



EL SENTIDO GENERAL DEL CRITICISMO KANTIANO

THE GENERAL MEANING OF KANTIAN CRITICISM

Alejandro Villamor Iglesias¹

1 - Instituto de Educación Secundaria de Sar, Santiago de Compostela, España

1. Email: alejandrovillamoriglesias@yahoo.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7265-7528>

Recibido: 24/12/2022 Aceptado: 15/05/2023

Cómo Citar: Villamor Iglesias, A. (2023). El sentido general del criticismo kantiano. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 5(13), 1–16. <https://doi.org/10.51528/dk.vol5.id93>

Resumen:

El objeto del presente texto es presentar el criticismo kantiano. Para ello, se ha rehuido en todo momento el estilo académico, basado en una citación excesiva y estéril, para adoptar un tono más ensayístico. El resultado puede resultar útil no sólo a quienes ya estén interesados en la filosofía kantiana, sino a toda persona lega en la materia dispuesta a realizar un esfuerzo en la comprensión de conceptos clave. El trabajo está constituido por dos apartados. Mientras que el primero es contextual, el segundo contiene el grueso del contenido.

Palabras clave: Kant, criticismo, epistemología, Aufklärung, Crítica de la razón pura.

Abstract:

The aim of this text is to present Kantian criticism. For this purpose, the academic style, based on an excessive and sterile citation, has been avoided at all times in order to adopt a more essayistic tone. The result may be helpful not only to those who are already interested in Kantian philosophy but also to any layperson willing to make an effort to understand key concepts. The work is composed of two sections. While the first is contextual, the second contains most of the content.

Keywords: Kant, criticism, epistemology, Aufklärung, Critique of Pure Reason.

1. CARACTERÍSTICAS DE LA “ILUSTRACIÓN ALEMANA” (ZEITALTER DER AUFKLÄRUNG).

A la hora de caracterizar el marco que constituye una época histórica se muestra imperioso tener en cuenta las múltiples circunstancias externas que desembocaron en dicha configuración. Por ello, pretender llevar a cabo una aproximación a la Ilustración, en concreto a la alemana, nos exige primariamente explorar las eventualidades que propiciaron la realidad de dicho momento histórico. Para ello, en primer lugar, caracterizaremos el fenómeno ilustrado para, posteriormente, focalizarnos en su vertiente alemana.

En el siglo XIV parte de la problemática que caracteriza a la época ilustrada, a la Aufklärung, comienza a presentarse sobre la mesa. Fue Guillermo de Ockham el autor que, dentro del propio seno de la escolástica, ámbito de claro dominio teológico, proclamó la ruptura de la misma. Frente al dogma cristiano que proclama el Logos divino, el ser, convirtiéndose el humano, por ende, en una minucia cuyo peor pecado es la soberbia, Ockham reclamó el aumento del papel del logos humano. Se comienzan a asentar de esta forma las bases de la Reforma.

Progresivamente, el humano comienza a salir de su propio olvido, un comienzo impulsado, como decimos, por la labor de la Reforma. Previamente a la misma, cabe reseñar la importancia de la invención, en Alemania, de la imprenta (s. XV) tal y como hoy la conocemos. Una invención a través de la cual las obras literarias, paradigmáticamente la Biblia (AAVV,

2011), comienzan a perder su exclusividad por parte de unos pocos privilegiados para pasar a ser un elemento habitual. Debemos tener presente, con todo, y como veremos, que es necesario distinguir los distintos contextos sobre los que hablamos. Ya en la segunda mitad del siglo XIV, en una sociedad claramente más avanzada en múltiples sentidos que la alemana, la inglesa, el proceso de alfabetización se mostró patente con la alta difusión de la traducción sajona de la Biblia del incipiente reformista John Wycliff. Se comienzan a erigir así las condiciones materiales que permitieron satisfacer las principales demandas reformistas; en concreto, la difusión de los textos sagrados al “pueblo llano”.

La Reforma protestante iniciada por Lutero puso de manifiesto lo innecesario del papel sacerdotal. Si el Logos divino se halla en las sagradas escrituras, ¿por qué no es el propio individuo cristiano quien se enfrenta con dicho Logos? ¿Hasta qué punto es necesario un mensajero que transmita y gestione una palabra accesible a cualquiera? ¿Por qué no se ocupa cada individuo, autónomamente, de sus compromisos? De este modo vemos como el monopolio católico, cimentado sobre el analfabetismo popular (y, por tanto, sobre el antiindividualismo), comienza a fracturarse, para la cuestión que nos atañe, especialmente en Gran Bretaña y Alemania.

¿Cuál será, pues, el problema que asediará, ya en la Modernidad, a los principales filósofos? Este no fue otro que la determinación de la posibilidad de que el mentado logos humano pueda constituir un discurso con validez universal y necesaria. Sin lugar a dudas, la revolución científica tendrá mucho que decir a este respecto, siendo el mismo Galileo quien comienza a vislumbrar una realidad



calculable a través de las matemáticas. Unas matemáticas que pasarán a ser el saber por excelencia de la humanidad, el saber que ofrece la necesaria rigurosidad y certeza que exige la reconquistada autonomía del logos humano. Newton ratifica el auge del nuevo método científico-natural: el método de la *resolutio-compositio*. Un método de análisis que trae consigo una lógica de los hechos. Esto es, frente a la deducción cartesiana, que va “de los principios a lo fáctico”, el análisis newtoniano considera a los fenómenos como lo dado y a los principios lo inquirido. A través de este nuevo proceder, en definitiva, la ciencia moderna aspira a llevar a cabo una unificación racional de la multiplicidad de los fenómenos naturales, constituyéndose Newton como el culmen de este proceso iniciado, especialmente, por Kepler y Galileo.

