

LA EXISTENCIA Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA*

Existence and the Grounding of Metaphysics

RAFAEL SIMIAN V.**

Universidad de los Andes - Santiago, Chile

RESUMEN

Se intenta explicar la conexión entre la existencia y el propósito de la *Crítica de la razón pura* (fundamentar la metafísica). Para ello se tratan algunos aspectos básicos de la comprensión kantiana del conocimiento humano, así como de la concepción kantiana de la existencia objetiva. Los análisis realizados contienen sólo aquello que puede establecerse antes de (y es presupuesto por) la *Estética* y la *Analítica trascendental*. Se verá que algunas importantes tesis del criticismo kantiano ya se siguen de estos análisis.

Palabras clave: I. Kant, *Crítica de la razón pura*, metafísica.

ABSTRACT

The article attempts to explain the connection between existence and the objective of the *Critique of Pure Reason* (the grounding of metaphysics). To that effect, it discusses some of the basic aspects of Kant's understanding of human knowledge, as well as his conception of objective existence. The analysis carried out includes only that which may be established before (and is assumed by) the *Transcendental Aesthetic* and the *Transcendental Analytic*, showing that some of the most significant theses of Kant's critique follow from these analyses.

Keywords: I. Kant, *Critique of Pure Reason*, metaphysics.

Artículo recibido: 05 de septiembre de 2010; aceptado: 11 de marzo de 2011.

* Quisiera expresar mi profunda gratitud hacia el prof. Antonio Amado, cuya enseñanza y generosidad han hecho en gran medida posible este ensayo. Agradezco también al prof. Hugo Herrera, a Gastón Robert y a Mario Molina por sus comentarios y sugerencias a un borrador anterior.

** rafael.simian@gmail.com

Este ensayo tiene como propósito principal destacar y analizar la íntima vinculación que hay entre la existencia objetiva y la tarea principal de Kant en la *Crítica de la razón pura*, es decir, la fundamentación de la metafísica.¹

Esta vinculación íntima se manifiesta inicialmente en el hecho de que la objetividad cognoscible que Kant tiene a la vista en la *Crítica*, respecto de la cual es o no posible la metafísica, no es otra que la objetividad de lo que existe.

A mi juicio, la vinculación entre la concepción kantiana de la existencia objetiva y la fundamentación de la metafísica puede comprenderse a partir de dos cosas principales, alrededor de las cuales gira completamente este ensayo: en primer lugar, se deben entender correctamente algunos aspectos básicos del conocimiento humano de objetos existentes, que Kant presupone (y dispersamente menciona) en la *Crítica*. En segundo lugar, es imprescindible analizar los juicios existenciales en lo que estrictamente tienen de existenciales, de modo que nos sea posible entender, aunque sólo sea de modo preliminar, la existencia objetiva.

Los análisis de este ensayo, sin embargo, no presuponen como punto de partida las investigaciones que Kant realiza en la *Estética y Analítica trascendental*, es decir, las secciones donde Kant explicita cuáles son las formas específicamente humanas de intuir y juzgar, y cómo éstas pueden generar conocimiento objetivo. Antes bien, este ensayo intenta, por un lado, poner de manifiesto la posibilidad de llevar a cabo aquellas investigaciones y, por otro, aclarar también por qué son necesarias para una fundamentación de la metafísica. En este sentido, son esas secciones, la *Estética* y la *Analítica trascendental*, las que presuponen los análisis realizados aquí.

Esto último quiere decir dos cosas. La primera es el intento por esclarecer la conexión entre la concepción kantiana del conocimiento de lo existente como tal y la doctrina kantiana de la duplicidad y limitación del conocimiento.² La segunda es el propósito de defender

1 Refiero a la *Crítica* según sus dos primeras ediciones (A y B). Las referencias a los demás textos de Kant se hacen sólo según el volumen y página(s) de la edición de la Academia = AA. Los pasajes citados de la *Crítica* y de *Prolegómenos* [PROL.] fueron tomados de la traducción de M. Caimi, aunque he hecho modificaciones en algunos casos. Los demás pasajes citados fueron traducidos por mí.

2 Beck afirma que Kant, entre 1772 y 1781, “volcó su atención sobre las condiciones de nuestro conocimiento de objetos existentes” y que la tesis central de la *Crítica* es que “hay dos factores involucrados en el conocimiento: sensibilidad y entendimiento”(15-16), pero sin embargo no esclarece la conexión entre estos dos puntos fundamentales.

que esta tesis central de la *Crítica* no es el resultado de la *Estética* y la *Analítica*, sino que estas más bien la suponen.

Quisiera señalar, por último, que lo que se expone aquí no tiene la pretensión de ser exhaustivo, ni con respecto a la vinculación entre la existencia objetiva y la fundamentación de la metafísica, ni menos aún con respecto al proyecto kantiano de realizar una crítica de la razón pura. Si bien el tema que se trata en lo que sigue es absolutamente esencial para comprender la *Crítica* de Kant, no agota la inmensa riqueza del plan y la realización de esta obra.

1. El problema fundamental de la *Crítica*

El punto de partida de Kant, legado a sus más importantes contemporáneos, consiste en su peculiar y nítida conciencia de que los problemas metafísicos sobre el alma, el mundo y Dios no pueden ser tratados sin más partiendo de la constitución de las cosas mundanas accesibles en primer lugar a nosotros a través de los sentidos, para desde allí remontarse por razonamiento a aquellos fundamentos invisibles, inaccesibles de modo directo a los hombres, que dan respuesta última a las inquietantes preguntas intrínsecas a la razón humana.

Esos objetos, acerca de los cuales en cada caso se piensan y afirman juicios, no pueden desde el comienzo ser considerados como algo que cae fuera del ámbito de la razón, pues, en cuanto que se hallan relacionados con los juicios, están en íntima unidad con ella. El punto de partida de la metafísica no puede consistir entonces en la postulación del reino de los objetos cognoscibles como una esfera separada de la esfera del conocimiento, sino, por el contrario, en la idea básica de que los objetos que se nos manifiestan se pueden presentar “en persona”, en su objetividad misma, al ámbito de la razón. De otro modo, eso que llamamos mundo no sería más que un simple derivado, un residuo, obtenido por el cognoscente. Pero, si esto fuera el caso, no podríamos tener noción alguna de aquel mundo tal cual es, como distinto de las meras representaciones a que tendría acceso la razón.

Por esto dijo Canals que:

El malentendido dualista, es decir, la definición del conocimiento desde la dualidad y desde la primacía de un polo objetivo extrínseco y enfrentado al polo cognoscente, imposibilita radicalmente, en efecto, dar razón de la verdad de una ‘conformación’ del sujeto al objeto para la que no parece haber ya criterio de discernimiento ni apoyo que no tenga el carácter de postulación u opción infundada. (314)

Como se afirma en esta breve cita, el problema de la metodología metafísica dualista del conocimiento reside en que, al plantear el ámbito objetivo como extrínseco al cognoscitivo, no permite explicar las

condiciones según las cuales los actos judicativos pueden tener validez objetiva (*i. e.* referencia a objetos o intencionalidad), gracias a las cuales pueden primeramente ser verdaderos o falsos.

Así, pues, el problema ya no ha de ser cuáles son las condiciones de posibilidad de un ámbito del ser al margen de todo conocimiento. La objetividad no puede ser considerada de este modo, al suponer la totalidad de sus condiciones como impuestas extrínsecamente a la razón. El metafísico tiene, en primer lugar, que hacer de la objetividad un problema.

La objetividad es tal para nosotros en cuanto que puede presentarse en la “esfera del conocimiento”, por lo que la pregunta por los fundamentos últimos de la realidad debe tener una expresión relativa al conocimiento y a sus bases, a saber, una que centre el problema en *las condiciones universales de objetividad de los juicios*, condiciones bajo las cuales algo así como un objeto puede ser conocido como tal por un sujeto.

[A]quí se exige que, antes de que se formule cualquier teoría sobre este tránsito [de lo objetivo a lo subjetivo], se dé una explicación sobre qué significa en general el concepto de realidad y la pretensión de objetividad. Pues la ‘objetividad’ –esto es sabido ahora– no es un estado de cosas fijo desde su inicio, no susceptible ya de seguir siendo desintegrado, sino que es un problema originario de la ‘razón’. (*Ernst Cassirer Werke* [ECW] VIII 141 s.)

De aquí que Kant conciba la necesidad de una crítica de la razón pura, es decir, de que esta “vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables” (A XI-XII).

La objetividad de los objetos, en efecto, no puede ser notada sino desde y en el conocimiento mismo, conforme a cierta forma básica de estructuración que permite a la actividad cognoscitiva referirse o entrar en relación con las cosas. La objetividad ha pasado a ser un aspecto o parte integral del juicio, un problema lógico (PROL. AA IV 296 s.; *cf.* ECW VIII 142; III 553 ss.).

