

La mera idea de una ciencia que no esta en ninguna parte

Mercedes Torrevejano Parra

Universidad de Valencia

„,ist Philosophie die blosse Idee einer Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist...“ (KrV, A 838, B 866)

Introducción

Queridos Congresistas, colegas todos de este lado del Atlántico: Me siento honrada de estar entre vosotros, y agradezco muy especialmente a los colegas de las Universidades Federal y PUC de Rio la amable invitación que me cursaron a través del Profesor Marcondes de Souza-Filho.

Cuando se me ofreció estar aquí se me sugirió acercarme de nuevo al contencioso kantiano con el escepticismo, tema que yo había tocado años atrás. de cuyo tratamiento me siento bastante insatisfecha. Después de pensarlo, he decidido bordear la cuestión de lo que yo llamaba “escepticismo metódico” de la razón, para venir de frente al asunto del estatuto epistemológico de la Filosofía, en la Crítica kantiana. Con la esperanza de que mi visión del asunto haya podido mejorar y queden apuntadas ciertas precisiones que no llegaron a aparecer en mi trabajo de 1994¹.

¹ Vid. “El escepticismo de la razón filosófica y la paz perpetua en Filosofía.” En Marrades Millet, J y Sánchez Durá, N.: *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Valencia, Pre-Textos, 1994,

Voy a intentar mostrar que la tesis kantiana de que la Filosofía, en su perspectiva teórica, es *Vernunftkenntnis aus Begriffen*, “conocimiento por conceptos” — además de expresar el rechazo a que Filosofía y Matemáticas pudieran confundirse, dado el carácter de “conocimientos puros” común a ambas (para lo cual se puntualiza que las matemáticas son “conocimiento por construcción de conceptos”, como bien sabemos), es tesis, repito, que, pese a su tono racionalizante, traduce o compromete en forma concreta y bien determinada, la transcendentalidad del saber filosófico, en franca alternativa al riesgo escéptico de naturalización de la razón.

Pero al mismo tiempo, aquella tesis entraña una restricción crítica relativa a dicho conocimiento transcendental-filosófico, restricción crítica por la cual éste está obligado a la tesitura metódica de la disciplina. Y una necesaria disciplina en el proceder de la razón, en su sentido general, es una recuperación crítica del valor de la negación². En este sentido la razón kantiana mantiene un diálogo indisoluble con el escepticismo, al que contempla siempre con vistas a su superación o transposición metódica.

De acuerdo con esta doble perspectiva mis consideraciones quieren avistar un cierto recorrido que da sentido a la comprensión kantiana de la Filosofía

1) Un recorrido que parte de la tesis de que el conocimiento filosófico es *Vernunftkenntnis aus Begriffen* teniendo en cuenta la doble eficacia que kantianamente comporta dicha clarificación, a saber: impedir la interpretación matematizante de la razón filosófica, o lo que es peor, su proceder *more mathematico* (advertencia crítica esencial) (I); y (II), desvelar el ámbito de las posiciones estrictamente racionales-filosó-

² Kant acomete el tratamiento de la Metodología Transcendental de la KrV, en la perspectiva de valorar el sentido de una disciplina de la razón, situando la mirada más allá de la opinión tópica que incita a sonreír ante las negaciones, al pensar que no aportan *novum* cognoscitivo alguno, sino que sólo parecen volver sobre lo ya sabido. ¿Qué aporta decir, que Alejandro sin ejércitos no habría conquistado país alguno?. Pero de nuevo no es el sentido común el que dirige a la razón crítica... Cfr. A 709, B 787

ficas como el de la representación de cosas, en general; dicho de otro modo, como una representación a partir de conceptos, o por medio de conceptos que ‘recogen’ por así decir, lo dado de las *Erscheinungen*, en cuanto a su contenido, *Inhalt* o *Materie*; representación que las hipotetiza como reglas de la síntesis de lo que la percepción puede dar en la experiencia posible (A 723-B 751).

Esto que estoy diciendo no es baladí, pues el carácter transcendental de los conocimientos filosóficos (o del respecto estrictamente racional metafísico de los mismos, el orden que puede ser llamado “experiencia transcendental”), entraña una comprensión de la Filosofía o de la Metafísica que puede llamarse funcional, en la medida en que se auto-comprende en el horizonte desde el que se posibilita el sistema de los objetos de la experiencia.

De este modo, la sustantividad de la filosofía se matiza kantianamente hablando. No queda negada, pero tal sustantividad es por lo que se refiere a su ámbito temático, la de lo *no-choristón*. Por eso cuando la filosofía deviene intento de sustantividad absoluta o separada, el trabajo filosófico ha de aplicarse metódicamente, como una atenta y muy importante disciplina de la polémica, que previamente ejerce básicamente una disciplina de las hipótesis, mediante la cual se excluye que la razón apoye quimeras, en lugar de conceptos de cosas que representen a priori una síntesis empírica posible.

En ambos momentos disciplinares, la razón filosófica instrumentaliza la fuerza de la negación. aunque la tesitura de la polémica es tal vez la tesitura más clara — porque es la tesitura disciplinar límite — en la que la razón kantiana tiene dentro de sí a la razón escéptica. Pero esa razón escéptica ha quedado transcendentalizada, es decir, des-naturalizada, por tanto; ha quedado des-positivizada, se ha librado de la facticidad, y en definitiva se ha proyectado como razón atravesada por la necesidad de la negación; algo que más que potencia o poder de la razón es exponente de su límite o de su finitud.

