

## Unidad del conocimiento y fundamentación de la metafísica en la “Crítica de la razón pura”

PAU GIRALT\*

■

“No podemos pensar un objeto sino mediante categorías, ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. *No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible.*

Aunque tal conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos cognoscitivos que se hallan *a priori* en nosotros. Ahora bien, dos son los modos según los cuales podemos pensar una *necesaria* concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori*, y por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Consiguientemente, nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general. De qué manera hacen posible la experiencia y qué principios de posibilidad de la misma suministran al ser aplicadas a los fenómenos, lo veremos por extenso en el capítulo siguiente acerca del uso trascendental del Juicio.”

*Crítica de la razón pura*, B 165-167

---

\* Universidad de Barcelona - Facultad de Filosofía, Baldiri i Reixac, s/n - 08028 Barcelona

## 1. De la unidad en su origen a una unidad fundante del conocimiento

El descubrimiento y desarrollo de un método capaz de sustituir a la anterior metafísica dogmática por una nueva metafísica crítica convierte a Kant en uno de los hitos de la historia de la filosofía moderna. La crítica —el nuevo *camino*, completo y autosuficiente, que se toma como “ciencia del fundamento”— se constituye en el modelo de “toda metafísica que quiera presentarse como ciencia”. El fragmento de la *Crítica de la razón pura* que he querido citar al principio incide directamente sobre el núcleo de la doctrina kantiana, y nos permitirá recorrerla, una vez hayamos desenterrado sus presupuestos, desde las bases mismas de su planteamiento hasta sus ulteriores consecuencias.

Para Kant, el punto de partida del conocimiento —que acabará resolviéndose en un “autoconocimiento de la razón”— no puede ser otro que los datos de experiencia, tal como en nuestra conciencia aparecen. Pero, aunque todo el conocimiento humano comienza por la experiencia, sin embargo no se puede sostener que todo él proceda de ésta<sup>1</sup>. Porque la experiencia sensible es singular, contingente, y no puede ofrecernos la universalidad y la necesidad que la ciencia exige. De esta forma, Kant se separa desde el inicio del planteamiento empirista. Locke ya había reducido la inteligencia a reflexión sobre las sensaciones. Berkeley mantuvo que todo es representación de la conciencia sensible, desarrollando el modelo típico de idealismo sensista: *esse est percipi*. Y Hume, finalmente, habría de conducir este enfoque a sus más radicales consecuencias, al defender que las ideas se derivan exclusivamente de impresiones, de manera que los conceptos generales se refieren a un término particular subjetivo.

Éste es el núcleo en torno al cual se desarrolla el pasaje de la *Crítica*: “Aunque tal conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos cognoscitivos que se hallan a priori en nosotros”. Conviene recordar desde el principio que toda la filosofía de Kant nos remite, desde sus propios fundamentos, a Hume. Kant es algo así como la superación de la metafísica de Wolff a partir del empirismo de Hume. En el fragmento se concluye con cierta vehemencia en la imposibilidad de que las categorías sean extraídas de la experiencia, de la que son, en su origen, completamente independientes. Desde el punto de partida que acabamos de señalar, se esboza un programa para la búsqueda de esa unidad entre la experiencia y el entendimiento, que habrá de fundamentar el conocimiento mismo. Dice Kant que existen dos posibilidades: “o bien es la experiencia la que hace posibles los conceptos, o bien son los conceptos los que hacen posible la experiencia”. En ese breve párrafo de la *Crítica*, Kant sólo puede trazar superficialmente su solución, pero es evidente que un desarrollo amplio de este punto —que es uno de los ejes centrales de la obra— supone una revisión exhaustiva de toda la historia de la filosofía.

---

<sup>1</sup> *KrV*, B 1. Utilizaremos la versión castellana de Pedro RIBAS: Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978.

Sentadas estas bases, abordaremos el problema desde diversas perspectivas, para obtener finalmente una visión global de todas las consecuencias que se desprenden del planteamiento kantiano. Ya desde el comienzo intentaremos apuntar hacia el tema central que subyace a todo lo demás: la búsqueda de la unidad entre la experiencia y el entendimiento; en definitiva, la búsqueda de la fundamentación del conocimiento mismo.

## A. Separación fáctica concepto-intuición

*“No podemos **pensar** un objeto sino mediante categorías, ni podemos **conocer** ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos”*

Kant parte de una cuestión fundamental: cuáles son las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Más explícitamente: cómo es posible el conocimiento en general. Pregunta que le conducirá a plantearse cuáles son las condiciones que hacen posible la experiencia.

El conocimiento es transitivo: siempre es una referencia a algo, a lo conocido. Esa referencia, si es mediata, habrá de detenerse en algún punto en una referencia inmediata que lo fundamente todo. En otro caso, no habría referencia a nada. Esta referencia inmediata constituirá el primer elemento del conocimiento, y recibirá el nombre de *Anschauung*, que suele traducirse por *intuición*. Se trata de una intuición receptiva, no espontánea, sino reconocedora, simplemente “recolectora”. Y, por tanto, no absoluta (no des-vinculada), porque depende de aquello a lo que dice referencia. No siendo absoluta, pues, no será fundamental, al menos totalmente. El conocimiento total precisa un segundo elemento que, acompañando a la intuición, le dé objetividad, la haga *válida*: el concepto. Intuición y concepto (sensibilidad y entendimiento) se nos presentan ya como los dos términos de la polaridad en la que se jugará la unidad del conocimiento, y, en definitiva, de cuya suerte va a depender la validez de ese mismo conocer.

“No podemos *pensar* un objeto sino mediante *categorías*, ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de *intuiciones* que correspondan a esos conceptos”. Es ésta una afirmación paralela a la fórmula más simple y conocida: los conceptos sin intuiciones son vacuos; las intuiciones sin conceptos son ciegas<sup>2</sup>. Para Kant, intuición y concepto son las dos caras de una misma moneda. De cómo justifique su unidad dependerá la objetividad de todo conocimiento.

Es el tema central del texto que hemos tomado como referencia, y en definitiva el eje de toda la *Crítica*: “Aunque tal conocimiento está limitado a la experiencia, no procede totalmente de ésta, sino que tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos cognoscitivos que se hallan

<sup>2</sup> Cfr. *KrV*, A 51, B 75.

*a priori* en nosotros. Ahora bien, dos son los modos según los cuales podemos pensar una *necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos*: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia". Se trata de encontrar aquello que fundamenta la unidad entre la experiencia y el entendimiento, entre lo *a posteriori* y lo *a priori*, entre lo dado al sujeto y lo puesto por él.

La intuición es plural: las sensaciones siempre son múltiples. ¿Puede la pluralidad ser fundamento de la universalidad del conocimiento, es decir, de su validez universal? No. Será el concepto el que garantice esa unidad de las sensaciones, o, mejor, el que preste su unidad a las sensaciones. Allí donde hay una pluralidad, hay una determinación de en qué términos esa pluralidad se agrupa o disocia en conjuntos y subconjuntos: toda pluralidad tiene una *figura*. Junto a las sensaciones, ha de haber siempre su propio modo de agrupación en conjuntos. Éstos son, desde otro punto de vista, los dos elementos del mismo y único conocimiento: sensación y figura. Y la figura es, en el fondo, "*regla de construcción*", modo de agrupación, ley de ordenamiento. Eso es el concepto. El concepto es la determinación de la figura, y de ese modo es garantía de objetividad del conocimiento: la indicación de cuál de las diversas interpretaciones posibles de las sensaciones es la única válida. Ya tenemos aquí, de forma explícita, el postulado de la unidad de la experiencia: *el modo de determinar las sensaciones en figura es uno y sólo uno*. En el desarrollo de este trabajo analizaremos desde diferentes puntos de vista este punto central.

Que la regla de construcción de la figura sea una y sólo una constituye la *objetividad* del conocimiento. ¿En qué sentido podemos hablar de objetividad, si hemos renunciado a la *trascendencia*? Objetividad significa que haya un único agrupamiento correcto de las sensaciones. La objetividad no es las sensaciones mismas, sino el modo único de determinación de su figura. Así, las sensaciones no son subjetivas sino que están agrupadas formando el *objeto*. La *unidad del objeto* es la unidad de las sensaciones en el concepto.

De momento, es evidente que habrá conocimiento si y sólo si es válido este postulado. El propio conocer se define como la unidad de las sensaciones bajo una única regla, bajo un único concepto. Lo que exceda este límite ya no será conocimiento (entiéndase conocimiento válido).

