

Los Razonables límites de Kant

Rubén Prada Urdaneta.
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: rprada77@yahoo.es

Resumen: El propósito de este ensayo es analizar algunas de las paradojas que contiene la teoría de conocimiento kantiana, y ponerlas en relación con las soluciones que darían los epígonos idealistas de Kant, en especial Hegel. Se hará hincapié en mostrar por qué dichas paradojas son constitutivas del pensamiento kantiano e intentaremos entender cómo tratará Hegel de disolverlas con mayor o menor fortuna.

Palabras clave: Kant, Hegel, “cosa en sí”, entendimiento, sensibilidad.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze some of the paradox that contains Kant's theory of knowledge, and to connect them with the solutions that the Idealists gave to them, especially Hegel. We will stress the importance of showing why those paradox are essential structures of the Kant's thinking, and we will try to understand how Hegel attempt to dissolve them.

Keywords: Kant, Hegel, “thing-in-itself”, understanding, sensibility.

El hilo conductor del proyecto kantiano era pensar la razón al mismo tiempo que sus límites. Y en Kant, quizás más que en ningún otro autor, límites y antítesis conceptuales están constitutivamente relacionados. No en vano toda su filosofía “nace” de la “gran luz” que le iluminó hacia 1769 y por la cual le fue revelada la *antinomía* de la razón. De ahí que haya que entender los límites del pensamiento kantiano como límites estructurales *del* proyecto, es decir límites, en gran medida, conscientemente establecidos.

La *Crítica de la razón pura* pretende fundamentar la validez y la objetividad del conocimiento humano, pero sobre todo recortar las pretensiones de conocimiento de la razón allí donde el uso erróneo de ciertos conceptos obstaculiza el camino del verdadero conocimiento. Desde un principio la investigación no quiere sólo indagar la posibilidad y justificación del conocer sino muy especialmente limitar el (supuesto) conocimiento. Y quizás sea esta “reserva” kantiana una de las claves esenciales para entender las llamativas –por radicales– oposiciones que contiene su pensamiento, y que actuarán de “dinamita conceptual” en los proyectos filosóficos de sus herederos idealistas.

La irreducible tensión entre intuición y concepto.

Para Kant es necesario reconocer que sensibilidad y entendimiento son dos facultades complementarias pero irreducibles entre sí: El entendimiento es la facultad de producción espontánea de representaciones, la sensibilidad la facultad para ser afectado por intuiciones. Si bien estas dos instancias del conocer son esencialmente distintas ambas median entre sí según el famoso *dictum*: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV* A51, B75). Esta irreducibilidad entre intuición y concepto queda patentemente señalada en la sección del esquematismo de la primera *Crítica*. Para Kant, esta diferencia inconmensurable entre las dos instancias –la imposible reducción de la intuición al concepto– era la necesaria garantía para que la razón no transitara por las etéreas regiones de la metafísica y se atuviera al suelo común de la experiencia. No sólo eso. El hecho de que el concepto tampoco fuera reducible a los contenidos sensibles impedía que la conexión con lo real se malinterpretara en el sentido de un realismo ingenuo, en el que el sujeto cognoscente actuara como un mero espejo del mundo, en el que éste se duplicara *inmediatamente*, como en la famosa e inapropiada metáfora de la *tabula rasa*. Esta “dialéctica de la experiencia” hace las veces de una profilaxis metodológica contra todo intento de reificar bajo una forma definitiva cualquier representación del mundo que se obtenga.

El problema de la solución kantiana es que no consiguió convencer claramente de que la mediación entre los dos ámbitos, y con ella, la posibilidad misma del conocimiento estuviera definitivamente asegurada. Hegel opinará que la propuesta kantiana desemboca en un fracaso y oponiéndose a su *maestro* entenderá la sensibilidad como un conocimiento conceptual “confuso”.

El necesario problema estructural de “la cosa en sí”.

Las precauciones kantianas de separar lo conceptual de lo no conceptual condujeron a aporías de difícil aceptación. Como claramente comprendieron tanto críticos como discípulos, dos puntos son especialmente delicados en todo el edificio crítico: la “cosa en sí” y la *apercepción trascendental*, los dos polos entre los cuales se mueve la teoría kantiana del conocimiento.

