

El conocimiento en Kant. Confrontaciones con Aristóteles

I.—EL PROBLEMA KANTIANO Y SU HERENCIA

1. RACIONALISMO Y EMPIRISMO

El escrito kantiano en el que se plantea específicamente el problema del conocimiento es la *Critica de la Razón pura*¹, a la que más tarde se agregarían los *Prolegómenos*². Si nos viéramos forzados a elegir una única palabra para designar el núcleo de lo que allí se trata, tal vez nos inclinaríamos, en una primera aproximación, por *ciencia* (*Wissenschaft*).

La cuestión fundamental reside en determinar hasta dónde puede llegar un conocimiento riguroso, es decir, universal y necesario, o en otras palabras, en establecer entre los saberes socialmente aceptados como tales, cuáles son científicos y cuáles no.

Con anterioridad a Kant existían en el pensamiento moderno dos posibles soluciones para esta cuestión. Por

1 Las citas en español de la *Critica de la Razón pura* (en adelante abreviamos *CRP*) corresponden a la edición argentina: Losada, Buenos Aires 1981. Siempre aparecerá entre paréntesis la numeración marginal correspondiente a las dos ediciones kantianas originales (A y B). Para ello hemos consultado la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias: *Kant's Werke, Kritik der reinen Vernunft*, Band III (Georg Reiner, Berlin 1911) y la edición de Raymund Schmidt (Felix Meiner, Leipzig 1944).

2 Las citas españolas de los *Prolegómenos* (en adelante abreviamos *ProL.*) pertenecen a la traducción de Mario Caími (Charcas, Buenos Aires 1984). Los números entre paréntesis corresponden a la paginación de la edición académica prusiana, Band IV.

un lado, el *racionalismo* —al que Kant llamaba «dogmatismo»— según el cual la única fuente de conocimientos universales y necesarios era la *razón*. Como puede sospecharse, las preferencias de los racionalistas se inclinaban hacia la matemática y, especialmente la metafísica, ciencias que —al menos según ellos lo pretendían— nada tenían que ver con la sensibilidad sino que constituían una pura construcción de la razón a partir de ciertas ideas innatas. Todo lo que proviniera de la experiencia, en cambio, era origen de confusión, error y subjetividad.

Por otro lado, el *empirismo* sostenía que la única fuente posible de conocimientos era la *experiencia*. No existe ningún contenido innato en la razón. Esta se halla en blanco antes de la experiencia y su función se limita a combinar y relacionar los datos que le proporciona la sensibilidad. Sólo que el reproche contra la vacuidad de los edificios racionalistas de ideas, les costó a los empiristas el alto precio de renunciar al conocimiento universal y necesario, al tiempo que abría las puertas al subjetivismo y al escepticismo.

Kant —en particular a través de Wolff y Hume—, es heredero de ambas corrientes. Al respecto es interesante señalar el juicio que ellas le merecen en cierto fragmento de la *Crítica de la Razón pura*³: el racionalismo —merced a sus ideas trascendentales— tiene la ventaja de hacer posibles la moral y la religión en el plano práctico, y la metafísica en el teórico; además, su modo de proceder descendiendo de lo incondicionado a lo condicionado, goza de popularidad; por el contrario, el empirismo parece quitar toda fundamentación a las preocupaciones prácticas. Sin embargo, este último ofrece una utilidad especulativa muy superior a la dogmática, porque en vez de levantar construcciones ideales a gusto de la razón, se empeña en no salir del ámbito de la experiencia posible, sin dar nun-

3 Cf. *CRP*, II, pp. 172 a 174 (A 486/B 494).

ca por concluida su tarea. Es la actitud científica por excelencia.

Kant, que había sido discípulo del racionalismo, comprende todo el valor que es necesario asignarle en la vida humana a la moralidad y la religión, pero al par aprendió de Hume, que lo despertó de su «sueño dogmático»⁴, a combatir la vacuidad y artificiosidad de las argumentaciones racionalistas como asimismo su alejamiento de la realidad físico-empírica. Fue por eso que Kant intentó superar tanto al empirismo como al racionalismo en un gran esfuerzo que sin embargo, llevaba una dificultad insuperable en su seno: lo sensible y lo inteligible estaban, en ambas corrientes irremediabilmente escindidos, exaltándose uno u otro aspecto. Había quedado lejos el puente que Aristóteles extendiera entre sensibilidad e inteligencia: la intuición abstractiva.

2. SU CONCEPCION DE CIENCIA

No estando pues conforme con el dogmatismo de los racionalistas ni el escepticismo de los empiristas⁵, Kant se propone determinar con precisión aquello que él entendía por *ciencia*.

La ciencia, naturalmente, está constituida por un conjunto de *juicios* ordenados sistemáticamente. Ahora bien, con anterioridad a Kant sólo se distinguían dos tipos de juicios: sintéticos y analíticos. Así, los racionalistas pretendían que la verdadera ciencia estaba constituida sólo por juicios analíticos, en tanto que éstos son universales y necesarios. Los empiristas, por su parte, sostenían que los únicos juicios que aportan conocimiento son los sintéticos, aunque en virtud de ello, haya que resignarse a un saber particular y contingente⁶.

⁴ *ProL.*, p. 16 (280).

⁵ *Ibid.*, p. 33 (274).

⁶ Kant entiende los juicios sintéticos a posteriori como pura inducción, y a todo juicio analítico como mera tautología. Esto tiene su origen

Kant creía en cambio, que además de los juicios sintéticos a posteriori, cuyo origen es empírico, existen juicios *sintéticos a priori*, independientes de la experiencia. Estos juicios en tanto que son a priori son universales y necesarios, y en cuanto sintéticos, producen un nuevo conocimiento. Si hay ciencia, pues, debe estar constituida, según Kant, por juicios sintéticos a priori.

Ahora bien, de los tres saberes fundamentales —la matemática, la física y la metafísica— es indudable, al parecer de Kant, que los dos primeros se han constituido en ciencias⁷: la matemática, desde la antigüedad griega; la física, más recientemente, con hombres como Bacon, Galileo y Newton. Pero la metafísica (obviamente, la de los racionalistas) «no tiene la dicha de haber podido entrar en el seguro camino de una ciencia»⁸. Ella solamente es fuente de oscuridades y contradicciones, origen de gigantescos edificios fantásticos que los escépticos siempre se han complacido en derribar.

No obstante, piensa Kant, aunque no se pueda admitir la índole científica de la metafísica, se puede afirmar con certeza que existen conocimientos sintéticos a priori y ellos se dan en la *matemática pura* y la *ciencia pura de la naturaleza*. «Tenemos, por consiguiente, al menos algún conocimiento sintético *a priori indiscutido*, y no necesitamos preguntar si es posible (puesto que es real), sino solamente: *cómo es posible*»⁹. Preguntarse pues, cómo es posible

en la no admisión de la intuición intelectual. Véanse las agudas observaciones de Sofía Vanni Rovighi en *Introducción al estudio de Kant* (Fax, Madrid 1948) p. 79 y ss.

7 *CRP*, I, p. 129 (BX).

8 *Ibid.*, p. 131 (B XIV).

9 *ProL.*, p. 34 (275).

10 *Ibid.*, p. 28 (269): *etwas hinzudenken*, y p. 63 (297). Nótese el sentido peculiar que Kant le otorga aquí al término «experiencia» como algo distinto de la mera «percepción». Bajo tal acepción la *experiencia* no es pura receptividad como para el empirismo sino una construcción del Sujeto cognoscente. Kant emplea ambas significaciones de la palabra en forma alterada por lo que conviene advertir esta distinción. Véase también nota 33.

la ciencia equivale a preguntarse cómo son posibles los juicios sintéticos a priori.

¿En qué consisten pues, estos juicios? Según Kant, en el predicado de ellos *se agrega algo con el pensamiento* al concepto sujeto. En otras palabras: «a lo dado en la intuición sensible deben agregarse además ciertos conceptos que tienen su origen enteramente *a priori* en el entendimiento puro, conceptos a los cuales puede ser ante todo subordinada toda percepción y entonces puede ser transformada, por medio de ellos, en experiencia»¹⁰.

En lo que sigue, analizaremos el sentido del texto anterior y lo confrontaremos con el de la concepción aristotélica del conocimiento.

II.—LA REVOLUCION COPERNICANA Y EL CONSTRUCTIVISMO

1. EL SUJETO COGNOSCENTE Y LA REALIDAD

¿Qué significa que el pensamiento *agrega algo* —ciertos conceptos a priori— *a lo dado* en la intuición sensible? ¿Qué es lo dado y qué lo que se agrega?... Aristóteles pensaba que lo dado eran los entes, lo real, que, en cuanto se prestaban a la receptividad de los sentidos, permitían al hombre percibir su imagen (*phantásmata*). Sobre esta imagen del ente actuaba la luz del intelecto (*nous*)¹¹ que —despojando a la imagen de sus particulares caracteres sensibles— era capaz de intuir la esencia, dando lugar a la generación del concepto. Esta actividad de la inteligencia, pues, resultaba «lo agregado» en el conocimiento humano de la realidad, actividad que consistía en desentrañar

¹¹ Aristóteles, *Tratado del alma* (Espasa-Calpe, Buenos Aires 1944) III, 5, 430 a 10-19, p. 221.

la estructura inteligible de lo real a partir de lo sensible¹². Ello lleva implícito por lo menos dos premisas: en primer lugar, la realidad —constituída por entes sustanciales— posee inteligibilidad en cuanto que las sustancias están dotadas de esencia, y, en segundo lugar —y de capital importancia en la confrontación con Kant— el hombre puede conocer las cosas mediante su inteligencia.