La regla de construcción de la figura es aplicable a infinidad de casos concretos: en principio, una misma regla se puede aplicar en infinitos casos posibles. Pero no en cualesquiera casos, sino solamente en aquellos en los que el material sensorialmente dado se deje agrupar bajo ese tipo de figura. La regla es, pues, un *universal*: es infinitamente aplicable, siempre que se cumplan sus condiciones de posibilidad. Esa universalidad es la definición clásica de *concepto*. Ese segundo elemento del conocimiento, por tanto, es universal y además implica un "conjunto de condiciones", que cumplirán siempre las sensaciones agrupadas en él. Pero el concepto kantiano no es sólo el "conjunto de notas" que definen su sensación. Eso es lo superficial. En el fondo se encuentra la regla de construcción, que es lo fundamental.

Teniendo presente la versión del concepto que Kant ha realizado, es necesario insistir de nuevo en el hecho de que sensación y concepto no son dos modos o

dos niveles del conocer, sino los dos elementos inseparables del mismo conocimiento. No existe “conocimiento sensible” y “conocimiento conceptual”, sino que ambos son lo mismo. Experiencia e inteligencia son dos maneras de ver una misma *unidad*, son como los dos *lados* del conocimiento.

Sin embargo, siendo esto lo más básico, de momento parece que se trate de una fundamentación sin fundamento. Al menos todavía no hemos dado con él. ¿Es posible esa unidad? ¿Cómo lo es? Kant dice al final de la Introducción de la segunda edición: “Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera, se nos *dan* los objetos. A través de la segunda, los *pensamos*”<sup>3</sup>. Es una afirmación paralela a las primeras líneas del párrafo que estamos analizando. ¿Cuál es esa “raíz común” de la que brotan los dos troncos distintos del mismo conocimiento? ¿Es posible apoyar toda la fundamentación del conocimiento en *algo* que es “desconocido para nosotros”? ¿Podemos atrevernos a beber de unas *fuentes* cuyo origen desconocemos? ¿Qué justifica la unidad de esas dos fuentes? Éste es el problema de la unidad del conocimiento en Kant, que se traduce, en definitiva, en el problema de la objetividad, en la cuestión de la validez absoluta del conocer en general. Resulta que el conocimiento remite a algo que es, en principio, como mínimo problemático. A lo largo de todo nuestro comentario estudiaremos esta inestabilidad.

## B. Presupuestos y tesis colaterales al problema de la unidad

*“Igualmente todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible.”*

### 1. Qué es el conocimiento

Ha quedado establecido que el conocimiento se reduce, en su origen, a la agrupación de las sensaciones en conjuntos y subconjuntos para construir una figura. De otro modo: a la fijación de la regla de construcción de la figura. Sin la “reunión” en una figura —es decir, de una manera determinada— yo no *percibiría* nada, no *conocería* nada; sólo tendría una serie de sensaciones sueltas, inconexas. El conocimiento es, así, una “donación de unidad”, es el proporcionar la unidad a una multiplicidad dispersa, a un “caos de sensaciones”. Conocer es “sacar del caos” *algo uno*: el objeto. Si no hay unidad, no hay conocimiento. Repetimos lo dicho anteriormente: hay conocimiento si y sólo si es válido el postulado de la unidad del objeto.

<sup>3</sup> *KrV*, A 15, B 29.

La relación de concepto a sensación es una *relación de unidad a pluralidad*. No puede haber pluralidad si no hay unidad: no puede darse la sensación como conocimiento si no hay concepto que la unifique. Y viceversa: un concepto que no unifica nada “es vacuo”, dice Kant <sup>4</sup>. El postulado de unidad es inherente al conocimiento. Ha de haber una y sólo una interpretación, una sola lectura de las sensaciones. Y eso es la posición de objetividad, como ya hemos señalado. Se puede afirmar que el postulado de unidad del objeto es *constitutivo* del conocimiento.

*Síntesis* (com-posición) es el tecnicismo que Kant emplea para referirse a lo que hasta ahora hemos llamado construcción. Síntesis es unión. Etimológicamente “composición”, poner dos cosas juntas; “construcción”, articulación, enlace de unas cosas con otras. Es éste un punto central. La síntesis es precisamente aquello uno de lo que sensación y concepto son sólo *componentes* (entiéndase bien: no son “partes”). No es una tercera cosa que “se deriva” del acoplamiento de los dos elementos iniciales. La síntesis es la unión entre la unidad del concepto y la pluralidad de las sensaciones: es ese *algo uno* que resulta de esa composición, de esa *positio cum-*, o, mejor aún, es *aquello uno* en que consiste ésta.

Decíamos párrafos arriba que se trataba de encontrar aquello que fundamentase la unidad entre la experiencia y el entendimiento, entre lo *a posteriori* y lo *a priori*, entre lo dado al sujeto y lo puesto por él (la “necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos”). No lo tenemos aún, pero hemos encontrado el *en qué consiste* esa unidad.

Unas aclaraciones terminológicas: Kant denomina *síntesis* a la unión unidad-pluralidad. La *síntesis pura* es aquello uno de lo que son componentes la unidad pura (las categorías) y la pluralidad pura (el tiempo), pero esto no hace falta desarrollarlo en nuestro estudio, aunque más adelante hablemos de la *puridad* como fundamento. El término paralelo a la síntesis, *esquema*, corresponde a la unidad del concepto y la sensación. En el plano de las facultades, la unidad entendimiento-sensibilidad es la *imaginación*, o “facultad de la síntesis” (*Einbildung* o *Einbildungskraft*: “construcción de la figura” o imagen).

## 2. Sólo hay conocimiento *a priori* de los objetos de experiencia posible

Volvamos al pasaje de la *Crítica*. “Igualmente todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. *No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible*”. Todas nuestras intuiciones son sensibles: esto ha quedado asentado desde el comienzo. El conocimiento parte de la experiencia, es empírico. Pero venimos diciendo también desde el principio que hay un segundo elemento: el concepto. Partíamos de la afirmación de que si todo el conocimiento humano comienza por la experiencia, sin embargo no se puede sostener que todo él proceda de ésta <sup>5</sup>. Pues bien, ese segundo elemento es *a priori*. Lo cual quiere decir que si hay unidad en el conocimiento, es

<sup>4</sup> Cfr. *KrV*, A 51, B 75.

<sup>5</sup> Cfr. *KrV*, B 1.

una unidad entre lo *a priori* y lo *a posteriori*; sensibilidad y entendimiento son una y la misma cosa. El conocimiento es a la vez *a priori* y *a posteriori*, es a la vez recibido y construido, su objeto es al mismo tiempo *dado y puesto*.

“No podemos, pues, tener conocimiento *a priori* sino de objetos de experiencia posible”. Ésta es la expresión concreta de la unidad de lo *a priori* y lo *a posteriori*. No hay conocimiento *a priori* si no hay conocimiento *a posteriori*, que es lo mismo que decir, desde otro punto de mira, que no hay concepto sin sensación ni viceversa; o, de otro modo, que “los conceptos sin intuiciones son vacuos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas”. Lo *a priori* es fundante en cuanto que es lo que da la unidad. Lo *a posteriori* es originario en cuanto que es lo múltiple unificado. Lo uno *a priori-a posteriori* es el conocer mismo.

La aprioridad (la anterioridad a toda experiencia) garantiza la universalidad y la necesidad del conocimiento, esto es, su objetividad —y podemos añadir: su propia unidad, su validez misma—. La aposterioridad garantiza el progreso de nuestro conocimiento, su ampliación, de manera que no se queda en solo autococer. La búsqueda de los juicios *sintéticos a priori*, de este modo, no es más que la traducción de esa aspiración de unidad cognoscitiva que atraviesa toda la *Crítica*. En efecto, los juicios analíticos son *a priori*, lo que significa que son universales y necesarios pero que no son capaces de ampliar nuestro conocimiento: en ellos el predicado se limita a explicitar al sujeto, en el cual se hallaba ya precontenido. Los juicios sintéticos, por su parte, son *a posteriori*, derivados de la experiencia, y hacen progresar el conocimiento: el sujeto no precontiene su predicado. Sin embargo, su carácter particular y contingente no los hace idóneos para ser los elementos del conocer científico (es decir, del conocer válido). Pero sucede que algunos juicios sintéticos expresan una propiedad universal necesaria de los fenómenos naturales; y como el puro dato *a posteriori*, por más que se repita, no puede justificar la universalidad y la necesidad, nos vemos obligados a admitir la existencia de juicios sintéticos *a priori*, que son precisamente los que integran el conocimiento científico. En los juicios sintéticos *a priori* se delimita ese conocer que buscamos desde el comienzo, en el que la síntesis de lo uno y lo múltiple, del concepto y la intuición (el esquema), pone la objetividad y justifica la validez.

