



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

EL PROBLEMA DE LA CAUSA EN KANT
Tesina para acceder al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno: Sr. Hernán Guerrero Troncoso
Profesor guía: Sr. Cristóbal Holzapfel Ossa
Curicó-Santiago
Diciembre del 2004

*Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand
sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken,
so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden,
ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen;
– wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.*

G. W. F. Hegel

Dicit ei tertio:
Simon Joannis, amas me?
Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? et dixit ei:
Domine, tu omnia nosti, tu scis quia amo te!
Dixit ei:
Pasce oves meas.
Amen amen dico tibi,
cum esses junior, cingebas te et ambulabas ubi volebas;
cum autem senueris, extendes manus tuas,
et alius te cinget et ducet quo tu non vis.

Ioan. 21; 17-19

Semper nobiscum memoriaque nostra,

ABEL MARIO TRONCOSO FELIÚ
(1917 - 1994)

ADRIANA INÉS YÁÑEZ GUZMÁN
(1917 - 2004)

causae istius itineris

AGRADECIMIENTOS

Nuestra tarea en esta tesina ha sido principalmente dar lugar y ayudar a que ella se escribiera sola. Para que esta tarea tuviera éxito, distintas personas nos han ayudado y apoyado, a quienes corresponde mencionar y agradecer.

A mis padres, hermanos y suegros.

A mi profesor guía, Dr. Cristóbal Holzapfel O., por atreverse con un proyecto imposible, en el cual continuaré trabajando.

Al profesor Fernando Valezuela E., por sus consejos y aliento, y junto con él a don Víctor Stenger L., por su apoyo y por su paciencia.

Al profesor Dr. Hardy Neumann S., por su gentileza y por el tiempo que le dedicó a revisar este escrito.

A mis alumnos, tanto en la Universidad como en el colegio, por su paciencia.

A mi jefe y profesor, don Eduardo Figueroa A., por su confianza, ayuda y amistad de años.

Al profesor Héctor Carvalho C., por sus consejos, su apoyo, su preocupación y su amistad a lo largo de estos años.

A Raúl y a Felipe, por su amistad incondicional, por su ayuda, por estar siempre aquí. Solos, pues vamos por sendas paralelas. Juntos, pues donde vamos es donde mismo.

A Sandra, por ser como es, por hacer todo lo que hace, por ser mi compañera y mi apoyo todos estos años.

Y más que a nadie, a mis abuelos, a quienes dedico el esfuerzo de todos estos años.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	iv
ÍNDICE	v
RESUMEN	vi
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO PRIMERO. EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD.	
§. 1. <i>El ataque de Hume contra la noción de Causalidad</i>	7
§. 2. <i>La comprensión kantiana de Hume. La “Crítica de la Razón pura” como fundamentación de la Metafísica</i>	15
§. 3. <i>La determinación de la experiencia en Hume y en Kant</i>	19
CAPÍTULO SEGUNDO. EXPOSICIÓN KANTIANA DE LA CAUSA.	
§. 4. <i>El ámbito de la causalidad. Las condiciones de posibilidad de la Experiencia</i>	32
§. 5. <i>El fundamento kantiano de la causalidad</i>	38
§. 6. <i>La filosofía trascendental como filosofía fundamental</i>	46
CAPÍTULO TERCERO. EL ÁMBITO DEL PROBLEMA DE LA CAUSA EN EL PENSAR MODERNO.	
§. 7. <i>La necesidad de una fundamentación de la Metafísica de tomar la forma de una Crítica de la Razón pura</i>	50
§. 8. <i>Acerca del Yo como principio formal de la Filosofía</i>	54
§. 9. <i>Origen teológico del pensar moderno</i>	60
§. 10. <i>Consideración final</i>	71
BIBLIOGRAFÍA	72

RESUMEN

El presente trabajo intenta hacer ver cómo el carácter problemático de la noción de causa, tal como David Hume lo expuso, movió a Immanuel Kant a abocarse a la tarea de poner de manifiesto el fundamento de la Metafísica. La pregunta, entonces, no va dirigida al concepto de causa, sino que al despliegue de tal fundamentación, a fin de poner en evidencia el ámbito y el alcance que toman en Kant tanto la causa como la Metafísica.

Así, se exponen en el primer capítulo los elementos que subyacen al fundamento kantiano de la causalidad, partiendo por una breve exposición del ataque de Hume contra la noción de causalidad (§. 1) y por la comprensión kantiana de tal ataque (§. 2) El capítulo termina presentando la *determinación* de la experiencia en Hume y los elementos de la *constitución* de la experiencia en Kant (§. 3), como el punto en el cual ambos pensadores difieren al tratar la noción de causa.

A continuación, en el segundo capítulo, se presenta el fundamento kantiano de la causalidad, viendo en primer lugar su ámbito de aplicación, al tratar la constitución de la experiencia (§. 4), con especial énfasis en el papel del tiempo en ella, luego se expone el fundamento de la causalidad siguiendo la sección correspondiente de la *Crítica de la Razón pura* (§. 5), para finalmente mostrar que el carácter trascendental de la filosofía de Kant da lugar a tal fundamentación, mientras se hace mención a aquello que denota los límites del conocimiento teórico, a saber, la cosa en sí (§. 6).

Finalmente, en el tercer capítulo, se trata acerca del rol que cumple la Razón en Kant, y por qué una fundamentación de la Metafísica tuvo que tomar la forma de una *Crítica de la Razón pura* (§. 7), de lo cual se desprende el carácter primordial del Yo, como principio formal de la filosofía (§. 8). En el último párrafo, se expone el origen teológico del preguntar moderno, siguiendo el camino que toma Descartes para demostrar la existencia de algo ajeno al sujeto, y que funciona como fundamento material del mundo, lo cual tiene lugar mediante una prueba de la existencia de Dios.

INTRODUCCIÓN

Lo que anima este trabajo es la pretensión de dar lugar al surgimiento de una pregunta, que él mismo no formula, ni está en condiciones de hacerlo. De cumplir con su cometido, será evidente que la pregunta ya estaba formulada al inicio del recorrido, y que el curso del trabajo simplemente pone de manifiesto la necesidad de la formulación de tal pregunta y del despliegue de su respuesta. Ahora bien, más que exponer la importancia de preguntar por algo así como la causa, proponiendo tal concepto como tema de investigación y sugiriendo un modo de considerar ese tema, este trabajo pretende exponer el *estado de necesidad* en el que nos encontramos, con vistas a lo cual se vuelve imperioso preguntar por la causa. La exposición de aquello que fue puesto de manifiesto en ese entonces por Kant sirve para delatar nuestra propia indigencia. La manera como aquélla se despliega tiene, entonces, un carácter expositivo tanto *ad intra*, esto es, en relación con el planteamiento del desarrollo del problema de la causa en Kant, como *ad extra*, con vistas a nuestra posición ante tal problema, al modo como nos *paramos* ante él. En este sentido, nuestra tarea no puede ser más *pretenciosa*.

Exponer el problema de la causa en Kant, sin embargo, no se reduce a una mera excusa para presentar nuestras pretensiones de manera solapada. Es de conocimiento público, y él mismo lo señala al comienzo de sus *Prolegomena*, que lo que dio pie para que Kant tomara el camino que tomó en la *Metafísica* fue el ataque de David Hume contra la noción de causalidad. Lamentablemente, considerar que se trata aquí de una influencia más en el pensamiento o en los

intereses personales de Kant es también una actitud corriente, con lo cual el problema que subyace a la comprensión kantiana de Hume permanece olvidado e ignorado. La *Crítica de la Razón pura* constituye, en palabras de Kant, la “consumación del problema humeano en su máxima amplitud posible”¹, y ello no se reduce a una cuestión doctrinal ni tiene un interés meramente anecdótico, sino que exhibe de manera clarísima la profundidad del problema que lleva aparejado la causa. Exponer no sólo la relación entre Kant y Hume, sino que también los límites dentro de los cuales se mueven la pregunta por la causa y su respuesta, para con ello dar lugar a que surja el problema de la causa mismo, es parte de nuestra tarea. Es por ello que, en lugar de presentar simplemente las dos doctrinas y de plantear este trabajo a la manera de un torneo para ver quién tiene la razón (lo cual no pasa de ser un ejercicio sin mucho sentido), consideramos necesario exponer todo aquello que está a la base del problema, aquello que determina las posibilidades de pregunta y respuesta y que a la vez se encuentra determinado por las preguntas y respuestas que tienen efectivamente lugar.

En lo que se refiere, entonces, a la *estructura* de este trabajo, nuestro recorrido está conformado en torno a la fundamentación kantiana de la causa: comenzamos presentando el carácter problemático que poseen tanto la pregunta por la causa como su respuesta en Hume (§. 1), para así pasar al modo como Kant comprende ese carácter, a saber, como exposición del carácter problemático de la Metafísica misma, y como manifestación de la necesidad de encontrar el fundamento sobre el cual ella se asienta (§. 2). Como primer paso en tal fundamentación, a la vez que como punto de divergencia entre la posición de Hume y la de Kant, ponemos en evidencia los elementos de la experiencia (§. 3),

¹ KANT, *Prolegomena* (Ak. Ausg. IV, pág. 261): “... [die] Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich [die] Kritik der reinen Vernunft)...” (Vid.

para luego mostrar cómo es que ella se constituye realmente y qué carácter tiene tal constitución (§. 4). Recién entonces la exposición de la fundamentación de la causa que lleva a cabo Kant exhibe su profundidad y alcance, y procedemos con ella en el §. 5. La fundamentación kantiana, sin embargo, aparece como mera propuesta o hipótesis si no se considera su carácter *trascendental*, al tiempo que lleva consigo el problema de la Cosa en Sí, por lo que el §. 6 está dedicado a ambas cuestiones. La fundamentación de la Metafísica mediante una filosofía trascendental, por otro lado, pone de manifiesto la necesidad de la *forma* que debía tomar dicha fundamentación, a saber, la de una *Crítica de la Razón pura* (§. 7), y ello da pie para que posteriormente, en Fichte y Schelling, el principio formal de la filosofía lo constituyera el Yo (§. 8). El fundamento material de la filosofía, sin embargo, tanto en relación con aquello que se considera como tal, como con el modo de pensar tal fundamento, muestra los límites del ámbito dentro del cual el problema de la causa ha tenido lugar hasta ahora, y vemos como Descartes presenta aquel fundamento al final del trayecto que hemos podido recorrer dentro de esos límites (§. 9).

Por otra parte, en relación con la exposición material, por decirlo así, de este trabajo, esto es, en cuanto al *discurso*, nos hemos esforzado al máximo por presentar con claridad los distintos temas ya mencionados, al tiempo que hemos tratado de apegarnos lo más posible al espíritu de los textos: todas las citas han sido traducidas por nosotros, y siempre las acompañamos a pie de página con el texto en su idioma original, a fin de dejar expuesta, a su vez, la interpretación que le estamos dando. Esperamos haber sido capaces de poner en castellano lo mismo que está en los demás idiomas, aun cuando a veces pareciera que retorceremos tanto nuestra lengua como el texto original, o que hacemos más confusa la exposición introduciendo términos extraños al uso corriente o

tradicional. Asimismo, nos hemos preocupado de destacar, escribiendo con cursiva, algunas palabras utilizadas en un sentido distinto al corriente. Al hablar de *real* o *realidad*, por ejemplo, o al usar el adjetivo *metafísico* para referirnos a algo, lo destacamos para llamar la atención sobre el uso que hacemos de tal palabra. A veces dejamos la explicación de ciertos términos para más adelante, pues una explicación acabada no puede ser siempre dada en el lugar en que tales términos aparecen por primera vez, sino que su aclaración debe ceñirse al curso propio de la exposición. Al respecto pedimos paciencia y esperamos que al final del recorrido cualquier duda terminológica esté resuelta.

Ahora bien, puesto que antes de comenzar es menester tener en claro el camino que hemos de seguir, terminaremos esta introducción refiriéndonos a una cosa en apariencia secundaria, pero que en realidad es de suma importancia para comprender nuestra intención, a saber, por qué hablamos del problema de la *causa* y no del de la *causalidad*. En el plan original de nuestro trabajo, titulado en un principio simplemente *El Problema de la Causa*, la presente exposición constituía la primera sección de tres. La *noción* de causa, la cual no es puesta jamás en cuestión, ni siquiera por Hume, en cuanto que, siguiendo a Aristóteles, es simplemente un *de dónde* (*ex hû*), sufre en la época moderna un cambio *objetivo* en relación con la época anterior, la época medieval, en cuanto que se ve reducida a lo que los escolásticos denominaban, según su apropiación de la ontología aristotélica, *causa efficiens*. Así, la noción de causa dice relación con la existencia de una cosa a partir de otra, la cual *actúa* como causante de aquella cosa de manera absoluta, produciéndola, o de manera parcial, como provocando un cambio en el estado de la cosa. La pregunta por la causa no pone en cuestión su *concepto*, sino que el fundamento de tal actividad, la cual aparece como un modo que tiene nuestra razón de tratar con las distintas representaciones, es decir, como un modo de atender al hacerse presente de lo Ente. En la época

medieval, Dios era el único creador, el único que podía determinar la esencia y la existencia de todas sus creaturas por obra y gracia de su mera voluntad, el único capaz de producir de la nada y de sustentar el ser de tales creaturas luego de que han venido a ser, él era fuente y modelo de toda producción, de toda forma, de toda materia, y era él mismo fin y consumación de todo lo creado, y tales afirmaciones no requerían de mayor fundamentación, pues surgían de la experiencia de la fe¹. La concepción ontológica de Dios, considerándolo como lo Ente por antonomasia, como aquello separado *realmente* de todo lo que viene a ser y deja de ser, al igual que la *doctrina de las cuatro causas*, provienen de la meditación de Aristóteles acerca de lo Ente. Para él causa no se reduce a un mero efectuar, ni considera cuatro causas distintas la una de la otra, sino que más bien considera cuatro *modos* de la causa, como los cuatro modos del *dar lugar a*, del permitir que algo venga a ser aquello que es. La pregunta por la causa en Aristóteles tiene lugar dentro del despliegue de la pregunta por lo Ente en general, al preguntar por el modo de ser que le compete a lo ente que viene a ser y deja de ser a partir de sí mismo, esto es, al preguntar acerca de la *physis*.

Tal era la tarea que originalmente nos habíamos propuesto llevar a cabo en este trabajo, tratar el problema de la causa en Kant, en la Escolástica y en Aristóteles, tarea que, por motivos de tiempo, de bibliografía, etc., no hemos podido todavía completar, pero en la que continuaremos trabajando, y cuya primera parte presentamos aquí. Aun cuando, con vistas al *Problema de la Causa*, el presente trabajo constituye sólo una sección, hemos intentado poner en evidencia también su carácter autónomo, y *El Problema de la Causa en Kant* puede considerarse como una primera investigación al respecto, tan completa como

¹ Así, podemos entender el título alternativo del *Proslogion* de San Anselmo de Canterbury “*fides quaerens intellectum*” como “la fé requiriendo intelección”, en el sentido de exigir una formulación comprensible por nuestro intelecto de la experiencia de la contemplación mística de Dios.

nos ha sido posible. El final de este trabajo, como era de esperarse, necesariamente debe quedar abierto, pues, como se verá en su momento, las posibilidades de respuesta a la pregunta última de la época moderna, a saber, a la pregunta por el fundamento material de toda representación y de todo ser, el modo como tal pregunta tiene que ser planteada y la respuesta que ella exige, hunden sus raíces en la meditación medieval acerca de lo Ente, provienen de la determinación del hombre como *ens creatum*, y buscan superar tal determinación, pues ya se ha hecho inadecuada para la determinación del hombre moderno.

Si en algo hemos contribuido a permitir que surja una pregunta de la envergadura de la que exponemos a continuación, todos nuestros esfuerzos habrán valido la pena.

Curicó - Santiago, Diciembre del 2004

CAPÍTULO PRIMERO
EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD

§. 1. *El ataque de Hume contra la noción de Causalidad.*

En Hume, el carácter problemático de aquello que llamamos “causa” es expuesto por fin en toda su profundidad. El problema de la causa no se reduce, tal como veremos, a la *noción* de causa solamente, sino que atañe más bien a las dos partes que se encuentran por intermedio de ella, a saber, al hombre y al mundo. El primero ya no puede considerarse como conociendo el mundo a la manera como lo había hecho hasta ese momento, mientras que aquello que se da a conocer bajo el nombre de “mundo” se vuelve repentinamente distinto y ajeno. El conocimiento mismo, donde hombre y mundo se encuentran, y el actuar a partir de éste, que constituye su consumación, se torna a su vez inestable e insuficiente.

¿Dónde radica el problema que presenta la causalidad? “Todos los razonamientos relativos a cuestiones de hecho”, nos dice Hume, “parecen estar fundados en la relación de *Causa y Efecto*. Por medio de aquella relación por sí sola podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos”¹. Las cuestiones de hecho corresponden a una de las dos clases de objetos que caen dentro del razonamiento humano, mientras que la otra clase la constituyen las *relaciones de ideas*. El razonamiento se expresa principalmente mediante

¹ DAVID HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, New York. Oxford University Press, 1999, Sect. 4, part 1, pág. 109: “All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause and Effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses”.

afirmaciones que podemos hacer sobre y a partir de estos objetos: así, por ejemplo, “*el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una afirmación que expresa una relación entre estas figuras”¹, y constituye una proposición relativa a relaciones de ideas; la afirmación “*el sol no saldrá mañana*”, por otro lado, “es una proposición no menos inteligible (...) que la afirmación de que *sí saldrá*”², y dice en este caso relación con cuestiones de hecho.

