

La lógica de la razón pura

I

EL CONCEPTO DE «LOGICA» EN KANT

(1)

El uso general del término «lógica» en Kant viene definido ya desde las lecciones sobre lógica de los años 1765-1766, que editara Gottlob Benjamin Jäsche en 1800, en cuya introducción se da un concepto preciso y matizado de ella (tomo IX de *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, por cuyas páginas cito).

Partiendo del hecho de la legaliformidad universal de la naturaleza, Kant ve en el entendimiento la facultad y la fuente de las reglas, como es sabido; lo cual no significa otra cosa que el entendimiento es la facultad de pensar, es decir, de poner bajo reglas las representaciones de los sentidos, o de otro modo, la facultad de pensar reglas en general. Ante esto, la pregunta decisiva directamente introductoria al concepto de lógica será *una cuestión autorecursiva*, como siempre: si el entendimiento es la fuente de las reglas, ¿según qué reglas funciona él mismo?

Hay reglas contingentes (zufällig) del uso concreto y puntual del entendimiento en cada caso, y reglas necesarias (notwendig), sin las que no sería posible usarlo en caso alguno. Estas reglas son *a priori* (independientes de toda experiencia), no hacen distinción de objetos (es decir, son condiciones o presupuestos del uso del entendimiento en general) y, por tanto, sólo atañen a la forma del entendimiento.

Y bien, la ciencia que trata de esas leyes necesarias es la lógica: «Die-se Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder, welches einerlei ist, von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik» (13).

Como hemos de encontrarnos luego con estas matizaciones, aunque en otros contextos, dejemos claro ya desde ahora las propiedades esenciales que Kant atribuye a esta ciencia, ahora que todavía no se cuestiona el problema de la trascendentalidad (cfr. págs. 13-16).

1.^a Es sólo una *propedéutica general* de todo uso en general del entendimiento y de la razón, en cuanto que, al abstraer de todo objeto, no amplía, sino que sólo enjuicia y corrige, el conocimiento.

2.^a Por eso la lógica no puede ser un *organon* de las ciencias, puesto que esto implicaría el conocimiento exacto de ellas, de cada una de ellas y de sus objetos y fuentes; algo a lo que la lógica, a causa de su generalidad y necesidad, renuncia por definición.

3.^a Es sólo un *canon*, una canónica, un arte general de la razón para dar a los conocimientos en general la forma del entendimiento; y nada más. Establece sólo las condiciones y leyes necesarias, sin las que ningún uso posible del entendimiento y de la razón es correcto. Por eso no recurre a experiencia alguna. Y es que la lógica es *a priori*, porque se pregunta no *cómo pensamos*, sino *cómo hemos de pensar* (por eso tampoco admite ningún principio psicológico).

4.^a Es una ciencia racional no sólo por su forma, sino también por su materia, puesto que *su objeto material es la propia razón*, eso sí, según su forma (la forma de la razón) sólo. Estos pasos autocríticos son lo más interesante, por ser los puntos cruciales, en la obra de Kant. De modo que la lógica es esencialmente, por definición, un «*autoconocimiento del entendimiento y de la razón*» («Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft», 14), en relación sólo a su forma, por supuesto. Es interesante, sobre todo, recalcarlo ya desde el principio, porque este autoconocimiento es lo que caracteriza también el concepto de «crítica» en Kant. Este autoconocimiento racional que define a la lógica es lo que la hace no sólo útil, sino imprescindible (pág. 20) como «crítica del conocimiento» (Kritik der Erkenntnis), es decir, como crítica de la razón, tanto de la razón común (sentido común) como de la especulativa; y no para enseñarle nada, sino sólo en tanto en cuanto la hace correcta: *coincidente consigo misma*. A la base de todo esto hay otro supuesto fundamental igualmente auto-recursivo: que la *verdad lógica*, el principio de la verdad lógica, es la coincidencia del entendimiento con sus propias leyes generales.

Hemos de ver siempre, *in nuce*, el conocimiento como *autoconocimiento*; la crítica, como *autocrítica*, y la verdad, como *autocoinci-*

dencia, a la vez que intrínsecamente relacionados esos conceptos de *conocimiento*, *crítica* y *verdad* sobre una base de autoconciencia en torno a la subjetividad lógica.

5.^a Kant quiere dejar claro todavía el carácter estrictamente científico-racional de la lógica: la lógica es una *doctrina*, es decir, una *teoría demostrada*, o sea, sometida a y desarrollada a partir de principios *a priori*, según reglas: una ciencia estricta.

Y finalmente quiere establecer con exactitud una distinción que será absolutamente relevante en su filosofía trascendental. Como propedéutica de todo uso del entendimiento en general, la *lógica general* (allgemeine Logik) se distingue de la *lógica trascendental* (transzendente Logik) en cuanto que se refiere a todo objeto, mientras que en ésta el objeto es siempre un mero objeto del entendimiento. Habremos de verlo pormenorizadamente...

(2)

Así las cosas, la línea argumental queda en el punto justo en que el término «lógica» se introduce en la *Crítica de la Razón Pura (Krv)*: *el camino de la generalidad a la trascendentalidad*. En efecto, en la *Krv* la cuestión es por la *filosofía trascendental*, en sus dos partes: *Doctrina trascendental de los elementos* y *Doctrina trascendental del método*. Por ahora vamos a reducirnos a seguir la introducción del término y concepto «lógica» en la *Krv*.

a) En A 21, B 36 se habla directamente ya de la *lógica trascendental* como segunda parte de la doctrina trascendental de los elementos (en cuanto contiene los principios del pensamiento puro), cuya primera parte es la *estética trascendental* (que contiene los principios de la sensibilidad *a priori*).

Aquí ya considera ciencia, o doctrina, a la estética (trascendental), cosa que no le concedía en sus lecciones sobre lógica, cuando todavía no era cuestión la trascendentalidad. En efecto, en estas lecciones (página 15), si diferencia la lógica de la estética, es precisamente porque, como vimos, la primera es doctrina, ciencia o teoría demostrada (en cuanto supeditación dogmática a principios *a priori*), es decir, un canon (ley) del uso del entendimiento y la razón, mientras que la estética no es ciencia, ni doctrina, ni canon, sino «mera crítica del gusto»: sólo es una norma (simple patrón o pauta para enjuiciar) basada en el acuerdo general, y únicamente cuenta con principios empíricos, según los cuales desarrolla reglas de correspondencia del cono-

cimiento con las leyes de la sensibilidad, reglas que adquiere, pues, *a posteriori*.

Ya digo que entonces no era cuestión todavía la de la trascendentalidad, ni la de la estética, ni la de la lógica, aunque de la de ésta (como vimos) ya se hablaba. Ahora se trata, *in directo*, de la filosofía trascendental; la estética es una ciencia que aísla la sensibilidad, primero; que es capaz de separar de ella, en un segundo paso, lo que pertenece a la sensación, y que encuentra, finalmente, en la intuición sensible, dos formas puras, espacio y tiempo, que ofrece como principios del conocimiento *a priori* (A 22, B 36). Pero no es nuestro problema el de la estética en estas líneas...

Estamos, por ahora, en que la lógica se introduce en la *KrV* directamente como trascendental (aunque luego se explique esto) y como segunda parte de la primera parte de la filosofía-trascendental: la doctrina trascendental de los elementos, es decir, como parte de una doctrina que contiene los materiales de un sistema total de la razón pura, frente a otra doctrina filosófica trascendental, la del método, que determina las condiciones formales de un sistema total de la razón pura, y donde ya no se habla de lógica, sin más, sino de disciplina, canon, arquitectónica e historia (A 707, B 735).

Lo curioso es que, rizando el rizo, como se hace en la academia, también la doctrina del método sería lógica, así como toda la doctrina de los elementos, con lo que también la estética en cuanto parte de ella. Porque, efectivamente, lo que Kant llama «doctrina trascendental del método» es, como él mismo recuerda (A 708, B 736), lo que en las escuelas se llamaba «lógica práctica». Por esa razón, en sus lecciones sobre lógica distingue entre la doctrina de los elementos y la doctrina del método, de acuerdo con la tercera división que hace allí de la lógica (págs. 17-18): lógica teórica-lógica práctica. División que considera en principio incorrecta, puesto que la lógica general, como mero canon formal que abstrae de todo objeto, no puede tener una parte práctica (la lógica práctica sería cada una de las ciencias particulares). Pero división que admite, a fin de cuentas, aunque sólo en el sentido de que la lógica general, considerada como práctica y en tal caso, sería una «Technik der Gelehrsamkeit überhaupt» o un «Organon der Schulmethode», pero nada más. Y así admitida, esta visión generaría dos partes en la lógica: una dogmática, la doctrina de los elementos, y una técnica, la doctrina del método. Hacer de la lógica, que propiamente es canon científico del uso general del entendimiento, es decir, doctrina de los elementos, organon científico también del uso especial del entendimiento; es forzar su definición, su concepto y el uso del término «lógica»; pero puede admitirse, parece, si se hacen esas salvedades académicas en pro de la crítica y reglamentación de la

erudición especial (der eigentlichen Gelehrsamkeit) y no sólo en pro de la crítica y reglamentación del entendimiento sano (des gesunden Verstandes). Sólo tener presente estas palabras tajantes de Kant: «Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit— keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen» (Logik, 20).

El paso a la trascendentalidad parece que no cambia mucho este rizar el rizo del que acabamos de hablar. Sí lo cambia en dos cosas: en la consideración de la estética como ciencia y en la asignación del canon racional, no a la *lógica trascendental analítica* o *lógica de la verdad* (a la que sí se le asigna en la *lógica general*, puesto que aunque el uso trascendental de la razón no sea válido objetivamente, sí lo es su uso general discursivo, dado que abstrae de todo contenido de conocimiento), sino a la *lógica trascendental dialéctica* o *lógica de la ilusión* (A 131, B 170). Con lo que las divisiones de esa *lógica trascendental*, segunda parte de la doctrina trascendental de los elementos, quedan así (de acuerdo con la división de las facultades intelectuales superiores: entendimiento, juicio, razón): *analítica trascendental del entendimiento* y sus conceptos, *analítica trascendental del juicio* y sus principios, *dialéctica trascendental de la razón* y de sus inferencias.

b) Pero corramos por la vena profunda de este galimatías, de donde surgen esos borbotones crítico-trascendentales. Ya decíamos que *crítica*, *conocimiento* y *verdad* son conceptos intrínsecamente relacionados en Kant por la autorrecurrencia de la subjetividad lógica. Y en efecto, la base que nos aclara estas distinciones son dos preguntas de absoluta relevancia filosófica: *la pregunta por el conocimiento*, que discrimina entre *estética* y *lógica* (sensibilidad-entendimiento) y entre *lógica general* y *lógica trascendental* (pensar puro-pensar empírico), y *la pregunta por la verdad*, que divide la *lógica* por un abismo: *lógica de la verdad* (analítica) y *lógica de la ilusión* (dialéctica). Veamos primero la cuestión del conocimiento.

Es en la docena de páginas de la introducción a la *lógica trascendental* o a la segunda parte de la doctrina trascendental de los elementos (A 50-A 64, B 74-B 89) donde Kant plantea directa y pormenorizadamente su concepto de *lógica* y el uso que hace de ese término. Allí donde comienza con la famosa frase: «Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts . . . » Estas dos fuentes hondas de nuestro conocer son la *sensibilidad* y el *entendimiento*, y sus materiales, pues, la *intuición* y el *concepto*. Como son facultades diferentes, tienen sus reglas diferentes, y la ciencia que trate

de las reglas de la sensibilidad en general será la *estética*, así como la que trate del entendimiento en general será la *lógica*.

La *lógica*, ya como tal, podrá considerarse ahora, bien *lógica* del uso general o bien *lógica* del uso particular del entendimiento. La *lógica particular*, ya lo hemos visto (Kant repite aquí cosas de sus lecciones de 1765-66), contiene las reglas para pensar rectamente sobre un determinado género de objetos, y es, por tanto, el organon de tal o cual ciencia determinada. Pero no tiene para nada esta perspectiva indiferenciada que caracteriza a la *lógica general*, como ciencia de las reglas absolutamente necesarias para pensar (lo que sea), para poder (siquiera) hacer algún uso del entendimiento. Esta *lógica* universalmente necesaria para cualquier acto de pensar o uso del entendimiento es la que interesa ahora.

Pero en la búsqueda del reducto esencial de la *lógica* hay que hacer otro desbroce. La *lógica general* puede ser *pura* o *aplicada*, según abstraiga de todas las condiciones empíricas bajo las que actúa nuestro entendimiento, o no. Esta última, si bien pertenece al ámbito de la indiferencia objetiva, actúa por principios empíricos-subjetivos que le presta la psicología, con lo que ni es canon general ni organon particular, sino mero catarticon del entendimiento común (schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes, A 54, B 78). La *lógica general aplicada*, si bien su objeto es el entendimiento y las reglas de su uso necesario, esto lo hace desde la perspectiva de las condiciones contingentes, psicológicas, del sujeto. La *lógica general pura* prescinde de esto, es totalmente, *a priori*, una doctrina demostrada, una ciencia sin principios empíricos, que abstrae también de todo contenido de conocimiento, de toda diversidad de objetos y no se las ha sino con la misma forma del pensar. Este es el recinto propiamente de lo lógico. Hasta ahora...

En efecto, lo que tenemos aislado por ahora, lo lógico, es la forma lógica, o sea, la forma del pensar en general. Pero si la *estética* trascendental demuestra, como lo hace, que hay intuiciones puras y también empíricas, habrá que distinguir asimismo un *pensar puro* y un *pensar empírico* de los objetos. Con lo cual tenemos una nueva bipartición, y ahora en el mismo corazón de la pureza lógica: la forma del pensar en general. Dentro de este último bastión que es la absoluta formalidad del punto de mira, habrá, sin embargo, una rama lógica incapaz de abstraer de todo contenido de conocimiento, no en cuanto tal contenido propiamente, podríamos decir, porque ese contenido está ya subsumido, abstraído, en una mera forma lógica, sino en cuanto a su origen. Los objetos-formas de la *lógica*, unos han surgido empíricamente y otros *a priori*. La *lógica general* prescinde del origen de las representaciones, sólo trata de la forma que el en-

tendimiento puede asignarles. Pero hay otra lógica que tratará del origen de nuestro conocimiento de objetos, en cuanto ese origen no puede ser asignado, atribuido, a los propios objetos: es la *lógica trascendental*. Esta lógica incide en esa finísima distinción entre *a priori* y *trascendental*. La lógica general es totalmente apriórica, como su contenido, pero «no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental . . . , sino sólo aquel por el que conocemos que ciertas representaciones . . . sólo son posibles o son usadas *a priori*» (A 56, B 80). No hay que olvidar en este momento culminante del discurrir kantiano que, como él dice (A 57, B 81), la diferencia entre trascendental y empírico, a este nivel, *sólo pertenece a la crítica de los conocimientos*, y no atañe a la relación de ellos con su objeto. Estamos, como decíamos, en la última matización dentro ya de la absoluta formalidad de lo lógico. Y en ella, la lógica general se plantea simplemente la legaliformidad del entendimiento, jugando (relacionando) con las representaciones. Pero queda un sutil aspecto, esencial, que se le escapa: es el de la *propia posibilidad* del conocimiento o el de la *propia posibilidad* del uso del conocimiento *a priori*. Ese es el nivel supremo de incidencia trascendental de la lógica: el origen o la posibilidad del conocimiento; investigando el cual, naturalmente, la lógica trascendental deslindará los objetos de contenido empírico de los objetos originariamente *a priori*. El nivel de la trascendentalidad es el nivel de la posibilidad auténticamente lógica, y ésta es esencialmente la posibilidad de que, a pesar de que las representaciones que llamamos trascendentales, según vimos, no tengan origen empírico, *se refieran, sin embargo, a priori a objetos de experiencia* (!). *He aquí la dureza lógica, el auténtico problema lógico, el más arduo, el de su incidencia en el mundo, a pesar de la disolución suprema desde la que lo considera, a pesar del círculo en que se encierra*: «El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores» (A 65, B 89). Por eso la lógica trascendental prescinde o abstrae de los conocimientos de contenido empírico, donde esa incidencia en objetos de experiencia está clara, pero no puede permitirse el lujo, como la lógica general, de abstraer también de los otros, porque entonces quedará inaclorado el problema más peliagudo, el único, en el fondo, de la *KrV*: el problema de la incidencia experiencial de lo *a priori*, el problema de la posibilidad del conocimiento, de su validez objetiva; el problema de la trascendentalidad: el gran orgullo de la lógica.