Como veremos, Kant es escéptico en cuanto a la posibilidad de aceptar —cuando menos teóricamente— la primera tesis, es decir, la presencia de inteligibilidad en la entraña de la realidad sensible. Y esto precisamente porque no está de acuerdo con la segunda tesis: el hombre, según él, no tiene capacidad cognoscitiva para aprehender la «cosa en sí», lo inteligible.

Kant cree que lo dado no son entes sustanciales, sino datos sensibles caóticos, cuya procedencia nos resulta en verdad desconocida. Estos —determinados y ordenados por la estructura racional del sujeto cognoscente— constituyen el *fenómeno*, es decir, la realidad tal como aparece ante nosotros, y, ulteriormente, el *objeto* de especulación científica.

Efectivamente, según Kant, «no se puede dudar de que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia», y en ello coincide con Aristóteles, pero agrega: «si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella»¹³, justamente porque nuestro conocimiento resulta de una conjunción «de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible)». He aquí un fuerte disenso con Aristóteles. Para éste, separando los accidentes sensibles —si bien que a partir de esta materialidad —llegamos a conocer la forma esencial de las cosas; en cambio para Kant, las impresiones sensi-

12 Ibid., 7, 431 a 17 y b 2, p. 231.

13 CRP, I, p. 147 (B 1).

bles a posteriori constituyen sólo la materia *del conocimiento*, mientras que la forma proviene no de la cosa sino de la estructura a priori *del sujeto*¹⁴. Ya no se habla entonces en Kant entitativa y metafísicamente de la materia y la forma, sino sólo racional y cognoscitivamente. Lo que sean materia y forma de la cosa misma es un asunto inaccesible al hombre.

Ahora bien, esta *estructura formal a priori de la razón* que tiene por función dar unidad y orden a los datos sensibles múltiples, caóticos e indeterminados, consta de tres niveles:

a) La *sensibilidad*, mediante las formas a priori del espacio y el tiempo, da la primera ordenación a los datos sensibles. Ello hace posible la constitución del *fenómeno*, es decir, no la cosa misma —algo real que ocupa un lugar y deviene— sino «el modo cómo nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido»¹⁵. La síntesis a priori generada por el espacio y el tiempo hace posible respectivamente la geometría y la aritmética, es decir, la matemática pura.

b) Luego el fenómeno sufre una nueva determinación en el *entendimiento (Verstand)* mediante las categorías a priori y las reglas que ellas permiten establecer. Con ello el fenómeno dado en la sensibilidad se constituye en *objeto* al ser pensado conceptualmente. En consecuencia, el entendimiento puro «no es sólo la facultad de concebir reglas en relación con lo que sucede, sino también *la fuente misma de los principios*»¹⁶.

En efecto, la función del entendimiento desde la perspectiva kantiana, no reside en *concebir* como para Aris-

14 Cf. *ibid.*, pp. 173 y 231 (A 20/B 34 y A 88/B 118). Se entiende, no del sujeto psicológico particular, sino del Sujeto Trascendental que alude a la estructura de la Razón pura común a todos los seres humanos. (Sobre la noción de Sujeto Trascendental en Kant, cf. Torretti, Roberto, *Kant* [Charcas, Buenos Aires 1980] nota 308, p. 203).

15 *Prol.*, p. 82 (315).

16 *CRP*, I, p. 300 (A 159/B 198). El subrayado es nuestro.

tóteles, sino en *producir*, mediante la determinación de las categorías en el tiempo, las reglas o principios del entendimiento que han de ligar los fenómenos de manera que constituyan un sistema. Pensar no es concebir sino juzgar, y, en virtud de ello, «unir representaciones en una conciencia» según leyes que emanan del propio pensamiento, las que, por ser comunes a todas las conciencias, son necesarias y objetivas. Estas reglas son, pues, juicios que expresan bajo qué condiciones han de unirse con necesidad las representaciones, es decir, los fenómenos, en la conciencia. Esta red sistemática de fenómenos organizada por el entendimiento constituye la *experiencia* o *naturaleza*. Sólo sobre esta base es posible, según Kant, la física o ciencia pura de la naturaleza.

c) Por último, existe entre las facultades cognitivas del hombre, la *razón* (*Vernunft*) en sentido propio o facultad de lo incondicionado, por cuanto sus ideas —alma, mundo, Dios— nada tienen que ver con las condiciones de la experiencia¹⁷. Si de ellas se hace un uso «regulativo» completan idealmente la integridad siempre inacabada de la experiencia promoviendo un esfuerzo constante por alcanzar esa unidad aunque se esté consciente de que jamás se logrará enteramente la aprehensión de ese absoluto incondicionado¹⁸. Pero si se hace de estas ideas un uso «dogmático» o «constitutivo» se cae en las ilusiones de la metafísica racionalista que pretende alcanzar teóricamente un objeto sin correlato empírico alguno, es decir, un objeto que excede los límites del conocimiento humano¹⁹. Por consiguiente, concluye el filósofo de Königsberg, la *metafísica* no es posible como ciencia.

Existe pues, una escisión total entre la «cosa en sí», es decir, el ente inteligible, y los datos sensibles determinados, estructurados, por la sensibilidad y el entendimiento

17 *Prol.*, p. 100 (328).

18 Cf. *ibid.*, pp. 125 (350) y 139 (360); *CRP*, II, p. 55 (A 307/B 364).

19 Cf. *CRP*, II, pp. 266-7 (A 619/B 647); *Prol.*, p. 99 (327).

humanos. La «cosa en sí» es una «X» incognoscible²⁰. Es el Sujeto el que, proyectando las formas a priori otorga racionalidad, orden y unidad, a la materia amorfa de los datos sensibles.

Ello marca consecuentemente una profunda divergencia respecto de Aristóteles. Para éste, como dijimos, la inteligibilidad es inherente a la realidad y el hombre puede acceder a ella. Claro que lo inteligible se halla en potencia en las cosas sensibles y sólo resulta actualizado por la «luz del intelecto», vale decir, cuando se convierte en objeto de la intuición noética (del griego νοῦς = intelecto). El orden, la unidad, la determinación del objeto, no provienen del sujeto sino del ente mismo en cuanto que posee una forma esencial. La actividad cognitiva del hombre no reside en determinar los datos sensibles, sino en abstraer de ellos la estructura propia de la cosa.

La diferencia entre Kant y Aristóteles no radica en que el primero concibe el conocimiento como actividad y el otro como pasividad. El concepto en Aristóteles —e incluso la misma imagen— no es una mera copia en el sentido de algo que se imprime como un sello en la cera inerte, sino un genuino resultado de la actividad del entendimiento humano: es la cosa *en tanto conocida*. El verdadero disenso consiste en que, mientras Aristóteles intenta el conocimiento de la cosa misma —y por ello la inteligencia se supedita a lo que aquélla es—, Kant cree que los objetos de conocimiento sólo pueden pensarse si son «construidos» por el Sujeto. Uno conoce *lo que está* en la cosa; el otro, *lo que pone* en ella.

2. FENOMENISMO Y APRIORISMO

Ahora bien, la escisión entre la cosa en sí y el fenómeno genera, por decirlo así, la existencia de dos mundos: el nouménico y el fenoménico. Si como es justo, explica

20 Cf. *CRP*, I, 1ª edición p. 244 (A 104).

Kant, consideramos a los objetos de los sentidos como meros fenómenos, debemos admitir que ellos deben tener por fundamento una cosa en sí misma (noumeno). Pero, por otra parte, ésta nos resulta completamente desconocida²¹. Attendamos a este texto capital:

«Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que *si suprimiéramos nuestro sujeto*, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, *desaparecerían también toda propiedad, toda relación de objetos* en Espacio y Tiempo, y aun también el Espacio y el Tiempo, porque todo esto, como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros. Es para nosotros absolutamente desconocido cuál pueda ser la naturaleza de las cosas en sí independientes de toda receptividad de nuestra sensibilidad. *No conocemos de ello más que la manera que tenemos de percibirlos*, manera que nos es peculiar, pero que tampoco debe ser necesariamente la de todo ser, aunque sea la de todos los hombres»²².

Vale decir que, si desapareciera nuestro modo de conocer las cosas, los conocimientos que tenemos acerca de ellas no tendrían ningún viso de realidad. Las *formas a priori* de la sensibilidad —espacio y tiempo— son las *condiciones sine qua non* de todo conocimiento y la base sobre la cual resulta determinado por las categorías, el objeto de la experiencia.

