

LA ARMONÍA DEL ENTENDIMIENTO. ARISTÓTELES Y KANT.

Ángel Álvarez Gómez.

Resumen:

Concordancia del entendimiento consigo mismo o identidad del entendimiento con sus objetos son expresiones que definen dos modelos de pensamiento de tanta relevancia como los de Kant y Aristóteles. En el seguimiento de ambos modelos podemos contemplar la concepción de la razón, de la ciencia, del ser del hombre y de la relación del hombre con la naturaleza. Marcan, además, dichos modelos largas y significativas épocas de vigencia. Tanto en uno como en el otro, aunque con distinto tono, domina la conciencia de finitud trabada a la aspiración a la trascendencia. Finitud y trascendencia son los términos en los que se define la tarea y el destino de la filosofía. La imposibilidad de que el entendimiento concuerde consigo mismo deriva, en el caso de Aristóteles, hacia la concordancia con los objetos; en el de Kant, a construir la concordancia del entendimiento consigo mismo y a tomarla como una ley subjetiva. La opción kantiana se vuelve para nosotros hoy exigencia de reconciliación con la naturaleza. Es una tarea tanto más urgente cuanto más profunda es la sima que separa al hombre de su lugar natural en medio de las cosas y de los demás.

Palabras clave:

Entendimiento, razón, ciencia, concordancia, identidad, finitud, ilusión, dialéctica, trascendencia, filosofía.

Abstract:

The notions of self-consistency of the understanding and of conformity of the understanding with its objects characterize the models of thought developed by Kant and Aristotle, respectively. They thus permeate the concepts of reason, of science, and of the nature of Man and his place in Nature, that emerge in the development of these models, both of which have predominated during long periods of civilization. Both models, in distinct ways, combine acute consciousness of finitude with aspirations to transcendence, terms that define the task and the fate of philosophy. The impossibility of the self-consistency of the understanding leads Aristotle to the conformity of the understanding with its objects, but leads Kant to construct self-consistency as a subjective law. Today, Kant's response has created a profound need for reconciliation with Nature, a task that becomes increasingly urgent as the gulf widens between Man and his natural place among things and in society.

Key words:

Understanding, reason, science, conformity, identity, finitude, illusion, dialectic, transcendence, philosophy.

Kant escribió en la *Crítica de la razón pura*: “La diversidad de las reglas y la unidad de los principios es, de hecho, una exigencia de la razón tendente a

obtener una total concordancia del entendimiento consigo mismo”¹. Aristóteles había enseñado en *Acerca del alma* que “El intelecto en acto se identifica con sus objetos”². En expresiones como estas alcanza precisión la doctrina respectiva del conocimiento y, en su huella lapidaria, quedan definidos los problemas de la razón, del saber, de la dimensión del ser del hombre, de su relación con la realidad, de la variedad y actividad de las facultades, del paso del conocimiento a la acción, de la naturaleza de los principios, de la verdad y la falsedad. La distancia y distinción entre las dos concepciones puede exponerse recurriendo a tópicos como empirismo y apriorismo, realismo e idealismo, dogmatismo y criticismo, sin duda sustentados en argumentos poderosos. Todo termina haciendo de Aristóteles el “maestro de los que saben”, reservando para Kant el mérito de haber puesto en la razón “el bien más alto de la tierra”³; el uno, autoridad de la antigüedad; el otro, piedra de toque de la modernidad.

Los fragmentos citados apuntan directamente al conocimiento. Para los que venimos de la modernidad decirlo nos resulta cómodo y familiar. Puede ocurrir, sin embargo, que lo acostumbrado oculte lo más importante y el lugar de donde le viene a la costumbre su vigor y legitimidad. Es el motivo por el que quisiera tomar alguna distancia de los tópicos corrientes. Nos sentimos como en casa focalizando todo problema en el conocimiento; a los efectos, poca diferencia hay entre que se haga para construirlo o para destruirlo, pues ambas acciones giran en torno a lo mismo. Pero ni la etiqueta de los sistemas, ni siquiera el problema central nos dicen dónde está lo más relevante.

Kant habla de la concordancia del entendimiento consigo mismo y Aristóteles enseña la identificación del entendimiento con su objeto. Ambas expresiones tienen el atractivo de lo enigmático, no dicen exactamente lo mismo y el sentido preciso hay que buscarlo en el contexto de cada uno. Lo que dicen de diferente hace época. Advirtamos ya lo inmediato: donde uno escribe concordancia (*in durchgängigen Zusammenhang zu bringen*) el otro pone identidad, frente a la relación del entendimiento consigo mismo está la del entendimiento con su objeto, la razón complementa en otro orden al entendimiento o el entendimiento se las arregla por sí solo. Bajo una y otra propuesta parece, sin embargo, inevitable reconocer la armonía del entendimiento como aquello a lo que apuntan todos los esfuerzos, y no sólo los del conocimiento. Es la forma de concebir esa armonía y los medios para alcanzarla lo que resulta muy diferente. Pensar en la diversidad de esa común pretensión puede ser útil: para reconocer una vez más y desde otra perspectiva la

¹ A 305 / B 362: “In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um der Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen” (I. Kant, *Werke*, III, hrsg von W. Weischedel, Wiesbaden: Suhrkamp Verlag, 1950 / *Crítica de la razón pura*, pról. trad. y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978).

² *De An.*, 3, 7, 431b18: Ólós dé o noûn estín, o kat’ enérgeian, tà prágmata [noûn].