Dado que los objetos deben poder ser conocidos ellos mismos, ya sea directa o indirectamente, es decir, en relación con otros que lo hacen directamente, la metafísica o saber universal de los objetos no debe indagar en las oscuridades de lo que yace oculto necesariamente más allá de nuestro conocimiento, sino en las bases no-explicitas de este último, pues aquello que llamamos mundo objetivo viene a

ser reconocido como tal precisamente por una cierta forma de los juicios, aquello que hemos llamado sus condiciones universales de objetividad. Mostrando estas bases, muestra la metafísica las formas fundamentales de constitución de las cosas, es decir, al ente universal o en general. Dicho con otras palabras, la objetividad no es más que la configuración necesaria en la base de los contenidos determinados de conocimiento, una regla de ordenación suya.

Por lo tanto, será sólo desde este enfoque conquistado por Kant que la metafísica podrá investigar el ente en cuanto tal en sus fundamentos. Dicha investigación, entonces, debe ser la guía que ha de seguir la razón para satisfacer, si es posible, su anhelo natural y constante de dar explicación cabal (a partir de lo incondicionado) a la realidad.

Este nuevo punto de vista (el “giro copernicano”) es verdaderamente radical, pues atiende a los fundamentos de la realidad desde el conocimiento; hace del problema del conocimiento objetivo el problema fundamental de la filosofía metafísica. Sólo la crítica de la razón pura puede entregarnos un examen “tocante a todos los conocimientos por los cuales ella [*sc.* la razón] pueda esforzarse *independientemente de toda experiencia*” (A XI); de tal forma que, como tribunal de la razón, pueda dictar una sentencia “acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general” por medio de la “determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y límites de ella” (*ibid.*; *cf.* A 751/B 779). Una metafísica que no proceda desde aquí, necesariamente estará suponiendo condiciones de objetividad y, por ende, caminará a ciegas por el territorio del ente universal (*cf.* B xv; PROL. AA IV 271 s.).

De acuerdo con esto, la filosofía trascendental, aquel saber sobre cómo es posible el conocimiento humano de objetos en cuanto que es *a priori*, no se entiende a sí misma sino como una fundamentación de la metafísica, esto es, como el saber más radical sobre los objetos. “La crítica –dice Kant– es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia” (B xxxvi). La misión de Kant, dicho de otro modo, es plantear y responder la pregunta de “si algo así como la metafísica es, en general, al menos, posible” (PROL. AA IV 255).

El objeto de reflexión crítica no es, pues, ninguna cosa o ente determinado, sino sus condiciones universales de constitución, las cuales, a su vez, son también las condiciones básicas de los juicios cognoscitivos. Esto no puede perderse de vista si realmente queremos hallar sentido en la idea kantiana que consiste en examinar el origen, la extensión y el límite del conocimiento; en otras palabras, de nuestro mundo. De allí que sea importante destacar el criticismo –o filosofía trascendental–

como una reflexión sobre la manera fundamental en que podemos conocer objetos en general, y no sobre tales o cuales objetos. “Llamo *trascendental* [dice Kant] a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*” (B 25).

La fundamentación kantiana de la metafísica, por ende, no da con la solución de la pregunta acerca de si es posible o no el conocimiento *a priori* de objetos, y en qué medida, mediante la construcción de una teoría universal basada en tales o cuales determinaciones objetivas conocidas. Tal fundamentación de la metafísica no podría serlo propiamente, en cuanto que no puede adentrarse en la objetividad de modo universal en sentido estricto, ya que sólo dispondría de un conjunto limitado de determinaciones, no de todas las determinaciones objetivas posibles.

La metafísica kantiana, por otra parte, tampoco es una doctrina universal del ente gracias a la mera abstracción de las particularidades de cada cosa, pues esta abstracción pierde rasgos entitativos que deben ser explicados también en una metafísica, al menos si esta se va a constituir como doctrina *universal* del ente. En el caso límite de que tuviéramos ante nosotros toda determinación entitativa posible, con esta metodología de la abstracción no quedaría más que el puro término ‘ente’ u ‘objeto’, ya que la abstracción sería máxima y, por ende, no habría nada que pensar.

El “espacio de la subjetividad cognoscente y de la objetividad cognoscible”, como podríamos llamar a nuestro conocimiento, no es para Kant un espacio vacío. Si así fuese, no sería posible para Kant “legar a la posteridad una metafísica depurada por la crítica, pero con ello mismo llevada a un *estado inmutable*” (B xxiv, énfasis mío).³ La concepción desde la que Kant arranca es la de un espacio cognoscitivo constituido previamente (*a priori*) a cualquier contenido determinado que pueda encontrarse en él. Lo que Kant tendrá que indagar es, por tanto, *cuáles son las formas o condiciones intrínsecas (necesarias y universales) de ese espacio*, es decir, aquellas que se encuentran en él previa, natural y, por tanto, inmutablemente. Tales condiciones son los modos de conocer básicos y universales a que deben ajustarse todos los juicios con validez objetiva. Sólo se podrá establecer sobre una base segura e imperecedera un conocimiento estrictamente universal de los objetos si se investigan esas condiciones, es decir, su contenido

3 En el ya citado A xii Kant dice que la crítica ha de asegurar las pretensiones legítimas de la razón y despachar sus arrogaciones infundadas, de acuerdo con *leyes eternas e invariables*. En A 235/B 294 también habla Kant de los *límites inalterables* del uso objetivo del entendimiento.

y alcance objetivo, ya que estas últimas no son otra cosa que las condiciones necesarias bajo las cuales cualquier objeto, hasta en sus aspectos más particulares, puede constituirse como tal.

Esta teoría metafísica, entonces, será sólo posible mediante un examen radical de la razón sobre sí misma. “Yo solamente me ocupo [concluye Kant] de la razón misma y de su pensar puro, cuyo conocimiento minucioso no tengo que buscarlo muy lejos de mí, porque lo encuentro en mí mismo” (A XIV).

Queda así, pues, deslindado el carácter crítico del problema metafísico que constituye el primer paso de la filosofía kantiana plasmada en la *Crítica*.

2. La existencia como hilo conductor

De acuerdo con lo anterior, la crítica de la razón pura es el método que se ha de seguir para conocer si es posible, y con qué alcance y límites, el conocimiento racional puro. Este conocimiento, en cuanto específico de la razón, tiene por objeto lo incondicionado, aquello que sobrepasa todo lo empírico, y que por lo tanto tiene que ser conocido por una facultad que no requiere de experiencia alguna para juzgar objetivamente aquello último que es fundamento de todas las cosas.

Kant –siguiendo la tradición escolástica– afirma que la razón se ocupa de tres objetos: el alma, el mundo y Dios. La razón infiere la primera como “la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*”; el segundo, como “la absoluta *unidad de la serie de las condiciones del fenómeno*”, y el tercero, como “la absoluta *unidad de la condición de todos los objetos del pensar en general*” (A 334/B 391, énfasis mío).

Como se puede apreciar, la razón tiende a la búsqueda de lo incondicionado en el campo de los *objetos existentes*. En efecto, la idea racional del alma viene a explicar como fundamento una actividad existente, a saber, nuestra actividad de pensar (cf. A 347/B 405).

Las ideas respecto de la serie de las condiciones del fenómeno, por su parte, también pretenden explicar cabalmente objetos existentes. De hecho, se refieren a: a) el límite espacio-temporal de las cosas materiales existentes; b) los elementos últimos (simples), cuyas posibilidades de composición serían fundamento de las diversas cosas materiales compuestas existentes; c) una causalidad espontánea (o por libertad) que dé cuenta finalmente de la causalidad en el mundo sensible, es decir, de los estados efectivos que afectan a la materia, y d) un ser necesario, que es la condición última de toda mudanza o cambio con respecto a su existencia.

Por último, Dios (*omnitud* *realitatis*) es la idea racional que se infiere como la condición necesaria de todos los objetos existentes determinados, o “que pueden serme dados” (A 340/B 398; cf. A 571 ss./B 599 ss.).

De aquí que los metafísicos dogmáticos pensaran estas ideas racionales como conceptos que nos referían a objetos existentes, pues la razón debía encontrar la condición última de cosas existentes, la cual, a su vez, tenía que existir.

Según se dijo más arriba, Kant no entiende la crítica de la razón pura sino como la instancia que debe decidir sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento racional puro con pretensión de validez objetiva. Pero, como vemos ahora, este conocimiento racional que pretende tener validez respecto de objetos, no tiene el propósito de juzgar sobre objetos cualesquiera, sino específicamente sobre objetos existentes que están más allá del alcance de toda experiencia posible.