### 3. El objeto y la construcción de su unidad

Hablemos ahora sobre el objeto. En el texto que venimos analizando: “No podemos pensar un objeto sino mediante categorías, ni podemos conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico”<sup>6</sup>. Ya hemos dicho varias veces que la constitución del objeto es la unificación —la “construcción de la unidad”— de la intuición y el concepto. En Kant, la objetividad no es la adecuación con la *cosa* —la escolástica *adaequatio rei et intellectus*— sino la unidad sensación-concepto, el

<sup>6</sup> *KrV*, B 165.

esquema. La revolución copernicana supone un cambio de eje rotatorio en el conocimiento humano: la verdad no es ya la adecuación con la cosa trascendente (en sentido clásico) sino la posición de unidad por el entendimiento en la experiencia posible. Lo que llamamos “objetos exteriores” no son otra cosa que representación. ¿Qué son lo que la tradición metafísica denominaba objetos *en sí*, separados de la receptividad espacio-temporal de la sensibilidad? En modo alguno podemos saberlo, concluye Kant. “Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad”<sup>7</sup>. Pero esto no impide —al contrario: exige— que la representación tenga *realidad empírica*: no es mera apariencia, sino *objeto* efectivamente dado en nuestra experiencia. Según se lee en el texto, “no podemos tener conocimiento *a priori* sino de objetos de *experiencia* posible”. “El kantismo —dice Llano<sup>8</sup>— se configura así como un idealismo trascendental que es, inseparablemente, un realismo empírico: se trata de un *idealismo formal*, urdido en función de la ciencia natural”. De nuevo, desde otra perspectiva, encontramos esa polaridad que parece inseparable del planteamiento kantiano: el objeto es a la vez empírico y *a priori*; la filosofía trascendental de Kant es al mismo tiempo idealista y empirista. En Kant, idealismo y empirismo constituyen un mismo *sistema*.

Detengámonos un poco más sobre el fragmento que acabamos de citar, pues incide en el núcleo de todo el problema: “*No podemos tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible*”. En definitiva, es volver sobre lo mismo: no hay conocimiento *a priori* sin experiencia, no hay experiencia sin conocimiento *a priori*; “los conceptos sin intuiciones son vacuos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”, etc. Kant precisa: *experiencia posible*. El planteamiento inicial se reducía a la búsqueda de las condiciones de la posibilidad de la experiencia, del conocimiento en general. La posibilidad ha llegado a ser fundamental en el sistema, y quizás ya lo fuese desde el principio, para el propio planteamiento de la cuestión. La problematización exhaustiva de la naturaleza —en definitiva, la duda metódica cartesiana llevada a sus últimas consecuencias— exigía la persecución del *límite* de esa misma problematización; y, en otros términos, el rastreo de las condiciones de la posibilidad de todo.

#### 4. La posibilidad de la experiencia

En la deducción trascendental de las categorías, Kant identifica la posibilidad con los juicios problemáticos (que pertenecen a las categorías de modalidad). La posibilidad tiene que ver con la problematicidad; en concreto, es su mismo límite. ¿Cuándo podemos llamar a algo *posible*? Las categorías —decíamos— son aplicables a todo posible contenido de la experiencia (no hay conocimiento *a prio-*

<sup>7</sup> KrV, A 42, B 59.

<sup>8</sup> LLANO, A., *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1983, p. 103. Llano ha estudiado en profundidad los fundamentos de la metafísica de Kant en su conocida obra: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona 1973. Vid. también el interesante estudio *Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica)*, en “Anuario filosófico”, XI/1 (1978), pp. 89-122 y XI/2 (1978), pp. 51-82.

ri sino de los objetos de la experiencia posible). Eso exige para cada objeto de experiencia un principio que enuncie esa aplicabilidad: un conjunto de leyes *a priori* (por ejemplo, el principio de sustancialidad, o el de causalidad, etc.). Ese conjunto de leyes (la tabla de las categorías) es un tamiz que determina qué conjunto de datos empíricos es posible y cuál no lo es. Todo lo que pertenece a la forma de la experiencia (esto es, a las condiciones de posibilidad del conocimiento) ha de ser aplicable a cada fenómeno. La forma de la experiencia es el marco de la posibilidad. O mejor al revés: la posibilidad es el marco fuera del cual no puede darse *de iure* la experiencia. Posible es todo aquello que no está reñido con la forma del conocimiento: con el tiempo y con la aplicabilidad de las categorías. El conocimiento sólo es conocimiento de lo posible. Y, al fin y al cabo, lo posible es lo real. *Reale*, para la tradición metafísica del siglo XVII que heredó Kant, no significaba “que es”, sino “lo que es”, es decir, “que es definible”. La *realitas* con la que trabajó Kant no tenía el sentido de “existencia”, sino el de “posesión de un quid”, de una esencia, el de tener lo definitorio<sup>9</sup>. Por tanto, el marco del conocimiento válido (científico) es la realidad, pero ahí “realidad” significa “posibilidad”. El límite de la validez del conocer no deja de ser la experiencia posible. Y que la experiencia sea posible lo decide el entendimiento, que es el que proporciona la unidad, es el que *da la forma*. Kant, de este modo, ha dado un nuevo sentido al adagio clásico “*forma dat esse*”.

A modo de resumen: las formas *a priori* del sujeto trascendental son válidas para el conocimiento de los objetos porque precisamente esas formas son las condiciones y el fundamento de todo conocimiento. Dirá Kant unos párrafos después del nuestro: “Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, al mismo tiempo, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”<sup>10</sup>. En definitiva, es el entendimiento el que impone sus condiciones a la experiencia, el que la hace *posible*, y el que le da *objetividad*.

En la fundamentación de la objetividad científica, Kant no ha aceptado ninguna de las soluciones propuestas por la filosofía anterior. Frente al racionalismo dogmático originado en el cartesianismo, no admite que la mente esté dotada de ideas innatas. “En el racionalismo, el único procedimiento para alcanzar la ciencia es la intuición intelectual, desvinculada del conocer sensible. Los objetos inteligibles han de aparecer en la inmediatez de la conciencia como *ideas innatas*, cuya autenticidad viene garantizada por el criterio cartesiano de *claridad y distinción*. A partir de tales ideas, la filosofía se despliega enteramente *a priori*, según un orden geométrico. Como afirmaba Spinoza, *el orden y conexión de las ideas es idéntico al orden y conexión de las cosas*”<sup>11</sup>. Tampoco concede Kant a la tradición aristotélica que nuestra mente sea “capaz de iluminar en los fenómenos sensibles dimensiones supraempíricas, es decir, abstraer conceptos universales de particulares experiencias”<sup>12</sup>. Y, acerca del empirismo, estima que, al negar

<sup>9</sup> Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 174-201.

<sup>10</sup> KrV, A 158, B 197.

<sup>11</sup> LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia*, cit., p. 104 (nota 11).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 104.

el carácter universal de los conceptos, aboca en un radical escepticismo. “Kant busca un camino que será, precisamente, el que mejor concuerde con un planteamiento inmanentista. Su aportación decisiva consiste en haber potenciado la subjetividad humana hasta convertirla en *subjetividad trascendental*: una subjetividad supraindividual, intersubjetiva, epistemológica, normativa, fundante de la objetividad científica”<sup>13</sup>.

### C. Planteamiento del problema de la unidad

“...los modos según los cuales podemos pensar una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos...”

Ya hemos señalado ininidad de veces que la unidad de la experiencia —la unidad del *objeto* de experiencia— es el postulado fundante de la objetividad del conocimiento y de su misma validez. El modo de determinar las sensaciones en figura es *uno* y *sólo uno*. Hay conocimiento si y sólo si es válido este postulado. El propio conocimiento se define como la unidad de las sensaciones bajo una misma regla, bajo un único concepto. Lo que sobrepasa este límite ya no es conocimiento (válido, *de iure*).