Con esto hemos llegado ya al rizo del rizo del quehacer lógico. Considerando este papel trascendental suyo se puede comprender el

reduccionismo que hace de la lógica teoría del conocimiento, de la metafísica metalógica, y de la filosofía, en general teoría de la ciencia (teoría de la validez objetiva del conocimiento). Nada mejor para fijar el sentido de esta suprema distensión lógica hacia el mundo, de este esfuerzo titánico de objetividad, donde los objetos o el mundo son ya todas las cosas o cualquiera de ellas (es decir, donde todo es simplemente ya el sujeto lógico) que las propias bellas palabras kantianas que yo me permito subrayar para hacer hincapié en dos aspectos que habremos de ver pormenorizadamente después: Primero, en el sentido de la subjetividad lógica, o del sujeto lógico: el pensar puro, cuyas acciones constituyen el propio *objeto* lógico, cuyo movimiento trascendental crea las condiciones de objetividad o de posibilidad de la experiencia (con ello vuelvo a recordar los tintes esenciales de autorrecurrencia de los límites del pensar); y segundo, en la tarea o negocio lógico trascendental: determinar el origen, el ámbito y la validez objetiva del conocimiento, de los conocimientos, tanto del entendimiento como de la razón, lo que constituye a la vez el negocio de la *KrV*. «En la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos que se refieran, *a priori*, a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro —actos que son, por tanto, conceptos, pero de origen no empírico ni estético—, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*. Semblante ciencia, que determinaría el origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*» (A 57, B 81).

c) La pregunta que ha dado siempre la medida de la lógica es *la pregunta por la verdad*. Kant presupone la corriente explicación nominal escolástica de que la verdad es la conformidad del conocimiento con su objeto. Pero parece que se exige algo más del lógico: que establezca un criterio general y seguro de verdad para cada conocimiento.

Bien, la pregunta por un criterio universal y suficiente de verdad es absurda, y su respuesta, imposible. En efecto, un criterio universal de verdad sería aquel que tuviera validez para todos los conocimientos, con independencia de la diversidad de objetos, es decir, un criterio que hiciera abstracción de todo contenido de conocimiento, de toda relación del conocimiento con su objeto, cuando la verdad se refiere precisamente a tal contenido o a tal relación. Por tanto, cualquier criterio universal y suficiente de verdad, por lo que concierne a la materia, es en sí mismo contradictorio.

Pero la lógica trabaja con la formalidad suprema, con la mera forma, y es evidente que puede establecer unos criterios formales de verdad o de posibilidad de verdad de acuerdo con las reglas generales y necesarias del entendimiento, reglas que ella ofrece. El criterio lógico de verdad no será un criterio suficiente, sino mera *conditio sine qua non*, condición negativa de toda verdad, que sólo afecta a su forma; todo lo que se opone a esas reglas necesarias y generales del entendimiento es falso; sin ellas, ningún objeto puede ser siquiera pensado; el entendimiento estará en contradicción consigo mismo si algún contenido suyo de conocimiento violara estas reglas. Así, pues, hay una parte *analítica* de la lógica, que es la *lógica de la verdad*. En la lógica general, esta parte «disuelve todo el quehacer formal del entendimiento y la razón en sus elementos y los presenta como principios de todo enjuiciamiento lógico de nuestro conocimiento» (A 60, B 84); las reglas que aparecen en esta descomposición son la piedra de toque, al menos negativa, de la verdad, en cuanto a su luz se evalúa y examina la forma del conocimiento intelectual y racional. En el caso de la lógica trascendental, como sabemos, esta parte sólo trata del conocimiento del entendimiento, no del de la razón, y analiza en él sólo los elementos del conocimiento puro y los principios sin los que ningún objeto puede ser siquiera pensado; claro, en la lógica trascendental, que abstrae de los conocimientos de origen empírico y no de los directamente aprióricos, de aquellos que no proceden más que del entendimiento, parecería que el problema del contenido o verdad (relación a un objeto) de esos conocimientos es un problema en todo sentido extraño; y sin embargo no, precisamente no, puesto que «el uso de ese conocimiento puro se funda en esta condición: que nos sean dados objetos en la intuición a los que pueda aplicarse» (A 62, B 87; A 77, B 102); supuesta esta condición inevitable, el problema trascendental de la verdad es el problema de la *posibilidad de verdad*: supuesto un objeto de intuición (el que sea) para un concepto del entendimiento, desde la analítica trascendental se posibilitan las condiciones formales que ese «objeto» ha de cumplir en el caso del acceso científico directo a su experiencia concreta: *posibilidad o posibilitación: he ahí la trascendentalidad*. La lógica general ignora esta incidencia mundana: se divierte simplemente relacionando elementos intelectuales o racionales, cuya posibilidad de objeto no se plantea. La posibilidad de objetivación, la validez objetiva del conocimiento, su origen y sus límites: ése es el problema trascendental.

Pero, tanto en la lógica general como en la trascendental, se da la tentación de usarlas como *organon* de afirmaciones objetivas efectivas, es decir, como *organon* de la producción de conocimientos,

cuando no son más que mero *canon* destinado a enjuiciar. La lógica general empleada así, como pretendido canon, recibe el nombre de *dialéctica*: y no es más que una lógica de la ilusión o de la apariencia; arte sofístico y pura palabrería intencionadamente ficticios; pero, por salvaguardar la dignidad de la filosofía, Kant estudia esta dialéctica en tanto pueda ser *crítica de la ilusión o de la apariencia dialéctica*, es decir, en el mismo sentido en el que en las lecciones de lógica llamaba a la división dialéctica de la lógica «catarticon del entendimiento»: en cuanto lo podría liberar de todo lo que no se corresponda con sus criterios formales de verdad, si es que la lógica es capaz de descubrir las características y reglas por las que pudiéramos reconocer esa falta de correspondencia (Logik 17). («Catarticon», en la *KrV*, recordemos que llama Kant a la lógica aplicada, en sentido de catártico psicológico del entendimiento común). En la lógica trascendental hay también una segunda parte: la *dialéctica trascendental*, que es también una crítica de esa ilusión trascendental, que consiste en el uso hiperfísico del entendimiento y de la razón, en el uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro: es decir, en llevarlos más allá de los límites de la experiencia a objetos que no nos son dados ni se nos pueden dar de ningún modo, *porque su posibilidad no está prevista en el autoanálisis del entendimiento puro* (!).

Lógica de la verdad y lógica de la ilusión, pues, y en definitiva *trascendentales*, por el interés de fundar el conocimiento que preside la filosofía crítica... En eso consiste primordialmente la lógica kantiana, y eso exclusivamente es el objeto de nuestro estudio.

II

LOGICA DE LA VERDAD

(1)

La lógica de la verdad (Analítica) va a ser una búsqueda explícita del objeto y del ámbito de la objetividad. Pero se hace desde lo que podemos llamar la subjetividad lógica: el entendimiento aislado, en sí mismo y autosuficiente. «El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores» (A 65, B 89-90). La acción original humana es el pensar: la lógica trascendental

lo entiende así, y en ese dato se coloca originalmente. La descomposición analítica que lleva a cabo pormenorizadamente no es descomposición de conceptos según sus contenidos, sino «una *descomposición... de la facultad misma del entendimiento* a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori*, buscándolos sólo en el entendimiento...» (A 66, B 90): ése es el auténtico negocio (Geschäft) de la filosofía trascendental. El juego extrínseco meramente conceptual es sólo un quehacer lógico general: *lo trascendental en lógica es la búsqueda de la objetividad en una autorrecurrencia subjetiva*. Los conceptos son funciones de la espontaneidad del pensar (A 69, B 94), o sea, actos subjetivos de unificación de representaciones (A 68, B 93): «*Handlungen des reinen Denkens*» (A 57, B 81), como los juicios o los raciocinios. La lógica trascendental incide directamente en esas estructuras y funciones subjetivas, de una subjetividad naturalmente lógica: necesaria, universal, apriórica, formal... (Por supuesto, no nos referimos a una subjetividad empírica o psicológica, como ya hemos dicho.) La lógica general intenta, por medio del análisis, reducir diversas representaciones a un concepto. «La lógica trascendental, en cambio, enseña a reducir a conceptos no las representaciones, sino la *síntesis pura* de las representaciones» (A 78, B 104), *síntesis pura* que es algo estrictamente subjetivo ya: un producto de la imaginación, una «*Funktion der Seele*» o una función del entendimiento (A 78, B 103): la unidad de una *acción* unificadora (A 68, B 93). Se trata del análisis del movimiento trascendental hacia el objeto, movimiento o acción subjetivos en los que el objeto se constituye como tal: el pensar y el conocer.

El pensar es la posibilidad de objeto. En cuanto tal posibilidad nada más, el tema del análisis del pensar es la acción del sujeto en que consiste; no el objeto, todavía desconocido y meramente supuesto, sino su posibilidad subjetiva: he aquí el recinto de la objetividad y de la trascendentalidad lógica. «Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido. Así, el concepto de cuerpo significa algo —metal, por ejemplo— capaz de ser conocido mediante dicho concepto. Consiguientemente, sólo es concepto en la medida en que comprende en sí otras representaciones por medio de las cuales puede hacer referencia a objetos» (A 69, B 94).

Se pueden conocer todas las funciones del entendimiento si resulta posible representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios... Así irán apareciendo las categorías como formas de la *síntesis pura*, subjetiva, espontánea, de lo diverso...

(2)

El siguiente paso lógico es deducir trascendentalmente las categorías; lo cual significa exactamente preguntarse por su objetividad. Es el gran problema planteado crudamente: *¿Cómo pueden referirse conceptos a priori a objetos?* (A 85, B 117). *¿Cómo el entendimiento aislado, subsistente, autosuficiente es capaz de romper su círculo? ¿Qué es el objeto?* Pues bien, la unidad del concepto de objeto surge por una acción unificatoria del entendimiento que llamamos síntesis: un acto de la espontaneidad de la facultad de representar: un movimiento de autoconciencia. Movimiento que hay que buscarlo en el «*Ich denke*» que debe *poder* acompañar a todas mis representaciones, y que, como acto de la espontaneidad subjetiva que es, llamo *apercepción pura, originaria, trascendental. La unidad de apercepción es la unidad trascendental de la autoconciencia (!)* (B 132): la autoconciencia que adquiero por cada representación, en cuanto capto a ésta a la vez unificada, sintetizada por mí: la unidad original sintética de la apercepción que es el principio supremo del uso del entendimiento. «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento» (B 137). La unidad sintética de la conciencia es el principio supremo de la posibilidad lógico-trascendental: una condición objetiva de todo conocimiento: «*Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis*» (B 138). Kant habla de «unidad objetiva» al referirse a esta «unidad trascendental» de la apercepción (que unifica en un concepto de objeto toda la diversidad dada en la intuición), contraponiéndola a la «unidad subjetiva» de la conciencia, que es una síntesis empírica y accidental, realizada mediante asociación de representaciones (B 139). Naturalmente, no es en ese sentido empírico, accidental, fenoménico, en el que siempre hablo yo aquí de subjetividad; sería ignorar, por ejemplo, que las categorías no son «*subjektive Anlagen zum Denken*» (B 167); me refiero siempre a la subjetividad lógico-trascendental del entendimiento que es el reducto de toda posibilidad. *La posibilidad, en cuanto posibilidad de objeto, es posibilidad lógica, en cuanto subjetividad trascendental.* La validez objetiva del juicio se la da su forma lógica, puesto que esta forma lógica, la de

todo juicio, consiste en la necesaria unidad objetiva, trascendental, de apercepción en la síntesis de las intuiciones, unidad que debe existir entre los conceptos contenidos en él. «... so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen» (B 141).

La forma lógica de todo juicio se identifica, pues, en la lógica trascendental, con la unidad objetiva de la apercepción, con la unidad trascendental de la conciencia. La función lógica de todo juicio es el acto del entendimiento (Handlung des Verstandes) por el que la diversidad de las representaciones dadas queda unificada bajo una apercepción; esas funciones lógicas del juicio, esas acciones del entendimiento, no son otra cosa que las categorías. La categoría produce la necesaria unidad de la autoconciencia en la diversidad de las representaciones. Sólo por las categorías, en tal número y de tal tipo, como se exponen en *KrV*, dice Kant, puede realizarse *a priori* la unidad de la apercepción...

De esta peculiaridad del entendimiento, sin embargo, no se puede dar razón; es tan injustificable como el que sean éstas, y no otras, las funciones judicativas con que contamos, o que el espacio y el tiempo sean las únicas formas de toda intuición posible (B 146). *La lógica básicamente está infundada, no puede justificar la peculiaridad de su juego...!*

* * *

Ese juego ordenador y sintético lo hemos analizado hasta ahora en su punto culminante: el yo pienso y la apercepción pura. Pero el juego de la subjetividad trascendental da mucho más de sí. No es lo mismo «pensar» que «conocer». «El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado el objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición mediante la que es dado... Por consiguiente, el pensar un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento sólo puede convertirse entre nosotros en conocimiento en tanto en cuanto se remite tal concepto a objetos de los sentidos» (B 146, 147). Por tanto, hay que dar un paso más en esta descomposición de la subjetividad lógico-trascendental. Las categorías no sirven para nada sin una posible aplicación a la intuición empírica, sin un posible conocimiento empírico, sin una experiencia posible. «No tienen otra aplicación al conocimiento de las cosas más que en la medida en que éstas se consideren como objeto de experiencia posible» (B 147, 148). *Por tanto, habrá que explicar, además, cómo esa subjetividad lógico-trascendental se las arregla para que la unidad de la intuición empírica en la sensibilidad no sea otra que la prescrita por la categoría para la*

variedad de una intuición dada en general (B 145). Es decir, hay que explicar la aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general. O explicar la perfección de la síntesis trascendental que se da al unirse el entendimiento (y sus leyes) con la intuición (espacio y tiempo): esa unión es una unión pura que realiza la *imaginación trascendental* en su *synthesis speciosa* o «*figürliche Synthesis*», por la que la lógica hace ya el intento serio de salir del círculo de sus formas o de sí misma. La imaginación trascendental es una *optimación del yo-pienso, del sujeto lógico, que en último término pretende y quiere permanecer intuitivo*. La imaginación y su síntesis cumplen un papel puente, y son, por tanto, *híbridos lógicos*.

La imaginación concierne a la sensibilidad, dado que toda intuición nuestra es sensible y que es la imaginación quien suministra a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, en tanto facultad de representar un objeto en la intuición, incluso cuando éste no está presente. Y la imaginación, sin embargo, determina *a priori* a la sensibilidad, puesto que su síntesis es una actividad de la espontaneidad, no de la afección; es una síntesis trascendental de acuerdo ya con las categorías. Es, pues, «una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento a la vez que todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros» (B 152). Pero es *síntesis figurativa*, frente a la síntesis intelectual que produce el entendimiento por sí solo, cuando no cuenta con la imaginación. Tal síntesis conecta lo diverso de la intuición sensible, pues, pero lo hace *a priori*: es trascendental y de acuerdo ya con las categorías.