Tanto una como otra son conceptos-límite (*Grenzbegriffe*) de la experiencia, que no forman parte de ella pero son necesarios para pensarla. La “cosa en sí” aparece como causa de la experiencia, y por tanto como “origen” del conocimiento, pero en sí misma es incognoscible, pues está “más allá” de la experiencia posible. El noumeno (del griego *nous*: intuición) ha de ser entendido como el horizonte inalcanzable del proceso del conocimiento. La conciencia no puede tener una *representación* de la “cosa en sí”. En el fondo sólo accedemos a ella lógicamente, presuponiéndola como necesario fundamento de la multiplicidad fenoménica que ordena el entendimiento. A lo sumo podemos pensar un “objeto trascendental” (según la equívoca denominación de la primera edición de la *Crítica*) o “cosa en general”, que constituye algo así como el “esqueleto vacío” sobre el que el entendimiento construye las representaciones de los diferentes “objetos” de conocimiento, es decir, a partir de él, el entendimiento puede *unificar* categorialmente el contenido sensible de la experiencia. Pero ese “objeto trascendental” es un objeto lógico y no real.

La introducción de la “cosa en sí” en el edificio de la primera *Crítica* es literalmente aporética: quiere impedir la viabilidad de una conceptualización de lo real que desligada de la propia subjetividad que conoce, reclame ser verdadera no ya *para nosotros* sino en *sí*. Vemos así la clara necesidad estructural del concepto de “cosa en sí”, que quiere poner de manifiesto que por debajo de todo nuestro conocimiento hay siempre un resto imposible de eliminar que trunca la perfecta *adecuación* de la cosa al pensamiento.

El problemático lugar lógico del “Yo pienso”.

En el otro extremo de la “cosa en sí” está la *unidad sintética de la apercepción*, cuyo estatuto es igualmente ambiguo. En perfecta coherencia con la problemática de la cosa en sí, Kant afirma que sólo puede haber conocimiento de objetos *en* la conciencia, es decir de “objetos de conciencia”. Con esta expresión mentamos dos cosas: por un lado la existencia de una representación fenoménica, tal es el “objeto”; por otro la existencia de una “conciencia” que *tiene* dicha representación, y que es –evidentemente– *consciente* de ella. Pero si cada “objeto de conciencia” acarrea una conciencia del objeto, es necesario que yo pueda unir todas mis representaciones de objetos y que sea consciente de esa síntesis, o en otras palabras, es necesario que yo sea consciente de esa *consciencia*. Tal es el “Yo pienso” (*Ich denke*) que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones; pues, de lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado” (*KrV* B132). Gracias a esa unidad de la autoconciencia, podemos pensar lo común a diferentes representaciones y formarnos un concepto de ellas, “en efecto, las múltiples representaciones que son dadas en una determinada intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran conjuntamente a una autoconciencia” (*KrV* B132). Pero esta unidad es todavía meramente analítica, y presupone una *unidad sintética de apercepción*, que de cuenta de la síntesis de las diversas representaciones, porque “el enlace no se halla en los objetos y no puede ser tomado de ellos como, digamos, mediante la percepción y sólo luego ser asumido por el entendimiento; al contrario, tal enlace es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de enlazar *a priori* y de someter la multiplicidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción, cuyo principio es el más elevado de todo el conocimiento humano” (*KrV* B135). El problema aquí radica en que pese a que la “unidad sintética de la conciencia es, entonces, condición objetiva de todo conocimiento” (*KrV* B138)

no está dada *para* la conciencia, es decir, no es autorreferencial, es un “presupuesto” último del conocimiento pero... que no es posible conocer. En definitiva, el conocimiento depende, paradójicamente, de algo incognoscible. El foco del que irradian las categorías (el “Yo”) y el foco del que irradian los fenómenos (la “cosa en sí”), no son cognoscibles, y el primero, ni siquiera pensable. El intento kantiano de explicar la naturaleza de la experiencia, y por ende, del conocimiento, se ve encerrado en un verdadero callejón sin salida. El conocimiento aparece así como una mediación sin extremos, o mejor, una relación cuyos extremos quedan sueltos, fuera del proceso *consciente* del conocimiento.