Indicábamos también que este punto nuclear de la *Crítica* parecía hallar inestabilidades en su propia fundamentación. Habíamos citado las palabras de Kant: “Hay dos fuentes de conocimiento humano (que probablemente emanan de una raíz común, pero desconocida para nosotros), a saber, los sentidos y el entendimiento”. Esa afirmación nos remitía a una serie de cuestiones anteriores, más básicas: ¿cuál es esa “raíz común” de un conocimiento único que tiene, sin embargo, dos fuentes distintas? ¿Nos es lícito fundamentar todo el conocimiento en *algo* “desconocido para nosotros”? ¿Qué justifica la unidad de esas dos fuentes? Éste es el problema de la unidad del conocimiento en Kant, del que depende, en último término, la objetividad, la cuestión de la validez absoluta del conocer en general. El conocimiento remite a algo que es al menos problemático.

La búsqueda de la unidad se puede realizar siguiendo dos vías diferentes: “Dos son los modos según los cuales podemos pensar una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia”. La cuestión se reduce a encontrar cuál de los dos elementos fundamenta al otro; cuestión que, por otra parte, ha quedado bastante zanjada hace ya rato. Es el entendimiento el que da la forma, el que proporciona la unidad, el que delimita el marco de posibilidad —es decir, de validez— de la experiencia. La intuición es el origen, pero el fundamento es el concepto. Sin embargo, hace falta precisar aún más el sentido de estas palabras.

El primer párrafo de la segunda edición de la *Crítica* se inicia con la tesis: “Todo nuestro conocimiento *comienza* con la experiencia”<sup>14</sup>. E inmediatamente,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *KrV*, B 1. El subrayado es mío.

en el segundo párrafo: “...no por ello todo él *procede* de la experiencia”<sup>15</sup>. Como señala Martínez Marzoa<sup>16</sup>, el eje de esos dos párrafos es la determinación de la distancia entre *comenzar con* y *proceder de*. Lo primero no comporta en modo alguno lo segundo. La tesis final del párrafo lo resume todo: “Así pues, *en el orden del tiempo*, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y con ella comienza en nosotros todo conocimiento”. La experiencia es el comienzo *en el orden cronológico*, pero no en el orden de la legitimidad. «Tenemos, pues, dos “órdenes”, el de la *quaestio facti* y el de la *quaestio iuris*; el segundo es el que concierne a los conocimientos *como conocimientos*, por lo ya dicho de que la palabra “conocimiento” no designa propiamente un “hecho”, sino una *validez*. Pues bien, al orden del *ius*, de la *validez*, de la legitimidad, de la fundamentación o demostración, hace referencia el “procede de”, y es en este orden en el que Kant plantea la cuestión de si hay conocimientos que “no proceden de” la experiencia o que sean “anteriores” o “independientes” con respecto a ella. Así pues, un conocimiento *a priori*, o sea, un conocimiento que “no depende de” la experiencia, no es en manera alguna un conocimiento que “tenemos antes de tener experiencias”, sino que es una tesis para cuya demostración no ha de entrar como premisa dato empírico alguno»<sup>17</sup>.

Es necesario profundizar aún más en los fundamentos de esa unidad del conocimiento que hemos ido delimitando hasta aquí. Llano señala que el concepto clave de la *Analítica* es el de *sujeto trascendental*<sup>18</sup>. Kant entiende por “trascendental” todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos mismos como del modo de conocerlos, en cuanto que éste debe ser posible *a priori*<sup>19</sup>. La *espontaneidad* del entendimiento es la que sintetiza y confiere objetividad a los fenómenos de la experiencia —el entendimiento posee la regla de construcción del objeto—. El fundamento del conocimiento válido y de sus propios objetos se halla en los principios formales *a priori* del entendimiento, que unifican y determinan los fenómenos formalizándolos según la estructura de los juicios. Precisamente, como es bien sabido, la clasificación de los juicios es el hilo conductor de la deducción de la tabla de las categorías. Las *categorías* son los conceptos-raíces, los modos fundamentales bajo los que tiene lugar la síntesis: son las “formas de la experiencia en general”. Es “a través de” las categorías como se realiza esa síntesis de los fenómenos, que los unifica en torno al *yo trascendental*. Síntesis que culminará en la *apercepción trascendental*, por la cual todas las percepciones quedan referidas a la conciencia del “yo pienso”, del *cogito* en versión kantiana.

En la deducción trascendental de las categorías Kant demuestra que es posible —con validez objetiva— una síntesis *a priori* de lo *a posteriori*, gracias a la cual quedan justificados los juicios sintéticos *a priori*, como ya hemos señalado anteriormente. Es el *yo* —dice Kant— el que introduce *orden* y *regularidad* en los

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona 1989; I. 1.

<sup>17</sup> *Ibid.* Martínez Marzoa dedica este apartado (I. 1) al “conocimiento como *ius*”, dentro del marco más amplio de la “experiencia como *validez*”.

<sup>18</sup> LLANO, A., *cit.*, pp. 104-105.

<sup>19</sup> *KrV*, B 25.

fenómenos naturales, y no podríamos encontrarlos (ese orden y regularidad) si no hubiesen sido puestos allí originariamente por nuestro espíritu <sup>20</sup>. Todo lo cual significa que la unidad de la síntesis de los fenómenos —que, como ya hemos visto, es el fundamento de la unidad del conocimiento— remite a una unidad anterior y fundante: *la unidad del yo*.

Un rápido repaso del camino recorrido hasta ahora nos servirá de pauta para un desarrollo ulterior del tema. El conocimiento válido es una construcción racional referida exclusivamente a la intuición empírica. Las categorías no se extraen de la experiencia, pero sólo son válidas *para* la experiencia, de modo que no se las puede aplicar más allá del límite del fenómeno sensible. Del “encuentro” de lo *puesto* por el entendimiento con lo *dado* en la intuición sensible, surge la objetividad: “No podemos *pensar* un objeto sino mediante categorías, ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos”; “los conceptos sin intuiciones son vacuos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” <sup>21</sup>. Esta problemática conjunción de ambos elementos se da en la síntesis. Y la síntesis supone no sólo la unidad del conocimiento sino la misma unidad del sujeto, la unidad del yo. E incluso, llegados a este punto, podríamos afirmar que el yo se resuelve en conocimiento, que *yo soy conocer*. Es el desarrollo radical del principio de inmanencia de Descartes: “*cogito, ergo sum*”; principio que, expresado en toda su radicalidad, quedaría en “*cogito sive sum*”.

Señala Llano que “Kant sólo admite el conocimiento de lo inmanente al sujeto: no conocemos las cosas, sino nuestra manera de conocerlas (casi cabría decir: nuestra manera de *no* conocerlas)” <sup>22</sup>. El conocimiento en Kant tiene una frontera, impuesta por él mismo: el límite marcado por sus propias condiciones de posibilidad. El cognoscente en cuanto tal ya había dejado de ser, desde Descartes, el *quodammodo omnia* aristotélico. Ese límite intraspasable traza una línea divisoria entre el nóumeno —la cosa tal como debe ser en sí misma, que no puede ser *conocida* sino solamente *pensada*— y el fenómeno —lo conocido en cuanto conocido, el *objeto* del conocimiento, lo que se nos *aparece* como objeto—. Sin embargo, para no caer en el idealismo absoluto, Kant ha debido mantener de algún modo la presencia —más allá del límite— de la *cosa en sí*, como origen inaprensable de la materia del fenómeno, del contenido empírico del objeto. Pero ese resto de trascendencia no encaja bien en un planteamiento inmanentista. De ahí la afirmación de Jacobi: sin la *cosa en sí* no se puede entrar en el sistema kantiano, pero con ella no se puede permanecer en él. La inestabilidad interna de la filosofía de Kant, que hemos ido rastreando a partir de un fragmento de la *Crítica*, apunta cada vez más explícitamente hacia Hegel.

---

<sup>20</sup> Cfr. *KrV*, A 125.

<sup>21</sup> *KrV*, B 165; A 51, B 75.

<sup>22</sup> LLANO, A., *cit.*, p. 106.

## 2. La necesaria concordancia

“O bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori*, y por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Consiguientemente nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general.”

Para ello, antes que nada comentemos algo sobre la invalidez del primer modo de concordancia. “Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori*, y por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*)”. La aprioridad es fundante, y la inversa es imposible, tanto en el caso de las intuiciones puras —tiempo y espacio— como en el de los conceptos puros —las categorías—. De otro modo: la *puridad* es fundamento. Y puridad significa “independencia de la experiencia”, separación, no-unidad. Hay una distancia entre lo puro y lo *a posteriori*, y esa distancia la intenta salvar lo *a priori*. El salto lo da lo puro, porque lo que es *a posteriori* es en sí mismo dispersión, inconexión, disgregación, *caos*, y no tiene en sí un principio de “actualidad”, de “formalidad”, de unidad que proporcione universalidad y validez. En Kant el postulado de unidad exige, a través de la afirmación de la aprioridad de los principios, la *pasividad* de la sensibilidad y la *espontaneidad* del entendimiento, e impone la no posibilidad de una sensibilidad activa y un entendimiento pasivo.

