión con la sensación; están ahí, con las demás cosas, en la totalidad de la experiencia.

Es decir, la existencia no es una propiedad de las cosas, sino la relación de ellas con las demás, la *posición* positiva del objeto. El ser no es un predicado real, sino *trascendental*. La metafísica del siglo XVII lo tomaba como real, y por eso admitía la prueba ontológica. Era *dogmatismo*: ignorancia del ser como trascendental.

No se puede pasar del concepto de un ser perfecto a su existencia real. El argumento ontológico confunde el plano lógico-conceptual con el plano ontológico. El argumento ontológico intenta demostrar la existencia de un ser que, por definición, pertenece al ámbito noúmenico, donde la razón teórica no puede operar.

Kant distingue entre pensar y conocer. El conocimiento es conocimiento de algo, un conocimiento de cosas, por tanto, algo que no se limita a ideas mías, sino que envuelve una referencia verdadera a las cosas.

Pero hay que distinguir esta idea del del conocer de la que tendría un realista, para quien el conocimiento conoce cosas, pero cosas que están ahí, en sí. Para Kant no es que haya dos cosas en sí (el yo y la cosa conocida) y después ese yo conozca la cosa, sino que es justamente en ese conocer donde las cosas son cosas y yo soy yo. Las cosas no son trascendentes en mí sin más, puesto que sin mí no hay cosas, sino que este conocimiento funda el ser de las cosas conocidas y del yo que las conoce.

Le conocimiento no es algo que se interponga entre las cosas y yo, pero tampoco las cosas son ideas mías. El conocimiento hace que las cosas sean cosas en cuanto conocidas por mí, y que yo sea yo en cuanto las conozco.

El conocimiento confiera así a las cosas y al yo su ser respectivo, sin confundirse con ninguno de ellos. Y esto es lo que Kant llama *trascendental*. Así se explica que llame trascendental, a la vez, al conocimiento y al ser.

DIOS EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

Esto explica la posición de Kant frente al argumento ontológico, defendido por San Anselmo y Descartes.

Esta prueba suponía que el ser es un predicado real y la existencia una *perfección intrínseca*, que Dios, como ser perfectísimo, debe tener.

Pensar un ser necesario no prueba su existencia real, ya que no se puede pasar del orden lógico (posible) al ontológico (real) sin intuición sensible. El ejemplo también critica el argumento cosmológico, reduciéndolo al ontológico: de lo contingente no se infiere un Ser Necesario objetivo.

«Dios queda allende toda experiencia posible. Y como justamente lo que distingue a las cosas reales de las posibles es el dárseme en conexión con la experiencia, no puede demostrarse ni la existencia de Dios ni tampoco su no existencia.

Esta refutación del argumento ontológico es una tesis que lleva envuelta una idea del ser, y por tanto una metafísica; no se le puede objetar sino desde una idea distinta del ser. Y las objeciones que se han de hacer a esta crítica de Kant tienen que ser a la metafísica kantiana entera.

Ahora podemos entender en su totalidad el problema de Dios en la filosofía del idealismo. En Kant, la razón especulativa tiene que renunciar a la posesión intelectual de Dios, y no puede utilizarlo ya como fundamento.

Con esto se altera en su raíz la metafísica. La anterior, el racionalismo del siglo XVII, estaba fundada en ese supuesto. Ahora es imposible. Se interpreta el ser en un sentido distinto, y frente al idealismo *dogmático* del que Kant había despertado, se va a hacer un idealismo *trascendental*.

Así se inicia la última etapa del idealismo, cortando el puente que había seguido manteniendo hasta entonces a Dios único a la razón teórica, y se consuma el proceso metafísico que se inició al final de la Escolástica medieval.

En esta etapa, Dios a va a reaparecer de modo original en la razón práctica, y de forma distinta en toda la metafísica postkantiana, especialmente en Hegel. Y con esto el argumento ontológico alcanza una nueva actualidad filosófica.» [Marías 1965: 297]

LA CRÍTICA DE KLAUS HEINRICH A IMMANUEL KANT

Klaus Heinrich (1927-2020), profesor ordinario de "Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage" (1971-1995) en el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Freie Universität Berlin, de la que fue fundador en 1948, es autor de las *Dahlemer Vorlesungen*.

«Mi interés era más bien el de un arqueólogo que quiere desenterrar lo medio sepultado, porque sabe que solo así podrá realizar un análisis adecuado del presente. Y ese es el "arqueólogo" tal como lo dibujó Freud: todo lo sepultado sigue ahí y bulle bajo la superficie.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 10]

La crítica de Klaus Heinrich a Kant aparece en estas *Vorlesungen* de manera indirecta pero constante, porque estas clases funcionan como un laboratorio donde Heinrich hace una crítica interna de la modernidad, desmonta los supuestos de la Ilustración y reconstruye una antropología simbólica que Kant habría mutilado. Aunque las *Vorlesungen* no contienen un capítulo "contra Kant", su crítica está distribuida en tres ejes: la función del mito, la constitución del sujeto y la relación entre razón y poder.

El proyecto entero de Heinrich consiste en: recuperar lo reprimido por la modernidad; mostrar que la razón necesita del mito para comprenderse; y reconstruir una antropología que no expulse la ambivalencia. Kant es el punto de referencia obligado para esta reconstrucción, incluso cuando no se lo menciona explícitamente.

La crítica de Klaus Heinrich a Immanuel Kant se sitúa en el cruce entre filosofía, psicoanálisis y teoría de la religión. Aunque Heinrich no escribió una obra sistemática dedicada exclusivamente a Kant, su pensamiento contiene una impugnación profunda del proyecto kantiano de la razón, especialmente en lo que respecta a: la separación entre razón y mito, la neutralización de lo imaginario y lo corporal, la reducción de la religión a moralidad racional, y la expulsión del conflicto y la ambivalencia del sujeto.

Kant, como "domesticador" del mito, representa un momento decisivo en la historia occidental de represión del mito. La Ilustración kantiana, al separar estrictamente razón y naturaleza, libertad y necesidad, sujeto y objeto, habría: desactivado la potencia simbólica de las imágenes religiosas, moralizado la religión hasta convertirla en un apéndice de la razón práctica, despojado al sujeto de su dimensión libidinal, conflictiva y ambivalente. Heinrich ve en Kant el paradigma de una razón que se protege a sí misma expulsando aquello que no puede controlar: lo arcaico, lo imaginario, lo corporal, lo inconsciente.

Kant define al sujeto moral como autónomo, racional y capaz de legislarse a sí mismo. Para Heinrich, esta figura es: demasiado abstracta, desvinculada de la historia y del cuerpo, incapaz de integrar la conflictividad psíquica que el psicoanálisis revela. Heinrich sostiene que el sujeto real es ambivalente, atravesado por pulsiones, imágenes y deseos que no pueden ser reducidos a la forma del deber moral. La moral kantiana, al exigir pureza de intención y universalidad, niega la complejidad del sujeto y genera formas de violencia simbólica.

En *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kant reduce la religión a moralidad racional. Heinrich considera que esta operación: desactiva la función

simbólica de los mitos, elimina la dimensión ritual, neutraliza la potencia imaginaria que permite al sujeto enfrentarse a sus conflictos internos. Para Heinrich, la religión no es un sistema de creencias irracionales, sino un espacio de elaboración simbólica del conflicto humano. Kant, al moralizarla, la vuelve inofensiva y la priva de su función antropológica.

Heinrich vincula la filosofía kantiana con un proyecto político de orden y control: La razón kantiana busca estabilidad, teme la contingencia, y desconfía de la imaginación como fuerza transformadora. En este sentido, Heinrich ve en Kant un antecedente de las instituciones modernas que reprimen el conflicto en nombre de la racionalidad.

Frente a Kant, Heinrich propone: una razón que no expulse el mito, una antropología que integre lo inconsciente, una filosofía de la religión que reconozca la potencia simbólica, una crítica social que no tema la ambivalencia. Su proyecto es una superación dialéctica de la Ilustración: no un retorno al mito, sino una razón capaz de reconocer su propia sombra.

La crítica de Heinrich a Kant sigue siendo relevante porque: cuestiona la idea de que la racionalidad moderna es neutral, muestra cómo la represión de lo imaginario produce patologías sociales, ofrece herramientas para pensar la relación entre religión, política y subjetividad en sociedades secularizadas.

Cómo Klaus Heinrich reinterpreta la Ilustración en diálogo con Kant

La reinterpretación que hace Klaus Heinrich de la Ilustración en diálogo con Kant parte de una convicción central: la Ilustración no puede comprenderse sin atender a aquello que ella misma reprimió. Kant aparece como figura clave de ese proceso, pero también como un interlocutor imprescindible para pensar una razón que no se vuelva contra sí misma.

A partir de ahí, Heinrich despliega una lectura que combina filosofía, antropología simbólica y psicoanálisis, y que se reconoce en su trayectoria como pensador de la religión y la imaginación.

Heinrich no rechaza la Ilustración; la entiende como un proceso histórico contradictorio. Por un lado, emancipa al sujeto mediante la razón; por otro, expulsa lo imaginario, lo ritual y lo conflictivo para asegurar esa misma racionalidad. Kant representa el punto más alto de esta operación.

En esta lectura, la Ilustración: libera al individuo de tuteladas externas; pero exige un sujeto autónomo que solo puede sostenerse negando su propia dimensión pulsional; y convierte la religión en moralidad racional, perdiendo su función simbólica. Heinrich ve aquí una tensión constitutiva: la razón se afirma negando su genealogía mítica, pero esa negación la empobrece.

En el diálogo con Kant, Heinrich identifica tres movimientos decisivos: Separación estricta entre razón y naturaleza: la libertad moral se construye sobre una escisión que deja fuera lo corporal y lo inconsciente. Moralización de la religión: la religión se vuelve un vehículo de la razón práctica, perdiendo su potencia imaginaria. Desconfianza hacia la imaginación: la imaginación es tolerada solo como facultad regulada, nunca como fuerza simbólica autónoma.