Ello nos da una idea de lo que significa la expresión «revolución copernicana» que Kant se atribuyó en el campo de la filosofía: así como Copérnico invirtió las relaciones entre el sol y la tierra, Kant lo hizo respecto del objeto y el sujeto del conocimiento²³.

Para Aristóteles todas las facultades cognitivas del hombre desarrollan su actividad propia en torno al objeto.

21 Cf. *Prolog.*, p. 82 (314-5).

22 *CRP*, I, p. 192 (A 42/B 59). El subrayado es nuestro.

23 Cf. *ibid.*, p. 132 (B XVII).

La finalidad de ese proceso reside en llegar a desentrañar *lo que esa cosa es*. El concepto²⁴, aunque es puramente mental, aprehende la esencia, es decir, los elementos constitutivos inteligibles del ente real. Si bien, entonces, las cosas se conocen según las posibilidades y virtualidades del cognoscente —o sea, el *hasta dónde* y el *cómo* dependen de aquél que ejerce la actividad— *lo que se conoce es la cosa misma*.

Para Kant, en cambio, no sólo el límite y el modo sino también *lo que se conoce* depende del Sujeto²⁵. Este, al recibir los datos sensibles, no desentraña nada en ellos respecto de las cosas, sino que les otorga una organización totalmente propia para poder convertirla en objeto de experiencia. Y esto, según Kant, porque ninguna otra cosa le es posible.

En consecuencia, para el filósofo de Königsberg, el mundo de la ciencia corresponde al mundo fenoménico. Su objeto no son los entes reales, sino los fenómenos. Estos se integran en una *unidad a priori* que Kant denomina *naturaleza*, o sea, «el encadenamiento de los fenómenos enlazados, en cuanto a su existencia por reglas necesarias,

24 Si bien es cierto que en Aristóteles la noción de concepto no se encuentra explicitada y precisada al modo que lo sería posteriormente, sobre todo durante el medioevo, fue claramente elaborada por él aunque, por cierto, sin una terminología rigurosa ni una extensa exposición. No resulta fácil, por tanto, encontrar en su obra un equivalente griego exacto del término «concepto» (del latín, *conceptus*). Sugerimos el vocablo νόημα (lo inteligido) (cf. por ejemplo *Trat. alma*, III, 6, 430 a 27, p. 223) entendiéndolo por tal el resultado de la iluminación del νοῦς o intelecto. También —y sobre todo en los escritos lógicos— καθόλου, es decir, universal, aludiendo a uno de los atributos del concepto. O, siguiendo a Tricot (y salvando su extensísima gama de acepciones) el término λόγος. A continuación transcribimos la excelente nota del traductor francés a propósito de *Metaf.*, I, 3, 983 a 28: «Le λόγος est le concept, l'essence de la chose dans l'esprit, la pensée d'une chose. Ce terme présente à la fois un sens logique et ontologique, et il désigne tant l'object même que son expression intelligible. Par suite c'est aussi la définition de la chose. Cf. Bonitz, *Ind. arist.*, 433 b; Robin, *La Pensée grecque*, p. 91, note» (Vrin, Paris 1949) p. 12.

25 Como ya hemos señalado, no se trata del sujeto individual sino del Sujeto Transcendental, o sea, el modo humano de conocer, la estructura cognitiva humana (aunque ésta se dé en cada sujeto personal). Kant siempre se opuso al subjetivismo.

es decir por leyes»²⁶. Ciertamente, las leyes universales a las que alude Kant, provienen del Sujeto. Este no las lee en la realidad sino que se las atribuye a ella: «las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia son a la vez las fuentes de las cuales deben ser deducidas todas las leyes universales de la naturaleza»²⁷. La universalidad y la objetividad de las leyes del conocimiento científico en general, no aluden en Kant como en Aristóteles a notas que pertenecen por esencia a los entes, sino que se refieren a la conexión de las representaciones en tanto es determinada como válida por algún concepto del entendimiento: «entonces el objeto será determinado por esta relación, y el juicio es objetivo»²⁸. La universalidad, la necesidad y la objetividad nunca pueden aludir en Kant a las cosas mismas como en Aristóteles, porque éstas son incognoscibles, sino que son caracteres propios de cierto modo de enlazar los fenómenos de acuerdo a la estructura formal *a priori* del Sujeto. Para Aristóteles aunque la universalidad y necesidad no pertenecen a los entes reales que son siempre particulares, se dan en la mente humana en tanto que conoce lo que ellos son. Para Kant, en cambio, traducen un modo de pensar, de «construir» la experiencia, propio de la conciencia en general (por contraposición a la conciencia empírica individual) que nada tiene que ver con los datos sensibles extrasubjetivos: «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento... no debemos buscar las leyes universales de la misma partiendo de la naturaleza, por medio de la experiencia, sino que inversamente, debemos buscar la naturaleza, según su universal conformidad a leyes, meramente a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que yacen en nuestra sensibilidad y en el entendimiento»²⁹. Un poco más adelante, Kant sintetiza

26 *CRP*, I, p. 342 (A 216/B 263). Cf. *ProL.*, p. 59 (259).

27 *ProL.*, p. 63 (297).

28 *Ibid.*, p. 65 (299).

29 *Ibid.*, p. 87 (319).

en una frase breve pero certera su modo de ver la cuestión: «*el entendimiento no extrae sus leyes (a priori) de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta*»³⁰.

Llegamos así, al núcleo de la gnoseología kantiana, aquello que podríamos llamar *constructivismo*. En efecto, la «*revolución copernicana*» implicó un cambio radical en la comprensión clásica del conocimiento. Si según la concepción aristotélica conocemos lo que el ente es, para Kant «*la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes*», determinando al objeto con sus leyes para «*obligar a la naturaleza a que responda a lo que le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje*»³¹.

Con ello podemos dar ahora una respuesta cabal a la pregunta planteada por Kant: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, que es lo mismo que preguntar ¿cómo es posible la ciencia según Kant? El juicio sintético a priori es posible, justamente porque su sujeto no es una cosa en sí sino un fenómeno, al que no se hace más que atribuirle en el predicado alguna de las condiciones bajo la cual pueda ser objeto de experiencia, es decir, pensado. En términos del propio Kant: «*las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de objetos de la experiencia, y por eso es que tienen un valor objetivo en un juicio sintético a priori*»³².

Efectivamente, Kant cree que de no ser así la ciencia resultaría imposible. De la cosa en sí, no podemos obtener un conocimiento teórico-científico ni a priori ni a posteriori. A posteriori no, puesto que la experiencia³³ sólo nos permite realizar comprobaciones de hecho, pero jamás

30 Ibid., p. 88 (320).

31 CRP, I, p. 130 (B XIII).

32 Ibid., p. 300 (A 158/B 197).

33 Aquí el término «*experiencia*» (*Erfahrung*) está usado en el sentido de conocimiento meramente sensible, y no en el específicamente kantiano de encadenamiento de fenómenos mediante leyes a priori (=naturaleza). Kant emplea la palabra en ambos sentidos.

establecer que ello deba ser necesariamente así; únicamente nos brinda un conocimiento particular y contingente mientras que la ciencia ha de ser universal y necesaria. A priori tampoco, porque las cosas no se dan a la intuición humana más que sensiblemente, y en caso de que lo a priori estuviera constituido por ideas innatas —como querían los racionalistas— jamás podría establecerse su correspondencia con las cosas en sí para asegurar que no son vanas representaciones nuestras³⁴. La única vía posible para la ciencia es la síntesis a priori fenoménica: la conjunción de los datos sensibles caóticos con las formas estructurantes del Sujeto de tal modo que «sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas»³⁵, el orden que hemos construido nosotros en aquella masa informe de impresiones sensibles. Así, mientras el objeto aristotélico es la cosa conocida en tanto conocida, en Kant el objeto designa la estructuración apriorística de los fenómenos.

III.—IDEALISMO VERSUS REALISMO

1. EL PROBLEMA DE LA INTUICION INTELECTUAL

«Si la intuición (*Anschauung*) debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ello algo *a priori*; pero réglese el objeto (como objeto de los sentidos), por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad»³⁶.

Aquí se encuentra la clave de la profunda brecha entre la posición kantiana y la aristotélica: Kant no puede concebir que la intuición aprehenda algo a priori de las cosas, su inteligibilidad. Para él la única intuición humana

34 Cf. *Prolog.*, p. 59 (204); *CRP*, I, p. 259, 1ª. edición (A 129).

35 *CRP*, I, p. 133 (B XVIII).

36 *Ibid.*, p. 132 (B XVII).

posible es de carácter sensible: la captación de las impresiones. Esta, por cierto, es siempre a posteriori³⁷. Ahora bien, si según Kant, toda intuición no puede ser más que sensible, se deduce de ello que el entendimiento no tiene capacidad intuitiva. En efecto, los sentidos *intuyen*, mientras que el entendimiento *piensa* y pensar es lo mismo que juzgar, es decir, conectar, enlazar, en una experiencia, intuiciones dadas³⁸.