La opción kantiana afirma que las categorías contienen “las bases que posibilitan toda experiencia en general”: los conceptos puros, y las intuiciones puras determinan las *condiciones de posibilidad* del conocimiento. La puridad, la aprioridad, impone el límite. Más allá discurre lo desconocido, y aquí des-conocido significa *inválido*.

El sistema de Kant es una epigénesis de la razón pura. ¿Qué es el *conocer puro*? Algo puro es ese *algo* considerando de él solamente lo que le es inherente por el solo hecho de ser ese *algo*, independientemente de los elementos contingentes de cada caso. Lo puro (*rein*), como hemos dicho, es lo *a priori*, la forma, la regla de construcción, el fundamento de la universalidad, de la objetividad, de la posibilidad, de la validez y de la unidad. El “conocimiento puro” es todo lo inherente al conocimiento por el solo hecho de ser conocimiento, independientemente de los contenidos que tenga en cada caso; en otras palabras, el conocimiento puro son las condiciones de posibilidad del conocimiento. El tiempo y el espacio son las

intuiciones puras —aquello inherente a toda intuición por el mero hecho de serlo— y las categorías son los conceptos puros —lo inherente a todo concepto en cuanto concepto. El conocimiento puro es la ley que rige la limitación de lo válido a la aplicabilidad de las categorías y el espacio-tiempo.

¿Qué es la *Razón pura*? Afirma Kant con rotundidad: Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento. La respuesta inmediata es: la *Razón pura* es la facultad de razonar. Pero ¿cuál es la función del razonamiento? Deducir, pero más en concreto enlazar juicios según la relación de principio a consecuencia o, mejor aún, reducir a un pequeño número de principios la gran variedad de los conocimientos producidos en el entendimiento. La razón, pues, se sirve de los principios para establecer la unidad suprema en nuestros conocimientos, de suerte que podemos quizá definirla como la *facultad de los principios*. Pero ¿qué es lo que diferencia a los principios de la razón de los principios del entendimiento (porque éste posee ya sus principios)? Un principio de la razón no es una “proposición primera”, como el principio de no contradicción. El principio de la razón es una *condición primera*. Es, por tanto, algo *incondicionado*. La razón se guía por la máxima de que si se da lo condicionado, se da también la serie de sus condiciones y, por consiguiente, también un primer término que es en sí incondicionado.

¿En qué consiste un sistema de *epigénesis* de la razón pura? Kant mismo advierte en B 167 que usa el término de forma aproximativa, matizada (“por así decirlo”). Inmediatamente explicita un poco más qué es lo que él entiende: “que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general”. La expresión “epigénesis de la razón pura” no alude a otra cosa que al proceso completo de “posición de unidad” en el conocimiento por el entendimiento, y que en última instancia depende de la unidad de la razón pura. Porque “todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón”, que es lo mismo que decir, aunque ahora “de arriba abajo”, que la unidad —validez, objetividad, etc.— de nuestro conocimiento *depende* fundamentalmente de la razón, en segundo lugar del entendimiento, y finalmente de los sentidos. Lo cual había sido dicho ya, anteriormente, con otras palabras: cuando veíamos que “a través de” las categorías se realiza la síntesis de los fenómenos, que se unifican en torno al *yo trascendental*. Síntesis que culmina en la *apercepción trascendental*, por la cual todas las percepciones quedan referidas a la conciencia del “yo pienso”. Es el yo el que introduce el orden y la regularidad en los fenómenos naturales. En definitiva, la unidad de la síntesis de los fenómenos remite a una unidad anterior y fundante: *la unidad del yo*. La epigénesis de la razón pura es el “proceso” (en el plano de la *quaestio iuris*) de donación de unidad (de legitimación) a partir (“proceder de”, no “comenzar con”) del Yo.

### 3. De la unidad del objeto a la unidad del yo

*“Nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de epigénesis de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general.”*

Antes de plantear todos los problemas que implica el planteamiento de Kant deberemos profundizar aún más en la fundamentación última de la unidad. El postulado de la unidad de la experiencia en el objeto —hay una y sólo una regla de construcción, etc.— se presentaba como fundamento de la unidad misma del conocimiento y remitía, en última instancia, a la unidad fundante del yo. La unidad del objeto es la unidad del sujeto. La unidad del conocer es la unidad del cognoscente, el yo es en definitiva conocimiento.

Llegaremos al mismo lugar desde otro punto de partida. Estamos hablando en el orden de la *quaestio iuris*, y eso significa —es obvio— que no nos referimos a la fenomenología psíquica del conocer, sino que analizamos el conocimiento como tipo de discurso válido. Cualquier conocimiento válido debe poder formar contexto con cualquier otro conocimiento válido. Todo discurso válido ha de poder hallarse en el mismo contexto —en el mismo marco de condiciones de posibilidad— que cualquier otro discurso válido. Por tanto, *de iure*, todo discurso válido puede ser considerado como el discurso de un *único sujeto*, aunque *de facto* los discurrentes sean múltiples. Todas las “experiencias válidas” pueden permanecer en un mismo contexto. De iure, pues, podemos hablar de un único discurso y de un único discurrente, de un solo sujeto, porque precisamente la condición que hemos impuesto para que el discurso sea válido es que pueda colocarse en el mismo contexto, que sea compatible con el resto de experiencias legítimas. Todo el conocimiento válido —el “conocimiento válido como tal”— puede ser considerado como *uno*, como *el mismo*. La unidad del conocimiento es la unidad de un mismo discurrente, de un mismo cognoscente (siempre *de iure*). Por otra parte, la posición de objetividad —la construcción de la regla, etc.— es un *acto del sujeto*. ¿Y quién es el sujeto del conocimiento, en el orden de la *quaestio iuris*? El discurrente único del único discurso válido. Y llegamos a la misma conclusión: la posición de objetividad es un acto —*el acto*— del sujeto; la unidad del conocimiento es la unidad del acto del sujeto; el sujeto es su propio acto de autoposición; la unidad del conocimiento es la unidad del sujeto, la unidad del yo.

¿Cuál es, pues, el fundamento último del *postulado de unidad del objeto*? ¿Por qué no puede haber dos interpretaciones diversas legítimas de los mismos datos de experiencia? Porque todo discurso válido ha de poder ser considerado como el discurso de un único sujeto: ha de ser todo él internamente coherente. El discurrente *de iure* ha de ser uno y sólo uno. Por eso, la interpretación válida de lo empírico ha de ser una y sólo una. *El postulado de la unidad del objeto es lo mismo que la afirmación de la propia unidad del sujeto*. El fundamento primero de todo es el Yo.

La posición de unidad del objeto (objetividad) es la posición de unidad del sujeto (“subjetividad”), es decir, la *autoposición del sujeto*. Y esto se llama *apercep-*

*ción pura*, o *apercepción trascendental*, es decir, *autoconciencia*. La autoconciencia pura es la que se da *de iure*, no la facticidad de la conciencia de mis propios acontecimientos psíquicos. Y a ella nos hemos referido anteriormente: la síntesis (que unifica los fenómenos de la experiencia, mediante las categorías, en torno al yo trascendental) culmina, como veíamos, en la *apercepción pura*, por la cual las percepciones quedan referidas a la conciencia del “yo pienso”. En esa “síntesis *a priori* de lo *a posteriori*” el yo pone el orden y la regularidad de los fenómenos, orden y regularidad que no existirían si no hubiesen sido introducidos originariamente por el espíritu<sup>23</sup>. La unidad de la síntesis de los fenómenos, la unidad del conocimiento en sí, remite a una unidad anterior y fundante: *la unidad del yo*.

