EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL DE DIOS Y LA METAFISICA DE LA NATURALEZA

Las interpretaciones dadas de la "Crítica de la Razón pura" (*KrV*) son tan variadas que constituyen una nueva antinomia que habría que agregar a los paralogismos de la razón pura. Para algunos, la intención de Kant, es destruir la metafísica; para otros, al contrario, fundar una metafísica.[1] Para Hermann Cohen[2] el núcleo de la *KrV* lo constituye el concepto de experiencia; para Heidegger, la doctrina del esquematismo;[3] para B. Rousset, el más importante de los conceptos críticos es el de objetividad; etc. No menos variada es la clasificación de la obra en la Historia de la Filosofía. Para V. Cousin,[4] quien marcó la posterior historiografía del kantismo, Kant es un idealista; los wolffianos, en cambio, lo acusaron de empirista. Hasta existen quienes sostienen, como L. Goldmann,[5] que la intención de Kant es más constructiva que crítica.

Tampoco es fácil de determinar qué pensaba el propio Kant acerca de la *KrV*. En el capítulo III de la "Doctrina Trascendental del Método", titulado "Arquitectónica de la razón pura",[6] la *KrV* es presentada como una propedéutica al sistema: "la filosofía de la razón pura es o una propedéutica (un ejercicio preliminar) que examina el poder de la razón en relación a todo conocimiento puro "a priori" y se llama crítica; o es, en segundo lugar, el sistema de la razón pura...".[7] En 1799, en cambio, en la *Declaración sobre la Doctrina de la Ciencia de Fichte,* expresa que no ha querido escribir con la *KrV* una mera propedéutica, sino, "el acabamiento total de la filosofía pura".[8] En otros textos, por ejemplo, en *Los progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff,* identifica *KrV* con filosofía trascendental y con ontología; esta última es según la Arquitectónica la primera parte de la metafísica que pretende fundar. Es, entonces, la *KrV* una propedéutica al sistema, una parte del sistema o todo el sistema.

Estas cuestiones son tan dialécticas como es propio a un sistema que va "de las partes al todo y no del todo a las partes".[9] Nuestra intención es mostrar

---

1 FERDINAND ALQUIÉ, *La critique kantienne de la Métaphysique,* PUF, París, 1968, p. 7.

2 HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung,* 3ª ed., Berlín, 1918.

3 MARTIN HEIDEGGER, *Kant und dar Problem der Metaphysik,* Klosterman, Frankfurt am Main, 1951, p. 85 y ss.

4 V. COUSIN, *Premiers Essais de Philosophie,* París, 1862, pp. 131/2.

5 L. GOLDMANN, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants,* Zürich, 1945.

6 *KrV,* AK III 538, A 832, B 860

7 *KrV,* AK III 543, A 840, B 868.

8 I. KANT, *Declaración sobre la doctrina de la ciencia de Fichte,* AK XII 260.

9 Ver: VICTOR DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant,* PUF, París, 1969, capítulo III de la Introducción.

algunas de esas partes del sistema, partes históricas y teóricas; y partiendo de ellas, desde una perspectiva que totalice, el conocimiento trascendental de Dios, mostrar cómo en Kant dos intenciones se encuentran entremezcladas, la de un Aufklärer, que cree en la capacidad teórico-científica del hombre, y la de un luterano pietista, que afirma con respecto a Dios la incapacidad de la razón teórica para sostener la razón práctica como única fuente de conocimiento trascendente o conocimiento moral; pues, moral y trascendente son términos equivalentes y opuestos a trascendental.[10]

Kant distingue entre Weltbegriff (conceptus cosmicus) de la filosofía y Schulebegriff (conceptus scholasticus);[11] el primero considera a la filosofía como la ciencia de la relación de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (teleologia rationis humanae); el segundo, en cambio, persigue sólo la unidad sistemática y el perfeccionamiento lógico del sistema de la ciencia. La filosofía en su Weltbegriff tiene dos objetos: la naturaleza y la libertad,[12] dividiéndose en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres; la primera se ocupa del uso especulativo de la razón, la segunda del práctico. Estas forman primeramente dos sistemas separados y luego deben constituir un único sistema. Nuestra exposición comenzará por analizar la metafísica de la naturaleza para luego con respecto al problema de Dios pasar a la necesidad de la metafísica de las costumbres y mostrar cómo el concepto de libertad es la piedra angular del sistema.