Por lo tanto, cuando Kant se planteaba la tarea de investigar “qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón despojados de toda experiencia” (A XVII) –es decir, si acaso es posible, *en general*, la metafísica–, se refería a una investigación sobre las condiciones básicas y universales para juzgar válidamente sobre objetos existentes. Más aun, la objetividad que Kant quiere analizar en cada uno de sus elementos, y luego reconstruir para entenderla en su totalidad, no es mera objetividad, sino una objetividad desde el punto de vista de las condiciones para existir. Por eso, los objetos considerados por Kant son más específicamente *entes*.⁴

Esta preeminencia de la existencia en la fundamentación de la metafísica no se debe sólo al hecho de que esta última trate sobre objetos existentes, sino, más fundamentalmente, a que el análisis de la existencia nos permite entender los objetos existentes de modo completamente universal, más allá de cualquier determinación particular, pero al mismo tiempo sin abstraer estas dejándolas al margen –lo cual, según se ha visto arriba, es necesario para hallar las condiciones *universales* de objetividad de los juicios–. La existencia, de hecho, no es para Kant determinación alguna de lo existente; no especifica en lo más mínimo a ningún objeto (*cf.* A 598 ss./B 626 ss.).⁵ Sin embargo, esto no quiere decir que no sea un constituyente de los objetos mismos. Las determinaciones objetivas, más bien, son especificaciones del existir de los objetos, de modo que la existencia considerada en sí misma comprende y simultáneamente trasciende toda determinación particular.

4 “Me contento aquí con definir el conocimiento teórico como uno por el cual conozco lo que *existe*, y el práctico [como un conocimiento] por el cual me represento *lo que debe existir*” (A 633/B 661).

5 Por ahora sólo menciono esta tesis, que, a mi juicio, es crucial para la fundamentación de la metafísica. El argumento de Kant para sostenerla es analizado más abajo, en la sección 3.b.

En consecuencia, si lo que pretende Kant es dar una solución general y última a la cuestión acerca de si la metafísica es posible o no, entonces el campo del conocimiento que el filósofo debe, por decirlo así, “medir en su alcance y sus límites”, es el campo del conocimiento (juicios) de lo existente *en cuanto tal*.

De hecho, así lo da a entender Kant en la *Doctrina trascendental del método*, donde todas las condiciones descubiertas en la *Crítica* son consideradas desde un punto de vista existencial:

El examinar todo lo que existe (una cosa en el espacio y en el tiempo) [para establecer] si acaso, y en qué medida, es un *quantum* o no lo es; [para establecer] que en ello deba ser representada una existencia, o una carencia; [para establecer] en qué medida este *algo* (que llena el espacio, o tiempo) es un primer *substratum* o es una mera determinación; si acaso tiene una referencia de su existencia a algo diferente, como causa o [como] efecto; y finalmente, si está aislado, o si está en recíproca dependencia con otros en lo que concierne a la existencia; el examinar la posibilidad de esa existencia, su efectiva realidad y necesidad, o lo contrario de estas: todo eso compete al *conocimiento racional* por conceptos, al que se llama *filosófico*. (A 724/B 752)

Es la existencia, por tanto, la que nos ha de servir como hilo conductor para la investigación sobre la posibilidad de validez objetiva de nuestros juicios.⁶ Si bien nuestros juicios no son comúnmente de índole existencial –no tienen como tema la existencia o inexistencia de algo–, sin embargo, para toda proposición con validez objetiva, es necesario que se halle en la base una “consideración existencial” de aquello sobre lo cual se juzga. Esta consideración existencial no tiene que ser necesariamente una afirmación implícita de la existencia o inexistencia de aquello de que trata el juicio, sino, de manera más fundamental, una comprensión de todo objeto del que trata el juicio, según las condiciones universales y necesarias para existir (sin necesidad de ser consciente de ello).

De este modo, las condiciones universales de validez objetiva de los juicios se pueden equiparar con las condiciones universales bajo las que nos es posible conocer algo como existente.

La exploración de esta consideración, por tanto, se nos presenta como aquel objeto de reflexión crítica del que hablábamos anteriormente. Tenemos que investigar las condiciones o exigencias básicas de esta consideración o punto de vista existencial. Tales condiciones son, de hecho, las condiciones fundamentales de la posibilidad de validez

6 Importantes intérpretes han defendido esto: cf. ECW III 553 ss.; *Gesamtausgabe* [GA] III §§ 1-3; Beck 13, 15.

objetiva de los juicios y de todo objeto de conocimiento; los únicos objetos, en todo caso, que podemos tematizar. Aquella consideración existencial se revela entonces como el fundamento de unidad de sujeto y objeto, de ser y pensar. Ella es pues lo que debe ser tematizado sistemáticamente para elaborar una metafísica rigurosa y sólidamente fundada.

Ahora bien, los juicios existenciales son justamente el conocimiento por medio del que explicitamos la existencia de las cosas. En ellos se expresa la comprensión misma de lo que es la existencia; comprensión que, como se había dicho, necesariamente hemos de poner en la base de todo juicio objetivo.

Se requiere, por tanto, de una más clara concepción de esta comprensión, cuyo contenido tiene la función radical y universal antes dicha. Para ello tenemos que investigar, entonces, los juicios existenciales *en lo que estrictamente tienen de existenciales*.

Al final de la sección anterior se concluyó que la tarea crítica consistía en indagar las condiciones universales del espacio cognoscitivo. Esas condiciones son el objeto de un conocimiento filosófico-trascendental; son, pues, el objeto de investigación propio de una metafísica fundamental.

A partir de lo dicho en esta sección, podemos entender más precisamente esto. El espacio cognoscitivo del que venimos hablando puede entenderse ahora como un espacio de consideración existencial, y lo que Kant está buscando establecer para la fundamentación de la metafísica es esto: cuáles son las condiciones básicas y universales de esa consideración, de modo que podamos saber a qué tiene que ajustarse todo juicio con pretensión de validez objetiva para que efectivamente la tenga.

3. La existencia desde un punto de vista lógico

El análisis de los juicios existenciales –en lo que tienen estrictamente de existenciales– no puede tomarse de los *Postulados del pensar empírico en general*. Las ideas que Kant expresa allí ya suponen un determinado rumbo de la investigación trascendental; de hecho, suponen no sólo las doctrinas específicas de la *Estética* y la *Análítica trascendental*, sino que, más fundamentalmente, presuponen la idea de que era necesario llevar a cabo una estética trascendental y, además, que los resultados de ella eran condición necesaria para la analítica trascendental del entendimiento.

El análisis de los juicios existenciales, por el contrario, tiene que poder hacernos ver el rumbo de la investigación sobre las condiciones de validez objetiva a que deben atenerse el entendimiento y la razón. En efecto, para responder a la cuestión “¿qué y cuánto pueden conocer

el entendimiento y la razón despojados de toda experiencia?” (A xvii), no nos son dados de antemano un conjunto de ideas sobre la existencia que nos permitan establecer qué es necesario analizar en el pensar y con qué prioridad, para así obtener los resultados suficientes para decidir la suerte de la metafísica. Por eso, la investigación en torno a la existencia no debe presuponer desde el inicio ningún resultado ni de la *Estética* ni de la *Analítica trascendental*, ni siquiera la mera idea de desarrollar aquella como condición de esta; pues todo esto, más bien, presupone los primeros resultados de aquella investigación.

La cuestión, entonces, consiste en plantear cómo se llevarán a cabo los primeros pasos de la investigación sobre los juicios existenciales.⁷ El método de Kant consiste fundamentalmente en dos cosas: como es obvio, en hacer uso, por una parte, de una comprensión previa de la existencia y, por otra, de los conocimientos de la lógica general (o formal).⁸ Como se verá más abajo, las doctrinas lógicas (particularmente sobre los conceptos) le permiten a Kant desarrollar una teoría del juicio existencial (o del predicado “existe”) en relación con el entendimiento considerado de modo completamente universal. De esta forma, aparecen como resultados de este análisis las primeras exigencias o condiciones universales de la consideración existencial, que deben estar en la base de cualquier juicio válido objetivamente. En definitiva, el problema que guía la investigación de Kant aquí es éste: *¿cómo puede el entendimiento humano, considerado desde un punto de vista lógico-general, predicar o conocer la existencia?*

Esta cuestión, empero, no es contestada de manera directa, sino que es subdividida en dos preguntas particulares, cuyas soluciones son parte de la solución a aquella cuestión más general. La primera es en relación con las *bases o fundamentos* del conocimiento de la existencia: ¿puede el entendimiento, bajo un análisis lógico-general del mismo, predicar analíticamente la existencia, es decir, juzgar que algo existe o no sobre la base de meros conceptos? La segunda pregunta se refiere a la *forma* de este conocimiento, o al tipo de conocimiento que es: ¿conoce el entendimiento la existencia de acuerdo con la forma conceptual? En lo sucesivo, trataré brevemente las soluciones que da Kant a cada una de las preguntas, para luego obtener las conclusiones que nos permitirán avanzar en la fundamentación de la metafísica.

7 Desde ahora hasta el final de esta sección, haré uso de algunas ideas expuestas con mayor detalle en Simian 2010 y 2011.

8 Debe tenerse claro que Kant pretende analizar nuestra comprensión del predicado “existe” *por medio de* la lógica general. Como es obvio, esta última por sí sola no podría realizar esta tarea, pues ella no se ocupa de ninguna “materia del pensamiento” en particular.

a) *¿Puede conocerse la existencia analíticamente?*

El lugar en que Kant analiza la cuestión (cuya primera subdivisión analizaremos en este apartado) es, paradójicamente, una de las secciones finales de la *Crítica*, a saber, *De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios* (A 592-602/B 620-630). Aquí dejamos al margen –por ser irrelevantes para nuestros fines– las consideraciones teológico-naturales que nos llevan a plantear la pregunta por el carácter analítico de “existe”, así como las consecuencias que su respuesta tiene para la teología natural.