En su concepción del “Yo” Kant quería evitar pensar la identidad del sujeto en términos esencialistas, vale decir, metafísicos. Pero su concepción del “Yo pienso” como lo que “tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (*KrV* B132) significa que la identidad del yo no es otra cosa que la *condición formal* de su continuidad temporal. No hay contenidos permanentes de ese “Yo”, más allá de los derivados de su propia formalidad, es decir, las reglas de síntesis propias del entendimiento. Kant señalará vagamente que la efectiva realización de la identidad del yo tiene que ser externa. Al respecto señalará en la deducción trascendental de las categorías: “si existe la posibilidad de que yo me represente la identidad de conciencia en esas representaciones, ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas” (*KrV* B133). Será Hegel el que *llene* esa abstracta subjetividad trascendental kantiana con el recorrido de la conciencia a través de la historia, poniendo de manifiesto que la esencia de la humanidad no es algo abstracto e inherentemente constitutivo del individuo, sino que, en realidad, remite al conjunto de las relaciones intersubjetivas en las que el individuo inscribe su vida y su acción en una época determinada. Pero quizás hemos de ver el “vaciamiento metafísico” que realiza Kant con la noción de sujeto como el paso previo para su “llenado histórico” por parte de Hegel.

La anhelada “superación” kantiana de la dualidad: la Crítica del Juicio.

Hegel acogerá con entusiasmo la tercera *Crítica* kantiana porque en ella aparece lo que (para los idealistas) será la anticipación del absoluto o de la Idea como la reconciliación racional entre sujeto y objeto, entre necesidad y libertad, entre conocimiento teórico y acción moral más allá de la unilateralidad con la que dichas oposiciones se consideraban en la dos primeras *Críticas*. Kant pretende con ella buscar la raíz común de los dos ámbitos que con tanto cuidado y precisión había separado. Y el elemento unificador será el Juicio, dado que “la facultad de juzgar proporciona el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el paso de la razón pura teórica a la razón pura práctica” (*KU*, Intr, IX, 35).

En la introducción Kant señalará que el principio sobre el que se apoya el juicio reflexivo es la idea de una *finalidad en la naturaleza*, esto es, la idea que implica pensar la naturaleza como si estuviera dotada de unidad hasta en sus más mínimos elementos por un *entendimiento arquitectónico* desconocido. De esta manera se considera la entera Naturaleza como un *sistema de fines*, como si toda ella estuviera *teleológicamente* ordenada. Esto llevará a considerar que los objetos de los juicios teleológicos (organismos vivos y organismos espirituales: la cultura y la historia humanas) encierran el fundamento de su realidad en sí mismos, es decir, que en ellos lo particular está *en sí mismo* determinado por lo universal. Y es por ello que Hegel verá la *Crítica del Juicio* como el intento de superar el dualismo trascendental de las *Críticas*

anteriores, pues para Hegel, que la universalidad se encuentre ya en la misma particularidad implica que lo suprasensible determine por sí mismo lo sensible. (Cfr.: *Enc.* §55, pág. 158).

Podemos suponer que Hegel *quiere* “leerse a sí mismo” en la obra de Kant, buscando la unidad de identidad y diferencia, y que por lo tanto vea aquí la posibilidad de encontrar un universal que no exista al margen de las particularidades que subsume, sino que se particularice en sí mismo: un universal concreto. En este sentido Hegel interpretará la noción kantiana de “fin” (aparecida en el principio del juicio reflexivo en general) como la del concepto inmanente a la cosa. De ahí que esté presente como base de la tercera *Crítica* un entendimiento intuitivo en el que coincidirían perfectamente lo universal y lo particular. Pero quizás esto sea forzar un poco la letra kantiana en una dirección claramente idealista, pues Kant no dice que el universal contenga en sí mismo al particular con independencia del juicio que los pone en relación *como si* así fuera. Además, para Kant, ese entendimiento *desconocido* que posibilitaría la finalidad de la naturaleza se caracteriza meramente por ser un donador de leyes. La *técnica de la naturaleza* que implica la noción de finalidad natural no “pertenece” a la naturaleza como tal, sino que es –para Kant– sólo propia del espíritu, es decir, no pertenece a determinados productos de la naturaleza sino sólo a nuestro modo de conocerlos. Es por ello que el principio de finalidad aparece como un principio trascendental.