Un papel hegemónico en este proceso lo ocupó René Descartes, autor en el que cristaliza explícitamente la pretensión moderna de la *quaestio iuris* —dejándose de lado la *quaestio facti*—. En la búsqueda de la validez universal y necesaria, en términos cartesianos, de la certeza (todo desde una comprensión del conocimiento mismo como única problemática), el autor francés presentó a la autoconciencia como tal. Una autoconciencia que se encuentra asentada en la existencia de Dios a través del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, considerándose, por ende, la existencia como un predicado real, positivo. Algo que, como veremos, Kant rechazará. En cualquier caso, la incorporación de la autoconciencia, la evidencia del cogito, fue un elemento de enorme relevancia en tanto en cuanto las cosas pasan de ser creaciones divinas a representaciones humanas.

A modo de síntesis de lo ya dicho hasta el momento, podemos indicar que la Modernidad se caracteriza por la progresiva reaparición de lo humano. La Modernidad fue el término con el que se bautiza por primera vez al propio momento histórico. La oscuridad que cubría al humano en virtud del Logos divino comienza poco a poco a disiparse para dar paso al logos humano como condición de posibilidad de lo ente, especialmente bajo dos frentes: por una banda, como acabamos de ver, en la determinación de la importancia del propio individuo para tratar él mismo con el Logos divino dada por la Reforma (recogida siempre en su dimensión más “intelectual” o, más bien, menos religiosa). Por otro lado, la equiparación de la resurgida razón humana como razón teórica propugnada por las diversas posiciones racionalistas y por la ciencia moderna. Una razón teórica que pretende someterlo todo a lo calculable, transformar lo “empírico en racional puro”, y cuya problemática reside en el conocimiento mismo, en un conocimiento puro.

En virtud de esto, uno de los problemas fundamentales con que se topó la Modernidad, fue el problema de la libertad. Si los autores modernos preilustrados sostuvieron la identificación de la razón humana como razón teórica, si todo es susceptible de ser calculable, entonces, ¿qué papel podía quedar a la voluntad humana? Los mismos Descartes, Newton o Spinoza mantuvieron, basta decir, la ausencia de una libertad —con, asimismo, sus respectivas e importantes consecuencias, como la ausencia de mérito o responsabilidad moral—. Algo que pondrá primeramente en cuestión Hobbes presentando en su obra a un humano con derecho irrestricto a todo. Un humano que, en las antípodas de la determinación, se encuentra,



sartreanamente, “condenado a la libertad”, a la toma de decisión.

La Ilustración fue un fenómeno iniciado en Inglaterra y Escocia. Así, mientras que, a finales del siglo XVII, tras la Guerra de los Treinta años, nos encontramos en Alemania con un territorio pobre y sumamente fraccionado, en definitiva, con un país atrasado, en 1688 la Revolución Gloriosa en Gran Bretaña fue la consolidación definitiva del espíritu protestante y el inicio de la democracia parlamentaria moderna inglesa. Una Revolución que, cabe tener presente, tuvo como importantes ideólogos a autores como John Locke o Francis Bacon. La Ilustración en los demás países, incluida Francia, fue heredera de esta Ilustración inicial.

La Ilustración alemana, como se ha mencionado, llegó tardíamente con respecto a la inglesa y francesa. De hecho, las influencias de la nueva ciencia moderna no se manifestaron hasta bien entrado el siglo XVIII. Entre los principales motivos de este atraso se encuentran, principalmente, los estragos producidos por la Guerra de los Treinta Años y el extremo fraccionamiento de su territorio en decenas de principados (de hecho, Alemania no se unificó plenamente como tal hasta finales del siglo XIX). Entre los elementos externos a destacar de los inicios de la Ilustración alemana podemos mencionar, en primer lugar, la importancia de las Universidades. Ellas fueron los centros culturales, quizás junto con la Iglesia, de mayor calado e influencia donde los individuos de espíritu emancipador, reformista, se encontrarán.

Otro elemento de importancia fue el creciente predominio de Prusia en el fragmentado territorio alemán, lo cual se pondrá de manifiesto con su predominio como centro cultural. Sin lugar a

dudas, el hombre que gozó de uno de los papeles de mayor calado en el avance cultural de la Alemania del siglo XVIII fue, precisamente, Federico II de Prusia, el “rey filósofo” (incluso Kant se llegará a referir a este siglo como el “siglo de Federico”). Entre muchos de sus proyectos culturales, teniendo siempre como referente la Ilustración francesa, cabe destacar la reorganización de la Academia de Berlín, la cual albergará a hombres de la talla de Wolff, Baumgarten, Euler o Maupertuis. Los dos últimos, entre otros muchos motivos, destacan por la difusión del newtonianismo y su lucha contra la filosofía wolffiana —algo que propiciará, por otra parte, serios enfrentamientos en la Academia—.

Entre los principales autores que ejercieron una importante influencia en la constitución de la Aufklärung en Alemania nos encontramos, en primer lugar, con Gottfried Leibniz. A pesar de la importancia que hoy en día reconocemos en este autor, su trascendencia en la Ilustración alemana no se encontrará en su obra misma, per se, sino en la influencia de la misma sobre autores sí ampliamente reconocidos en esos momentos, especialmente Wolff. Además, el primer cuarto del siglo XVIII alemán estuvo dominado en el plano intelectual por la obra de Christian Thomasius.