Para Heinrich, estos gestos producen una razón que se protege a sí misma mediante exclusiones, y que por ello no puede comprender plenamente al sujeto humano. La reinterpretación de la Ilustración consiste en reintegrar aquello que Kant había expulsado: el mito como forma de pensamiento que expresa ambivalencias; la imagen como mediación simbólica entre individuo y mundo; el conflicto psíquico como condición constitutiva del sujeto.

Heinrich no propone un retorno al mito, sino una razón ampliada, capaz de reconocer que su propia estabilidad depende de elementos no racionalizables. Heinrich se sitúa dentro del proyecto ilustrado, no fuera de él. Su crítica es interna y reconstructiva: Kant es necesario para entender la autonomía moderna; pero su modelo de razón es insuficiente para comprender la complejidad antropológica revelada por el psicoanálisis y la historia de las religiones; por eso, la Ilustración debe ser repensada como un proceso que incluye su propia sombra.

El resultado es una propuesta de Ilustración autocrítica: que reconoce la necesidad de la razón, pero también la necesidad de sus condiciones simbólicas, y que entiende la religión no como superstición, sino como un espacio de elaboración de conflictos que la razón sola no puede resolver. Heinrich convierte así el diálogo con Kant en una vía para ensanchar la modernidad, no para abandonarla.

Heinrich critica la abstracción kantiana

Klaus Heinrich desarrolló una crítica profunda a la filosofía de Immanuel Kant, centrada en las estructuras formales de su pensamiento como mecanismos de defensa contra la angustia y la historicidad.

Heinrich interpreta las categorías kantianas de la *Kritik der reinen Vernunft* no como condiciones trascendentales puras de la experiencia, sino como sedimentos históricos que desplazan la finitud humana y la temporalidad irreductible. Su enfoque materialista revela cómo la "razón pura" kantiana estanca el movimiento de la vida psíquica, convirtiendo lo precario en axiomas abstractos, con el leitmotiv: "Nada de lo que puedes recordar ha pasado".

Heinrich critica la abstracción kantiana como un intento de dominar la "angustia ante la amenaza externa e interna" mediante formas lógicas que niegan su origen traumático y concreto. Ve las antinomias y la dialéctica trascendental como ilusiones que preservan la unidad del yo a costa de ignorar lo no representable.

Klaus Heinrich influyó en la interpretación materialista de Kant al reinterpretar sus formas lógicas y categorías trascendentales como "sedimentos históricos" cargados de angustia humana, desplazamientos psíquicos y defensas contra la finitud, en lugar de estructuras puras y ahistóricas.

Heinrich lee las formas abstractas kantianas como intentos precarios de dominar amenazas externas e internas mediante "desplazamiento y estancamiento". Esto transforma la epistemología kantiana en un análisis material de la "angustia de la especie" (*Gattung*), donde las categorías no son *a priori* neutrales, sino históricamente sedimentadas. Su enfoque une lógica formal con crítica religiosa y estética, influyendo en lecturas que ven en Kant no un idealista abstracto, sino un pensador de la precariedad psíquica.

LA DOCTRINA KANTIANA DE LAS ANTINOMIAS

La doctrina de las antinomias es una parte central de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Allí Kant analiza cómo la razón humana, cuando intenta ir más allá de la experiencia posible, cae inevitablemente en contradicciones (antinomias). Estas antinomias aparecen cuando la razón formula dos afirmaciones opuestas, pero ambas parecen demostrables con la misma fuerza lógica.

La doctrina de las antinomias marca el límite entre lo que podemos conocer y lo que solo podemos pensar; fundamenta la idea kantiana de que la metafísica tradicional es imposible como ciencia; abre el camino a su filosofía crítica, donde la razón se examina a sí misma.

Kant usa estas contradicciones para demostrar que la razón pura, cuando intenta conocer lo que está más allá de la experiencia (el mundo como totalidad, el alma, Dios), se contradice a sí misma; que estas contradicciones no se deben a errores lógicos, sino a los límites estructurales del conocimiento humano; que necesitamos distinguir entre: fenómenos (lo que podemos experimentar) y noúmenos (lo que está más allá de la experiencia).

Las cuatro antinomias principales según Kant (A415/B443 ss.)

Tesis	Antítesis
El mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio	El mundo es infinito en tiempo y espacio
Toda sustancia compuesta está formada por partes simples	No existen partes simples; todo es infinitamente divisible
Existe libertad como causa primera	Todo está determinado por leyes naturales
Existe un ser absolutamente necesario	No existe ningún ser absolutamente necesario

¿Cómo resuelve Kant estas antinomias?

Kant no "elige" entre tesis y antítesis. Su solución consiste en mostrar que ambas posiciones son falsas cuando se aplican más allá de la experiencia posible, porque la razón intenta pensar el mundo como totalidad absoluta, pero esa totalidad no es un objeto de experiencia, sino una idea regulativa, no constitutiva.

El núcleo de la solución crítica: Distinción entre fenómeno y noúmeno. Las tesis suelen presuponer que el mundo es un objeto en sí (noúmeno). Las antítesis presuponen que el mundo es un fenómeno infinito. Ambas posiciones aplican categorías más allá de su ámbito legítimo. Las antinomias son inevitables pero resolubles. Inevitables: la razón busca lo incondicionado. Resolubles: entendiendo que esa búsqueda no puede convertirse en conocimiento de objetos trascendentes.

Solución específica para cada tipo de antinomia:

Las dos primeras (matemáticas): Tesis y antítesis son falsas, porque ambas tratan al mundo como un todo dado. Las dos últimas (dinámicas): Tesis y antítesis pueden ser compatibles si distinguimos fenómeno/noúmeno. En el mundo fenoménico rige la causalidad natural. En el ámbito noúmenico puede pensarse la libertad o un ser

necesario. Kant no resuelve las antinomias "a favor" de una parte, sino que desactiva el conflicto mostrando que surge de un uso ilegítimo de la razón más allá de la experiencia.

«Kant trazó con una franqueza implacable –sin engañarse a sí mismo ni a los demás– la autocomprensión de una Ilustración europea que ya antes de él se había vuelto frágil. Me refiero al Kant de la doctrina de las antinomias, en la que, por un lado, se le presentan a la filosofía europea, en un lenguaje que interpela a la sociedad, las contradicciones que no ha logrado resolver; y en la que, por otro lado –y con consecuencias de gran alcance– se ofrece una "solución" que constituye un contrapeso al problema que seguimos discutiendo hasta hoy: la cuestión de la capacidad de alianza entre el destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad.

Kant, en la *Crítica de la razón pura* ("Dialéctica trascendental", Libro II, Capítulo II), realiza un movimiento decisivo al comparar dos posiciones que él denomina "dogmatismo" y "empirismo", y cuya incompatibilidad formula en cuatro antinomias fundamentales.

"Antinomia" significa "oposición de leyes" o "contradicción entre principios", y su sentido consiste en que ambas partes –la tesis y la antítesis– deben ser mencionadas simultáneamente, porque solo así se nombra el todo. Por eso una antinomia no puede resolverse adoptando simplemente el punto de vista de uno u otro lado, sino que, según Kant, es necesario resolver su "conflicto".

Las afirmaciones situadas en el lado del dogmatismo, a la izquierda, son las siguientes: el mundo tiene un comienzo y un fin en el tiempo, y está limitado espacialmente; existe una entidad simple a la que puede reducirse todo lo compuesto; existe causalidad por libertad; existe un ser absolutamente necesario.

Las afirmaciones situadas en el lado del empirismo, a la derecha, son las siguientes: el mundo es infinito en el tiempo y en el espacio; no existe ninguna entidad simple, sino solo una complejidad irreductible; la causalidad según leyes de la naturaleza no deja lugar para la libertad; un ser absolutamente necesario no existe en ninguna parte.

Es legítimo desconcertarse y preguntar: ¿están realmente bien ordenadas las categorías en la tercera y la cuarta antinomia? ¿Por qué en el lado izquierdo aparece la "causalidad por libertad" y en el derecho la causalidad "según leyes de la naturaleza"? ¿Y por qué después, en el lado de la libertad, se coloca el ser incondicionado, el "ser absolutamente necesario", mientras que en el lado de la legalidad natural se niega su existencia?

La traducción deja ver, ante todo, que en el lado izquierdo aparecen tesis propias de una tradición cristiana "dogmática": la creación –prefiero aquí el argumento espacial– está concluida, y en cuanto al tiempo, el mundo no solo tiene un comienzo, sino que avanza hacia el fin del Juicio Final; el ser simple es el alma inmortal como la "sustancia" que no se descompone junto con los cuerpos; debe existir libertad, concretamente la libertad de decidirse a favor o en contra de aquel Dios que es el ser absolutamente necesario.

En el lado derecho vemos ahora, bajo el término "empirismo", las contraafirmaciones que, con una reivindicación de libertad –y volvemos a sorprendernos: Kant la había formulado en el lado izquierdo–, una reivindicación que ciertamente también se apoya en el terreno de la tradición cristiana, aunque ahora transformada, han sacudido aquel dogmatismo tradicional.

Que el mundo sea infinito en cuanto al tiempo y al espacio significa ahora: siempre surge algo nuevo. Basta pensar en el entusiasmo de Giordano Bruno ante la infinitud: ante los mundos infinitos que producen infinitos mundos. O en el horror de Pascal ante una infinitud impenetrable: "El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra".

Con esta ambivalencia fundamental, de la que ninguna de las cuatro antinomias puede desprenderse, Kant se enfrenta de un modo que invita a la reflexión en el apartado que sigue a la exposición de dichas antinomias y que lleva un título sorprendentemente moderno:

"Del interés de la razón en este su conflicto" (A 462/B 490). Allí se rechaza el empirismo porque elimina los "cimientos de la moral y la religión" al afirmar que "el mundo es sin comienzo y sin autor, y que el alma posee la misma divisibilidad y corruptibilidad que la materia".

Kant subraya, con esta descalificación, la posición del dogmatismo, al que aquí no solo le reconoce "un cierto interés práctico", sino también "un interés especulativo" y "la ventaja de la popularidad".