Ahora bien, ¿dónde reposa la diferencia entre estas dos clases de objetos de la razón humana? Tanto las relaciones de ideas como las cuestiones de hecho son, en cuanto objetos de la razón, *ideas*, asociadas mediante los únicos tres principios de conexión que Hume encuentra, a saber, *similitud*, *contigüidad* y *causa* o *efecto*³. Esta asociación lleva consigo ya un nivel de abstracción, pues tiene lugar prescindiendo expresamente de la cosa de la cual procede la idea (como ocurre en las relaciones de ideas), o en ausencia actual de la cosa sobre la cual se razona (como ocurre en las cuestiones de hecho). La *cosa*, sin embargo, no nos es dada ella misma inmediatamente, sino que por medio de su *impresión*, es decir, mediante “todas nuestras percepciones más vívidas, <como> cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”⁴, las cuales permanecen en nuestra memoria o son transformadas y recreadas en nuestra imaginación⁵. En otras palabras, en cuanto que ambas son asociaciones

¹ *Ibíd.*: “*That the square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides, is a proposition, which expresses a relation between these figures*”.

² *Ibíd.*: “*That the sun will not rise to-morrow* (sic) is no less intelligible a proposition (...) than the affirmation, *that it will rise*”.

³ *Ibíd.*, sect. 3, pág. 101: “To me, there appear to be only three principles of connection among ideas, namely, *Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause or Effect*”.

⁴ *Ibíd.*, sect. 2, pág. 97: “By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will”.

⁵ Cfr. *ibíd.*: “But though our thought seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of *compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded to us by the senses and experience*” (Sin cursiva en el original)

de ideas, tanto las relaciones de ideas como las cuestiones de hecho comportan el mismo modo de ser, esto es, que ambas son operaciones de la razón humana, independientes, en cuanto tales, de cualquier objeto ajeno a la razón. La diferencia, por ende, no reposa en la razón, pues ambas son operación de ella, sino que más bien en aquello que las fundamenta: en el caso de las relaciones de ideas, que consisten principalmente en “toda afirmación que es ya intuitiva o demostrativamente cierta”¹, toda proposición de ese tipo puede ser descubierta “por la simple operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo”², es decir, al prescindir expresamente de cualquier relación con algo aparte de ella misma, la razón le otorga certeza a tales proposiciones, porque se reconoce a sí misma como su fuente y sustento: “aunque jamás hubiese habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades, demostradas por *Euclides*, retendrían por siempre su certeza y evidencia”³. El carácter abstracto de las relaciones de ideas evidencia su sola pertenencia a la razón, sin más, y la *suficiencia* de la razón para fundamentarlas.

Es en las cuestiones de hecho, sin embargo, que la razón se muestra insuficiente para fundamentar su certeza y evidencia, ya que “el contrario de toda cuestión de hecho es siempre posible; porque nunca puede implicar una contradicción, y (tal contrario) es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción, como si fuera tan conforme a la realidad”⁴. La suficiencia con la que

¹ *Ibíd.*, sect. 4, part 1, pág. 108: “Of the first kind (Relations of Ideas) are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation, which is either intuitively or demonstratively certain”.

² *Ibíd.*: “Propositions of this kind (*The square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides*, etc.) are discoverable by the mere operation of the thought, without dependence on what is any where existent in the universe”.

³ *Ibíd.*: “Though there never were a circle or triangle in nature, the truths, demonstrated by EUCLID, would for ever retain their certainty and evidence”.

⁴ *Ibíd.*: “The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality”.

cuenta la razón al tratar con relaciones de ideas, que se manifiesta en el principio de No-Contradicción, desaparece al tratar con cuestiones de hecho, pues aquí la abstracción de todo lo ajeno a la razón se convierte en *reflexión* acerca de aquello que se le da a conocer, y que está más allá de ella, y así la razón reconoce que no es ni fuente ni sustento *real* de las cuestiones de hecho, y que su operación se encuentra *realmente* separada y es *realmente* ajena a tales cuestiones. En otras palabras, la razón reconoce que, al tratar con cuestiones de hecho, opera sobre y a partir de algo que no proviene ni depende en absoluto de ella, sino que, por el contrario, ella depende de lo que la experiencia le entrega, y por ende es incapaz de fundamentar por sí sola cualquier proposición relativa a cuestiones de hecho.

“Puede que sea, por ende”, nos dice Hume, “un asunto digno de curiosidad, investigar cuál es la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura de cualquier existencia real y cuestión de hecho, *más allá del testimonio de nuestros sentidos, o de los registros de nuestra memoria*”¹, es decir, cabe preguntarse en qué se fundamenta cualquier proposición relativa a cuestiones de hecho que no tenga como constatación la actual presencia de su objeto, ya sea ante nuestros sentidos o en nuestra memoria. Dicho de otra manera, ¿cómo podemos tener un trato racional con el mundo, yendo más allá de todo aquello que simplemente nos es o nos ha sido dado en la experiencia? Y más aún, ¿cómo podemos estar seguros de que conocemos aquello que decimos conocer, aquello que expresamos en las proposiciones relativas a cuestiones de hecho, si contamos solamente con impresiones, que simplemente nos muestran algo¹, pero no nos muestran nada más allá? “Todos los razonamientos”, como citamos más arriba,

¹ *Ibíd.*: “It may, therefore, be a subject worthy of curiosity, to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory”.

“relativos a cuestiones de hecho parecen estar fundados en la relación de *Causa* y *Efecto*. Por medio de aquella relación por sí sola podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos”².

Y así hemos vuelto donde partimos. Pero ahora tenemos a la vista aquello que Hume está poniendo en cuestión y el alcance de tal cuestionamiento.

La relación causal, al igual que la de similitud y contigüidad, es una mera asociación de ideas, de producciones de nuestra razón originadas por la presencia de alguna cosa ante nuestros sentidos, o por su permanencia en nuestra memoria. Tal asociación, por ser meramente racional, no posee *sustento real*, esto es, es cierta en cuanto proposición, en cuanto *propuesta*, pero no podemos afirmar que se dé con independencia de la razón, esto es, que haya algo oculto en nuestras impresiones que pueda servir como fundamento a la relación de causa y efecto, pues es imposible que ella se dé a conocer a nuestros sentidos, ni es deducible a priori a partir de la mera manifestación de un objeto, sin haber tenido experiencia de su comportamiento³. Cada impresión es distinta e independiente de las demás, y presenta siempre *una* cosa o *un* evento, y así, tal como una bola de billar es una cosa distinta e independiente de la mesa de billar, una bola de billar en reposo es un evento distinto e independiente de la misma bola en movimiento: “en una palabra, entonces, cada efecto es un evento

¹ Como en el ejemplo que pone Hume (ibíd., pág. 109), la voz de un hombre que suena en la oscuridad nos lleva a pensar que hay alguien ahí.

² Cfr. nota pág. 7.

³ Cfr. ibíd., sect. 5, part 1, pág. 120: “Suppose a person (...) to be brought on a sudden into this world (...) He will not, at first, by any reasoning, be able to reach the idea of cause and effect; since the particular powers, by which all natural operations are performed, never appear to the senses; nor is it reasonable to conclude, merely because one event, in one instance, precedes another, that therefore the one is the cause, the other the effect. Their conjunction may be arbitrary and casual” (Sin cursiva en el original). Ibíd., sect. 4, part 1, págs. 109-113: “The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination” (pág. 111) “And as the first imagination or invention of a particular effect, in all natural operations, is arbitrary, where we consult not experience; so must we also esteem the supposed

distinto de su causa”¹. Ahora bien, si tenemos que el movimiento de una bola de billar es *realmente* independiente del de una segunda bola, con la cual la primera choca, pues no hay nada en el primer evento que se de a conocer a nuestros sentidos como dando lugar necesariamente al segundo, ¿qué es lo que nos mueve a considerar que el movimiento de la primera bola es *causa* del movimiento de la segunda? ¿Hay algo en las cosas que sirva de fundamento a tal asociación de eventos? La pregunta por la causa, entonces, se puede formular de la siguiente manera: ¿Cuál es el fundamento *real* de la causalidad, real en cuanto que adecuado al modo como las cosas se manifiestan y como las percibimos? Mas aun, ya que al considerar que un evento es causa del otro nuestra razón pretende conocer más allá de lo que nuestros sentidos y nuestra memoria le presentan, de aquí surge un problema mayor, a saber, el del fundamento real de tal pretensión, el de la concordancia de nuestra razón con lo que se le presenta como constitutivo del evento u objeto o de su comportamiento.

Efectivamente, la razón, como consecuencia de la experiencia que ha adquirido luego de “haber observado que objetos o eventos similares están constantemente en conjunción (...) infiere inmediatamente la existencia de un objeto a partir de la aparición del otro”². El fundamento de esta inferencia no es ni *real*, es decir, no proviene de la percepción del “poder secreto” que daría lugar a la existencia de una cosa a partir de otra³, ni *formal*, esto es, no es

tye or connection between the cause and the effect, which binds them together, and renders it impossible, that any other effect could result from the operation of that cause” (ibíd)

¹ Ibíd., pág. 111: “In a word, then, every effect is a distinct event from its cause”.

² Ibíd., págs. 120, 121: “... to have observed similar objects or events to be constantly conjoined together (...) He immediately infers the existence of one object from the appearance of the other” (Hume habla aquí de un hombre y no de la razón humana, de ahí el “he”)

³ Cfr. ibíd., sect. 7, part 1, pág. 136: “When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connection; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually, in fact, follow the

conclusión de un proceso de raciocinio que obligue a la razón a considerar a una cosa como causa de otra. “Pero aún así [la razón humana] se encuentra determinada a proponer (tal inferencia): Y a pesar de que se convenza de que (el entendimiento) no tiene parte en la operación, aún así continuará en el mismo modo de pensar”¹. ¿Cuál es entonces el principio que obliga a la razón a persistir en pensar las cuestiones de hecho en función de la relación de causa y efecto?

“Este principio”, nos dice Hume, “es la COSTUMBRE o HÁBITO. Pues donde sea que la repetición de cualquier acto u operación en particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por algún razonamiento o proceso del entendimiento; siempre decimos que esta propensión es efecto de la *costumbre*”². Hemos percibido que una cosa o un evento *suele* preceder o suceder a la aparición de otra cosa o de otro evento. La repetición corriente de tal orden nos mueve a considerar, entonces, que una cosa o evento es causa de la cosa o evento que se sucede, a la vez que esta última es efecto de la primera. Más allá de esta repetición acostumbrada no podemos

other. The impulse of one billiard-ball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the *outward* senses. The mind feels no sentiment or *inward* impression from this succession of objects: Consequently, there is not, in any single, particular instance of cause and effect, any thing which can suggest the idea of power or necessary connection”. *Ibíd.*, pág. 143, nota: “I need not to examine at length the *vis inertiae* which is so much talked of in the new philosophy, and which is ascribed to matter. We find by experience, that a body at rest or in motion continues for ever in its present state, till put from it by some new cause; and that a body impelled takes as much from the impelling body as it acquires itself. These are facts. When we call this a *vis inertiae*, we only mark these facts, without pretending to have any idea of the inert power; in the same manner as, when we talk of gravity, we mean certain effects, without comprehending that active power”.

¹ *Ibíd.*, sect. 5, part 1, pág. 121: “But still he finds himself determined to draw it: And though he should be convinced, that his understanding has no part in the operation, he would nevertheless continue in the same course of thinking”.

² *Ibíd.*: “This principle is CUSTOM or HABIT. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say that this propensity is the effect of *Custom*”.

afirmar de buenas a primeras y con certeza ningún orden, ninguna relación de causa y efecto entre cosas o eventos distintos, pues tal relación jamás se da a conocer a nuestros sentidos ni se infiere necesariamente del concepto de la cosa o evento. El fundamento, entonces, de todos nuestros razonamientos relativos a cuestiones de hecho y existencia, esto es, el fundamento de la relación de causalidad, no es otro que la *costumbre*.

Al llegar a esta respuesta, Hume plantea un problema mayor al que intenta solucionar. Afirmar que la costumbre es el fundamento de nuestro conocimiento del mundo equivale a afirmar que el conocimiento que tenemos del mundo, puesto que no es ni real ni formal, no es *objetivo*, es decir, no nos vemos obligados por las cosas –ni por como las percibimos, ni por como las pensamos– a considerarlas como causa o efecto de otra cosa, sino que *nosotros le atribuimos el carácter de causa o efecto a una cosa o a un evento porque estamos acostumbrados a una cierta sucesión*. El fundamento de la causalidad, entonces, es un fundamento *subjetivo*, el cual surge sólo en cuanto que estamos seguros de la regularidad de la aparición de tales o cuales cosas o eventos después de tales o cuales otros, luego de haber tomado conciencia de tal regularidad en nuestra percepción de aquellas cosas o eventos. Así, podemos afirmar que una cosa o evento es causa de otra, pero sólo de modo *provisorio e hipotético*, reconociendo que tal afirmación dice relación más bien con la reflexión que hemos hecho a partir de nuestras percepciones que con el modo como las cosas son en sí mismas.

Ahora bien, no sólo al intentar conocer las leyes del movimiento, el origen del mundo o la existencia de Dios tropezamos con el carácter provisorio e hipotético de nuestras afirmaciones, sino que también en nuestra experiencia cotidiana de mundo, en cuanto que experiencia *racional* del mundo. El carácter finito y limitado de nuestra razón se muestra como más limitado y finito aún,

pues ella ya no sólo es incapaz de conocer con certeza lo infinito, lo supremo, lo superior a ella, sino que tampoco puede afirmar con certeza que conoce lo que se le muestra como tan limitado y finito como ella misma, es incapaz de satisfacer aquello hacia lo cual se orienta y tiende de manera natural. La separación entre el hombre y el mundo, entre la razón y lo Ente se hace más patente que nunca, y aquello que desde antaño se ha considerado como el ámbito en el cual el mundo se pone de manifiesto al hombre y el hombre entra en trato con el mundo, la *ciencia*, queda privado de fundamento objetivo, es decir, aparece como un quehacer humano que ante el mundo es indiferente, antojadizo y unilateral. Es en este estado de indigencia que Kant encuentra a la razón, y del cual la intenta salvar por medio de una *Crítica de la razón pura*.

§. 2. *La comprensión kantiana de Hume.*
La "Crítica de la Razón pura" como fundamentación de la Metafísica.

“Desde los intentos de *Locke* y *Leibniz*”, nos dice Kant, “o más bien desde el surgimiento de la Metafísica, hasta donde su historia alcanza, no ha tenido lugar un hecho que con vistas al destino de esta ciencia pudiera haber sido más decisivo, que el ataque que *David Hume* realizó en su contra”¹. Este ataque encuentra su culminación en el fundamento que Hume le asigna a la causa, a saber, que aquello que impulsa al entendimiento a considerar que una cosa o evento es causa de otra cosa o evento no es más que la *costumbre* de percibir la

¹ IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung: Werke, Berlin, Reimer, 1902 ff. (Neudr., Berlin-New York, De Gruyter, 1963 ff.) (*Ak. Ausg.*), Bd. IV, pág 257: “Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte”.

presencia de lo uno antes de la aparición de lo otro. A partir de esto, Hume concluyó que “la razón no tiene en absoluto capacidad para pensar tales conexiones incluso sólo en general, porque entonces sus conceptos serían meras invenciones, y todos los conocimientos a priori que permanecen en vano no serían más que experiencias comunes falsamente acuñadas, lo cual quiere decir tanto como que no hay en absoluto Metafísica, ni puede tampoco haberla”¹. En otras palabras, *el carácter problemático de la causa* –tanto en relación con la exposición del problema que hace Hume, como con la solución que le da– *delata el carácter problemático de la Metafísica*. El problema de la Metafísica, a su vez, no se reduce al problema de la existencia o no de una ciencia en particular, sino que atañe al modo más propio que tiene el hombre de estar en el mundo, a las exigencias que se impone la *Razón* a sí misma, y a la posibilidad o imposibilidad de poderlas satisfacer². Así, la exposición del problema que constituye la Metafísica, puesto en evidencia por las investigaciones de Hume, y la solución a

¹ *Ibíd.*, pág. 258: “Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden; und alle ihre vorgeblich a priori bestehende Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben”.

² Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1e Aufl. (A) VII (Ak. Ausg. IV, pág. 7) “Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft (...) Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (...) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit in Einverständnis steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar aufnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Gründe liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*” (Sin cursiva en el original)

este problema, la fundamentación de la Metafísica, toman en Kant la forma de una *Crítica de la Razón pura*.

Esta *Crítica* no consiste en “una crítica de los libros y los sistemas, sino que de la capacidad racional en general en vistas a todos los conocimientos hacia los cuales la Razón puede tender *independientemente de toda experiencia*, con lo cual <tiene lugar> la decisión de la posibilidad o imposibilidad de una Metafísica en general y la determinación tanto de las fuentes como del alcance y los límites de ésta, pero todo a partir de principios”¹. En otras palabras, la tarea de la *Crítica* es poner en evidencia los principios a partir de los cuales la Razón es capaz de conocer *con anterioridad* a la experiencia, esto es, *prescindiendo* de ella. Estos principios son fuente y sostén del conocimiento humano, ya sea empírico o puro, es decir, le otorgan certeza y validez objetiva al estar del hombre en el mundo, en cuanto *ser racional*; asimismo, en ellos reposa y de ellos se deriva la verdad de toda afirmación o juicio, o al menos en virtud de ellos la razón se ve libre de los errores y contradicciones en los que incurre al sobrepasar el ámbito de la experiencia posible.