2) En definitiva, la transcendentalidad del conocimiento filosófico se impone para Kant como alternativa crítica a las aporías del natu-

ralismo de la razón — cuestión que hoy se debate, en el marco trazado por Quine, bajo el tópico 'la naturalización de la epistemología'. No vendré a este debate sino que me reduciré a los considerandos kantianos³. Con ello se cierra, a mi juicio, un cierto círculo, trazado por Kant como barrera al escepticismo, esa posición crítica que "da fe de la cautela de un juzgar aleccionado por la experiencia" (A 761-B 789)

3) Vendremos a parar con todo ello a la cuestión del sentido de la Filosofía como una tarea radicada en una razón que no es naturaleza, en la medida en que se muestra a sí misma como un sistema de intereses, como una auto-propuesta que es propuesta de fines

He titulado esta intervención aludiendo a un texto kantiano de la "Metodología Transcendental" hartamente conocido, que pertenece a la "Arquitectónica de la razón". La alusión puede parecer algo retórica, y es desde luego muy general; creo sin embargo que es también bastante indicativa de la centralidad que tiene en el kantismo el problema mismo de la Filosofía como "construcción metódico-científica". Y díjase lo de "construcción metódico-científica" con toda cautela.

Pues el Filósofo según Kant, parece estar situado al lado de las ciencias, los productos de la razón, pero no es un *Vernunftkünstler* más. Pues su tarea tiene poco que ver con el levantamiento de edificios de conocimientos tales o cuales. En ese respecto "el artista de la razón" se podrá llamar Lógico, o Matemático, o Físico (*Naturkundiger*, dice Kant. A839-B867). Muy otra es la tarea del Filósofo. En contraste con los anteriores, su tarea se refiere más bien a la relación que los conocimientos, todos los conocimientos allegados por los artistas de la razón, guardan con los fines esenciales (*wesentliche Zwecke*) de la misma razón.

Esa tarea es la específica función del Filósofo, la cual es identificada por Kant como reguladora, legisladora. El Filósofo es el Legislador de la Razón, el *Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*⁴ Pero 'el Filósofo', en abstracto, o en absoluto, es de nuevo una idea, que tampoco está en ninguna parte. Es la idea de su Legislación la que se encuentra en toda razón humana...⁵

³ Es sabido que, a pesar de que el manifiesto del círculo de Viena reivindica a Kant, la epistemología kantiana ha suscitado grandes rechazos en la tradición analítica. Las reservas podrían explicarse desde lo que Quine llama el "primer dogma del empirismo". Kant sitúa su trabajo en el campo de lo sintético *a priori*, un campo híbrido que no respeta la dualidad estricta entre lo analítico *a priori* y lo sintético-empírico.

El problema de la epistemología contemporánea es que muchos de los problemas que tiene ante sí no se dejan situar claramente en ninguno de los dos campos: el principio empirista del significado ni es de naturaleza lógica, ni es un enunciado fáctico, es decir, ni pertenece a la sintaxis, ni a la psicología. Al problema se llega entendiendo a la filosofía como análisis, en el sentido de análisis lógico del lenguaje científico, que consiste no sólo en mostrar a la manera del *Tractatus* la "forma lógica" de los enunciados, sino también en precisar las reglas lógicas de transformación de cualquier enunciado teórico en las oraciones de observación de las que se deduce. De este modo, la epistemología — dice Carnap — es una parte de la sintaxis. Lo que no es sintaxis en ella, será Psicología y deberá remitirse a soluciones empíricas y solubles desde la metodología científica de la psicología.

Reducida a Lógica y a Psicología, la epistemología no obstante se cuele en el espacio en blanco entre ellas, precisamente con el enunciado que expone el criterio empirista del significado...

Adviértase además sobre la nebulosa en la que entra el "análisis" como método filosófico, al pasar de ser análisis sintáctico y venir a ser análisis conceptual, giro donde se inicia un rodeo que se acerca a la noche de todos los gatos pardos... Pues se analizan los términos epistémicos en situaciones pragmáticas determinadas y se prohíbe teorizar. Una epistemología impotente es la que está en ese camino... Wittgenstein en Ph.U, 97 reprime la grandeza de la búsqueda de sistematicidad de las grandes palabras, como si con ellas apuntáramos a descubrir super-órdenes... No, nos dice Wittgenstein. Esas grandes palabras están al lado de las humildes y su empleo es tan bajo como el de éstas... Tal vez, pero de nuevo aquí se cuelean afirmaciones epistemológicas, difícilmente tragables por el análisis que senos está imponiendo. Vid. Ph.U 43: para una gran clase de casos de utilización de la palabra "significado" aunque no para todos los casos de su utilización, puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje"

La cuestión de fondo es el rechazo a la consideración de la razón como reguladora de la actividad cognoscitiva. ¿No habrá que reivindicar a Kant?