A partir de ahora la imaginación cumple un papel de absoluta relevancia en la constitución lógica de la experiencia sensible: *el movimiento de la subjetividad lógica trascendental se cierra* (=yo pienso → apercepción pura → imaginación trascendental). *La lógica ha mostrado ya el origen tanto del objeto* (intuitivo puro) *como de su concepto* (función categorial). En este último movimiento subjetivo trascendental, la lógica soluciona, por fin, el enigma de la aplicación o referencia, *a priori*, de conceptos, *a priori*, a objetos; enigma que Kant planteaba también así: «Las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (natura materialiter spectata). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar a priori la combina-

ción de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación» (B 163).

Pero hay que comprender con toda exactitud el papel, en la solución del enigma, de este intermediario o híbrido lógico. Meditemos para ello unas importantísimas frases kantianas (B 153-154), donde distingue la acción trascendental del entendimiento, de la del sentido interno y de la de la imaginación. Porque la imaginación es pura o trascendental, y, por tanto, no se halla sujeta a leyes empíricas de asociación, que no aportarían nada a la explicación del conocimiento *a priori*. Su síntesis es figurativa, pero sus figuras son objetivas, construidas según reglas lógicas (formalismo de los esquemas). La acción trascendental de la *imaginación* (la *figürliche Synthesis*) es un influjo sintético que ejerce el *entendimiento* sobre el *sentido interno*. Distingamos: 1.º «La síntesis que produce el entendimiento, considerado en sí mismo, no es más que la unidad del acto del que es consciente en cuanto tal, incluso prescindiendo de la sensibilidad.»

2.º «Pero es precisamente a través de tal acto como el entendimiento es capaz de determinar internamente a la sensibilidad en relación a la variedad que pueda serle dada según la forma de la intuición sensible.» Es decir, por tal acto obsoleto de autoconsciencia, el *entendimiento* influye sobre el *sentido interno* en relación a una *síntesis imaginativa*. En efecto: «Bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación* el entendimiento realiza, pues, dicho acto sobre el sujeto *pasivo*, cuya facultad él es, por lo que decimos, con razón, que el sentido interno es afectado por ello.»

3.º Así, queda claro el objeto de la acción lógico-trascendental de la apercepción, del sentido interno y de la imaginación. «Así, pues, la apercepción y su unidad sintética no son en absoluto lo mismo que el sentido interno, hasta el punto de que aquélla se refiere, como fuente de toda combinación, a la diversidad de las intuiciones en general y, bajo el nombre categorías, a objetos en general, previamente a toda intuición sensible. El sentido interno contiene, por el contrario, la mera forma de la intuición, no la combinación de lo diverso incluido en ella ni, consiguientemente, intuición alguna determinada, la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno), acción que he denominado la *síntesis figurada*» (B 154).

Para la acción trascendental de la imaginación queda, pues, la combinación de lo diverso de la intuición sensible que hace posible una intuición determinada, y tal acción consiste en un influjo del entendimiento sobre la sensibilidad, que es lo que Kant llama *síntesis especiosa* o

figurada. Lo híbrido de la imaginación aparece ahora totalmente claro: «Lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión» (B 164).

La posibilidad de la experiencia (o la deducción trascendental de las categorías y de su uso empírico) ha recorrido ya todo su camino lógico, una vez visto el papel de la imaginación en la construcción del conocimiento objetivo a priori: toda percepción posible (conocimiento empírico de una intuición empírica como fenómeno) depende de una síntesis empírica (síntesis de la aprehensión), y ésta, a su vez, de una síntesis trascendental (síntesis de la imaginación) y, por consiguiente, de las categorías (síntesis del entendimiento y unidad de la aprehensión). Las categorías quedan justificadas (deducidas trascendentalmente) como algo a lo que deben someterse todas las percepciones posibles. Y justificadas dentro de unos límites: sólo tienen validez en el ámbito de la experiencia posible.

Queda claro lo que es *pensar un objeto*: siempre mediante categorías, y lo que es *conocer un objeto pensado*: siempre a través de intuiciones que correspondan a estos conceptos. (Queda claro, pues, lo que ya decíamos: *el origen lógico trascendental, tanto del objeto como de su concepto.*) Y, dado que todas nuestras intuiciones son sensibles (no hay intuición intelectual), el conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico, es decir, es experiencia. «Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung» (B 166). (Claro que, como nota, Kant, esta restricción de las categorías sólo es válida en el ámbito del conocimiento de lo que pensamos, en el ámbito de la determinación del objeto, para lo que se requiere una intuición sensible, cuyas condiciones limiten las categorías. En el mero ámbito del pensar, el campo categorial es ilimitado... El sujeto puede sacar de ello consecuencias provechosas y verdaderas respecto al *uso de la razón*...)

La deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento ha acabado al haberlos expuesto como *principios de la posibilidad de la experiencia*. Y a ésta, como *determinación* (imaginación) de los fenómenos en el espacio y el tiempo *en general* (sensibilidad). Determinación que proviene del principio de la *originaria* unidad sintética de la aprehensión (entendimiento).

La lógica se muestra como posibilidad de la experiencia, es decir, como recinto no sólo de lo a priori, sino también de las condiciones de su uso. La lógica ha revelado su carácter radicalmente trascendental en la determinación del objeto y de su concepto. Pero sigamos, porque el nivel conceptual no lo es todo, ni mucho menos...

(3)

Hay que ver ahora el análisis lógico del juicio y de los juicios, y ver en qué se convierte o qué da de sí la lógica trascendental enfrentada al tema. Como ya sabemos, la analítica trascendental de los principios no será más que un canon del juicio, y no de la razón también, como sí lo es la parte analítica de la lógica general, que, al no tomar en cuenta la peculiar naturaleza del conocimiento racional, puede incluir su canon (cuya forma posee una norma segura y cognoscible *a priori* con sólo analizar los actos racionales) en la lógica de la verdad. La lógica trascendental comprueba que el uso trascendental de la razón no tiene validez estrictamente objetiva y por tanto no pertenece a la analítica, a la lógica de la verdad, sino que se le reserva una parte especial: la dialéctica trascendental o lógica de la ilusión.

Así que la segunda parte de la analítica trascendental, la analítica de los principios, trata exclusivamente de la facultad de juzgar: el juicio, «no es más, pues, que un canon del juicio que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen, *a priori*, la condición relativa a las reglas» (A 132, B 171).

Si el entendimiento es la facultad de las reglas, el juicio es la facultad de subsumir bajo reglas, de dilucidar si algo cae o no bajo una regla. La lógica general no tiene normas que imponer al juicio, puesto que abstrae de todo contenido de conocimiento, con lo que le queda sólo preocuparse de analizar la forma del mismo. Pero la lógica trascendental sí, «hasta el punto de que parece que tiene como negocio propio el corregir y asegurar al juicio en el uso del entendimiento puro mediante reglas determinadas» (A 135, B 174). Y es que la filosofía trascendental trata de conceptos que han de referirse, *a priori*, a sus objetos; mostrar *a posteriori* su validez objetiva sería olvidar la dignidad de esta filosofía. Por lo cual «la filosofía trascendental tiene la peculiaridad de poder señalar *a priori*, además de la regla (o más bien de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, el caso al que debemos aplicarla» (A 135, B 174). *La lógica trascendental, pues, debe exponer, utilizando características generales, por supuesto, pero suficientes, las condiciones bajo las cuales pueden darse objetos que concuerden con los conceptos que exigen, a priori, su objeto.*

Y el primer problema que debe plantearse es el siguiente: *¿Qué condiciones sensibles hacen posible el uso de conceptos puros del entendimiento?* Es el problema del *esquematismo trascendental*. El esquema trascendental es un tercer término entre categoría y fenóme-

no, homogéneo con ellos y que hace posible aplicar una a otro (A 138, B 177). Será, en definitiva, una determinación trascendental del tiempo.

Sabemos, por la deducción categorial, que sólo puede dársenos un objeto por una modificación de nuestra sensibilidad. Sabemos, además, que «los conceptos puros, a priori, deben contener, a priori, a parte de la función del entendimiento en la categoría, condiciones formales también de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno), que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto» (A 139-140, B 179). Kant llama *esquema* exactamente a «esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento», y *esquematismo* del entendimiento, al procedimiento que éste sigue con tales esquemas (*id.*).

Sigue la *lógica trascendental de la imaginación* (o la imaginación lógico-trascendental). ¡El proceder lógico final es un proceder imaginativo (puro)! El esquema, en efecto, es un simple producto de la imaginación en su proceder sintético. Pero recordemos que la síntesis de la imaginación pura o trascendental no tiende a una intuición particular, sino sólo a la unidad en la determinación de la sensibilidad. Por eso hay que distinguir la *imagen* (Bild) del *esquema*, como referidos, respectivamente, a una simple «*einzelne Anschauung*» (los cinco puntos seguidos, como imagen del número cinco), que es una mera síntesis empírica, y a un *método de representar en imágenes* de acuerdo con un determinado concepto (el pensar simplemente un número en general, sea el que sea). «A esta representación de un proceder universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen, llamo yo el esquema para ese concepto» (A 140, B 179-180).

Un método, un proceder general de la imaginación para originar imágenes (intuiciones particulares) a los conceptos, eso es el *esquema* de un concepto. La *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación cuando se trata de hacer meras síntesis empíricas, es decir, sujetas exclusivamente a leyes empíricas. El *esquema* es un producto (y un monograma, dice Kant) de la imaginación pura, a priori. Las *imágenes* sólo pueden asignarse al concepto por medio del esquema que designan, pues por sí mismas no coinciden plenamente con el concepto. El esquema, sin embargo, no cabe en imagen alguna. Y es que, de hecho, nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes, sino sobre esquemas. Ninguna imagen de triángulo se adecúa, ni se adecuará jamás, al concepto de triángulo en general. Pero sí el esquema, que es una regla que ofrece la imaginación para determinar nuestra intuición de acuerdo con un

determinado concepto universal, o, de otro modo, una *regla de síntesis de la imaginación* atendiendo a figuras puras. El esquema es la *posibilidad lógica (regla) de imágenes, de cualquier imagen concreta, de todas y cada una de ellas...* Arte oculto en lo profundo del alma humana, que difícilmente la naturaleza nos dejará conocer, éste del esquematismo, dice Kant...!

Los esquemas, como intermediarios entre categoría y fenómeno, son *determinaciones trascendentales del tiempo*, dado que éstas cumplen lo que exigen tales intermediarios para serlo: son homogéneas con las categorías, por ser universales y estar basadas en una regla *a priori* (principio de unidad), y homogéneas con el fenómeno, puesto que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. El esquema «es simplemente la síntesis pura conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría—, y constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas, a priori, en un concepto conforme a la unidad de apercepción» (A 142, B 181).

El esquematismo completa o matiza el juego de la subjetividad lógica que vimos en la deducción de las categorías: por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, para la que da las reglas, aboca a la unidad de toda diversidad de la intuición en el sentido interno, y así, *indirectamente*, a la unidad de la apercepción. Y radicaliza a la lógica en las conclusiones sacadas entonces: 1.º Las categorías no tienen otro uso posible que el empírico, dado que sus esquemas son la auténtica y única condición para que adquieran *significado (Bedeutung)*, es decir, referencia a objetos (cfr. A 146, B 185).

2.º Sin esquemas, las categorías se reducen a simples funciones conceptuales del entendimiento, sin validez objetiva alguna, sin significado. Tal significado lo reciben de la sensibilidad, la cual «realiza» al entendimiento, restringiéndolo a la vez. Realiza las categorías por referencia a objetos y las restringe a un mero uso empírico posible, es decir, las limita a unas condiciones que residen fuera del entendimiento (en la sensibilidad). El esquema (de la sensibilidad, siempre) «es, pues, propiamente sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría» (A 146, B 186). Sin esquemas, las categorías conservarían también un significado, pero sería el significado meramente lógico (no lógico-trascendental) de la unidad de las representaciones, no la referencia a un objeto, es decir, un significado capaz de suministrarnos un concepto o un conocimien-

to del objeto. El esquema es la «condición formal requerida para que bajo ella algo pueda ser dado en la intuición» (A 247, B 304).

* * *

La lógica se hace ya auténticamente *lógica de la verdad* en este momento en que, al tratar del juicio, descubre el esquematismo de base del entendimiento, es decir, las condiciones sensibles que hacen posible el uso de sus conceptos puros, y, por tanto, las condiciones de verdad trascendental o de la conformidad del entendimiento puro con la experiencia posible. La lógica está ya en situación de responder a aquella inicial pregunta comprometida por la verdad, y además con tonos solemnes: «In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht» (A 146, B 185).

Se cierra ya esencialmente la lógica trascendental con el problema claro de la verdad y el significado.

El problema de la posibilidad del conocimiento de la experiencia queda solucionado si funciona todo el montaje apriórico que se ha descubierto en nuestras facultades. El ámbito estructural de la experiencia posible es el juego lógico completo desarrollado desde el «*Ich Denke*» al *esquema*. Está claro ya lo que significa *dar un objeto: no otra cosa que referir su representación a la experiencia (sea real o posible)* (A 156, B 195). *Con lo cual la posibilidad de la experiencia es lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori*. Es el bello juego trascendental de la lógica entre la posibilidad y la realidad del objeto, que la define esencialmente. El análisis de todo el ingente armatoste subjetivo-lógico (posibilidad trascendental) aboca en el concepto de objeto y en su dación. *La posibilidad en la realidad: ambas imbricadas esencialmente, en un círculo perenne de recurrencia; que no es otra cosa que la autoconciencia o autocrítica de la razón humana, en general, y eso, la lógica.*

(4)

El esquematismo trascendental ha considerado el juicio hasta ahora sólo en cuanto a las condiciones generales (formales) en las que puede usar (y sólo en ellas) las categorías en orden a los juicios sintéticos. Está todo presto para que la lógica (la lógica trascendental, no la lógica general, que ni siquiera roza el problema) realice su negocio más importante o, incluso, el único: explicar la posibilidad de juicios

sintéticos a priori, las condiciones y el alcance de su validez. Sólo entonces podrá cumplir plenamente su objetivo previsto: determinar el ámbito y los límites del entendimiento puro, del conocimiento o de la experiencia. Los fundamentos de todo ello ya están puestos...

Igual que sin esquemas de la sensibilidad los actos del entendimiento son indeterminados (A 664, B 692), sin principios la experiencia sería una mera rapsodia de percepciones (A 156, B 195). La validez objetiva de un conocimiento *a priori* la da la posibilidad de la experiencia, como sabemos. Pero la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general, sin la cual no sería más que un aglomerado perceptivo, incapaz de entrar en el juego regulado de una posible conciencia unitaria; incapaz, pues, de acomodarse a la unidad trascendental y necesaria de la apercepción. Sin esta regulación de la experiencia, las proposiciones sintéticas, *a priori*, se harían imposibles. Esto quiere decir que en ella ha de haber «allgemeine Regeln der Einkeit in der Synthesis der Erscheinungen»: principios que soporten su forma a priori. «La experiencia posee, pues, principios que sirven de base a su forma a priori, a saber, reglas universales de la unidad que hallamos en la síntesis de los fenómenos, reglas de las que, en cuanto condiciones necesarias, siempre podemos exhibir la realidad objetiva en la experiencia, e incluso en la posibilidad de ésta» (A 157, B 196).