Ahora bien, ya que “la verdad o la apariencia no están en el objeto, en cuanto que es intuitivo, sino que en los juicios acerca de él, en cuanto que es pensado (...) tanto la verdad como el error (...) hay que encontrarlos sólo en el juicio, esto es, sólo en la relación del objeto con nuestro entendimiento”², los principios del conocimiento humano tienen que ser buscados en la razón misma,

¹ *Ibíd.*, A XII (*Ak. Ausg.* IV, pág. 9): “Ich verstehe aber hierunter [unter einer Kritik der reinen Vernunft] nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien”.

² *Ibíd.*, A 293 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 188), 2e Aufl. (B) 350 (*Ak. Ausg.* III, pág. 234): “Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird (...) sind Wahrheit sowohl als Irrthum (...) nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande, anzutreffen”.

prescindiendo de la experiencia, y no solamente en el modo como ella comprende lo que se le da a conocer, sino que también en el modo como tiene lugar este darse a conocer. La tarea de la *Crítica de la Razón pura*, entonces, se extiende a fundamentar tanto el *modo* como los objetos son pensados, como también el *modo* como los objetos se manifiestan, y así busca los principios de la sensibilidad (pues sólo mediante la sensibilidad nos pueden ser dados a conocer los objetos¹) y los del entendimiento. Sin embargo, ya que entre el pensamiento del objeto y su manifestación posible hay una relación de dependencia recíproca², esto es, que aquello que somete la intuición al concepto y aquello que remite el concepto a la intuición es *lo mismo*, es necesario poner en evidencia aquello que da lugar a la *síntesis* de ambas instancias, aquello que permite que el objeto se constituya como la *cosa* que es – el objeto no está dado de antemano, como algo ante lo cual la razón ha de comportarse de manera meramente receptiva, sino que sólo surge como tal al consumarse la relación entre intuición y concepto. Al hacer esto, Kant pone de manifiesto el modo como se constituye la experiencia, que es el ámbito dentro del cual tiene validez la relación de Causa y Efecto.

Así tenemos que el carácter problemático de la respuesta de Hume a la pregunta por la validez de la relación de Causa y Efecto puso en evidencia el carácter problemático de la Metafísica misma, en cuanto que carece de un fundamento en el cual pueda asentarse de manera permanente. Con esto no sólo se duda del quehacer de una ciencia tal, de su objeto y de su proceder, sino que lisa y llanamente de la *posibilidad* de una Metafísica, y por ende de la realidad

¹ Cfr. *ibíd.*, A 51 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 48), B 75 (*Ak. Ausg.* III, pág. 75): “Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben”.

² Cfr. *ibíd.*: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind”.

(Wirklichkeit) de todo lo que ha tenido lugar en nombre de dicha ciencia¹. Aquellas preguntas que oprimen a la razón, pues es incapaz tanto de contestarlas como de impedir que surjan, pues es ella misma la que pretende alcanzar condiciones cada vez más alejadas de la experiencia, encuentran en la Metafísica un lugar donde plantearse y desarrollarse hasta su consumación², mediante lo cual queda en evidencia aquello que da lugar a la manifestación de los objetos, aquello que da lugar a la comprensión de los objetos y el fundamento en el cual surgen y se asientan ambos momentos y que permite su reunión, constituyéndose así el hacerse presente objetivo de la cosa. Esto no es otra cosa que la fundamentación *metafísica* del ámbito sensible³, de la experiencia, ámbito del cual la razón hace abstracción para poner por sobre éste un ámbito suprasensible, que considera como anterior y como fundamento de aquél, un ámbito en el cual la razón se encuentra a solas consigo misma.

§. 3. *La determinación de la experiencia en Hume y en Kant.*

El punto en el cual Hume y Kant difieren es en el de la determinación de la experiencia con vistas a la posición que toma el hombre ante ella, esto es, al modo como tiene lugar la manifestación del mundo sensible y la comprensión de tal manifestación. El fundamento de la relación causa y efecto depende de esa determinación, así como también el fundamento de la Metafísica en su conjunto.

¹ Cfr. *Prolegomena*, Vorwort (Ak. Ausg. IV, pág. 256): “Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle”.

² Cfr. *Prolegomena*, Vorwort (Ak. Ausg. IV, pág. 261): “Ich besorge aber, daß es der Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (*nämlich der Kritik der reinen Vernunft*) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde” (Sin cursiva en el original).

³ Cfr. *Ibid.*, § 1. (Ak. Ausg. IV, pág. 266): “(Die metaphysische Erkenntniß) ist also Erkenntniß a priori, aber aus reinem Verstande und reiner Vernunft”. En la experiencia, como veremos, ya

En el caso de Hume, la determinación de la experiencia tiene un doble sentido. En primer lugar, está lo dado en la experiencia, aquello que nuestra mente percibe y conserva en la memoria, y que es lo que Hume denomina *impresión*: “Bajo el término *impresión*, entonces, comprendo todas nuestras percepciones más vívidas, <como> cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”¹. Estas impresiones paulatinamente van exhibiendo su carácter de manifestación *de la cosa*, es decir, que tal figura, tal color, tal sonido, pertenecen a tal o cual cosa, que ella es fuente de las distintas percepciones que tenemos de ella. Y es así que surgen las *ideas* o *pensamientos*, “que son las percepciones menos vívidas, de las cuales somos conscientes cuando reflexionamos acerca de cualquiera de estas sensaciones o movimientos señalados anteriormente”¹. En ellas es posible apreciar el segundo sentido de la experiencia, el de tener conciencia de lo percibido, es decir, por una parte, que nuestras percepciones provienen de tal o cual cosa, que percibimos la figura, el color, el sonido, el aroma que proviene de tal o cual cosa, y, por otra parte, que las percepciones de esta cosa aparecen a su vez como *nuestras* percepciones – como *nuestros* recuerdos o *nuestras* imágenes. Así, la certeza que poseemos es certeza tanto de la cosa como de nosotros – certeza que, por lo demás, y como ya señalamos anteriormente, es sólo subjetiva.

Ahora bien, aun cuando tanto las ideas como las impresiones son percepciones de la mente, en virtud de su origen las más importantes son las impresiones, pues ellas son la manifestación actual y efectiva de tal o cual cosa, evento o sensación. En éstas aquello que se muestra se encuentra lisa y

hay conocimiento metafísico, pues sus principios, sus condiciones de posibilidad tienen su asiento en el entendimiento puro.

¹ HUME, *Enquiry*, sect. 2, pág. 97: “By the term *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will”.

llanamente presente ante nosotros, está siendo lo que es y mostrándose como lo que es, y ante aquello nosotros solamente captamos su ponerse de manifiesto, sin agregarle nada a esa percepción. La certeza de la impresión es otorgada por la presencia ante nuestros sentidos de la cosa, y es de esa certeza de lo que carecemos cuando se trata de las ideas, pues ellas tienen lugar en ausencia o prescindencia de la cosa – estamos solos con nuestras ideas; ellas son, ya sea al imaginar, al reflexionar o al recordar, un simple producto de nuestra mente.

La experiencia, entonces, tanto en el sentido de *experiencia de*, como en el sentido de *tener conciencia de la experiencia*, encuentra su fundamento en la cosa que se percibe, tanto en sus manifestaciones propias como en su presencia o ausencia, y obtiene su certeza de la presencia, al menos pasada, ante nuestros sentidos de aquello *realmente* ajeno e independiente de nosotros a lo cual debemos atender. Así, jamás podemos afirmar que existe algo de lo cual no hay experiencia al menos posible (como en el caso de Dios), y más aún, todo lo que escapa a las cuestiones de hecho y experiencia así planteadas, o a las relaciones que se abstraen de esas impresiones (relaciones cuantitativas), no es más que sofistería e ilusión². Justamente porque la certeza de la existencia de una cosa y que el conocimiento cierto que podemos tener de sus propiedades reside principalmente en la percepción actual de ella, se encuentra a la base de toda nuestra percepción y de todo nuestro conocimiento, del hacerse presente de lo Ente y de nuestra posición ante ello, el supuesto de que lo que percibimos es la cosa misma, tal como ella es, tal como ella se pone de manifiesto, tal como ella se despliega en el mundo, y que ante ella nosotros nos comportamos de modo

¹ *Ibíd.*: “And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above-mentioned”.

² *Cfr. Ibíd.*, pág. 211: “If we take in our hands any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it*

principalmente receptivo, siendo cualquier reflexión relativa a la cosa algo ajeno, añadido por nosotros. En otras palabras, la percepción actual de la cosa, su impresión, es lo *inmediato*; producto de aquella impresión es toda idea o pensamiento con respecto a la cosa, lo que surge en ausencia o haciendo abstracción de ella; la reflexión, que constituye lo propiamente racional de nuestro trato con el mundo, es ajena a la experiencia actual de la cosa, y es un añadido, algo adosado por nosotros a las distintas impresiones.

Por otra parte, mientras que Hume expone la determinación de la experiencia de modo tal que nuestra razón debe atender a las distintas impresiones como fuente y fundamento de la experiencia, a la vez que todo proceder racional posee validez meramente subjetiva, en tanto que hemos tenido experiencia actual de tal o cual cosa o que consideramos como probable la experiencia de alguna cosa, Kant pone en evidencia que aquello que a primera vista aparece como lo inmediato, la sensación, es en sí un producto, el resultado de la conjugación de elementos a priori y a posteriori, a partir de los cuales podríamos afirmar, siguiendo el uso humeano, tiene lugar la impresión del *objeto* (y no de la *cosa*, como ya veremos) Más aún, la experiencia no procede inmediatamente de la sensación, sino que es necesaria una segunda conjugación, entre la sensación y el *entendimiento*, para que surja la experiencia. Así, para Kant la experiencia no se *determina*, sino que se *constituye*.

“Experiencia es, sin duda”, nos dice al inicio de la *Crítica de la Razón pura*, “el primer *producto* que da a luz nuestro entendimiento, mientras elabora la materia en bruto de las sensaciones de los sentidos (sinnlicher Empfindungen)”¹. Ya desde el primer momento, Kant deja en claro que

contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion”.

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 1 (Ak. Ausg. IV, pág. 17): “Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher

considera que la experiencia no nos está dada de antemano, que las distintas cosas no son percibidas por nuestro entendimiento como ya configuradas, ni tal como ellas son (es más, nuestro entendimiento es incapaz de percibir), sino que por el contrario, cuando el entendimiento entra en conjunción con la sensibilidad, cuando concepto e intuición se configuran mutuamente, recién ahí surge la experiencia. Más aún, incluso aquello que consideramos que nuestros sentidos nos entregan como lo inmediato, el *fenómeno* (Erscheinung) es él también producto de nuestra sensibilidad, que surge de la conjunción de la sensación con las formas puras de la sensibilidad. Incluso la materia del fenómeno, la sensación misma, es ya un producto, pues consiste en la reacción de nuestros sentidos ante la presencia del objeto: “El efecto de un objeto en nuestra capacidad de representar, en cuanto que somos afectados por él, es *sensación* (Empfindung)”¹; es decir, nosotros no vemos ni oímos los colores o los sonidos mismos, y menos aún la cosa misma de donde estas sensaciones provienen, sino que sólo nos los *representamos* cuando nos *encontramos ante* (emp-finden) el objeto². Luego, por otro lado, considerada por sí sola, la mera sensación *no es algo todavía*, pues recién se constituye en manifestación cuando se encuentra con-formada, esto es, “se ordena y es puesta en una cierta forma”³ por intuiciones puras, que no son ellas mismas sensación, y que se encuentran a

Empfindungen bearbeitet”. Otra proposición en la que Kant habla de la experiencia como producto la encontramos en el §. 5 de los *Prolegomena* (Ak. Ausg. IV, pág. 275): “Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine kontinuierliche Zusammenfügung (sythesis) der Wahrnehmungen”.

¹ *Ibid.*, A 19, 20 (Ak. Ausg. IV, pág. 29), B 34 (Ak. Ausg. III, pág. 50): “Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung”.

² Cfr. *ibid.*, A 42 (Ak. Ausg. IV, pág. 43), B 59 (Ak. Ausg. III, pág. 65): “Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß”.

³ *Ibid.*, A 20 (Ak. Ausg. IV, pág. 30), B *ibid.*: “Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann”.

priori, con anterioridad y prescindencia de cualquier sensación, en nuestro *ánimo* (Gemüth). Tales intuiciones, en sí mismas, a su vez tampoco son algo todavía ni pueden llegar a serlo, pues constituyen mera *posibilidad de fenómeno*, la que se hace efectiva cuando las formas puras de la sensibilidad entran en conjunción con la sensación – ellas tienen lugar en cuanto que *podemos* sentir, en cuanto que en nuestro ánimo yace la capacidad de recibir impresiones sensibles, pero si jamás recibimos impresión alguna, jamás tendrá lugar un fenómeno y jamás se nos pondrá de manifiesto nada, con lo que las formas puras tampoco podrían hacerse efectivas.

Las formas puras de la sensibilidad son *tiempo* y *espacio*. Este último es forma de la *representación del sentido externo*, es decir, todo lo que se manifiesta como fuera de mí aparece como dotado de largo, alto y ancho, y como ocupando un lugar que ningún otro objeto puede estar ocupando a la vez. La conjunción de las distintas intuiciones que se encuentran en el mismo lugar o en lugares diferentes, mediante la cual se conforma el objeto, encuentra su fundamento y determinación a priori en el espacio; en el primer caso, sólo por encontrarse en el mismo lugar, las distintas intuiciones conforman un solo objeto; en el segundo, la diferencia de lugar conforma a priori la diferencia de objeto. El tiempo, por su parte, es forma del *sentido interno*, es decir, “de la intuición de nosotros mismos y de nuestra situación (Zustand) interna”¹. Si bien el tiempo no puede ser intuido en sí mismo, esto es, no puede ser representado, tal como ocurre con el espacio, subyace a toda intuición, pues cada intuición constituye una *modificación* de nuestra situación interna tanto en cuanto que cualquier sensación, esto es, cualquier reacción de nuestra capacidad de representar ante la presencia actual de un objeto es una situación de nuestro sentido interno,

como en cuanto que toda situación del sentido interno en su aparecer reemplaza y sucede a la situación en la que nos encontrábamos, y a su vez se ve ella misma reemplazada por una nueva situación del sentido interno. En otras palabras, la forma como las intuiciones tienen lugar en nosotros, como situaciones de nuestro sentido interno, dice siempre relación con un comportamiento temporal, sea de constante *presente* –como en el caso de toda sensación considerada en sí misma, que siempre es *esto* que sentimos *ahora*– o de *sucesión temporal*, donde las distintas situaciones de nuestro sentido interno se reemplazan y suceden siempre una después de otra. Ahora bien, el espacio también se encuentra determinado formalmente a priori por el tiempo, puesto que las intuiciones de los distintos objetos espaciales y la del espacio mismo, en cuanto intuición pura a priori, constituyen modificaciones de nuestra situación interna, cuya forma es el tiempo. Así, “el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general”¹, y con ello fundamento no sólo de los fenómenos del sentido interno, sino que también del espacio. Y si bien todo fenómeno posee en sí un ingrediente a posteriori, como es la sensación, sin el cual no puede efectivamente aparecer, las condiciones formales bajo las cuales puede tener lugar la sensación, sus posibilidades de *realización*, son condiciones a priori, cuyo fundamento es el tiempo.

Ahora bien, “nuestro conocimiento brota a partir de dos fuentes fundamentales del ánimo, la primera de las cuales es el poder acoger las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda la capacidad de conocer un objeto a través de estas representaciones (espontaneidad de los conceptos); a través de la primera nos será *dado* un objeto, a través de la segunda

¹ *Kritik der reinen Vernunft* A 33 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 37), B 49 (*Ak. Ausg.* III, pág. 59): “Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes”.

éste será *pensado* en relación con aquella representación (en cuanto mera determinación del ánimo)”². Acabamos de ver cómo los objetos nos son dados en la sensibilidad, y cómo ya este mero dato se encuentra conformado a priori por intuiciones puras que yacen en nuestro ánimo y que a su vez lo determinan, aun cuando el elemento empírico que hay en ellos no puede ser ni anticipado ni determinado a priori, y menos producido, sino que simplemente recibido. Sin embargo, el fenómeno por sí solo no da todavía nada a conocer, sino que constituye un mero *salir a la luz* (Er-scheinung), la simple reacción ante la presencia de un objeto. Para que el fenómeno se constituya como manifestación de tal o cual objeto, es menester que éste sea *pensado*, es decir, que sea sometido a priori no ya a una forma, sino que a una *regla* que ordene y presente al fenómeno como perteneciente a un objeto, y que a su vez esa regla esté también a priori puesta en relación con un objeto aún indeterminado, para que a partir y en virtud de esa relación este último objeto se dé a conocer, determinado a su vez por la regla a la cual está sometido el fenómeno. Tal es el proceder del *entendimiento*. El entendimiento produce espontáneamente *conceptos*, los cuales constituyen una regla bajo la cual se encuentran reunidas y ordenadas a priori diversas representaciones, sean ellas intuiciones u otros conceptos. A partir de estos conceptos el entendimiento *juzga*, es decir, pone de manifiesto el vínculo que reúne a un objeto todavía indeterminado con un concepto que lo determina en cuanto que tal o cual cosa, vínculo que estaba a su vez determinado a priori. El conocimiento, esto es, el ponerse de manifiesto de la cosa, surge al producirse

¹ *Ibid.*, A 34 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 38), B 50 (*Ak. Ausg.* III, pág. 60): “Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt”.