Pero para poder argumentar de este modo, Kant –quien, gracias a su crítica, se convirtió en un símbolo de la preparación teórica de la Revolución Francesa– debe caracterizar el dogmatismo como una forma originaria y mítica del pensamiento, y al "entendimiento común" como aquel que, siguiendo el conservadurismo de la naturaleza humana, se aferra con gran satisfacción a principios de los que todo pueda derivarse, en lugar de tener que admitir, con espanto, que nunca se llega a un final; y que se orienta con gran alivio hacia aquello que se repite una y otra vez, en vez de arriesgarse a avanzar hacia territorios desconocidos.

Mientras que Kant, en su doctrina de la autonomía, repite implícitamente –en el conflicto entre un nuevo concepto de naturaleza y la antigua sobrenaturaleza, cuyo representante es tanto la naturaleza por ella regulada como el ser humano reducido a su condición de funcionario– posiciones de siglos pasados, en los dos últimos pasajes (el camino de intersección hacia un intento de solución) realiza, con un verismo clarividente, oposiciones que se proyectan muy lejos hacia el futuro.

En la tercera antinomia, a la causalidad por libertad se le contraponen la causalidad según leyes naturales, conforme a las cuales "todo en el mundo sucede". Se trata, pues, de una causalidad bajo la cual Kant subsume explícitamente la naturaleza y el destino, todo aquello a lo que uno está sometido y entregado.

Mientras que la "causalidad por libertad" significa que, frente a la legalidad natural y la coacción del destino, se posee un determinado ámbito de decisión en el que se es libre: libre, sin embargo, al precio de no poder intervenir en el otro ámbito. Y en este punto Kant formuló con exactitud una observación que será decisiva para la formación teórica y la práctica del tiempo posterior.

La cuarta antinomia extrae de ello la siguiente consecuencia: no soy libre frente a la naturaleza y el destino, sino frente a Dios como el ser absolutamente necesario. Sometido a la naturaleza y al destino, ya no existe para mí nada a lo que pueda aferrarme como absolutamente necesario.

De pronto vemos que, transversalmente al esquema de solución que Kant aplicará en el plano horizontal, en el plano vertical se encuentran, del lado de la tesis, la libertad y la necesidad de lo incondicionado; y del lado de la antítesis, (hablando subjetivamente) la sujeción al destino y a la naturaleza, y (hablando objetivamente) el dominio del azar y la arbitrariedad.

Se puede comprender por qué Hegel protestó con razón contra la solución kantiana, pero también por qué aquello que no solo él, sino el Idealismo alemán en su conjunto, opusieron a esa solución, tiene un límite que Karl Marx intentará posteriormente superar.

Kant concilia el "conflicto" de la razón afirmando que las tesis del dogmatismo deben valer únicamente en el reino de las "cosas en sí" y en el mundo de los eruditos, en el que los espíritus libres, como si tuvieran almas inmortales, podrían conversar cara a cara con Dios sobre los fundamentos últimos de la demostración. Las antítesis del empirismo, en cambio, deben valer únicamente en el mundo de los fenómenos, que investigamos con el instrumental de la ciencia natural moderna, y en el mundo de lo "condicionado", al que estamos sometidos por destino y cuyas contingencias nos dominan.

Vemos que no puede hablarse de una reconciliación del conflicto, sino que el problema cardinal de Kant queda literalmente resuelto en el sentido de disuelto: distribuido en dos esferas que no deben tener nada que ver entre sí, porque el intento de argumentar desde una contra la otra (y viceversa) termina en una enmarañada confusión.

Tendencialmente, la "solución" es perfecta: el desorden surge únicamente por la mezcla de ambas esferas. Sin embargo, la separación estricta de las esferas no puede mantenerse por completo: mediante el aparato categorial del entendimiento se imprimen a la esfera de los fenómenos ciertas formas que sí tienen relación con el mundo de lo incondicionado; pero, a la inversa, no es posible afirmar que, al investigar el mundo fenoménico, nos situemos del otro lado, sino que debemos remitirnos a un "principio regulativo" sin el cual, en última instancia, no podríamos ni pensar ni actuar.

Lo que Hegel opone, en protesta, a esta doctrina de la infraestructura y la superestructura, a esta doctrina de la estricta separación entre el mundo de lo condicionado y el mundo de lo incondicionado, es que no se debe desgarrar la unidad entre el mundo de la esencia y el de las apariencias: siempre es la esencia la que aparece, y todo lo que aparece es la esencia. [...]

Hegel, aunque no quiere separar esencia y apariencia, deja sin embargo completamente sin considerar el conflicto entre la sujeción a las leyes naturales y al destino, y el verse arrastrado por el azar y la arbitrariedad: trata el mundo de las apariencias únicamente a partir del conflicto en el mundo de la esencia, que debería resolverse mediante la "unión de libertad y necesidad". Marx protestará exactamente

contra esto con su consigna programática de que "Hegel está de cabeza, y hay que ponerlo sobre los pies". Marx trata el conflicto en el mundo de la esencia como un producto del conflicto en el mundo de las apariencias. [...]

Lo que podemos aprender de la filosofía kantiana es que el problema de la capacidad de alianza entre naturaleza y destino –como resultado de la decepción ante la filosofía de la Ilustración que le precede (tras la desilusión respecto a la fe en la armonía propia de la Ilustración europea)– es reducido a un epifenómeno del mundo de las apariencias; y que, con el desplazamiento del interés exclusivamente hacia el conflicto entre libertad y necesidad y su reconciliación, no se establece una nueva vía, sino que se expone de manera precisa aquello que sobrevive de la filosofía estoica sin ruptura en la Ilustración europea.

No solo en la filosofía clásica de la formación alemana, sino también en las variantes de la filosofía moderna cuyos intentos de resolver el conflicto permanecen del lado de la esencia o, en el caso extremo (Heidegger), no van más allá de la idealización de la vida en el campo y la invocación de un destino benévolo.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 142-148]



«Kant sistematizó la vertiente empírica de la Ilustración europea en el lado de las antítesis como si el mundo de los fenómenos fuera el "compendio" de una naturaleza que funciona conforme a reglas. Observamos que Kant –quien trabaja con el recurso de agudizar los conflictos hasta convertirlos en antinomias para asignarlos luego con limpieza a ámbitos que no deben tener nada que ver entre sí (este es el núcleo de su "solución" al problema de las antinomias)– presenta en la estructura vertical de sus antítesis un problema cardinal: todo lo que está sometido a la "ley de la naturaleza" es, al mismo tiempo, contingente; y todo lo contingente está a su vez sometido a una regularidad interminable que, de pronto, resulta ella misma contingente, en la medida en que ya no es posible determinar si posee una dirección dentro de un proceso que deba conducir a un fin.

Con una lucidez verista, Kant mantiene firme el conflicto entre legalidad natural y arbitrariedad, entre sujeción al destino y azar, un conflicto sobre el cual los intentos de solución del Idealismo alemán que se esfuerzan críticamente en confrontar su sistema– acabarán resbalando.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 184]

LAS CATEGORÍAS SEGÚN KANT

Las categorías son, para Kant, los conceptos puros del entendimiento, es decir, las formas fundamentales mediante las cuales la mente humana organiza y unifica la multiplicidad de las sensaciones para producir experiencia y conocimiento. No provienen de la experiencia, sino que son condiciones *a priori* que hacen posible cualquier experiencia.

Son formas de pensar necesarias y universales. No describen el mundo en sí mismo, sino cómo debe estructurarse cualquier objeto posible de experiencia. Funcionan como

reglas de síntesis: permiten que el entendimiento unifique la diversidad sensible en juicios y conocimientos.

Para Kant, la experiencia no es un simple recibir datos sensibles. Es un producto del entendimiento, que recibe una multiplicidad caótica de sensaciones, las ordena mediante las categorías, y así produce objetos coherentes y leyes naturales. Sin categorías, habría sensaciones, pero no habría mundo, ni ciencia, ni experiencia objetiva.

Kant organiza las categorías según las formas lógicas del juicio:

Cantidad: Unidad, Pluralidad, Totalidad

Cualidad: Realidad, Negación, Limitación

Relación: Sustancia-Accidente, Causalidad-Dependencia, Comunidad

Modalidad: Posibilidad, Existencia, Necesidad

Estas categorías son las estructuras básicas que permiten pensar cualquier objeto. Las categorías no describen cosas en sí, sino fenómenos. Solo tienen validez dentro de la experiencia posible. Su aplicación está garantizada por los esquemas trascendentales, que las conectan con el tiempo.

Las categorías no son meras "formas lógicas", sino formas de actividad, de producción del entendimiento. Kant las concibe como herramientas operativas, no como estructuras ontológicas del ser. Su origen etimológico (*kategoría* – 'acusación pública') recuerda que son actos, no sustancias: modos de interpelar, ordenar y dar forma al mundo.

La integración de las categorías kantianas en la discusión sobre Naturaleza, libertad, destino y el conflicto entre esencia y apariencia permite ver con mucha claridad por qué Kant marca un punto de inflexión entre la Ilustración, el Idealismo alemán y la crítica materialista posterior.

Las categorías son, para Kant, las formas *a priori* con las que el entendimiento estructura la experiencia. Esto tiene tres consecuencias decisivas:

La "Naturaleza" —entendida como un conjunto de leyes necesarias— no es algo que esté ahí, sino algo que el entendimiento produce al sintetizar la multiplicidad sensible mediante categorías como causalidad, sustancia, comunidad, etc.

La Naturaleza es, por tanto, una construcción del sujeto, no un destino inscrito en las cosas mismas. Pero una vez construida, aparece como necesidad objetiva, como si fuera independiente de nosotros.

La Naturaleza aparece como necesaria, pero su necesidad depende de formas subjetivas. Esto explica por qué Kant puede decir que estamos sometidos a leyes naturales y, al mismo tiempo, que esas leyes no pertenecen a las cosas en sí. La libertad, en cambio, pertenece al ámbito de lo incondicionado, donde las categorías no pueden aplicarse.

Esto produce la famosa escisión: Fenómeno: regido por categorías → necesidad natural. Noúmeno: ámbito de la libertad → sin categorías.