La verdad, y con ello la lógica de la verdad llega, por los principios, a una precisión más matizada que antes, aunque en el mismo juego de la posibilidad trascendental: sabiendo que la experiencia, en cuanto síntesis empírica, pero en su posibilidad, es el único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis, ésta, en cuanto conocimiento a priori que ha de ser, sólo posee verdad (concordancia con el objeto) *por el hecho de no incluir sino aquello que es indispensable a la unidad sintética de la experiencia en general* (A 157, B 196-197). La verdad se plantea, como antes, en la relación general con la experiencia posible tomada en su conjunto, sólo que ahora ya tenemos los principios de cohesión necesaria de ese todo.

Los principios lo son del entendimiento puro, que no sólo es la facultad de las reglas (relativas a lo que sucede), sino también de los principios (por los que todo cuanto sólo se nos puede presentar como objeto se halla necesariamente sometido a reglas). Sin estas reglas nunca podría conocerse el objeto que corresponde a un fenómeno. En las mismas leyes naturales, consideradas como principios fundamentales del uso empírico del entendimiento, como fundamentales principios científicos, hay una expresión de necesidad (Ausdruck der Notwendigkeit), y, consiguientemente, la sospecha, al menos, de estar

fundadas sobre bases válidas *a priori* y antes de toda experiencia. Esa necesidad, que Kant llama «Notwendigkeit nach Begriffen», y esa sospecha fundadísima, remiten o evidencian *el juego lógico-trascendental de los principios tras las leyes*. Está bien claro este discurrir metacientífico: «Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales. Son, pues, los principios del entendimiento los que suministran el concepto, el cual incluye la condición y el exponente, por así decirlo, de una regla general. Es, en cambio, la experiencia la que proporciona el caso que se halla sometido a la regla» (A 159, B 198).

Los principios, por tanto, describen el marco de posibilidad de toda proposición científica, de toda proposición sintética *a priori*, dado que éstas sólo pueden darse, a su vez, en el marco de la experiencia posible y dado que los principios del entendimiento puro «sind nichts weiter als Prinzipien *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung» (B 294). Principios que desarrollan ese ámbito de *posibilidad* por la *necesidad* legaliforme que imponen. Es *el juego de necesidad-posibilidad*, típico de la lógica trascendental, planteado siempre en Kant a diversos niveles de profundización. Quizá sea éste el punto to más álgido. En efecto, es conocido el sistema de los principios del entendimiento puro. Pero basta considerar, para esta caracterización de la lógica kantiana que estamos haciendo, el principio supremo de todos ellos, puesto que resume óptimamente la calidad lógico-trascendental de lo que son todos, en cuanto principios aprióricos de los juicios sintéticos, de la posibilidad de la experiencia, o de la posibilidad de la ciencia. Tal principio es: «Todo objeto está sometido a las *condiciones necesarias* de la unidad sintética de lo diverso de la intuición en una *experiencia posible*» (A 158, B 197). *La posibilidad de objeto surge dentro de unas condiciones necesarias que impone la subjetividad lógico-trascendental*. La posibilidad de objeto y, por tanto, también la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* que se da definitivamente, como decimos, cuando relacionamos con un posible conocimiento empírico en general los tres niveles de siempre de la subjetividad lógico-trascendental: «Las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma en una apercepción trascendental» (*id.*). Para hacer esa relación suprema que define el último nivel lógico-trascendental están los principios del entendimiento puro. La lógica de la verdad ha acabado. *Ha acabado la lógica en ese juego de posibilidad-necesidad que caracteriza su esencia cuando se compromete trascendentalmente*. Su definitiva sentencia reza así: «Las condiciones de *posibilidad de la*

experiencia en general son, a la vez, condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tienen, por tanto, validez objetiva en un juicio sintético a priori» (*id.*).

Con ese juego, en efecto, la lógica jugó todo el suyo: sabemos ya el *origen* de nuestro conocimiento (sensibilidad-imaginación-apercepción), sus *límites* (ámbito de posibilidad de juicios sintéticos), su *naturaleza* (conocimiento de objetos como síntesis y unidad de representaciones) y su *validez objetiva* (darle un objeto en la posibilidad, o realidad, de la experiencia). La lógica ha cumplido todos los objetivos que se había planteado en A 57, B 81, como vimos (ver *supra*, pág. 76).

(5)

Pero parece como si se la sospechara infundada, en el aire, a pesar de todo. Ya hemos visto que no se puede dar razón de la peculiaridad de la lógica (de las funciones lógicas de nuestro entendimiento, juicio y sensibilidad) (B 145-146). Pero, además, parece como si todo el armatoste funcionara crujiendo sobre sí mismo en un círculo perenne de autoanálisis. *Sólo salimos de la subjetividad lógico-trascendental a algo, en definitiva, definido y delimitado por ella a priori: el fenómeno o el objeto.* La trascendentalidad es un perfecto juego, un supremo esfuerzo, de equilibrio entre intuición y concepto, entre lo empírico y lo a priori, entre racionalismo y empirismo, cuya síntesis parece volatilizarse, a veces, por sutileza. *Lo que cuenta en todo ello es el juego lógico, por sí mismo y como tal: el juego de la posibilidad. Los mecanismos de mayor distensión o exteriorización de ese juego: los de la sensibilidad o intuición, pertenecen ya al juego, sujetándose a la necesidad de una formalidad a priori.* Incluso al hablar de la sensibilidad, Kant está optimándola siempre en la sensibilidad interna; aunque al final de la analítica, y en la segunda edición, después de refutar el idealismo, dedique un par de páginas (quizá con una mala conciencia soterrada) a cantar las loas y la necesidad de la intuición externa para entender la posibilidad de las cosas con arreglo a las categorías, o para mostrar la realidad objetiva de éstas, poniéndonos, además, sobre aviso de la dificultad del mismo autococimiento, cuando se quiere conseguirlo sólo a partir de la mera conciencia interna y de la determinación de nuestra naturaleza, prescindiendo del auxilio de intuiciones empíricas externas (cfr. B 291-294).

Claro que *¿de dónde sale la intuición empírica externa sino de una formalidad apriórica, y a dónde sale sino a un ámbito de experiencia cuya posibilidad viene definida por esa forma a priori?* No digamos ya nada de los niveles de la subjetividad lógico-trascenden-

tal más intrínsecos al círculo lógico como son la imaginación y, sobre todo, la apercepción, el yo pienso: la pura autoconciencia. Así, pues, *el equilibrio sintético unificador en que consiste el conocimiento es un equilibrio en la cuerda floja; por sutil y calculado, evanescente*. Hay que hacer, aun dentro de la analítica, de la lógica de la verdad, una última pirueta, en un intento de salida de ese juego: ¿y si en vez de tanto complicado mecanismo lógico para asegurar un significado (y con ello un uso y una verdad) a los conceptos puros del entendimiento, significado que además se queda siempre en un posible objeto supuesto, hubiera entidades reales absolutas e incondicionadas que dieran significado sin más a las categorías? . . .

Ese intento nouménico de salida se va ha revelar fallido, como veremos ahora, y la auténtica salida de la lógica y de su juego inevitable será la salida ilusoria, inevitable también, de la dialéctica. Salidas frustradas ambas que llevarían a Kant a solucionar en la vida, en la praxis, a nivel postulático, los problemas de fundamentación de la lógica. *Pero ya es otro juego ése en el que se postula lo que la razón no alcanza; no es una salida (desde sí misma) de la lógica, sino otra cosa: la vida, y por tanto, en vez de salida, disolución o anulación . . .*

Por ahora tratemos de perfilar esa pirueta última de la analítica. La lógica ha recorrido todo el territorio del entendimiento, ha examinado pormenorizadamente cada parte del mismo, comprobando; además, su extensión y la posición de cada cosa. Con ello ha definido una isla que es el *Land der Wahrheit*. Una isla firmemente asegurada por todo el desarrollo de la analítica, pero isla al fin y al cabo, entre cuyos límites estamos cercados (de grado, o por fuerza: porque no haya más tierra). Esa patria de la verdad, de toda posible verdad, de toda experiencia posible, es el territorio del simple uso empírico del entendimiento; el único válido sí, pero que ya conocíamos (que ya realizábamos) en la ciencia, sin necesidad de habernos embarcado en toda esta penosa investigación crítica, metacientífica. La lógica, de repente, al final, al contemplar a vista de pájaro su obra, va a preguntarse de nuevo por sí misma como todo, por su propio sentido y el de su obra: *el entendimiento se ha fijado a sí mismo los límites de su uso, pero desde dentro, describiendo el ámbito de su validez; ahora, en esta mirada global al mapa de la patria de la verdad, va a indagar lo de fuera para adquirir definitivamente la suprema capacidad discriminadora de sus propios límites. Hay que toparse con la ilusión y el engaño para delimitar más reciamente la verdad*. Por eso, a pesar del perfecto desarrollo lógico del arsenal intelectual y de sus potencialidades, a pesar de haber expuesto ya toda la verdad (posible), no nos basta: «no nos parece suficiente exponer

simplemente aquello que es verdadero, sino lo que se desea saber» (A 237, B 296). El *deseo* frente al *conocimiento*; a pesar de los límites definidos, nuestro deseo se sale de ellos. Ya decíamos que la gran ventaja de esta inevitable incongruencia de nuestra naturaleza es hacernos atisbar el ámbito *de fuera*, enorme océano de la ilusión, y colocarnos directamente en la tensión de los límites lógicos (verdad-ilusión), que dan sentido tanto a la isla tranquila del proceder pautado del entendimiento cuanto al proceloso mar de las grandes ilusiones y deseos humanos. *Los mismos límites y su tensión dan el último y auténtico sentido a los territorios demarcados, al enfrentarlos mutuamente, y esa tensión de los límites es óptimamente la autoconciencia, la autocrítica de la razón, el único terreno (no hay terreno) digno donde asentarse la filosofía (trascendental): el terreno de nadie (o de cualquiera) de la posibilidad lógica trascendental.*

Lo de dentro y lo de fuera, descritos, respectivamente, por el *uso empírico* y el *uso trascendental* que el entendimiento hace de sus conceptos y principios *a priori*. Uso empírico de un concepto: referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos empíricos, a entes sensibles, o sea, a objetos de una experiencia posible. Uso trascendental de un concepto: referirlo a cosas en general y en sí mismas, es decir, a objetos que no nos son dados en la intuición ni, por tanto, son sensibles. La lógica ha demostrado la validez del uso empírico y, con ello, la no validez del uso trascendental. En efecto, a un concepto le exigimos: 1.º la forma lógica de un concepto (del pensar) en general;

2.º la posibilidad de darle un objeto al que se refiera;

3.º esto sólo puede hacerse por la intuición;

4.º es posible una intuición pura *a priori*, anterior al objeto y que incluso define su posibilidad, pero que sólo puede recibir su objeto, y con ello su validez objetiva, de la intuición empírica, de la que no es sino forma. Es decir, hay que convertir un concepto en sensible para que tenga sentido o significado. Hay que descender a la experiencia real o, al menos, a la posible. Dicho de otro modo: lo más que puede hacer el entendimiento es anticipar *a priori* la forma de una experiencia posible, pero nunca salirse de los límites de la sensibilidad. O de otra forma, el uso de un concepto conlleva, al menos, la condición formal requerida para que pueda dárseles algo en la intuición: o sea, el esquema. En caso de las concesiones máximas de formalidad o de posibilidad podría uno expresarse como Kant: «sin las condiciones formales de la sensibilidad, las categorías puras sólo poseen una significación trascendental, pero carecen de uso trascendental, ya que éste es imposible en sí mismo por faltar a las categorías las condiciones de cualquier uso (en los juicios), a saber, las condiciones formales para subsumir un supuesto objeto bajo esos con-

ceptos» (A 248, B 305). En tal caso, pues, podríamos incluso admitir un *significado trascendental* de las categorías, pero nunca un *uso trascendental* de las mismas, que ni siquiera es uso alguno, porque, dado que se prescinde de esquemas y formas sensibles, no hay objeto alguno, *ni determinado ni siquiera determinable*, al que pueda aplicarse. En tal caso, sin sensibilidad, ya sabemos que las categorías no son más que la forma pura del uso del entendimiento con relación al mero pensar: determinan una mera *posibilidad lógica* de objetos en general, pero nunca conocimientos sintéticos *a priori* de objetos empíricos, y menos de cosas en general y en sí.

Pero volviendo a lo que interesa, aún contando con la sensibilidad y jugando dentro de sus límites, esta última pretensión es ilusoria. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos, por eso toda pretensión ontológica es lógicamente ridícula: *En vez de ontología se impone la lógica, en lugar de la metafísica, diríamos, la metalógica*. Claro, no hay lógica de un ser en sí, ni física ingenua alguna (que se salte el montaje de la lógica trascendental, lógica de la ciencia o analítica del entendimiento) sobre la que construir una metafísica. «El arrogante nombre de una Ontología que pretenda suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos, a priori, de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro» (A 247, B 303).

Y después de emplear de esta guisa más de media docena de páginas en poner otra vez de relieve la inevitabilidad de la experiencia, Kant plantea (en la segunda edición) algo también difícilmente evitable: *la llamada del deseo y de la ilusión*: «En cualquier caso, nos hallamos aquí ante una ilusión difícil de evitar. Desde el punto de vista de su origen, las categorías, al igual que las formas de la intuición, espacio y tiempo, no se basan en la sensibilidad. Por ello parecen aplicables a objetos que se hallen fuera del alcance de los sentidos. Por otra parte, las categorías no son más que formas del pensamiento que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar, a priori, en una conciencia la variedad dada en la intuición —la única intuición de que somos capaces—, entonces sus posibilidades de significación son todavía menores que las de las formas sensibles puras, ya que a través de estas últimas se da, al menos, un objeto. En cambio, el modo empleado por nuestro entendimiento para combinar la diversidad no posee significado alguno si no se le añade la intuición, que es donde puede darse esa diversidad. No obstante, cuando damos a ciertos objetos en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles

(fenómenos), nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas entes inteligibles (noumenos). La cuestión que entonces se presenta es la de si nuestros conceptos puros del entendimiento no pueden tener significación con relación a estos noumenos, si no pueden ser un tipo de conocimiento de los mismos» (B 305-B 307). Esta cuestión del posible significado nouménico de las categorías, a estas alturas, es una *mera cuestión retórica*, pero cuestión que, como la de Descartes por la duda, posee metodológicamente la ventaja de suscitar los problemas que se quiere arrellanar definitivamente, por sí acaso. En este punto, su ventaja, como vimos, es la de que la lógica se cuestione a sí misma desde una perspectiva externa a sí, que hasta ahora no había tenido, para afirmar sus límites definitivamente: los de su imperio, que son a la vez los de su disolución: *el dentro y el fuera; y, en medio*, la tensión del terreno de nadie de la posibilidad trascendental, donde fieramente se coloca, como crítica o autoconciencia racional.

El noumeno, entendido en sentido positivo (una cosa en sí, objeto de una intuición no sensible), es algo fuera de todo sentido, de toda lógica, porque para captarlo haría falta una intuición intelectual que no poseemos, y cuya posibilidad ni siquiera podemos entender. Pero no importa en absoluto este sentido positivo del noumeno. Aquello que conseguirá que la lógica haga crisis es su sentido negativo (una cosa que *no* es objeto de nuestra intuición sensible). El primer hecho a tener en cuenta aquí es que estos seres de la razón, los noumenos, de algún modo vienen implicados, como nos decía Kant, en el propio concepto de seres de los sentidos o fenómenos, como el contrapunto que da a éstos sentido. Es decir, que algún género de realidad efectiva poseen ya desde el momento de este inevitable contrapunto. Además, su curiosa «realidad» no resulta tan peregrina (mientras no se tengan pretensiones de acceso lógico o veritativo a ellos) por otra razón muy clara: las categorías describen (*piensan*) un ámbito de posibilidad de objetos en general que es mucho más amplio que el de los objetos de la intuición sensible; aunque bien es verdad que no tienen en cuenta, en este caso, el modo de darse de algo para que sea objeto de conocimiento, que no es otro que la sensibilidad. *El ámbito del pensar es mucho mayor que el del conocimiento* (cfr. A 289, B 346). *Y esto es una cosa extraña, por más que requetesabida.*

Levanta cierta desazón (deseo, ilusión) con la que Kant quiere enfrentarse decididamente. Y es que hay conceptos problemáticos que se definen por estas tres condiciones:

- 1.ª Su realidad objetiva en modo alguno es cognoscible.
- 2.ª Pero no son en absoluto absurdos, porque son conceptos que carecen de contradicción intrínseca.
- 3.ª Cumplen, además, una función de gran relieve: limitan conceptos dados, en relación con otros conocimientos.