Kant no llegará tan lejos como para superar la finitud del entendimiento y apuntar a una razón absoluta, aunque ya aviste el territorio por el que transitarán sus epígonos idealistas. La vía que abrirá el camino para la interpretación idealista está en la caracterización que hace Kant de la finalidad de la naturaleza en el juicio teleológico. Éste va a considerar dicha finalidad como *objetiva*, poniendo realmente el concepto como fundamento de la naturaleza. Esta finalidad será para Kant *interna*, considerando que una cosa es un “fin natural” cuando en ella el efecto es a la vez la causa, y la causa a la vez efecto, si bien, uno y otro en sentidos diferentes: en un caso como causalidad eficiente (mecanicista) y en el otro como causalidad final. Ciertamente, esta causalidad ya no puede ser la causalidad finita propia del entendimiento que sólo se explica por la relación de una cosa con la otra. La unidad de causa y efecto hace que los objetos de los que trata el juicio teleológico no sean explicables según la causalidad natural, lo que los diferencia radicalmente de los productos creados por el hombre.

El concepto de finalidad interna establece que la idea del efecto producido por la causa es la condición de posibilidad del efecto mismo, en cuanto es el producto inmediato de la causa, es decir, un fin en sí mismo. Surge así la pregunta de cómo es posible que en un mismo ámbito (la naturaleza) puedan coexistir dos explicaciones opuestas: la mecánica y la finalística. Kant responderá que mecanicismo y finalismo no son principios constitutivos de objetos, sino dos principios de reflexión, dos puntos de vista diferentes que guían nuestra completa comprensión del cosmos y que por lo tanto pueden coexistir perfectamente en una misma explicación. Nuestro espíritu tiene necesidad de ambos en su intento de explicar el mundo, ya que no podemos explicar los seres organizados –por ejemplo– únicamente mediante el principio de causalidad mecánica. Ni la causalidad eficiente (propia del mecanicismo) ni la causalidad final (propia de la metafísica aristotélica) son suficientes en sí mismas para dar cuenta de los objetos propios del juicio teleológico. Lo que viene a significar que la causa está en la cosa misma, y no en ningún ser externo, sea natural o racional. En la noción de “fin natural” desaparece cualquier causa externa. Es en este contexto en el que Kant va a introducir el concepto de *entendimiento intuitivo* o *arquetípico*; un entendimiento infinito que supera todas las escisiones (posibilidad y realidad, ser y deber ser, mecanicismo y finalismo) establecidas por nuestro entendimiento discursivo.

Claramente Kant apunta aquí a que el concepto sea inmanente al objeto, pese a que no lo explicita. La unidad de concepto y realidad son conclusiones que sacará Hegel, quien señalará la diferencia entre esta finalidad y toda otra finalidad externa. La causalidad propia del juicio teleológico conlleva la identidad de mecanismo y finalidad. Y efectivamente, Kant mismo hará notar que a la causalidad del concepto en el fin natural no subyace un ser racional exterior a la cosa que sea su causa, lo que no debe llevarnos a suponer un Dios que esté inserto panteísticamente en la naturaleza o que cristianamente la trascienda.

Pero este paso dado por Kant en la dirección de formular un concepto inmanente al objeto parece avanzar más allá de las limitaciones fenomenológicas del conocimiento tal y como se entienden en la *Crítica de la Razón Pura*, para proponer un objeto que no esté ya preso de las categorías del sujeto, alcanzándose por fin el objeto “en sí”. Además Kant es consciente que el principio del Juicio (el de una finalidad en la naturaleza) no es suficiente para dar razón del juicio teleológico justamente porque en éste la finalidad está puesta como objetiva, esto es, porque con ello se han presupuesto conceptos que el Juicio no ha desarrollado por sí mismo: si la universalidad de la naturaleza sólo refiere a su adecuación a la constitución del sujeto trascendental, no existe todavía un fundamento firme para considerar al objeto como un fin en sí mismo, aunque sí para considerarlo bello. En otras palabras, en el juicio estético lo único que se afirma es la concordancia de la representación con la forma conceptual del entendimiento, pero en el juicio teleológico ya asignamos un concepto a la representación, asumiendo con ello que existe un objeto determinado por un concepto que no procede del entendimiento. El “tránsito” que realiza Kant *hacia* la “cosa en sí” es claro. Hegel entenderá que la finalidad interna propia del fin natural ya prelude el universal concreto que él está buscando.