³ Así leemos en *Was heisst: sich in Denken orientieren?* A 329: “Nur streitet der Vernunft nich das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Proberstein der Wahrheit zu sein”. En nota el mismo Kant añade: “Selbstdenken heisst den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung”.

unidad de la filosofía en su historia; para percibir a su trasluz la limitación que afecta a cada una de sus configuraciones; para avistar los problemas pendientes.

I. La propuesta de Aristóteles.

El fragmento de Aristóteles se encuentra al final del cap. 7 del libro 3 *Acerca del alma*. Cierra la exposición de las relaciones entre las facultades cognoscitivas, especialmente entre la imaginación y el intelecto. El cap. 8 continúa y resume el asunto. El resumen se concentra en una sola tesis: que el alma es en cierto modo todos los entes (*he psyché ta ónta pós ésti pánta* 431b21) porque según los objetos, así las facultades y cada una de ellas se identifica con el suyo: la sensible con lo sensible y la intelectual con lo inteligible. Lo demás son aclaraciones que a nadie que haya seguido el curso de los capítulos anteriores, particularmente desde el tercero, pueden sorprender. Las podemos recoger así: 1ª) el conocimiento se divide de acuerdo con sus objetos y ello en doble sentido: hay lo sensible y lo inteligible, por lo que ha de existir conocimiento de una y otra naturaleza; los objetos son en potencia o en acto y, en correspondencia, también las facultades. En suma podríamos contar cuatro variedades de conocimiento resultantes de combinar potencia / acto con sensible / intelectual. 2ª) las potencias del alma son en potencia sus objetos; el paso de la potencia al acto consiste en la adquisición del conocimiento de sus objetos. De algún modo hemos de decir que no son su ser, sino que alcanzan el ser en el ser de otro. 3ª) los objetos de las potencias no son las cosas mismas (*Autá mén de oú* 431b28-29) sino sus formas. La piedra de escándalo kantiana fue su distinción entre la cosa en sí (*noúmenon*) y el fenómeno, la distinción aristotélica entre cosa y forma no es menos importante a los efectos, pero una y otra terminología señalan hacia concepciones de alcance diferente. 4ª) la mano es instrumento de instrumentos y el alma es comparable a la mano porque el entendimiento es forma de formas y el sentido es forma de cualidades sensibles. Reparemos, primero, en el significado de instrumento como a él se refería Aristóteles en *De las partes de los animales*⁴; segundo, en la expresión “forma de formas” teniendo en cuenta el juego conceptual de materia, forma y compuesto; en la

⁴ PA, IV, 687a6-b10. Lo que en este lugar enseña Aristóteles es: 1º) su concepción diferente de Anaxágoras, pues no es el hombre inteligente porque tiene manos, sino que porque es inteligente tiene manos; está bien advertido que no hay que enseñar a tocar a quien tiene flautas, sino proporcionar flautas a quien es flautista; dicho de otro modo, es la función la que crea el órgano y no a la inversa. 2º) la mano es instrumento universal, es “una herramienta en lugar de otras herramientas”, la herramienta más útil porque le permite al hombre tenerlas todas cuando quiera y cambiarlas por las que quiera; así que no tienen razón quienes consideran que el hombre es el ser más desvalido, porque es todo lo contrario. Sabemos a quien va dirigida esta advertencia y qué fábula corrige. 3º) la conformación de la mano responde al principio de ser una y múltiple “y en el hecho de estar dividida está también el de estar unida”, así que se puede utilizar como órgano único o múltiple. [Es importante tener presente lo que Aristóteles escribe en Pr. 995b25: “la naturaleza le dio al cuerpo manos y al alma la mente”](#). Tanto como para que en ello se apoyara buena parte de la tradición aristotélica para rescatar a la mente como sustancia y situar al alma como instrumento de la mente (cfr, Hieronymi Cardani medici Mediolanensis liber *De immortalitate animorum*, Lugduni apud Seb. Gryphium, 1545 cap. V, 135).

correspondencia entre la noción y la realidad, esto es, entre el hablar lógico y el hablar físico; en el carácter configurador que corresponde a la forma. 5ª) los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles; es decir, no existen formas separadas, careciendo de sensación no sería posible aprender ni comprender⁵, y nos quedamos sin saber si el entendimiento puede o no entender algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado de la extensión (*De An.* 3, 7, 431b18-20). En sí mismas y en comparación con la doctrina kantiana estas precisiones son de extraordinaria relevancia. 6ª) Si la sensación es la base, a la imaginación corresponde el papel de mediadora, porque a ella toca despojar a las sensaciones de materia para que puedan ser “sentidas” por el intelecto. Ahí está la particular posición de esta que no puede llamarse propiamente facultad porque no tiene objeto pero es imprescindible para que el entendimiento tenga acceso a sus objetos. Claro que todo se remediaría si existiera algo separado de la materia, pero ya sabemos que ni siquiera el entendimiento existe separado del cuerpo. La imaginación es la actividad por la que el conocimiento sensible se eleva hasta el intelecto para que éste descubra en la imagen lo inteligible. Cuando se dice que las potencias se distinguen por sus objetos no significa que haya realidades sensibles y realidades inteligibles, sino que en toda realidad se dan cualidades para el sentido y formas para el entendimiento. Tan corporeizados como son los objetos lo es el alma⁶. 7ª) en el paralelismo de las facultades descubrimos al mismo tiempo su diferencia: a los sentidos toca ser forma de las cualidades sensibles; al entendimiento ser forma de formas. La virtualidad de los principios de potencia y acto se refleja aquí, al igual que en el orden físico, en los términos de materia y forma, y del mismo modo que en la naturaleza resulta el compuesto de la unión de esos dos principios, el conocimiento ocurre en la composición de materia (sensibles/ imágenes) y forma (cualidades/ esencia). Paralelismo y diferencia afectan además a la exigencia del medio: “es imposible que el órgano sensorial padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio” como lo transparente (*De An.* 2, 7, 419a18-20) / “De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen” (*De An.* 3, 8, 432a7-9). Cómo lo que es potencia sea forma y qué clase de padecer y alteración suponga se explica en definitiva porque “se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia” (*De An.* 2, 5, 417b6-7). 8ª) la facultad intelectualiza las formas en las imágenes y lo hace de modos diversos: unas veces descubre lo que se debe perseguir o evitar, otras calcula el futuro comparándolo con el presente “como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes” (*De An.* 3, 7, 431b7), otras conoce las abstracciones como separadas o no de la materia; percibe también lo verdadero y lo falso. Las imágenes son el medio en el que el intelecto aprehende las formas. Hay una