⁴ La oposición *Vernunftkünstler//Gesetzgeber* no es estrictamente mantenida por Kant siempre. Cfr. A 719-B 745, en donde matemático y filósofo son llamados por igual "artífices de la razón". Claro que el contexto es el de establecer la diferencia entre el conocimiento matemático y el filosófico.

⁵ Este pensamiento kantiano induciría a ser extrapolado en la idea de que la Filosofía es la emergencia, siempre simplemente posible, de "una penosa tarea" — como dice el filósofo español Zubiri —, que puede simplemente quedar obstruída, *de facto*. El filósofo español asumiría esa afirmación de modo tal vez más radical de lo que sugiere Kant, quien además complementariamente nos dice que "no se aprende filosofía sino a filosofar". Sin embargo el prece-der lógico fáctico para Kant de unos problemas metafísicos de suyo — la metafísica propia-mente dicha, que se muestra en las conformaciones dogmáticas de las metafísicas especiales de la tradición racionalista —, es muy determinante de cómo habría que tratar el "sustancioso" tema de la sustantividad de la filosofía en el caso de Kant... Encontraríamos gran divergencia con lo que entiendo que piensa Zubiri al respecto... sin que en ninguno de los dos casos tuviéramos que cargarnos tal sustantividad.

Concepto transcendental y concepto constructo matemático

La cuestión metodológica que ha desentrañado la KrV sobre la posibilidad y los límites de un conocimiento racional puro de objetos, ha ido arrojando para Kant un resultado, que no se explicita con toda claridad casi nunca, pero que está siempre oblicuamente a la vista, a saber: las matemáticas encierran un peculiarísimo tipo de conocimiento puro, que no puede en absoluto ser imitado por el conocimiento metafísico, pues el conocimiento matemático, prueba brillante de la eficacia cognoscente de la razón, se refiere a objetos en los que se construyen conceptos que representan a priori su propia datidad.

En la matemática el concepto (del objeto) rige la representación intuitiva del propio objeto. Esto no sería posible sin condiciones generales del darse de todo objeto, estatuidas, por así decir, en la razón, es decir, ello no sería posible sin una sensibilidad *a priori*. Con otras palabras, las matemáticas son ciencias de lo empírico-formal.

Kant ha privilegiado a la geometría a la hora de teorizar sobre las matemáticas, tal vez porque la forma del sentido externo ofrece mejores posibilidades a la ejemplificación intuitiva⁶. Pues bien, tajantemente nos ha definido a la geometría como la “ciencia que determina sintéticamente *a priori* las propiedades del espacio” (KrV, B41).

Las intuiciones puras del espacio y el tiempo — nos dice Kant — “se representan *a priori* no meramente — *bloss* — como formas de la intuición sensible, sino como intuiciones — *als Anschauungen selbst* — (que contienen una multiplicidad), es decir, se representan como conteniendo en ellas la determinación de la unidad de eso múltiple” (KrV, B160). Eso quiere decir ‘espacio como objeto’ o ‘tiempo como objeto’, pues esa unidad allí contenida sólo puede pertenecer al entendimiento

⁶ Cfr. A 720-B 748, una de las pocas veces en las que asoma la Aritmética. El número representa a priori en la intuición la mera cantidad (la mera síntesis de la multiplicidad homogénea)

que piensa la multiplicidad pura del espacio o del tiempo refiriéndola a..., es decir, llevándola a representación objetiva. Singularidad ésta del espacio o el tiempo, como objetos — *als Gegenstände* —, que no puede pertenecer a los sentidos, pero que precede necesariamente a cualquier concepto del objeto en general de la experiencia.

Kant insiste en que esta unidad es del espacio y del tiempo, que son las condiciones del darse de todo objeto. Se trata sencillamente de la unidad que hace posibles todos los conceptos de la matemática, los cuales piensan las propiedades de esa ‘multiplicidad pura-una’ construyendo sintéticamente las diversas formas de esa unidad, refiriéndolas a objeto. (Cf KrV, B161, nota). A este venir a representación de este singular tipo de objeto ha llamado Kant conocimiento “por construcción de conceptos”

Como contrapartida, las proposiciones que se refieren a cosas en general, cuya intuición no está dada a priori, a) constituyen conocimientos puros, pero por conceptos; b) son estrictos conocimientos transcendentales, cosa que no son los conocimientos matemáticos, y c) contienen la regla según la cual debe ser buscada empíricamente una cierta unidad sintética que no puede ser representada *a priori* en la intuición.

Estamos ante una perspectiva que reflexiona sobre el estatuto epistemológico de la teoría transcendental de la experiencia (u ontología); teoría que nos ha enseñado que los principios metafísicos del objeto identifican a todo objeto posible como objeto de la naturaleza, siendo ‘naturaleza’ el concepto que piensa la unidad de los objetos sensibles.

El concepto de “naturaleza”, críticamente entendido, abre para Kant el ámbito **uno** en el que se inscribe el uso teórico de la razón y la tarea de la construcción de las ciencias (también las matemáticas). El interés teórico de la razón, avistado en su tensión o proyecto de una metafísica, no tiene, críticamente más ‘dato’ que ese concepto totalizador (*Inbegriff*) de la experiencia: naturaleza. La metafísica de la experiencia sólo puede determinarse, pues, como metafísica de la naturaleza.