#### 4. La unidad problematizada

Con Martínez Marzoa<sup>24</sup>, comentando los primeros párrafos de la *Crítica*<sup>25</sup>, advertíamos la distancia que separa el *comenzar con* y el *proceder de*. Lo primero no comporta en modo alguno lo segundo. Y esta distancia nos remitía a una separación anterior, entre dos órdenes de análisis: el de la *quaestio facti* y el de la *quaestio iuris*. Y nos habíamos situado en el segundo orden, el que se refiere a los conocimientos en cuanto tales, al conocimiento *como conocimiento*. Este nuevo divorcio entre facticidad y validez (entre el “hecho” psicológico del conocimiento y su legitimidad, posibilidad, objetividad, etc.) nos resulta muy problemático. En el plano del *ius*, de la fundamentación o demostración, se sitúa ese “proceder de”. El “comenzar con” se da, en cambio, en el orden cronológico, esto es, fáctico. La experiencia es el *principio* (comienzo) en el orden de la facticidad; la aprioridad es el *principio* (precedencia) en el orden de la legitimidad.

Es ésta una inestabilidad interna al kantismo que originará el tránsito al idealismo. Por conocimiento entendemos no el hecho (*faktum*) sino el *ius*, la “legalidad”<sup>26</sup>. Pero ese *ius* es algo con lo que nos hemos encontrado desde el principio, y de lo cual hemos partido primerísimamente. Kant no deduce o demuestra en ningún momento que *hay* conocimiento, o, lo que es lo mismo, que hay verdad y falsedad, que es lícito hablar de validez. Sencillamente, parte de ello para problematizarlo, pero en un segundo momento. ¿De dónde hemos deducido que el conocimiento sea un modo de validez? De ningún sitio: es una constatación. Esta misma inconsistencia la podemos localizar en otros puntos. ¿Cómo hemos demostrado que en el conocimiento hay dos elementos constitutivos, sensación y concepto? No lo hemos demostrado: nos lo hemos encontrado. Y lo mismo en

<sup>23</sup> Cfr. *KrV*, A 125.

<sup>24</sup> MARTÍNEZ MARZO, F., *op. cit.*, I. 1. Para las apreciaciones que siguen, tomaremos en parte la dirección sugerida por él.

<sup>25</sup> *KrV*, B 1.

<sup>26</sup> En este contexto, la palabra *Faktum* significa algo así como “fenómeno” en Husserl, o “intuición” en sentido clásico.

relación a espacio-tiempo, o a las categorías: eso Kant no lo deduce, lo halla. ¿Cómo, pues, podemos decir que esos hallazgos son legítimos? Resulta que el conocimiento es un *ius* pero a la vez un *faktum* del que partimos. La legitimidad, la validez, es una “factualidad” primera no legitimada, que escapa al marco de legalidad impuesto *a priori*. Y ese “hecho” ilegal es un punto de partida anterior a cualquiera de los puntos de partida legalizados. La fundamentatividad exhaustiva no está fundamentada: se apoya en un hecho que no cabe dentro de los límites que hemos impuesto previamente.

Fichte diagnosticará enseguida esa dislocación kantiana, y no va a aceptar de ningún modo el método “descriptivo” (casi fenomenológico) que, de hecho, aplica Kant en ese punto inicial<sup>27</sup>. ¿Por qué ha de ser válido eso que nos hemos encontrado, si nada lo fundamenta *a priori*, si no lo podemos deducir de nada, si es *injustificable*? Sólo podríamos estar seguros de su validez si no lo encontrásemos sino que lo dedujéramos: si la evidencia no fuese “fáctica”, sino “genética”, dirá Fichte. Sólo es válido lo *a priori*; y además lo *a priori* ha de aparecer en la forma de evidencia genética, como un único proceso racional internamente necesario, siendo todo ello el despliegue de un único principio. Pero eso ya está más allá de Kant.

El pequeño desgarrón inicial ha ido haciéndose cada vez mayor: ahora vemos la ruptura a nivel de principios. Nos hallamos ante la frontera que separa la validez de la factualidad (incluso nos podemos atrever a decir “la verdad” de “los hechos”). Pero hay más. En el planteamiento inicial se hallaba la cuestión de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, o, lo que es lo mismo, de los elementos constitutivos de “en qué consiste algo”. ¿Qué algo? La validez del discurso. Lo *a priori*, lo formal, lo puro es el “en qué consiste la validez”, no es “lo válido”. “Lo válido” —como *materia*— es lo que hay, “lo ente”; no la forma sino *el contenido*, lo *a posteriori*, lo empírico. Al mismo tiempo, sólo lo *a priori* tiene carácter universal y necesario, y así resulta que sólo lo universal y necesario es válido absolutamente, sólo lo *a priori* no puede ser puesto en duda en absoluto, es absolutamente indubitable, en el sentido cartesiano del término. La experiencia, en términos absolutos, no es válida. “Lo válido” (el contenido) es dudoso, mientras que lo no dubitable pasa a ser el “en qué consiste la validez” (la forma). “*Lo válido no es válido, sino que sólo es válida “la validez en sí”*”. Con Kant, lo que no era lo válido sino las *condiciones de posibilidad de lo válido* ha resultado ser lo único absolutamente válido, lo único indubitable. Las condiciones de posibilidad imponen el límite más allá del cual no hay nada legítimo. Detrás de esa frontera está lo nouménico, que permanece inaprehensible.

*Sólo la forma es el contenido absoluto*, el único contenido absolutamente indudable. Ha tenido lugar un corrimiento: “aquello en lo que consiste ser” ha pasado a ser lo único “ente”, en el sentido kantiano de este término. Y de este

<sup>27</sup> Montero Moliner afirma que Kant es más empirista de lo que parece. Cfr. MONTERO MOLINER, F., *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, Valencia 1973; pp. 286 y ss. Podemos hacer una lectura de sus palabras en el marco de lo que estamos comentando ahora: en definitiva, Kant parte de un “hecho” que da por supuesto y que no problematiza.

modo se ha producido una ruptura entre el “*discurso óntico*” (el contenido, lo empírico) y el “*discurso ontológico*” (lo formal, lo *a priori*)<sup>28</sup>. De un modo implícito, en Kant el discurso ontológico pasa a ser el único discurso (legítimo: científico); en Fichte ya será totalmente explícito. La filosofía pasa a ser *el saber*, mientras que las ciencias particulares han perdido su validez, porque lo que es irreduciblemente empírico es por definición “no verdadero” (y en “verdad” leemos “legitimidad”). Solamente podemos aceptar algo como verdadero absolutamente si es reducible a lo *a priori*. Éste será el origen kantiano del idealismo: Fichte y Hegel no hubieran pasado a la historia de la filosofía si Kant hubiese advertido este desacoplamiento.

La unidad a la que aspira Kant parece resbalar en el último fundamento. El esquema dualista<sup>29</sup> que surge de un planteamiento inicial nacido del principio de inmanencia cartesiano se presenta como destinado a no hallar nunca una unidad estable. Éste es el resultado problemático del intento de problematización exhaustiva de todo. Al problematizar la unidad misma, al buscar las condiciones de posibilidad de las condiciones de posibilidad mismas, ha de llegarse inevitablemente a algo *incondicionado*, a algo *aproblemático*, a algo que sólo puede definirse por su “*estar más allá de la posibilidad*”. Y si la posibilidad es el límite de la validez, el conocimiento científico no podrá jamás atravesar esa frontera.

“La razón —afirma Kant— debe acceder a la naturaleza con vistas, ciertamente, a recibir información de ella, no, sin embargo, al modo de un alumno, que escucha todo lo que su maestro escoge para decirle, sino al modo de un juez, que obliga al testigo a responder a aquellas preguntas que él considera adecuado proponerle”<sup>30</sup>. La dificultad estriba en la conexión con lo que aquí Kant denomina “naturaleza”. Si esa conexión la establece el sujeto (la espontaneidad del entendimiento da la unidad), tomando de “la naturaleza” solamente lo que “considera adecuado”, ¿cómo puede estar seguro de haberlo cogido *todo*? ¿Cómo puede estar seguro de la validez del criterio según el cual determina qué es lo “adecuado”? Y ¿adecuado a qué? Porque ese criterio, al aplicarse al punto de partida mismo, permanece incriticado, no problematizado, y no deducido, no justificado *a priori*: es un “hecho”, un *Faktum*. Que el conocimiento sea sensación y concepto lo descubrimos, pero no lo justificamos, y eso choca con el enfoque inicial, como ya hemos visto. Ese criterio ilegal, el marco en el que el conocimiento es legítimo, está impuesto *a priori*: es el cognoscente mismo. Por eso la conclusión final está ya contenida en ese presupuesto, porque hemos establecido previamente hasta dónde se podía llegar.