A - LA METAFISICA DE LA NATURALEZA

"La doctrina exotérica de la filosofía kantiana; es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teorética, que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales, justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo".[13]

HEGEL

La metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano,[14] la parte especulativa de esta ciencia es lo que llamamos metafísica de la naturaleza.[15] Pero, naturaleza no significa la realidad extramental de los escolásticos; sino, el objeto total de la experiencia posible, que es dado absolutamente a priori.[16] Por ello la metafísica de la naturaleza no es una ciencia

---

10 Ver: *KrV*, AK III 523, A 805, B 833.

11 *KrV*, AK III 542, A 838, B 867.

12 *KrV*, AK III 543, A 840, B 868.

13 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, t. V, p. 13.

14 *KrV*, AK III 545, A 843, B 871.

15 *KrV*, AK III 546, A 845, B 873.

del mundo físico, que se interroga acerca de cuál es la estructura cosmológica del mundo físico (entendiendo aquí cosmológica en el sentido de *cosmolgia rationalis*) sino la pregunta fundamental de la que parte es "cómo es posible la ciencia", o lo que es lo mismo cómo es posible la naturaleza en general. Es una interrogación no por la naturaleza "en sí"; sino, por la naturaleza "en mí". Por ello, sus leyes pueden ser conocidas a priori[17] y dan lugar a una ciencia pura de la misma; estas leyes de la ciencia pura de la naturaleza no son otras que las leyes de toda experiencia posible. En una palabra, naturaleza (formalmente entendida),[18] es idéntica a ciencia pura y ésta a experiencia (críticamente entendida).[19]

La posibilidad de tal ciencia pura se enfrenta, en época de Kant, con tres problemas: en primer lugar, el debate entre dogmáticos y escépticos; en segundo lugar, la objeción de los empiristas acerca de la posibilidad de un camino entre el entendimiento y la sensibilidad; en tercer lugar, la coexistencia de tres físicas a las que habrá que llevarlas a una unidad sistemática (la foronomia de *Descartes* y *Lambert;* la dinámica de *Leibniz* y la mecánica de *Newton*).

El debate entre dogmáticos y escépticos, según lo entiende Kant, tiene como trasfondo la indistinción entre sensibilidad y entendimiento "en una palabra, Leibniz intelectualizaba los fenómenos de la misma manera que Locke, con sus sistema de Noogonia (si me está permitido servirme de esta expresión) habría sensualizado los conceptos del entendimiento... en lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes totalmente distintas de representaciones, pero que no pueden juzgar de las cosas, sino uniéndose; cada uno de estos dos hombres ha tomado únicamente una de estas dos fuentes, que a su parecer se refería inmediatamente a las cosas en sí, en tanto que la otra no hacía sino confundir u ordenar las representaciones de la primera".[20] La *Dissertatio* de 1770, como lo sugiere su título *De mundi sensibilis atque intelligibillis forma et principiis,* aborda este problema trazando una clara distinción entre las dos fuentes de conocimiento: "La sensibilidad es la receptividad del sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de un objeto. La inteligencia es la facultad de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos".[21] Esta distinción le permite a Kant situarse en una "tercera vía",[22] entre el dogmatismo y el empirismo; de frente al primero afirma a la sensibi-

---

16 *Prolg.* 17.

17 Idem ut supra.

18 *Prolg.* parágs. 16 y 17.

19 Existen en la *KrV* varios conceptos de experiencia; Maimon distingue cuatro; Verneaux tres, pero se pueden reducir a dos grupos fundamentales: el concepto clásico de experiencia como contacto sensitivo; y la noción propiamente crítica de experiencia, como la síntesis trascendental de los fenómenos.

20 *KrV*, AK III 221, A 271, B 327.

21 *Dissertatio,* II parág. 3.

22 *KrV*, AK III 552, A 856, B 884.

lidad como una fuente original de conocimiento; de frente al segundo afirma al entendimiento como una fuente de conocimiento irreductible a la anterior.