La libertad es posible solo porque no está sometida a la causalidad, pero eso implica que no puede intervenir en el mundo fenoménico sin contradicción. De ahí la tensión que señalabas: somos libres, pero solo en un ámbito que no puede modificar directamente el curso natural de los acontecimientos.

Kant detecta algo que el Idealismo alemán no sabrá resolver: Todo lo sometido a leyes naturales es contingente. Y toda contingencia está sometida a una regularidad infinita, que a su vez es contingente. Esto significa que la Naturaleza, tal como la construyen las categorías, no garantiza ningún sentido, finalidad o teleología. No hay "destino" en sentido fuerte. Solo hay necesidad sin finalidad y contingencia sin dirección.

Kant ve este conflicto con una lucidez que Hegel intentará superar mediante la idea de que la esencia se realiza en la apariencia. Esencia y apariencia: por qué Hegel protesta Hegel rechaza la separación kantiana: Para él, la esencia aparece, y lo que aparece es la esencia. No hay dos mundos, sino un solo proceso dialéctico. Pero Hegel no aborda el conflicto entre: necesidad natural, contingencia, arbitrariedad, y destino. Hegel desplaza el problema al nivel de la esencia, donde la libertad y la necesidad se reconcilian dialécticamente. La apariencia queda subordinada a la lógica del concepto.

Marx invierte la relación, Critica precisamente que el conflicto en la esencia no explica el conflicto en la apariencia. Es el conflicto en la apariencia (las relaciones materiales, sociales, históricas) el que produce las formas esenciales. Por eso dice que "Hegel está de cabeza, y hay que ponerlo sobre los pies". No partir de la esencia para explicar la apariencia, sino partir de la apariencia para explicar la esencia. En este giro, las categorías dejan de ser formas trascendentales del entendimiento y pasan a ser formas históricas y sociales de producción.

En Kant las categorías son formas subjetivas que producen la Naturaleza como legalidad necesaria. Pero esta legalidad es contingente en su contenido. La libertad queda fuera del ámbito categorial.

En Hegel las categorías se convierten en determinaciones del ser, momentos del despliegue de la esencia. La escisión kantiana queda superada, pero al precio de ignorar la contingencia real.

En Marx las categorías son formas históricas de la praxis social. La apariencia (las relaciones materiales) produce la esencia (las categorías, las formas de pensamiento).

«Las categorías –que están sometidas al mismo destino– son también progresivamente objetivadas y sustancializadas, alejándose de lo que en un principio significaban, a saber, "modos de hablar", hasta que finalmente diversas filosofías llegan a afirmar que son las estructuras reales de la realidad.

Sin embargo, allí donde se vuelve a recurrir a la producción humana, a la creación activa –como en el caso de Kant–, las categorías vuelven a situarse en la dirección de la operatividad, de la actividad humana, de la subjetividad.

Pero, ante todo, *kategoría* no significa, como "enunciado", simplemente "decir algo hacia fuera". Por eso, cuando te encuentres con la palabra o con la cosa misma, debes preguntar de inmediato: ¿quién le dice algo a quién?, ¿por qué lo dice de esa forma?, ¿qué quiere provocar en los otros?, ¿qué pretende él mismo al formular una acusación o afirmación?

Este modo de enunciación, aparentemente tan objetivamente indiferente, tampoco está en el origen del primer uso lingüístico de la palabra "categoría". Porque *kategoría* (κατηγορία) es la 'acusación pública'; *katégoros* es el acusador público (κατήγορος – 'acusador' o 'denunciante', derivado de *kata-* contra y *agóreúō* – hablar en la asamblea o acusar públicamente). En la palabra está contenida *agorá* (ἀγορά), es decir, el foro, la plaza pública.

Este es el lugar en el que, dentro de una sociedad urbana, puede generarse publicidad, es decir, un espacio interior donde se hace pública la vida común. Esta es una determinación importante, aunque aquí haya quedado algo abreviada.

En este espacio se crea un ámbito dentro de la sociedad en el que pueden discutirse los asuntos generales, los asuntos que les son comunes, y no se discuten en forma de enunciados que suenan unos junto a otros, sino en forma de debates jurídicos, en forma de procedimientos que también poseen el sentido jurídico de esta palabra: procesos.

Así, el verbo *agoréin* (ἀγορεῖν) –'hablar en público', 'tomar la palabra en la asamblea', 'pronunciar un discurso en el ágora'– se combina con el prefijo *kata-* (κατα-), que significa 'contra': *kata agoréin*, *katagorein*, es el hablar públicamente en contra, específicamente la acusación pública.

Y de este discurso pronunciado en voz alta en la ágora, en interés público, un discurso que interpela, que protesta, surge este concepto tan general de "categoría", al que siempre, cuando se lo emplea, incluso si ya no se oye su origen, habría que exigirle al menos un testimonio sobre contra qué se dirige una categoría, contra qué protesta, en qué medida crea o reclama una protección, una seguridad, un interés público, y qué precio se paga para que esto sea necesario de esa manera, en cada caso específico.

Así pues, no es la forma general del enunciado, sino la forma de la réplica pública, de la contradicción pública, la que está en el origen de este concepto, que designa la forma vinculante del discurso y luego la forma de la realidad misma tal como queda fijada en un discurso vinculante –pues "categoría" es un concepto típicamente de sujeto-objeto.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 36-37]

LAS CATEGORÍAS Y LA PRODUCCIÓN DE EXPERIENCIA

Las categorías kantianas funcionan como formas de trabajo en la producción de experiencia porque Kant concibe el conocer no como un acto pasivo de recibir datos, sino como un proceso productivo, una actividad que transforma un material bruto en un objeto inteligible. Kant introduce una concepción "laboral" del conocimiento que luego será decisiva para Hegel y Marx, aunque cada uno la reinterprete de manera distinta.

Para Kant, el entendimiento no contempla, sino que opera. Su actividad fundamental es la síntesis, y las categorías son las reglas que guían esa operación. La multiplicidad sensible es un material disperso. Las categorías son operaciones activas que lo unifican. La experiencia es el producto de ese trabajo. En este sentido, las categorías no son “contenidos” sino funciones productivas.

La experiencia es un producto, no un dato. Kant lo dice explícitamente: la experiencia es el primer producto del entendimiento. Esto implica un material (sensaciones), un proceso de elaboración (síntesis), y un resultado (objeto de experiencia).

La estructura recuerda a un proceso industrial: materia prima → procesamiento → producto final. Kant piensa el conocimiento con la lógica del trabajo. Las categorías imponen forma, no contenido. El entendimiento no crea la materia, pero sí la forma bajo la cual puede ser conocida.

Causalidad, sustancia, comunidad, realidad, negación, etc., son modos de organizar la experiencia. Sin estas operaciones, no habría mundo ordenado, sino un flujo caótico de sensaciones. La categoría es, por tanto, una técnica de organización, una herramienta de trabajo cognitivo.

Cómo esto se integra en el conflicto Naturaleza–Libertad–Destino:

1. Naturaleza como producto del trabajo categorial

La “Naturaleza” –entendida como un sistema de leyes necesarias– es el resultado del trabajo del entendimiento. No es un destino inscrito en las cosas. Es una construcción que emerge del uso de categorías como causalidad o sustancia. Esto explica por qué Kant puede afirmar simultáneamente que estamos sometidos a leyes naturales, y que esas leyes dependen de nuestras formas de conocer. La necesidad natural es, en cierto sentido, autoimpuesta.

2. El destino como efecto de la contingencia categorial

Kant descubre algo que Hegel no resolverá: todo lo sometido a leyes naturales es contingente, y toda contingencia está sometida a una regularidad que también es contingente. El trabajo categorial produce un mundo regular, pero no garantiza un sentido. De ahí la tensión entre: necesidad (ley natural), contingencia (azar), y destino (dirección del proceso). Kant mantiene este conflicto sin resolverlo.

3. Libertad como ruptura del trabajo categorial

Las categorías solo valen para los fenómenos. La libertad pertenece al ámbito donde no hay categorías. por eso somos libres, pero esa libertad no puede aparecer en la experiencia sin contradicción. La libertad es una actividad sin categorías, mientras que la experiencia es una actividad categorial.

Husserl, Heidegger y otros critican que Kant reduce la experiencia a estructuras fijas y formales. La experiencia humana es más rica, histórica y contextual. Lo “a priori” no es universal y rígido, sino estructuras vividas que pueden transformarse.

«Según la *Crítica de la razón pura*, la experiencia es el primer producto que nuestro entendimiento genera al elaborar la materia bruta de las sensaciones sensibles. La “experiencia” no es nada inmediatamente simple: desde el inicio se la define como

un "producto" que, sin embargo, es producido única y exclusivamente por el entendimiento sintetizador. Este entendimiento es productivo según las premisas de un proceso industrial de trabajo: la multiplicidad inconexa de las "sensaciones sensibles" funciona como materia prima que, mediante su elaboración, se sintetiza en "experiencia" y "conocimiento" (términos que Kant emplea en gran medida como sinónimos).

El proceso de conocimiento es en sí mismo un proceso de trabajo. Y exponer este proceso de trabajo es la tarea de la *Crítica de la razón pura*, que no pretende estar libre de la penosidad de la vinculación entre trabajo y experiencia, sino que documenta esa penosidad paso a paso, no solo mediante una estructura laberíntica, sino también a través de un lenguaje y una estructura argumentativa enrevesados.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 211]

CONCEPTO RESTRINGIDO DE EXPERIENCIA – NOCIÓN DE LA DIVINIDAD

Klaus Heinrich critica en *Harmonices mundi. Eine Religionsphilosophie der Universalien* (1975) que el concepto kantiano de experiencia está formulado de manera demasiado estrecha. Allí sostiene que Kant limita la experiencia al mundo fenoménico y, con ello, excluye dimensiones trascendentes o míticas de la experiencia humana que son esenciales para una antropología más amplia. Heinrich escribe que el concepto kantiano "restringe innecesariamente la experiencia y, con ello, limita la posibilidad de una antropología científica".