La pregunta, tal como la formula Kant, es: “¿es la proposición: *esta o aquella cosa* (que les concedo como posible, sea lo que fuere) *existe*; es esta proposición –digo yo– analítica o sintética?” (A 597/B 625). Kant deja aquí de lado sus doctrinas relativas a las condiciones de cognoscibilidad de los entes establecidas en la *Estética* y en la *Analítica trascendental*; es decir, considera el juicio existencial desde una perspectiva lógico-general.⁹

La respuesta de Kant consiste en el siguiente dilema:

Si es lo primero [*i. e.* analítica], entonces no agregáis nada a vuestro pensamiento de la cosa mediante la existencia de la cosa; pero entonces: o bien el pensamiento, que está en vosotros, tendría que ser la cosa misma, o habéis presupuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, y entonces [habéis] deducido, de acuerdo con lo pretendido, la existencia a partir de la posibilidad intrínseca, lo cual no es sino una mísera tautología. (A 597/B 625)

La idea de Kant parece ser la siguiente: si la existencia pudiese predicarse de algo analíticamente, esto es, si un concepto pudiese ser fundamento suficiente para conocer si un objeto existe, entonces, o bien la cosa tiene que ser la representación conceptual misma, o la proposición existencial no es más que una simple tautología.

Sin embargo, hay dos graves problemas para interpretar este argumento: primero, Kant no explica por qué si alguien sostiene que

9 La adopción de esta perspectiva aparece expresada por primera vez en el séptimo párrafo de la sección, donde Kant explícitamente pone entre las bases de la discusión con los teólogos el que las condiciones bajo las cuales nuestro entendimiento puede formar conceptos y conocer objetos sean aquellas establecidas por la lógica general, no por la lógica trascendental: “este es el concepto del *ens realissimum*. Este posee, decís, toda realidad, y estáis autorizados a suponer como posible un ente tal (*lo que yo por ahora concedo*, aunque el concepto que no se contradice a sí mismo dista mucho todavía de demostrar la posibilidad del objeto)” (A 596/B 624, énfasis mío). Cf. Allison 509 n. 35: “Here as elsewhere, Kant distinguishes between the possibility of a concept (logical possibility), which is simply lack of contradiction, and the real possibility of a thing. But he does not press the issue at this point”.

“existe”, puede predicarse analíticamente, entonces se ve enfrentado a este dilema. En segundo lugar, Kant tampoco explica por qué el primer cuerno del mismo es una posición absurda. Con todo, creo que si indagamos los textos de las lecciones y papeles póstumos de Kant, es posible interpretar el dilema de tal forma que se esclarezcan estos dos puntos recién mencionados. Mi interpretación es la siguiente:

En primer lugar, hay tres premisas desde las cuales se deriva el dilema:

1. Los conceptos en general, según Kant, son representaciones universales, es decir, representaciones de aquello que es común a varios objetos; por tanto, un concepto es “una representación *en tanto que puede estar contenida en muchos*” (*Lógica* [LOG.] AA IX 91; cf. *Lecciones de lógica* [LLOG.] AA XXIV 752). Así, pues, “es una mera tautología hablar de conceptos universales o comunes” (LOG. AA IX 91); sin importar cuáles sean las notas que un concepto pueda tener, “la *universalidad* es su forma” (*id.*; cf. LOG. A 106).

2. Los conceptos, en general, son posibles gracias a la *actividad* del sujeto: “la forma de un concepto, en cuanto representación discursiva, es siempre producida” (LOG. AA IX 93; cf. A 51/B 75).

3. Kant piensa, al igual que los teólogos con los que discute,¹⁰ que lo existente como tal no puede sino ser algo singular o particular. De hecho, Kant afirma que “una cosa universal (*ens universalis*) no puede pensarse, y es sólo un concepto de una cosa (*conceptus entis*); una cosa completamente determinada es una cosa singular (*ens omnimode determinatum est ens singulare*)” (*Lecciones de Metafísica* [LM] AA XXVIII 560; cf. *id.* AA XXVIII 636). En otro lugar, donde escribe sobre los entes singulares o completamente determinados, afirma: “todo lo que existe está completamente determinado” (*Reflexiones sobre Metafísica* [RM] AA XVIII 332 (5710); cf. *id.* AA XVIII 346 (5759); LM XXVIII 554); y también: “poner algo en sí mismo significa pensar algo según su existencia. Lo que pongo en sí mismo es singular, mas lo que es puesto mediante un concepto se vuelve universal” (LM AA XXVIII 503). De aquí que si la existencia de un objeto pudiese conocerse a partir de su concepto, entonces este último tendría que ser un concepto de un objeto singular, como sucedería en el caso del presunto concepto del *ens realissimum*:

[S]i la existencia de una cosa ha de ser conocida a partir de su concepto, entonces este concepto tiene que contener ya en sí mismo la

10 Cf., por ejemplo, Wolff § 226: “quidquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est”; Baumgarten § 54: “Possibile praeter essentiam, § 53, aut est determinatum, quia omnes affectiones etiam in ipso compossibiles, aut minus, § 34, 10. Illud est ACTUALE, hoc NON ENS (nihil, cf. § 7) PRIVATIVUM (mere possibile) vocatur”.

determinación completa; por ejemplo, esto podría suceder sólo a partir del concepto de *realissimi*, si en general la existencia de una cosa pudiese conocerse a partir de su concepto, pues este es el único concepto que representa un *ens singulare*. (RM AA XVIII 701 [6389])

En segundo lugar, dadas estas premisas, corresponde preguntar: ¿qué se sigue de ellas si se agrega, como afirman los teólogos, que “existe” puede predicarse analíticamente?

1. Dado que nuestros conceptos son universales (premisa 1), si la existencia de un objeto ha de conocerse a partir de su representación conceptual, tal objeto no existiría en cuanto que es particular, sino *como un objeto universal*. Ahora bien, el conocimiento universal requiere de la forma de la universalidad, la cual es posible por la actividad o espontaneidad del entendimiento (premisa 2). Por tanto, el presunto objeto universal no es nada más que un producto del entendimiento (*i. e.* un *concepto*). Surge así el primer cuerno del dilema, a saber: “el pensamiento que está en vosotros es la cosa misma”. De este cuerno se siguen dos graves problemas para quien afirme que “existe” puede predicarse analíticamente:

1.1. El primero consiste en que todo lo que existe, existe en cuanto que es particular (premisa 3); por tanto, la idea de un objeto universal existente no tiene sentido.

1.2. El segundo consiste en que si la predicación existencial analítica exige que el objeto sea producido por nuestro entendimiento, entonces la posibilidad de la predicación existencial analítica depende de que nuestro entendimiento sea, al menos respecto de algún objeto, *archetypus* (*i. e.* de que sea capaz de crear el objeto conocido). Pero como la idea de un objeto universal existente no tiene sentido (premisa 3), el entendimiento *archetypus* tendría que producir objetos particulares, de tal modo que no estaría sujeto a la forma de la universalidad, lo cual es falso (premisa 1).

2. Lo anterior declara imposible toda predicación existencial analítica, es decir, basada meramente en conceptos. Si alguien pretendiera sostener que este tipo de predicación existencial es posible a pesar del primer cuerno, entonces la posibilidad de tal predicación debería descansar en la presuposición, sin fundamento alguno, de que el objeto en cuestión existe; y esto no es más que una tautología arbitraria o “miserable” –que es el segundo cuerno del dilema–.

En consecuencia, es imposible, sea el concepto que fuere, que el conocimiento existencial pueda *basarse* simplemente en nuestras representaciones conceptuales. De aquí se sigue algo de extrema importancia, a saber: que la posibilidad del conocimiento existencial,

en cuanto a sus bases, está condicionada por la mediación de una facultad cognoscitiva diferente del entendimiento, es decir, cuyas representaciones tienen una forma distinta de las de este último.

b) ¿Se conoce la existencia según la forma conceptual?

Esta pregunta es tratada por Kant desde el párrafo noveno de la sección, una vez concluida la discusión en torno a la supuesta posibilidad de predicar “existe” analíticamente. La gran mayoría de los intérpretes piensa que desde el noveno párrafo Kant busca minar las bases de la argumentación ontológica tal cual es presentada en A 596-7/B 624-5, a saber, mediante un argumento destinado a contradecir una de sus premisas: “‘existe’ es un predicado real”, o lo que es equivalente, “la existencia es una determinación”.¹¹

Sin embargo, creo que esto no es correcto. La discusión de la tesis “‘existe’ es un predicado real” no se lleva a cabo para decidir la corrección de la argumentación ontológica, sino, más bien, como puede verse por la conclusión que Kant saca al comienzo del decimosegundo párrafo, para elucidar si acaso el conocimiento de la existencia es posible de acuerdo con la forma conceptual.¹²

El texto de la sección que va desde el noveno párrafo hasta el comienzo del decimosegundo puede dividirse en dos partes: la primera es aquella donde Kant argumenta en contra de la tesis “‘existe’ es un predicado real”; y la segunda, aquella donde Kant concluye, a partir del hecho de que “existe” no es un predicado real, que la existencia de los objetos no puede ser conocida conceptualmente.