La *KrV* marca con respecto a la *Dissertatio* una diferencia significativa: la posibilidad de pasar de lo inteligible a lo sensible; esto es, el capítulo del esquematismo trascendental. La cuestión viene planteada por *Locke* y *Berkeley*: "para dar al lector una visión más clara aún de la naturaleza de las ideas abstractas y de los usos para los que se piensa que son necesarias, voy a añadir un pasaje más, sacado del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, que dice: «las ideas abstractas no son tan obvias ni tan fáciles como las particulares, para los niños y para las mentes no diestras aún... ¿no se requiere esfuerzo y habilidad para formar la idea general de triángulo, que ciertamente no es una de las más abstractas, complejas y difíciles? pues no tiene que ser ni de ángulos oblicuos, ni rectos, ni equilátero, isósceles o escaleno, sino todos y ninguno a la vez...»".[23] Para Kant es esencial al conocimiento (*Erkennen*) la posibilidad de aplicar una idea abstracta a una representación sensible; es decir, hacer corresponder a una representación única, sensibilidad y entendimiento. "Pensar un objeto y conocer un objeto no es una sola y la misma cosa. Al conocimiento pertenecen, en efecto, dos elementos: primeramente el concepto, por el cual en general un objeto es pensado (la categoría); y, en segundo lugar, la intuición por la cual es dado...".[23] Para tener un conocimiento es necesario que los fenómenos sean sintetizados por medio de las categorías; este poner debajo de las categorías es lo que define funcionalmente al juicio sintético a priori, cuyo producto es el objeto. Pero, ¿cómo puede constituirse este objeto dado que fenómenos y categorías son totalmente heterogéneos, cómo pueden encontrarse éstos en una representación que les sea común? "Luego, es claro que debe haber un tercer término, que sea homogéneo, por un lado a la categoría y por otro al fenómeno; y que haga posible la aplicación del primero al segundo. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico) y, sin embargo, por una parte intelectual y, por la otra, sensible. Tal representación es el esquematismo trascendental".[25]

De esta manera la experiencia (en su sentido crítico), o lo que es lo mismo, el conocimiento de la naturaleza, se articula sobre tres elementos: sensibilidad, entendimiento y la unión de ambos por las funciones del esquematismo.[26]

Determinaremos la función que cumple el tiempo en cada uno de estos tres elementos. Con respecto a la sensibilidad hay que distinguir entre materia y forma: "lo que en el fenómeno corresponde a la sensación lo llamo su materia; pero lo que hace que lo diverso del fenómeno pueda ser ordenado siguiendo ciertas relaciones, lo llamo la forma del fenómeno".[27] La materia nos

---

23 G. BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 41 y 42.
24 *KrV*, AK III 116-117, B 146-147.
25 *KrV*, AK III 134, A 138, B 177.
26 Ver: *Prolg.* parág. 39.
27 *KrV*, AK III 50, A 20, B 34.

es dada a posteriori; la forma, en cambio, a priori y por ello es una intuición pura. La forma pura de todos los fenómenos, tanto externos como internos, es el tiempo; es decir, que, en última instancia, el fenómeno es posible en tanto que determinación temporal a priori de las sensaciones debido a que el tiempo es la forma pura del sentido interno.

Los esquemas también tienen su fundamento en el tiempo, propiamente en la determinación trascendental de éste. El principal problema o, mejor, lo que constituye la esencia del esquema es su homogeneidad tanto con el entendimiento (categoría) como con la sensibilidad (fenómeno); es decir, ser término medio. "Una determinación trascendental del tiempo es homogénea a la categoría (que hace su unidad), en tanto que es universal y fundada sobre una regla a priori. Ella (la determinación trascendental del tiempo) es, por otra parte, homogénea al fenómeno, dado que el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por consiguiente, la determinación trascendental del tiempo, como término mediador, permite la aplicación de las categorías a los fenómenos: como esquema de los conceptos intelectuales permite la sumisión (*subsumtion*) de los últimos bajo los primeros".[28] "Los esquemas no son otra cosa que la determinación del tiempo siguiendo el orden de las categorías, que encierran a la serie del tiempo, al contenido del tiempo y, en fin, al conjunto del tiempo en relación a todos los objetos posibles".[29] Esta determinación trascendental del tiempo es coincidente con los principios de aplicación de los juicios sintéticos a priori:

ESQUEMAS	PRINCIPIOS DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS A "PRIORI"
A — *Esquema de la Cantidad* "El esquema puro de la magnitud (quantitatis), en tanto que concepto intelectual, es el número... que no es otra cosa que la unidad de lo múltiple en una intuición homogénea".[30]	— *Axiomas de la Intuición* "Todas las intuiciones son magnitudes extensivas".[31]
B — *Esquema de la Cualidad* "...Cada sensación implica un grado o magnitud (intensiva), por la cual ella puede llenar, más o menos, hasta desaparecer en la nada (o negación) al propio tiempo, es decir, al sentido interno en relación a la representación de un objeto.[32] En tanto magnitud intensiva puede darse en el tiempo como realidad, negación o limitación.[34]	— *Anticipaciones de la Percepción* "En todos los fenómenos lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, es decir, un grado".[33]