⁵ “Es manifiesto también que, si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, que <será> imposible adquirir. Puesto que aprendemos por comprobación o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las particulares, pues es imposible contemplar las universales si no es a través de la comprobación” (*APo.* 1, 18, 81a38-b3)

⁶ *De An.* 2, 2, 414a20: “El alma ni se da sin un cuerpo, ni es en sí misma un cuerpo”.

actividad más que pertenece en exclusiva al entendimiento y por la que se distingue de la imaginación: “la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos” (o.c., 3, 8, 432a12), pero la imaginación no es capaz de la afirmación y la negación⁷. Hay que preguntarse si la anunciada identidad del entendimiento con su objeto se produce en la aprehensión de las formas o en la perfección que solo se culmina en la afirmación/ negación del juicio. 9ª) el capítulo 8 termina, como tantos otros, dejando abierta una cuestión. Dada la dependencia, en origen de la sensación y como mediación de la imaginación, se pregunta si los conceptos primeros que están en el alma son imágenes o se distinguen de ellas aunque no se den sin ellas. No es una pregunta ociosa, pues afecta a la actividad primera del entendimiento y a lo que caracteriza el modo propio de conocer. La respuesta habrá de buscarse en la formulación y los modos de lo que es primero para nosotros y lo que es primero por naturaleza⁸.

Estas son las precisiones a la tesis de que “el alma es en cierto modo todos los entes” y condensan la doctrina expuesta en los capítulos anteriores al octavo. Para lo que aquí importa, esa doctrina afecta a ciertos problemas: el de la terminología, el de la receptividad y espontaneidad, el del principio de semejanza, el de la indivisibilidad de la facultad de conocer, el de la identidad del entendimiento y la conciencia. De algunos de ellos nos hemos de ocupar.

I. 1. Terminología.

Que Aristóteles sea maestro de la precisión conceptual –y, para no citar más, ahí está el libro 5 de la *Metafísica* para probarlo– no evita que debamos proceder con cuidado, y expresamente tratando del conocimiento intelectual. Es al cap. 3 del libro 3 *De Anima*, al que hemos de prestar atención preferente. La intención es dejar clara la diferencia entre pensar (o inteligir), percibir e imaginar.

1º) De entrada, está el problema de la afinidad del pensar con la percepción sensible. Por lo que ya sabemos, el intelecto no se da sin extensión, percibe las formas en las imágenes y careciendo de sensación no es posible aprender ni comprender. La cuestión está en si “pensar y percibir sensiblemente son lo mismo”, como a juicio de Aristóteles defendían los antiguos (Empédocles,

⁷ No se pase por alto esta advertencia aristotélica acerca de la incapacidad de la imaginación para juzgar, porque otras filosofías adoptaron una posición opuesta. Solo así podremos entender la advertencia de Descartes, al definir la intuición, de que no es “male componentis imaginationis iudicium fallax”. Los estoicos habían roto la doctrina de Aristóteles tanto en punto a la capacidad de juzgar como haciendo a la fantasía asimilable a la noesis. A Descartes tocará de nuevo despojarla de tales atributos antes de poder asignarle la función epistémica que le corresponde. En la transmisión de la doctrina estoica jugó papel esencial Suárez (*De Anima*, III, c. 6, n. 1 y 4); cfr., Diógenes Laercio, *Vita Philosophorum* (Oxford, 1966, 2ª) VII, 49, 51, 54; Sextus Empiricus, *Adversus Matematicos*, VII, 248; Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, III (AT X 368, 12-21); J. L. Marion, *René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* (La Haye, M. Nijhoff, 1977) pag. 122-125 nota 9.

⁸ El problema solo se clarifica en la combinación de textos aparentemente contrarios: *Ph.* 1,1, 184a1-b14; *APo.* 1, 2, 71b35-72a1; *Metaph.* 7, 3, 1029b3-9. De la trascendencia histórica de ese problema traté en “El camino natural de la ciencia: *Física A, I*, de Aristóteles en los comentaristas del XVI”, *Ágora* (2001) 20/2, 104-121.

Homero, ...). La piedra de toque de esa o de cualquier otra doctrina es que sea capaz de dar razón de la verdad y del error. Advirtamos que solo puede tener consistencia la doctrina que sepa explicar una y otro; lo que equivale a afirmar que una concepción de la verdad sólo queda fortalecida cuando es capaz de dar cuenta del error, pues que el hombre yerra es un hecho innegable. Justamente por ahí ataca Aristóteles la idea de identidad entre pensar y percibir: aquella concepción de que lo semejante se conoce por lo semejante no deja margen al error. Así que la prueba principal de la distinción entre entender y percibir reside en que la percepción es siempre verdadera, mientras que el razonar puede también ser falso. Existe otro argumento menor basado en la jerarquía de las funciones del alma, según el cual, el viviente que goza de las más elevadas posee también las inferiores, pero no a la inversa: todos los animales están dotados de percepción, pero de razón sólo algunos. Intelección y percepción sensible no son, pues, lo mismo.