Thomasius llevó a cabo el tránsito de la Modernidad a la Ilustración con el “paso de la razón teórica a la razón práctica”. En su obra, Thomasius abanderó un individualismo de la mano de la tolerancia religiosa, la libertad del pensamiento y la lucha contra numerosos prejuicios. Hombre de claro espíritu ilustrado, Thomasius se dirige al individuo público rechazando cualquier epistemología dogmática o



escéptica, esto es, epistemologías no abiertas a distintas posiciones (la suya será una posición marcadamente ecléctica). El propio Thomasius pondrá, asimismo, especial énfasis en los límites del conocimiento humano, llegando a rechazar la “prueba ontológica” de la existencia de Dios, el cual, nos dice, es un desconocido para nosotros. En el primer cuarto de siglo predominó en el ambiente prusiano, pues, la escuela thomasiana de carácter pietista.

A modo de inciso es menester realizar una somera consideración acerca del fenómeno del pietismo. En su génesis se encontraron, en torno a la segunda mitad del siglo XVII, las denuncias de un amplio número de intelectuales protestantes por la degradación del espíritu inicial de la Reforma. En esta línea, el pietismo fue un movimiento luterano ortodoxo surgido con el fin de “reactivar” el espíritu protestante inicial focalizándose en la experiencia religiosa personal y en la lectura individual de la Biblia. El mismo Kant recibió una educación pietista, tanto en el ámbito familiar como en el educativo.

En el segundo cuarto del siglo XVIII, época de formación de Kant, nos topamos con la enorme influencia de Wolff, autor en el que se consolida el empleo del alemán frente al latín. Fuertemente influenciado por el racionalismo leibniziano, del cual realizará una interpretación que, quizás, no resulta del todo fidedigna de la obra leibniziana¹. De formación matemática, Wolff, a través de un espíritu sistemático, pretende constituir un nuevo método racional que permita

fundamentar, racionalmente, la decisión (insistimos que tomando como referencia la ontología y gnoseología leibniziana). Las leyes morales, nos dice Wolff, son susceptibles de ser descubiertas por la razón humana. De esta manera, Wolff pretende satisfacer las exigencias de la Ilustración, es decir, la toma de decisión individual, la emancipación del individuo, a través de la razón teórica. Lo cual, como sucedió con autores precedentes, lo llevará a un indeseable determinismo, insalvable desde esos mismos presupuestos en la medida en que reduzca la decisión al conocimiento.

Otro punto de inflexión a tener notablemente en cuenta en la Ilustración alemana lo supondrá la llamada “filosofía popular”. Entre los principales aspectos de esta “filosofía popular” se sitúa el trato de cuestiones que consideraban de alcance humano, concreto e inmediato: asuntos relativos al hombre, a la sociedad, a la literatura, a los métodos de enseñanza, etc. En definitiva, aspectos que, alejados del ámbito más académico de inspiración wolffiana, pretendían llevar a cabo un proyecto educativo. No olvidemos, a este respecto, que la Ilustración es la época de la educación por excelencia a todos los niveles, en correspondencia, reiteramos, del nuevo papel que ocupa el logos humano.

Finalmente, el punto álgido de la ilustración alemana se encuentra en la figura de Immanuel Kant. En Kant, definitivamente, se cumple el proceso ilustrado, iniciado en el siglo XIV, a través de una insólita comprensión de la

1. Téngase en cuenta, como nos indica Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*, la pretensión wolffiana de reducir la filosofía de la multiplicidad leibniziana a un “esquema lo más sencillo y uniforme posible” (Cassirer, 1993, 51). Así, hasta bien entrado el siglo XVII, la obra de Leibniz no será conocida de forma directa, sino a través de su interpretación wolffiana.

moral, fin de toda su obra. En ella, el individuo pasa a ser el único responsable de todas sus acciones, se abandona la comodidad heterónoma en aras de una necesaria asunción autónoma de nuestros quehaceres. Someramente, podemos indicar, no se trata, en la ética kantiana, de aportar una suerte de manual de instrucciones a través del cual el individuo debe actuar (al modo del catolicismo contra el que se alza la Reforma), sino de hacer recaer todo el peso de la moral en cada sujeto. Este, ciego con respecto a la existencia de un supuesto bien, se constituye como ser moral en la medida en que acepta tomar las riendas de su decisión, de acuerdo con la posibilidad (en la que no entraremos) de universalizar las mismas.

En definitiva, la Ilustración fue el momento histórico —más bien, una actitud— en el cual las pretensiones iniciadas en el siglo XIV y continuadas por el resto del proceder moderno alcanzarán su culmen. La razón humana comienza a ocupar el papel que le fue reservado durante siglos a la razón divina. Una razón humana que, especialmente en el siglo XVII, si bien se comprende con unas ínfulas de teoricidad absoluta que inexorablemente desemboca en un determinismo, en el siglo XVIII, con la Ilustración, centra la cuestión en la dimensión práctica de la misma. En su recién conquistada individualidad y libertad, y en consecuencia en radical igualdad, el individuo ilustrado ha de asumir su propia responsabilidad, la toma de la decisión moral, su autonomía.

2. SENTIDO GENERAL DEL CRITICISMO KANTIANO.

Kant es el autor en el que el espíritu ilustrado halla su cenit. Ya en su período pre-

crítico nos encontramos con algunas de las tesis que mantiene en su etapa crítica. Así, a modo de exordio, y con el fin de presentar el período crítico y el sentido del criticismo en Kant, señalaremos muy brevemente algunos puntos que caracterizan los períodos pre-crítico y crítico kantianos.