[28] *KrV*, AK III 134, A 137, B 177.
[29] *KrV*, AK III 138, A 145, B 184-185.
[30] *KrV*, AK III 137, A 142, B 182.
[31] *KrV*, AK III 148, A 162, B 202.
[32] *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
[33] *KrV*, AK III 151, A 166, B 207.
[34] *KrV*, AK III 138, A 145, B 184/5

C – *Esquema de la Relación*

"El esquema de la sustancia es la persistencia de lo real en el tiempo, es decir, su representación como un substractum de la determinación temporal empírica". [35]

"El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa, es lo real a lo cual, desde el momento en que es puesta sucede otra cosa. Y consiste en la sucesión de lo múltiple, en tanto que esta sucesión está sometida a una regla. [37]

"El esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de las sustancias por relación a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de las unas con las otras siguiendo una regla".[39]

– *Analogías de la Experiencia*

"En todo cambio de los fenómenos la sustancia persiste, y en su "quantum" no aumenta ni disminuye en la naturaleza". [36]

"Todos los cambios se realizan siguiendo la ley de la unión de la causa y del efecto". [38]

"Todas las sustancias, en tanto que ellas puedan ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca universal". [40]

D – *Esquema de la Modalidad*

"El esquema de la posibilidad es el acuerdo de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo... es, pues, la representación de una cosa en un tiempo cualquiera". [41]

"El esquema de la realidad es la existencia de un tiempo determinado". [43]

"El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo". [45]

– *Postulados del Pensamiento Empírico en General*

"Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es posible". [42]

"Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es real". [44]

"Aquello que es determinado en conexión con lo real, según las determinaciones generales de la experiencia es (existe) necesario". [46]

Esto demuestra la estrecha vinculación del tiempo con los esquemas y con los principios de los juicios sintéticos a priori.

La relación del tiempo con las categorías (que constituyen, en tanto principios a priori, al entendimiento) aparece claramente a través de la deducción trascendental. Esta tiene como propósito demostrar que para todo entendimiento no intuitivo (es decir, para todo entendimiento sometido a las condiciones generales del tiempo) el conocimiento objetivo, o lo que es lo mismo, la constitución de los objetos, no es posible sino por medio de categorías. Conocer objetivamente es representarse la unidad sintética de una diversidad fenoménica y esta síntesis aperceptiva trascendental de lo dado en el tiempo

---

35 *KrV*, AK III 137, A 144, B 183.
36 *KrV*, AK III 162, A 182, B 224.
37 *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
38 *KrV*, AK III 166, A 189, B 232.
39 *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
40 *KrV*, AK III 180, A 211, B 256.
41 *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
42 *KrV*, AK III 185, A 218, B 265.
43 *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
44 *KrV*, AK III 185, A 218, B 265.
45 *KrV*, AK III 157, A 175, B 217.
46 *KrV*, AK III 186, A 218, B 265.

sólo es posible siguiendo la variedad de formas según las cuales algo es dado en el tiempo; esto es, sucesión necesaria (causalidad), permanencia (sustancia), simultaneidad, etc.

Si el tiempo hace posible el fenómeno, define a los esquemas y a los principios de los juicios sintéticos a priori y además hace posible una deducción trascendental de las categorías que constituye una fundamentación (Grundlegung), del propio entendimiento, la pregunta obvia es: ¿qué es el tiempo para Kant?

La noción kantiana de tiempo es una relectura de la noción newtoniana del mismo.[47] Bástenos señalar tres características esenciales: el tiempo es homogéneo, continuo e infinito.

a. Homogeneidad: "La idea de tiempo es singular y no general. Porque un tiempo cualquiera no puede ser pensado sino como parte del tiempo, único, idéntico e inmenso".[48]

b. Infinidad: "La infinidad del tiempo no significa otra cosa que toda magnitud determinada del tiempo no es posible sino por limitaciones de un tiempo único que le sirve de fundamento. Es necesario, pues, que la representación originaria del tiempo esté dada como ilimitada".[49]

c. Continuidad: "La propiedad de las magnitudes, según la cual en ellas no hay la más pequeña parte posible (ninguna parte simple) se la llama su continuidad. Espacio y tiempo son quanta continua...".[50]

Estas son las características que da Newton al "tiempo absoluto". Veamos el Scholium a las definiciones con que comienzan los *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye *uniformemente*".[51] "Todos los movimientos pueden ser acelerados o retardados, pero el flujo del tiempo *no puede ser alterado*".[52] De esta homogeneidad, uniformidad, imposibilidad de ser alterado se sigue necesariamente su infinitud y su continuidad.