Teniendo esto en cuenta, el concepto de noúmeno adquiere otro matiz más, además del de su mero sentido negativo: es un *concepto problemático*. Y como tal, adquiere otro tercero: es un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad o a las del uso transempírico de los conceptos, señalando una zona de vacío (para nosotros) fuera del campo de los fenómenos. Y en cuanto *concepto problemático de aplicación negativa que impone límites a la sensibilidad*, es un concepto que se hace inevitable, y no sólo admisible, porque nada sino algo así es capaz de poner en apuros al bien montado armatoste lógico. Ese vacío inmenso que nos descubre, que descubre a la lógica o al entendimiento (nuestro) que conoce discursivamente por medio de categorías, *evita absolutizar el ámbito de sentido o de verdad, el ámbito científico, definido por un proceder que no tiene por qué ser el único proceder espiritual humano, dado que el propio hombre atisba otro ámbito (fantasmal y vacío sólo para la razón o la lógica, quizá no para otros aspectos del hombre...)*.

Ha llegado la suprema distensión al límite del entendimiento y de su lógica; el noúmeno (hijo conceptual suyo también) los ha puesto en el brete de su aniquilación, de su autoaniquilación, en el vacío. La lógica ha segregado su propia negación para romper su círculo y su juego, inviolables desde dentro. *La única salida es la autoaniquilación; la suprema distensión al límite de su juego es la disolución en lo otro, en el vacío*. Este engendro (lógico al fin y al cabo) que es el noúmeno (ein unbekanntes Etwas) nos presenta ahora un entendimiento «der sich problematisch weiterstreckt» (A 225, B 310), que se rebasa problemáticamente a sí mismo, y que obtiene así una ampliación negativa (eine negative Erweiterung) (A 256, B 312).

La lógica acaba, por dentro, en un *rebase problemático* y en una *ampliación negativa*. Rebase, pero problemático; ampliación, pero negativa; cosa en sí, pero algo desconocido; entendimiento con intuición intelectual, pero no el nuestro. Es el típico *juego del sí pero no*

de los límites: el juego en el terreno de nadie de las fronteras: es lógica, pero no; es ilusión, pero inevitable. *Ese rebase y esa ampliación son el punto álgido de la autoconciencia: el punto extremo donde el entendimiento se pone a sí mismo límites definitivamente autoconscientes.* Autodelimitación por autosuperación negativa y problemática. Superación, por parte de la lógica, de sí misma, como sujeto trascendental de posibilidad, en un intelecto supremo que no es. Al superarse (en *el vacío*) se delimita (en *su ámbito*). Al delimitarse (en *su ámbito*) se supera (en *el vacío*). El juego de los límites, que es el juego que da la retórica del noumenon. El desafío de la propia tensión de la isla a ser océano turbulento, a ampliar sus fronteras en algo que inevitablemente no es ella. Es el juego, el desafío, la atracción mutua irresistible de la razón-sinrazón, o, en términos, los más asépticos, kantianos, del entendimiento-razón. El terreno de nadie de la tensión de la autoconciencia que define a los grandes filósofos: ahí se han colocado, en el vértigo (ni trágico ni cómico, sino lógico) del vacío; sólo ahí y desde ahí algo es *filosófico*, algún pensar es *filosofía*. Ese vacío sólo se salva en la vida, en la praxis, en la historia, pero... no racional-lógicamente, sino de otro modo, el que sea, porque definirlo sería introducirlo en el juego del entendimiento. De la vida, de la historia, de la praxis, no hay ciencia estricta. Tampoco hace falta¹...

¹ Kant no quiso, seguro, dejar ningún cabo suelto en su lógica de la verdad, por eso la termina con *la anfibiaología de los conceptos de reflexión*. Y, en efecto, faltaba, quizá, hacer justicia a este aspecto, que, por el discurso de la analítica, está ya clarísimo, pero que hay que recordar. La reflexión (trascendental) ya no se ocupa de relaciones conceptos-objetos, que están muy claras, sino de las condiciones subjetivas del origen de nuestros conceptos. Es conciencia de la relación entre nuestras representaciones y la facultad cognoscitiva en que se realizan (entendimiento o sensibilidad).

De ahí surge la doctrina de la *tópica trascendental*, donde se estima el *lugar trascendental* de un objeto o concepto, es decir, el sitio que le asignamos en la sensibilidad o en el entendimiento puro, el lugar que ocupa en las facultades cognoscitivas. Esto sirve para determinar, después, correctamente las relaciones entre objetos o entre sus conceptos, su vinculación subjetivo-trascendental, su lugar en el sujeto lógico-trascendental.

Es perfecto: después de su autolimitación, la lógica limita, determina, sus elementos, los huecos formales posibles que ocupan (ocuparán) los objetos y sus conceptos. Después de barrer el universo lógico autodelimitando su totalidad, la lógica define el lugar correspondiente a cada uno de sus átomos, el sitio que pueden ocupar en la estructura o marco trascendental. *El sujeto lógico-trascendental se da órganos, describe (el reflexionar) su topología interna.* Implica a cada uno de sus hechos (posibles) en la red necesaria de sus estructuras. Con ello consigue la universalidad del elemento, en cuanto este condiciona, desde el lugar que ocupa, por una red de relaciones, el espacio lógico total; y consigue la operatividad del todo, troceado en elementos que le dan juego por la interrelación que mantienen en un espacio lógico que define *a priori* los lugares que ellos ocupan intensionalmente.

III

LOGICA DE LA ILUSION

(1)

La lógica de la verdad ha definido perfectamente el ámbito posible de significado y de verdad de la actividad intelectual humana. Ha intentado incluso sobrepasar el uso empírico que la define, con la pretensión de fundarse desde fuera de sí misma. Resultado vano, porque sus categorías no atisban fuera más que vacío. Lo que quiere decir que sí hay otro espacio que no es capaz de formalizar, para el que no valen los recursos desarrollados por la subjetividad lógico-trascendental. Por lo menos, lo que sí ha logrado es aquel rebase problemático o ampliación negativa, que veíamos. Al limitar su campo de acción, los propios límites donde ella acaba, son los mismos donde comienza otra cosa, *un algo desconocido*. Ha conseguido, pues, localizar algo que la supera y rodea por todas partes, pero que está ahí: un deseo de conocer, una ilusión, humanos, que los sabe mero deseo, y mera ilusión, eso sí, inevitables. ¿Por qué, pues, sigue Kant escribiendo su *Crítica*? ¿Por qué el discurrir sobre la ilusión ya sabida como tal? ¿No basta aplicar la maquinaria analítica, quedarse con la posibilidad que ella define y renunciar al resto como empresa gratuita y sin sentido?

No, no basta. Kant pretende seguir su crítica hasta demoler los abusos ilusorios, los artificios sofísticos, las ilusiones dogmáticas, la palabrería que pretende ir más allá de donde la ha encerrado la analítica. No es posible una ampliación, sino negativa, del entendimiento puro, y, sin embargo, hay pretendidas ciencias que discurren sobre objetos trascendentes... *¡Crítica a la metafísica para salvaguardar la dignidad de la filosofía!* Un vuelco a la lógica sofística para que sirva de catarticon de la razón humana: un vuelco a la palabrería para demostrar su insensatez. Por la analítica sabemos discernir ya cualquier vana elaboración de la razón; pero Kant no puede ahorrarse el fatigoso esfuerzo de la dialéctica, dado lo engañoso de la ilusión y de sus doctrinas, lo atractivo, tentador y natural de ellas. Debe prevenir cualquier error de este tipo en el futuro: por eso levanta las actas de este proceso a la ilusión y las deja archivadas para siempre en la razón humana (A 703-704, B 731-732). *Sigue siendo lógico este proceso. Lógica de la ilusión, ahora, en cuanto crítica de la ilusión. La lógica y la crítica son en Kant conceptos equiparables; lo mismo podía haberse llamado su gran libro «Lógica de la Razón*

Pura». La lógica analítica desarrolla los mecanismos críticos al desarrollar los mecanismos de verdad frente a los cuales se legitimará o no (se criticará) un conocimiento. La lógica dialéctica aplica esos mecanismos a una crítica directa de lo que no sigue su juego. La primera despliega el ámbito seguro de la ciencia, la segunda disuelve el ilusorio de la metafísica. La primera sería hoy *teoría o crítica de la ciencia*; la segunda, *teoría o crítica de la ideología*. Usos y abusos de la razón. (Toda ciencia es un uso; toda ideología, un abuso.) Al fin y al cabo, la lógica se justifica como crítica en ambos campos: metateorías: crítica de la verdad y de la ilusión. ¿Desde dónde impone sus criterios? Ese es el problema de su círculo. *No se puede decir más, con Kant, que las condiciones de la naturaleza son así, mal (o bien) que nos pese...*

De todos modos, la hormiguita kantiana tiene sus razones para continuar un discurso lógico, cuya gratuidad es presumible en principio. Ya había rozado al final de la analítica los límites externos de la lógica. Pero se trataba de *otra cosa*. No es lo mismo el uso trascendental o abuso de las categorías («que es un simple error del juicio por no ser ordenadamente refrenado mediante la crítica y por no prestar atención suficiente a los límites del terreno donde únicamente le está permitido su juego al entendimiento puro»), que el uso de los principios trascendentes («que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio totalmente nuevo que no admite demarcación alguna por ninguna parte») (A 296, B 352). Lo primero no es más que una equivocación de la lógica en la pretensión de fundarse, que la lleva a un océano proceloso y enorme que se evidencia, para su sorpresa, como vacío. Lo segundo es una eliminación decidida de los límites y la imposición incluso de sobrepasarlos. Lo primero sirve justamente para encerrar definitivamente a la experiencia posible en sus límites; cumple, pues, negativamente una auténtica función lógica. Lo segundo, para darle la unidad suprema al ofrecerle objetivos ilusorios tan lejanos; cumple, pues, otra función lógica. Si lo primero está ya claro, de lo segundo todavía no ha tratado. Kant ya desveló aquella operatividad delimitante de la ampliación negativa (nouménica) de la lógica. Ahora se trata de poner en evidencia la mera ilusión de su pretendida ampliación positiva (ideal) y la función regulativa y sistematizante del todo conocimiento humano que de ahí, curiosamente, resulta. El proceso a la ilusión descubrirá el momento último de autocritica de la razón y la completud última de la lógica del conocimiento humano: las ideas cumplen también un papel necesario, al lado de las intuiciones y de los conceptos (cfr. A 298-299, B 355). *Este largo proceso quizá merecía la pena: a la charlatanería sofística se la ha vuelto contra sí: la dig-*

nidad de la filosofía, ensombrecida como estaba por tanta vacua palabrería metafísica, queda ahora intacta...

(2)

El nuevo tema es ahora la *ilusión*, como en la analítica lo fue la *posibilidad*: lógica de la ilusión (de verdad) y lógica de la posibilidad (de verdad). Esta ilusión es *ilusión de posibilidad* y por eso es trascendental: ilusión de posibilidad de verdad más allá del uso empírico de las categorías: ilusión de posibilidad de una ampliación objetiva del entendimiento. Esta ilusión es *ilusión de objeto*, como antes la posibilidad era *posibilidad de objeto*; o *ilusión de verdad*, como antes *posibilidad de verdad*...

Por eso no se confunden Erscheinung (fenómeno u objeto de ilusión o de apariencia) y Schein (ilusión o apariencia de objeto). Ni la ilusión ni la verdad se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. O sea, son posibilidad *de* objeto, o ilusión *de* objeto, como decimos (A 293, B 350...).

La causa profunda de esta ilusión trascendental es «que existen en nuestra razón (considerada subjetivamente como una capacidad cognoscitiva humana) máximas y reglas fundamentales de su uso que tienen todo el aspecto de principios objetivos, y debido a las cuales sucede que la necesidad subjetiva de una determinada conexión de nuestros conceptos en provecho del entendimiento, se toma por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas» (A 297, B 353). (Habrà que ver lo escurridizo de los conceptos de «objetividad» y «principio objetivo», enfrentados a «subjetividad» y «máxima»...)

Se trata de una ilusión que no cesa, a pesar de que la analítica haya mostrado con hartura su nulidad (A 297, B 353); es una ilusión engañosa (täuschend) (A 703, B 731), tentadora (anlockend) y brillante (glänzend) (A 702, B 730). Por eso Kant se da la pena de escribir una lógica (crítica) de esta ilusión. Pero, sobre todo, se trata de una ilusión natural e inevitable (natürlich und unvermeidlich). No son errores debidos a ignorancia o sofismas artificiales contruidos para confundir a la gente los que critica la dialéctica. La dialéctica lógico-trascendental es la crítica de una dialéctica natural e inevitable de la razón pura, que se apoya, como su ilusión, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. Se trata de una dialéctica «que inhiere de forma ineludible en la razón humana y que ni siquiera después de que descubrimos su espejismo dejará de encandilarla y de

empujarla incensantemente a extravíos momentáneos que necesitan ser corregidos constantemente» (A 298, B 354-355). Los sofismas de la razón surgen de la propia naturaleza de la razón, «son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de éstos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que lo acosa insistentemente y que se burla de él» (A 339, B 397).

(3)

La nueva facultad que ahora se critica es la *razón*. Frente a la definición del entendimiento como «facultad de las reglas» (Vermögen der Regeln), la razón se define como «facultad de los principios» (Vermögen der Prinzipien) (A 299, B 356). Se trata de una definición que abarcaría los dos aspectos de esta facultad: el meramente lógico y el lógico trascendental, y sus dos usos: el lógico y el puro. Formulada la definición de manera más precisa: «Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento» (A 302, B 359). Ya veremos lo que son principios exactamente; por ahora, insistamos en las características nuevas que esta nueva facultad añade a nuestra capacidad intelectual en general, de la que representa su culmen.