Pero Kant sólo concederá que la finalidad interna se piense *por analogía* con la finalidad externa, con lo que se ha renunciado a la finalidad interna como tal: la finalidad de la naturaleza sólo tendrá para Kant un valor subjetivo. Reubicando la finalidad interna en la estructura del sujeto trascendental se perderá –para Hegel– toda posibilidad de superarlo y con ello de superar las contradicciones estructurales que el criticismo contenía.

En la consideración final del juicio teleológico Kant termina por desplazar la unidad de concepto y realidad hacia el lado de la representación, del pensamiento, de modo que la naturaleza sólo es pensada *exteriormente* por el sujeto finito. Así la crítica de Hegel a todo el criticismo será en gran medida legítima: el kantismo es una continua *indecisión* entre la unidad y la diferencia que representan los opuestos. La diferencia es para el kantismo una fija oposición (intuición–concepto, naturaleza–libertad). La unidad de dichos opuesto sólo puede explicarse en función de un tercero externo que los trascienda.

La tarea del pensar postcrítico: pensar el Absoluto:

Una cosa había dejado claro el kantismo, sin poder, pese a ello, sacar todas las consecuencias necesarias que exigía: la realidad efectiva está mediada por las formas de la subjetividad, pero, de igual manera, las formas de la subjetividad están mediadas igualmente por la realidad efectiva. Sujeto y mundo se copertenece. Pero todavía el pensamiento kantiano no sabe o no se decide a explicitar el cómo. Pensar el Mundo del sujeto y el Sujeto del mundo será lo que impulse a pensar a los idealistas, como escribe Schelling a Hegel a principios de 1795: “La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando.

¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?... ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía!”¹ Y eso es lo que hará Hegel, como sabemos, *conectando* la “cosa en sí” y el “Yo pienso” a través del concepto de razón.

La tarea de pensar el Absoluto es la empresa de pensar la unidad-en-la-diferencia de lo objetivo y lo subjetivo. Pese a que Kant había intentado en cada una de sus Críticas pensar la razón en su tensión hacia lo Incondicionado, lo que había *exposto* era en el fondo un Absoluto “trinitario”: *unidad sintética de la apercepción* y “cosa en sí”, en la *Crítica de la Razón Pura*, libertad y bien supremo, en la *Crítica de la Razón Práctica* y entendimiento intuitivo y substrato en la *Crítica del Juicio*. Pero es que para Kant hay un desajuste irreconciliable entre lo subjetivo y lo que no es subjetivo. La tensión entre sujeto y objeto es para Kant imposible de armonizar. Para el sujeto hay siempre una facticidad insuperable tanto en el material de los sentidos a partir del cual se opera la síntesis del entendimiento como en el propio *mecanismo* que realiza dicha síntesis. Para Kant no hay una reconciliación posible que realizar en lo existente o en el pensamiento. Las relaciones entre lo finito y lo infinito, entre el espíritu y la naturaleza están siempre abiertas, como heridas que no pueden sanar. Pensar el Absoluto puede ser visto, a la vista de lo anterior, como el intento de reconducir a la unidad y salvar (quizás sólo temporalmente) el *desajuste estructural* que la filosofía kantiana establecía. Pero no hay que olvidar que la profundidad que una filosofía alcanza no está relacionada directamente con su capacidad para resolver las contradicciones sino más bien con su capacidad para hacer que junto a esas contradicciones propias de los resultados de la investigación filosófica salgan también a la luz aquellas contradicciones que son intrínsecas al tema investigado.

¹ Incluida en: Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, pág 53.