Estas tres características genéricas se especifican por la fisiología (tomo fisiología en el sentido kantiano; esto es, como funcionamiento) por los principios de los juicios sintéticos a priori; es decir, que esa homogeneidad, infinitud y continuidad es permanente (substancia), necesariamente sucesiva (cau-

---

47 Ver: FRANCOIS MARTY, *La Naissance de la Métaphysique chez Kant*, Beauchesne, París, 1980, pp. 19 a 112.

48 *Dissertatio*, III 14.

49 *KrV*, AK III 58, A 32, B 47-48.

50 *KrV*. AK III 154, A 169, B 211.

51 I. NEWTON, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Edt. Nacional, Madrid, 1982, p. 228.

52 *Idem*, p. 230.

sa), hace posible la comunidad de substancias en un mismo tiempo (acción recíproca), etc.

Queda la tercera de las cuestiones planteadas al comienzo, ¿cómo llevar a unidad sistemática las tres físicas coexistentes en su tiempo? Bueno, Kant se encontró con la tarea en parte hecha; la mecánica de Newton es el esfuerzo matemático para unificar, a través de las ecuaciones de Galileo, la física del movimiento. El propio Kant lo reconoce en sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*,[54] pero esta unificación es una fundamentación matemática de los principios de la ciencia natural (*Philosophia naturalis principia mathematicae*) y Kant busca una fundamentación metafísica. Por ello, a los tres primeros grupos de categorías; el de la cantidad, que son las categorías de la física de Descartes (foronomía), el de la cualidad que son las categorías de la física de Leibniz (dinámica) y el de la relación que son las categorías de la física de Newton (mecánica), debe agregar un cuarto grupo, el de la modalidad que expone en *Los primeros principios metafísicos de la ciencia natural* bajo el título de Phänomenologie";[55] pues éstas expresan la relación de todas a la facutad de conocer y esto es lo propio de la metafísica. De esta manera, por la categoría de la necesidad, que es la más importante,[56] fundamenta metafísicamente la unidad sistemática de las tres físicas con las que se encuentra.

Conclusiones

1) La naturaleza es, para Kant, "la existencia de las cosas en tanto que esta existencia está determinada según leyes universales".[57] Estas leyes no son otras que los principios a priori de toda experiencia posible y éstas son las determinaciones trascendentales del tiempo que adquieren unidad sistemática con la categoría de "necesidad" y su corriente postulado empírico. Por ello, naturaleza es existencia necesaria; es decir, la total unidad (apercepción trascendental) por la aprioridad pura del tiempo de lo dado en la misma aprioridad pura del tiempo, en tanto forma de la sensibilidad.

2) Kant distingue entre deducción trascendental y empírica; ésta muestra no la legitimidad de un concepto (la quid iuris) sino la adquisición por experiencia del mismo (la quid facti). Hemos visto que el fundamento de la deducción trascendental es el tiempo y éste es homogéneo, infinito y continuo; pero justamente estas tres características son cuestionadas por la física contemporánea. Para ésta, al contrario de la mecánica de Newton, no existe

---

53 Ver: MILIC CAPEK, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1973, pp. 38/40 y 57/58.

54 I. KANT, *Metaphysische Anfanggründe der Naturwissenschaft*, Ed. Cass., Berlín, 1913, t. IV, p. 379.

55 *Ibid.*, p. 466.