Así expresa Kant su argumento a favor de la tesis “‘existe’ no es un predicado real”: “Si concibo ahora una entidad como la realidad suprema (sin imperfección), entonces queda aún en pie la cuestión de si acaso existe o no” (A 600/B 628). En *Beweisgrund*, publicado casi veinte años antes, había utilizado el mismo argumento: “La entidad [sc. Dios] que dio la existencia a este mundo y a este héroe [sc. Julio César] en el mismo, pudo conocer todos estos predicados [sc. todas las determinaciones que le corresponden al héroe], sin excepción de ninguno, y verlo, sin embargo, como una cosa meramente posible que, sustraída a su decisión, no existe” (*Beweisgrund* AA II 72).

A mi juicio, hay dos asunciones básicas en estos experimentos mentales para que puedan funcionar como argumentos: la primera es que, cuando pensamos un objeto mediante alguna de sus determinaciones,

11 Cf. Allison 414; Bennett 228; Buroker 269; Ewing 241; GA XXIV 42 ss.; Guyer 147 s.; Höffe 157; Palmquist 67; Walker 166; Walsh 222; Wood 104 ss.

12 No puedo argumentar en detalle esta tesis aquí. Mi argumento se encuentra en Simian 2011.

sólo podemos pensarlo y saber algo de él en cuanto que es un objeto posible. Esto, sin embargo, no parece limitarse a ciertas determinaciones, sino que es válido respecto a todas ellas. Por tanto, las determinaciones sólo son parte de (o toda) la posibilidad de un objeto.

Ahora bien, para poder concluir, como se hace en la *Crítica*, que la consideración de un objeto según sus determinaciones no puede responder a la pregunta ¿existe o no?, Kant tiene que hacer una segunda asunción: que la existencia es diferente, o no constituye parte, de la posibilidad. Esta tesis de hecho había sido ya explícitamente sostenida por Kant en la sección de la *Crítica* que estamos interpretando, al comienzo del párrafo donde responde al argumento ontológico: “[h]abéis ya incurrido en una contradicción cuando, en el concepto de una cosa, que queríais pensar sólo conforme a su posibilidad, habéis ya introducido –bajo uno u otro nombre oculto– el concepto de su existencia” (A 597/B 625).¹³ El argumento kantiano, entonces, podría formularse así:

1. Toda determinación objetiva constituye parte de (o toda) la posibilidad de un objeto.
2. La existencia no constituye parte de (ni toda) la posibilidad de un objeto.
3. Por tanto, la existencia no es una determinación objetiva.

A partir de esto, Kant se cree legitimado para inferir una tesis sobre la posibilidad del conocimiento de la existencia, a saber, que el conocimiento de la existencia no puede producirse conceptualmente, sino “fuera” de los conceptos: “Ambos [*i. e.* el concepto y el objeto existente] deben contener exactamente lo mismo; por eso, nada se agrega al concepto, *que expresa solamente la posibilidad*, porque yo pienso su objeto como dado absolutamente (mediante la expresión ‘él existe’)” (A 599/B 627, énfasis mío). Y luego, un poco más abajo, dice: “Pues el objeto, en la realidad efectiva, no está sólo contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por medio de *este ser exterior a mi concepto* esos cien táleros pensados aumenten, ellos mismos, en lo más mínimo” (*ibid.*, énfasis mío).¹⁴

Lo que Kant no nos dice es por qué la tesis “‘existe’ no es un predicado real”, o “la existencia no es una determinación”, permite inferir

13 Kant vuelve a destacar la diferencia entre existencia y posibilidad en A 601/B 629: “Por el contrario, si queremos pensar la existencia mediante la sola categoría, entonces no es una sorpresa que no podamos dar ninguna característica para distinguirla de la mera posibilidad”.

14 Cf. también A 639/B 667: “el conocimiento de la *existencia* del objeto consiste precisamente en que este último es puesto en sí mismo, *fuera del pensamiento*”.

que la existencia (o el conocimiento de ella) yace “fuera” de los conceptos (*i. e.* no está sujeta a la forma conceptual).

Dado este “vacío” entre ambas tesis, creo que se requiere la introducción de una hipótesis interpretativa, es decir, una reconstrucción del argumento de Kant. Esto, a mi juicio, se puede hacer si pensamos que Kant está implícitamente afirmando una tesis sobre la forma lógica de los conceptos, a saber: *que conocer un objeto conceptualmente es conocerlo según sus determinaciones objetivas*. Esta es, creo, la doctrina lógico-general que está en la base de las afirmaciones de Kant, tanto en la *Crítica* como en *Beweisgrund*.

El argumento de Kant, entonces, sería el siguiente:

1. El conocimiento de objetos de acuerdo con la forma conceptual sólo puede ser conocimiento de determinaciones objetivas.
2. La existencia no es una determinación objetiva.
3. Por lo tanto, el conocimiento de la existencia no puede ser conocimiento de acuerdo con la forma conceptual.

De hecho, esta es la tesis con la que Kant concluye la discusión: “Contenga nuestro concepto de un objeto, por tanto, *lo que quiera, y tanto como quiera, debemos salir de él, sin embargo, para adscribirle la existencia al objeto*” (A 601/B 629, énfasis mío).

La discusión de esta segunda cuestión –si acaso la existencia objetiva puede ser conocida conceptualmente– arroja, tal como la primera, importantes resultados: en primer lugar, que el conocimiento existencial no puede *ser* puramente conceptual. Esto implica, en segundo lugar, que en el conocimiento existencial debe tener parte una facultad cognoscitiva formalmente diferente del entendimiento.

El resultado final de ambas investigaciones sobre el predicado “existe” es que el entendimiento puede referirse a objetos existentes sólo *mediatamente* a través de las representaciones de aquella otra facultad necesaria para el conocimiento existencial.

4. La intuición

Las conclusiones anteriores nos revelan que el conocimiento de la existencia no puede producirse por medio del solo entendimiento. Si bien este es fundamental para todo conocimiento, por el simple hecho de que todo juicio es un producto suyo (*cf.* PROL. AA IV 300), para el conocimiento existencial se requiere de otro tipo de conocimiento, a saber, de uno que sea de particulares y que no represente sólo determinaciones objetivas.

De acuerdo con lo dicho anteriormente, este requisito es esencial para la fundamentación de la metafísica. En efecto, tal fundamentación debía venir dada como resultado de las investigaciones en torno a la universal consideración existencial, que tiene que estar en la base

de todo juicio válido objetivamente. Esta consideración, empero, no puede ser meramente intelectual, ya que el entendimiento no puede acceder a lo existente como tal; más bien, tiene que ser una consideración relativa tanto al entendimiento como a este conocimiento mediador, específicamente diferente de aquel.

Las representaciones que nos sitúan directamente en el ámbito de los objetos se llaman intuiciones. La intuición es caracterizada por Kant frecuentemente como representación inmediata y particular (o singular) (cf. A 320/B 377; *Fortschritte* AA xx 266). Se ha discutido si una de estas características es prioritaria respecto de la otra; o si, más bien, ninguna lo es.¹⁵ A mi juicio, es el carácter particular de la intuición lo que le permite ser inmediata, es decir, no requerir de otro tipo de conocimiento para poder referirse a objetos.

De hecho, me parece extraña la afirmación de que, porque una representación sea inmediata, entonces es particular. En efecto, ¿por qué de la inmediatez se sigue la particularidad? ¿Acaso no podría haber objetos existentes universales? ¿Cómo se descarta esto último, de modo que podamos afirmar que el entendimiento representa sólo mediatamente? Antes de caracterizar a nuestras representaciones como mediatas o inmediatas, tiene que saberse algo de los objetos que dan a conocer y *qué* dan a conocer de ellos. Ahora bien, la concepción de las cosas existentes como tales, que se utilizó anteriormente, consistía en que lo existente es particular. Será según la particularidad, entonces, que se afirme si una representación es mediata o inmediata. De aquí que los conceptos por ser universales se refieran mediatamente a los objetos. En consecuencia, es por ser particulares que las intuiciones son inmediatas. Dicho de otro modo, la particularidad de la representación es la condición de su inmediatez.

La intuición representa de modo particular y por ende inmediato. La necesidad de este tipo de conocimiento para el conocimiento objetivo, así como aquellas caracterizaciones del mismo, son conclusiones de la investigación lógico-general sobre la existencia. Esta investigación, a su vez, está encaminada al descubrimiento de las condiciones de la universal consideración existencial que tiene que estar en la base de todo juicio objetivo. El resultado, entonces, es que *los juicios válidos objetivamente tienen necesariamente que ajustarse a las condiciones humanas básicas y universales de representación particular e inmediata*. La fundamentación de la metafísica, por tanto, sólo podrá llevarse a cabo mediante el análisis de esas condiciones que forman parte de la universal consideración existencial.