Del período pre-crítico kantiano podemos destacar dos momentos clave: un primer momento, caracterizado por el interés del de Königsberg en la comprensión de la naturaleza de la mano del mecanicismo clásico newtoniano, y un segundo momento en el que se destaca la influencia de las obras de Rousseau y Hume. El primero, especialmente, por su concepción del estado de conciencia moral (dirá el francés en *Del contrato social* «el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a ley que uno se ha prescrito es libertad») y el segundo por sus embestidas al dogmatismo. De hecho, el mismo Kant comienza a presentar algunas tesis frente al dogmatismo racionalista que mantendrá en la *Crítica de la Razón Pura* (2005). Un ejemplo paradigmático de las mismas lo constituye, abreviadamente, su famoso enunciado “la existencia no es un predicado real”. Brevemente podemos intentar aclarar esto recordando que, por ejemplo, Descartes basaba su demostración de la existencia de Dios predicando la existencia como una característica positiva del mismo. Kant muestra que la existencia como predicado no supone ningún añadido al sujeto (*Crítica de la Razón Pura* A-597/B-625) En todo caso, que esa demostración de la existencia de Dios, la ontológica, no es válida.

En el período crítico, iniciado en el año 1781 con la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, es patente la crítica kantiana al



dogmatismo. Kant sostiene que fue el escepticismo humeano el elemento clave que supuso su despertar del “sueño dogmático”. Empero, el escepticismo tampoco puede ser el lugar donde apaciblemente nos podamos quedar a “descansar” (Crítica de la Razón Pura A-761/B-789). A este respecto, cabe llevar a cabo una serie de consideraciones acerca de la propuesta humeana. Para David Hume las impresiones son la única fuente de conocimiento válida para el sujeto. Así, concibe el autor escocés las mismas de tal forma que afectan a un supuesto sujeto pasivamente, a posteriori, como únicos contenidos de nuestra mente. No se quiere indicar con esto que la *quaestio iuris* no fue la cuestión que Hume pretendió abordar, sino que pretende abordar la misma a través de la *quaestio facti*. Es decir, Hume concibe al sujeto como un “manejo de percepciones” abandonado al hecho sensitivo y a la multiplicidad que esto supone. Llegando a considerar como una arrogancia el que el supuesto sujeto pueda llegar a afirmar algo de *iure* como universal y necesario. Decimos “supuesto sujeto” en la medida en que el “yo” es para Hume un flujo de impresiones carente de consistencia fija.

No podemos aceptar acríticamente la multiplicidad en la que nos deja Hume. Esta multiplicidad ya siempre nos viene dada de una determinada manera. No podemos considerar que las sensaciones del sujeto, las impresiones, son una mera amalgama de datos, y mucho menos que podamos prescindir del sujeto. Mientras que Hume buscó un “yo” empírico dado como impresión, Kant le recuerda que la posibilidad misma de la impresión, y del conocimiento, se encuentra en la existencia de ese “yo”, que es un “yo” trascendental. Si Hume nos deja en la

multiplicidad, Kant muestra la imposibilidad de tal multiplicidad, sin más, como conocimiento. La multiplicidad ya viene dada de una determinada forma que constituye el conocimiento. Viene dada, necesariamente, como unidad. Así, Kant rechazará el escepticismo puesto que hay, de *fakto*, conocimiento (y decisión). Como nos indica el autor prusiano, una vez abandonados el dogmatismo y el escepticismo “sólo nos queda el camino crítico” (Crítica de la Razón Pura A-856/B-884).

A la hora de caracterizar el sentido general del “criticismo” kantiano, debemos comenzar por el *fakto* al que acabamos de hacer referencia. A diferencia de sus predecesores, para Kant el punto de partida es el hecho del conocimiento mismo. Un hecho, con todo, que decimos, siguiendo a Martínez Marzoa (1992), como *faktum* ya que es el hecho mismo de la validez. El que estemos ya inmersos en el hecho del conocimiento como algo legalizado, válido. El que podamos discernir la verdad o falsedad de dos enunciados, esto es, el que pueda afirmar que es verdadero que ahora estoy escribiendo en el ordenador y falso que esta noche estuve en el Sahara (ejemplo de un posible sueño o alucinación). Consecuentemente, Kant no se plantea la posibilidad del conocimiento como algo válido. Parte de que ya estamos conociendo.

Si ya estamos conociendo, ¿qué es lo que lleva a cabo Kant en su Crítica de la Razón Pura? ¿Qué pretende alcanzar? Lo que pretende poner de manifiesto son las condiciones de posibilidad de que esto sea así, de que podamos, de forma efectiva, válida, conocer. En otras palabras, y recuperando con Marzoa la cuestión desde el prisma de la pregunta metafísica, Kant parte del hecho de la validez (cognoscitiva y práctica) de lo

ente, y se preguntará por el ser como condición que permite que lo ente sea. Esto será lo que se viene en denominar el carácter de la *epagagé*, es decir, la unidireccionalidad de la investigación trascendental kantiana. El partir siempre de lo ente para, mediante abstracción, descubrir su ser, su condición de posibilidad, su esencia o su forma.