² *Ibid.*, A 50 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 47), B 74 (*Ak. Ausg.* III, pág. 74): “Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht”.

la síntesis entre concepto y fenómeno, cuando el fenómeno se hace comprensible (*verständlich*) y el concepto se hace sensible (*sinnlich*).

La regla a la que los distintos fenómenos están sometidos en el concepto los dota de una unidad a priori, de una necesidad de la que los fenómenos por sí solos carecen. Asimismo, los conceptos se encuentran sometidos a reglas, las cuales determinan y le otorgan necesidad a sus determinaciones. Tales reglas deben ser, tal como en el caso de las formas puras de la sensibilidad, absolutamente a priori, y deben someter bajo ellas todo el *trato* que hace el entendimiento de las representaciones, sean éstas sensibles o puras. No sólo constituyen la determinación a priori de los conceptos, sino que son condición de posibilidad de cualquier trato conceptual, y por ende aquello que permite que el entendimiento sea posible.

Tales conceptos puros del entendimiento son las *categorías*. En ellas reposa el fundamento de todo juicio, pues ellas hacen posible la *síntesis pura* en la que las intuiciones son sometidas a los conceptos, esto es, donde la multiplicidad de la toda representación sea *atravesada, registrada y reunida* en el concepto, para que entonces pueda surgir un conocimiento del objeto. Hay tantos modos de categorías como modos de juicios puros a priori, pues ellas constituyen la regla bajo la cual los distintos juicios pueden poner en relación las distintas representaciones y así constituir el objeto.

Ahora bien, en el caso de las categorías se vuelve necesario poner de manifiesto la *validez objetiva* de las categorías, puesto que perfectamente nos pueden ser dados en la intuición objetos que no se encuentran necesariamente sometidos a las funciones del entendimiento. Las categorías, en cuanto que constituyen las funciones últimas del entendimiento, se encuentran obligadas a justificar su proceder, es decir, a exhibir el fundamento a partir del cual ellas pueden pretender determinar a priori el modo como el objeto tiene que ser

pensado: “y aquí se muestra una dificultad que no hallamos en el campo de la sensibilidad, a saber, cómo *las condiciones subjetivas del pensar* deben tener *validez objetiva*, esto es, entregar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos”¹. La exposición del fundamento que justifica la aplicación objetiva de las funciones del entendimiento consiste en una *deducción trascendental de las categorías*, lo que conlleva a su vez una exposición de las condiciones de posibilidad de la manifestación empírica de todo objeto en particular. Para llevar a cabo tal deducción, seguiremos el camino que Kant toma en la primera edición de la *Crítica*¹, donde también muestra el mecanismo a partir del cual los fenómenos son subsumidos al concepto y este último se manifiesta en aquellos. Al final de esta deducción quedará en evidencia también el papel que juega el *tiempo* en las funciones del entendimiento.

En primer lugar, tenemos que toda aprehensión de las intuiciones, por el hecho de ser una modificación de nuestra situación interna, está sometida a la forma del tiempo, y por lo tanto toda aprehensión es *sucesiva*, es decir, cada intuición constituye una nueva situación de nuestro ánimo, que reemplaza una anterior – es siempre aprehendida como un *instante*. Asimismo, toda intuición, por constituir siempre un instante, contiene ya en sí una multiplicidad, la cual se pone de manifiesto por el carácter sucesivo de la aprehensión que hacemos de tales intuiciones. La unidad de las distintas intuiciones aparece entonces como unidad *sintética* de una multiplicidad contenida en cada intuición, esto es, como una unidad *compuesta* de una multiplicidad puesta en conjunción a priori. Aquello que determina a priori tal conjunción es la aprehensión de las intuiciones, y esta función se denomina *síntesis de la aprehensión en la intuición*.

¹ *Ibíd.*, A 89, 90 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 71), B 122 (*Ak. Ausg.* III, 102): “Daher zeigt sich eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben”.

La aprehensión por sí sola, sin embargo, es incapaz de exhibir la sucesión de las intuiciones, pues siempre muestra una intuición que sucede a otra, en una sucesión en la que cada nuevo instante carece de relación con el anterior, pues las intuiciones se suceden independientemente de lo que esté contenido en ellas, en virtud simplemente de la *forma* a la que la aprehensión se encuentra sometida., al *tiempo*. Ahora bien, para que quede de manifiesto la sucesión de intuiciones como *secuencia de fenómenos*, que surge a partir de aquella, es menester que haya algo que conecte dicha sucesión, de manera que cada nueva intuición aparezca relacionada con la anterior y referidas todas ellas a un fenómeno que da lugar a priori a tal referencia mediante una *regla*, a la vez que el fenómeno mismo también se encuentre sometido a una regla de reproducción, y que esta última regla determine a priori el modo según el cual el fenómeno puede someter a las distintas intuiciones. Recién entonces la sucesión de distintas intuiciones alcanza una unidad bajo la cual estas últimas se relacionan objetivamente entre sí, con vistas a un fenómeno que se constituye como su objeto, y que las determina a priori, y tal unidad es sintética. A su vez, la posibilidad de la regla que hay en cada fenómeno está fundamentada en una síntesis a priori de nuestra *imaginación*, la cual da lugar a la reproducción de los fenómenos. Esta *síntesis de la reproducción en la imaginación* está también sometida a la forma del tiempo, pues la imaginación es producto de nuestra capacidad de representar, cuya forma la constituye el tiempo. Sólo aquí tenemos conciencia de la sucesión temporal, por lo que esta síntesis de la reproducción en la imaginación está inseparablemente unida a la síntesis de la aprehensión en la intuición.

Ahora bien, es necesario tener conciencia también la conjunción que tiene lugar en la reproducción, esto es, conciencia del *concepto* que funciona como

¹ *Ibíd.*, A 95-130 (*Ak. Ausg.* IV, págs. 74-95)

regla de síntesis a priori para todo fenómeno, es decir, de aquello que permite que los distintos *objetos*, que todo aquel X que corresponde a la multiplicidad de nuestras representaciones, que a su vez se encuentra separado de toda representación¹, sea *pensado*, y en tal regla encontramos una *síntesis del reconocimiento en conceptos*. El concepto otorga una unidad *necesaria* y a priori a toda representación, en cuanto que se constituye en regla para la aparición y subsunción de las distintas representaciones, al tiempo que constituye aquello *en general* (Allgemeines) bajo lo cual puede surgir el conocimiento de objetos. La necesidad del concepto, en relación con la regla contenida en él y no a la posibilidad de la existencia de tal o cual concepto (que siempre es problemática), reposa sobre una condición trascendental, a saber, sobre la *apercepción trascendental*, que no es otra que la *conciencia de sí*, que permanece y acompaña toda *situación de nuestro sentido interno*, que se mantiene a pesar de la infinidad de fenómenos y representaciones que constituyen variaciones del sentido interno. Esta conciencia originaria de la identidad de sí misma es a la vez conciencia de una unidad necesaria de la síntesis según conceptos, en cuanto que funciones que reúnen en sí la multiplicidad de las representaciones y pone en relación dichas representaciones con un objeto que ya no puede ser intuido, sino que constituye un objeto no empírico, esto es, *trascendental*. “El concepto puro de este objeto trascendental (el que efectivamente en todos nuestros conocimientos es siempre único = X) es aquello que puede proveer a todos nuestros conceptos empíricos en general de una relación a un objeto, esto es, de

¹ Cfr. *ibíd.*, A 105 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 80): “Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nicht anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen”.

realidad objetiva”¹. La unidad de la conciencia, entonces, fundamenta no sólo el modo como pensamos los distintos fenómenos, sino que también el modo como éstos aparecen y se constituyen. En otras palabras, las tres síntesis que acabamos de ver encuentran su fundamento en la unidad de la conciencia, lo que no pone en evidencia más que la conexión que hay entre entendimiento y sensibilidad.

Hemos llegado al punto en que somos capaces de ver el principio sobre el cual reposa la posibilidad de la constitución de la experiencia. Ésta se constituye siempre de manera sintética, es decir, a partir de dos representaciones diferentes que se conjugan e identifican según un principio puro a priori. El principio, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, particularmente el empírico, lo constituye la *síntesis productiva de la imaginación*. Ahora bien, ya que “la unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento y la misma unidad relativa a la *síntesis trascendental de la imaginación* es el *entendimiento puro*”², encontramos en el entendimiento conocimientos a priori que contienen la unidad necesaria de la síntesis de la imaginación con respecto a todo fenómeno posible, y tales conceptos del entendimiento son las *categorías*. Éstas permiten no sólo la constitución de conceptos, sino que determinan ya a partir de la sensibilidad las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. En virtud de ellas todo conocimiento adquiere realidad objetiva, y en ellas tiene lugar toda síntesis del entendimiento, sea pura o empírica.

¹ *Ibíd.*, A 109 (*Ak. Ausg.* 82, 83): “Der reine Begriff von diesem transcendentale Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann”.

² *Ibíd.*, A 119 (*Ak. Ausg.* 88): “Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand”

Las categorías constituyen el fundamento sobre el cual se puede constituir la experiencia. Sin embargo, es necesaria la conjugación, la síntesis de entendimiento y sensibilidad para que se produzca la experiencia. Como veremos en el siguiente párrafo, es el tiempo el nexo que permite la síntesis entre fenómeno y concepto.

CAPÍTULO SEGUNDO
EXPOSICIÓN KANTIANA DE LA CAUSA

§. 4. *El ámbito de la causalidad.*
Las condiciones de posibilidad de la Experiencia.

El carácter problemático de la causalidad, tal como Hume lo ha expuesto, y el nuevo problema que suscita la respuesta humeana ponen en evidencia el carácter problemático de la Metafísica misma. A fin de establecer su posibilidad o imposibilidad, a la vez que la existencia o no de algún conocimiento propiamente metafísico, es decir, de un “conocimiento a priori, o a partir del entendimiento puro y de la razón pura”¹, en otras palabras, para poner en evidencia el fundamento sobre el cual se asienta toda pretensión humana de conocer racionalmente el mundo, Kant lleva a cabo una *Crítica de la Razón pura*. El primer paso de esta crítica, que es el que nos interesa para apreciar la respuesta que da al problema de la causa, consiste en poner de manifiesto las *condiciones de posibilidad de la experiencia*, es decir, exponer el fundamento que da lugar a y que sostiene y sustenta en primer lugar la manifestación de los objetos, la *sensibilidad*; y que permite y soporta luego el pensar la cosa que cada objeto es, el *entendimiento*. Tales condiciones de posibilidad de la experiencia, que tratamos en el párrafo anterior, son sus *elementos formales*, aquello a partir de lo cual puede surgir algo así como la experiencia, pero es menester poner en evidencia el fundamento en y sobre el cual se produce la conjunción, la síntesis *real* entre concepto e intuición, es decir, donde la experiencia se constituye efectiva y

¹ *Prolegomena*, § 1., (Ak. Ausg. IV, pág. 266): “Sie (die metaphysische Erkenntniß) ist also Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft”.

realmente. Este fundamento sobre el cual se constituye la experiencia, y que es por ende el sitio donde la causalidad tiene lugar, es el *tiempo*.

El tiempo, como vimos al tratar las formas puras de la sensibilidad, no sólo es condición de posibilidad de los objetos del sentido interno, sino que más aún es condición de posibilidad de la sensación misma, esto es, permite que tenga lugar la manifestación de la materia de toda intuición, al conformarla como modificación de nuestro sentido interno, y así somete a la mera sensación tanto al espacio como a sí mismo – el tiempo es condición de posibilidad formal absoluta del fenómeno. Por su parte, al tratar los conceptos puros del entendimiento, las categorías, encontramos que también el tiempo es fundamento y condición de posibilidad de la subsunción de distintas intuiciones bajo un fenómeno, y de los fenómenos bajo un solo concepto, a la vez que es condición de posibilidad de la constitución de la *cosa*, pues recién en el concepto todas las representaciones de la cosa pasan a constituirse en sus manifestaciones, recién ahí la cosa *sale a relucir* (*erscheint*) como aquello que es tal o cual cosa. Así, con vistas a los elementos de la experiencia, el tiempo aparece como el fundamento *material*, en cuanto condición de posibilidad de la sensibilidad, y como el fundamento *formal*, en cuanto fundamento del entendimiento.

Ambos elementos, sin embargo, deben ser conjugados para que pueda tener lugar la experiencia de la cosa, y esto sólo puede ocurrir mediante una *síntesis* entre representación y concepto, esto es, es menester que al concepto le sea dada una representación *adecuada* (sea ésta un fenómeno u otro concepto que contenga ya un fenómeno), es decir, conforme a la regla a priori que contiene tal concepto, y que a su vez la representación esté relacionada a priori con un objeto del cual ella es manifestación, por medio de la regla a la que la somete el concepto. Esta regla a priori, en la cual entendimiento y sensibilidad se conjugan y constituyen el objeto, es lo que Kant denomina el *esquema trascendental*, aquello

tercero que “tiene que haber, que por una parte tiene que estar en conformidad con la categoría, y por otra parte con el fenómeno, y que hace posible la aplicación del primero al último. Esta representación mediadora tiene que ser pura (sin nada empírico) y aún así por una parte *intelectual*, por otra *sensible*”¹.

Como vimos en el párrafo anterior, el tiempo es aquello que se encuentra a la base y que da lugar tanto a los conceptos del entendimiento como al fenómeno. En relación con los primeros, el tiempo contiene en sí una unidad sintética pura bajo la cual tienen lugar las distintas intuiciones, a saber, la sucesión en la aprehensión de las intuiciones, y esta unidad constituye la forma a la cual se encuentra sometida a priori toda intuición, sea del sentido interno como del sentido externo, y la determinación temporal es, tal como el concepto, en general y reposa sobre una regla a priori. A su vez, en relación con el fenómeno, el tiempo está contenido en toda representación empírica de la multiplicidad, en cuanto que mediante la aprehensión sucesiva de las intuiciones aparece la multiplicidad contenida en cada una de ellas como una unidad, a partir de la cual la imaginación puede poner en evidencia el carácter múltiple de las sucesivas intuiciones. “Por ende una aplicación de la categoría a los fenómenos será posible por intermedio de la determinación temporal trascendental, la cual como el esquema de los conceptos del entendimiento media en la subsunción de los últimos bajo aquélla”². Así, todo concepto del entendimiento, contiene en sí una condición formal y a priori de la sensibilidad, a la

¹ *Ibid.*, A 138 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 99), B 177 (*Ak. Ausg.* III, pág. 134): “... es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein”.

² *Ibid.*, A 139 (*Ak. Ausg.* IV, págs. 99, 100), B 178 (*Ak. Ausg.* III, págs. 134, 135): “Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transcendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letztere unter die erste vermittelt”.

cual su uso se encuentra restringido, y sólo bajo esa condición la categoría puede ser aplicada a algún objeto. Esta condición pura de la sensibilidad es el *esquema* de cada concepto del entendimiento.

“El esquema es en sí mismo cada vez sólo un producto de la imaginación”¹, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con la aprehensión de los fenómenos, donde la imaginación *reproduce* las distintas intuiciones, y en tal reproducción solamente conforma la regla según la cual aquéllas se refieren al fenómeno como a su objeto, el esquema es aquello a partir de lo cual la imaginación puede configurar a priori una *imagen* adecuada a un concepto, constituye la *representación en general* según la cual la imaginación puede *ilustrar* a priori el concepto, en otras palabras, la regla según la cual la imaginación debe regirse para representar en concreto un concepto. La *sensibilización* a priori de los conceptos, es decir, su ilustración en concreto con prescindencia de la presencia del fenómeno, si bien es cierto que tiene lugar mediante imágenes adecuadas al concepto, no se reduce a tales imágenes, sino que ellas encuentran su fundamento en el esquema del concepto; de hecho, sólo el esquema es capaz de corresponder al carácter de representación en general de los conceptos, a diferencia de las imágenes, que siempre se reducen a esta o aquella imagen. Es necesario, entonces, diferenciar la imagen del esquema, y al respecto Kant nos dice que “la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva, el *esquema* de los conceptos sensibles (como de las figuras en el espacio), un producto y a la vez un monograma de la imaginación pura a priori, a través de y según el cual antes que nada se hacen posibles las imágenes, pero las cuales sólo por medio del esquema que ellas señalan tienen que ser conectadas con el concepto, y en sí jamás pueden estar completamente en

¹ *Ibid.*, A 140 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 100), B 179 (*Ak. Ausg.* III, pág. 135): “Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft”.

congruencia con éste”¹. La imagen, por sí sola, es incapaz de decir relación inmediata con el concepto correspondiente, si no se encuentra mediada por el esquema de tal objeto, el cual permite que la regla contenido en aquél pueda ser representada de manera sensible. El esquema de un concepto puro del entendimiento, sin embargo, considerado a partir de la imagen, “es algo que en absolutamente ninguna imagen puede ser presentado (gebracht werden), sino que solamente es la síntesis pura de acuerdo con una regla de la unidad según conceptos en general, la cual expresa la categoría, y es un producto trascendental de la imaginación, el cual dice relación con la determinación del sentido interno en general según condiciones de su forma (el tiempo) con vistas a todas las representaciones, en la medida que éstas deberían relacionarse (zusammenhängen) a priori en un concepto, de acuerdo con la unidad de la apercepción”². En otras palabras, el esquema es aquello que permite que la regla contenida en el concepto pueda determinar a priori la forma que tendrá su representación, al remitir esta regla al sentido interno y someterla a su forma, esto es, al *tiempo*.