Aristóteles, en cambio, plantea la cuestión de un modo totalmente diverso mediante una noción de capital importancia: la intuición noética o intelectual (nóesis), o —como se la llamaría a partir del medioevo— la *abstracción*³⁹. El entendimiento cumple no una sino dos funciones: una intuitiva (el *nous*, que se tradujo al latín como *intellectus*), por la cual descubre, al modo de una «luz»⁴⁰ lo inteligible —la forma esencial del ente— en la imagen que le aporta la sensibilidad; y otra discursiva (la *diánoia*; en latín *ratio*). La función del intelecto es pues, concebir, o mejor, conceptualizar: el concepto aprehende la esencia de la cosa⁴¹. Este es un conocimiento directo, intuitivo. Por el

37 Cf. *ibid.*, pp. 172 y 202 (A 19/B 33 y A 51/B 75); *Prol.*, p. 43 (282).

38 Cf. *CRP*. I, p. 215 (A 68/B 93); *Prol.*, pp. 51 (288), 71 (304) y 84 (317).

39 Del mismo modo que con la noción de «concepto» acontece en Aristóteles con la de «abstracción». A pesar de ser una noción indiscutiblemente acuñada por él, no se encuentra en sus textos un gran desarrollo terminológico y temático al respecto. Ello fue realizado por los filósofos posteriores. Aunque poco usado por Aristóteles, el término griego equivalente a la «abstracción» latina es el de *ἀφαίρεσις*. En este sentido nos parecen muy importantes los siguientes textos: *Metaf.*, XI, 3, 1061 a 28 b 4; *Trat. alma*, III, 8, 432 a 5-9; *Segundos Analíticos*, I, 18, 81 b.

En lo que hace a la relación aristotélica entre sensación (*aísthesis*), inducción (*epagógé*) e intuición noética o abstractiva (*aphaíresis*) para la obtención de los principios universales que hacen posible la ciencia, cf. Silvana Filippi, 'La racionalización del mundo en el pensamiento de Aristóteles', *Rev. Sapientia* 157 (Buenos Aires 1985) pp. 226-8, y W. D. Ross, *Aristóteles* (Charcas, Buenos Aires 1981) pp. 64-5. Los tres procedimientos se implican mutuamente.

40 *Trat. alma*, III, 5, 430 a 40-9, p. 221.

41 El término «abstracción» adquirió a través de la historia de la filosofía el sentido peyorativo de mera generalización. De allí la acusación de vacuidad y olvido de la realidad concreta de que ha sido objeto. Este no es en absoluto el sentido de la abstracción aristotélica que desentraña al ente por cuanto tiene su origen en la intelección.

contrario, la función de la razón consiste en unir y separar los conceptos⁴², es decir, en juzgar atribuyendo o negando un predicado respecto de un sujeto.

Por tanto, mientras que el entendimiento aristotélico resulta ser una conjunción de intuición y discursividad, nous y diánoia, el entendimiento kantiano juzga pero no conceptualiza. Por eso, cuando Kant habla de «concepto» jamás hay que confundir esta noción con la aristotélica. El concepto kantiano puede ser empírico (a posteriori) o puro (a priori)⁴³. «Concepto empírico» no tiene en Kant otra significación que la que le otorga el empirismo: un conjunto de caracteres comunes a ciertas cosas; ello nada tiene que ver con la inteligibilidad sino que es algo así como una imagen o representación general, un esquema que por mucha generalidad que ostente, siempre es aún sensible. Por su parte, «concepto puro» o categoría, alude a una forma propia del entendimiento y carente de contenido hasta tanto sea «llenado» por los datos sensibles⁴⁴. En ningún caso pues, se trata como en Aristóteles, de la captación de la esencia de un ente⁴⁵.

Pero ¿por qué Kant no puede admitir como Aristóteles una capacidad intuitiva en el entendimiento humano? Toda su herencia se lo impedía. La modernidad está signada por el abandono de la noción de abstracción y de la luz natural del entendimiento. El racionalismo y el empirismo optaron cada uno por la razón o los sentidos estableciendo una suerte de «corte» entre ambos. Para los empi-

42 *Trat. alma*, 6, 430 a 26 b 31, pp. 223-7.

43 Cf. *Prolog.*, p. 127 (350); *CRP*, I, pp. 201-2 (A 50/B 74).

44 Cf. *CPR*, I, p. 202 (A 51/B 75): «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind».

45 Justamente porque no provienen de la intuición abstractiva, los conceptos son, para Kant, representaciones *mediatas* del objeto, es decir, representaciones de representaciones. Sólo la sensible es intuición y, por ende, directa. Para Aristóteles, en cambio, los conceptos son el resultado *inmediato* de la aprehensión de la esencia de la cosa mediante la inteligencia, es decir, de la intuición intelectual. El hecho de que Kant considere mediato al concepto, es la consecuencia natural de que aquél no proviene de la intuición, y, por tanto, nada tiene que ver con el concepto aristotélicamente entendido.

ristas todo el conocimiento proviene de la sensibilidad. Las «ideas» no son más que representaciones generales y la razón se limita a combinarlas. Para los racionalistas todo el conocimiento proviene de la razón mientras que los sentidos son fuente de confusión y oscuridad. Las ideas son un patrimonio exclusivo de la razón, que las posee de modo innato merced a la intervención divina que las ha «puesto» en la mente.

En efecto, la modernidad es la época de la Razón que ha encubierto por completo la inteligencia humana, es decir, un intelecto que, aunque limitado —pues necesita partir de lo sensible y debe dejar completar su labor por la razón discursiva—, es capaz de intuir la estructura inteligible de lo real.

Precisamente, Kant no podía atribuir el intelecto al hombre porque la noción que tenía de aquél era muy diferente de la aristotélica. La intuición humana, sostiene, es sensible «porque es derivada (*intuitus derivativus*), y no primitiva (*intuitus originarius*), y por consiguiente no es intuición intelectual, como la que parece pertenecer tan sólo al Ser Supremo (*Urwesen*)»⁴⁶. Kant piensa en un Intelecto puro, no en una inteligencia humana. Tal Intelecto sólo resulta posible respecto de seres enteramente inmatereales, espirituales, que prescinden de lo sensible, y no para un ser compuesto como el hombre. Así dice el filósofo de Königsberg: «Si las quejas de que *no comprendemos lo interno de las cosas* pretenden significar que mediante el entendimiento puro no comprendemos qué sean en sí las cosas que se nos aparecen, esas quejas son totalmente injustas e irrazonables, pues quieren que sin los sentidos podamos conocer las cosas, y por ende intuir las, y por consiguiente, que poseamos una facultad de conocer totalmente distinta de la humana»⁴⁷.

Aristóteles también sostuvo la posibilidad, e incluso la

46 CRP, I, p. 2000 (B 72).

47 Ibid., II, p. 35 (A 277/B 333).

existencia, de tal especie de Intelecto. Se trata del pensar que se piensa a sí mismo: el Primer Motor Inmóvil⁴⁸. Era demasiado obvio que semejante facultad no podía ser atribuida al hombre. Sin embargo, Aristóteles creía que el entendimiento humano, aunque en medida infinitamente menor, también podía inteligir: «Como los ojos de los murciélagos están en relación con la luz diurna, así el intelecto de nuestra alma lo está en relación con lo que por naturaleza es lo más evidente»⁴⁹.

Esta concepción aristotélica establecía un lazo estrecho entre sensibilidad y entendimiento, por cuanto el intelecto del hombre ejerce su actividad sobre la imagen. Al no admitir la abstracción intelectual, Kant fue consciente de la dificultad para encontrar una conexión entre sensibilidad y entendimiento: «Es evidente que los objetos de la intuición sensible deben conformarse con las condiciones formales de la sensibilidad, existentes *a priori* en nuestro espíritu, pues que de otra manera no serían objetos para nosotros: pero no es tan fácil ver por qué esos objetos deben además estar de acuerdo con las condiciones que el entendimiento necesita para la comprensión sintética del pensar»⁵⁰. En efecto, podría suceder que los fenómenos no acordaran con las categorías y reglas del entendimiento, y por tanto éste no pudiera establecer en ellos un orden y una unidad. No obstante así, los fenómenos se seguirían dando a la intuición con prescindencia del pensar. «¿Cómo entonces es posible la *subsunción* de esas intuiciones bajo esos conceptos, y por consiguiente la *aplicación* de las categorías a los fenómenos, puesto que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causalidad, se percibe por los sentidos y que está contenida en el fenómeno?»⁵¹. La solución kantiana a esta cuestión consistió en un tercer

48 Cf. *Metafísica*, trad. H. Succhi (Sudamericana, Buenos Aires 1978) XII, 9, 1074 b 34, p. 511.

49 *Ibid.*, II, 1, 993 a 10, p. 129.

50 *CRP*, I, p. 234 (A 90/B 123).