56 Ver: HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, edic. cit., pp. 318, 340 y ss.

57 *Prolg.* parág. 14.

tiempo absoluto. Para la física einsteniana el tiempo es una variable dependiente de la función que establecen las ecuaciones de Lorentz; el tiempo se dilata y se contrae; no es absoluto, sino relativo. El principio newtoniano, citado más arriba, de que todo movimiento puede ser alterado pero no el tiempo, ha sido puesto al revés; un movimiento no puede ser alterado, el de la luz, en cambio el tiempo puede ser acelerado o retardado. Por otra parte, la física cuántica es la destrucción de la homogeneidad del espacio y la física de Heisenberg, con su "principio de incertidumbre", ¿en qué medida aceptaría fundamentar su ciencia natural en una metafísica que concibiese a la naturaleza como la absoluta determinación a priori de todo objeto posible? Ante esta perspectiva cabe preguntarnos: ¿la deducción trascendental no se ha convertido en una deducción empírica? Minada en su fundamento, el tiempo homogéneo, infinito y continuo; excedida en sus categorías (los nuevos conceptos científicos); ¿puede seguir considerándosela como una deducción absolutamente *a priori* de las categorías independientemente de la reflexión física de su tiempo?[58]

3) Lo que ha deducido Kant es un "yo epistemológico histórico", el "yo trascendental" del científico contemporáneo a él. Más que una metafísica de la naturaleza es una epistemología de la ciencia natural. En este sentido lo ha entendido el neokantismo francés de este siglo.[59] Resulta aplicable lo de San Agustín: no te hubiese buscado, si no te hubiese encontrado.

4) Esta metafísica es una ontología no "del ser en cuanto ser" sino del ser en el tiempo, entendiendo por ser el objeto de la experiencia; y por tiempo la condición gnoseológica de toda ciencia posible de la naturaleza (posible en tiempos de Kant). Por ello, como lo sugiere *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff,* epistemología y ontología se identifican. Con esta ontología es imposible fundar una Metaphysica Specialis. Habrá que buscar otro camino para afirmar los objetos trascendentales, este camino será la praxis.

5) Kant ha encontrado su tercera vía entre el empirismo y el dogmatismo, pero en otro plano. Tanto para el empirismo como para el racionalismo es primordial *la cuestión del puente*; para Kant no, el objeto no es "en sí"; sino *en mi.*

B - EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL DE DIOS

> *"...Mientras la palabra del agnóstico es experiencia —lo que quiere decir atención a este mundo—, el vocablo del gnóstico es salvación —lo que quiere decir fuga de este mundo y atención al otro.*

---

58 Ver: MILIC CAPEK, *op. cit.*
59 Ver: VINCENT DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro,* Cátedra, Madrid, 1979, pp. 18/19.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas, cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que este mundo termina le pertenece y es, por tanto, de carácter positivo. Mas a la vez en esa línea comienza el ultramundo y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios".[60]

ORTEGA Y GASSET

Ahora bien, según lo expuesto anteriormente, para Kant Dios no es posible, no existe y no es necesario. No es posible, pues posible es lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia; es decir, que posible es "estar representado en un tiempo cualquiera". Tampoco existe porque existir es "ser dado, en un tiempo determinado". Y, al no ser posible ni existir tampoco es necesario. En una palabra, Dios está fuera del campo de la experiencia; no podemos tener de él un conocimiento objetivo, no hay fenómeno que corresponda a la idea de Dios. Todo conocimiento objetivo es naturaleza y Dios no es naturaleza.

Pero, aun cuando Dios no nos es "dado" (gegeben); sí nos es "dado-como-tarea" (aufgegeben),[61] no por la racionalidad de la naturaleza, que en última instancia es temporalidad epistemológica; sino, por la naturaleza de la razón, que en última instancia es razón-humana. Por ello, si bien no lo podemos conocer, sí debemos pensarlo.

¿"Qué significa pensar a Dios"? Kant distingue entre uso inmanente y uso trascendente de las ideas de la razón (Dios, alma y mundo): "Es, pues, de suponer que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado, por lo tanto inmanente, por más que, en el caso en que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, pueden ser de uso trascendente y, por lo mismo, engañosas. En efecto, no es la idea en sí, sino sólo su uso lo que puede, o bien traspasar toda experiencia posible (uso trascendente), o bien respetar los límites de ésta (uso inmanente), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata...".[62] "La razón nunca se refiere a un objeto, sino al entendimiento y, por medio de éste, a su uso empírico. La razón no produce, pues, conceptos (objetos), sino que simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo".[63] Este

---

60 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Dios a la vista*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, t. I, p. 531.
61 Ver: *KrV*, AK IV, 7, A VIII.
62 *Ibid.*
63 *KrV*, AK III 427, A 643, B 671.

uso inmanente lleva la serie del tiempo a su máxima unidad pero no constituyendo los objetos; sino, sistematizándolos.