2º) ¿Qué es la intelección? “El inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas” (*All’ oudé tò noéin, en hé ésti tò orthôs kai tò mé orthôs, tò mén gar orthôs frónesis kai epistéme kai dóxa alethés, tò dé mé orthôs tanantía touíton, De An. 3, 3, 427b8-11*). Esto, cuando la intelección se toma en su sentido genérico; mas cuando se toma específicamente es una disposición o potencia diferente del sentido, de la ciencia y de la opinión. Que se distingue del sentido ya quedó probado; que no es ciencia sino sustento de la ciencia se sabe por la relación que existe entre los principios y la demostración: “Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y <se forma> a través de <proposiciones > necesarias y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Está claro, pues, que sobre éstas no hay ciencia... Sin embargo, tampoco <hay sobre éstas cosas> intuición (noús)”⁹. La opinión verdadera es la proposición inmediata y no necesaria que permite “estar de acuerdo con las apariencias”, a sabiendas de que “es así pero que nada impide que sea también de otra manera”. La limitación de la opinión radica en la naturaleza de las cosas, paralelamente a como la seguridad de la ciencia y de la intelección reposan sobre la necesidad de los principios y las demostraciones.

Las precisiones terminológicas nos llevan a la columna vertebral de la doctrina aristotélica. El alma está formada de carácter y de razón. Son dos las partes racionales: una, aquella con la que contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que contemplamos los que tienen esa posibilidad. Porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, pues es por la semejanza y el parentesco con ellos por lo que los puede conocer. A los objetos de primer género corresponde la razón científica (λόγος επιστημονικός); a los del segundo, la razón calculadora (λόγος

⁹ *APo.* 1, 33, 88b30-38; cfr, *EN*, 6, 6, 1140b30-1141a7; *APo.* 1, 2, 71b9-72b4.

λογιστικώς) (EN, 6, 2). La operación de las dos partes intelectivas es la realización de la verdad. Las disposiciones que realizan la verdad mediante la afirmación y la negación son cinco: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto (EN 6, 3, 1139b17-18). En el tratado *De Anima*, enumeraba la prudencia entre las partes del inteligir con rectitud, pero si se toma la intelección, no en sentido genérico sino específico, hay que decir que la prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera, mientras que al entender pertenece el principio de lo científico. La acción del intelecto es distinta, pues, de la sensación, de la ciencia, de la opinión y de la prudencia, porque se ocupa de los principios de lo que no puede ser de otra manera.

3º) Tampoco es lo mismo entender que imaginar porque: a) entender abarca tanto imaginar como enjuiciar; b) la imaginación es distinta de la sensación y de la razón, aunque no se da sin que haya sensación y sin imaginación tampoco cabe la actividad de juzgar; c) imaginar no es ni inteligir ni creer: porque podemos imaginar cuanto queramos pero opinar no depende de nosotros, ya que necesariamente nos situamos en la verdad o en el error; y porque las opiniones producen en el alma impresiones concordantes (lo terrible produce espanto, lo agradable provoca placer), mientras que ante las imágenes nos quedamos tranquilos. Nótese que es en la actividad de juzgar donde se da el ajuste entre el alma y las cosas según el ser de éstas.

4º) Que la imaginación no es lo mismo que el sentido lo certifica el que el sentido está en potencia o en acto y la imagen se puede presentar sin que se dé uno ni lo otro –como en los sueños-; las sensaciones son en su mayoría falsas –en cuanto que no coinciden con lo sensible-, aparecen visiones aun con los ojos cerrados, imaginar lo hacemos sinónimo de inexactitud. Y, por si las anteriores fueran pocas razones, la imaginación no se da en todas las bestias, aunque sí la sensación; justificación, como salta a la vista, poco rigurosa en sus términos.

5º) la diferencia con la opinión es más complicada por la doctrina de Platón, pero: a) toda opinión implica convicción, la convicción requiere estar persuadido y la persuasión no se da sin la palabra; b) la imaginación no es ni opinión acompañada de sensación, ni opinión producida por sensación, ni conjunto de opinión y sensación; c) por más que tengamos una imagen falsa de los sentidos, el juicio es capaz de corregirla con verdad.

6º) la imaginación es un movimiento que: a) se produce bajo el influjo de la sensación; b) es similar a la sensación; c) no tiene lugar en seres carentes de sensibilidad; d) permite realizar y padecer múltiples acciones; e) podrá ese movimiento ser tanto verdadero como falso; f) ocurre en unos porque carecen de intelecto y en otros porque lo tienen pero a veces se les nubla.

Esta es la complicada, y al mismo tiempo cercana al común pensamiento, batería de argumentos que definen la naturaleza y papel de la imaginación. Sobre ellos se basa la particular relación de la imaginación con el intelecto desarrollada en el cap. 7 y que se resume en que: 1) el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen; 2) la facultad intelectual entiende las formas en las imágenes; 3)

cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen (*De An.* 431a15-16; 431b2; 432a8-9).