51 *Ibid.*, p. 287 (A 137/B 176).

término que conectara el fenómeno con la categoría: el *esquematismo*⁵², elaborado por la imaginación productiva (distinta de la meramente reproductiva). Algunas líneas más adelante, Kant parece decir que el que establece esa relación es el tiempo: «Será, pues, posible la aplicación de las categorías a los fenómenos mediante la determinación trascendental del Tiempo»⁵³.

De todos modos, aunque Kant no explicita completamente qué relación existe entre el esquematismo y el tiempo, ésta es una cuestión sin demasiada importancia. Lo esencial es que mediante ese procedimiento, Kant intenta salvar la «heterogeneidad» existente entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles a las que aquellos han de aplicarse⁵⁴. La dificultad nuclear reside en por qué a un fenómeno o serie de fenómenos se aplica una categoría determinada y no otra cualquiera, si es verdad que tales categorías no son inherentes a la cosa misma sino sólo al pensamiento. Kant parece afirmar que cada intuición sensible manifiesta *una suerte de tendencia o predisposición* a subsumirse en una categoría dada. Y esta operación es posible gracias al *esquema trascendental* que da la clave de las reglas de construcción propias del entendimiento: el «esquema de un concepto es la representación de un procedimiento general de la imaginación que sirve para dar su imagen a ese concepto»⁵⁵. Así, por ejemplo, la categoría de sustancia tiende a funcionar cuando una intuición sensible permanece en el tiempo, mientras que si dos intuiciones se siguen regularmente se aplica la categoría de causalidad.

Pero esta explicación no resulta satisfactoria ¿Qué clase de estadio intermedio es ese esquema trascendental? Y si, como dice Kant, es por una parte sensible y por otra

52 Ibid., p. 288 (A 138/B 177).

53 Ibid. (A 139/B 178).

54 Cf. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento* (FCE, México 1974) t. II, p. 684.

55 CRP, I, p. 289 (A 140/B 180).

intelectual⁵⁶ ¿no es posible preguntar nuevamente cómo se unen esos dos caracteres tan disímiles en el esquema cuya finalidad precisamente es hallar un nexo entre ambos? ¿Cómo se da ese nexo en el mismo esquema? Y aunque el tiempo fuera la clave del problema ¿qué es lo que autoriza a aplicar siempre y necesariamente cierta categoría según se den los fenómenos en el tiempo de tal o cual manera? Y ¿por qué se da un fenómeno determinado de tal o cual modo en el tiempo, como simultáneo, por ejemplo, y no como sucesivo?... Si seguimos retrocediendo no nos extrañe encontrarnos con la cosa, con el ente real y no con un fenómeno del que no se conoce su correlato real ni por qué se lo determina con tal forma a priori y no con otra de las que constituirían la estructura cognitiva del Sujeto.

A pesar del esfuerzo de Kant por unir lo que había separado radicalmente, los intérpretes están de acuerdo en que el pasaje de la *Crítica* en el que intenta explicar en qué consiste el esquematismo, es uno de los más difíciles y oscuros de la obra. Por otra parte, el esquematismo —que ocupa en Kant el lugar de la iluminación y la abstracción aristotélica— pierde sentido si se reconoce la complementareidad inescindible de sensibilidad y entendimiento⁵⁷.

Ahora bien, todo lo anterior, a su vez, está estrechamente ligado al papel completamente distinto que Kant y Aristóteles le asignan a la *representación*. El sentido aris-

56 Ibid., p. 288 (A 138/B 177).

57 Cf. Walter Zschocke, 'Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft', en *Kant-Studien* (1907) XII, p. 205. Citado por E. Cassirer, en op. cit., p. 669. Esta diversidad de actitud en Aristóteles y Kant respecto de la relación entre sensibilidad y entendimiento tiene, por cierto, un fundamento antropológico: su diferente interpretación de la relación entre el alma y el cuerpo. Mientras Aristóteles la plantea como unidad sustancial —siendo el alma racional la forma del cuerpo—, en Kant hay un marcado dualismo entre cuerpo y alma, corporeidad y espiritualidad. Ello se aprecia notablemente en su concepción de la moralidad: las disposiciones naturales que para Aristóteles constituyen la base indispensable de la moral, en Kant son antes bien, un obstáculo a superar.

totélico de la representación —sea ésta sensible o inteligible— es simplemente el de una mediación: la imagen como el concepto es aquello *por lo cual* se conoce la cosa. En Kant, en cambio, la representación —fenómeno u objeto— es *aquello mismo que se conoce*⁵⁸. La conciencia es completamente immanente:

«Si consideramos como cosas en sí los objetos exteriores, es absolutamente imposible comprender cómo podamos llegar al conocimiento de su realidad fuera de nosotros, puesto que sólo nos apoyamos en la representación que está en nosotros. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino en nosotros mismos, y toda conciencia de nosotros mismos no nos proporciona en consecuencia sino únicamente nuestras propias determinaciones»⁵⁹.

Así, los cuerpos y el movimiento —la «realidad»— no son algo que resida fuera de nosotros, como usualmente se cree, sino representaciones en nosotros. El movimiento y la materia no producen representaciones en nosotros sino que son ellos mismos representaciones⁶⁰.

En efecto, si se admite la intuición intelectual, la representación —el concepto— siempre será algo *mediante lo cual* conocemos la forma de la cosa misma, que ha sido abstraída de la imagen sensible por el intelecto. Si, en cambio, se la niega, la representación no da a conocer otra cosa que a sí misma.

Por este mismo motivo, puede decir Kant que «lo absolutamente interior a la materia (*das schlechthin Innerliche der Materie*), según el entendimiento puro, no es más que quimera, pues en modo alguno es objeto para el entendimiento puro»⁶¹, texto en el cual «lo absolutamente interior a la materia» no indica otra cosa que la forma inteligible del ente. Como lo inteligible requeriría una intuición especial que nosotros no tenemos, ello no significa nada *para*

58 Cf. *Prol.*, p. 51 (289).

59 *CRP*, II, p. 100 (A 378); cf. *CRP*, I, p. 325 (A 190/B 235).

60 Cf. *ibid.*, II, p. 105 (A 387).

61 *Ibid.*, p. 35 (A 277/B 333).

nosotros; siempre nos encontramos con fenómenos, nunca con cosas en sí⁶². Al no concebir la posibilidad de la intuición intelectual, Kant debió postular una estructura formal a priori en el Sujeto para no volver imposible la ciencia. Podemos pues —salvando las diferencias— referir a Aristóteles y a todo realismo, lo que dijera Kant aludiendo a Leibniz: «El filósofo intelectual no podía tolerar que la forma precediera a las cosas mismas y determinara su posibilidad; era una apreciación muy justa, ya que él suponía que nosotros intuimos las cosas como son»⁶³.

2. ALGUNAS NOCIONES FUNDAMENTALES

Por cierto, este modo tan dispar de interpretar el conocimiento tendría notables consecuencias respecto de ciertas nociones filosóficas clave. Conceptos tales como los de sustancia y causalidad, o principios como el de no contradicción, que en Aristóteles tenían un carácter primaria y fundamentalmente metafísico —en cuanto que provenían de y estaban referidos a la realidad— en Kant pierden ese carácter para adquirir, en cambio, un sentido meramente lógico y gnoseológico —en cuanto que son modos de ordenar el conocimiento propios únicamente del Sujeto, sin origen en la realidad⁶⁴.

62 Ibid., p. 37 (A 280/B 336).

63 Ibid., p. 30 (A 287/B 323).

64 Usamos aquí el término *realidad* en el sentido corriente de la palabra como conjunto de entes que constituyen el mundo. Kant emplea dos palabras que pueden ser traducidas al español por «realidad»: *Realität* y *Wirklichkeit*. Ambas tienen una significación notablemente diferente. La primera (*Realität*) es una categoría o concepto puro de la *cualidad* y alude a características esenciales —a un cierto *quid*— de algo, de una *res*. Se refiere pues, al qué de la cosa, pero independientemente de si ésta existe o no. Por ello, para Kant, entre una esencia posible y una esencia fáctica no hay diferencia de realidad, sino simplemente de modo: la una existente y la otra no. Precisamente el segundo vocablo (*Wirklichkeit*) es una categoría de la *modalidad*, preferentemente traducido por efectividad, facticidad o existencia. En este último sentido, mientras lo *posible* (*möglich*) es lo que puede encuadrarse dentro de las condiciones formales de la experiencia (de la estructura a priori de la sensibilidad y del entendimiento), lo

a) *El principio de contradicción y la noción de verdad*

En efecto, resulta completamente evidente para Aristóteles que lo que es es y lo que no es no es, por lo cual «es imposible que simultáneamente y según la misma relación el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto»⁶⁵. Este convencimiento es el punto de partida de toda demostración y de todo conocimiento en general, por constituir no sólo un principio fundamental del pensamiento, sino ante todo, de la realidad: «No es porque pensemos en verdad que tú eres blanco, tú eres blanco, sino *porque tú eres blanco* nosotros, al decirlo, estamos en la verdad»⁶⁶. Si pues, dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas⁶⁷ no es, según Aristóteles, primariamente por razones lógicas sino ontológicas. La verdad ἀλήθεια consiste en «decir que lo que es es y que lo que no es no es»⁶⁸. Aunque se trata de dos órdenes distintos, la verdad lógica se apoya en la verdad ontológica.