La breve exposición de los distintos esquemas que Kant realiza a continuación, siguiendo el hilo conductor de las categorías, pone en evidencia el carácter de determinación temporal de cada síntesis según éstas de éstas. Así, el

¹ *Ibíd.*, A 141, 142 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 101), B 181 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 136): “das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Enbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer mittelst der Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren”.

² *Ibíd.*, A 142 (*ibíd.*), B *ibíd.* (*ibíd.*): “Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (die Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten”.

esquema de las categorías de la cantidad manifiesta la determinación según la *sucesión temporal*, el de las categorías de la cualidad, la determinación según el *contenido temporal*, acaso el tiempo contiene o no un objeto, el de las categorías de la relación, la determinación según el *orden temporal*, y el de las categorías de la modalidad, la determinación según el *compendio temporal* (*Zeitbegriff*) con vistas a todos los objetos posibles. *La experiencia sólo puede tener lugar en el tiempo*, pues la aparición de los objetos como fenómenos está determinada material y formalmente por el este último, y con ello se consuma la conexión de nuestro entendimiento con la sensibilidad, de manera que todo conocimiento y todo objeto del entendimiento sólo puede decir relación con una experiencia al menos posible. De esta manera, Kant ha puesto al descubierto el modo de ser propio de lo Ente finito, de lo Ente que se encuentra sometido al tiempo, al exponer cómo éste se encuentra a la base de su constitución y manifestación, como fundamento de todo ser y todo darse a conocer. Sólo a partir de este fundamento común es que Kant puede afirmar que “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* son a su vez condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*”¹

Así, no ya considerando aquello que las cosas son en sí mismas, fuera del ámbito de la experiencia, sino que a cómo pueden constituirse con vistas a una experiencia al menos posible, y a cómo se hacen presentes en la experiencia, el tiempo aparece como fundamento último de su constitución y manifestación empírica. A partir de este fundamento no sólo hay conceptos puros que determinan a priori todo juicio bajo el cual los objetos se dan a conocer, como ocurre con las categorías, sino que también encontramos principios (*Grundsätze*) del entendimiento puro, los cuales determinan a priori la manera según la cual los objetos de la experiencia pueden aparecer y desplegarse en el tiempo, tanto en relación

¹ *Ibíd.*, A 158 (*Ak. Ausg.* IV, págs. 110, 111), B 197 (*Ak. Ausg.* III, pág. 145): “Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit

con lo que podríamos llamar su determinación esencial (aquellos principios que Kant denomina *matemáticos*, los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción¹) como con su conexión entre sí, ya sea atendiendo a la relación de los objetos entre sí (analogías de la experiencia) o teniendo en cuenta el modo como los objetos pueden existir (postulados del pensamiento empírico).

Teniendo entonces presente el fundamento sobre el cual se constituye la experiencia, y el modo como ella se constituye, podemos finalmente proceder con nuestra tarea, a saber, exponer el modo como Kant pone en evidencia el fundamento de la causalidad.

§. 5. *El fundamento kantiano de la causalidad.*

Hemos llegado al sitio que constituye el asentamiento de la causa. Fue necesario todo el camino previo, partiendo por el problema que Hume dejó planteado al determinar que la costumbre es el fundamento de las relaciones de causa y efecto, y siguiendo luego el hilo conductor del plan de la *Crítica de la Razón pura*, para que pudiéramos ahora estar en condiciones de apreciar en toda su dimensión lo que conlleva la exposición kantiana del fundamento de la causa, principalmente en lo que respecta al lugar que el tiempo ocupa en esta fundamentación.

La exposición del fundamento de la causa se encuentra en el segundo lugar dentro de las *Analogías de la Experiencia*, en la letra B del número 3 de la tercera sección de la *Analítica de los Principios*². En la segunda edición, está

der Gegenstände der Erfahrung”.

¹ *Ibíd.*, A 162 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 113), B 201 (*Ak. Ausg.* III, pág. 148): “Ich werde daher jene (Axiomen und Anticipationen) die mathematische, diese (Analogien und Postulate) die dynamische Grundsätze nennen”.

² *Ibíd.*, A 189–211 (*Ak. Ausg.* IV, 128–141), B 232–256 (*Ak. Ausg.* III, 166–180)

enunciado bajo el título de “Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad. *Todas las variaciones ocurren según la ley de la conexión entre causa y efecto*”¹. La relación que hay entre tiempo y causalidad queda puesta inmediatamente de manifiesto, a la vez que el sentido y alcance de esta última, pues se trata aquí de variaciones (*Veränderungen*) de las distintas situaciones en las que se encuentra la substancia, la cual perdura a través de ellas, a la vez que determina objetivamente la sucesión de sus variaciones. Toda sucesión, por su parte, sólo puede tener lugar en el tiempo, por lo que las variaciones de la substancia se encuentran también sometidas a la forma de aquél, y la regla según la cual la substancia determina que una situación es causa y la otra efecto de la anterior tiene que estar referida al tiempo para poder determinar a priori tal sucesión. Ahora bien, puesto que la experiencia tiene al tiempo como fundamento, la ley de conexión entre causa y efecto sólo puede estar referida a objetos de la experiencia, y no puede superar dicho ámbito. La manera como la relación entre tiempo y causalidad aparece y se constituye, a la vez que la exposición de la validez objetiva de la causalidad, son presentadas por Kant partiendo por lo más inmediato, a saber, la aprehensión de la sucesión de los fenómenos.

En primer lugar, la percepción de que los fenómenos se siguen los unos a los otros es “producto de una capacidad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con vistas a la relación temporal”². Tal relación, por sí sola, no nos obliga a considerar que un fenómeno necesariamente se sigue del

¹ *Ibíd.*, B 232 (*Ak. Ausg.* III, pág. 166): “Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung”. En la primera edición, la analogía está formulada de la siguiente manera: “**Grundsatz der Erzeugung.** Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt” (A 189, *Ak. Ausg.* IV, pág. 128)

² *Ibíd.*, B 233 (*Ak. Ausg.* III, 167): “(Die Verknüpfung ist) Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt” (El párrafo donde se encuentra este fragmento y el anterior fueron añadidos en la segunda edición)

otro, es decir, no somos conscientes de una conexión entre los fenómenos en virtud de su mera sucesión, sino más bien simplemente de que la imaginación pone el uno antes y el otro después. Cada uno de los fenómenos en mera sucesión es, por otra parte, una *situación* (Zustand) en la que una cosa se encuentra en un momento, situación que es contraria o al menos distinta de aquella en la que se encontraba o que se encontrará en otro momento. Estas situaciones constituyen simples *variaciones*, es decir, “un sucesivo ser y no ser de las determinaciones de la substancia, la cual perdura”¹. Se trata aquí, entonces, de las distintas situaciones en las que se puede encontrar un objeto aún indeterminado, y por ende de las variadas determinaciones que aparecen sucesivamente como manifestaciones de tales situaciones del objeto. La conexión que hace nuestra imaginación de tales situaciones, sin embargo, no está determinada por su *comportamiento objetivo* (objective Verhältniß), esto es, exhibe la mera secuencia de situaciones, sin decir relación con la regla según la cual el *obiectum* (Object) determina el paso de la una a la otra². El comportamiento objetivo de la sucesión de los fenómenos recién es puesto en evidencia cuando el comportamiento (Verhältniß) de las situaciones consecutivas entre sí es pensado de manera tal que una de las situaciones *se sigue necesariamente* de la otra. Esta

¹ Ibíd., B 232 (Ibíd.): “... alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur Veränderungen, d. i. ein successives Sein und Nichtsein der Bestimmungen der Substanz, [sind], die da beharrt...”. Vid. al respecto la analogía anterior, el *Principio de la perduración de la substancia*, B 224–232 (Ak. Ausg. III, 162–166)

² Nos hemos atrevido, esperando con ello mantenernos fieles al espíritu del texto, a utilizar el término latino, que Kant sólo translitera, al traducir *Object* por *obiectum*, en primer lugar, porque intentar una traducción de *Gegenstand* –término que es en efecto la traducción alemana de *obiectum*– que fuera distinta de *objeto*, hubiera hecho muy difícil la comprensión de nuestro trabajo; luego, como ya veremos, cuando Kant habla de *Object* se refiere a algo distinto de lo que se refiere con *Gegenstand* (tal como ocurre, por ejemplo, con *Dasein* y *Existenz* en la *Lógica* de Hegel), y poner en evidencia tal diferencia es esencial para la comprensión del fundamento de la causalidad en Kant. Para que quede más claro aún que estamos utilizando una palabra latina, la escribimos en cursiva y, de acuerdo con el sentido gramatical en el que se le considere, la declinaremos, y así hablaremos de un *obiectum* y de varios *obiecta* (plural), o de una determinación en el *obiecto* (ablativo).

necesidad lleva consigo una unidad sintética, la que por ende debe encontrarse en un concepto puro del entendimiento. Aquel concepto que contiene en sí la unidad sintética según la cual el *obiectum* puede determinar a priori la secuencia de las variaciones, es el concepto de la *relación entre causa y efecto*.

Ahora bien, “la aprehensión de la multiplicidad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se siguen las unas a las otras. Si ellas también se siguen en el objeto (Gegenstand), es un segundo punto de la reflexión, que no está contenido en el primero”¹, es decir, la recepción de los fenómenos en nuestro ánimo en la síntesis de la imaginación, por ser una modificación de nuestro sentido interno, se encuentra sometida al tiempo, y su representación será siempre sucesiva, pero ello no dice la más mínima relación con el *objeto* que los fenómenos sucesivos deben señalar². Sin embargo, los fenómenos son por su parte objetos de nuestra conciencia, y surgen a partir de la aprehensión de la multiplicidad de las intuiciones, que se encuentran referidas al fenómeno como su objeto, lo cual significa que “lo múltiple de los fenómenos es generado siempre en nuestro ánimo de manera sucesiva”³. Esta *generación* (Erzeugung) de la multiplicidad de los fenómenos, por sí sola, no dice relación directa con el modo el *obiectum* puede determinar a priori al fenómeno, sino que más bien con la determinación de la sucesión de las intuiciones que lleva a cabo el fenómeno. Así, por ejemplo, “la aprehensión de la multiplicidad en el fenómeno de una casa que está ante mí es sucesiva. Ahora la pregunta es acaso la

¹ *Ibíd.*, A 189 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 128), B 234 (*Ak. Ausg.* III, pág. 168): “Die Apprehension der Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem [A: der] ersteren nicht enthalten ist”.

² Cfr. *ibíd.* A 189, 190 (*Ak. Ausg.* IV, págs. 128, 129), B 234, 235 (*ibíd.*): “Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen; allein was dieses Wort bei *Erscheinungen* zu bedeuten habe, nicht in so fern sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern *nur ein Object bezeichnen*, ist von tieferer Untersuchung” (Sin cursiva en el original).

³ *Ibíd.*, A 190 (*Ibíd.*), B 235 (*Ibíd.*): “das Mannigfaltige der Erscheinung wird im Gemüth jederzeit successiv erzeugt”.

multiplicidad de esta casa misma es también en sí sucesiva, lo cual ciertamente nadie aceptaría”¹. Ahora bien, la casa es ella misma “sólo un fenómeno, esto es, representación, cuyo objeto trascendental es desconocido”², de manera que tenemos, por una parte, la aprehensión sucesiva de la multiplicidad del fenómeno, considerada como representación, y por otra, al fenómeno mismo, “sin atención a que él mismo no es más que un compendio (Inbegriff) de tales representaciones”³, considerado como su objeto, con el cual el concepto que deducimos a partir de las representaciones de la aprehensión debe concordar. El fenómeno, entonces, que se encuentra en una relación contraria (Gegenverhältnis) con las representaciones de la aprehensión, puede ser representado, considerado a partir de éstas, como su *obiectum*, al contener en sí una regla que lo distingue de cualquier otra aprehensión y hace necesaria una forma de conjunción de la multiplicidad: “aquello en el fenómeno que contiene la condición de esta regla necesaria de la aprehensión, es el *obiectum*”⁴.

Las distintas representaciones de la aprehensión sucesiva deben estar en concordancia con la regla a la que las somete el fenómeno. Al hacer mención a dicha concordancia, Kant hace notar que aquí se trata de preguntar por las condiciones formales de la verdad empírica, y así el fenómeno aparece como fuente de la verdad de las representaciones de la aprehensión sucesiva, las cuales se remiten a aquél en su sucesión. Ahora bien, tenemos que la percepción empírica de todo aquello que *ocurre*, es decir, de todo lo que llega a encontrarse

¹ *Ibid.*, A 190 (*Ibid.*), B 235 (*Ibid.*): “So ist, z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage, ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird”.

² *Ibid.*, A 190, 191 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 129), B 236 (*Ak. Ausg.* III, págs. 168, 169): “(Das Haus) nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transcendentaler Gegenstand unbekannt ist”.

³ *Ibid.*, A 191 (*Ibid.*), B *ibíd.* (*Ak. Ausg.* III, 169): “... unerachtet sie (die Erscheinung) ist nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen...”

⁴ *Ibid.*, A *ibíd.* (*Ak. Ausg.* IV, pág. 130), B *ibíd.* (*ibíd.*): “Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object”.

en una situación en la cual antes no estaba, requiere de un fenómeno precedente en el cual la nueva situación no haya estado contenida. Ya no estamos haciendo referencia al fenómeno como algo que señale simplemente tal o cual objeto (una casa, por ejemplo), cuya aprehensión sucesiva se refiera más bien al modo como somos capaces de aprehender empíricamente dicho objeto que con el modo como éste esté constituido, sino que aquí se trata de una sucesión de *eventos*, uno de los cuales antecede al otro, y cuya secuencia constituye un fenómeno. “Toda aprehensión de un evento es entonces una percepción, la cual sigue a otra”¹, esto es, el fenómeno está sometiendo la sucesión de las percepciones a una regla, de manera tal que aquello que ocurrió antes no puede volver a ocurrir después. La mera sucesión de las percepciones se convierte, en virtud de esta regla, en una *secuencia*, y el orden según el cual deben seguirse las percepciones se vuelve *necesario*.

Así, la sucesión de las percepciones que vimos en un comienzo, la *secuencia subjetiva* de la aprehensión, tiene que derivarse de la *secuencia objetiva* de los fenómenos, y no al revés, pues aquélla es absolutamente indeterminada e incapaz de diferenciar un fenómeno del otro, a la vez que no señala nada en relación con la conexión de la multiplicidad en el *objeto*, pues es totalmente arbitraria (*beliebig*). La secuencia objetiva, por su parte, consiste en el orden de la multiplicidad del fenómeno, según el cual la secuencia de las diversas situaciones se sigue *según una regla*. “Sólo a través de esto puedo estar autorizado para decir del fenómeno mismo y no de mi aprehensión, que en aquél se puede encontrar una secuencia, lo cual quiere decir tanto como que yo no puedo emplear la aprehensión de otra manera, más que precisamente en esta secuencia”². La

¹ *Ibíd.*, A 192 (*ibíd.*), B 237 (*ibíd.*): “Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt”.

² *Ibíd.*, A 192 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 131), B 238 (*Ak. Ausg.* III, pág. 170): “Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst und nicht bloß von meiner Apprehension berechtigt sein zu sagen: daß

determinación de todo evento, entonces, que sucede a otro según una regla, es decir, necesariamente, la encontramos ya en el evento precedente, en cuanto que en él reposa la posibilidad de tal regla. Si bien toda situación está referida a otra anterior, es imposible que podamos determinar la situación presente, mediante aprehensión, hacia atrás, pues la situación precedente contiene ya la *condición* según la cual la siguiente, como lo *condicionado*, habrá de tener lugar.

De considerarse que no hay nada que preceda a un evento de modo tal que sea la condición a partir de la cual aquél se sigue según una regla, toda la sucesión de las percepciones estaría en la aprehensión, y sería meramente subjetiva. De ser así, tendríamos simplemente un juego de representaciones que lisa y llanamente no representaría ni daría a conocer nada, a la vez que tampoco tendríamos experiencia de nada, pues no habría conocimiento de objeto que valiera. Ahora bien, al experimentar que algo ocurre, inmediatamente suponemos que hubo algo precedió a tal evento, de lo cual este último se sigue según una regla. *Sólo en virtud de una regla, según la cual la secuencia de los fenómenos está determinada por una situación anterior, nuestra síntesis subjetiva de las percepciones (la aprehensión) puede venir a ser objetiva, y hace posible que tenga lugar la experiencia del acontecer de algo.* Este es el modo como Kant pone en evidencia el carácter a priori de la causalidad y el carácter necesario de la conexión de dos sucesos según una regla. No es en la sucesión de las percepciones que debemos buscar una regla según la cual los fenómenos se conecten entre sí, mediante inducción, pues así permaneceríamos siempre prisioneros de la determinación de los fenómenos, y cualquier regla que surja de ahí diría relación siempre con otro fenómeno, y éste con otro, y así sucesivamente, sino que más bien sólo bajo la necesidad que nos impone una regla, que yace a priori en nuestro

in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutetm als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge”.

entendimiento, de considerar un cierto orden de percepciones como adecuado a los eventos en cuestión, y lo que es más, aquella necesidad impuesta (Nöthigung) por dicha regla es lo que hace posible la representación de una sucesión en el objeto.