I. 2. Receptividad y espontaneidad.

En *De An.* 3, 4, escribe Aristóteles: “si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien algún otro proceso similar” (429a13-15). El principio de semejanza domina a lo largo de toda la explicación. Que los sentidos son una facultad receptiva lo había enseñado en *De An.* 2, 12, de modo que se podría resumir en estos términos: 1) sentido es la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo como la cera recibe la marca del anillo sin el hierro o el oro; 2) recibe el influjo de cualquier realidad individual que tenga alguna cualidad (color, sabor, sonido), pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en cuanto que es de tal cualidad; 3) en el órgano sensorial reside la potencia de sentir, pero el órgano no es la potencia, es decir, la esencia de la facultad no es una magnitud sino la proporción y potencia de la magnitud que es el órgano. En suma: el sentido conoce las formas que hay en las cosas individuales gracias a la proporción que hay en el órgano sensible. No conoce las formas con la materia ni lo individual en cuanto tal (424a17-28).

A estas condiciones es a las que habrá que aplicar el principio de semejanza para saber “cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir”, de lo que se ocupa Aristóteles en *De An.* 3, caps 4-5; los dos capítulos más discutidos y enigmáticos. Limitémonos ahora a la cuestión de la receptividad/ espontaneidad (pasividad/ actividad). Parece que el intelecto habrá de padecer para entender. Pero el intelecto es impassible. Ahí es donde se muestra su peculiaridad: 1), como es impassible ha de ser capaz de recibir la forma, o lo que es lo mismo, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma; 2) ha de ser él mismo sin mezcla (de potencia y acto o de materia y forma o de todos los elementos, depende de la consideración); 3) el entendimiento no es en acto ninguno de los entes antes de entender, por eso tampoco está mezclado con el cuerpo; 4) es el lugar de las formas en potencia.

A la atadura del principio de semejanza se añade aquí el aprovechamiento de la doctrina de Anaxágoras (frg B 12) para construir algo netamente distinto de uno y la otra. Anaxágoras concibe el mundo formándose del principio de lo mezclado y de lo sin mezcla; lo sin mezcla es la Mente, que es indeterminada, autónoma y por sí misma (*Ápeiron autokratés kai ef'autoú*). Y es que si estuviera mezclada con alguna, estaría mezclada con todas, puesto que en cada cosa hay una porción de todo. Más aún, si se mezclara con las cosas no las podría gobernar “del modo que lo hace siendo por sí misma”. Era necesario que fuera la más sutil y pura de todas las cosas para tener de ellas el conocimiento y ejercer sobre ellas el máximo poder. Tal es la Mente que rige el movimiento de rotación y los seres que tienen vida, de los más grandes a los más pequeños. Sin mezcla, indeterminada, autónoma, por sí misma, sutil, pura, capaz de conocer y regir

gobernando todas las cosas, tiene el poder. Difícilmente se habría pensado algo más elevado. Aún se nos reservan otras sorpresas: 1ª) la Mente es toda semejante, tanto en sus partes más grandes como en las más pequeñas, mientras que ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cuerpo singular es y fue más manifiestamente aquello de lo que más contiene. 2ª) la Mente, que es siempre, está ciertamente ahora donde están también todas las cosas.

Demasiada inspiración para que Aristóteles no la aprovechara. Se ha propuesto enseñar “cómo es aquella parte con la que entiende el alma y piensa” y, por ilustrativo que sea aprender de lo inferior (de los sentidos), es más acertado recurrir a lo que está por encima (la Mente de Anaxágoras), con lo que se le abre la puerta para mantener la doctrina de la participación allá donde más importa: el alma del hombre participa de la Mente; los problemas resultantes –verdadero tormento de los intérpretes- bien valen la pena. Al margen de la cuestión de la espiritualidad –que entrará en escena más tarde- lo que importa es que quede sentado el gobierno, el poder, el conocimiento y la autonomía gracias a la perfecta semejanza; podríamos decir, la ausencia de la más mínima desproporción. Eso es más relevante que la separación, la espiritualidad o la inmortalidad. El propio principio de semejanza adquiere entonces una dimensión cualitativamente distinta. El rastro de la semejanza con los sentidos permite descubrir que en su más íntima naturaleza el intelecto es perfectamente semejante a sí mismo. Decirlo así, sin justificación y explicación, puede tener mucho de sugestivo pero es insuficiente. Ahí es donde viene la aportación aristotélica.

¿Cuál es la naturaleza del entender? Ser en cierto modo todas las cosas. Ahora podemos aclarar que el “en cierto modo” contiene dos sentidos: porque el alma es el lugar de las formas y porque lo es en potencia. ¿De dónde viene esa capacidad? De ser en todo semejante a sí misma sin sombra alguna de desproporción por la que un elemento predomine sobre otro. Consecuencias: el entendimiento entiende siempre, se identifica con sus objetos, en cuanto proporción perfecta se entiende a sí mismo, que los seres sean materiales es la razón de que el intelecto como tal se identifique con ellos solo en potencia, lo cual no significa que el entendimiento se identifique consigo mismo en acto y siempre porque el intelecto es una parte del alma y el alma es la forma del cuerpo, por tanto siempre es corporal. De modo que la identidad en acto consigo mismo requiere el paso de la potencia al acto, que es lo mismo que la concordancia con los objetos. Este es el precio a pagar por ser una inteligencia encarnada, supuesto del que nunca Aristóteles sería capaz de salirse.

En suma rozamos la identidad de un ser consigo mismo y al mismo tiempo la dependencia de lo otro. Solo en la consideración del entendimiento primero pueden quedar las cosas claras. Lo del entendimiento primero es competencia de la Filosofía primera. Allí habremos de acudir. Los lugares precisos están en *Metaph*, 12, caps 7 y 9. De ellos hemos de recoger: 1) hay algo que mueve sin ser movido, que es sustancia y acto, y tal es lo deseable y lo inteligible. 2) el entendimiento es movido por lo inteligible y tal condición tiene de por sí la serie

(pitagórica) de lo positivo y, en ésta, lo primero la sustancia, y de las sustancias, la que es simple y está en acto. 3) mueve en cuanto que es amada, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas. 4) de tal principio penden el cielo y la Naturaleza y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (el principio primero está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible). 5) el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia; y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y entenderlo, por lo que entendimiento e inteligible se identifican. Porque entendimiento es la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando la tiene está en acto, de modo que al acto pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer y la actividad contemplativa es lo más placentero y perfecto. 6) que Dios se halle siempre tan bien como nosotros algunas veces es admirable.