.....
 15 Cf. Hintikka 119 s., quien defiende la prioridad de la singularidad; Torretti 116, que considera prioritaria la inmediatez; y Placencia 80, que decide dejar de lado cualquier prioridad.

Así pues, se ha establecido la necesidad de emprender lo que Kant llamaría en la *Crítica* una “estética trascendental”, es decir, una investigación de las condiciones de posibilidad básicas y universales de la intuición específicamente humana (cf. A 21/B 35). Ahora bien, ya que esta última es la que sitúa al conocimiento en el ámbito de la particularidad y efectividad de los objetos, se sigue que *todo otro tipo de conocimiento debe conectarse con ella para poder acceder a los objetos en cuanto que existentes*. Dicho de otro modo, la intuición es una condición o exigencia fundamental para todo otro tipo de conocimiento que pueda tener validez objetiva. De aquí que la estética trascendental preceda al análisis de las condiciones de validez objetiva de todas las demás facultades (cf. *id.* ss.).

5. El idealismo y la sensibilidad

Hasta aquí hemos visto los primeros pasos del desenvolvimiento del proyecto kantiano de fundamentación de la metafísica. Partiendo de una concepción del conocimiento como “adentrado” en las cosas, es decir, como relacionado intrínsecamente con ellas, con lo cual quedaba atrás la concepción del conocimiento y de la realidad como dos esferas o polos inconexos entre sí, se entrevió la posibilidad de una ciencia que hablara radical y universalmente de los objetos. Esta posibilidad dependía además de que el conocimiento, el espacio de la subjetividad cognoscente y de los objetos cognoscibles, tuviese una estructura básica inalterable previa a la constitución de cualquier objeto de conocimiento (sección 1).

Pero si esta ciencia iba a ser la que solucionara de una vez por todas las interminables disputas metafísicas, entonces debía ser una ciencia universal de los objetos en cuanto que son existentes (sección 2).

Por esto se vio la necesidad de analizar los juicios existenciales en lo que estrictamente tienen de existenciales, porque así se podría elaborar (mediante la lógica general) una concepción de la existencia cognoscible desde una consideración universal del entendimiento. Este análisis nos entregaría algunas de las condiciones básicas y universales para el conocimiento de la existencia, es decir, algunas de las condiciones que tienen que cumplirse en todo juicio válido objetivamente (sección 3).

Por último, se vio que si bien todos los juicios son productos del entendimiento, los juicios válidos objetivamente no pueden sólo estar condicionados por esta fuente de conocimiento; más bien, ella tiene que complementarse con la intuición, que es un tipo de representación particular e inmediata. Más aún, por estas características suyas, las condiciones básicas y universales de la intuición son además condiciones a las que deben atenerse todos los demás tipos de representaciones, al menos si esas representaciones han de integrarse a un conocimiento objetivo (sección 4).

Ahora bien, el cuadro que se ha conformado de acuerdo con las secciones anteriores sufre un giro sustancial por lo que respecta a la concepción misma del conocimiento humano. La primera parte de este giro consiste en que el espacio cognoscitivo, aquel que reúne a sujeto y objeto en una misma unidad, es concebido ahora propiamente como un espacio subjetivo, enteramente constituido de forma previa a todo conocimiento. La constitución de tal espacio no es otra cosa que el conjunto de facultades cognoscitivas humanas, las cuales determinan el alcance y límites de los juicios válidos objetivamente, por cuanto que en ellas no sólo se agota la subjetividad cognoscitiva, sino también toda cognoscibilidad objetiva.

La fundamentación de la metafísica, que establece las leyes eternas e inmutables del conocimiento objetivo, no tiene que ir entonces más allá del sujeto cognoscente mismo, sino que, por el contrario, sólo tiene que profundizar en él para asir allí las condiciones universales y básicas del ente cognoscible; el único ente, en todo caso, del que podemos hablar.

Pero si las bases de los objetos existentes son las mismas bases por las que ya está enteramente constituido el sujeto, entonces la fundamentación kantiana de la metafísica nos lleva a la idea de que la universal consideración existencial no se refiere en absoluto al carácter de existente de objetos que se forman independientemente del sujeto cognoscente. Más bien, como lo hiciera Maimon, tendríamos que explicar la independencia de los objetos del conocimiento como una simple apariencia.¹⁶

Sin embargo, es justamente en este momento cuando debemos enfrentarnos a la segunda parte del giro en la fundamentación kantiana de la metafísica. En efecto, si bien Kant *no abandona* la idea de que los objetos cognoscibles sólo pueden serlo si son parte integral del conocimiento y no *correlata* independientes del mismo (cf. A 30/B 45, A 277/B 333), tampoco puede admitir el idealismo extremo en que se caería en caso de pensar que el espacio de la subjetividad cognoscente y de la objetividad cognoscible, entendido ahora como mera subjetividad, es cerrado en sí mismo o autosuficiente. La radical finitud humana, y por ende de ese espacio, es un supuesto básico e inamovible de la *Crítica* (cf. A 19/B 33, B 135; *Correspondencia* AA x 130 s.).

16 Creo que el curso del pensamiento de Maimon es precisamente aquel descrito en estos tres últimos párrafos. Para sus interpretaciones de “lo dado”, “lo que está fuera de nosotros” y la “afección”, cf. *Gesammelte Werke* [GW] II 202, 203, 476; III 185; V 184; VII 67. Por supuesto, esto no es un mero capricho de Maimon, sino que obedece a que la tesis de que hay una condición del conocimiento que es externa al mismo no parece sostenible en una filosofía trascendental.

¿Dónde radica la finitud del espacio subjetivo? Como el fundamento primero de todo objeto, y así también de todo conocimiento objetivo (al menos del que estamos analizando aquí), es su carácter de existente, la finitud no puede sino residir propiamente en él. Dicho de otro modo, este carácter no puede tener su origen completamente en aquel “espacio subjetivo” de conocimiento, ya que este es finito. Tiene que pensarse entonces un fundamento externo al sujeto, pero que sea sin embargo condición de posibilidad del conocimiento (*cf.* A 379 s., A 613 s./B 641 s.).

Este es sólo el primer movimiento de la segunda parte del giro, a saber, la necesidad de poner un principio externo como condición del conocimiento. El segundo movimiento de esta segunda parte, a mi juicio, viene dado por la interpretación que se hace de esa condición externa. Kant vuelve aquí al modelo dualista del conocimiento humano, de acuerdo con el cual el espacio de la subjetividad cognoscente y de la objetividad cognoscible reside propiamente en un sujeto enfrentado a los objetos reales mismos, de los cuales se forja representaciones –al menos en una primera instancia– gracias a las afecciones que provocan. En efecto, el principio externo pasa a llamarse “objeto trascendental”,¹⁷ el cual no es ya sólo principio o fundamento, sino también la causa no-sensible de nuestras intuiciones.¹⁸

De este modo, la facultad de intuir recibe el nombre de sensibilidad, pues la intuición “sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible –al menos para nosotros los humanos– en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera” (A 19/B 33). La facultad de intuir es sensibilidad porque es una facultad presta a recibir algo dado por la afección de un objeto real pero incognoscible, el objeto trascendental.

Ahora bien, no se debe caer en el error de pensar la facultad de intuir, ni siquiera en una primera instancia, meramente como una sensibilidad, es decir, como pura y simple receptividad.¹⁹ Ciertamente, Kant llama sensibilidad a la facultad de intuir, mas esta designación sólo explicita una condición de la intuición, no su carácter fundamental. De hecho, la intuición es esencialmente conocimiento particular e inmediato; sólo porque los seres humanos somos finitos, nuestra intuición es sensible. De otro modo sería absurdo que Kant hablara de “intuición intelectual”.

17 La expresión “objeto trascendental” también tiene un uso puramente inmanente. *Cf.* A 109 s.

18 Para la condición externa como fundamento, *cf.* A 393, A 538/B 566. Para dicha condición como causa no sensible, *cf.* A 494/B 522.