Ahora bien, “lo primero que [el entendimiento] hace en relación con ella [con la experiencia] no es hacer evidente la representación de los objetos, sino que hacer la representación de un objeto en general posible. Esto ocurre sólo a través de que aquél traslade (überträgt) el orden temporal a los fenómenos y su existencia”¹. Tal *traslado* del tiempo a los fenómenos consiste más bien en que estos últimos deben determinar los unos en relación con los otros, su *sitio* en el tiempo, y hacer *necesario* tal sitio en el orden temporal. La necesidad, como vimos, reside en la regla según la cual los fenómenos se siguen, y ésta se realiza cuando el fenómeno determina su sitio en el orden temporal, ya que el tiempo, en cuanto forma del sentido interno, determinará a su vez a toda percepción que diga relación con el fenómeno, ya como su *obiectum*. En este momento, la regla de la *secuencia de los fenómenos* se puede expresar de la siguiente manera: “en aquello que precede hay que encontrar la condición bajo la cual se sigue siempre (esto es, de manera necesaria) el evento”¹.

Finalmente aparecen causa y efecto como tales como fundamento de la secuencia de los fenómenos. La secuencia de los fenómenos, según la cual todo aquello que ocurre se encuentra determinado en su existencia de manera necesaria y según una regla del tiempo por otro evento anterior, es decir, la relación causa y efecto, constituye la condición de la validez objetiva de nuestros

¹ *Ibíd.*, A 199 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 134), B 244, 245 (*Ak. Ausg.* III, págs. 173, 174): “... das erste, was [der Verstand] dazu thut, ist nicht, daß er die Vorstellung dedr Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nur dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt”.

juicios empíricos con vistas a la secuencia de las percepciones, y con ello de su verdad empírica y por ende de la de la experiencia. “El principio de la relación de causalidad en la secuencia de los fenómenos es válido por ende también para todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque él mismo es el fundamento de la posibilidad de una experiencia tal”². La causalidad es entonces ella misma fundamento de la experiencia en relación con las variaciones de la substancia, esto es, el principio según el cual los fenómenos se siguen necesariamente los unos *a* y *de* los otros, y de acuerdo con el *objeto* del cual son manifestación. El fundamento de la causalidad, por otra parte, lo constituye el tiempo, en cuanto que éste determina y da lugar a la secuencia de los fenómenos, y con ello posibilita la constitución y la manifestación de los objetos de la experiencia.

Con esto hemos llegado al final de nuestra exposición de la fundamentación de la causalidad en Kant. No así con la exposición de lo que lleva consigo tal fundamentación, que es de lo que en lo sucesivo nos ocuparemos.

§. 6. *La filosofía trascendental como filosofía fundamental.*

Todo lo que hemos visto hasta ahora en relación con la fundamentación de la Metafísica y la constitución de la experiencia, para así llegar al fundamento de la causa, no pasa de ser una hipótesis si no está en claro que la filosofía de Kant es una filosofía *trascendental*. Es posible afirmar que en un principio el

¹ *Ibid.*, A 200–201 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 135), B 246 (*Ak. Ausg.* III, pág. 274): “in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen [ist], unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt”.

² *Ibid.*, A 202 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 136), B 247 (*Ak. Ausg.* III, pág. 275): “Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist”.

procedimiento de Kant es en efecto hipotético, y que el “giro” que intenta al poner de manifiesto la preeminencia de los conocimientos puros a priori que yacen en nuestra sensibilidad y entendimiento, a partir de los cuales se constituye la experiencia y la matemática y la ciencia natural alcanzan “el trayecto seguro de una ciencia”¹, giro mediante el cual pretende fundamentar la *Metafísica*, es en principio un supuesto del que parte, el cual se ve luego, en vistas a los resultados satisfactorios que obtiene siguiendo ese método, confirmado como verdadero y pasa de hipótesis a principio del conocimiento². Esta transformación del carácter del punto de partida del sistema, sin embargo, no pasa de ser una ilustración histórica si no atendemos a lo que ocurre al interior de la *Crítica de la Razón pura* que permite tal transformación, si no experimentamos nosotros mismos el paso de hipótesis a principio (*Grundsatz*). Ahora bien, sólo después de haber puesto en evidencia el fundamento sobre el cual se asienta la causalidad en Kant estamos en condiciones de apreciar efectivamente el carácter hipotético de tal proceder, y ver cómo se consuma la transformación de hipótesis a principio.

Espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad, y su validez se restringe a los fenómenos, en el sentido que conforman la materia de la que los provee la sensación y así se produce el fenómeno. La sensación, sin embargo, es una reacción de nuestra facultad de representar, y por ende no nos muestra aquello que la afecta, aquello que se supone está fuera de nosotros y que se está haciendo presente mediante los sentidos, tal como ello es, sino que sólo como somos capaces de ponerlo ante nosotros (*vor-stellen*). Otro tanto ocurre con las

¹ *Ibíd.*, B VII (*Ak. Ausg.* III, pág. 7): “Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen”.

² Ver al respecto el agudo ensayo del profesor Hardy Neumann *Revolución e Hipótesis Copernicana*, en BRICKLE, Patricio (ed.), *La Filosofía como Pasión*, homenaje a Juan Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños, Madrid, Trotta, 2003, págs. 111 a 131.

categorías, en cuanto que conceptos puros del entendimiento, cuya aplicación a los fenómenos tiene lugar por intermedio de la imaginación, nuevamente sometida a la forma del tiempo, y que dotan de validez objetiva a los fenómenos, en cuanto que ellos se remiten al concepto como su objeto. La constitución actual de la experiencia, por otro lado, que tiene lugar por intermedio del esquematismo de nuestra razón, y donde nuevamente encontramos al tiempo como fundamento, siempre está referida a los fenómenos, y al modo como somos conscientes de aquello que se nos está presentando. La fundamentación de la causalidad, finalmente, reposa en la preeminencia de la regla según la cual se ordena la secuencia de las percepciones, y en cuanto regla constituye una función que otorga necesidad a tal conexión entre percepciones.

Ahora bien, ¿dónde reside lo hipotético de este proceder? En el hecho de que tal proceder siempre está remitido a nuestras representaciones y al modo como nuestra sensibilidad o nuestro entendimiento conforman a priori tales representaciones, de lo cual se desprende que nosotros somos los que *ponemos* lo que las cosas son, y entonces son tal como se nos aparecen, y fuera de este ámbito no podemos afirmar qué ni cómo son. Lo trascendental consiste en poner en evidencia los elementos a partir de los cuales puede hacerse presente el objeto, o lo que es *lo mismo*, darse a conocer. Con ello, sin embargo, no *trascendemos* de modo real, esto es, no salimos de nosotros mismos para contemplar cómo la cosa en sí misma está constituida, sino que sólo lo hacemos de modo *formal*, en cuanto que junto con el hacerse presente de los objetos se hacen presente las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos, se hace presente el *fundamento* de los objetos. La *forma* de lo Ente es a fin de cuentas lo que posee carácter hipotético, no en cuanto que corresponda o no a la forma de una cosa en sí, de la cual nuestra experiencia podría considerarse poco

más que una mera *interpretación*, sino que el modo como lo Ente se constituye para ser aquello que es, con vistas a su fundamento. La pregunta que esta hipótesis pretende responder es la pregunta por el fundamento de lo Ente, por el fundamento de su constitución y de su hacerse presente, y aquello por lo que apuesta la hipótesis es por que el fundamento se haga presente en nuestra razón, y que permita que el trato que ella hace de lo que se le da a conocer esté en conformidad con ese fundamento. Lo trascendental adopta aquí un carácter *fundamental*.

Cuando el trato de la razón, como hemos visto hasta ahora, exhibe su carácter fundamental, cuando ella se hace presente ante sí misma como lo que conforma y posibilita la aparición de lo Ente con vistas a su fundamento, su actuar pierde el carácter hipotético del inicio y ella se instala con propiedad al centro de la totalidad de la representación, se pone a la base de todo hacerse presente, no porque se constituya en creadora de lo Ente, sino porque sólo en y por ella lo Ente puede hacerse presente y hacer presente su fundamento. Si bien en el ámbito teórico su trato con lo Ente está restringido a la experiencia, en el ámbito práctico la razón puede consumir su carácter de fundamento y actuar libremente según su voluntad.

CAPÍTULO TERCERO
EL ÁMBITO DEL PROBLEMA DE LA CAUSA EN EL PENSAR MODERNO

§. 7. *La necesidad de una fundamentación de la Metafísica
de tomar la forma de una Crítica de la Razón pura.*

La tarea que nos habíamos propuesto ha llegado a su conclusión. Hemos expuesto el carácter problemático de la causa, siguiendo tanto la pregunta que se hace Hume al respecto como su respuesta (§. 1). Tal respuesta apareció como más problemática aún que la pregunta, y vimos cómo movió a Kant a llevar la pregunta por la causa a su máxima extensión, a saber, a la *Crítica de la Razón pura* (§. 2). Ahí, siguiendo la estructura tanto de esa obra como de la tarea propuesta, pusimos de manifiesto en primer lugar los elementos a partir de los cuales puede tener lugar la experiencia y el ámbito sensible en general (§. 3), para luego exponer cómo es que se constituye efectivamente la experiencia (§. 4), y así nos fue posible comprender el fundamento sobre el cual la causalidad se asienta objetivamente (§. 5). Los alcances del fundamento de la causalidad, que es a su vez el fundamento de la Metafísica en su totalidad, fueron expuestos a continuación, al tratar en qué consiste el carácter trascendental de la filosofía de Kant (§. 6). Nuestra tarea, sin embargo, no termina aquí. Es menester que nos demoremos un poco más en aquello que permite y exige no sólo la respuesta kantiana al problema de la causa, sino que también una pregunta por la causa y una fundamentación de ella a la manera como han tenido lugar, esto es, que pongamos en evidencia al menos los rasgos fundamentales de la *época* en la cual se promovió esta cuestión y este modo de plantear la cuestión. Ya la manera

como Kant se refiere a su tarea nos entrega una dirección en la cual encaminarnos.

En primer lugar, la fundamentación de la Metafísica toma la forma de una *Crítica de la Razón pura*. De aquello que Kant llama *razón* podríamos afirmar, por lo pronto, que tiene dos sentidos. En sentido general es *posibilidad* de conocimiento, esto es, posibilidad de la constitución de lo Ente y de su hacerse presente, y con ello comprende también al entendimiento, en cuanto que elemento formal y a priori de la constitución de las cosas en cuanto que tales, y a las formas puras de la sensibilidad. Como hemos visto (§§. 3-5), la cosa está conformada ya desde su hacerse presente más inmediato en y por medio de la sensibilidad y del entendimiento, recién se constituye cuando el fenómeno (que ya está mediado por las formas puras de la sensibilidad) se somete a las categorías. Estas formas puras de la sensibilidad y del entendimiento son ya formas que la razón misma prescribe, la única forma que tiene lo Ente de hacerse presente – el conocimiento racional, entonces, no está adosado a la cosa, no le es indiferente, como si la cosa estuviera ahí independiente de si es o no al menos intuida, sino que la cosa recién es cuando es percibida, y es absolutamente cuando es pensada. La compulsión de la razón por alcanzar “condiciones cada vez más alejadas” está asegurada en el ámbito sensible, pues ella es el sitio en el que tiene lugar la experiencia. Es al abandonar ese ámbito que la Razón se presenta propiamente (y solamente) como forma y como posibilidad de síntesis. Ese es el sentido estricto de la Razón: ella es “la capacidad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios”¹, es decir, aquello que determina (regula) a las reglas del entendimiento, que las dota de algo que ellas mismas son incapaces de proveerse, a saber, de una orien-

¹ *Ibíd.*, A 302 (*Ak. Ausg.* IV, pág. 193), B 359 (*Ak. Ausg.* III, pág. 239): “... so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien”.

tación, de una dirección, de un sentido que supere la experiencia y que aparezca como su fundamento. La razón en sentido estricto, si bien es incapaz de presentar o dar a conocer un objeto según el cual se ordene la totalidad de las representaciones, puede, al menos en sentido negativo, *proponer* la *idea* de una cosa tal que determine, con vistas a un fundamento ajeno a la razón, la manera como deben ser considerados los objetos de la experiencia.

En Kant, la razón humana se constituye como la primera y la última palabra en relación con lo Ente. Es lo absolutamente primero en vistas a la voluntad, al querer humano, y es lo último, el límite extremo en relación con el conocimiento, con la manifestación de lo Ente. “Todo el interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se reúne en las siguientes tres preguntas: 1. *¿Qué puedo saber?* 2. *¿Qué debo hacer?* 3. *¿Qué me está permitido esperar?*”¹, nos dice Kant, al hablar del *ideal* del bien más alto, aquello hacia lo cual la razón humana tiende movida por sí misma². En estas tres preguntas no sólo están resumidos el ámbito y los límites del quehacer de la razón, sino que a la par aparecen bosquejadas en ellas las posibilidades de lo Ente: su hacerse presente (*¿Qué puedo saber?*), su sometimiento a la voluntad humana, en vistas a lo debido (*¿Qué debo hacer?*) y el hacerse presente de lo debido mismo, en cuanto que la voluntad le da lugar (*¿Qué me está permitido esperar?*) – lo primero lo constituye el ámbito sensible, lo segundo, el ámbito suprasensible con fundamento subjetivo, lo tercero, el ámbito suprasensible con fundamento objetivo. Tal fundamento objetivo, sin embargo, puesto que no se encuentra en nosotros ni puede jamás tener lugar en la experiencia, jamás puede ser conocido a la manera como somos capaces de conocer todo lo demás, de modo tal que aquella idea

¹ *Ibíd.*, B 832, 833 (*Ak. Ausg.* III, pág. 522): “Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?”

² *Ibíd.*, B 832–847 (*Ak. Ausg.* III, págs. 522–531)

que contiene en sí a todas las demás ideas, a saber, la idea de Dios, por mucho que nuestra razón se vea compelida a *pro-ponerla*, es incapaz de presentarla objetivamente, de lisa y llanamente *ponerla*. Sólo dentro de los confines de la Razón, y según el modo como la Razón es capaz de dar lugar a, pueden tener lugar el hacerse presente de lo Ente y el hacerse presente de tal o cual ente – la Razón determina lo que es y lo que no es, en virtud de la posibilidad o imposibilidad de hacerse presente ante ella. Lo Ente y su Ser, en cuanto esencia y en cuanto existencia, son *puestos* por la Razón, y no de manera antojadiza o indiferente, sino que de la única manera como ella puede poner algo, como *representación*; de modo que todo lo que no puede ser puesto (representado) por la razón *lisa y llanamente no es, al menos a la manera de ser de los entes*.

La fundamentación de la Metafísica no se consuma simplemente cuando la Razón conoce sus límites, sino que recién cuando *reconoce* tales límites como propios, cuando toma conciencia de sí a partir de sus límites – sólo ahí es capaz de tomar posición como eje de la totalidad de la representación, sólo entonces queda liberada para constituirse como la condición de posibilidad *formal* de todo el hacerse presente de lo Ente. En ese momento, toda representación adquiere *certeza*, pues la razón es consciente del fundamento material de la representación – la razón no solamente pone la cosa, en cuanto principio formal, sino que también se pone ante ella como principio material (en el caso de la mera imaginación) o pone algo otro, distinto de sí, como tal principio (en el caso de la sensación). La conciencia que la razón toma de sí a la manera como hemos indicado da lugar para que pueda aparecer el Yo.

§. 8. Acerca del Yo como principio formal de la Filosofía.

El principal problema que la filosofía trascendental presentó a quienes en la época de su aparición y en los años inmediatamente posteriores fue el de la falta de una sola proposición fundamental que otorgara certeza a “la relación de nuestro conocimiento con una cosa en sí”¹. Las reacciones encontradas de intelectuales de la talla de Maimon, Reinhold, Schulze ante la filosofía kantiana y sus intentos de fundamentación alcanzaron en los trabajos simultáneos de Johann Gottlieb Fichte² y de Friedrich Wilhelm Schelling³ una formulación satisfactoria, pero no menos problemática, en torno al Yo.

En lo sucesivo nos ocuparemos principalmente de la exposición que hace Fichte del Yo, como principio formal de la filosofía. La exposición de Schelling, que parte de la relación sujeto-objeto para poner en evidencia al Yo como

¹ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seiner Vorlesungen über diese Wissenschaft* von Iohann Gottlieb Fichte, designierten ordentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, Weimar, im Verlage des Industrie-Comptoirs, 1794, en *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794/95)*, Studententextausgabe, Teilausgabe von Band I, 2 der von Reinhard Lauth und Hans Jacob herausgegebenen Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, mit ausführlichen Registern versehen von Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969, pág. 109: “Der eigentliche Streit (...) dürfte wohl der über *den Zusammenhang unsrer Erkenntniß mit einem Dinge an sich* seyn”.

² *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, von Iohann Gottlieb Fichte, Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1794 (1795), en *ibíd.*, págs. 249-451.

³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, etc. (1795), en *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans Michael Baumgartner†, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings, Francesco Moiso† und Hermann Zeltner†, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976- (*Ak. Ausg.*), Bd. I, 2, hrsg. von Hartmut Buchner und Jörg Janzen, unter Mitw. von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso, 1980

aquello que contiene “el fundamento real de todo nuestro conocimiento”¹, nos servirá para adentrarnos en el último punto que consideraremos en este trabajo.

La tarea de Fichte comienza por la búsqueda de aquel “principio absolutamente primero, lisa y llanamente incondicionado (...) que debe expresar aquel *trato de hecho* (Thathandlung) que no ocurre, ni puede ocurrir, bajo las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien subyace a toda conciencia, y que solamente él la hace posible”². No se trata aquí de una *cuestión de hecho* (Thatsache), es decir, de un objeto que sea él condición de posibilidad de la conciencia, y tampoco puede llegar a serlo, sino que de un *trato de hecho*, “de una actividad (Thätigkeit) que no presupone ningún objeto, sino que ella misma lo produce y donde el trato inmediatamente viene a ser un hecho”³.