Frente a la razón absoluta, divina, del logos escolástico, el logos humano está constituido por una razón finita. En poner esto como patente consiste, esencialmente, el criticismo kantiano —dejando de este modo en evidencia a la “metafísica escolar”—. La validez del enunciado (cognoscitivo o práctico) en la que ya nos encontramos, pone de manifiesto que todo posible objeto de conocimiento —cuyo ámbito es la “Naturaleza”— es necesariamente un objeto en contexto, un objeto finito. La razón humana sólo puede conocer en el marco de unos determinados límites que Kant pretende explicitar a través de su criticismo. La razón finita no puede crear lo que es, equiparándose el ser y el ente, sino que tan sólo constata las condiciones de posibilidad de que lo ente sea, de que de *fakto* haya validez cognoscitiva. Esta determinación de los límites del conocimiento no se debe entender como algo negativo sino, en todo caso, como la determinación de la posibilidad de que mi conocimiento pueda seguir operando bajo suelo firme. El que en todo momento reconozca los límites a partir de los cuales el enunciado pierde su validez. A pesar, todo esto, de la tratada en la Dialéctica Trascendental tendencia de nuestra razón al conocimiento de lo incognoscible. El criticismo es precisamente la disciplina “que refrene sus extravagancias [refiriéndose a la razón humana] y evite las ilusiones consiguientes a las

mismas” (Crítica de la Razón Pura A-795/B-823).

El siguiente paso consiste en que estos límites deben ser a priori, siempre precedentes a toda contingencia dada por la sensibilidad. Es decir, las condiciones de posibilidad del conocimiento se encuentran, al contrario de las consideraciones humanas, en la necesidad y universalidad que ofrece lo a priori. Recordemos sucintamente que, para Kant, tres son los juicios posibles para el sujeto:

1. El juicio analítico se constituye mediante la subsunción de unos conceptos (entendidos únicamente como un conjunto de notas no contradictorias) por otros. Sin relación alguna con las sensaciones, no aporta ningún tipo de conocimiento. Un juicio de esta índole lo constituye, por ejemplo, el enunciado ‘el hombre soltero x no está casado’, la propiedad “no estar casado” ya está incluida en “ser soltero”. El predicado está contenido en el sujeto.
2. El juicio sintético a priori ya proporciona conocimiento, puesto que es sintético. Está en relación con nuestra intuición. Ahora bien, al ser a priori, es un juicio universal y necesario. Es por este motivo por lo que, como nos indica Marzoa, aunque el conocimiento “comience” con la experiencia sensible no “procede” exclusivamente de ella. De este tipo son todos los juicios matemáticos, como $2+2=4$. Juicios, insistimos, cuya validez está garantizada (por los motivos que veremos en la tercera cuestión) previamente a todo contenido sensible.
3. El juicio sintético a posteriori también puede proporcionar conocimiento, pero, a



diferencia del a priori, su valor de verdad reside en la experiencia sensible. Se entiende, por esto, que depende de la contingencia.

Por tanto, el criticismo kantiano se encarga de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento. Estas condiciones de posibilidad no pueden ser contingentes, por lo que *a fortiori* tiene que haber una serie de elementos a priori que posibiliten los juicios matemáticos (siendo esta posibilidad una derivación de la cuestión principal, a saber, las condiciones de posibilidad del conocimiento como tal). Por este motivo, de hecho, Kant se refiere a esta investigación como “trascendental”, término utilizado en la escolástica para referir a los conceptos derivados del ser, aplicados a todos los entes; en este caso, más concretamente, como término referido a la forma del *ius*, a aquello que establece la legitimidad del conocimiento y de la decisión.

En el criticismo, Kant establece, como venimos viendo, los límites dentro de los cuales se encuentra la posibilidad de la validez del conocimiento y de la decisión (dos formas de aparecer lo mismo, como dos dimensiones de una misma razón finita). Unos límites que, en el caso de la validez cognoscitiva se verán determinados por la posibilidad de la espacio-temporalidad y las categorías y, en el caso de la validez práctica, por la universalidad de la decisión. Aquellos contenidos, que constituyen conocimiento, que se encuentran enmarcados dentro de los límites establecidos son denominados fenómenos, mientras que todo lo demás será el *noumeno* o cosa-en-sí. Este último es

el “concepto-límite” empleado por Kant para referirse, precisamente, a aquello que no es al no cumplir los requisitos establecidos por el criticismo. Aquello cuya tematización, además de no poder ser posible, carece de todo sentido. A este respecto, puede resultar especialmente ilustrativo tener en cuenta el doble sentido de los títulos *Crítica de la Razón Pura* y *Crítica de la Razón Práctica*: crítica (en cuanto determinación de los límites, de la forma del conocimiento) en un primer sentido como “referida a” y en otro sentido como “emitida por”.

Puesto que en el ulterior apartado vamos a focalizar la cuestión en la validez cognoscitiva, y en aras de intentar aclarar lo dicho hasta aquí, enfoquemos brevemente la cuestión desde la validez práctica. Hemos dicho que la condición o los límites dentro de los cuales se debe enmarcar la validez práctica, en tanto válida, ha de ser la universalidad. La decisión, para ser efectivamente decisión —esto es, la efectiva elección, o no elección, de una infinita cantidad de posibles acciones— debe ser susceptible de ser universalizable. Por mor de esto, se entiende que no todas las posibles conductas pueden ser universalizadas como máxima² de una decisión. Aquellas conductas que no sean aptas de universalizar sin incurrir en contradicción, como mentir o robar —puesto que ya presuponen como ley universal su contraria—, no pueden ser máximas. Esta forma de universalidad, condición de posibilidad de la validez práctica, es el imperativo categórico. Esto es, el imperativo, en