Este uso trascendental de las ideas es lo que Kant denomina "antropomorfismo simbólico": "...No atribuimos al ser supremo propiedad alguna en sí misma de aquellas por las cuales concebimos los objetos de la experiencia, y evitamos, por esto, el antropomorfismo dogmático; sin embargo, las atribuimos a la relación con el mundo y nos permitimos un antropomorfismo simbólico...".[64] "Un conocimiento tal es el conocimiento según la analogía, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas; sino, una semejanza completa de relaciones entre dos cosas completamente desemejantes".[65] Pero, como esta analogía, evidentemente metacategorial, debe expresarse con categorías, tal antropomorfismo simbólico implica una extensión del campo de posibilidades del lenguaje; es decir, que implica una innovación semántica, o mejor, tal analogía es solamente una analogía semántica: "...(este) antropomorfismo simbólico que, de hecho, se refiere al lenguaje y no al objeto".[66] Pues, al no ser posible una ontología del "ser en cuanto ser" no puede haber una analogía real, óntica; sino sólo semántica. Todo conocimiento que no es científico (físico-matemático) es simbólico.

Además de esta función semántica el conocimiento trascendental ejerce una función heurística: "...Las cosas del mundo deben ser consideradas como si ellas tuviesen su existencia por una inteligencia suprema. De esta manera la idea no es propiamente sino un concepto heurístico y no ostensivo; ella muestra, no cómo un objeto está constituido, sino cómo, bajo su dirección, debemos buscar la constitución y el encadenamiento de los objetos de la experiencia en general".[67]

Si Kant diese por concluida su tarea con el fracaso de la razón especulativa en su intento de afirmar la realidad objetiva de las ideas, sólo habría logrado una filosofía según su Schulebegriff y no según el Weltbegriff. Para lograr esto último, que es lo que se propone, es necesario referir la razón a los fines esenciales del hombre; es decir, pasar de la metafísica de la naturaleza a la metafísica de las costumbres y ambas unificarlas en un solo sistema.

El interés total de la razón excede a la pregunta ¿qué puedo yo conocer?; se plantea una segunda pregunta ¿qué debo hacer? Esta no es una pregunta teórica, sino práctica; y como práctico "es todo lo que es posible por libertad"[68] surge el segundo objeto de la filosofía trascendental, el de la metafísica de las costumbres. La libertad nos permite ir más allá de la experiencia;

---

[64] *Prolg.* 57.
[65] *Prolg.* 58.
[66] *Prolg.* 57.
[67] *KrV*, AK III 443, A 671, B 699.
[68] *KrV*, AK III 520, A 800, B 828.
[69] *KrV*, AK III 523, A 805, B 833.

esto es, ir más allá del mundo de lo condicionado, la naturaleza, y plantear el problema de lo incondicionado, el problema de los fines. Por ello, moral y trascendental son términos opuestos.[69] El camino de la praxis, ejercicio de la libertad, nos permitirá afirmar la realidad objetiva de las ideas.

Pero surge, ahora, una pregunta clave: ¿por qué privilegiar a la idea de libertad, por qué afirmar su existencia y poner a ésta como fundamento de la existencia de Dios?

En primer lugar, encontramos en la *KrV* una libertad trascendental, definida como causalidad inteligible. Hay que distinguir dos tipos de causalidad, una según el tiempo (la categoría de causalidad) es decir fenoménica y, por tanto, constituyendo el mundo de lo sensible y otra no sometida al tiempo; inteligible y, en tanto opuesta a fenoménica, nouménica. Lo sensible es lo que está "naturalmente" determinado, es decir, temporalmente condicionado; lo inteligible es lo incondicionado, lo que comienza de sí mismo, es causa sui. La causa natural implica una causalidad de la causa; entonces, ¿cuál es la causa no fenoménica del fenómeno?, ¿cuál es la causa noumenal de lo fenomenal?

Esta causa noumenal de lo fenoménico es, en segundo lugar, también doble. La cosa en sí causa noumenal de los fenómenos no-humanos y la libertad inteligible causa noumenal de los fenómenos humanos.[70] Pero, evidentemente esta libertad inteligible no puede ser afirmada como realidad efectiva; tal cosa sería caer en la ilusión dialéctica de los paralogismos. La experiencia científica y el análisis de ésta, la Crítica de la Razón Pura, chocan aquí con su límite; es necesario recurrir a otra experiencia, la moral y a la Crítica de la Razón Práctica para afirmar la realidad de las ideas; esto es, postularlas. Analizar cómo se realiza esto excede nuestro propósito de limitarnos a la *KrV;* pero señalemos lo que nos interesa con respecto al conocimiento de Dios.