Kant por su parte, define la verdad (*Wahrheit*) como «la conformidad del conocimiento con su objeto»⁶⁹, expresión que, aunque aparentemente resultaría concordante con la aristotélica, es, en realidad, notablemente diferente. Recordemos que, para Kant, sólo conocemos a priori de

real (wirklich) es lo que está de hecho, en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación o percepción). Cf. Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa* (Alfa, Buenos Aires 1975) pp. 184 y ss. «Nos encontramos ahora en el punto de donde parte la equívoca interpretación del concepto de realidad. Puesto que sólo lo real, como dado, confirma la facticidad de un objeto, se ha equiparado equivocadamente realidad y facticidad. Pero sin embargo, la realidad es nada más que la condición para que esté dado algo fáctico, pero no la facticidad de lo fáctico» (p. 208).

No creemos que se trate de una «equivoca equiparación». Nuestro uso de la expresión «realidad» no supone aquella distinción, antes bien, hace referencia a entes, dotados ciertamente de esencia —de talidad o quiddidad— y siempre y en todos los casos existentes.

65 *Metaf.*, IV, 3, 1005 b 20, p. 198.

66 *Ibid.*, IX, 10, 1051 b 7, p. 398. El subrayado es nuestro.

67 Cf. *ibid.*, XI, 6, 1063 a 22, p. 462.

68 *Ibid.*, IV, 7, 1011 b 27, p. 215. Cf. 1027 b 20, p. 283.

69 *CRP*, I, p. 206 (A 58/B 82): «die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstände».

las cosas lo que hemos puesto en ellas⁷⁰. Así pues, en cuanto que el objeto es producto de la estructuración apriorística de las leyes del pensar, o sea, consigo mismo, y no una coincidencia con lo real. La cosa misma permanece siempre desconocida; la verdad no puede nunca referirse a ella.

Aclaremos esto un poco mejor. La coincidencia del entendimiento consigo mismo debe ser kantianamente comprendida en más de un sentido⁷¹:

— En primer lugar, en el lógico tradicional —*formal*— de formular juicios y razonar con corrección, es decir, en virtud de las leyes lógicas que garantizan la validez del pensamiento.

— En segundo término, como la conformidad del juicio emitido con el objeto de experiencia (lo conocido), que resulta de la adecuación de los juicios de experiencia con la percepción. Ello está dentro del orden material, y es designado por Kant «verdad empírica» (*empirische Wahrheit*).

— Por último, en el sentido más hondamente kantiano y que determina los demás, como previa conformidad del objeto de experiencia con la estructura subjetiva a priori. Llamada por Kant «verdad trascendental» (*transzendente Wahrheit*) reviste una importancia capital. Ella indica la aptitud de ciertas representaciones para ser construidas, es decir, la posibilidad de ser determinadas por las formas a priori y de ese modo constituirse en objeto de experiencia. Por eso dice el filósofo de Königsberg que «todos nuestros conocimientos radican en la totalidad de toda experiencia posible y la verdad trascendental que precede a la empírica y la posibilita, consiste en la relación general con esa experiencia»⁷². La verdad empírica es a la trascendental como la realidad (*Wirklichkeit*) a la posibilidad

70 Cf. *ibid.*, p. 133 (B XVIII).

71 Cf. Juan Miguel Palacios, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad* (Gredos, Madrid 1979).

(*Möglichkeit*)⁷³. Ello concuerda perfectamente con los postulados del pensamiento empírico en general⁷⁴, donde se define lo *posible* como «lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia» (en cuanto a la sensibilidad y al entendimiento), y lo *real* como «lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación)».

Si el sentido kantiano de la verdad mencionado en primer término es compartido por Aristóteles, el segundo sólo puede serlo —aún salvando las distancias— en forma parcial y derivada⁷⁵, mientras que el tercero no lo es en absoluto. La verdad aristotélica es primariamente ontológica y secundariamente lógica.

Contrariamente, el principio de contradicción desde el punto de vista kantiano, es meramente lógico; no tiene raigambre ontológica. Simplemente consiste en la condición indispensable de todo juicio analítico. «Este principio, pues, de que a ninguna cosa conviene un predicado que lo contradiga, se llama el principio de contradicción. Es éste un criterio universal de verdad, aunque meramente negativo, por lo que *pertenece exclusivamente a la Lógica*»⁷⁶. En tal sentido, resulta un principio útil y universal para todo conocimiento analítico, pero su validez queda limitada a ese ámbito. Siendo la condición *sine qua non* de nuestro conocimiento —la regla fundamental del pensar— no es, sin embargo, el principio determinante de la

72 CRP, I, p. 293 (A 146/B 185).

73 Se trata ciertamente, de una posibilidad real y no de una mera posibilidad lógica. La primera —en términos kantianos— corresponde al *conocer* (*erkennen*); la segunda, al *pensar* (*denken*). Cf. CRP, I, nota, p. 137-8 (B XXVII).

74 Cf. *ibid.*, p. 344 (A 218/B 288).

75 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (FCE, Buenos Aires 1980) § 44 «El 'ser ahí', el 'estado de abierto' y la verdad», sobre la relación de *verdad* y *juicio* como lugar originario de aquella en Aristóteles. Véanse especialmente pp. 235 y 247: «Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el 'lugar' originario de la verdad sea el juicio. Dice antes bien, que el *λόγος* es el modo de ser del 'ser ahí' que puede ser descubridor o encubridor». Heidegger remite a *Eth. Nic. VI* y *Met. IX*, 10.

76 CRP, I, p. 296 (A 151/B 190). El subrayado es nuestro.

verdad de nuestro conocimiento. En el conocimiento sintético —que en última instancia es el que realmente importa— aunque no debemos transgredir aquel principio tampoco «nada hemos de esperar de él que nos sirva de luz para la verdad en esta clase de conocimiento»⁷⁷.

Precisamente porque Kant lo entiende así, efectúa una crítica al modo «puramente formal y sin contenido» en que Aristóteles formulara el principio de contradicción. Según Kant, al afirmar que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, se está mezclando indiscriminadamente el plano lógico con el temporal, es decir, lo concerniente al entendimiento con la sensibilidad, que él había distinguido y separado con nitidez de aquél. Un principio puramente lógico —como lo es el de contradicción— no debe, al parecer de Kant, incluir ninguna alusión a relaciones de tiempo —en este caso, la simultaneidad⁷⁸. La confusión proviene —sigue diciendo— de que al unir y separar *consecutivamente* dos predicados contrarios respecto de un sujeto, la contradicción no se produce, por cierto, en relación al sujeto sino cuando los dos predicados son aplicados *simultáneamente*. Si se dice, por ejemplo: «un hombre que es ignorante no es instruido», debe agregarse la expresión «al mismo tiempo», porque él podría ser ambas cosas sucesivamente. Pero si se dice: «ningún hombre ignorante es instruido», ya no es necesario agregar tal expresión por cuanto nos hallamos ante una proposición explícitamente analítica en la que no hay posibilidad de confusión.

La cuestión, pues, según Kant, reside en el modo en que se formulan los juicios. Siempre que «el carácter analítico de la proposición se encuentre claramente expuesto», toda alusión al tiempo se vuelve completamente innecesaria.

Kant evidentemente supo comprender la lógica aris-

77 Ibid. (A 152/B 191).

78 Cf. *ibid.*, p. 297 (A 152/B 192).

totélica, pero fue completamente ciego respecto de su metafísica. La mención del tiempo no constituía un descuido en la fórmula de Aristóteles sino que era parte de su esencia: la realidad es temporal y a ella aludía primariamente el principio de no contradicción.

b) *Las categorías*

Otra de las nociones fundamentales que permiten establecer un nítido contraste entre las propuestas aristotélica y kantiana, es la concepción de las categorías. También aquí se hace patente que para Aristóteles éstas revisten un carácter esencialmente metafísico mientras que para Kant son puramente gnoseológicas. En tal sentido el siguiente texto de los *Prolegómenos* resulta muy ilustrativo:

«Por eso, tampoco los conceptos puros del entendimiento tienen significado alguno, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a cosas en sí mismas (*noumena*). Sirven sólo, por decirlo así, para deletrear los fenómenos, con el fin de poder leerlos como experiencia; los principios, que surgen de su referencia al mundo sensible, sirven sólo a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; fuera de ello son enlaces caprichosos sin realidad objetiva, cuya posibilidad no se puede conocer *a priori* y cuya referencia a objetos no se puede confirmar con ejemplo alguno»⁷⁹.

De este modo, las doce categorías o conceptos puros del entendimiento constituyen para Kant una suerte de «código» del que está provisto el Sujeto para poder interpretar, construir, o como él mismo dice «deletrear» los fenómenos. Las categorías le infunden un sentido a los fenómenos, del que ellos mismos carecen. «Esos conceptos de la razón no se sacan de la naturaleza, sino que nosotros interrogamos a la naturaleza de conformidad con

79 *ProL.*, p. 80 (312-313).

estas ideas, y tenemos por inadecuado nuestro conocimiento si la naturaleza no es adecuada a ellas»⁸⁰.