2. Ley que establece la unidad de infinitos casos posibles. Es decir, la asunción de que ante una serie de circunstancias A, B y C debo hacer x; no obstante, la máxima es susceptible de cambio en todo momento, esto es, en otro momento y ante las mismas circunstancias A, B y C yo puedo decidir adoptar como máxima z, aceptándola de nuevo como decisión universal.

tanto forma de toda decisión moral como tal, es lo que nos permite hablar de validez práctica y de libertad en el individuo. Puesto que no ofrece ningún contenido, sólo la forma, no se reduce lo práctico a lo cognoscitivo, evitándose la engorrosa cuestión del determinismo. Para no alargarnos excesivamente con esta cuestión cabe añadir, sin más preámbulos, que este que acabamos de ver, un tanto superficialmente, es el papel que cumple el criticismo (en lo que concierne a la dimensión práctica de la razón humana). Situándose los límites de la validez en este caso, en la posibilidad de universalidad.

Es imperioso aclarar una cuestión presupuesta implícitamente a lo largo de este texto. Cuando hablamos de lo cognoscitivamente válido y lo prácticamente válido estamos hablando de lo mismo. Aunque esto mismo no aparezca nunca — en otro caso nos encontraríamos en la reducción del ámbito de la decisión al ámbito del conocimiento, emanando un determinismo del todo indeseable— como tal. Y es que todo posible objeto de conocimiento es un posible objeto de decisión del mismo modo que todo objeto de decisión es un posible objeto de conocimiento — no podemos respetar a un unicornio—. Así pues, la indisoluble vinculación entre esta doble validez o legitimidad de nuestra razón se nos muestra patente con el concepto, elemento necesario, tanto en la validez cognoscitiva como en la práctica en la medida en que nos permita, en esta última, la posibilidad de universalización de la conducta.

2.1. “Deducción trascendental das categorías” y “esquematismo trascendental” en la Crítica de la Razón Pura.

Kant parte del *faktum* de la validez del conocimiento; del hecho de la validez del conocimiento y de la decisión en el que estamos inmersos. En este punto nos centraremos en la validez cognoscitiva, exponiendo cómo Kant establece las condiciones de posibilidad de la misma o su fundamento.

Primeramente, en el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento, nos topamos con que, sea como sea, el conocimiento siempre es un conocimiento de algo, siempre se encuentra en una referencialidad con un objeto de conocimiento. Se entiende, pues, que esta referencia es inmediata en la medida en que se encuentra directamente conectada con el objeto. Esta referencia inmediata es lo que Kant denomina la intuición. Una referencia que, insistimos, no puede ser jamás de un objeto no contextual, dependiente, no absoluto; esta referencia es necesariamente siempre finita, contenida en unas fronteras a determinar. La capacidad encargada de hacer posible esta intuición es la receptividad o sensibilidad, que es la capacidad de ser afectado. El hecho de esta sensibilidad es, valga la redundancia, la sensación. Así, inicialmente —un “inicialmente”, este, que no debe ser entendido como una anterioridad temporal, sino como, para hacer posible la investigación kantiana, un “primer trance” de un mismo momento, separado tan sólo por una abstracción metodológica—, nos encontramos con que el conocimiento es siempre



de algo, alcanzado inmediatamente por nuestra receptividad. Ahora bien, esta intuición se nos da como una multiplicidad o pluralidad de sensaciones, siempre que tenemos experiencia sensible de algo lo tenemos como “allí, aquí, encima...” o bien como “antes, después, ahora...”. Todo objeto de conocimiento se nos da sensitivamente como pluralidad, pero sólo lo podemos conocer como unidad. Nunca podemos hablar de multiplicidad sin unidad, sin esa unidad objetivada no es posible hablar de conocimiento. De otro modo, tan sólo seríamos una especie de receptáculo impelido por una serie continua de datos perceptivos, recibidos pasivamente de forma caótica y arbitraria.

Con lo dicho hasta el momento podemos ver cómo, inherentemente a toda sensación, sea cual sea, esta tiene que ser percibida espacial o temporalmente. Así, si las diversas posibles sensaciones son los contenidos contingentes de la intuición, podemos decir que el espacio (para las intuiciones externas) y el tiempo (para las intuiciones internas y externas) son las formas puras, a priori, de la sensibilidad o intuición. Siguiendo la Estética Trascendental, no es posible, así pues, ningún tipo de conocimiento de cualquier objeto que no se encuentre espacio-temporalizado.

Por otra banda (de un misma *fakto*), no es posible una pluralidad sin unidad. El *faktum* del conocimiento nos indica que ya estamos inmersos en él, en la validez de los enunciados cognoscitivos, en su no arbitrariedad. Por ende, se muestra necesario que las sensaciones se encuentren legalizadas, que sean objetivas. Aunque se dé indisolublemente, la unidad del conocimiento no viene dado por la receptividad

del mismo. Consiguientemente, es necesario hallar el elemento que, actuando como “regla de construcción”, unifique las sensaciones permitiendo la objetividad. Esta regla es el concepto. El universal o concepto responde a esta exigencia de que sólo puede haber, en cada caso, un único proceso de construcción para una serie de infinitos casos posibles permitiendo, de esta forma, hablar de objetividad. Es importante, en este punto, establecer la distinción de dos tipos de conceptos:

I) Por un lado, se sitúa el concepto clásico, el “mero concepto”, como mero conjunto de notas no contradictorias. Al estar aislado de la intuición, este concepto no proporciona conocimiento. A través de los juicios analíticos y de la “mera lógica” tan sólo se procede mediante la subsunción de unos conceptos por otros. Sin añadirse nada, y no habiendo conocimiento.