Ahora bien, para llegar a tal trato de hecho, Fichte parte de una proposición lisa y llanamente cierta: *A es A*. Su *certeza* no reposa en que *A* sea, sino más bien en que con ella quien juzga *pone* que *si A es, entonces es A*, y tal juicio es lisa y llanamente cierto en virtud de la *capacidad* que aquél se adscribe *de poner algo lisa y llanamente*. Luego, la *certeza de la posición* de la proposición estriba en la relación entre el *si* y el *entonces*, entre los cuales hay una conexión necesaria, sin más fundamento que el mero estar puesta, y no en *A*. Esta conexión, que Fichte llama provisoriamente *X*, tiene por lo pronto lugar *en y a través del Yo*, en cuanto que el Yo juzga según esta conexión, tomándola como una ley, y tal *X* le está

¹ *Ibíd.*, pág. 2 (*Ak. Ausg.* II, pág. 85): “(wir müssen Eines wissen)... das selbst den Realgrund alles unsers Wissens enthält”.

² FICHTE, *Grundlage*, pág. 255: “(Der) absoluteste, schlechthin unbedingte Grundsatz (...) Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bedingungen unsers Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht”.

³ Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm* (recurso en línea), bajo la entrada *Thathandlung*: “*f. eine zur äußeren that gewordene, verwirklichte handlung* (thathandlung d. i. eine thätigkeit, die kein object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt und wo sonach das handeln unmittelbar zur that wird. FICHTE *phil. journ.* 5, 342)

dado al Yo por sí mismo sin más. De A, por su parte, no sabemos más que lo siguiente: dado que un A sea puesto, tal posición será determinada por X, por lo que, al menos en cuanto que la posición de A está sometida a X, A está puesto en y a través del Yo. X dice relación con A tanto en cuanto ocupa la posición de sujeto como la de predicado – más aún, su reunión tiene lugar bajo la condición de X, por lo que A sujeto y A predicado están puestos lisa y llanamente en y a través del Yo, lo que se puede expresar de la siguiente manera: “Si A está puesto en el Yo, entonces está puesto; o – entonces es”¹. Toda posición, entonces, tiene lugar en el Yo por intermedio de X, lo que significa que en el Yo hay algo “que siempre es igual a sí mismo, siempre Uno y precisamente lo mismo; y el X lisa y llanamente puesto se deja también expresar así: Yo = Yo; Yo soy Yo”².

De lo anterior resulta que el fundamento de la proposición *A es A* lo constituye la proposición *Yo soy*. Este *Yo soy*, sin embargo, no es un *trato*, sino que sólo una *cuestión* de hecho de la conciencia empírica. *Yo soy Yo* tiene un significado distinto de *A es A*: A sólo posee contenido, esto es, un *predicado*, bajo una determinada condición, mientras que *Yo soy Yo* vale lisa y llanamente, sin condición, tanto en la forma como en el contenido, y puede ser expresada, ya que la igualdad del predicado con el sujeto está lisa y llanamente puesta, simplemente así: *Yo soy*. Este *Yo soy*, aparece como el fundamento de toda *cuestión* de hecho de la conciencia empírica, pues en esta proposición se fundamenta la certeza lisa y llana de X, la cual la misma conciencia empírica nos obliga a considerar como cierta. Esto quiere decir que *antes de todo poner en el Yo es menester que el Yo esté puesto de antemano*.

¹ *Ibíd.*, pág. 257: “Wenn A. im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder – so ist es”.

² *Ibíd.*: “(im Ich... etwas [ist]) das sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe [ist]; und das schlechthin gesetzte X. [läßt] sich auch so ausdrücken: Ich=Ich; Ich bin Ich”. En cuanto a la fórmula Yo=Yo, cfr. *ibíd.*, pág. 256: “Den Satz *A ist A* (soviel als *A=A*, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu” (Sin cursiva en el original)

Lo que Fichte está intentando poner en evidencia, en todo caso, es el *trato* y no la *cuestión* de hecho, que subyace y da lugar a *toda* conciencia, empírica y no empírica. *Yo soy*, en cuanto cuestión de hecho, si bien es fundamento de la conciencia empírica, no basta para fundamentar lisa y llanamente todo poner. Si bien en la proposición *A es A* el Yo, por medio de X, pone A en el Yo, A tiene aquí un carácter meramente hipotético, y por ende que esté o no puesto es también una cuestión de hecho, la que escapa materialmente al *Yo soy*.

Mediante la proposición *A es A*, sin embargo, tiene lugar un *juicio*. “Todo juzgar es de acuerdo con la conciencia empírica un trato del espíritu humano”¹, y a él también subyace el *Yo soy*. Lo lisa y llanamente puesto y fundamento de sí mismo es, entonces, a la vez fundamento de un cierto trato de nuestro espíritu y de su carácter puro, independiente de cualquier condición empírica bajo la cual puede tener lugar el juzgar. Y más aún, el ponerse a sí mismo del Yo es su pura actividad (Thätigkeit): “El Yo *se pone a sí mismo*, y *es*, en virtud de este mero ponerse a través de sí mismo; y viceversa: El Yo *es*, y *pone* su Ser, en virtud de su mero Ser”². El *Yo soy*, fundamento de la conciencia empírica, es a la vez aquello que *hace* el trato y el producto de aquel trato, el *hecho*: “trato, y hecho son uno y precisamente lo mismo”³. De esta identidad que se da necesariamente en el *Yo soy*, de esta reciprocidad entre Ser y Posición que mostramos recién se desprende que *Yo soy* es “expresión de un trato de hecho; pero también del único posible”⁴. Cuando el Yo se erige como aquel único trato de hecho en el cual toda conciencia encuentra su fundamento recién se da a conocer como aquello que es,

¹ *Ibíd.*, pág. 258: “Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewußtseyns ein Handeln des menschlichen Geistes”.

² *Ibíd.*, pág. 259: “Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns”.

³ *Ibíd.*: “Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe”.

⁴ *Ibíd.*: “... daher ist das *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen”.

como sujeto absoluto: “aquello cuyo Ser (Esencia) reposa meramente en que se pone a sí mismo como siendo, es el Yo, como sujeto absoluto”¹.

En cuanto sujeto absoluto, el Yo no sólo es tal como se pone y está puesto tal como es, sino que a la vez *aparece ante sí mismo como tal*, lisa y llanamente, y de manera necesaria. El Yo recién se constituye como tal al tomar conciencia de sí, al *ser tal ante sí* (für sich seyn)², como sujeto absoluto, como fundamento sobre el cual se hace posible toda conciencia: “el Yo es por ende tal ante el Yo lisa y llanamente, y de manera necesaria. Aquello que ante sí mismo no es tal, no es Yo”³. “Yo soy tal sólo ante Mí; pero ante Mí soy necesario”⁴, es decir, el Yo, para ser, tiene que ser puesto; pero sólo el Yo es capaz de ponerlo; por lo que el Yo sólo está puesto ante el Yo que lo pone, y sólo es ante el Yo que ya es, es decir, el Yo es necesario como tal ante el Yo.

Ahora bien, ponerse a sí mismo y Ser, son lisa y llanamente lo mismo en relación con el Yo, por lo que “Yo soy lisa y llanamente, porque soy”¹; por su parte, el Yo que se pone a sí mismo y el Yo que es son completamente iguales, por lo

¹ *Ibíd.*: “Dasjenige dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt”.

² En lugar de traducir *für sich sein* por “ser para sí”, como corrientemente se hace, preferimos torcer un tanto el castellano y recoger los sentidos de “contra, frente, ante” (cfr. la preposición *vor*, que tiene origen común con *für*) y de la frase *was für ein...*, “qué clase de...”, para traducir *für sich (für eines) sein* por “ser tal ante sí”. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, 1er Band, Die objektive Logik, 1es Buch, Das Sein (1812)*, neu hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einl. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 2e verb. Aufl., Hamburg, Meiner, 1999, págs. 100, 101: “Der zunächst als sonderbar erscheinende Ausdruck unserer Sprache für die Frage nach der Qualität, was für ein Ding etwas sei, hebt das hier betrachtete Moment vornehmlich (das *Für eines sein*) heraus. Die Bestimmtheit ist darin ausgedrückt, nicht als ein An-sich-Seiendes, sondern als ein solches, das nur für eines ist. Dieser idealistische Ausdruck fragt dabei nicht, was dieses Ding A für ein anderes Ding B sei, nicht was dieser Mensch für ein anderen Menschen sei, - sondern was ist dieses für ein Ding, für ein Mensch?, so das dieses Sein für eines zugleich zurückgenommen ist in dieses Ding, in diesen Menschen selbst, oder daß dasjenige, welches ist, und das, für welches es ist, ein und dasselbe ist”.

³ *Ibíd.*, pág. 260: “... das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich”.

⁴ *Ibíd.*: “Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig”.

que “Yo soy lisa y llanamente, lo que soy”². En otras palabras, en el Yo que aparece ante sí mismo como aquello que es, y que es en virtud de sí mismo, *esencia y existencia son completamente iguales*: “Yo soy lisa y llanamente, esto es, yo soy lisa y llanamente, porque soy; y soy lisa y llanamente, lo que soy; ambos ante el Yo”³. La identidad entre esencia y existencia sirve de fundamento a toda síntesis que tenga lugar en la conciencia, es fundamento de todo *poner* y de todo *ser*. De tal identidad proviene la necesidad de ser y estar puesto del Yo, necesidad que no comparte nada más fuera del Yo. Asimismo, *nada es que no sea en el Yo*, pues nada puede ser puesto sino en él, y el modo como el Yo lo pone es el único modo que tiene de ser. El Yo, tal como se ha puesto en evidencia, es el fundamento de todo ser y de toda posición, y todo lo que esté fuera del Yo, *lisa y llanamente no es*.

“El sistema consumado de la ciencia”, nos dice Schelling, luego de su exposición del Yo, “parte del Yo absoluto, excluyente de todo lo contrapuesto”⁴. El Yo absoluto determina, esto es, *condiciona* no sólo el modo como nuestro conocimiento tiene lugar, sino que también aquello que puede ser conocido, a la vez que rige todo el sistema de nuestro conocimiento, siendo él lo único *incondicionado*, aquello que no puede venir a ser él mismo una *cosa*⁵. Ahora bien, una vez que el Yo se ha puesto absolutamente a sí mismo se hace posible la contraposición frente a un No-Yo, y con ello la filosofía misma se hace posible,

¹ *Ibíd.*: “Ich bin schlechthin, weil ich bin”.

² *Ibíd.*: “Ich bin schlechthin, was ich bin”.

³ *Ibíd.*: “Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich”.

⁴ SCHELLING, *Vom Ich als Princip*, pág. 35 (*Ak. Ausg.* II, pág. 100): “Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles entgegengesetzte ausschliessenden Ich aus”.

⁵ *Cfr. ibíd.*, págs. 11, 12 (*Ak. Ausg.* II, pág. 89): “Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nemlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann”.

“pues toda ocupación de la filosofía teórica y práctica no es sino la resolución de la controversia entre el Yo puro y el empírico-condicionado”¹. El Yo teórico tiende a *igualar* al Yo con el No-Yo, y a elevar a este último a la forma del Yo, es decir, a poner al No-Yo tal como el Yo se pone a sí mismo, y lograr una identidad con el No-Yo, en la cual no haya más condicionamiento ni contraposición. Ahora bien, la identidad más alta, en la cual Yo y No-Yo están puestos igualmente, se da sólo en Dios, y si bien Dios no puede constituirse en fundamento *formal* de la filosofía, sí puede aparecer como su fundamento *material*².

§. 9. *El origen teológico del pensar moderno.*

Lo Ente sólo se puede hacer presente en el Yo, y en cuanto que puesto por el Yo. Él es el sujeto absoluto, el cual se encuentra determinado por todo lo que cae bajo su determinación, es decir, el darse a conocer de lo Ente, hacia lo cual se dirige el Yo y con lo cual trata empíricamente, sólo puede tener lugar del modo como el Yo determina lo Ente formalmente y a priori. Tal darse a conocer sólo puede tener lugar en el ámbito sensible, pues nuestro entendimiento, como vimos anteriormente, es incapaz de intuir cómo son las cosas en sí mismas, a la vez que la aplicación de los conceptos del entendimiento fuera del ámbito sensible es en vano. Parte de la tarea de la *Crítica* es precisamente poner en evi-

¹ *Ibíd.*, pág. 35 (*Ak. Ausg.* II, pág. 100): “denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als die Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich”.

² *Cfr. ibíd.*, nota pág. 16 (*Ak. Ausg.* II, pág. 91): “Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als *Object* bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des *bedingten* Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als *Object*, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich”.

dencia que lo Ente se nos da a conocer sólo de manera sensible. Lo suprasensible, lo hiperfísico, no tiene mayor validez objetiva, al menos en relación con la teoría, que la que posee al cumplir una función *reguladora* de la totalidad de nuestras representaciones, lo que podríamos considerar como una intromisión de la *voluntad*, que no sería en este caso la nuestra, en el ámbito teórico. El ámbito sensible aparece ante sí mismo como limitado y finito, y el conocimiento que tenemos de lo que ahí se hace presente, al tiempo que lo ente mismo que se da a conocer en ese ámbito, comparten tal carácter.

Ahora bien, lo ente que se hace presente en la experiencia *simplemente aparece*, querámoslo o no afecta nuestra capacidad de representación y nos obliga, por decirlo así, a conformar este inmediato aparecerse, de modo que se haga presente en propiedad, que sea puesto en el Yo. Este mero aparecer es señal de la independencia material de lo ente con respecto al Yo, es decir, que no hay en nosotros nada que pueda determinar material y efectivamente lo ente, a la manera de una *creación*: el modo como las distintas cosas se constituyen como tales en el Yo, el modo como Yo las veo, las siento y las pienso, su *forma*, reside en el Yo, y está constituido por las formas puras de la sensibilidad y por los conceptos puros del entendimiento; pero el estar ahí efectivamente, el simple e inmediato aparecerse de las cosas, aquello que es *materialmente* distinto del Yo, y que por ende sólo es *dado* a posteriori, en la sensación, están fuera del alcance del Yo. Dicho de otro modo, en cuanto a la constitución de la cosa como tal, el Yo es tanto *causa formal* como *eficiente* (pues tal constitución es una acción del Yo), mientras que en cuanto a la mera aparición de la cosa, el Yo simplemente *reacciona* ante ella, la cual viene a ser tanto *causa eficiente* como *causa material* de la acción del Yo. En vistas al ponerse de la cosa como tal en y ante el Yo, es decir, al *ser* tal cosa lisa y llanamente, el Yo es el fundamento, como causa formal y eficiente, mientras que el inmediato aparecerse de la cosa es simplemente *ocasión*

de su hacerse presente actual. El mero aparecerse, sin embargo, deja de ser simple ocasión cuando el Yo aparece como fundamento material de las representaciones, a saber, en los sueños y en la imaginación, pues entonces el Yo reconoce que esas imágenes y sucesos sólo tienen lugar en él, que son producto de su imaginación, y que, por muy vívidas que sean, son sólo imágenes: el mero aparecerse, el simple afectar nuestra capacidad de representación, al constituirse en fenómeno, no solamente le otorga *valides objetiva* a nuestras representaciones, al tener lugar la síntesis de la experiencia, sino que sin él lo ente jamás se haría presente. Cabe preguntar, entonces, por el fundamento de este mero aparecerse, esto es, por el fundamento material de lo Ente y de su hacerse presente.

Esa es la pregunta que Descartes, al inaugurar la época moderna, intenta responder a partir de la certeza del Yo, no de un Yo en sentido *formal*, como sujeto absoluto, sino que en sentido *material*, como *res cogitans*. A fin de alcanzar alguna certeza al respecto, comienza su tarea dudando de la realidad de todo lo que se aparece ante nosotros, es decir, niega que toda representación presente en nosotros sea efectivamente un hacerse presente de algo, y considera que todo ello no es más que ilusión. “Y así, pues, rechazando todo aquello de lo cual podemos dudar de algún modo, y también fingiendo que es falso, suponemos entonces fácilmente que no hay ni Dios, ni cielo, ni cuerpos; y nosotros tampoco tenemos manos, ni pies, por último tampoco <tenemos> cuerpo; sin embargo, no por ello nosotros, que *cogitamos* tales cosas, no somos nada: pues ciertamente repugna que pensemos en aquello que *cogita* y que al mismo tiempo que *cogita*, <consideremos> que no existe. Y por ende este conocimiento, *yo cogito, por lo tanto soy*, es el primero y más cierto de todos los que tienen lugar en cualquier orden de filosofar”¹. La *cogitatio*¹ es aquello que determina lo que cada uno de

¹ RENATO DESCARTES, *Principia Philosophiae*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, Pars Prima, n. 7, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tanney, nouvelle

nosotros somos, en cuanto que hombres, y podríamos afirmar que tal determinación presenta dos aspectos, según si la determinación dice relación con la cosa que está determinando, o si la determinación dice relación con lo que se determina como no cogitante. La determinación de la segunda cosa, de la *res extensa*, depende de la determinación de la primera; en este trabajo sólo nos ocuparemos de la *res cogitans*².

En primer lugar, en cuanto a la cosa determinada como cogitante, “bajo el nombre de cogitatio”, nos dice Descartes, “entiendo todo aquello que, estando nosotros conscientes de ello, tiene lugar en nosotros, en cuanto que hay conciencia en nosotros de ello. Y así no sólo entender, querer, imaginar, sino que también sentir, es entonces lo mismo que cogitar”³. La cogitatio no comprende solamente lo que podemos denominar las *acciones* o *pasiones* de nuestro *ánimo*, sino que también indica una *reflexión* ante tales acciones o pasiones. Tal reflexión

présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, París, Vrin, 1982 (*Oeuvres*), vol. VIII. 1, págs. 6, 7: “Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facilè quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideò nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat”.