El cap. 9 de *Metaph.* 12 presenta las aporías que surgen en medio de este bello discurso: a) ¿cómo puede el entendimiento ser lo más divino si no entiende (es como el que duerme) o si depende para entender de otra cosa (está en potencia)? b) si no es intelección sino potencia, es natural que sea para él fatigosa la continuidad de la intelección, y si depende de otra cosa, de ella dependerá la nobleza que el entendimiento alcance, pero hay cosas que no son nobles; luego el entendimiento se entiende a sí mismo, siendo como es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección. Pero la ciencia, la sensación, la opinión y la razón parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellas mismas y sólo por concomitancia se ocupa de sí; y donde no son lo mismo el pensamiento y lo pensado ¿a quién le corresponde la perfección?.

En la *Metafísica* se completa la doctrina del entendimiento que en el *De Anima* sólo se expone en cuanto toca a la capacidad humana. De la comparación resalta la doble limitación que nos afecta: nuestro entendimiento es facultad y no acto; y, además, no es lo mismo el acto de pensar y su objeto. Esa doble limitación pesa sobre del máximo de perfección: llegar a identificarse el entendimiento con sus objetos.

I. 3. Identidad.

El propósito del conocimiento es alcanzar la identidad en acto de la facultad con su objeto. De cuántas maneras se haya de entender la identidad, lo hemos de ver. 1) Primero está el sentido que se capta a sí mismo: refiriéndose a los sentidos había escrito en *De An.* 3, 2: “dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido” (425b11-13). Más precisamente llamamos a eso conciencia simultánea de los actos en la filosofía moderna; también acto de reflexividad. 2) después está la identidad del objeto y la facultad: “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (425b26-27). Esto

advierete que: a los objetos y a las facultades de conocer objetos les son aplicables los principios de potencia y acto. No puede haber acto de la facultad si no hay acto de su objeto, pero cuando “lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto”. 3) “Si la voz consiste en una cierta armonía y voz y oído son en cierto modo una sola cosa, ... y si la armonía consiste a su vez en cierta proporción, necesariamente también el oído habrá de consistir en una cierta proporción” (426a27-30).

Se anuncia aquí la naturaleza misma del acto de entender extraído de su vinculación con el objeto que conoce. Antes habíamos aprendido de la doctrina de la Mente según Anaxágoras la condición de proporción perfecta. Aristóteles parece construir desde abajo lo que está exigido desde arriba. A su manera cabe la identidad de facultad y objeto ya en la percepción sensible en razón de la proporción que en su correspondencia tengan: tanto de armonía de lo sensible, tanto de armonía en el sentido. Pues bien, “el intelecto será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible”. Ya hemos visto cómo esa analogía adquiere doble proyección: la de que el intelecto sea el lugar de las formas y que sea capaz de inteligirse a sí mismo, pues lo que es análogo “no es del mismo tipo”. La analogía es un procedimiento útil si se sabe manejar con habilidad, pero resulta fatal si se estira más de lo que puede dar de sí. Que no sean del mismo tipo la facultad sensible y la intelectual permite no sólo que ésta se pueda entender a sí misma, sino que le sea más fácil que inteligir lo que de inteligible hay en la materia.

Pero inmediatamente llega el aviso, contra toda tentación de desmesura, y las precisiones necesarias: 1ª) lo inteligible ha de estar en el intelecto “del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito”; esto salva la cuestión de la receptividad y mantiene las exigencias indicadas de proporción. 2ª) tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente; así se salva la correspondencia entre lo inteligible y el intelecto por analogía con la que existe entre lo sensible y el sentido. 3ª) lo que entiende y lo inteligido, tratándose de seres inmatriciales, se identifican. De donde se debería concluir que el entendimiento está en identidad permanente con lo que es inmaterial. Pero sabemos por experiencia que nuestro entendimiento no entiende siempre ni a sí mismo ni lo inmaterial y que permanecer en ese acto le resulta muy esforzado, mientras que sabemos también que a la Mente corresponde estar siempre en acto, conocer, regir y tener el poder sobre todas las cosas. Es necesario, pues, a la vista de esa diferencia explicar porqué el intelecto no entiende siempre.

El cap. 5 del libro 3 *De Anima* es el más breve, el más claro y el más problemático. No son condiciones que se contradigan. Es breve, con una extensión de tan solo 16 líneas. Es claro: se limita a aplicar al alma los principios de potencia y acto al modo de materia y forma que componen los seres naturales. Lo demás, es decir, el resultado, son problemas; por lo que dejó Aristóteles escrito y por lo que omitió. Esto último, en ventaja para los comentadores, pues

regaló la posibilidad de hacer aplicaciones de la doctrina a cuestiones que para el Filósofo seguramente no fueran decisivas.