¿Cómo ha quedado lo *trascendente* al sujeto, en sentido clásico? Como una incógnita fundante (noúmeno). “Despojemos a la realidad —dice Gilson— de lo

<sup>28</sup> Vid. MARTINEZ MARZOA, F., *op. cit.*

<sup>29</sup> Cfr. MONTERO MOLINER, F., *op. cit.*, pp. 286 y ss. Vid., por ejemplo: “Kant estaba mucho más cerca del modelo dualista cartesiano de lo que él mismo creyó y quiso. Aunque se enfrentara con el racionalismo proclamando que no podemos intuir las *cosas en sí* o que no es legítimo concebir como sustancia la mente humana, en rigor no prescindió por completo de ese modelo ontológico”.

<sup>30</sup> *KrV*, B, Prólogo.

que pertenece a las categorías del entendimiento y a las formas de la sensibilidad, y lo que reste será un no sé qué, ni inteligible, ni siquiera perceptible, puesto que estará fuera del espacio y del tiempo. En resumen, será una  $x$ , una incógnita”<sup>31</sup>. Una incógnita acerca de la cual solamente podemos decir eso: que está más allá, que es *incógnita* (no-conocida), pero que es el fundamento de todo, o al menos aquello a lo que remite finalmente todo lo demás. Kant no va a suprimir nunca la “cosa en sí”, que separa el idealismo crítico del idealismo puro. “Es posible que la razón práctica nos enseñe algo acerca de lo que la cosa en sí postula, pero tales postulados no entrañan ningún conocimiento de lo que es. El conocimiento de lo que una cosa es en cuanto que no es conocida, es una rotunda contradicción en la doctrina de Kant. La existencia es, pues, una  $x$  que Kant nunca elimina, porque nunca traiciona completamente a Hume, y esa  $x$  sigue siendo una  $x$  porque Kant nunca traiciona completamente a Wolff”<sup>32</sup>.

Roberto Torretti presenta con una cita de la *Crítica* un resumen completo de lo que él recoge bajo el título “*El problema de la cosa en sí*”: “Cuando se pregunta pues (...), en primer lugar, si hay algo diferente del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión conforme a leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues el mundo es una suma de fenómenos; tiene que existir entonces algún fundamento trascendental del mismo, esto es, un fundamento pensable por el solo entendimiento puro. A la *segunda* pregunta, si este ente es una substancia, de suma realidad, necesaria, etc., contesto: *que esta pregunta no tiene ningún significado*. Pues todas las categorías con las que intento hacerme un concepto de un objeto tal tienen sólo un uso empírico, y carecen de sentido cuando no se las aplica a objetos de una experiencia posible, o sea, al mundo sensible. Fuera de este campo son meramente títulos para conceptos, que uno puede aceptar, pero con los cuales no se puede entender nada”<sup>33</sup>. Es una cita muy esclarecedora. Nótese que Kant habla de fundamento: podemos leer ahí de un modo amplio que la cosa en sí es *fundamento trascendental* del conocimiento, pero es un fundamento que está más allá de los límites de la posibilidad. Es un fundamento no im-possible, porque *está* (*hay* ese fundamento), sino meta-possible, acerca del cual no podemos decir nada *verdadero*, esto es, nada legítimo. Sobre la cosa en sí no hay ciencia posible, y debemos abstenernos de preguntar por ella, pues una pregunta tal “*no tendría ningún significado*”, estaría vacía.

Kant precisará más aún: “El concepto de noúmeno, tomado en sentido simplemente problemático, no sólo sigue siendo admisible, sino que, en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable. Claro que entonces no es un especial *objeto inteligible* para nuestro entendimiento. Al contrario, un entendimiento al cual correspondiera tal objeto constituiría, a su vez, un problema (...). De la posibilidad de un entendimiento así no podemos hacernos la menor representación”<sup>34</sup>. El noúmeno, pues, se define como *pura problematicidad*: es el pro-

<sup>31</sup> GILSON, E., *cit.*, p. 197.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>33</sup> *Krv*, A 696, B 724. En: TORRETTI, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Ed. de la Universidad de Chile, Santiago de Chile 1967, p. 487.

<sup>34</sup> *KrV*, A 256, B 311. Roberto Torretti comenta este texto en *op. cit.*, p. 518.

blema que queda siempre sin resolver y que señala el límite de toda posible resolución, y, en el desempeño de tal función, se hace “indispensable”. Kant va más allá: un hipotético entendimiento que fuera capaz de objetivarlo (de entenderlo, si se prefiere) sería en sí mismo un problema, es decir, un im-posible, algo sencillamente *irrepresentable*. El fundamento de todo sólo se puede entender, sólo se puede definir como *problema*.

Jacobi subrayó esta dificultad, en una fórmula que se ha hecho famosa, y a la que ya hemos aludido: “sin la cosa en sí no puedo entrar en el sistema, y con ella no puedo permanecer dentro de él”. La cosa en sí es indispensable para entrar en el sistema, porque es lo que produce en nosotros las impresiones sensibles, el resorte que pone en funcionamiento todo el mecanismo del conocimiento. Pero para establecer la cosa en sí como *causa* de esas impresiones, parece que Kant esté haciendo un uso del “principio de causalidad” no legítimo dentro del propio sistema. En esta línea, sus sucesores abandonarán definitivamente la cosa en sí para establecer como fundamento puro la sola espontaneidad.

Según la metáfora kantiana, a la que hemos hecho referencia, la propia razón se sienta como acusada ante el tribunal en el que ella misma es juez. Pero si la capacidad de la razón para conocer la verdad es lo que está en cuestión —como sucederá en la radicalización postkantiana de la crítica—, ¿cómo podrá ella misma solventar el litigio? Millán-Puelles expresa de este modo su particular visión del problema: “Cierta autocrítica del conocimiento es efectivamente viable porque la facultad intelectual goza del poder de hacerse cargo del conocimiento sensorial y, sobre todo, porque es capaz de reflexionar sobre sus propios actos. Volviendo sobre ellos, el entendimiento puede subsanar sus propios fallos y deficiencias de hecho; y en este sentido se emplean frecuentemente fórmulas tales como *recapacitar*, *volver sobre las propias opiniones*, *revisar nuestros juicios*, etc. Todo ello supone, sin embargo, que nuestro entendimiento es esencialmente apto para su propio fin, aunque fácticamente y de una manera accidental sea susceptible de errores o desviaciones. Si no ocurriera así, carecería de sentido pretender remediar sus desaciertos, pues un entendimiento incapaz de captar la verdad no saldría del error por más vueltas que a éste le diera. Todos los métodos y todas las cautelas de la ciencia implican, en última instancia, la fundamental certeza de que la verdad es de algún modo asequible. Por consiguiente, plantear la autocrítica del conocimiento como el problema de si éste es realmente capaz de alguna verdad y certeza, constituye una ingenuidad superlativa por más que se disfrace de un aparato crítico espectacular. Si de veras se duda que nuestra facultad de conocer sea realmente buena, carece de sentido utilizarla para medir su verdadero valor. Toda la sutileza de los críticos choca con este escollo inevitable; pues ¿cómo vamos a averiguar si nuestra facultad cognoscitiva es *válida*, si en cualquier caso hemos de *valernos* de ella para llevar a cabo la averiguación?”<sup>35</sup>.

El divorcio entre el plano de *lo fáctico* y el de *lo válido* en el conocimiento se

---

<sup>35</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1976, pp. 456-457.

nos presentaba como problemático desde el comienzo. Desde otra perspectiva, nos habíamos dado cuenta también de que la separación entre lo *a priori* y lo empírico, y, más allá, entre lo puro y lo “contaminado”, tenía mucha relación con ese divorcio anterior. Millán-Puelles, desde otro punto de vista, ha venido a decir lo mismo: en Kant no hay conexión posible entre la validez y la facticidad, entre *la validez* en sí y *lo válido* como contenido (incluso podemos decir: entre lo verdadero *a priori* y lo inapresable, el noúmeno), y de ese modo la propia legitimidad no se legitima a sí misma, permanece como fundamento no legalizado de la legalidad. “¿Cómo vamos a averiguar si nuestra facultad cognoscitiva es *válida*, si en cualquier caso hemos de *valernos* de ella para llevar a cabo la averiguación?” Martínez Marzoa dice, sencillamente, que el problema está en que se trata de “un *ius* que es un *faktum*”<sup>36</sup>.