Kant no define la experiencia como el conjunto completo de vivencias humanas, sino como una construcción estrictamente epistemológica: la experiencia es únicamente aquello que, bajo las condiciones de las formas de la intuición, las categorías y los principios trascendentales, puede sintetizarse en una unidad objetiva. La experiencia en Kant solo posee "estricta universalidad y necesidad" cuando está estructurada por formas y categorías *a priori*.

La experiencia, según Kant, está conceptualmente mediada, objetivada, estructurada por leyes, y vinculada a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con ello, Kant excluye todo lo que en el sentido cotidiano o antropológico también se llamaría "experiencia": dimensiones corporales, afectivas, estéticas, sociales, históricas o inconscientes.

Klaus Heinrich, formado como filósofo de la religión y psicoanalista, se interesa por formas de experiencia que no encajan en el marco kantiano. Kant convierte la experiencia en un concepto epistemológico, pero los seres humanos viven experiencias que no son primariamente actos de conocimiento: crisis, rupturas, afectos, vivencias religiosas, órdenes simbólicas. La experiencia kantiana es aquello que el entendimiento puede ordenar, y excluye precisamente lo que escapa a esa ordenación: lo mítico, lo inconsciente, lo no-idéntico.

Kant vincula la experiencia a condiciones trascendentales, no a situaciones históricas o corporales concretas. Heinrich ve en ello una ceguera ante las condiciones reales de la existencia humana. Kant formaliza fuertemente la experiencia.

«Si nos preguntamos si en la filosofía kantiana existe un momento de lo religioso, algo así como un concepto de Dios, entonces tendremos que distinguir dos cosas.

Por un lado, Kant presenta en el tratado *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793/94) un elemento de crítica de la religión: convierte el concepto de Dios en un objeto de conjeturas y recibe de inmediato una advertencia del entonces ministro de Cultura, quien le amenaza con que, “si persiste en su obstinación, deberá contar indefectiblemente con disposiciones desagradables”.

Por otro lado, el Kant de la filosofía trascendental tiene, precisamente en el lugar donde en tratados teológico-racionalistas cabría esperar un concepto de Dios, el concepto central que expresa el *pathos* (aunque también la limitación) de la filosofía de la Ilustración: la “conciencia en general”, que, en cuanto conciencia “en general”, es lo universal de la razón.

Podría objetarse que “conciencia en general” no es más que una abstracción que reúne todo lo que significa la capacidad humana en contraste con la capacidad no humana. Pero cuando Kant describe un *intellectus divinus* (B 138 ss.), para el cual todo está simultáneamente presente –es decir, que sería la “conciencia en general” perfecta–, advertimos que, con su concepto central, aunque situado en la filosofía trascendental y por tanto dentro de los límites de la experiencia humana, apunta a nada menos que eso, y con él reivindica la pretensión incondicionada de la filosofía de la conciencia.

No es que Kant revise el concepto enfático de experiencia, que en la historia de la Ilustración europea sigue teniendo un centro cristológico: la “conciencia” es, en la Ilustración, el verdadero don divino; la *mens* humana es para el cuerpo humano lo que Cristo es para el mundo (así argumenta Nicolás de Cusa). El mundo de lo condicionado sigue teniendo para Kant un significado incondicionado.

Otra cosa es que Kant estreche este concepto de experiencia de manera extraordinaria y con consecuencias de gran alcance al centrarlo en la “conciencia en general”: por un lado, al excluir de él, mediante una teoría de la producción de la experiencia según siempre las mismas reglas –teoría que puede describirse como una teoría del trabajo enajenado de la facultad de conocimiento–, las posibilidades de una transformación de la organización del trabajo.

Por otro lado, al excluir de él no solo cualidades de la materia, sino la esfera pulsional en su conjunto, dicho en términos teológicos: el *deus absconditus* (1), y hacerlo de un modo que, más allá de la limitación del conocimiento, implica un empobrecimiento de la realidad.

No es irrelevante tener en cuenta que el *deus absconditus* en la tradición europea no se define en absoluto como algo que se encuentre más allá de la capacidad cognoscitiva humana. Cuando los grandes místicos hablan del “sin-fondo” (Ungrund) de la realidad, que irrumpe una y otra vez de manera imprevisible, se refieren a Dios como impulso, como potencia de las potencias: el *deus “absconditus”*, que no ha “preferido” ocultarse, sino que no ha podido ser captado en un plan que pretenda disponer compulsivamente de la realidad –plan que no es sino otra palabra para “racionalización” (Freud)–, sino que, al penetrarla, permanece poderoso en esa misma realidad.

De hecho, la dimensión pulsional –y al mismo tiempo la que se aferra al cambio histórico real– queda eliminada de la teoría kantiana del conocimiento: por eso, el concepto de experiencia, que Kant ciertamente carga de énfasis, es un concepto no solo restringido trascendentalmente bajo el primado de la “conciencia en general”, sino también un concepto que reprime posibilidades de experiencia, y cuya crítica sigue siendo hasta hoy una tarea importante.

En la teología existe una disputa que se enciende en torno a la cuestión de si el concepto superior es el de verdad o el de realidad. Los teólogos nominalistas de los universales, que afirman el aspecto pulsional de la realidad, se enfrentan a los teólogos realistas de los universales, que niegan ese aspecto pulsional. Aquellos subordinan la verdad a la realidad, mientras que estos sitúan la verdad por encima de la realidad.

Donde se pretende situar la verdad por encima de la realidad, se defiende un racionalismo; donde se pretende subordinar la verdad a la realidad, se defiende un empirismo. Si la realidad se extiende más allá que la verdad, con ello no se reconoce una limitación necesaria de la autorrevelación de Dios.

Si la verdad se extiende más allá que la realidad, entonces el Dios que, como *deus revelatus*, no debería situarse más allá de la realidad, es fundamento de la realidad en la medida en que ha sublimado su potencia pulsional en una voluntad que restringe arbitrariamente su autorrevelación a ámbitos determinados, aunque podría haberse revelado en todos. Pero si la realidad se extiende más allá que la verdad, entonces a Dios, incluso si lo quisiera, le estaría vedada la autorrevelación total, porque mediante ella dejaría de ser el fundamento pulsional de la realidad, lo que impulsa en la realidad, para convertirse únicamente en el velo cognoscitivo de algo que en Él mismo ya no se desvela.

La solución kantiana se caracteriza por percibir claramente la posición universalista-nominalista y la orientada a lo empírico, pero la expresa en conceptos que dividieron y enfrentaron a sus sucesores. La célebre “cosa en sí” es uno de esos conceptos, cuya determinación, por lo demás, oscila considerablemente. Se la identifica con la *mera* cosa, cuya cognición no merece la pena porque es insignificante y aparente; pero, a la inversa, también la *cosa en sí* que podría volverse peligrosa para la apercepción trascendental –que permanece inalcanzable para ella– si irrumpiera en ella. Se la identifica con la voluntad como centro de la libertad, pero al mismo tiempo se la purifica de toda potencia pulsional, convirtiéndola así en el centro de la “buena” voluntad, que rebaja los deseos a accidentes, aunque en la realidad las cosas se presenten de un modo muy distinto.

Kant sabe muy bien que, con la “cosa en sí”, toca el fundamento pulsional de la realidad que ha sido excluido de la “conciencia en general”; pero declara que, al no poder transformarse en conocimiento, puede permanecer excluido, porque no se volverá todopoderoso. Los filósofos del idealismo alemán son de otra opinión: intentan captar la esfera del “cosa en sí”, que Kant había excluido, mediante su concepto de espíritu, y se oponen al corte que Kant establece, con su solución del problema de las antinomias, entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las esencias.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 215 ss]

(1) *Deus absconditus* significa literalmente “el Dios escondido”: idea central de la teología cristiana de que Dios es, en su esencia, radicalmente inaccesible e inescrutable para el ser humano, incluso cuando se revela. El concepto aparece en Isaías 45,15, donde se dice: “Verdaderamente tú eres un Dios que se esconde”.

A partir de ahí, la expresión se convirtió en una categoría teológica para hablar de la imposibilidad humana de comprender plenamente a Dios, debido a su infinitud y trascendencia; el límite de la razón y de la experiencia religiosa: incluso con revelación, Dios permanece misterioso; la tensión entre lo que Dios muestra y lo que permanece oculto.

En la tradición luterana, su contraparte es *Deus revelatus* (“el Dios revelado”), es decir, Dios tal como se manifiesta en Cristo y en la Escritura. [Nota del traductor]

CONCIENCIA TRANSCENDENTAL Y SUJETO TRANSCENDENTAL

Conciencia trascendental y sujeto trascendental son conceptos íntimamente ligados, pero no idénticos en la filosofía kantiana. La diferencia central es que en Kant conciencia trascendental nombra la unidad formal de la experiencia, mientras que el sujeto trascendental es la instancia que posibilita esa unidad.

La conciencia trascendental (*Bewusstsein überhaupt*, ‘conciencia en general’) es la forma pura y necesaria en la que toda experiencia debe poder ser unificada.

No es una conciencia psicológica, sino una estructura lógica. su función consiste en garantizar que todas mis representaciones puedan ser pensadas como mías.

No tiene contenidos propios; es pura forma de unidad. Es fundamento de la unidad trascendental de la apercepción, el famoso “yo pienso” que debe poder acompañar todas mis representaciones.

La conciencia trascendental es la condición formal de posibilidad de la experiencia unificada.

El sujeto trascendental es la instancia que realiza esa unidad. No es una persona empírica, ni un yo psicológico, ni un alma; es una función estructural. Su función consiste en aplicar las categorías y las formas puras de la sensibilidad para constituir objetos de experiencia. No es objeto de conocimiento; solo puede ser pensado como condición.

En la *Crítica* es el “agente” que sintetiza lo dado según reglas *a priori*. El sujeto trascendental es la actividad sintetizadora que hace posible la conciencia trascendental.