Para el Estagirita, inversamente, las categorías tienen un origen y una significación muy diferente. Las enumeraciones que de ellas realiza en varios lugares de su obra⁸¹, aunque con alguna ligera variante, comprenden diez categorías: la sustancia y nueve accidentes. De ellas, la fundamental, y en y por la cual todas las demás existen, es la sustancia.

En efecto, para Aristóteles el ente se dice de muchas maneras, es decir, «tiene muchos significados pero todos en relación con algo único»⁸², la sustancia individual y concreta.

De «esto» puedo decir, por ejemplo, que es una silla; también puedo decir que «esta silla» es blanca, grande o pequeña, o que fue hecha por tal carpintero. Cualquiera de los predicados que yo le atribuyera al sujeto en cuestión, se encuadraría dentro de alguna categoría. Y ello no sólo por una razón gnoseológica o lingüística como se ha pretendido achacar alguna vez a Aristóteles, sino por la misma constitución ontológica del ente. Por lo menos —se esté de acuerdo o no con ello— no puede negarse que así lo veía el filósofo griego.

Contrariamente, para Kant atribuir las categorías a las cosas, obedece a la «tentación de un uso trascendente»⁸³ por el cual creemos que a tales conceptos corresponde algo en la realidad. Las categorías aristotélicas constituyen una «rapsodia», un simple agregado asistemático cuyo único valor consistió en obrar «como una indicación para los investigadores futuros, más que como una idea desarrollada regularmente; por eso, al alcanzarse un mayor escla-

80 *CRP*, II, p. 282 (A 646/B 674).

81 Cf. *Categorías*, cap. 4, p. 25; *Tópicos*, I, 9, p. 299; en *Tratados de Lógica* (Porrúa, México 1981). También *Metaf.*, V, 7, 1017 a 25-7, p. 246.

82 *Metaf.*, IV, 2, 1003 a 33, p. 191; cf. VI, 4, 1028 a 5; VII, 8, 1028 a 10, p. 284.

83 *Protr.*, p. 83 (315).

recimiento de la filosofía, fue rechazada como completamente inútil»⁸⁴. Así, Kant explica que su sistema de categorías se basó en un único principio: la *acción de juzgar*, es decir, la función propia del entendimiento. Merced a ese sistema, afirma, se pudo determinar exactamente el verdadero significado de los conceptos puros del entendimiento, y la condición de su uso. Este uso adecuado, por oposición al trascendental, es el *empírico*, o sea, la referencia de estos fenómenos a los objetos de una experiencia posible⁸⁵.

IV.—LÍMITES Y ALCANCE DEL CONOCIMIENTO HUMANO

La exposición confrontada que hemos venido realizando hasta aquí, nos permitirá aún hacer algunas observaciones acerca de las teorías gnoseológicas forjadas por Kant y Aristóteles.

Podríamos caracterizar el modo aristotélico de interpretar el conocimiento, diciendo que la inteligencia debe atenerse a lo que el ente es. Ello no significa, sin embargo, que el cognoscente sea meramente pasivo ni que el conocimiento sea una «copia» de la realidad conocida, sino que su actividad —con los medios y modos que le son propios— consiste en el descubrimiento y la explicitación de lo que las cosas son. Las facultades cognitivas del hombre constituyen algo así como «instrumentos», y en cuanto tales tienen procedimientos y rasgos que le son característicos de modo que el conocimiento será, por ejemplo, siempre inmaterial por más que lo conocido sea un ente material. Pero si la manera (intuitiva o discursiva, inmaterial

⁸⁴ Ibid., p. 94 (323).

⁸⁵ Cf. *CRP*, II, p. 11 (A 238/B 298).

aunque limitada, etc.) depende del sujeto, lo que se conoce —que al fin y al cabo es la meta de esta actividad— proviene enteramente de la realidad.

El Sujeto kantiano tiene, por el contrario, un gran poder de determinación, al punto que construye su propio objeto de conocimiento. Salvo por la recepción pasiva de los datos sensibles caóticos, el conocimiento se resuelve en una profunda y marcada actividad del cognoscente que impone sus formas a priori a las impresiones y legisla la naturaleza. Su inmenso poder constructivo contrasta, no obstante, con la imposibilidad de conocer las cosas como son en sí.

Ya hemos hablado del rechazo de Kant hacia la intuición intelectual y de la brecha que consecuentemente, se abría entre sensibilidad y entendimiento. Esa misma brecha o abismo (*χωρισμός*) estaba en Platón, mas éste propugnaba la intuición de las ideas en tanto que ellas se hallaban separadas del mundo sensible. Aristóteles fue el primero en proponer una intuición abstractiva (*ἀφαίρεσις*) es decir, la captación de lo inteligible no en un mundo separado sino en lo sensible mismo, intuición intelectual propia de la limitada inteligencia humana que debe partir de la materialidad empírica. Kant, en contraposición a Aristóteles, concebía la intuición intelectual al modo de los racionalistas y de Platón, pero al par, se daba cuenta de que en el conocimiento humano no se podía admitir la prescindencia de lo sensible ni, en consecuencia, el acceso directo a lo inteligible. Así negó, con toda razón, la posibilidad de semejante intuición en el hombre.

Ahora bien, desechadas tanto la solución aristotélica como la platónica, esto es, al no consentir ni la abstracción ni el tránsito a un mundo inteligible con exclusión de la sensibilidad, la consecuencia inmediata fue la imposibilidad de conocer la cosa en sí. El Sujeto kantiano sólo conoce de las cosas lo que él ha puesto en ellas, es decir, lo que él mismo ha producido.

Aristóteles decía que «el alma es, en cierto modo todas las cosas»⁸⁶, y con ello, aludía a la *unidad originaria* entre el entendimiento y lo conocido, por la cual, aquél descubre la forma inteligible del ente en cuestión. Si Kant hubiese empleado una expresión análoga a la aristotélica, seguramente la habría invertido: todas las cosas (los fenómenos) son en cierto modo, el alma o mente (en cuanto están determinados por sus formas a priori).

También afirmaba Aristóteles: «en la misma relación en que cada cosa se encuentra con el ser, ha de encontrarse con la verdad»⁸⁷. De manera que cuanto más ser, más verdad. Kant, por su parte, consideraba que se conocía tanto mejor cuanto mayor conformidad guardasen los fenómenos con la estructura a priori del Sujeto.

Si hubiéramos pues, de estimar el alcance y los límites del conocimiento en ambos filósofos, creo que nos llamaría la atención la relación inversamente proporcional entre el poder de determinación del cognoscente y su capacidad para conocer la realidad. La marcada acentuación de la actividad subjetiva en el conocimiento, el «constructivismo» tan propio del kantismo, se encuentra inexorablemente ligado a los confines del mundo fenoménico. Aquella firme convicción aristotélica acerca de la capacidad humana para desentrañar la realidad no obstante sus limitaciones originadas por la unión del alma al cuerpo y la consiguiente necesidad de recurrir a lo sensible, se transforma en Kant en un enorme poder de determinación para el mundo fenoménico duramente contrastada con la *imposibilidad teórica* de incurrir en el nouménico. El pensamiento kantiano parece reflejar así la actitud del hombre moderno respecto del mundo y de sí mismo: la exaltación de la Razón acompañada por un sentimiento de poderío y de progreso se encuentra paradójicamente unida a la desconfianza hacia las disposiciones naturales del hombre y la inteligibilidad del mundo.

⁸⁶ *Trat. alma*, III, 8, 431 b 21, p. 235.

⁸⁷ *Metaf.*, II, 1, 993 b 30, p. 130.

V.—PASO DE LA RAZON TEORICA A LA PRACTICA

Ahora bien, si la forma en que Kant concebía el conocimiento tenía —como vimos— mucho que ver con su herencia filosófica, es decir, con el racionalismo y el empirismo, no es menos cierto que el genio prusiano estaba animado por otros motivos y muy importantes. En esto también se hará evidente la distancia que separa su pensamiento del aristotélico.

Kant destruye la idea de una metafísica como ciencia. Y ello porque entendía por *metafísica* la de los racionalistas y por *ciencia*, lo que él mismo propuso. En cuanto a lo primero, se trata de un sistema cerrado, completamente racional —o mejor, racionalizado— armado en base a ciertas ideas totalmente ajenas a lo sensible (como las ideas innatas de Descartes); era una metafísica al estilo de la matemática cuyo objeto de estudio radicaba en un mundo ideal. Respecto a lo segundo, ya hablamos al comienzo de este trabajo acerca de la noción kantiana de ciencia; ésta estaría constituida por juicios sintéticos a priori que implican la sujeción de cierto dato empírico a la estructura formal del Sujeto.