II) Por otra parte, están los conceptos como reglas de construcción del conocimiento. Al estar necesariamente en relación con la intuición — tenga contenidos empíricos o simplemente la forma a priori espacio-temporal (siendo posibles así las matemáticas)— estos conceptos ya proporcionan conocimiento, formando los juicios sintéticos. De esta manera se establece, en definitiva, la objetividad del conocimiento en la coalición del concepto, constituido espontáneamente por nuestro entendimiento, y la intuición. En su referencia mediata con respecto al objeto, puesto que directamente el concepto se refiere a la sensación.

Sin embargo, como decíamos precedentemente, en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de nuestro



conocimiento, Kant intenta alcanzar la forma pura, la esencia, del conocimiento alejado de contingencias. Así, si anteriormente ya hemos introducido al tiempo (que ya engloba las intuiciones externas del espacio) como la condición a priori de la intuición, nos queda por hallar la condición a priori del concepto, los “conceptos puros del entendimiento”. Para ello el filósofo prusiano trae a colación a los juicios mismos. Por juicio entendemos la operación del entendimiento (facultad de generar juicios y conceptos) en donde algo se muestra como algo, en la que se dice que algo es. En este juicio un papel más que fundamental lo jugará la cópula, el “es”, la atribución de un modo de ser, la concepción de lo particular dentro de lo universal. Kant considera que existen toda una serie de nociones ya siempre implicadas, como lo estaba el tiempo en las sensaciones, en los juicios. Por este motivo, en la *Analítica Trascendental*, Kant analizará los juicios discerniendo todas sus posibilidades. A través de las formas mismas de los juicios en general, Kant deriva los que son los “conceptos puros del entendimiento”, las categorías. El término categoría lo recoge Kant de la obra de Aristóteles, el cual lo utilizaba para designar las diversas formas del ser. A partir de ello, Kant establece todas las categorías en cuatro divisiones triádicas. En suma, tiempo y categorías son las formas puras del conocimiento, las condiciones a priori que cumple todo conocimiento en tanto tal.

Aun cuando, mediante abstracción, se esté llevando a cabo una suerte de disección de las condiciones de posibilidad del conocimiento, cabe reiterar que el conocimiento es uno. Intuición y concepto son los dos aspectos esenciales de lo

mismo o caras de una misma moneda. Como hemos apuntado, no son dos actos, la sensación o intuición y el concepto (el pensar), separados el uno del otro. La multiplicidad y unidad aportadas por cada uno de estos actos son, si bien irreductibles el uno al otro (se entiende que no podría haber conocimiento), lo mismo. Pues bien, esta efectiva reunión entre concepto e intuición que constituye el conocimiento es la síntesis. Con todo, a la hora de presentar la posibilidad de una síntesis pura, entre el tiempo y las categorías, nos encontramos con un problema, ¿cómo podemos cotejar la inseparable amalgama entre categoría y tiempo? La problemática subyacente a esta pregunta es la que Kant pretende responder a través de la “deducción trascendental de las categorías”.

Con la “deducción trascendental” Kant se plantea la legitimidad, la legalidad, de las categorías en su necesaria vinculación con la intuición pura. Sucintamente, este problema se resolverá de la siguiente manera: tal y como a lo largo del presente trabajo se ha reiterado, categoría y tiempo son dos formas indisolubles (siempre que hablemos de conocimiento, de la validez del enunciado) pero irreductibles de presentarse lo mismo. En el momento en que nos planteemos la conceptualización del tiempo, nos encontramos con las categorías y, del mismo modo, a cada categoría subyace la temporalidad. Veámoslo con un ejemplo: tomemos como tales las categorías de relación (substancia, causa-efecto y comunidad o interdependencia). En el mismo momento en que analicemos la categoría substancia, nos damos cuenta de que, como la “otra cara de la moneda”, está la permanencia temporal. En el caso de la causa y el efecto sucede esencialmente lo mismo,



por la banda de la intuición se encuentra una dependencia temporal entre una causa A anterior al efecto B. Y, finalmente, en la categoría de comunidad o interdependencia subyace una reciprocidad temporal. Consideremos la siguiente disyunción $(A \rightarrow B) \vee (C \rightarrow D)$; tal y como sucede con la causalidad, existe una dependencia temporal entre la efectuación de la causa A o de la causa C.

Necesariamente, intuición y conceptos puros son los dos elementos esenciales que constituyen la forma misma del conocimiento. Además de que la efectiva reunión, inseparable siempre que hablemos de conocimiento, entre ambos se conoce como síntesis pura. Aquí quizás resulta importante llevar a cabo una breve enumeración de las partes u operaciones de esta síntesis. Con todo, se insiste una vez más, estas partes no se pueden considerar como tres momentos distanciados temporalmente, donde uno sucede al otro, sino como un mismo suceder. Estos son la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento. Básicamente, como aprehensión la multiplicidad sensorial constituye como unidad, como reproducción nuestra imaginación reproduce, valga la redundancia, impresiones o sensaciones (recordemos que no podemos hablar, propiamente, de una misma sensación) ya sucedidas temporalmente y, por último, se produce el reconocimiento de las mismas como tales. Podemos entender que sin el reconocimiento meramente tendríamos una impresión que sucede a otra sucesivamente, no habiendo validez cognoscitiva.