"El concepto de libertad, en tanto que su realidad está probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular (Schlussstein) de todo el edificio del sistema de la razón pura y mismo de la razón especulativa. Todos los otros conceptos (aquellos de Dios, de la inmortalidad del alma, que en tanto simples ideas permanecen sin soporte en la razón especulativa) se vinculan a este concepto y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva; es decir, que su posibilidad está probada por el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta por la ley moral".[71]

Dado que el concepto de Dios pertenece originariamente a la moral y no a la física[72] es necesario ver en toda teología racional, o mejor, en todo intento de teología racional "falta de entendimiento y penetración".[73] Porque

---

70 *KrV*, AK III 372, A 549, B 577.
71 *KpV*, Vorrede.
72 *KrV*, Ed. Cass., V, pp. 150/153.
73 *Idid.*

la existencia del mal en el mundo, según Kant, es prueba de que es imposible explicar este mundo por una causa primera,[74] pues, este mundo adolece de las cualidades propias de una tal causa. La teología posible es aquella que es, a la vez, práctica y simbólica; esto es, un discurso sobre Dios que toma sus conceptos del procedimiento simbólico de la Razón Pura y afirma la realidad de éstos en razón de la praxis.

Conclusiones

1) Como en la metafísica de la naturaleza, también en la metafísica de las costumbres, Kant justifica filosóficamente aquello con lo que se encuentra, el pietismo. Afirma contra el empirismo la posibilidad de valores absolutos, los valores morales; aun cuando todo conocimiento científico sea experiencial y no tengamos experiencia sensible sino de lo temporal, es posible partiendo de la experiencia de la moral la afirmación de la realidad efectiva de las ideas.

2) Kant en su metafísica de las costumbres permanece un racionalista. Afirma, al igual que Leibniz, la suficiencia del sujeto, aunque difiere de éste al concebir a la razón pura y a la práctica como dos facultades separadas. Toma de Wolff la idea de que la conducta perfecta es la consecuente consigo misma. Resulta exacto el juicio de V. Delbos, Kant no reduce el rol de la razón sino que desarrolla otra concepción de este rol.[75]

3) Kant pone fin a lo que denominó la ontoteología, pero no porque no es posible lo teológico, sino que no es posible lo óntico. O, mejor, todo logos queda encerrado en la razón del hombre, especulativa o práctica, toda ontología es una antropología, sea epistemológica o moral; y ésta funda una antropoteología, que no es otra cosa que una exposición "simbólica" del ideal supremo del soberano bien.

4) La filosofía kantiana es, por ello, una filosofía que funda la cultura, como técnica (que brota de las ciencias de la razón especulativa) y como praxis (acción que brota de la razón práctica). Ambas tienden a la construcción de un mundo moral,[76] un mundo donde exista como realización el soberano bien; es decir, donde Dios haya sido realizado. O lo que es lo mismo, un mundo donde las ideas tengan realidad efectiva; donde sea, por tanto, posible la metafísica. Por ello, según lo expresa el mismo Kant, "la metafísica es el acabamiento de toda la cultura de la razón humana".[77]

---

[74] *Ibid.*
[75] Ver: VÍCTOR DELBOS, *op. cit.*
[76] *KrV*, AK III 524, A 808, B 836.
[77] *KrV*, AK III 549, A 850, B 878.

5) La afirmación de la realidad de Dios desde el punto de vista práctico no significa que Dios "es"; sino que "debe ser". Esto es lo que quiere decir Kant al afirmar que Dios es un concepto que pertenece a la moral y no a la física; pues, "...Las leyes objetivas de la libertad, que expresan lo que debe llegar a ser, aunque puede que eso jamás llegue, se distinguen por esto de las leyes de la naturaleza, las cuales no tratan sino de lo que llega...".[78] En definitiva, tal afirmación de la existencia de Dios no difiere de la expresión de Maurice Merleau-Ponty "Dios es un mito a realizar".

6) La *KrV* marca, también, un término medio entre el empirismo y el dogmatismo. En tanto que filosofía que funda la cultura, afirma contra el primero la realidad de fines absolutos; contra los segundos afirma la aprioridad trascendental de estos fines.[79]

EDGARDO CASTRO

[78] *KrV*, AK III 520, A 802, B 830.
[79] Ver: GILLES DELEUZE, *Critique de Kant*, PUF, París, 1983, pp. 5/9.