Ambos conceptos están estrechamente vinculados, pero no son lo mismo

Concepto	Qué es	Función	Nivel
Conciencia trascendental	Unidad formal de la apercepción	Garantizar que toda representación pueda ser pensada como mía	Estructura lógica
Sujeto trascendental	Instancia que realiza esa unidad	Aplicar síntesis y categorías para constituir experiencia	Función constitutiva

La conciencia trascendental es la unidad. El sujeto trascendental es lo que unifica. La conciencia trascendental es la coherencia del relato, la condición de que todas las páginas formen una historia unificada.

El sujeto trascendental es el autor estructural, no empírico, que organiza las páginas según reglas.

Con esta división Kant quiere evitar dos errores: Convertir el yo trascendental en un objeto (lo que sería metafísica ilegítima).

Reducir la unidad de la experiencia a psicología empírica. Separar "unidad" (conciencia trascendental) de "función que unifica" (sujeto trascendental) le permite mantener su proyecto crítico: explicar cómo es posible la experiencia sin caer en metafísica del alma.

«*La conciencia en general (Bewusstsein überhaupt)* es el célebre término kantiano para designar el estado de presentificación del sujeto trascendental. Con este concepto, que Kant introduce en la filosofía, realiza una suerte de modernización lingüística de sabor regional: procede del lenguaje de los mercados de caballos de su Prusia oriental natal. Allí se contaban –o más bien se registraban– las manadas de caballos sin atender a los individuos que las componían, captándolas como un conjunto "por encima de las cabezas" (*über Haupt*), en esa forma de conteo que pasa por alto cada cabeza particular y no se ocupa ni del bienestar del animal individual ni del precio adecuado a cada uno.

Y este "en general" (*Überhaupt*) es introducido por Kant en la filosofía, del mismo modo que muchas palabras que hoy nos parecen completamente naturales fueron en su momento innovaciones de ese tipo, que recurrían al lenguaje coloquial porque allí podían transportar de inmediato toda una serie de asociaciones y, aun así, eran capaces de expresar algo con precisión.

Conciencia en general (Bewusstsein überhaupt), sin consideración de los individuos, como la disposición consciente sobre todo y cada cosa. Ciertamente no siempre presente en cada individuo particular, no presente durante el sueño, tampoco presente en cada ser humano con todos los conocimientos de la sociedad y de las ciencias naturales de su tiempo, y ni siquiera en los individuos más eminentes presente en su totalidad; pero para aquel sujeto trascendental que era, por así decirlo, la maquinaria de concienciación y determinación de la especie, de la cual participaba cada individuo, esa presencia podía, sin embargo, ser establecida sin merma alguna.

Idealmente –pues en este punto Kant seguía siendo un ilustrado sin fisuras– debería ser en realidad posible para cada individuo hacerse presente a sí mismo con la misma conciencia que la especie; al menos tendría que serle posible en el ámbito en el que se hubiera especializado con su saber y con su formación previa.

Lo que Kant no conoce, aquí en la teoría, es un obstáculo de la represión, una resistencia contra el hacerse consciente, que en determinadas circunstancias acompaña precisamente los intentos de concienciación. Lo que, en consecuencia, no puede atribuir al conocimiento consciente es aquello que cien años más tarde

constata Sigmund Freud: que la conciencia merece ser llamada un fenómeno muy amenazado, diminuto, quizá muy superficial.

Tanto más heroica resulta entonces la pretensión de concienciación en el psicoanálisis, que no se limita a mantener disponible solo un pequeño ámbito, sino que apunta también a la totalidad de aquello que no quiere someterse a esa pretensión.

En las formulaciones negativas de Freud se hace especialmente claro que aquí no puede tratarse de una única conciencia abarcadora, a cuya presencia pudiera reconducirse lo que no está presente.

En *Die Verneinung* (1925), "La negación", un escrito breve pero fundamental, Freud explica cómo, al negar un contenido reprimido, el paciente lo reconoce indirectamente.

"Por tanto, un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar. La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo.

Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia. De ahí resulta una suerte de aceptación intelectual de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión.

En el curso del trabajo analítico producimos a menudo otra variante, muy importante y bastante llamativa, de esa misma situación. Logramos triunfar también sobre la negación y establecer la plena aceptación intelectual de lo reprimido, a pesar de lo cual el proceso represivo mismo no queda todavía cancelado." (Freud, Sigmund: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XIX, p. 253-254)

Además: bajo el signo de la negación de lo reprimido, aún no se expresa la aceptación de lo reprimido; ahora sí, la "plena aceptación intelectual de lo reprimido", pero aun así el proceso de represión no queda anulado. Por lo tanto, la conclusión que debemos extraer es la siguiente: la conciencia que antes operaba mediante la negación y que ahora incluso se deja persuadir y convencer por argumentos, evidentemente no ha logrado modificarse en un punto decisivo.

A todas luces, lo que Freud llama la aceptación meramente intelectual de lo reprimido sería aquello que la cura psicoanalítica debería alcanzar; al parecer, esto va de la mano con una conmoción y transformación de las estructuras de la conciencia: no hay retorno al estado anterior, ni existe tampoco aquello que Kant aún creía poder reivindicar para sí, una gran conciencia trascendental, amplia, general, idéntica a sí misma, de la cual todos participaríamos.

El horror, las conmociones y los traumas de la época inmediatamente posterior a Kant, ya los había percibido Kant, ese extraordinariamente sensible y moderno cronista, y habla de ellos en tono defensivo.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektivität I*. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 39-42]

El sujeto transcendental

La transformación del concepto de *subiectum* tiene un lugar muy preciso en la historia de la filosofía. El "sujeto" hoy significa casi lo contrario de lo que significaba en la Antigüedad.

En la filosofía antigua (Aristóteles) *hypokeímenon* (ὑποκείμενον) designaba 'lo que yace debajo', 'lo subyacente', 'lo estable', 'lo que recibe las determinaciones': el soporte objetivo de los accidentes. Era lo estable, lo que recibe las determinaciones. No tenía un sentido psicológico ni personal. Se refería más bien a la sustancia como fundamento del ser.

En la escolástica latina, *subiectum* traduce este mismo concepto. El *subiectum* es el portador real de las propiedades, por ejemplo, "el hombre" como sustancia que soporta "ser blanco", "estar sentado", etc. No es todavía el "yo".

A partir del Renacimiento y, sobre todo, con Descartes, ocurre un cambio decisivo: El *subiectum* deja de ser lo que yace debajo y pasa a ser el que piensa. Pasa a ser del fundamento objetivo al yo consciente. El fundamento ya no es la sustancia objetiva, sino la conciencia que conoce. El sujeto se convierte en el punto de partida de la certeza.

La filosofía moderna busca un fundamento indudable. Ese fundamento no puede ser algo externo, sino la actividad cognoscente misma. Por eso, la persona humana – como portadora de las facultades de conocimiento – se convierte en el sujeto por excelencia.

Este desplazamiento conceptual abre varias líneas que marcarán toda la modernidad: Epistemología centrada en el yo; el conocimiento se analiza desde la estructura del sujeto. Individualización: el sujeto es ahora un individuo concreto, no una sustancia universal. Autonomía: el sujeto se vuelve principio de acción, libertad y responsabilidad. Se establece una separación sujeto-objeto que antes no existía con esa claridad.

Según Kant, "el sujeto garantiza la conexión del mundo solo porque la produce él mismo", es decir, la unidad del mundo no es algo que encontramos hecho, sino algo que la actividad del sujeto produce.

La idea central es que la coherencia, orden y unidad del mundo tal como lo experimentamos no proviene de las cosas en sí mismas, sino de las formas y funciones de nuestra propia mente. El mundo fenoménico (el mundo tal como aparece) es un resultado de la síntesis que realiza el sujeto. La mente no es un espejo pasivo, sino una actividad que organiza lo que recibe.

La "conexión" o "relación" entre los fenómenos (causalidad, unidad temporal, espacial, etc.) no está dada por las cosas, sino por las estructuras *a priori* del sujeto. Por eso Kant puede decir que el sujeto "garantiza" el orden del mundo: lo garantiza porque lo constituye.

Kant describe tres niveles en los que el sujeto "hace" el mundo fenoménico:

1) Espacio y tiempo como formas de la sensibilidad: No son propiedades del mundo externo, sino formas a priori mediante las cuales ordenamos las intuiciones. Sin ellos, no habría "mundo" sino un caos de impresiones.

2) Las categorías del entendimiento: Causalidad, sustancia, unidad, pluralidad, etc. Estas categorías conectan las intuiciones en juicios y hacen posible la experiencia objetiva.

3) La síntesis de la imaginación y la apercepción trascendental: La imaginación unifica lo múltiple; la apercepción ("yo pienso") garantiza que toda experiencia sea mía y tenga continuidad. Sin esta unidad del yo, no habría unidad del mundo.

La unidad del mundo es correlativa a la unidad del sujeto. No es que el sujeto "invente" el mundo, sino que la estructura del mundo experimentado depende de la estructura del sujeto; lo que llamamos "mundo" es ya el resultado de una síntesis activa. La objetividad es posible solo porque el sujeto aporta las condiciones de posibilidad de la experiencia. Por eso el sujeto puede "garantizar" el nexo del mundo; lo garantiza porque lo constituye mediante sus formas *a priori* y su actividad sintética.

Nos podemos imaginar la experiencia es como un libro: Los datos sensibles son las letras. El espacio y el tiempo son la página donde se ordenan. Las categorías son la gramática que permite que haya frases con sentido. La apercepción es el lector que unifica todo en una historia coherente. El "mundo" es la historia resultante. Sin el sujeto, habría letras dispersas, pero no un libro.

«La reinterpretación del antiguo *subiectum* o *hypokeímenon* (ὑποκείμενον – 'lo que yace debajo', 'lo subyacente', 'lo estable', 'lo que recibe las determinaciones') desde una objetividad fundamental hacia una indicación formal del yo individual —el ser sujeto— tiene un trasfondo histórico muy convincente: como portador más real de las facultades de conocimiento, la persona humana es sujeto.