¹ En lugar de traducir *cogitatio* por *pensar* o *pensamiento*, como corrientemente se hace, preferimos una vez más torcer el castellano y simplemente transliterar la palabra y hablar de *cogitación*. Al tratar acerca de lo que Descartes hace mención al hablar de *cogitatio* esperamos que queden en claro los motivos por los cuales sólo transliteramos y no traducimos.

² En relación con la *res extensa*, valga lo que hemos tratado en el §. 3 acerca de la experiencia en Hume y Kant como introducción al estudio de la extensión como la “naturaleza de la materia”. Que la naturaleza de la materia consiste en la extensión es un postulado que atraviesa toda la época moderna. Cfr. *Principia*, Pars Secunda, n. 4: “percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quòd sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantùm in eo quòd sit res extensa in longum, latum & profundum”; KANT, *Prolegomena*, §. 2. a) (*Ak. Ausg.* IV, pág. 266): “Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöset, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war”.

³ *Ibíd.*, n. 9 (*ibíd.*, pág. 7): “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt; quatenüs eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hïc quod cogitare”.

dice relación con el trato mismo que nuestro ánimo tiene con aquello que se encuentra en él. Sin distinguir su origen, si imaginamos una quimera o vemos una montaña, aquello que está en nuestro ánimo es la cogitatio o *idea* de la quimera o de la montaña, y la una es tan cogitatio como la otra. Así, en un primer momento, por el simple hecho de estar presentes en nuestro ánimo, la quimera es tanto como la montaña: “por cierto, tal como antes he notado al dirigir hacia allá mi mente, aunque todo aquello que siento o imagino <que está> fuera de mí no sea nada, aquellos modos de cogitar, sin embargo, a los que llamo sentidos e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de cogitar, estoy seguro de que están en mí”¹. La verdad de ambas cogitaciones o ideas reside en el mero hecho de estar en el ánimo, de estar en Mí, Yo soy el fundamento de la verdad de la cogitatio: “y luego ya me parece que puedo establecer como regla general, que es verdadero todo aquello que percibo de manera muy clara y distinta”².

Ahora bien, la reflexión inherente a la cogitación, la cual pone en evidencia en este primer momento que todo lo que tiene lugar en nuestro ánimo posee certeza sólo por encontrarse en él, nos mueve a preguntarnos por el origen de las cogitaciones, por aquello que las puso en nuestro ánimo, esto es, a poner de manifiesto el fundamento material de nuestras cogitaciones, su causa eficiente. En primer lugar, de acuerdo al *modo*, las distintas cogitaciones se dividen en *ideas, voliciones o afectos y juicios*³, y es precisamente el modo de las

¹ DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur, secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642, Meditatio III, pág. 32 (*Oeuvres* VII, págs. 34, 35): “ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus & imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus”.

² *Ibid.*, pág. 33 (*ibid.*, pág. 35): “ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio”.

³ Cfr. *ibid.*, pág. 36 (*ibid.*, pág. 37): “Quaedam ex his (cogitationibus) tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen (...) Aliae verò alias quasdam paretereas formas

dos primeras clases de cogitaciones lo que pone en evidencia que su fundamento lo constituye nuestro ánimo, pues las ideas, consideradas en sí mismas y sin relación con algo que esté fuera de nuestro ánimo, son plenamente ciertas, a la vez que las voliciones o afectos, independiente de si aquello hacia lo cual tienden o ante lo cual reaccionan sea una simple imaginación o una percepción actual, siempre encuentran su fundamento en nosotros, siempre es algo que Yo quiero o ante lo cual Yo reacciono con temor, alegría, ira, compasión, etc. Tanto las ideas como las voliciones o afectos, entonces, son lisa y llanamente ciertas, pues su fundamento lo constituye nuestro ánimo. En el caso de los juicios, por el contrario, nuestro ánimo no aparece de buenas a primeras como su fundamento, por lo que en ellos tiene lugar el error. Sólo nos libramos del error al poner expresamente a nuestro ánimo como fundamento de todo juicio, es decir, “si sólo considerara a aquellas ideas (que están en mí, y a las cuales juzgo como similares o conformes a cosas puestas fuera de mí) como ciertos modos de mi cogitación, y no las remitiera a ningún otro (ad quidquam aliud), casi no podrán dar materia para el error”¹. Por otro lado, en cuanto al origen, las ideas pueden ser *innatas*, *adventicias* o *ficticias*². De las ideas innatas y de las ficticias (a me ipso factae) el fundamento vuelve a encontrarse en nuestro ánimo, pues sólo de ahí pueden haber surgido y sólo ahí pueden tener lugar y certeza; de las ideas adventicias, al igual que en los juicios, el fundamento tampoco aparece de buenas a primeras. Incluso, en cuanto que ideas, su

habent: ut, cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur”.

¹ Ibíd., pág. 37 (ibíd.): “si tantùm ideas ipsas (quae in me sunt, et quas judico rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes) ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent”.

² Ibíd (ibíd., págs. 37, 38): “Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur”.

fundamento podría encontrarse sin problemas en nuestro ánimo: “en cuanto que estas ideas (las ideas adventicias) sólo son ciertos modos de cogitar, no reconozco ninguna desigualdad entre ellas, y todas parecen proceder de mí del mismo modo”¹.

Sin embargo, en su hacerse presente las ideas exhiben diferencias, y no sólo en cuanto a las determinaciones en virtud de las cuales se constituyen como idea de una cosa y no de otra, esto es, como la idea de una quimera o la de una montaña, sino que en cuanto a su *realidad objetiva*: “Pues sin duda aquellas (ideas) que exhiben ante mí substancias, son algo mayor, y, por decirlo así, contienen en sí más realidad objetiva que aquellas que sólo representan modos o accidentes”². Lo que Descartes llama *realidad objetiva* dice relación con el carácter dependiente o independiente que puedan poseer las ideas en sí mismas, de acuerdo con sus determinaciones, a saber, acaso se constituyen como substrato en y a partir del cual pueden tener lugar determinaciones posteriores (como en el caso de la substancia), o acaso son ellas mismas alguna de tales determinaciones (como en el caso de los accidentes), y no tiene que ver, en principio, con una mayor probabilidad de que las ideas sean imágenes de cosas se dan con independencia de nosotros.

Hemos vuelto nuevamente donde empezamos: es menester poner en evidencia el fundamento material de las distintas ideas, aquello que no sólo es causa de la presencia y determinación de las distintas ideas en nuestro ánimo, sino que también es causa de su realidad objetiva³. Este fundamento tiene que

¹ *Ibíd.*, pág. 40 (*ibíd.*, pág. 40): “quatenus ideae istae cogitandi quidem modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, & omnes a me eodem modo procedere videntur”.

² *Ibíd.*: “Nam proculdubio illae (ideae) quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant”.

³ *Cfr. ibíd.*, pág. 42 (*ibíd.*, pág. 41): “Quòd autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profectò habere debet ab aliquâ causâ in quâ tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae”. Aun cuando aquella causa sea

salir a relucir a partir de la cogitación misma, tiene que aparecer como fuente y sostén de una idea cuya realidad objetiva sea de tal magnitud que haga materialmente imposible que nuestro ánimo pueda pretender aparecer como ese fundamento, es decir, que esa idea supere todo lo que Yo soy y todo aquello a lo que puedo dar lugar y puedo servir de fundamento: “Si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tanta como para que tenga certeza de que ella no está de manera formal ni eminente en mí, ni que más aún pueda yo ser causa de esa idea, aquí necesariamente se concluye que yo no estoy solo en el mundo, sino que también existe alguna otra cosa que es causa de esta idea”¹. De todas las ideas que se encuentran en nuestro ánimo, la única que aparece como superior a nosotros, la única a la que le reconocemos mayor realidad objetiva que a cualquier otra idea, es a la idea de *Dios*. Todas las demás ideas pueden encontrar su fundamento material en mí mismo, incluso las cosas corporales, “pues cuando cogito que la piedra es una substancia, o que es una cosa apta para existir por sí sola, y luego que yo soy una substancia, aunque conciba que yo soy una cosa cogitante y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa y no cogitante, y aunque entre ambos conceptos tenga lugar la máxima diferencia, aún así en la razón de substancia parece que ambos convenimos”².

fundamento material de las ideas en nuestro ánimo y determine que esas ideas estén constituidas de tal o cual manera, no necesariamente ella misma está constituida de la misma manera, sino que basta con que sea fundamento material de las determinaciones propias de las ideas. Cfr. *ibíd.*, pág. 43 (*ibíd.*, págs. 41, 42): “Nec etiam debeo suspicari, cùm realitas quam considero in meis ideis sit tantùm objectiva, non opus esse ut eadem realitas sit formaliter in causis istarum idearum, sed sufficere, si sit in iis etiam objective” (Sin cursiva en el original)

¹ *Ibíd.*, pág. 44 (*ibíd.*, pág. 42): “... si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa, etiam existere”.

² *Ibíd.*, pág. 47 (*ibíd.*, pág. 44): “nam cùm cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem & non extensam, lapidem verò esse rem extensam & non cogitantem, ac proinde maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiae videntur convenire”.

Ahora bien, “con el nombre de Dios entiendo una cierta substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, y por la cual tanto yo mismo como todo lo demás, si algo otro existe, sea lo que sea que exista, hemos sido creados”¹. La idea de Dios supera *realmente* a toda idea, es decir, su realidad objetiva es mayor que la de cualquier otra idea, tanto en cuanto que *aquello* que Dios es, en su determinación como tal es infinito e ilimitado –a saber, no se encuentra sujeto a accidentes para ser lo que es, como ocurre con las demás cosas, ni hay en él algo que todavía no haya venido a ser o que haya dejado de ser, pues es siempre todo entero actualmente–, como en cuanto que el *modo* como Dios es, como una substancia que es más que cualquier otra substancia, y de la cual toda otra substancia recibe ese modo de ser, como *causa* de toda esencia y de toda existencia. Y más aún, en la idea de Dios esencia y existencia no se reúnen, no se aúnan en ese Dios existente, esto es, no son uno al modo como toda cosa existente es unión de ambos, sino que en Dios esencia y existencia son lo mismo, simple unidad anterior a cualquier composición. Esta idea de Dios, que movió a los más grandes espíritus de la época medieval en su exposición y desarrollo, y cuya determinación se hacía necesaria para poder luego exponer la naturaleza de todo aquello que había venido a ser por obra y gracia de Dios, a saber, la naturaleza del hombre y del mundo, en cuanto que todo ser depende de él como de su creador, se muestra a partir de Descartes como *fundamento*, y más aún, como fundamento *material*, como un único ente que contiene en sí de modo preeminente, infinito y perfecto todo aquello a partir de lo cual se constituye y se hace presente todo lo demás. Todo preguntar acerca de lo Ente desde Descartes, al preguntar por sus modos de ser o de existir, está encaminado a poner de manifiesto el *fundamento* de este o aquel modo de ser, y

¹ *Ibíd.*, pág. 48 (*ibíd.*, pág. 45): “Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud

esta manera de preguntar lleva finalmente a la pregunta por el fundamento último, por el suelo donde hunde sus raíces todo ser y todo existir, y eso es Dios.

Hemos llegado al punto en el cual no podemos avanzar más en nuestra tarea, sino que solamente retroceder. Este retroceso no significa desandar el camino que hemos seguido, sino que volver a empezar desde antes de nuestra partida, poner en evidencia aquello sobre lo cual se asienta y desde donde parte el problema de la causa ya no sólo a la manera de la relación de causa y efecto, que sólo puede estar referida a los objetos de la experiencia, sino que en relación con *Dios*, tanto dentro de sí mismo (el problema de la *Trinidad*) como hacia las creaturas (el problema de la *Creación*). El problema de la causa, tal como lo hemos expuesto hasta aquí, surge en primer lugar teniendo como base un mundo donde la meditación acerca de lo Ente es expresamente una meditación acerca de Dios, donde la Metafísica en sentido estricto, la Ontología, es propiamente *Teología*.

Al inicio de la obra donde la Metafísica finalmente llega a su consumación, en cuanto que no se constituye solamente, como Kant pretendía, en *una* ciencia, sino que surge como *la* Ciencia, a saber, en la introducción de la tercera edición de la *Enciclopedia* de Hegel, la identidad entre Metafísica y Teología sale a relucir con asombrosa claridad. Sean estas palabras la conclusión provisoria de nuestro camino.

“La filosofía carece de la ventaja que beneficia a las otras ciencias, la de poder *presuponer*, por una parte, que sus *objetos* están dados inmediatamente por la representación, a la vez que, por otra, el *método* del conocimiento para el comienzo y el desarrollo de la ciencia como ya asumido. Ella (la filosofía) tiene precisamente sus objetos en común por lo pronto con la religión. Ambas tienen la *verdad* como su objeto, y precisamente en el sentido más alto, – en aquel, que

omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum”.

Dios es la verdad, y sólo él es la verdad. Luego, ambos tratan acerca del ámbito de lo finito, acerca de la naturaleza y del espíritu humano, de su relación lo uno con lo otro y con Dios, como con su verdad"¹.

¹ G. W. F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Nachdr. der 3. Ausg. Heidelberg, Osswald, 1830, 8., um ein Literaturverz. erw. Aufl., Hamburg, Meiner, 1991, pág. 33: "Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre *Gegenstände*, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, *voraussetzen* zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, - in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit".

§. 10. *Consideración final.*

Hemos concluido la tarea de exponer el problema de la causa en Kant. La conclusión, como indicamos al final de nuestro trayecto, es más bien detención que término del problema de la causa. Es menester, por lo pronto, poner en evidencia el lugar que ocupa la causa en relación con la concepción cristiana de Dios, y cómo la *causa efficiens* alcanza un lugar privilegiado frente a las demás causas, para así apreciar mejor la importancia del paso de *causa* a *causalidad*.

El camino que hemos seguido queda abierto, expuesto. Sólo a lo largo de éste los puntos fundamentales se pueden apreciar, aquí simplemente hemos llegado a una detención.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

1. FUENTES PRINCIPALES

HUME, David

An Enquiry concerning Human Understanding, edited by Tom L. Beauchamp, New York, Oxford University Press, 1999

A Treatise of Human Nature, reprinted from the original edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford, Oxford University Press, 1888 (1967) (Sólo consulta)

KANT, Immanuel

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung: Werke, Berlin, Reimer, 1902 ff. (Neudr., Berlin-New York, De Gruyter, 1963 ff.) (Ak. Ausg.)

Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, Riga, verlegt Johann Friedrich Hartknoch, 1781, Ak. Ausg. IV, 1903 (1973), hrsg. von Benno Erdmann

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1783, Ak. Ausg. IV, hrsg. von Benno Erdmann

Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1787, Ak. Ausg. III, 1904 (1962), hrsg. von Benno Erdmann

Kritik der Urtheilskraft, von Immanuel Kant, Zweyte Auflage, Berlin, bey F. T. Lagarde, 1793, Ak. Ausg. V, 1908 (1974), hrsg. von Wilhelm Windelband. (Sólo consulta)

2. FUENTES DE CONSULTA

DESCARTES, Renato

Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1980-1986 (*Oeuvres*)

Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642, *Oeuvres*, vol. VII, 1983.

Principia Philosophiae, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, *Oeuvres*, vol. VIII. 1, 1982.

FICHTE, Johann Gottlieb

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794/95), Studententextausgabe, Teilausgabe von Band I, 2 der von Reinhard Lauth und Hans Jacob herausgegebenen Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, mit ausführlichen Registern versehen von Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, zum Gebrauch seiner Vorlesungen, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Nachdr. der 3. Ausg. Heidelberg, Osswald, 1830, 8., um ein Literaturverz. erw. Aufl., Hamburg, Meiner, 1991

Wissenschaft der Logik, 1er Band, Die objektive Logik, 1es Buch, Das Sein (1812), neu hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 2. Verb. Aufl., Hamburg, Meiner, 1999

NEUMANN, Hardy

Revolución e Hipótesis Copernicana, en BRICKLE,

Patricio (ed.), *La Filosofía como Pasión*, homenaje a Juan Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños, Madrid, Trotta, 2003, págs. 111 a 131.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph v. *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans Michael Baumgartner†, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings, Francesco Moiso† und Hermann Zeltner†, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976- (Ak. Ausg.)

Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Ak. Ausg., Bd. I, 2, hrsg. von Hartmut Buchner und Jörg Janzen, unter Mitw. von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso, 1980

II. OBRAS DE CONSULTA GENERAL

LEWIS, Charlton T. *An Elementary Latin Dictionary* by Charlton T. Lewis, Ph. D., Oxford, Oxford University Press, 1998

PFEIFER, Wolfgang *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995 (1999⁴)

WAHRIG, Gerhard *Wörterbuch der deutschen Sprache*, hrsg. von Prof. Dr. Gerhard Wahrig, neu hrsg. von Dr. Renate Wahrig-Burfeind, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978 (1997)

III. OBRAS DE REFERENCIA EN LÍNEA

DEUTSCHES WÖRTERBUCH VON JAKOB UND WILHELM GRIMM <http://www.dwb.uni-trier.de/>

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA) <http://www.rae.es/>

BEREITSTELLUNG UND PFLEGE VON KANTS GESAMMELTEN WERKEN IN ELEKTRONISCHEN FORM <http://www.ikp.uni-bonn.de/dt/forsch/kant>