19 Esta es la posición de Llano 59 y Caimi XXVI. *Cf.* A 494/B 522.

Esta observación se vuelve importante porque quienes exageran el carácter sensible de nuestra intuición pierden de vista una idea básica de Kant, a saber, que la subjetividad cognoscente, que es donde tiene lugar el conocimiento, está constituida en todo su alcance y límites de validez objetiva previamente a todo conocimiento particular. Como se dijo en la primera sección, en el conocimiento (*i. e.* en la subjetividad cognoscente) están dadas previamente, o *a priori*, las condiciones *fundamentales* bajo las cuales es posible la constitución de cualquier objeto cognoscible. Es decir, la subjetividad es el primer fundamento de la posibilidad de cualquier objeto cognoscible. Esto implica que el conocimiento no puede ser fundamentalmente pasivo o receptivo, sino *activo, formador de los objetos que conoce*. De hecho, en el conocimiento objetivo toda sensación se subordina a las condiciones fundamentales que constituyen la subjetividad humana, pues estas la preceden y hacen posible *ante todo* el conocimiento objetivo.²⁰

Esta idea no es el resultado de las doctrinas del espacio y del tiempo, sino que es la base que nos permite pensar razonablemente en la idea de una intuición pura, y que por tanto nos permite encontrar sentido en las doctrinas kantianas del espacio y del tiempo:

Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones de esos objetos, se puede entender cómo la forma de todos los fenómenos puede estar dada en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales, y por tanto *a priori*; y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, principios de relaciones de ellos. (A 26/B 42)

A mi juicio, a partir de lo dicho hay tres resultados relevantes: primero, que la subjetividad humana es ahora vista como el lugar propio del conocimiento y primer fundamento del mismo. Segundo, que ya que los seres humanos somos finitos, la subjetividad cognoscente no puede ser autosuficiente, de modo que tiene que haber una condición

20 Cf. A 267 s./B 323 s.: “Pero si únicamente son intuiciones sensibles, en las cuales determinamos todos los objetos solamente como fenómenos, entonces la forma de la intuición (como una constitución subjetiva de la sensibilidad) precede a toda materia (a las sensaciones), y por tanto, espacio y tiempo preceden a todos los fenómenos y a todos los *datis* de la experiencia, y [ella, *i. e.* la forma] más bien la hace a esta, ante todo, posible. [...] Pero puesto que la intuición sensible es una condición subjetiva enteramente particular, que sirve *a priori* de fundamento de toda percepción, y es originariamente la forma de esta; por eso, sólo la forma, por sí misma, es dada; y lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecieron) deba servir de fundamento (como uno debería juzgarlo según meros conceptos), la posibilidad de ella presupone más bien una intuición formal (espacio y tiempo) como dada”.

del conocimiento que es, con todo, externa a este. Esa condición es interpretada desde un modelo dualista de conocimiento, por lo que la subjetividad es pensada como sensible, y la condición, como objeto real que causa las sensaciones. Por último, y derivado de los dos resultados anteriores, tenemos que Kant desarrolla con esto una concepción doble de la objetividad: por una parte, hay una objetividad inmanente al sujeto formada en primer lugar por este, y, por otra parte, hay una objetividad trascendente al ámbito de la representación, la cual es incognoscible pero necesaria para que la representación sea posible.

6. Dos consideraciones existenciales

Esta concepción de la subjetividad como formadora activa de sus representaciones objetivas, junto con aquel marco dualista para comprender el conocimiento humano, tiene numerosas y graves consecuencias para la fundamentación de la metafísica. Aquí no me interesa cualquier consecuencia, sino sólo aquellas relativas al papel de la existencia en el proyecto kantiano de fundamentación.

De acuerdo con esto, conviene hacer mención de cuatro ideas que han surgido aquí y que son de especial relevancia para nosotros: (i) la concepción kantiana de la subjetividad cognoscente como algo extrínseco o separado de los objetos reales mismos; (ii) la idea de que el conocimiento objetivo no puede producirse bajo esta polaridad, sino sólo en la unidad más estricta entre sujeto y objeto; (iii) la necesidad de anclar el espacio del conocimiento en la subjetividad, y, por último, (iv) la concepción de la subjetividad, y por tanto de la posibilidad del conocimiento, como constituida en todo su alcance y límites previamente a todo ejercicio particular de conocimiento, de modo que es fundamentalmente activa, formadora de sus conocimientos objetivos, cuyo aspecto pasivo necesariamente se subordina al activo.

Es necesario destacar que estas cuatro ideas tomadas en conjunto llevan a Kant, como ya se dijo, a tener que concebir dos tipos de objetividades, a saber, una incognoscible, trascendente al conocimiento, y otra cognoscible, inmanente a este. De aquí se derivan las dos consecuencias que Kant explicita a lo largo de la *Crítica*: por un lado, el hecho de que las leyes de nuestro conocimiento precedan a cualquier conocimiento particular y lo hagan posible como conocimiento objetivo, nos permite llevar a cabo, gracias al conocimiento de dichas leyes, una radical fundamentación de la metafísica, es decir, de un conocimiento universal y necesario de los objetos existentes en cuanto tales, con lo cual se puede establecer el alcance y límites de los juicios válidos objetivamente. Sin embargo, por el otro lado, el hecho de que esas leyes radiquen en una subjetividad cognoscente que no está en estricta unidad cognoscitiva con los objetos reales existentes que la

afectan, implica que la validez de tales leyes no es universal en sentido absoluto, sino sólo con respecto a los objetos tal cual pueden hacer parte del conocimiento humano. En este sentido, lo que nos permite llevar a cabo una fundamentación de la metafísica es al mismo tiempo, una vez que se comprende al sujeto desde su carácter extrínseco respecto de los objetos que lo afectan, lo que condiciona o limita dicha fundamentación.

Esta limitación es además completa, ya que no permite *en absoluto* el conocimiento de los objetos reales mismos (aquellos que son capaces de afectarnos) en tanto que objetos.²¹ En efecto, esto sucede porque esos objetos se constituyen al margen de tal consideración existencial, y esta consideración existencial es la condición fundamental y primera de posibilidad de todo objeto cognoscible como tal, de modo que sólo es cognoscible aquello que surge o se forma radicalmente a partir de ella.

Este es, a mi juicio, un punto crucial de la filosofía kantiana que no ha sido sopesado suficientemente por algunas interpretaciones de la así denominada “cosa en sí”. De acuerdo con la interpretación *metodológica* de la cosa en sí, la distinción entre objetos trascendentales y fenómenos no se refiere a los objetos o cosas mismas, sino a dos consideraciones de estos. Si se los considera al margen del cumplimiento de las condiciones de nuestra intuición (espacio y tiempo), se les llama “objetos trascendentales” o “cosas en sí mismas”, y si se los considera en cambio en cuanto que cumplen dichas condiciones, se les llama entonces “fenómenos” (*cf.* Pippin cap. 7; Allison cap. 2). Entre las variadas réplicas que pueden hacerse a esta interpretación (*cf.* Rosefeldt 171), creo que una de las más fundamentales es esta: con ello se adscribe a los objetos cognoscibles como tales (*i. e.* a los fenómenos, una existencia independiente y exterior a la subjetividad), con lo cual desatiende gravemente el papel fundamentalmente activo que tiene esta última en la constitución de los objetos del conocimiento.

Lo mismo puede decirse de la interpretación llamada “ontológica”, según la cual la distinción entre objeto trascendental y fenómeno no se refiere a dos tipos de objetos o cosas, sino a dos tipos de propiedades pertenecientes a la misma cosa.²² Creo que los que suscriben

21 La materia de la sensación, que podría servir a alguien como apoyo para afirmar un conocimiento (aunque sea precario) de los objetos trascendentales, no es, en cuanto tal, conocimiento objetivo alguno. *Cf.* A 320/B 376.

22 Hay dos variantes de esta interpretación, a saber: una defiende que la distinción entre objeto trascendental y fenómeno sigue a la distinción entre propiedades intrínsecas y extrínsecas de una y la misma cosa; y la otra afirma que la distinción surge porque una y la misma cosa puede tener unas propiedades que le corresponden al margen de su relación cognoscitiva con los sujetos y otras que le corresponden sólo en base a

esta interpretación no han puesto de relieve el hecho de que la subjetividad, para Kant, es fundamento primero de los objetos cognoscibles, mientras que los objetos trascendentales son posibles al margen de la subjetividad. Por tanto, las propiedades de estos últimos y las de los fenómenos no pueden corresponderle a una y la misma cosa, ya que sus fundamentos primeros de posibilidad son diferentes.

La consecuencia más grave de esta desatención consiste en que Kant se apoya precisamente en este papel que tiene la subjetividad de ser primer fundamento de todo objeto cognoscible para poder llevar a cabo la fundamentación de la metafísica. Es decir, las interpretaciones recién mencionadas impiden, bajo los supuestos kantianos, la realización de una teoría radical y absolutamente universal sobre los entes que podemos conocer.²³ Así, pues, lo que posibilita fundamentar la metafísica es lo que imposibilita absolutamente la fundamentación de una metafísica de los objetos reales mismos, de los objetos trascendentales.

En consecuencia, el análisis de la existencia contribuye a la fundamentación de una metafísica que trata de objetos existentes de modo representacional y sólo en cuanto puedan ser representados, en contraposición a la posibilidad de existir por sí mismos, esto es, tal como lo hacen los objetos propiamente reales. Los objetos de que trata esta metafísica son sólo parte de un “mundo que es sólo un conjunto de fenómenos, cuya existencia y cuya conexión sólo ocurren en la representación, es decir, en la experiencia, porque este mundo no es una cosa en sí, sino nada más que un mundo de representación” (PROL. AA IV 342; cf. A 490 s./B 518 s.).

Este es el papel positivo, constructivo, por decirlo así, del análisis de la existencia, y más precisamente del análisis de la universal consideración existencial que está en la base de todo conocimiento objetivo humano. Sin embargo, creo que la existencia tiene otro papel en esta fundamentación, aunque sólo sea negativo o limitativo. A mi juicio, la limitación a que se ha sometido la consideración existencial viene dada por otra consideración existencial relativa a todo objeto trascendental en cuanto tal, es decir, en general al carácter objetivo de poder existir trascendentalmente más allá de toda representación humana.