La facultad de conocimiento es lo que fundamenta su poder; en la práctica, es lo que logra dos cosas: por un lado, el dominio de la naturaleza, que en Kant será llamado también transformación o elaboración de la "naturaleza en bruto"; y, por otro lado, un tipo de conocimiento que sigue exactamente ese modo de producción y que, al mismo tiempo, conoce, comprende y desmantela privilegios, contribuyendo así a una sociedad igualitaria.

A todo esto se ve obligado el sujeto cognoscente; por eso, el conocimiento es un símbolo de autonomía y la teoría del conocimiento se convierte, durante varios siglos, en la ciencia más prestigiosa.

La carga que soporta este sujeto puede estimarse fácilmente con la fórmula siguiente: ahora el sujeto cognoscente es quien garantiza la coherencia del mundo. Esto ya era así antes de Kant, pero Kant lo lleva a un modelo especialmente claro: solo puede garantizar la coherencia del mundo en la medida en que él mismo la produce. Conocer es un proceso de producción; lo que realmente queda garantizado es el mundo fabricado por el propio sujeto.

La reducción de la subjetividad significa también la renuncia al control sobre un mundo producido por el propio sujeto. Esa es la implicación política de la disolución

–o incluso destrucción, junto con la fascinación que la acompaña– del concepto de sujeto: las construcciones de una realidad sin sujeto apuntan al mismo tiempo a un estado en el que se abandona una visión de conjunto que se ha vuelto demasiado pesada, así como la capacidad de control y de manejo de lo que el yo puede abarcar.

La afirmación es que la forma patética –el impulso emotivo y enfático– de la Ilustración europea consiste en organizar un mundo por cuenta propia, en hacer un *regnum hominis*, en instaurar un reino de la razón. La manera en que Kant formula esto con tal rigor –un rigor que deja caer con violencia las síntesis empíricas que no pueden integrarse en su sistema– muestra cuántas cosas fueron excluidas, no pudieron ser elaboradas o ni siquiera fueron admitidas en estos intentos.

El reino de la razón, por tanto, estaba planteado de manera demasiado estrecha, lo que exigía un alto precio: una adaptación forzada y una carga con demasiada represión. El pathos de la Ilustración consistía, en el fondo, en que uno pudiera sostener lo que había producido por sí mismo, dirigirlo por sí mismo y controlarlo por sí mismo.

La dificultad que Kant registra con gran claridad –y también con notable autocrítica– es la imposibilidad de excluir por completo al sujeto empírico en la construcción del trascendental.

Sin embargo, el objetivo central de su proyecto, permitir a las ciencias naturales de su tiempo un desarrollo futuro sin catástrofes, es para él tan imprescindible que, aunque reconoce el caos que él mismo diagnostica –las antinomias insolubles, que describe con toda nitidez–, no las elimina, sino que las mantiene separadas mediante una serie de medidas que permiten reclamar para la experiencia un progreso ordenado y no amenazado por rupturas.

La separación entre lo condicionado y lo incondicionado, entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noumenos, funciona así como una solución sanitaria destinada a proteger la estabilidad del mundo que debe alcanzarse: un mundo que garantice el avance de las ciencias naturales y la producción masiva que se apoya en ellas. Kant acepta, por tanto, este tipo de ordenamiento como el precio necesario para asegurar ese marco de continuidad.

La exigencia de que la validez interobjetiva no debía verse afectada por el problema de una validez intersubjetiva revela hasta qué punto una afirmación así ya estaba vaciada por dentro y era extraordinariamente frágil. Sin embargo, en los años inmediatamente anteriores a la Revolución Francesa, esa era la idea dominante.

La tentativa de dominar el caos mediante una cantidad increíble de distinciones termina convirtiéndose en un caos de distinciones. Es casi imposible reproducir de manera lineal la *Crítica de la razón pura*: uno percibe la enorme cantidad de nuevos comienzos, rupturas y giros que allí aparecen, muchas veces formalizados de un modo que los vuelve irreconocibles.

Y el gran perjudicado, en términos sistemáticos, es en Kant su escrito *Crítica del juicio*. No solo porque se divide en dos partes –la facultad de juzgar teleológica respecto de la naturaleza y la facultad de juzgar estética– sin que exista entre ellas un vínculo sistemático claro, sino porque en ambas reaparece la tradición con todos sus conflictos de un modo tan fuerte que este libro no puede considerarse la gran

obra sintética tardía, sino más bien un compendio de contradicciones no resueltas, lleno de observaciones resignadas que las ponen de manifiesto.

La afirmación de que es, por supuesto, posible mantener siempre presente todo lo producido por uno mismo, controlarlo y ser su dueño, se expone de manera prototípica en Kant en la *Crítica de la razón pura*. Y la instancia que se invoca para ello es la del "*Bewusstsein überhaupt*" —la conciencia en general.

La expresión *überhaupt*, que proviene del ámbito del recuento de ganado en el mercado de animales, conserva algo de esa mirada disponedora y normalizadora, un matiz que sigue presente hoy cuando la palabra se usa en formulaciones enfáticas.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektivität I*. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 55 ss]

LA "CONCIENCIA TRANSCENDENTAL" EN KANT Y EL "DIOS" DE JENÓFANES

Klaus Heinrich ve una relación entre la idea de *conciencia trascendental* (*Bewusstsein überhaupt*) de Kant y la crítica del antropomorfismo de Jenófanes. La idea central es que tanto la conciencia trascendental kantiana como el dios de Jenófanes representan intentos de superar la multiplicidad conflictiva del mundo mediante una instancia unitaria, pero lo hacen de modos muy distintos y con consecuencias filosóficas opuestas.

Kant dice que la multiplicidad viene de la sensibilidad, y la unidad viene del entendimiento. Sin la primera no habría datos; sin la segunda no habría experiencia.

Kant llama multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) al conjunto heterogéneo de datos sensibles que recibimos pasivamente: colores, sonidos, formas impresiones sucesivas en el tiempo, partes de un espacio, sensaciones sin conexión necesaria. Esta multiplicidad no está unificada por sí misma. Es un flujo disperso que, por sí solo, no constituye un objeto.

"Si el cinabrio fuese unas veces rojo, otras, negro, unas veces ligero, otras pesado, si un hombre se transformase unas veces en este animal, otras en aquel, si en el día más largo unas veces creciese, otras, decreciese, entonces mi imaginación no tendría ocasión alguna de reproducir las figuras de un objeto anterior y de relacionarlas con el concepto de cinabrio" (B 201–202).

La multiplicidad es dada, la unidad es puesta por el entendimiento, y sin esa unidad no habría objetos, sino un flujo incoherente de sensaciones. La unidad es la actividad del entendimiento que organiza, sintetiza, y da coherencia a esa multiplicidad. Esta unidad no es empírica: es trascendental, es decir, condición de posibilidad de cualquier experiencia. Kant la llama unidad trascendental de la apercepción: la capacidad del "yo pienso" de acompañar todas mis representaciones.

Para que haya experiencia, todas mis representaciones deben poder ser unificadas en un mismo sujeto: "La unidad de la apercepción es el fundamento supremo de toda síntesis" (B135). No conozco objetos porque estén ya unificados "ahí fuera". Conozco objetos porque yo unifico la multiplicidad mediante reglas (las categorías). Las categorías (causalidad, sustancia, cantidad, etc.) son las reglas que permiten la unidad objetiva. La unidad de la apercepción —el "yo pienso" que debe poder acompañar todas mis representaciones— exige que la imaginación reproduzca las

percepciones según reglas necesarias. Solo así puede haber síntesis, concepto y experiencia de objetos.

Jenófanes de Colofón (570-475 a.C.) combina crítica religiosa, reflexión epistemológica y una intuición metafísica que anticipa el monoteísmo filosófico y prepara el camino para Parménides. Escribió en verso unos 400 fragmentos que incluyen críticas a Homero y Hesíodo por antropomorfizar dioses inmorales, cosmología (tierra infinita que soporta el cielo, sol como cenizas de nubes) y epistemología ("lo cierto no se puede conocer, solo opinar"). Postuló un dios único, eterno, esférico e inmóvil que todo lo mueve con pensamiento, precursor de monoteísmo racional y teología filosófica. Rechazó la omnisciencia humana y valoró la investigación racional sobre la naturaleza.

Acusó a los poetas de atribuir a los dioses acciones inmorales como robo, adulterio y engaño mutuo, conductas consideradas vergonzosas entre los mortales. Ironizó que los mortales imaginan dioses con vestidos, voz y figura humana, y que, si caballos o bueyes pintaran deidades, las harían a su propia imagen.

Esta proyección humana degradaba la dignidad divina, promoviendo en su lugar un dios único, esférico, inmóvil y sin pasiones. Sus ataques formaban parte de una teología racional incipiente, rechazando tanto la omnisciencia poética como el politeísmo mitológico en simposios y épica. Influyó en la filosofía posterior al priorizar la razón sobre el mito.

Jenófanes propuso una concepción revolucionaria de Dios como un ser único, opuesta al politeísmo antropomórfico de Homero y Hesíodo. Su dios es eterno, inmóvil y perfecto. No es un dios personal en sentido mítico, sino un principio racional supremo. Su inmovilidad y perfección anticipan la ontología eleática. Este dios es esférico.

"Todo él ve, todo él piensa, todo él oye." (fr. B24 DK). No depende de órganos sensoriales ni movimientos corporales, ya que el cambio implica imperfección. No actúa físicamente, sino con la mente: su poder es intelectual, no físico. Carece de nacimiento o fin temporal, es omnipresente, omnisciente y actúa mediante el pensamiento o *noûs* (νοῦς - 'mente'), moviendo el cosmos sin esfuerzo físico. Este dios funciona como unidad suprema frente a la multiplicidad del mundo, es principio ordenante del cosmos y fundamento racional de la realidad.

«Trascendente es aquello que sobrepasa la experiencia, que está más allá de los límites de cualquier conocimiento posible. Trascendental es aquello que abarca y fundamenta la posibilidad misma de la experiencia, de modo que todo lo que puede convertirse en experiencia queda aún cubierto y sustentado por ello.

El concepto de lo trascendental es el concepto fundamental para la experiencia posible en el uso kantiano. El concepto de lo trascendente queda reservado para aquello que supera la experiencia sin fundamentarla, conviene subrayarlo.