Queda claro, pues, que la razón nunca se refiere directamente ni a la experiencia ni a los objetos. Es decir, no define o delimita posibilidad alguna de conocimiento; se refiere ya al entendimiento, a su lógica desarrollada en la analítica y dada por supuesta ahora. Y se refiere a ello con el fin primordial e importantísimo, para la completitud del conocimiento, de proporcionar unidad suprema mediante conceptos (ideas, ahora) a los conocimientos ya adquiridos por el entendimiento (cfr. A 326-327, B 383). Esta unidad por principios de la diversidad de las reglas y conocimientos tiende a una exigencia fundamental de la razón: *obtener la total concordancia del entendimiento consigo mismo*. Por eso no impone ley alguna a los objetos ni posibilita tampoco su conocimiento ni su determinación en cuanto a tales. Ese principio de unidad es (y no es) una mera ley subjetiva para la administración de las posesiones de nuestro entendimien-

to (A 306, B 362). La unidad buscada no es ya (y es) la *unidad del entendimiento*, no (y sí) la de la experiencia posible, sino (también) la de la razón: no (y sí) la de las reglas, sino (también) la de los principios. Es decir, se trata del grado supremo de organización de las reglas y conocimientos del entendimiento, conseguido por el uso meramente lógico, inferencial, de la razón, por el que reglas y conocimientos se subsumen unos en otros de acuerdo con el menor número de principios (condiciones, reglas, proposiciones generales que sirven de premisas mayores), y conseguido, sobre todo, por su uso puro, por el que ese quehacer inferencial meramente formal toma los tintes de una ley subjetiva que transforma los silogismos, y su pretensión de suprema unidad, en actos del sujeto lógico trascendental y en su suprema autoapropiación o total y última concordancia consigo mismo, con su movimiento trascendental. La acción trascendental del sujeto lógico llega en la dialéctica a su culmen, al unificarse en sí misma racionalmente, no sólo intelectualmente. Es una unidad de segundo orden, aquí auténticamente ya metalógica. *No se unifican ya los datos de la experiencia posibilitando el objeto y su concepto; sino a los propios conceptos (reglas, funciones) del entendimiento.* No es unidad del entendimiento en cuanto a unidad producida por éste (en la experiencia posible), pero sí en cuanto unidad producida en éste, en cuanto sistematización de todos sus hallazgos en vistas de un absoluto incondicionado para cada una de las clases de silogismos o de juicios (de acuerdo con su modo de expresar la condición del conocimiento en el entendimiento): categóricos, hipotéticos y disyuntivos. En cuanto tal, es también unidad de la razón...

(4)

Esta cuestión extrema sus matices a la luz del propio concepto de «*principio*» y de su uso dialéctico. «El término 'principio' es ambiguo. Ordinariamente no significa más que un conocimiento susceptible de ser usado como principio, aunque no sea tal ni en sí mismo ni en su origen» (A 300, B 356). Cualquier proposición o conocimiento universal, pues, incluso tomado de la experiencia por inducción, que pueda servir de base (premisa mayor) a las inferencias (silogismos) de la razón, puede ser un principio, aunque de hecho no lo sea en sí mismo ni en su origen. «Principio» es algo universal en lo que, a través de conceptos, conozco la particular. Con mayor razón que en el caso de proposiciones universales surgidas por inducción de la experiencia, puedo llamar principios a las proposiciones o conocimientos universales proporcionados *a priori*, bien sea por la in-

tuición pura (axiomas matemáticos) o bien por el entendimiento puro (principios del entendimiento puro). Pero sólo puede considerárselos principios en relación a los casos subsumidos bajo ellos, es decir, en relación a su uso posible; no en sí mismos ni desde el punto de vista de su origen, puesto que no serían posibles, *a priori*, sin acudir a la intuición pura (en la matemática) o a las condiciones de una experiencia posible en general (en la física o ciencia natural). «El entendimiento es, pues, incapaz, a partir de conceptos, de suministrar conocimientos sintéticos, que son los que yo denomino principios en sentido propio. No obstante, podemos llamar principios, en sentido comparativo, a todas las proposiciones universales en general» (A 301, B 357-358). quede claro, entonces, el sentido propio de «principio»: *Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen*, y su sentido comparativo: *alle allgemeine Sätze*; así se entenderá por qué Kant no podrá obviar en el uso puro de la razón la pregunta por la posibilidad de principios sintéticos, *a priori*, de la razón... En efecto, aquella máxima o principio de la razón de la *Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien en orden a una total concordancia del entendimiento consigo mismo*, era, como veíamos, una mera ley subjetiva de la economía casera en los asuntos del entendimiento; pero no podemos exigir ni su validez objetiva ni una uniformidad en los objetos mismos que favoreciera esa unidad y concordancia. Por eso la gran cuestión en este tema, respecto a la razón pura o razón en sí (no respecto a la razón lógica en general, sino a la lógico-trascendental), es «si contiene principios sintéticos *a priori* y reglas, y en qué pueden consistir tales principios» (A 306, B 363). He ahí la cuestión crítica que introduce la lógica trascendental dialéctica.

Para solucionarla hay que apoyarse en el procedimiento formal y lógico en general de la razón: sólo con esa guía puede surgir el principio trascendental supremo de la razón pura en su conocimiento sintético, si lo hay. La lógica general sirve de hilo conductor, como lo hizo en la analítica, de las deducciones de la lógica trascendental. Y en este sentido hay que tener en cuenta:

- 1.º Que igual que el silogismo no se refiere a intuiciones (como sí lo hacen las categorías o conceptos del entendimiento), sino a conceptos y juicios, tampoco la razón pura se refiere inmediatamente a objetos ni a su intuición, sino sólo al entendimiento, a sus conceptos y juicios, y sólo a través de éstos a los objetos.
- 2.º La razón, o lógica, general busca en sus inferencias la condición universal de su juicio (de la conclusión), y en su esfuerzo máximo busca la condición de la condición de la condi-

ción... (polisilogismos); con lo que el principio peculiar de la razón en general será en su uso lógico: «Encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, con lo que la unidad de éste se completa» (A 307, B 364). Esta máxima lógica puede convertirse en el *principio trascendental supremo de la razón pura* «si suponemos que, cuando se da lo condicionado, la serie entera de las condiciones subordinadas entre sí (serie que, consiguientemente, es condicionada), se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y en su conexión» (A 307-308, B 364). Esa será la gran punta de la cuestión trascendental de los principios, como veremos...

Con esa suposición tenemos ya el principio supremo de la razón pura. Principio que, con esa restricción trascendental, es evidentemente sintético, puesto que lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición cualquiera, pero nunca a lo incondicionado. Y principio que necesariamente ha de segregarse otras proposiciones o principios sintéticos, *a priori*, dado que si se da lo incondicionado puede considerárselo diferentemente según cada una de las determinaciones que lo distinguen de cualquier condicionado. Estas proposiciones o principios sintéticos, *a priori*, de la razón no tienen nada que ver con los del entendimiento, puesto que éstos sólo se refieren a objetos en el marco de la experiencia posible, cuyo conocimiento y síntesis, por tanto, son siempre condicionados. Y por ese mismo motivo, estos principios trascendentales de la razón siempre serán *trascendentes* (no *inmanentes*, como los del entendimiento) a los fenómenos, a la posibilidad de la experiencia, y por tanto nunca podrá hacerse un uso empírico adecuado suyo. Cuando Kant concluya sobre ellos (A 701-702, B 729-730) dirá que son sólo *principios reguladores* de los conocimientos del entendimiento y no principios *constitutivos* de conocimientos trascendentes. Considerarlos de este último modo sería caer en una ilusión brillante, pero engañosa, y llevaría a una verborrea sofística inacabable. Considerarlos simplemente reguladores, además de ser algo demostrado pormenorizadamente por Kant en larguísimas páginas destructoras de la metafísica (psicología, cosmología, teodicea; «racionales»); lleva a la unidad sistemática mayor que es posible en el uso del entendimiento, unidad que ellos imponen regulativamente, y lleva también al entendimiento a su mayor grado de coherencia interna, a la autoapropiación última del sujeto lógico trascendental en la unidad suprema de todo su saber; este supremo grado de autoapropiación lo consignan los principios reguladores precisamente por situar tan lejos el objetivo al que el mismo entendi-

miento ha de aproximarse. He aquí el gran fruto positivo de la crítica trascendental de la lógica de la ilusión (además de la crítica destructiva de la metafísica), que da al traste con aquella gratuidad presumible en principio a las cuestiones dialécticas...

(5)

Si hemos visto los principios de los silogismos dialécticos de la razón pura, veamos ahora sus conceptos y sigamos luego el esqueleto del discurrir estructural de la lógica de ambos.

A los conceptos de la razón pura Kant los llama «ideas» (trascendentales), igual que denominó «categorías» a los conceptos puros del entendimiento. Así que eso es lo que, de principio y claramente, significa el término «idea». Naturalmente, en relación con los conceptos puros del entendimiento, los de la razón son conceptos *inferidos* (*geschlossene*), no meramente *reflejados* (*bloss reflektierte*), es decir, no obtenidos por simple reflexión sobre los fenómenos en cuanto pertenecientes necesariamente a una posible conciencia empírica, como aquéllos (A 310, B 367). O sea, los conceptos puros del entendimiento son *conceptos (a priori) de objetos (posibles)*, mientras que los conceptos puros de la razón son *conceptos (puros) de conceptos (puros)*, es decir, *conceptos de conceptos del entendimiento*, o dicho de otro modo más escolástico, *conceptos de nociones* (Begriffe aus Notionen): «Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón» (A 320, B 377).

La lógica dialéctica de la razón es una lógica de la lógica analítica del entendimiento... Como ya decíamos, la metafísica se disuelve en metalógica. Bien, pero, ¿qué significa exactamente esto en el caso de los conceptos de esta metalógica, en el caso de las ideas? ¿Qué son exactamente esos conceptos de conceptos? La respuesta es clara: el concepto puro de razón es el concepto de lo incondicionado (Begriff des Unbedingten), en cuanto funda, o es un fundamento, de la síntesis de lo condicionado. De modo más claro: es el concepto de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado (A 322, B 379). Lo incondicionado es la totalidad de las condiciones en la síntesis de las intuiciones; su concepto es la idea. No es extraño que Kant lo defina como concepto de un maximum (Begriff eines Maximum) (A 327, B 383) o de un todo absoluto (eines absoluten Ganzes) (id.).

Y, en efecto, por medio del término «absoluto» (lo necesario en todos los aspectos o sentidos, con respecto a todo lo posible) se comprende mejor lo que es una idea; basta añadir este adjetivo a las

definiciones dadas. Con palabras de Kant: «El concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos» (A 326, B 382). Así que la idea, el concepto puro trascendental de la razón, es *el concepto de lo absolutamente incondicionado*.

Precisamente este absolutismo de miras es lo que da movilidad, operacionalidad a la lógica dialéctica en su proyecto de sistematización última de todo conocimiento posible. Todo lo que se refiere de inmediato a los objetos de la intuición, o mejor a su síntesis en la imaginación, es decir, todo lo que se refiere a la posibilidad inmediata de objeto, es cosa del entendimiento. Lo propio de la razón es el uso, el manejo; de los conceptos del entendimiento, y es lo absolutamente incondicionado lo que da operatividad a ese uso, en cuanto sirve de punto de referencia al intento de la razón de conducir (*hinausführen*) hasta ello a la unidad sintética pensada en la categoría. En eso consiste precisamente el uso (*Gebrauch*) de que hablamos. Se trata del *juego dialéctico de la lógica*: ese acompañar o conducir fuera de sí mismo (pero hacia sí mismo), más allá de sí mismo (pero hacia sí mismo), al entendimiento o a sus conceptos, que significa el «*hinausführen*» o el «imponer la dirección» (*die Richtung vorschreiben*) hacia esa unidad absoluta. Digo «fuera de sí, pero hacia sí mismo», «más allá de sí, pero hacia sí mismo», porque en el fondo no se trata más que de proporcionar al entendimiento (o mejor a las facultades mentales humanas en general) esa «autoapropiación» definitiva, esa suprema ordenación, a que ya nos hemos referido. Ese uso de los conceptos puros de la razón, es decir, el uso que los conceptos puros de la razón hacen de los conceptos puros del entendimiento, será, en efecto, *trascendente* en cuanto se refiere a la afirmación del objeto (un todo absoluto, un absoluto incondicionado, un máximum) al que tienden; pero no olvidemos que estamos en la lógica trascendental, también en la dialéctica, y que, por tanto, ese uso incorrecto, objetivo y trascendente, deja un poso trascendental subjetivo (y objetivo): la unificación o sistematización del todo de la experiencia o del conocimiento posible. Cuando se habla de «conocimiento o experiencia posible» se recalcan los matices objetivos de la lógica, cuando se habla de «posibilidad de conocimiento o de experiencia» se distinguen los matices subjetivos suyos; pero ambos coinciden precisamente por la trascendentalidad o posibilidad que los unifica, como esencia lógica de ambos. *De modo que la sistematización objetiva del conocimiento es, a la vez, una autoapropiación subjetiva del pensar...* «Son, pues, necesarios los conceptos puros de razón, de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos

tendientes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado. Esos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, aunque, desde otro punto de vista, carezcan de un uso concreto adecuado ni posean, por tanto, más utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo» (A 323, B 380).

Pero, en efecto, el uso objetivo de los conceptos puros de la razón, que consiste en usar los conceptos puros del entendimiento en orden a *imprimirles una dirección hacia lo absoluto, es trascendente*, mientras que el uso propio de los conceptos del entendimiento en orden a la síntesis de la intuición empírica, es decir, a la posibilidad de objetos concretos, es *inmanente*. Trascendente o inmanente siempre se definen en relación al ámbito, delimitado perfectamente en la lógica analítica, de la experiencia posible. En realidad, como apunta Kant en las frases arriba citadas, *poseer un uso trascendente es carecer de un uso apropiado*. Esto es así si se mira en esa dirección objetivo-metafísica cuya meta nunca se alcanza. Pero no si se mira en la dirección subjetivo-lógica en la que estos conceptos puros de la razón son necesarios para todo uso del entendimiento (A 327, B 384), es decir, en la dirección en la que se ve la necesidad del uso o juego dialéctico de la lógica, en la dirección, pues, autorrecurrente, en la que amplían al máximo el uso del entendimiento, con lo que éste consigue su *máxima unidad y se pone en perfecta armonía consigo mismo* (mit sich selbst durchgehendes einstimmig gemacht wird). Y sobre todo, si se consideran desde el punto de vista de que no son inventados arbitrariamente, sino fundados en la naturaleza de la razón humana. El que no posean un uso apropiado no quiere decir más que no pueden darse en los sentidos un objeto congruente, es decir, que no pueden ser usados empírica o científicamente, pero nada más. E incluso esta relación con la experiencia no es nula, ni mucho menos, sino simplemente indirecta y mediata, a través del entendimiento, puesto que lo absoluto que significan es algo bajo lo que cae toda experiencia: «si tales conceptos contienen lo incondicionado, se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca un objeto de experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro, de la síntesis empírica» (A 321, B 367). Así, naturalmente, se puede hablar de un *uso empírico* de la razón; en este sentido mediato e indirecto...

Y es que, en definitiva, fundamental e imperceptiblemente (im Grunde und unbemerkt), por todo lo dicho, pueden servir de *canon*

del uso ampliado y unitario del entendimiento. Esto expresa óptimamente su caracterización esencial. Además de otra cosa que Kant no deja de señalar ya en la *KrV*, por ejemplo, en este punto: el papel de las ideas en el uso práctico de la razón. «A parte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto hay que esperar posteriores aclaraciones» (A 329, B 386) ... También nosotros volveremos sobre ello.

Por ahora estamos sólo en el uso especulativo de la razón y todavía, dentro de él, en su uso trascendental... que proporciona tres grandes títulos de todas las ideas trascendentales: alma, mundo y Dios, o psicología, cosmología y teología racionales (trascendentales). Las ideas trascendentales siguen el hilo de las categorías, puesto que la razón pura nunca se refiere directamente a objetos, sino a sus conceptos. De modo que igual que de la forma de los juicios, convertida en concepto de la síntesis de las intuiciones, surgen las categorías, «si aplicamos la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, bajo la guía de las categorías, tal forma contendrá el origen de especiales conceptos, a priori, que podemos denominar conceptos puros de la razón o ideas trascendentales, las cuales determinarán, de acuerdo con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto» (A 321, B 378). Aquellos tres títulos de lo incondicionado surgen, pues, de las tres clases de silogismos (categóricos, hipotéticos y disyuntivos), y éstos, a su vez, de las tres clases de conceptos de razón, que provienen de los tres modos de relación que el entendimiento se representa por medio de las categorías. Alma, mundo y Dios aparecen al final del avance de las tres clases de silogismos, por prosilogismos, hasta lo incondicionado ... Así va abriendo la lógica dialéctica su ámbito. Pero quedan problemas lógicos más arduos que éstos (meramente descriptivos) *del avance hasta lo incondicionado* ... Hay que preguntarse, como siempre en la lógica trascendental, por la misma posibilidad de este juego ...