El alma se ha de entender sometida a los mismos principios de la naturaleza toda y éstos son los de materia-potencia y causa-acción. No debe extrañar que en lugar de recurrir a la generación natural como ilustración se sirva del ejemplo de la producción técnica –“tal es la técnica respecto de la materia”– pues es un recurso que encontramos con frecuencia en las *Lecciones de Física* y lo sustenta el principio del que el arte imita a la Naturaleza¹⁰. Pero llama la atención que en el alma misma se encuentren los dos principios, mientras que en las demás cosas uno es el principio potencial y otro el principio activo: el que esculpe es un ser distinto, independiente, separado de la madera y la madera puede ser estatua pero no escultor. Nada habría que objetar si uno fuera el intelecto activo y otro el pasivo sin salirnos de la inteligencia; a fin de cuentas un hombre engendra a otro y un caballo a otro caballo. Esto es lo más fácil, un intelecto que engendra a otros en una cadena que no tiene por qué tener fin. A su vez cabe interpretarlo desde dos perspectivas distintas: una puramente universal y abstracta que se limita a enunciar el cumplimiento en el alma del principio de la naturaleza toda; otra particular y concreta que nos acercaría al conocimiento de cómo una inteligencia (en acto) alumbra el entender en otra (en potencia). La mayéutica socrática sería un ejemplo de esto último, pero no el único, por lo menos no el único pretendido históricamente; con demasiada facilidad se ha pretendido transmitir saberes de unas mentes a otras. Aún cabe otra posibilidad que nos aleja del modelo natural al mismo tiempo que nos acerca al seno de los principios: si hubiera una inteligencia universal que engendrara todas las inteligencias singulares. En un sentido, aleja del modelo natural, porque no es “el hombre” quien engendra a este o el otro hombre, ni “el caballo” el que engendra a este o el otro caballo, sino que un hombre o un caballo engendran a tal hombre o tal caballo. En otro sentido cabe, sin embargo, pensar, que remite el tema del alma al seno de los principios universales; entonces la analogía se aplicaría entre Naturaleza (πηψις) y alma (ψιχηώ): así como Naturaleza es “aquello de donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza” (*Metaph.* 5, 4, 1014b17-18), el alma sería el origen primero de los movimientos que se dan en cada una de las cosas que son por el alma. Principio universal de todo lo físico y principio universal de todo lo anímico igual a Naturaleza universal y Alma universal.

La aludida dificultad de que el agente-causa sea distinto de la materia-potencia parece difuminarse al considerar cómo es la materia existente la que

¹⁰ Para el alcance de este problema y lo que vendrá después, conviene detener la atención en el comentario de Averroes a esta comparación: “non enim possumus dicere quod proportio intellectus agentis in anima ad intellectum generatum est, sicut proportio artificij ad artificiatum omnibus modis, ars enim imponit formam in tota materia absque eo quod in materia sit aliquid existens in intentione formae, antequam artificium fecerit eam, et non est ita in intellectu, quoniam, si ita esset in intellectu tunc homo non indigeret comprehendendo intelligibilia sensu, neque imaginatione: immo intellecta peruenirent in intellectum materialem ab intellectu agente, absque eo quod intellectus materialis indigeret aspicere formas sensibiles” (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562-1574, rpr. Frankfurt am Main, 1962, *Aristotelis De anima liber tertius*, comm. 18, Supl. 1, fol. 161r).

engendra los cuerpos según las especies distintas. El principio activo y el principio potencial son el mismo aunque en la singularidad sean distintos. “En el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias”, la de ser capaz de llegar a ser todas las cosas y la de hacerlas todas. Cómo ello ocurra lo ilustra Aristóteles no a semejanza de la Naturaleza que engendra, sino de algo más sutil como la luz¹¹. Hay razones para ello: la naturaleza engendra seres corpóreos, pero la generación de la inteligencia no es corpórea, porque el alma no es siquiera ser natural, sino “forma de un cuerpo físico orgánico”. En cuanto intelecto que hace todas las cosas es una disposición como la luz: en sí es siempre luz una y la misma y además ilumina toda la variedad de objetos y “hace de los colores en potencia colores en acto”.

Si el símil no fuera atinado no se hubiera trasladado a otros órdenes más difíciles de precisar, como el de la Sabiduría, la divina y la humana. Y es que no debemos olvidar que el conocimiento avanza de lo que es primero y más cercano para nosotros hasta lo que es primero por naturaleza y para nosotros más lejano. Ese avance no es posible más que caminando sobre el suelo que se ha ido consolidando esforzadamente. Estaríamos tentados a decir que –como ocurre con la luz- el principio activo gana el paso de la potencia al acto por descomposición de sí mismo, de su unidad sin mezcla, en la diversidad mezclada. ¿Acaso no ha recorrido la historia entera del pensamiento esa idea? Dejemos aparte –sin que ello implique desconsideración alguna de su importancia, sino más bien gratitud por el trabajo realizado- las diferentes interpretaciones, las dificultades de lectura y la pugna entre los comentaristas de una u otra herencia y tradición. El intelecto-luz (principio activo) “separable, sin mezcla e impassible por su propia entidad, siempre más excelso que el paciente” tiene para nosotros la realidad que –como la luz- hace que los colores pasen de la potencia al acto, pero tal cosa no ocurre sin su descomposición, o lo que es lo mismo, sin que la luz se altere en los objetos que ilumina¹².

11. Adviértase que la comparación es del entendimiento con la luz y no con el sol, que es la fuente de la luz. Tenerlo en cuenta es necesario para sopesar la cercanía y la distancia con respecto al maestro Platón, así como la parte de responsabilidad que corresponda al aristotelismo en la vigencia histórica de la metáfora que llega con tanta fuerza hasta nosotros. De las múltiples posibilidades que la figura engendra cabe mencionar la relación de la luz con lo diáfano, el sol y la nube, la luz y los colores, la luz y la sombra, el sol y la visión, etc. No pocos de los aristotélicos, hasta el Renacimiento, buscaron mérito y originalidad explotando alguna de esas vertientes.