Una metafísica de la naturaleza es posible en la medida en que la metafísica se sitúa en el punto de vista apriórico o de condición de posibilidad del conocimiento empírico, que es siempre de objeto determi-

nado. La conjunción racional-empírico atraviesa todo conocimiento de objetos del mundo, y el saber metafísico (de la naturaleza) dispara su atención al momento racional-conceptual que delimita, abriéndolo, el ámbito de la experiencia determinada del objeto. Así se entiende que Kant en concordancia con su propia elaboración del orden de la experiencia según la dualidad pensamiento-cuerpo, aviste una gran división en la metafísica de la naturaleza regida por los conceptos de “naturaleza pensante” y “naturaleza corpórea”.

Es irrelevante que sea ésta u otra la articulación conceptual del objeto-dado ‘naturaleza’; lo importante es que éste es el sentido de la expresión “conocimiento por conceptos”, aunque tal caracterización sirve muy expresivamente, hasta como recurso lingüístico, para establecer la demarcación del conocimiento metafísico, respecto del matemático.

Lo imperativo para Kant es advertir sobre la imposibilidad de que un sistema cognoscitivo que contenga los principios racionales (conocimientos metafísicos) acerca de los objetos — que han de ser dados — se construya *more mathematico*. Pues la construcción conceptual sólo es posible desde la aprioridad de la intuición, de modo que lo representado en la construcción no remite significativamente a ningún *Etwas*, ni puede contener por tanto un *Dasein*, encontrable en la percepción (A 723-B751).

De ahí que una cierta averiguación sobre el lugar en que está situada la matemática aporta reiteradamente claridad sobre el propio estatus del conocimiento metafísico. Má bien se trata de advertir que la constructividad misma del peculiarísimo ‘objeto’ matemático remite su propia posibilidad a los principios de todo objeto en general, desentrañados por la propia metafísica en su momento propedeútico u ontológico.

Dicho de otra manera, la “construcción de conceptos”, propia del conocimiento matemático queda ‘acotada’ en el interés teórico de la razón, que no tiene más horizonte de objetividad que ‘naturaleza’. Por eso al definir a la matemática como conocimiento “por construcción de conceptos”, Kant le reconoce desde luego su “exquisita aprioridad”; pero esa definición paga el precio de denotar con ello que el objeto matemático

queda inscrito, precisamente en lo que determina el límite de la razón: sensibilidad pura.

Los pasajes kantianos de la “Metodología trascendental” de la KrV, que hacen balance sobre la posibilidad y límites de la metafísica, extrayendo una disciplina del uso teórico de la razón, son ciertamente una llamada a la modestia y a la cautela de las aspiraciones metafísicas, pero son también una reivindicación del lugar excelente que corresponde a los conocimientos estrictamente racionales o por principios, ámbito único, propio e irrecusable de la filosofía. Ella está concernida por las cosas, por los conceptos que las piensan representando *a priori* las síntesis de los fenómenos. Es la razón, es el principio de la unidad que piensa siempre totalizadamente los datos, el que identifica a la postre la función metafísica de los conocimientos o el “locus” trascendental de los conocimientos metafísicos.

En este preciso sentido, la comparación con las matemáticas tiene un cometido no precisamente modesto: la ‘racionalidad’ de la matemática — parece querer decirnos Kant — deja a la razón en una suerte de proto-objetividad, o de objetividad restringida, “en la antecámara de objeto”, sin llegar a pensar ningún objeto dado determinadamente.

Transcendentalidad versus naturalismo de la razón

El carácter racional o puro de los conocimientos — tal y como se muestran, poderosos y eficaces en las ciencias — es un hecho para Kant. Los conocimientos que las ciencias promueven y albergan, encierran mucho más que reglas generalizadoras de datos empíricos o de experiencias acontecidas en un aquí y un ahora, testificables por una naturaleza humana, que todo lo más, pergeñara a través de esas reglas y para su propia supervivencia, simples hábitos de comportamiento útiles y bien instrumentalizados en la marcha ciertamente singular de la especie humana. No.

La explicación humeana del conocimiento y más en concreto, de las ciencias y de su possibilitación, es insuficiente a juicio de Kant, pues

no da cuenta del enorme alcance cualitativo que arrojan — *output* — los pobres elementos — *input* — que aporta la experiencia⁷.

Kant pone el acento directamente en la dirección del *output*. Las ciencias muestran, ante todo, como lo suyo irrenunciable, un componente de autarquía y de “legislación” de los objetos a los que se refieren. Dicho de otro modo, el término objetivo de una proposición científica, aunque tenga que ver — como es el caso de la física — con determinaciones de nuestro mundo empírico, no tiene nada que ver con facticidades concretas registrables desde una conciencia psicológica, incapaz a la postre de distinguirse de sus contenidos empíricos.

La física de Galileo o de Newton, las matemáticas de modo eminente, nos brindan más bien esta otra constatación: aquello que estatuyen las ciencias, es precisamente eso, estatuto, algo que revela una vigencia in-condicionada, o más exactamente, una necesidad, que se sostiene en razón. El sentido de las proposiciones científicas, siendo así que nos hablan de ‘los hechos’ del mundo, es el de un derecho⁸. Las verdades científicas estipulan reglas y legalidades, i.e., régimen que rige el objeto. De ahí que Kant evidencie que lo que constituye el objeto *stricte* de la ciencia no puede entenderse como mero dato circunstanciado, empírico, ni siquiera en el sentido de que precediera como supuesto, a la constitución misma de la ciencia.