(6)

En efecto, hemos visto ya el juego o uso, e incluso sus características, de los conceptos y de los principios de la razón pura. Si no completo, que no es nuestro tema, sí la planificación de su esqueleto lógico. Sigamos jugándolo hasta el límite de su *posibilidad* ... Hasta que su osamenta cruja ya enfrentada directamente a la piedra de toque de siempre, en la filosofía trascendental: su validez objetiva o

su deducción trascendental. ¿Es posible que este esqueleto lógico que hemos descrito sea el marco racional de una experiencia posible? ¿O es sólo el de un enorme fantasma? Este es el problema...

Y el problema no es una cuestión perdida. Parecía que, objetivamente, la maquinaria lógico-dialéctica levantada carecía de un uso apropiado. No sólo por los peregrinos usos formales que los sofistas de toda época han hecho de ella, *sino porque, trascendentalmente, las tentaciones trascendentes son casi insalvables, como demuestra la metafísica histórica*. Y sin embargo... hay por qué suponer que todo lo fundado en la propia naturaleza de nuestras capacidades tenga un uso correcto y ajustado al simple hecho de que esas capacidades existen y contemos con ellas. *La falta de sentido de su uso volvería absurdo también el simple hecho de su existencia...* Y ese hecho es innegable (para Kant...)... «Es posible, pues, que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado, y, por tanto, immanente, por más que, en el caso de que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, puedan ser de uso trascendente y por ello mismo engañosas» (A 643, B 671). Porque lo engañoso no es la idea o la razón en sí mismas, sino el uso trascendente (constitutivo) que se pueda hacer de ellas. La cuestión es si existe un uso suyo inmanente (regulador), dentro de los límites de la experiencia posible, directa o indirectamente. Ya hemos afirmado su posibilidad; hay ahora que cuestionársela de plano... y en los tres niveles descriptivos de la lógica dialéctica que vimos antes: razón, principios, ideas. Eso haremos...

Pero dejemos, primero, más claros los términos de este problema trascendental de la lógica dialéctica. Son dos cuestiones (¿lógicas?) las que lo enmarcan, y de las que Kant y su tiempo han de responsabilizarse. Primera, *la pretensión de unas facultades anímicas fundadas en la naturaleza universal del hombre*. Segunda, *la cuestión de un espejo (o de una ilusión) en el que ya nadie ve nada*: el gran espejo de la metafísica convertido por Kant en el campo de un mero juego de convergencia de la lógica de la ilusión. Un espejo curioso, como todos, por la ilusión de objetos que parecen estar detrás de su superficie, pero peor que todos, porque históricamente había reflejado de ese modo engañoso unos fantasmas que, como tales, nunca pudieron reflejarse, y siempre ocuparon ese lugar detrás de la luna, de cuya falacia tanto tardó la historia del pensamiento occidental en darse cuenta... Al definirlo lógicamente, ese espejo se rompe en mil pedazos, con su ilusión. Es decir, esta segunda cuestión es la del paso del espejo, de la ilusión, hacia un punto de convergencia, *un focus imaginarius*, sabido ya como tal, pero cuya andadura desarrolla un juego lógico que juega a la mayor unidad a la vez que a la mayor amplitud del entendimiento: es el uso regulador de la lógica de la razón, que pre-

tende dirigir al entendimiento hacia una meta determinada en relación a la cual las líneas directrices de todas sus reglas convergen en un punto: ese *focus imaginarius*. «Es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo)» (A 644, B 672)!.. Sabido como tal ese *focus imaginarius*, y con esa salvedad, el juego lógico de la razón es perfecto: *desarrolla una andadura de máxima amplitud (Ausbreitung), pero hacia un punto de máxima unidad (Einheit)*. Este juego al límite entre unidad y distension supremas, el juego de traspasar el espejo, define con toda precisión los términos del problema trascendental de la lógica dialéctica en Kant. Mejor (para los tiempos que corren) que aquella primera cuestión ingenua de los dones de *Natura*...

(7)

Ya hemos visto las características más peculiares de la facultad de la *razón*. Nunca se refiere directamente a un objeto, sino al entendimiento, y por medio de éste desarrolla su uso empírico. El objeto de la razón es el entendimiento, sólo él y su adecuada relación con los objetos. La razón no *produce* conceptos de objetos, sólo los *ordena* en ese juego de unidad-distensión. En efecto: les da la unidad límite que sólo pueden conseguir ampliados al máximo por la razón, en la totalidad de sus ordenaciones o series, hasta lo incondicionado. Esta unidad extrema no se da todavía en las ordenaciones o series hechas de acuerdo con conceptos, puesto que lo son siempre de condiciones. El entendimiento unifica la diversidad de los objetos por medio de conceptos; la razón unifica la diversidad de los conceptos por medio de ideas.

El intento que esencialmente caracteriza a la razón es la *sistematización del conocimiento*, y eso constituye su intransferible papel dentro del proceso cognoscitivo, su participación en el juego lógico, que la eleva inmensamente por encima de las patrañas obcecadas o malintencionadas de la verborrea sofística. Hasta el punto, incluso, de que es esa unidad sistemática, que la razón produce en el entendimiento, *el criterio de verdad de sus reglas*. La razón hace que el todo del conocimiento sea auténticamente un todo, es decir, que de *agregado* fortuito (ein zufälliges Aggregat) pase a ser un *sistema* coherente según leyes necesarias (ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System). *La lógica dialéctica, en cuanto crítica, cumple, pues, un papel inobviable en el proceso cognoscitivo: la ilu-*

sión de la lógica deja, en su imposible derrotero, una estela que sistematiza el campo de la ciencia y que a la vez va recogiendo en sí mismo, progresivamente, al propio sujeto de conocimiento. Esta sistematización la realiza de acuerdo con un principio (lógico y lógico-trascendental) de unidad sistemática, y presuponiendo una idea (lógica y lógico-trascendental) de la forma de un todo del conocimiento. Principio e idea que fundamentalmente son los soportes de la validez objetiva peculiar (indeterminada) de la razón, es decir, de la calidad trascendental de la acción o movimiento de la subjetividad lógica que la razón representa. Veamos ese principio y esa idea...

Sólo recordar antes cómo a este proceder sistemático de unificación Kant lo llama *uso hipotético de la razón* (no propiamente constitutivo, sino sólo regulador), frente a un *uso apodíptico* suyo, que sólo tendría en el caso inverosímil, trascendentalmente hablando, de que lo universal, que le sirve para ese proceso de unificación o derivación de lo particular, fuera en sí mismo cierto y estuviera dado, cuando, de hecho, sólo es asumido como problemático y sólo viene dado como mera idea, como sabemos... (cfr. A 643-647, B 671-675).

(8)

El hecho ya de que la unidad sistemática del entendimiento, a que lleva el uso hipotético de la razón, sirva de criterio, de *piedra de toque* (*Probierstein*) de la verdad de las reglas, evidencia sus calidades trascendentales, que aparecen del todo claras cuando tratamos de los dos aspectos racionales: las principios y las ideas.

Primero con los *principios*. Aquel principio peculiar y característico de la razón pura de la *búsqueda de lo incondicionado* del entendimiento, que veíamos, es este mismo de que acabamos de hablar: la persecución de la *unidad sistemática* (racional) del entendimiento. Su sentido lógico, como principio lógico meramente, está claro: la razón, con sus principios, ordena formalmente el ámbito de la ciencia, sometiendo las leyes naturales, particulares a cada una de ellas, a otras más generales, en una prosilogística formal, que desarrolla una red lógica perfecta (en el límite) de relaciones particular-universal. Pero si siempre, tras lo lógico analítico, hemos descubierto lo trascendental, habrá que hacer el mismo intento con lo lógico dialéctico. Naturalmente, el problema ahora es mayor, puesto que, como sabemos, ya no tiene tan siquiera sentido plantearlo en términos de posibilidad (directa, al menos) de objeto. Los términos de la cuestión son ahora los siguientes: ese *principio lógico* constituiría un *principio trascendental*, es decir, convertiría la unidad sistemática

en necesaria objetivamente (no sólo subjetiva y lógico-metodológicamente) y *a priori*, si, a parte de cualquier interés de la razón o principio económico suyo, se pudiera demostrar que es una ley intrínseca de la naturaleza, o, dicho de otro modo, que pertenece a la naturaleza en sí del entendimiento y de la razón. Si es así, esto hará de esa necesidad natural de las facultades una necesidad inherente también a los objetos mismos o perteneciente a su constitución misma (cfr. A 648-651, B 676-679). Es curioso: el problema de la piedra de toque de la lógica en la dialéctica es un radical recurso de la razón sobre sí misma para fundar el ámbito de la posibilidad objetiva de su juego. No es tan diferente de lo que sucedía en la analítica, pero sí más claro: tampoco, en realidad, se salía en la analítica del juego subjetivo-lógico para fundar su validez objetiva, puesto que ésta no era otra cosa que la posibilidad de objeto, y ésta no otra que la acción trascendental del sujeto lógico. Pero en la analítica aún era posible hablar de intuición y de experiencia, por más que estuvieran condicionadas de raíz por lo *a priori*. Aquí estamos en un segundo orden de cosas: *lo necesario a la constitución de los objetos ha de ser visto a través de lo necesario a la naturaleza de las facultades, es decir, del sujeto lógico*. La lógica trascendental dialéctica se autofunda por una pirueta no tan inverosímil como la que pretendió la analítica en aquel salto al nouméno que se reveló como salto al vacío; ahora se afirman las cosas porque sí, lo cual no deja de ser volatinesco: *si las cosas no fueran necesariamente así, como descubre la lógica dialéctica, la razón y el entendimiento no serían tales como son por naturaleza, tales como son de hecho; no habría tales facultades como las que hay; careceríamos simplemente de ellas...* El razonamiento trascendental kantiano es el siguiente: si tras los principios lógicos de la razón no hubiera principios trascendentales... si la razón fuera libre de admitir sin más la diversidad que nos ofrece la naturaleza... si fuera libre de conceder la posibilidad de que la unidad sistemática de la derivación de las reglas científicas no sea necesaria, o sea, no tenga por qué adecuarse a la naturaleza y a su propia naturaleza..., entonces... sucedería lo que sigue: la razón iría contra su propia condición, que la impele necesariamente a buscar esa unidad, y, por tanto, iría contra la constitución de la naturaleza y de su naturaleza; dada la inevitabilidad y necesidad de su juego lógico, la razón ya no sería razón, en ese caso; no habría razón, careceríamos de ella, y, por tanto, también de entendimiento, puesto que no existiría uso alguno coherente del mismo, ni criterio suficiente de verdad empírica, en consecuencia... (cfr. A 651-654, B 679-682). Con lo que todo el edificio lógico entero se tambalearía como un castillo de naipes. *El propio hecho, pues, de la razón y de su característico juego lógico fun-*

da su trascendentalidad, es decir, su validez objetiva, sin salir de sí misma o, lo que es lo mismo, sin salir del movimiento trascendental del sujeto lógico. He ahí la pirueta del porque sí: salto de vuelta sobre sí...

Hay, pues, que admitir, *porque sí*, que la unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva. *El juego se justifica por el propio juego*. Hay que admitir, tras el principio(s) lógico, un principio(s) trascendental de la razón pura, responsable de esa unidad sistemática, *a priori*, y necesaria. Y Kant enumera esos principios o leyes trascendentales: homogeneidad, especificación y continuidad, como es sabido. Tales principios y su juego constituyen el modo en que la razón prepara su campo al entendimiento, y, por tanto, definen su peculiar uso empírico indirecto, a través del entendimiento y sus categorías...

Pero investiguemos más en la posibilidad de este juego. ¿Qué constituye, por tanto, esencialmente tales principios? Bien, no contienen otra cosa que meras ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón. Uso que sólo puede seguir las *asintóticamente*, es decir, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca. Sin embargo, tales principios son *proposiciones sintéticas a priori*, como sabemos: a priori necesarias y objetivas, puesto que se fundan en la naturaleza: en la naturaleza de la razón y en la de las cosas. Son auténticas reglas de la experiencia posible, aunque también meros principios *heurísticos*... Poseen validez objetiva, aunque *indeterminada*... En efecto, esa indeterminación la deben a la imposibilidad de ofrecerles esquemas de la sensibilidad ni, por tanto, objetos en concreto. Pero lo que asegura, a pesar de toda su validez objetiva y su carácter regulador, es que sí puede dárseles *el análogo de un esquema*. Este *analogon* «es la idea del *maximun* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio. En efecto, es posible concebir de modo determinado lo mayor y absolutamente completo, ya que se omiten todas aquellas condiciones restrictivas que ocasionan la diversidad indeterminada. Consiguientemente, la idea de la razón es el análogo de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no constituye un objeto del conocimiento mismo (a diferencia de lo que ocurre al aplicar las categorías a sus objetos sensibles), sino una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento» (A 665, B 693). Queda clara, pues, a la vez, la relación o el juego lógico entre principios e ideas, ahora que vamos a pasar al análisis de la posibilidad de éstas para acabar, con Kant, el arduo negocio que se trae entre manos la lógica de la ilusión. Y queda clara definitivamente, sobre todo,

la peculiaridad de la validez objetiva de esta lógica: una validez *indeterminada*, por indirecta. Los principios de la razón pura poseen realidad objetiva, con respecto al objeto empírico, *no para determinar algo en él*, sino para indicar el proceder según el cual *el entendimiento puede coincidir consigo mismo* (!) en su uso empírico y determinado respecto de la experiencia...

Pero resta una ambigüedad solapada en Kant en este punto. Cuando habla de *máximas* como «principios subjetivos no derivadas de la constitución del objeto, sino del interés de la razón respecto a una cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto», y las enfrenta a principios objetivos, en cuanto éstos sólo poseen interés especulativo (A 666, B 695)... Está claro que los principios trascendentales son objetivos (indirecta e indeterminadamente). Está claro que los principios trascendentales pueden prescindir del interés de la razón (A 648, B 676). Y, en fin, está claro que hay principios trascendentales de la razón pura. Pero el problema es que, en el lugar citado, Kant deja ambigua esta distinción entre *principios subjetivos o máximas* y *principios objetivos o trascendentales*, por cuanto: Primero, no especifica si se refiere o no a la objetividad estricta de la analítica; aunque se entiende que unas veces lo hace y otras no; en la dialéctica y sus principios hay objetividad, pero indeterminada e indirecta... Segundo, al hablar del conflicto que puede causar el considerar constitutivos a principios que son meramente reguladores, parece considerar principios objetivos sólo los constitutivos. Y aconseja considerar como simples máximas a los principios meramente reguladores. Pero los principios trascendentales, a pesar de ser objetivos (indirectamente), son, en sí, también principios meramente reguladores, y, a pesar de su peculiar realidad objetiva empírica, nunca constituyen objetos, a no ser que esa constitución, que realiza el entendimiento en la intuición, se considere indirectamente también racional, por la acción necesaria de la razón sobre el entendimiento. Con lo cual Kant identifica, en este aspecto, máximas y principios. Con lo que todo el enorme esfuerzo de trascentalizar los principios y darles validez objetiva resulta incoherente si esos principios son nada más que máximas subjetivas, fundadas sólo en los intereses (o en el interés de la razón. ¿Se asusta Kant ante las posibilidades que genera la trascendentalidad de los principios, por entender dar pábulo a esa ilusión humana, tentadora e irreductible, de considerarlos constitutivos de objetos racionales? Los principios trascendentales de la razón son algo más que simples máximas subjetivas, interesadas y especulativas; poseen una incidencia empírica inobviable que les proporciona su acción necesaria sobre el entendimiento. De todos modos, es típica esta ambigüedad, que quizá no se deba a otra cosa que a la ex-

trema finura y compromiso del discurrir trascendental kantiano en la cuerda floja entre lo sintético y lo a priori. Es el radical compromiso de una filosofía en los límites siempre (de dentro y de fuera). Y, por tanto, en el terreno de nadie de la posibilidad de todo... La cuestión, a fin de cuentas, está clara: las ideas, que constituyen máximas y principios, son paradójicas: ilusorias pero necesarias, tentadoras pero regulativas, subjetivas pero objetivas... Por eso, en cuanto ampliación objetiva más allá del límite de la experiencia, los principios no sirven a la razón objetivamente, sino subjetivamente como máximas reguladoras. Pero *también* son objetivos, ellos y su función reguladora, aunque indeterminadamente, como sabemos. *La objetividad de los principios de la razón pura pasa por el carácter meramente subjetivo y de máxima de su uso. Su subjetividad pasa por el carácter objetivo y empírico, peculiar, también, de su uso.* Son subjetivos y objetivos, especulativos y trascendentales... («Reguladores» conlleva ambos aspectos.) El carácter, a pesar de todo, objetivo y trascendental era más difícil de demostrar, y por eso Kant gasta tanta inteligencia en ello... (cfr. A 680, B 708).