De hecho, ¿cómo sería posible limitar nuestra consideración existencial a objetos representables como tales si no estamos en posesión de una consideración existencial por medio de la cual seamos capaces

.....
aquella relación. Cf. Rosefeldt 172 (quien cree que, entre todas las interpretaciones de la cosa en sí, la segunda variante es la que más promete tener éxito).

23 No desconozco el hecho de que mi interpretación de los objetos trascendentales también parece enfrentarse a serias dificultades, tanto textuales como sistemáticas (cf. Rosefeldt 168 s.). Con todo, no las discutiré aquí.

precisamente de entender el carácter meramente representacional (*i. e.* limitado en cuanto a su posibilidad de existir) de los objetos fundados sobre aquella base, en contraposición a la posibilidad de existir trascendentalmente?²⁴ Si dejamos de lado todas las discusiones en torno a la consistencia o inconsistencia que se origina en este punto en la filosofía kantiana, podemos atender a la función doble, fundamental en cada caso, que tiene la existencia en la crítica del conocimiento humano objetivo.

Los seres humanos somos capaces de una consideración existencial absolutamente universal, por la cual tenemos una comprensión (que no necesariamente es consciente) de lo que significa en general para un objeto existir por sí mismo con independencia de nuestras actividades cognoscitivas. Sin embargo, esta consideración o punto de vista existencial no nos permite tener conocimiento específico de esos objetos trascendentales, esto es, “un concepto *determinado* de un ente que nosotros pudiéramos, de alguna manera, conocer mediante el entendimiento” (B 307). Por el contrario, respecto de ellos sólo podemos alcanzar aquella consideración universal, es decir, un “concepto enteramente *indeterminado* de un ente inteligible” (*ibid.*).

Aquí vemos nuevamente el papel decisivo que juega la intuición en el conocimiento de objetos. En efecto, como se dijo anteriormente, sólo este conocimiento particular podía dar a conocer objetos existentes como tales, ya que todo lo que existe o puede existir es particular o completamente determinado. De los objetos trascendentales, sin embargo, no podemos tener conocimiento particular alguno, pues nuestra intuición está circunscrita al ámbito meramente subjetivo, que se contrapone al ámbito de lo propiamente real o “en sí mismo” (*cf.* A 246 s./B 303 s.).

Así, pues, la consideración existencial de lo trascendental sólo es una consideración intelectual, incapaz de dar a conocer objetos existentes. Por tanto, no es un fundamento de objetos cognoscibles ni de juicios válidos respecto de objetos determinados, sino sólo una comprensión de la objetividad trascendental *en el más amplio sentido*. Por eso afirma Kant que este concepto limitativo de la objetividad

24 En efecto, Kant afirma que “si a ciertos objetos, como fenómenos, los llamamos entes sensibles (*phaenomena*), distinguiendo la manera como los intuimos de la constitución de ellos en sí mismos, va implícito ya en nuestro concepto que, por así decir, les contraponemos a ellos, ya sea estos [objetos] mismos, [tomados] según esta última constitución, aunque no los intuyamos en ella, o ya también otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento, y [a éstos] los llamemos entes inteligibles (*noumena*)” (B 306).

trascendental es sólo un “espacio vacío”, pero es, al fin de cuentas, un espacio (cf. A 259/B 315).²⁵

Todo conocimiento de objetos tiene que producirse por la unidad entre sujeto y objeto, unidad que sólo es posible si el objeto se origina en primer lugar a partir de la subjetividad humana. Ahora bien, debido a esto y a nuestra condición finita, sólo podemos tener conocimiento de objetos a partir de una consideración existencial que no es absolutamente universal, sino sólo universal respecto de los humanos. Sólo la reflexión sobre esta última consideración nos permite, por tanto, dar con las condiciones básicas y universales de todo objeto cognoscible para nosotros.

El filósofo trascendental, por tanto, podrá realizar su tarea sólo gracias a estas dos consideraciones existenciales, por cuanto la que es absolutamente general le permite entender las limitaciones de (y, por tanto, le permite entender correctamente) la consideración existencial que está en la base de todo juicio válido respecto de objetos.²⁶

Lo que resta ahora es una reflexión sobre esta última consideración existencial de acuerdo con las formas específicas que la constituyen, y que por tanto hacen posible el conocimiento objetivo. Esta reflexión es emprendida por Kant en la *Estética*, la *Analítica* y la *Dialéctica trascendental*, donde se explicitan “las leyes eternas e invariables” de la validez objetiva de los juicios, y se intenta así resolver la cuestión sobre “qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón despojados de toda experiencia” (A XVII).

.....

25 Precisamente sobre este “espacio vacío” podrá la razón práctica dar a conocer objetos determinados cuya posibilidad la razón teórica no lograba entender por sí sola. Esta última, de hecho, podrá ver extendido su alcance gracias a que, por una parte, ciertos principios de la razón práctica están inseparablemente conectados con determinados juicios teóricos y, por otra, a que el interés de la razón teórica está subordinado al de la razón práctica. De este modo, la razón teórica, que es capaz de una doble consideración existencial, pero que por sí misma sólo puede juzgar con validez objetiva en el ámbito inmanente y limitado de objetos, puede, gracias a la razón práctica, extender el juicio objetivo hasta el ámbito trascendental e ilimitado, y así completar su uso objetivo. Cf. *Crítica de la razón práctica* AA v 119 ss.

26 Kant afirma, de hecho, que “la doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noumenos en sentido negativo” (B 307); que el concepto de *noumenon* “es necesario para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y por consiguiente para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible” (A 254/B 310), y que este concepto “no está inventado caprichosamente, sino que está en interdependencia con la limitación de la sensibilidad, sin que pueda, sin embargo, establecer algo positivo fuera de los términos de esta” (A 255/B 311).

Bibliografía

- Allison, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. 2nd ed. New Haven: Yale UP, 2004.
- Baumgarten, A. *Metaphysica*. 2da. ed. [1743]. Reimpreso Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften, ed. Band 17. Berlín: de Gruyter, 1926. 5 - 226.
- Beck, L. "Kant's Strategy" [1967]. *Essays on Kant and Hume*, Beck, L. W. (ed.). New Haven: Yale UP, 1975. 3-19.
- Bennett, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge UP, 1974.
- Buroker, J. *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*. Cambridge: Cambridge UP, 2006.
- Caimi, M. "Introducción". Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Caimi, M. (trad., intro. y notas). Buenos Aires: Colihue, 2007. VII-CIII.
- Canals, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.
- Cassirer, E. *Ernst Cassirer Werke* [ECW], Recki, B. (ed.). Hamburgo: Meiner, 1998 ss.
- Ewing, A. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen & Co, 1961.
- Guyer, P. *Kant*. Londres: Routledge, 2006.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe* [GA]. von Herrmann, F.-W., et al., (eds.). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1975 ss.
- Hintikka, J. "Kant on the Mathematical Method". *Kant Studies Today*, Beck, L. W. (ed.). La Salle, Illinois: Open Court, 1969. 117-140.
- Höffe, O. *Immanuel Kant*. Múnich: C.H. Beck, 1992.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften* [AA]. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. 24 ss. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, (eds.). Berlín: de Gruyter, 1900 ss.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Caimi, M. (trad., intro. y notas). Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Caimi, M. (trad., com. y notas), Hinske, N. (epíl.). Madrid: Istmo, 1999.
- Llano, A. *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Maimon, S. *Gesammelte Werke* [GW] [1965], Verra, V. (ed.). Hildesheim: Georg Olms, 2003.
- Palmquist, S. *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Pippin, R. *Kant's Theory of Form*. New Haven: Yale UP, 1982.
- Placencia, L. *La ontología del espacio en Kant*. Pamplona: Eunsa, 2007.

- Rosefeldt, T. "Dinge an sich und sekundäre Qualitäten". *Kant in der Gegenwart*. Stolzenberg, J. (ed.). Berlín: de Gruyter, 2007. 167-209.
- Simian, R. "Perspectiva, unidad y alcance de las críticas kantianas a dos interpretaciones de 'existe': *Kritik der reinen Vernunft* A 592-602/B 620-630 (I)". *Anuario Filosófico* 43/3 (2010). 613-636.
- Simian, R. "Perspectiva, unidad y alcance de las críticas kantianas a dos interpretaciones de 'existe': *Kritik der reinen Vernunft* A 592-602/B 620-630 (II)". *Anuario Filosófico* 44/3 (2011): 589 - 607.
- Torretti, R. "Intuición pura". *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*, Ojeda, C. y Ramírez, A. (ed.). Santiago: Universitaria, 2004. 111-134.
- Walker, R. *Kant*. Londres: Routledge, 1978.
- Walsh, W. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edimburgo: Edinburgh UP, 1975.
- Wolff, C. *Philosophia Prima sive Ontologia*, Ecole, J. (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Wood, A. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell UP, 1978.