El objeto de la ciencia es interno a la constitución de la ciencia. De otro modo, la implicación entre ‘conocimiento científico’ y ‘objeto’ es una estricta implicación lógica y como tal no-empírica. Esta será la obviedad reflexiva o analítica y lógica, que Kant considera indiscutible, frente a la tradición empirista representada agudamente por Hume.

Esta obviedad le suscita a Kant una hipótesis decisiva. Parece razonable pensar que la “transposición” histórica de los inseguros conocimientos humanos hacia las llamadas ciencias, supone — y ha supuesto en cada caso — el decisivo acierto metodológico por parte de la razón inquiriente, a la hora de acotar los estados de cuestión a los que las ciencias intentan responder. Tal acierto parece consistir en que la ciencia delimita su intención sobre las cosas, remitiéndolas exclusivamente a la estructura

lógica (objeto) que es la implicación necesaria de “conocimiento”, es decir al orden en que quedan avistadas en relación con estatuto, regla; en una palabra, remitidas a legislación o determinación racional⁹.

Esto está implicando una distinción que hay que adoptar necesaria y cuidadosamente: <Objeto> — ‘de conocimiento’ es redundancia — no es <cosa en sí> en ninguno de los dos sentidos del término: ni en el sentido metafísico-teológico de lo plenamente determinado en un *intuitus originarius*. Ni en el sentido de cosa como *hypokeímenon*, o sujeto real de sus propiedades, supuesto correlato mundano y predeterminante del contenido de los conocimientos. <Cosa en sí> es respecto no-cognoscitivo, concepto límite del que se echa mano para acotar, por exclusión, el ámbito objetivo o de las condiciones de validez.

La razón humana — inconmensurable respecto de cualquier razón divina — no crea las cosas, sino que simplemente las conoce, es decir, en cuanto cognoscitiva, se refiere simplemente a *ob-jecta*, *Gegen-stände*. Como contrapartida *subj-ectum* sólo será el sujeto humano o, más exactamente, la razón, en cuanto que soporta o funda tales *ob-jecta*.¹⁰

7 Estamos evocando a Quine, cuando reconoce expresivamente este problema, que viene de Hume (y Kant). Vid. “Naturalización de la epistemología” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Trad. de M. Garrido y J. Ll. Blasco. Madrid, Tecnos, 1974, 109-110.

8 Advirtamos que Kant ha mostrado más que simple afición a las metáforas jurídicas. La razón legisladora, la razón juez, la razón sometida a juicio... configuran las coordenadas del gran espacio de una racionalidad que es incesante recurso a principios, tarea (*Aufgabe*), de constituirse en estado de derecho, frente a su riesgo siempre abierto de naturalización...

9 Los conocimientos científicos se aducen como ejemplo privilegiado y convincente de conocimiento, no se olvide. La cuestión para Kant es la explicación del conocimiento *simpliciter*, y de su carácter racional, tal y como aduce la experiencia (en el sentido de nuestra auto-comprensión como seres cognoscitivos); la cual no podría sustentarse si todas sus reglas son siempre de nuevo empíricas. Hay textos de la 2. ed. de KrV (Cf. B 5) en los que claramente quedan relativizados los ejemplos de las ciencias. Se trata de encarrilar a la metafísica científicamente, sí; pero también de salvar a la razón del escepticismo, determinando los límites también de la experiencia (en el sentido del magro *input* de la evidencia sensible, que nos decía Quine).

10 Una de las consecuencias más importantes de la crítica kantiana será la tesis — extraña y paradójica, confiesa el mismo Kant — de que el propio yo, como sujeto psicológico, sólo pueda ser objeto para sí mismo como fenómeno (*Erscheinung*), es decir, como dado a afectando(se) a sí mismo. Que “yo, el yo pienso pueda distinguirme de mí mismo... Difícil de explicar, pero no queda más remedio que establecerlo”. Cf UF, 270

Kant propone un concepto minimalista de razón humana. Diríase que no le cabe otro, si es que no se ha de proteger la comprensión de la facultad cognoscente en el dogmatismo de asemejarla a la razón divina. En este punto Kant es antileibniziano radical. Pues bien, ese *minimum* lógico de razón significa que esa razón es cognoscitiva de objetos-que-le-son-dados. Esto quiere decir que el *intuere* de la razón i.e., el inmediato relacionarse de la razón con objetos es ser afectada por ellos. El sentido cabal de *intuitus derivativus*, de que habla Kant, significa que tal intuición es *dependiente de* datos. La marca del carácter propio de la razón es, pues, su receptividad o sensibilidad. Así, la intuición — siempre y sólo intuición sensible —, ofrece el campo, el <territorio> al que apunta como medio, el pensar (“... *es ist doch diejenige, worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung*”: (KrV A19 B33).

Lo que me importa decir en este momento es que la tarea de explicar la relación entre Teoría y Experiencia no tiene para Kant otro camino que el postulado de la transcendentalidad y la identificación en ese orden de las fuentes racionales del conocimiento, reconocidas como conocimiento metafísico transcendental.