En la síntesis ya se produce la constitución del conocimiento. Como facultad de esta síntesis se halla la imaginación en su sentido trascendental

(no empírico) cuyo hecho es el esquema trascendental. No debemos entender con esto que Kant introduce la imaginación como una suerte de tercera facultad ad hoc, sino como una efectiva tercera facultad, ya supuesta en lo dicho hasta el momento en las otras dos, de reunión de la intuición y del concepto, de la multiplicidad dada por la receptividad y la unidad, el universal, constituido como regla por la espontaneidad de nuestro entendimiento.

Continuando con la deducción trascendental, el esquema trascendental es el acto mismo en el que, amalgamados la intuición y el concepto como los dos aspectos de lo mismo, se presenta la posición de objetividad o posición de unidad del objeto, en otras palabras, se constituye la figura, la unidad. Una posición de unidad que se traduce, en el juicio, en el decir que algo es, constituyéndose la validez, el conocimiento. En el esquematismo se procede, como el mismo nombre indica, a la producción de la representación mental, de la figura a conocer, es el esquema mental producido por nuestra imaginación (en sentido trascendental). Con todo, todavía nos queda, para que el conocimiento se haga efectivo un “último paso”, la consumación de la segregación, la determinación del algo que “es” — como el mismo Kant nos indica en B-142—. Es decir, la separación del universal del caso concreto a través de la reflexión constituyéndose el juicio como tal. Es en la reflexión donde se produce la ruptura con la que cristaliza la efectividad del conocimiento, la génesis del concepto, propiciando el conocimiento válido, lo ente. La receptividad sensorial es subsumida por la espontaneidad del entendimiento, por el universal. Atrás queda lo concreto para dejar el universal, al

concepto. En otras palabras, la figura, la unidad, representada con el esquematismo se pierde como caso concreto, conociéndose a través del concepto, del universal.

Intentemos mostrar lo dicho de una forma más clara a través de un ejemplo: imaginemos que el objeto de conocimiento es un folio. Los sujetos nos topamos con la validez misma del enunciado ‘Esto es un folio’; lo sabemos verdadero. Ahora bien, la condición de posibilidad de esta validez se dio de la siguiente forma: necesariamente antes de conocerlo como tal, el folio tuvo que sernos dado a través de la intuición, a través de una serie de sensaciones (el color blanco, forma rectangular...). Estas sensaciones no consistieron en un mero conjunto de datos sensoriales caóticos, sino que ya fueron dados como datos objetivos, como una unidad constituida de una determinada forma. La conceptualización de esas sensaciones, indisoluble cognoscitivamente, es lo que nos permite establecerlas como objetivas. El esquema es el momento en el cual nos representamos la figura del folio, se nos presenta la unidad, pero, será a partir de la reflexión, de la subsunción de dicha representación bajo el universal o concepto que conocemos como ‘folio’, cuando culmina el proceso de conocimiento con el que hemos comenzado. El concepto ya alcanzado estará a partir de aquí dispuesto para, aunque no constituya conocimiento alguno, la mera subsunción por otros conceptos.

Con todo, a Kant todavía le resta un problema por resolver, y es que, aun dicho lo dicho, ¿qué es lo que posibilita que todas las posibilidades de una determinada representación “entren” en una determinada unidad? ¿Cuál es el elemento, necesario, subyacente a todas las representaciones,

a todas las determinaciones de la universalidad que la constituyen como tal? ¿Qué es lo que nos permite hablar de una posición de unidad en cuanto un único modo válido de agrupar las sensaciones en una determinada figura? Esto es, como indica Marzoa, “no otra cosa que el que todas ellas son representaciones mías”. El “yo pienso” o el “yo” en su sentido trascendental será la *conditio sine qua non* que permite el conocimiento. Así se muestra patente el grave error humeano, el error de intentar atrapar mediante impresión el elemento mismo que posibilitaba la impresión misma, o el conocimiento de dicha impresión. La objetividad viene dada por la “autoposición del ponente” o, lo que es lo mismo, por la “apercepción trascendental”. El sujeto cognoscente se convierte necesariamente en la condición lógica del conocimiento, de la enunciación de juicios con validez cognoscitiva.

Ya para finalizar nos queda por indicar, en resumen, uno de los problemas con que Kant abre su monumental obra: la “tendencia” de nuestra razón por referirse a conceptos cuyo objeto no es intuible. Una vez que, tras la reflexión, se ha producido la segregación del concepto, la razón humana tiene la tendencia a subsumir, al modo de la “mera lógica” unos conceptos en otros. De esta forma se tenderá a la formación de conceptos tales como Dios, el alma o el mundo. Unos conceptos referidos a unos supuestos objetos no cognoscibles puesto que no son finitos, contextuales, sino absolutos, como se nos indica en la Dialéctica Trascendental. Y es así como concluimos este texto, señalando que la razón finita, humana, tiende al conocimiento de lo no conocible, formulando las “ilusiones trascendentes” o “ideas



de la razón” planteadas en la metafísica escolar que, en definitiva, se puso en cuestión. Es otra comprensión de la metafísica, como filosofía trascendental, la que Kant abandera para culminar la pretensión de la Ilustración y, por lo tanto, de la Modernidad.



REFERENCIAS

- AAVV. (2011), Sagrada Biblia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cassirer, E. (1993) Filosofía de la Ilustración, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2005), Crítica de la razón pura, Madrid, Taurus.
- Martínez Marzoa, F. (1992) Releer a Kant, Barcelona, Anthropos.