(9)

Y ahora, con las *ideas*...

Recordemos, de principio, que ni la razón en sí misma ni sus ideas pueden ser, en cuanto a tales, dialécticas o ilusorias. El engaño y la ilusión proceden sólo de un uso inadecuado de ellas. Hay que partir, pues, de una suposición bien fundada para el análisis trascendental de las ideas: que posean una determinación adecuada y correcta, la suya propia, en la disposición natural de nuestra razón. Ese es el problema ahora, cuando ya hemos descrito lo que son, y Kant ya ha analizado pormenorizadamente el uso histórico que de ellas ha hecho la metafísica tradicional; hay que buscar su raigambre trascendental en la propia naturaleza del sujeto lógico, cuyo movimiento en este caso es el racional. Buscar, por tanto, ese peculiar carácter que define a toda representación trascendental: el que no venga de la experiencia pero a la vez sea posible aplicarla a priori a objetos de experiencia. ¿Cumplen, en algún modo, este carácter las ideas?, ¿pertenecen también ellas a ese terreno límite entre lo empírico y lo apriórico de la lógica trascendental? Sabemos que sí, pero, ¿por qué?...

La suposición de arriba nos hace suponer algo, a la vez, o es la misma suposición, que contesta de principio a estas cuestiones: las ideas, como todo concepto a priori que quiera usarse con seguridad,

han de soportar una deducción trascendental. En el caso de los conceptos puros de la razón, esta deducción no puede ser, obviamente, del tipo de la de las categorías. Pero alguna ha de ser posible... En mostrar eso consiste el dar cuenta de su trascendentalidad. Y con ello acaba la faena de *la lógica kantiana*, es decir, de *la crítica de la razón pura*.

Hemos visto que las ideas son análogos de esquemas de la sensibilidad, que se dan a los principios para fundar su objetividad y su trascendentalidad. Y así hay que considerar a las ideas: son los peculiares conceptos puros de la razón, pero, como su objetividad, nunca puede ser la del entendimiento (determinar un objeto), en realidad más que conceptos son *esquemas de la razón pura*. Y su objetividad, aquella que en general compete a la lógica de la razón, no es sino la objetividad ideal o en la idea. En efecto, es muy diferente que algo me sea dado como *objeto sin más* (als ein Gegenstand schlechthin), en cuyo caso mis conceptos se dirigen directamente a la determinación del objeto, a que algo me sea dado *como objeto en la idea* (als ein Gegenstand in der Idee), en cuyo caso «no hay en realidad más que un esquema al que no se asigna directamente objeto alguno, ni siquiera hipotéticamente, y que sólo sirve para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente» (A 670, B 698). Esa es exactamente la sutil y ambigua objetividad con que nos venimos topando en el juego lógico de la dialéctica: *la objetividad en la idea*. Y por ella, los *conceptos* de la razón pura son meras *ideas* (puesto que su realidad objetiva no se refiere directamente a un objeto), y éstas, no otra cosa que simples *esquemas del concepto de una cosa en general* (ordenados según las condiciones de suprema unidad de la razón y que no sirven sino para conseguir la mayor unidad sistemática en el uso empírico de ésta). Las ideas, como esquemas, se enmarcan en el proceder curioso del *como si* (als ob) o de la *suppositio relativa*, o, lo que es lo mismo, de la suposición trascendental no destinada más que a un uso relativo. Este proceder esquemático de la idea consiste en derivar el objeto de la experiencia del presunto objeto de la idea, *como si* se tratara del fundamento o de la causa del primero... En ese sentido se comprende perfectamente que las ideas no son más que simples conceptos *heurísticos* (no ostensivos), en cuanto que no indican qué es un objeto determinado, sino cómo hay que buscar la naturaleza y unidad de los objetos de la experiencia en general...

Está claro, pues, que las ideas no se refieren directamente a un objeto ni a su determinación. Parece, entonces, que la fundamentación (deducción) trascendental que buscamos para ellas no tiene sen-

tido, dada su carencia palmaria de objetividad. Pero, como Kant admite esa objetividad *indirecta, indeterminada* o *en la idea*... el uso de ellas puede revelarse como necesario a la razón, como una máxima o principio necesario de la razón, y, por tanto, su deducción en tanto principios reguladores (no constitutivos) puede quedar asegurada, si se muestran estas dos cosas: primera, que reducen a *unidad* sistemática todas las reglas del uso empírico de la razón; segunda, que *amplían* el conocimiento de la experiencia y nunca pueden oponerse a él (A 671, B 699). *Unidad y distensión* (Einheit y Erweiterung) van a ser las condiciones trascendentales de esta objetividad restringida de la lógica de la razón. Unidad y distensión que van a definir, al límite, lo más característico del juego de esta lógica; de ese juego sutil que hemos llamado alguna vez «ambiguo», sabiendo ya, sin embargo, que es este *señalar definitivamente sus propios límites al darse un objetivo asintótico*, o en general, *este total recogerse en sí mismo en la pretensión límite de salir de sí*, lo que define a toda la lógica trascendental como «Handlung des Subjekts»... Ese juego de la lógica entre la *Einheit* y la *Erweiterung* se va a revelar como juego de *ampliación de la unidad* o, mejor expresado, como venimos haciendo, de *distensión de la unidad*. Pretender unificar y organizar al máximo la experiencia posible y, a la vez, ampliarla o distenderla más allá de sus límites, es un juego absurdo a no ser por esa tensión suprema que caracteriza al final a la razón (como, también al final, al entendimiento en su tentación nouménica): en persecución de una unidad extrema amplía el campo de la experiencia al máximo de tensión que soportan sus límites; al distender al máximo estos límites, los fija definitivamente, así como definitivamente delimita su ámbito. *Pero en todo eso no se trata más que de la búsqueda de lo absoluto y de la tensión que genera*. Se trata sólo de ampliar al máximo la coherencia interna, distender al máximo la unidad, puesto que los límites ya están claros desde la lógica del entendimiento. En efecto, los hijos de la razón, las ideas, no son objetivas ni hipostáticas, puesto que, aunque no haya motivo alguno en contra de ello (excepto en las cosmológicas que son antinómicas), tampoco lo hay a favor, por lo que no pueden aceptarse en sí mismas como reales. Son reales en tanto en cuanto esquemas del principio regulador de la unidad sistemática, y en cuanto principios reguladores, por tanto, ellas mismas. Eso quiere decir que no son más que *análogos de las cosas reales* (Analogia von wirklichen Dingen). Un *algo* (ein Etwas) del que no sabemos qué sea en sí mismo, «pero que concebimos ligado al conjunto de los fenómenos por una relación análoga a la que éstos guardan entre sí» (A 674, B 703). Este ser pero no ser, esta objetividad pero no, este algo, pero desconocido en sí, afirma, por una

parte, la peculiar realidad y objetividad de las ideas (las deduce trascendentalmente), pero deja bien claro, por otra, las restricciones que supone esa peculiaridad. No hay ámbito posible de sentido, de significado, ni de verdad, estrictos, fuera de los límites de la posibilidad lógica desarrollada por el entendimiento. La ampliación o distensión que pretende la lógica de la razón es, por tanto, mera ilusión. Y sin embargo, en cierto modo, no lo es: dentro de su peculiar proceder lógico ordenador, la razón amplía el conocimiento de la experiencia ampliando su unidad: amplía su unidad empírica gracias a su unidad sistemática. *He aquí la distensión en la unidad que define radicalmente a todo movimiento de autoconciencia, de autocrítica... como ejemplarmente lo es el lógico-trascendental.*

Distensión de la unidad... Pero no se justifica para nada esa unidad, es decir, no puede darse un fundamento de ella, puesto que ni psicológica, ni cosmológica, ni teológicamente puede accederse de un modo cognoscitivo (lógico) al ser en sí que fundaría y justificaría tal unidad como causa de ella (cfr. A 675, B 703). Ninguno de los conceptos que nos permiten determinar un objeto tiene un uso lógico en ese campo asintótico ideal: eso significaría poder traspasar los límites y colocarse *fuera del mundo* (ausserhalb der Welt). *Sólo fuera del mundo es posible la justificación y fundación de la lógica de la razón (como la de la del entendimiento, según vimos):* «Tales conceptos son, pues, aplicables para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo de los sentidos, pero no para explicar la posibilidad del universo mismo, ya que este fundamento de explicación tendría que hallarse fuera del mundo y no podría, por tanto, ser un objeto de experiencia posible» (A 677, B 705). *Desde dentro del mundo, fuera del mundo no hay más que «ein blosses Etwas in der Idee»...* (A 679, B 707). *Desde dentro, lo de fuera, si lo hay, sólo se atisba como ilusión; pero con un uso lógico válido: las ideas, repitámoslo, como esquemas del principio regulador del uso empírico más amplio posible de razón... Desde fuera del mundo, dentro y fuera del mundo no sabemos en absoluto lo que hay...* Es decir, no hay para nosotros un «desde-fuera-del-mundo» lógico... Encerrados estamos en la condición (¿miserable?, ¿excelsa?) humana (en todo caso) del pensar...

(10)

Ese principio de suprema distensión o ampliación de la unidad y su carácter necesario é inevitable, cierra el negocio de la lógica trascendental de la razón. Con él, lo que era lógica de la ilusión se ha convertido, lógicamente, en crítica de ella...

Kant recopila a partir de A 680 B 708 los matices esenciales del largo discurrir lógico que ha llevado a cabo. Recordémoslos rápidamente:

1) Todo ese largo decurso no es más que un proceso de autocrítica o autoconciencia del sujeto lógico. «La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, ni puede tener otra ocupación» (A 680, B 708). Todas las cuestiones que plantea no son cuestiones acerca de la natura de las cosas, sino surgidas de la naturaleza de la razón y acerca solamente de su propia constitución interna («nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung») (A 695, B 723).

2) La unidad de la razón es la unidad sistemática que le sirve, no objetiva, sino subjetivamente, como máxima para la ampliación y corrección del uso empírico del entendimiento.

3) Pero esa unidad sistemática es también un principio objetivo, aunque de modo indeterminado, por cuanto lleva a fomentar y a reforzar *hasta lo infinito* (indeterminado) el uso empírico de la razón. (*Es de notar esta tendencia al infinito de los marcos lógicos; tendencia que autodisuelve la lógica en la objetividad indeterminada —lo infinito—, cuya posibilidad —ya no lógica— es ella misma quien la revela desde el mundo, en un fatal instinto de autosuperación que la destruye.*)

4) La razón es incapaz de concebir tal unidad de otro modo que dando un objeto a su idea. Como la experiencia no se lo ofrece, no puede admitirlo en sí y absolutamente como real, sino sólo como fundamento *problemático* de todas las conexiones de las cosas en el mundo; *como si éstas se basaran en él*. Se trataba de una *suppositio relativa* de objeto... (A 681, B 709).

5) Esta suposición consiste sólo en afirmar una idea como punto de vista (Gesichtspunkt) desde donde únicamente es posible la ampliación o distensión de la unidad.

6) La suprema unidad de la razón es la *unidad teleológica*, la unidad de las cosas conforme a fines, la unidad de fines. Es ella la que fundamenta la posibilidad del más amplio uso de la razón que persigue la lógica dialéctica. Con lo cual pertenece inseparablemente a la esencia de nuestra razón. Por ello, su idea es legisladora para nosotros. Y por ello también, es muy natural (sehr natürlich) suponer una razón legisladora o *intellectus archetypus*..., etc. (cfr. A 686-687, B 714-715; A 694-695, B 722-723; A 702, B 730). *La teleología (y la teología) suprema unidad lógica!*...

Y en fin... «so fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen». Y

fuera del campo barrido por estos tres elementos (el campo de la experiencia posible, el campo de la lógica) no hay más, para nosotros, que vacío (nichts als leerer Raum) (A 702, B 730)...

El vacío que pone de relieve aún más nuestro encierro lógico... Pero vacío al que curiosamente nos asomamos desde la lógica, y que rodea a ésta fundándola, al fundar el encierro (inevitable autoconsciencia y nada más) que la define.

(11)

Si la lógica revela y se asoma simplemente a ese vacío, y ese vacío es, de verdad, fundante, y si todavía se revela como más vacío al desaparecer la metafísica tradicional que pretendió llenarlo... Si ese vacío parece, pues, ser un dato universal como el mundo (lógico): el otro dato... ¿No hay un recobeco, un pliegue del mundo, de acceso a él? Para Kant sí lo hay. Y lo plantea ya en la *lógica*, en la *crítica de la razón pura*. Frente a la *lógica* está la *praxis* como solución de todos sus desconuelos. Frente al uso lógico de la razón, el uso práctico. Y la idea de la razón práctica puede darse siempre *in concreto*... Es más, resulta indispensable en relación a acciones concretas... «En ella la razón pura posee incluso causalidad de producir realmente lo que contiene en su concepto» (!). Así que no se puede decir desdeñosamente de la sabiduría que sea una simple idea²...

Kant escribirá otra «crítica» (¿lógica de la praxis?, ¿puede darse tal engendro?...). Se comprende: «Tuve, pues, que abandonar el *saber* para dejar sitio a la *fe*»... (BXXX).

Madrid, junio 1981.

ISIDORO REGUERA

² (Cfr. A 328, B 385). Resultará, en definitiva, que la lógica trascendental no vale para nada en cuanto canon de la razón pura. En ese sentido, es mera disciplina, puesto que no hay canon posible para el uso especulativo de la razón pura, que sólo es dialéctico. Con lo que de haber un uso correcto y un canon de la razón pura, han de ser prácticos nada más... (Cfr. A 797, B 825; además, A 807, B 835; A 816, B 844; A 831, B 859...) Es curioso cómo Kant juega en los límites siempre, inclinándose, sin moverse de sitio, unas veces de un lado y otras de otro...

Ya vimos la ambigüedad lógica de la *Doctrina trascendental del método*: cumple, desde el punto de vista trascendental, lo que tradicionalmente se pretendía con la llamada *lógica práctica*. Su cometido es la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura; dicho de otro modo, levantar el plano y el edificio con los materiales que le ha ofrecido la *Doctrina trascendental de los elementos*; y en este sentido se divide en disciplina, canon, arquitectónica e historia de la razón pura... Pero, aunque sea «lógica» y «trascendental», tal doctrina, como sabemos, no pertenece estrictamente a la «lógica trascendental» ni tampoco, pues, a lo que Kant entiende rigurosamente por «lógica» (cfr., *supra*, p. 4). Por eso aquí no tratamos de ella...