En definitiva, es una especie de círculo vicioso. “La razón debe acceder a la naturaleza con vistas a recibir información de ella (...) al modo de un juez, que obliga al testigo a responder a aquellas preguntas que él considera adecuado proponerle”<sup>37</sup>. Pero —comentábamos— la razón no puede estar segura de la propia validez del criterio según el cual determina qué es lo “adecuado”. Porque ese criterio, al aplicarse al punto de partida mismo, permanece incriticado, no problematizado, y no deducido, no justificado *a priori*: es un “hecho”, un *Faktum*. El criterio es gratuito, ilegal. El marco en el que el conocimiento es legítimo está impuesto *a priori*: es el “cognoscente” mismo. Y la conclusión final (que, de modo amplio, supondrá un confinamiento de la ciencia a la filosofía entendida como crítica del conocer) está ya precontenida en ese supuesto, porque hemos establecido previamente hasta dónde se podía llegar: hasta el conocer en sí y las leyes que lo rigen.

La validez del conocimiento está sujeta a una peculiar paradoja: si ignoramos que el conocimiento es válido justamente por algo que no pertenece a la propia validez (incluso se puede decir al propio conocimiento, si éste es su validez), sino que es precisamente su contenido (*lo válido*), esa pretendida validez permanece injustificada. Si *la validez* no es la validez de *lo válido*, no es la validez de nada, no vale nada. Porque la validez en sí es una pura ley que no se aplica a ningún caso o que, si se aplica, no se hace legítimamente, porque ninguna ley anterior la justifica<sup>38</sup>. La forma sin contenido no *forma* (no es forma de) nada. Por más justa que sea una ley, si no se aplica a ningún caso concreto, su “justicia” no nos sirve para nada.

Falla el principio: la crítica misma. El programa bajo la guía del cual se va a

<sup>36</sup> MARTINEZ MARZO, F., *cit.*, I. 2 (“Un *ius* que es un *faktum*”).

<sup>37</sup> *KrV*, B, Prólogo.

<sup>38</sup> Cfr. LLANO, A., *cit.*, p. 118-121. Llano habla ahí acerca de la “paradoja de la verdad”, y coincide sustancialmente con lo apuntado en nuestro comentario: “*Cuando se ignora que el conocimiento es verdadero justamente por algo que no pertenece al propio conocimiento, el valor de la verdad se disuelve*. Y es que el ser veritativo posee un carácter remitente, intencional, apunta a lo que constituye su fundamento: al ser real. Si se olvida que la verdad no se fundamenta en sí misma, sino en la realidad, ya no tiene siquiera sentido seguir hablando de «verdad»”. Ese “algo que no pertenece al propio conocimiento” es “aquello que está más allá de las condiciones de la posibilidad”, el noúmeno.

desarrollar toda la doctrina de Kant puede resumirse en estas palabras del *Prólogo* a la primera edición: se trata de realizar “un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento, y para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas sus arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*”<sup>39</sup>.

Kant da un nuevo sentido a la noción de crítica, que deja de ser entendida en su sentido etimológico de elección, discernimiento, análisis o criterio, para pasar a constituirse como método<sup>40</sup>. Pero, como hemos visto, la crítica de Kant, por su propia naturaleza, no se puede detener. Siempre cualquier fundamento legítimo puede someterse a una crítica ulterior, o, al menos, puede convertirse en objeto de sospecha para la filosofía crítica. Y más si el fundamento sobre el que reposa todo es algo incriticado, no problematizado, no legitimado. “Cuando se comprueba el fracaso de la pugna por lograr un *saber absoluto* (absuelto, exento), queda sólo la negativa actitud de «sospecha» ante toda presunta certeza; y, llevada hasta el final, la *sospecha* no puede abocar sino en el nihilismo”<sup>41</sup>. Después de Kant, la sospecha idealista cayó sobre el noumén. Y, después del idealismo, vino el nihilismo.

El intento de una *crítica absoluta* (exhaustiva) llega inevitablemente a la conclusión de que el único *absoluto* válido es la crítica misma. Esto ya estaba en Descartes: la duda metódica sólo se deja a salvo a sí misma<sup>42</sup>, y el hombre se resuelve en pensamiento (*res cogitans*), en duda<sup>43</sup>.

La paradoja ínsita en el planteamiento de Kant es inseparable de éste. El noumén —sin ser el fundamento, a priori— se hace imprescindible en la justificación de la unidad, de la objetividad, de la validez. En el noumén comienza el conocimiento en el orden de la *quaestio facti*, pero no procede de él en el de la *quaestio iuris* (la experiencia es el comienzo en el orden cronológico, pero no en el

---

<sup>39</sup> *KrV*, A XI-XII.

<sup>40</sup> Cfr. *KrV*, B XXII, donde se dice que la crítica “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”.

<sup>41</sup> LLANO, A., *cit.*, p. 12. Vid. Cap. I, “El problema crítico y la gnoseología”, pp. 11-24.

<sup>42</sup> Cfr. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973, 2ª ed., pp. 175-260 (Cap. IV, “La trayectoria de la opción de inmanencia”). “Si la duda generalizada afecta inicialmente a todo objeto de conocimiento, a todo contenido de conciencia, dejando sólo a salvo el acto mismo de conciencia en cuanto tal (o «el ser de la duda», que viene a ser lo mismo), la duda afecta también a mi propio ser, a menos que mi ser sea realmente idéntico a mi acto de conciencia, es decir, a menos que yo consista y me agote en mi acto de conciencia, y por eso yo sea sólo en cuanto consciente” (p. 189).

<sup>43</sup> Montero Moliner resalta la dependencia de la doctrina kantiana respecto del planteamiento cartesiano, como desarrollo radical de éste. Cfr. MONTERO MOLINER, F., *cit.*, pp. 286 y ss. Cfr., por ejemplo, p. 295: “...es de lamentar que mantuviera el supuesto implícito de un dualismo en el que la mente era concebida como una sustancia poseedora de una interioridad subjetiva, de la que los fenómenos eran modificaciones, y la realidad era interpretada como un conjunto de *cosas en sí* que, aunque desconocidas, podían ser pensadas como causas de las afecciones mentales, o como una serie de entidades suprasensibles cuyo pensamiento podía dar orden a lo que conocemos”.

orden de la legitimidad). La ruptura de lo “jurídico” y lo “fáctico” (la distancia entre ley y vida) conduce a la posición de un fundamento (el nómeno) que queda separado, cortado, sin unidad con el yo (con el conocimiento mismo).

Esa paradoja radical manifiesta el desencaje que se da en el planteamiento mismo de la cuestión. El principio de la crítica es la problematización metódica (la duda cartesiana), la búsqueda de lo absolutamente indubitable, de lo improblematizable, es decir, de lo *posible* y de sus condiciones o leyes. Pero —aunque esto no tenga justificación alguna en la concepción crítica— es necesario detenerse, la problematización, la sospecha, no puede ser infinita. Si lo fuera, habríamos entrado en el escepticismo (en un escepticismo puro, en este caso). Hay unos límites para la problematización. Se llega a un límite “por arriba”, a un absoluto indubitable, a lo absolutamente incondicionado: el yo trascendental (como *cogito*). Y a un límite “por abajo”: el marco de la validez, las condiciones de la posibilidad, más allá de las cuales está lo nouménico. La crítica ha de tener fronteras. Porque una crítica absoluta acaba necesariamente incluso consigo misma <sup>44</sup>.

Problematizar al mismo Kant, buscar una alternativa al intento crítico, supone poner entre paréntesis toda la *modernidad*. Quizá signifique volver a retomar los principios clásicos. O quizá encontrar<sup>os</sup> otros, si hay. Eso no lo podemos decir nosotros, todavía. Pero ahí comienza ya la metafísica *post-moderna*.

---

<sup>44</sup> Los dos límites son el mismo: el límite del Yo, mi límite. Todo lo que “sale de mí”, “está más allá de mí”, “se me escapa”, es por principio dubitable por mí, problematizable. Lo que no soy yo, yo lo puedo poner en duda. De este modo, los límites estaban ya impuestos en la misma posición de la crítica. Si se *pone* como principio que todo ha de ser exhaustivamente criticado (es decir, demostrado, deducido *a priori*) antes de conceder validez a nada, ya se puede saber de antemano que lo único válido al final será la crítica misma, la “duda en sí”, esto es, el Yo. La posición de la crítica se cierra, desde el principio, a “lo otro” (que queda como “lo puesto frente a”, “lo que está más allá de”). Si queremos atraparlo, la crítica (la Razón pura) nos lo impide. Hay que buscar otros principios.