Pero hay algo que no debemos olvidar: que la intención temática final de la metafísica es, a juicio de Kant el conocimiento de las realidades metasensibles o inteligibles. Sólo ante este hecho, sólo por esta razón, la metafísica se ha visto obligada a emprender las tarea crítica. Pues previamente a su discutible acceso a los objetos metafísicos, a la metafísica le afecta el asunto del que hemos partido: el asunto, previo e iluminador para el conjunto de las ciencias, del sentido racional, apriórico, de los principios más generales de nuestro entendimiento “principios que se aplican también a lo sensible” (*Ueber die Fortschritte...*, AK. 317).

Por eso, todo esta reconfiguración transcendental de la Filosofía condensa el camino kantiano que consistió en despejar con toda claridad la verdadera identidad de los hilos de la trama filosófica que emergía de los planteamientos de la modernidad: trama lógica, semántica, y epistemológica, en atención a la cual, había que dejar en suspenso la intención final de la histórica metafísica (su interés cognoscitivo por objetos

metaempíricos), para ocuparse del proceder metódico de la misma razón, con vistas a dilucidar sus potencialidades racionales puras, o transempíricas, en general.

Aquellos hilos que identifican la trama de los problemas filosóficos se han desarrollado vigorosamente en nuestro siglo, aunque olvidados del sentido kantiano de su vigencia. Dicho de otro modo, en la concepción kantiana, la naturaleza últimamente metafísica de los problemas que se transfieren a la trama es clara.

Porque si tales problemas ponen en luz el (pre)saber puro de todo objeto, es decir, un saber fundamental; o dicho en términos kantianos, si la razón contiene “elementos del conocimiento humano *a priori*, es decir una ontología”, es porque estos elementos constituyen una especie de bagaje con vistas a la metafísica propiamente dicha, o a su intención y fin final, a saber, aquellos pretendidos objetos trans-físicos o meta-empíricos, en los que la razón cifra un interés superior. A Kant le parece claro incluso que nunca se hubiera gestado la metafísica como ciencia, ni siquiera en su dimensión ontológica (y no habría habido una “reina de la ciencias”), si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior, distinto y transcendente respecto de su interés por el conocimiento del mundo, o de los objetos de la experiencia. (Cfr. *Ueber die Fortschritte*, 316)¹¹.

Con lo cual, ese orden transcendental que constituye el ámbito propio de la filosofía otorga a ésta una doble virtualidad, académica y mundana, dualidad de horizontes entre los que se mueve la idea de filosofía para Kant. Pues el proyectarse como una ciencia que apunta a la completa sistematicidad de todos los conocimientos racionales es algo que sólo recibe su sentido de que con ello la razón busca descifrar el enigma de sí misma, o poner por obra su propia realización (KrV A 839 B 867)...

¹¹ La paradoja es que la parte más amplia, con mucho, de la ontología encuentra su aplicación en los objetos de la experiencia, único respecto bajo el cual sus conceptos y principios pueden sernos inteligibles. Cf. *Fortschritte* 315-6.

Pero eso significa que la Filosofía no puede ser estrictamente una ciencia, sino la mera idea de una ciencia a la que el filosofar pone en pie, al modo como el horizonte, perfilado como meta, moviliza la marcha y traza camino...

Intereses y fines de la Razon

Con la referencia al concepto de “interés de la razón”, la reflexión crítica sitúa el proyecto de la metafísica, por lo que hace a su intención temática, en el punto de vista más general: el de la razón misma, entendida como el *topos* originario del sistema de la cultura en su totalidad, sistema que encierra tanto el conocimiento, o las ciencias, como el arte, la religión, la moralidad (*Sittlichkeit*), el derecho y la organización política, etc., es decir, el sistema de lo que Kant llama “*die Fakta der Vernunft*”, “los hechos de la razón”. En cuanto radicado en la razón, este sistema nos habla de ella, nos la refleja como un dinamismo promotor de esos hechos. Esta consideración dinámica, activa o eficaz de la razón es la que nos permite también hablar de ella como un sistema de intereses.

Estrictamente hablando, el concepto de interés pertenece al orden de la acción práctica, es decir, de “todo aquello que es posible mediante la libertad” (KrV, A800-B828). De un modo general podríamos decir que interés es esa vinculación regular o reglada entre motivo y objeto, de acuerdo con la cual la voluntad de un ser racional ejerce su deseo. El interés es un concepto racional; y lo es porque esa vinculación se lleva a cabo a través de la representación de algo que por eso se llama precisamente motivo (Cf. KpV, 141).

Kant ha generalizado el concepto de interés y lo ha extendido a cualquier uso de la razón. “A toda facultad del espíritu puede atribuírsele un interés, esto es, una condición bajo la cual únicamente esta facultad fomenta su ejercicio” (KpV, 216). El interés, por tanto, no denota la mera estructura de una facultad¹². De ahí que podamos entender que Kant nos diga que el principio de contradicción no formaría nunca parte del inte-

rés de la razón, pues es la condición general de que haya razón, no la del fomento de su uso. Gracias a esta distinción (condición de posibilidad-condición de ejercicio) se hace comprensible la extensión del concepto de interés. Cualquier dinamismo puede interpretarse como capacidad que se ejerce en virtud de algo y en interés por algo. El concepto de “interés teórico o especulativo” se hace, pues, comprensible.