Pero, no obstante su decepción respecto de la metafísica y de no poder asignarle el carácter de ciencia, Kant consideró que el hombre jamás podría prescindir de ella. A pesar de las insolubles aporías a las que conduce (examinadas en la «dialéctica trascendental») por intentar aprehender objetos que están más allá de la experiencia humana, la reflexión metafísica constituye una tendencia «natural e inevitable». «La *totalidad absoluta de toda experiencia posible* no es, ella misma, una experiencia, y es sin embargo un problema necesario para la razón»⁸⁸. En

88 *Prol.*, p. 100 (328).

efecto, esta inclinación natural conduce a la razón más allá del uso empírico hacia un uso puro mediante meras ideas, en pos de lograr un todo sistemático absoluto. Ahora bien, pregunta Kant, «este anhelo ¿se funda meramente en su interés especulativo o más bien única y exclusivamente en su interés práctico?»⁸⁹. He aquí el núcleo de la cuestión; si las ideas metafísicas no pertenecen al conocimiento fenoménico-científico al menos resulta imprescindible pensarlas en el plano moral. Una ética sin libertad e inmortalidad del alma, sin una orientación finalista del mundo ni un Supremo Ordenador y Legislador, sería imposible. Por tanto, esas tres ideas de la razón pura que especulativamente no hacen sino conducirnos a serias contradicciones⁹⁰, nos están revelando la destinación práctica del hombre (*die praktische Bestimmung des Menschen*)⁹¹.

La separación entre el mundo fenoménico y el nouménico tendía precisamente a ello: aquél es el reino de lo condicionado, las series infinitas, el determinismo causal, lo contingente, sensible y fluctuante; éste, el reino de lo absoluto incondicionado, de la totalidad y unidad, de la libertad, la inmortalidad y lo inteligible. Hasta tal punto ello es así, explica Kant, que si los fenómenos fueran cosas en sí (noumenos) no sería posible, por ejemplo, salvar la libertad en cuanto que en el mundo sensible⁹² impera un rígido determinismo causal⁹³. La razón teórica con su imposibilidad de extenderse legítimamente más allá del campo de la experiencia, ha dejado un espacio «aunque vacío y sin haberlo podido llenar ella misma»⁹⁴ para que la

89 *CRP*, II, p. 377 (A 797/B 492).

90 Cf. *ibid.*, 'Dialéctica trascendental', pp. 45 y ss. (A 293/B 349).

91 Cf. *ibid.*, p. 171 (A 464/B 492).

92 Nótese que en Kant «mundo fenoménico» y «mundo nouménico» son dos denominaciones propias que no hacen sino designar al mundo sensible y al inteligible respectivamente. Sobre el preciso sentido que Kant atribuye al mundo sensible y al inteligible véase *CRP*, II, p. 23 (A 257/B 313). Allí adhiere al uso que de esos términos hacían «los antiguos» por contraposición a «los modernos».

93 Cf. *CRP*, II, p. 216 (A 536/B 584): «Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten».

94 *CRP*, I, p. 135 (B XXI).

razón práctica se extienda hacia el reino de lo supra-sensible.

Permítasenos ahora citar extensamente un texto en el que Kant resume magistralmente el propósito de la *Crítica de la Razón pura* y que nos dará pie para extraer algunas conclusiones particularmente importantes:

«Al hojear superficialmente este libro va a creerse que toda su utilidad es meramente *negativa*, es decir, que sólo nos sirve para vivir apercebidos de que nunca osaremos traspasar con la Razón especulativa los límites de la Experiencia. Esta es, en efecto, su primera utilidad. Mas se advertirá que es también *positiva*, así que se comprenda que los principios con los que puede la Razón especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera *ampliación*, sino ineludiblemente una *restricción* del empleo de nuestra razón, amenazando así extender a todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y concluir de ese modo con el uso puro (práctico) de la Razón. De aquí que una Crítica que limita a la Razón en su empleo especulativo, sea en efecto *negativa*; pero si al mismo tiempo evita el obstáculo que limita aquel empleo [el práctico] o hasta amenaza destruirlo, adquiere realmente una utilidad *positiva*, y de las de más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto como lleguemos a convencernos de que existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la Razón pura (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la Razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma»⁹⁵.

De lo anterior se desprenden pues, varias consideraciones. En primer lugar, la incursión de la razón teórica en el terreno práctico acarrearía la indebida extensión de la sensibilidad a lo moral, motivo por el cual Kant establece la prohibición a la Razón especulativa de ocuparse en las ideas tradicionalmente tratadas por la metafísica.

95 Ibid., pp. 136-7 (XXIV).

El campo de la ciencia y el conocimiento teórico pertenece al mundo sensible-fenoménico; el campo de la moral, en cambio, al mundo inteligible-nouménico.

Tal afirmación lleva implícitas a su vez, las siguientes:

1. Se rechaza la metafísica racionalista y sus procedimientos porque al prescindir de la sensibilidad como pretende, y desarrollar su sistema en base a puras ideas, su supuesto saber no tiene ningún valor teórico-científico (tal como lo dejó sentado Kant al explicar su noción de ciencia). Por el contrario, al querer atribuir a la razón especulativa un objeto que escapa a sus posibilidades la conduce a inevitables contradicciones que si, por un lado, hacen fallar su cientificidad, por otro, también deterioran o impiden la comprensión de la moralidad.

2. Se adopta la crítica empirista al dogmatismo racionalista y se establece la convicción de que ningún conocimiento puede prescindir de la sensibilidad.

3. Se niega —en concordancia a la vez con el racionalismo y el empirismo— la abstracción intelectual, noción acuñada por Aristóteles según la cual lo inteligible es intuido por el entendimiento a partir de lo sensible. En consecuencia, se hace necesario postular la existencia de dos mundos: uno fenoménico sensible —que corresponderá a la ciencia sistematizar—, y otro nouménico inteligible que dará fundamento y razón de ser a la moralidad⁹⁶. El concepto de noumenon, aunque no tiene contenido propio ni sentido positivo, resulta lícito e incluso inevitable

⁹⁶ Si bien no podemos discutir esto aquí, es muy conocido el denominado «formalismo» de la ética kantiana y la radical escisión entre lo sensible —las inclinaciones naturales— y lo inteligible —el imperativo categórico que expresa el deber. Nótese la coherencia entre gnoseología y ética tanto en Kant como en Aristóteles: el Estagirita siempre tomará como base de la moralidad «las buenas disposiciones naturales» y definirá la virtud teniendo en cuenta el carácter concreto y situacional de cada hombre. Kant preferirá prescindir de las inclinaciones (aunque no sean siempre contrarias al deber) y elaborará una ley completamente formal y abstracta.

como concepto-límite (*Grenzbegriff*) que pone coto a la sensibilidad⁹⁷.

En segundo lugar, a pesar de que —como quieren los racionalistas— esa ingerencia de la razón teórica en el ámbito práctico no produjese una «fenomenización», las contradicciones en que incurriera provocarían seguramente un escepticismo moral: «El dogmatismo en Metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que proceda ella sin la previa Crítica de la Razón pura, es la verdadera *fuerza de toda esta incredulidad contraria a la moral*, y por sí misma siempre dogmática»⁹⁸.

Kant parece temer una «desacralización» de las ideas que sustenta la moral, si la especulación teórica trata de descifrarlas. Las vagarosas, inseguras y desconcertantes reflexiones de la razón teórica obstaculizan e incluso impiden la credibilidad en Dios, la libertad y la inmortalidad, absolutamente imprescindibles para la práctica. Posiblemente por eso acuñó Kant la célebre expresión: «Me ha sido, pues, preciso suprimir el *saber* para dar lugar a la *creencia*»⁹⁹.

La gigantesca obra realizada por el filósofo prusiano al elaborar su particular teoría del conocimiento tenía entonces como finalidad última la translación de las ideas metafísicas del orden teórico al práctico. La marcada insistencia acerca de los límites de la razón teórica y su reclusión al mundo fenoménico emanado del constructivismo apriorístico del Sujeto, parecen apuntar a la salvaguarda de la moralidad. Al menos según la visión kantiana de la moral y de los peligros que la acechan. Su filosofía constituye una verdadera pugna por salir de la aporía que heredara de sus maestros, fundada en la escisión irremediable entre lo sensible y lo inteligible. A su modo quiso

97 Cf. *CRP*, II, p. 22 (A 255/B 311).

98 *Ibid.*, I, p. 140 (B XXX). El subrayado es nuestro.

99 *Ibid.*: «Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen».

evitar tanto el relativismo moral derivado del empirismo como las contradicciones racionalistas que tan perniciosos eran para la moralidad. Así mientras la gnoseología aristotélica surge natural y espontáneamente de la metafísica, la teoría kantiana del conocimiento resulta de un titánico esfuerzo ajeno en el fondo al desentrañamiento de la realidad. Su intención en efecto, no fue sólo señalar los límites y el alcance del conocimiento humano sino más bien, mediante ello, «garantizar un espacio» para la moral. Me atrevería a sostener pues que la raíz profunda de la gnoseología kantiana es mucho más moral que teórica.

SILVANA FILIPPI