Los *transcendentalia* (1) son, pues, atributos que corresponden a un Dios concebido como conciencia trascendental dentro de la tradición de aquella filosofía griega cuyo primer testimonio de tal concepto de Dios es el Dios de Jenófanes (570-475 a.C.).

Esta conciencia trascendental es la conciencia de la razón que dispone tecnológicamente, ya no enredada en las *technai* (técnicas) particulares. El concepto del Dios único es idéntico al concepto de esta razón que así dispone. En consecuencia, aquí el concepto de antropomorfismo criticado por Jenófanes significa: no la razón pura, sino la razón entrelazada con la realidad a través de los sentidos y de los modos de producción, una razón expuesta y entregada a ella.

La protesta contra el antropomorfismo significa: la purificación de este concepto de razón, y en concreto la purificación de las estructuras rebeldes de las necesidades humanas y su satisfacción. La especialidad de esta razón trascendental será ahora disponer de ellas.

Esta protesta contra el antropomorfismo implica la depuración de este concepto de razón, concretamente la depuración de las estructuras rebeldes relacionadas con las necesidades humanas y su satisfacción; disponer ahora sobre ellas será la especialidad de esta razón trascendental.

Identificamos, por tanto, el concepto de Dios de Jenófanes con la razón humana dotada de poder, y la designamos como trascendental en el mismo sentido de todos los sucesores de aquel concepto de Dios –en primer lugar dentro de la tradición cristiana–, hasta que finalmente el concepto de conciencia trascendental en Kant asume dicha herencia: no solo porque adopta la atribución “trascendental”, sino porque reivindica para esa conciencia todos los atributos que previamente habían sido asignados al concepto de razón atribuido al Dios cristiano como objeto y centro de meditación.

Se trata de atributos que todos conocemos desde las clases de preparación para la confirmación: omnisciencia, omnipresencia, omnipotencia y omnibenevolencia. Todos estos atributos divinos se integran en la conciencia trascendental de Kant como *fundamentalia*, en el mismo sentido en que ya habían sido concebidos anteriormente.

De modo que ahora podemos extraer la conclusión breve: así como el Dios de Jenófanes es conciencia trascendental, la conciencia trascendental kantiana no es otra cosa que el concepto eficaz y poderoso de Dios propio de esta filosofía: la razón divinizada del siglo XVIII.» [*Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt am Main und Basel 1986, p. 247-248]

(1) Los *transcendentalia* en la tradición escolástica son los atributos más universales del ente, es decir, las nociones que se predicán de todo lo que es, sin excepción. Se llaman así porque “trascienden” las categorías aristotélicas –como sustancia, cantidad o cualidad– al ser todavía más generales y aplicarse a cualquier tipo de ser.

Los escolásticos entendían los *transcendentalia* como modos del ser inseparables de cualquier ente. No son propiedades añadidas, sino aspectos que todo ser posee por el mero hecho de ser: *ens* (el ser mismo), *res* (la cosa, la realidad o quiddidad), *unum* (la unidad, aquello por lo cual algo es uno y no muchos), *aliquid* (la alteridad, ser “algo” distinto de lo demás), *verum* (la verdad, en cuanto cognoscibilidad) y *bonum* (el bien, en cuanto deseabilidad).

El ser es uno, verdadero y bueno en un mismo acto. [N. del traductor]

Diferencias entre la conciencia trascendental kantiana y el dios de Jenófanos

Kant inaugura una forma moderna de "trascendencia inmanente": La unidad sintética de la apercepción funciona como un principio regulador que hace posible la experiencia. No es un dios, pero ocupa estructuralmente el lugar de una instancia unificadora absoluta: aquello que no puede ser representado, pero sin lo cual no hay mundo ordenado. Esta unidad es formal, vacía de contenido, y opera como límite: no dice qué es el mundo, sino qué condiciones debe cumplir para ser cognoscible. La trascendencia se interioriza y se vuelve condición subjetiva.

Jenófanos representa un momento decisivo en la historia religiosa y filosófica: Su dios es uno, inmóvil, no antropomórfico, no semejante a los mortales. No actúa como los dioses homéricos; es una unidad ontológica que piensa y mueve todo con su mente. Es una crítica radical a la proyección humana: el antropomorfismo.

Según Klaus Heinrich, la unidad del dios de Jenófanos es una respuesta defensiva (*Abwehrzauber der Einheit*) frente al caos de la multiplicidad mítica. La unidad del dios de Jenófanos es un acto de defensa frente al caos mítico. La unidad trascendental de Kant es un acto de defensa frente al caos de la experiencia sin síntesis.

La apercepción trascendental puede entenderse como una secularización estructural del dios único de Jenófanos si se analiza cómo ambos conceptos cumplen la misma función de unidad, pero desplazada desde el plano ontológico (ser) al plano trascendental (condiciones del conocer).

Klaus Heinrich no afirma que Kant "derive" de Jenófanos, sino que la forma de unidad que Jenófanos introduce en la teología arcaica reaparece en Kant como forma del sujeto moderno, despojada de toda sustancia divina. Jenófanos formula por primera vez en Occidente un Uno absoluto que no es antropomórfico, no es múltiple, no es móvil, piensa y ordena todo.

Kant, en cambio, formula un Uno formal: la unidad sintética de la apercepción, que no es un ser, sino la condición de posibilidad de toda experiencia. La secularización consiste en que la unidad ya no es un ente supremo, sino una función del sujeto. En Jenófanos, la unidad divina es fundamento del ser. En Kant, la unidad trascendental es fundamento del conocer.

Jenófanos pregunta: *¿qué es lo que hace que el mundo sea uno?* Kant pregunta: *¿qué hace que la experiencia sea una?* Este desplazamiento del ser al conocer es el núcleo de la secularización.

Jenófanos critica el antropomorfismo religioso y afirma un dios único, inmóvil, que todo lo ve, oye y piensa, distinto en figura y pensamiento de los mortales, al que los hombres solo pueden referirse mediante conjeturas, sin acceso a un saber claro sobre los dioses y el todo.

Kant, en la Crítica de la razón pura, limita el conocimiento a la experiencia posible y relega los objetos de la teología racional (Dios, alma, mundo como totalidad) al ámbito de ideas regulativas, de las que no puede haber conocimiento teórico.

Jenófanos denuncia la proyección antropomórfica de Homero y Hesíodo; el discurso mítico sobre los dioses queda desenmascarado como fabricación humana.

Kant desenmascara la metafísica dogmática (incluida la teología racional) como pretensión ilegítima de conocimiento más allá de la experiencia.

Ambos introducen una instancia de crítica que rompe con el imaginario religioso tradicional: Jenófanes dentro del horizonte mítico-poético, Kant dentro del horizonte ilustrado y trascendental.

El dios de Jenófanes es único, no antropomorfo, inmóvil, eterno, "no ha habido tiempo en que no fuese", pero, a la vez, no puede ser conocido claramente por ningún hombre; solo cabe opinión o conjetura.

El Dios de Kant, como idea de la razón, no es objeto de conocimiento, sino de fe racional o de postulación práctica: la razón teórica reconoce sus límites y declara incognoscible la "cosa en sí" y, en particular, la realidad divina.

En ambos casos, la divinidad se sustrae al saber positivo, y la relación con lo divino se desplaza del plano de la representación plena al de la limitación, la conjetura o la fe.

En Jenófanes se suele ver un primer paso hacia un monoteísmo "purificado" de rasgos humanos, casi una teología negativa *avant la lettre*.

En Kant, la crítica de la razón pura y la primacía de la razón práctica son decisivas para la transformación moderna del discurso religioso: la religión "dentro de los límites de la mera razón" ya no se funda en revelación, sino en la moralidad.

Se puede leer a Jenófanes como un momento temprano de desantropomorfización y a Kant como un momento tardío de desmitificación y moralización del monoteísmo, ambos marcados por la imposibilidad de un saber inmediato de lo divino.

Jenófanes y Kant comparten puntos de contacto epistemológicos profundos, centrados en la limitación radical del conocimiento humano frente a la realidad última. Ambos reconocen una brecha entre lo que se puede saber con certeza y lo que queda en el ámbito de la conjetura o la fe.

Jenófanes afirma que ningún hombre ha conocido ni conocerá "lo claro" (τὸ σαφές) sobre los dioses o el todo, ya que incluso la mejor expresión posible queda opacada por la δόξα (*dóxa* -'opinión': un tipo de conocimiento no demostrado, inseguro o aparente), mera opinión o conjetura.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, establece que el conocimiento se limita a los fenómenos (lo dado en la experiencia sensible, estructurado por espacio y tiempo), mientras que los noumenos (cosas en sí) –incluyendo Dios, alma o el mundo como totalidad– escapan al entendimiento teórico.

Esta humildad epistemológica rompe con pretensiones de saber absoluto: Jenófanes critica el antropomorfismo homérico como proyección ilusoria; Kant desenmascara la metafísica dogmática como ilusión de la razón.

Ambos desconfían de los sentidos como fuente de verdad última.

Jenófanes ve en las percepciones múltiples y cambiantes (tierra, agua, fuego) meras δόξαι (*dóxai* - 'opiniones'), no el ser verdadero, que es uno, inmóvil y divino.

Kant sostiene que los sentidos solo dan fenómenos, no las cosas en sí; el "giro copernicano" coloca las formas a priori de la sensibilidad como condición de toda experiencia posible, relegando la realidad nouménica a incognoscible.

En Jenófanes, el dios único piensa con la mente (νοῦς), pero el hombre solo conjetura sobre él. La razón no garantiza acceso pleno a lo divino o absoluto.

Kant asigna a la razón pura ideas regulativas (Dios como postulado práctico), no constitutivas del conocimiento teórico, abriendo espacio a la fe moral más allá de la ciencia.

Ambos inauguran una crítica proto-moderna que separa fenómeno de noúmeno, opinión de verdad, y prepara el terreno para la epistemología escéptica posterior (de Parménides a Hume).

Copyright © Hispanoteca.eu – 2026 – Alle Rechte vorbehalten