En esta perspectiva, la “completa determinación del hombre” constituye el fin último de la razón, el esquema final del diseño proyectado por el sistema de intereses, o si se quiere, la integral del sistema de intereses que articulan la razón. Pero eso no es una simple cuestión teórica, sino una propuesta de realización, una cuestión práctica. Y es lo que se recoge en la famosa tercera pregunta del “Canon de la Razón Pura” de KrV, pregunta que Kant describe como “teórica y práctica a un tiempo”: *Was darf ich hoffen?*, “¿qué me está permitido esperar?” (“¿qué va a ser de mí, con mis posibilidades de conocer, con mi debido obrar, qué pasa conmigo, con todo esto?” sería la castiza traducción en nuestro idioma. A805-B833).

Esta pregunta no es una más, de la cual la razón pudiera prescindir. En realidad, es la única irrenunciable, y de la cual las dos anteriores son como una suerte de decantación cada vez más sublimada, a medida que retrocedemos. El interés por saber queda aislado en el análisis crítico, pero nunca se ejercerá *de facto* sino a vueltas con el arriesgado hacer y en el seno de expectante cuidado por lo porvenir.

Por eso, aunque el interés teórico de la razón llega hasta los objetos metasensibles movido por la exigencia de unidad y de incondicionado — en el sentido lógico formal — que impulsa el deseo de saber¹³, la

¹² Este venir a ejercicio las facultades, en el caso del conocimiento, está indicado por Kant a través de la palabra *Erweiterung*, ampliación. La idea kantiana (antirracionalista) de que conocimiento no es pura inmanencia o mera expresión interna de la racionalidad es central: los conocimientos son referencia de la razón a algo *Etwas anderes*, es decir son *Erweiterung* del *concipere* que caracteriza al entender humano. Cf. KpV, 216, y KrV A 284-5 B 340-3, donde debate contra Leibniz.

¹³ La Dialéctica trascendental de KrV desenmascara que esos “objetos” son sólo Ideas de la razón. Recuérdese el contexto de la nota 3.

presencia de esos temas en ese interés teórico de la razón, o si se quiere, esa exigencia formal, se explica a la postre por Kant, como un reflejo o proyección del interés final absoluto en la pregunta que busca conocer. El impulso meramente cognoscitivo encierra apenas un interés propio por esos temas (“*In Ansehung aller drei ist das bloss speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering*”. A798-B826). Y sin embargo ninguna segregación analítica del interés teórico podría borrar en él la huella del interés práctico; esta huella es cuando menos, como una sombra a la que aquél no se puede sustraer. Como sombra, creará ciertos espejismos, pero al mismo tiempo proporcionará decisiva orientación.

Con estas consideraciones hemos cerrado el círculo que nos proponíamos en este recorrido. De un modo que entiendo que nos permite matizar nuestra pregunta por el estatuto epistemológico de la Filosofía, como conocimiento por conceptos, o como conocimiento trascendental, y en confrontación con la amenaza escéptica que está ante la razón.

Y lo que advertimos es que la rectificación kantiana, puntualizada frente a las matemáticas, por mor de la pureza racional del conocimiento filosófico, ha llevado la censura escéptica que había planteado Hume — el gran crítico que Kant no pierde nunca de vista — a una implantación *crítica* en sentido propio; lo cual entiendo que es una radicalización mayor del problema de la metafísica, por fuerza de la complejidad de los datos iniciales que lo suscitan. En este punto se insiste, obviamente en el papel determinante que han tenido los problemas de lo incondicionado, de las totalizaciones de la experiencia, del impulso racional hacia los objetos metaempíricos, (epistemológicamente hablando). Pues eso también nos entrega ‘hechos de la razón’ y es la razón la que tiene que ser examinada, *qua* lugar donde todos tienen su morada¹⁴. Esa radicalización es simplemente una revolución metodológica: la que asegura, en “advertencia” asumida de la lección de la experiencia (“*Erinnerung des Humes*”, ha dicho Kant en los *Prolegómenos*), el *topos* de la razón, que no es lógico-formal, ni fáctico-natural, como acabamos de ver más arriba. En el diálogo con el escepticismo, esto segundo es, obviamente, más relevante

El postulado de la *emendatio metodológica* aflora más o menos claramente en sus alusiones a Hume y al sentido de su trabajo con la causalidad. Por tanto de un modo concreto y aplicado al caso. En esas alusiones se comprende claramente que el giro kantiano estriba en la transcendentalización del concepto de experiencia. O, si se quiere dicho de otro modo, en la apertura, en el orden de la fundamentación, de un concepto de experiencia pura. Esto se tematiza por Kant con la apelación al concepto de *experiencia posible*, como el elemento estructural que *se integra ya en el horizonte* (he aquí la *Grenzlinie*) de lo conceptual (piénsese por ejemplo en el concepto de ‘causa’, pero sólo *por ejemplo*): “Aunque nunca podemos ir directamente más allá del contenido del concepto que se nos da, podemos sin embargo conocer la ley del enlace con otras cosas, completamente *a priori*, por supuesto, aunque en la relación a algo tercero, a saber, la experiencia posible” (*KrV*, A 766-B 794)

Esa ‘integración’ es lo que impide para Kant seguir pensando lo conceptual en términos de inmediatez intuitiva. El concepto es una — digamos — discursividad radical. Kant dirá una ‘función de unidad sintética’. ‘Experiencia posible’ integra, pues, el horizonte conceptual, pero le impone al concepto un carácter mediático. La ampliación *asi* del concepto está cumplida, siendo y sin dejar de ser el concepto, de suyo, del dominio del entendimiento¹⁵. De ahí que el concepto, en su estricta aprioridad, ‘anticipa’ en *experiencia posible* aquella experiencia concreta que le dará determinación, es decir, concreción cognoscitiva de algo en el mundo.

Esta es, en sus líneas generales la teoría conceptual que enuncia una determinación de los límites de la razón *en general* y que proporcio-

¹⁴ Utilizo esta expresión en alusión consciente al duplo kantiano *Ruheplatz/Wohnplatz*, pertinente en el tema de este trabajo (*KrV*, A 761-B 789)

¹⁵ Un texto de la Deducción trascendental de las categorías, de carácter muy sistemático, que prescinde totalmente de alusiones históricas, puede aplicarse a sus juicios sobre el naturalismo humeano y mostraría en este preciso respecto su vigencia: “la afirmación de un origen empírico <de estos conceptos> sería una suerte de “*generatio aequivoca*”. Por contra la teoría kantiana se designa como un sistema de la *epigenesis* de la razón pura. (*KrV*, B 167)

nará los criterios para juzgar de sus atrevimientos, cuyo sentido sólo puede establecerse en relación con la propia constitución empírico trascendental de la misma razón. Con lo cual los atrevimientos de la razón comienzan a poder ser explicados. Dicho de otra manera: para Kant el gran fruto de esta 'superación metodológica del escepticismo' es que encarrila su propia ambición filosófica, su sueño de poner orden en las cuestiones estrictamente metafísicas. Aunque creo que sería incorrecto radicar este sueño sólo en el interés práctico de la razón — por hablar kantianamente.

En todo caso lo que parece obvio es que Kant, refinado ilustrado, vive como una exigencia histórica-cultural el sueño de una emancipación antropológica integral. Para un filósofo como Kant, el hombre necesita conquistar todavía ante todo 'su propio concepto', habría que decir. Y ello comportará necesariamente la actitud filosófica de revisar los problemas metafísicos que la tradición entregaba, si bien con el empeño de liberar a la razón de cargas, dependencias, esclavitudes y tergiversaciones de su propio carácter.

Traducido esto a tarea filosófico-crítica, esto que he llamado en mi trabajo citado 'superación metodológica del escepticismo' significa para Kant ponerse a la tarea de la ordenación de todo el orden conceptual: el que nos tiene en la experiencia y el que nos distancia de ella. De ahí que Kant, aferrado a, y condicionado por "la lección de la experiencia" humeana, haya tenido que cavilar mucho hasta encontrar ese punto de apoyo que le permitiera reconocer como **propios** de la razón 'aleccionada', los censurados ámbitos humeanos.

Pero esa 'propiedad' sólo puede administrarse en el seno de una disciplina de la razón: ahí esta la re-conquista filosófica que Kant está estableciendo, como auto-asunción crítica de la razón. Y esa marcha disciplinar sólo consiste en abrir el espacio de la confrontación más plural, más universalmente tolerante, más ambiciosa de exploración de cualquier rincón, más escrutadora de cualquier razón-contra-razón. En ese límite, metódicamente, no hay razón que esté limitando a la razón; está simplemente ella, aunque lúcida sobre su interna limitación. En ese límite no atiende a las determinaciones objetivas del entendimiento sino a lo

que pasa con ella en su función sustentadora del propio entendimiento. De ahí que, a mi juicio como ya he escrito en otra ocasión, el postulado de un escepticismo metódico está ahí, en esa tesitura. Y presenta a mi juicio dos perspectivas:

Una, lógico-epistemológica, que elabora la estructura *transcendental* (crítica) del mismo como su *topos* propio. Es un escepticismo de la razón filosófica: esa elaboración está alimentada del sentido 'científico-epistemológico' tanto de la propuesta dogmática, como de la escéptica humeana. En esta primera perspectiva este escepticismo metódico no puede convertirse nunca en un principio de la *neutralidad* de la razón en sus disputas.

Otra, que saca a luz la implicación pragmática de la crítica como principio de liberación antropológica; la cual en Kant está vista siempre como la integración de un triple objetivo: culturización, civilización, moralización. En estos contextos metodológico-teóricos, el concepto de 'civilización' funciona como cifra o compendio (Inbegriff), cuando la cuestión teórica fundamental proyecta la *metáfora jurídica*, cuyo significado más general es la implantación de la razón, de todos sus usos, en un estado de derecho.

En este punto mi tema debe dejarse ilustrar por todos los escrutinios y todas las hermenéuticas que se ha propuesto este Congreso, dedicado fundamentalmente a la Razón Práctica kantiana.

Itatiaia, Diciembre de 1997