12. Evidentemente no es esta la única interpretación, pero atiéndase al comentario de Averroes: “Nos autem cum posuerimus intellectum materiale esse aeternum, et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo, quo diximus: et quod intellectus materialis comprehendit vtrumque, scilicet formas materiales, et formas abstractas: manifestum est quod subiectum intellectuum speculativorum, et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet, materialis. Et simile huic est diaphanum, quod recipit colorem, et lucem insimul: et lux est efficiens colorem” (*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, repr. Frankfurt am Main, 1962, *De anima liber tertius*, comm. 36, Supl. I, fol. 185ra). Un poco más adelante (fol. 185v), asumiendo la comparación de Alejandro de Afrodisias con el fuego, escribe: “Ignis enim est innatus alterare omne corpus per virtutem existentem in eo: sed tamen cum hoc patitur quoquo modo ab eo, quod alterat: et assimilatur cum eo aliquo modo similitudinis, idest, acquirit ab eo formam igneam minorem forma ignea alterante. Haec enim dispositio valde est similis dispositioni intellectus agentis cum passibili, et cum intellectis quae generat, est enim agens ea vno modo, et recipiens ea alio modo”.

Las últimas palabras del cap. 5, no sólo son difíciles de entender en su ambigüedad; lo importante es que dan la verdadera medida del alma humana. Nosotros no somos capaces de recordar la luz en el siempre de su ser separado y activo¹³. Es la proclamación aceptada de la finitud de quien sabe de la infinitud, de la humanidad de quien atisba la divinidad, de la identidad con los objetos de quien sabe que existe la inteligencia que es inteligencia de la inteligencia. Ahora cobra mayor sentido aquella advertencia de *Metaph. 2, 1*: “como los ojos de los murciélagos respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por su naturaleza, son las más evidentes de todas” (993b10-12). La aplicación de los principios de potencia-materia/ acto-forma permite descubrir la verdadera naturaleza del alma en su ser y en su aspiración, tan natural el uno como la otra. La aspiración es a la sabiduría y se alcanza como filosofía.

II. La propuesta de Kant.

Kant afirma que es una exigencia de la razón la concordancia del entendimiento consigo mismo. Lo hace en la introducción a la “Dialéctica trascendental”. La dialéctica es “en general la lógica de la ilusión” (*eine Logik des Scheins*, A 293 / B 349). Es preciso que nos detengamos en eso de la ilusión y en el concepto de dialéctica.

En la introducción a “La idea de una lógica trascendental” se dice que, más allá de las diferentes acepciones, para los antiguos la ciencia o el arte de la dialéctica “no significaba sino la lógica de la apariencia”. Y explica que “se trataba de un arte sofístico para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas”. Es decir, se imita el método de rigor de la lógica general y se utiliza su tópica para encubrir pretensiones que son vacías. En otros términos, lo que no es más que *canon* se emplea como *organon* destinado a la producción efectiva de afirmaciones objetivas. Pero la lógica no suministra información sobre contenidos sino sólo sobre las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento; servirse, por el contrario, de ella como instrumento “desemboca en pura charlatanería”, en afirmaciones plausibles de cuanto a uno se le antoja o en negaciones caprichosas. Retratada de ese modo la

13. Pocas afirmaciones se hallarán tan problemáticas y tan cruciales para los problemas del destino del alma humana, porque en el juego de la imposibilidad del entendimiento y su eternidad está en cuestión no sólo ya la inmortalidad, sino la especie de pervivencia y la posibilidad misma de sanción por las acciones. Al entendimiento corresponde por naturaleza una forma de vida que no es la que tiene, lo que hace que no pueda ser lo que es más que por un corto tiempo. Su actividad se reparte entre las formas materiales y las inmateriales. Como comenta Averroes, “secundum quòd intelligit formas abstractas, liberatas à materia, tunc non inuenitur quandoque intelligens et quandoque non intelligens, sed inuenietur in eadem forma. v.g. in modo, per quem intelligit intellectum agentem: cuius proportio est ad ipsum, sicut diximus, sicut lucis ad diaphanum” (*o.c.*, fol. 164v). ¿No habría que afirmar, del mismo modo que no se puede conocer sin lo sensible, que la luz no existe en nosotros sino para los colores, que no se puede actuar sin contar con las cosas? ¿No es esta la progresión de exigencias a que nos incita la doctrina aristotélica?

dialéctica, nada tiene de extraño que de la dignidad de la filosofía se exija la conformación de una lógica dialéctica entendida como “*crítica de la apariencia dialéctica*” (A 61-62/ B 85-86). En suma, a la filosofía le toca luchar contra la degeneración dialéctica con sus mismas armas: lógica dialéctica contra apariencia dialéctica.

II.1. Precisiones sobre la dialéctica.

Volvamos por un momento la vista atrás. Aristóteles, que puso en orden el saber, nunca identificó la dialéctica con el arte sofístico: “el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera solo aparente es un sofista” –escribe *Sobre las refutaciones de los sofistas* (11, 171b6-8), lo que le faculta para lanzar advertencias desde la metafísica: “y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la Filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es” (*Metaph.* 4, 2, 1004b25-26). En tal punto queda reconocido el lugar de la Filosofía y la diferencia con la Dialéctica y la Sofística, además de la distinción de éstas entre sí. En el cap. 11 de *SE* están todos los detalles: el dialéctico es razonamiento crítico donde el sofista es sólo aparente razonamiento, pues solo aparentemente es conforme al objeto y por ello resulta “engañoso e ilegítimo” (otro tanto hay que decir del razonamiento erístico). El proceder de los sofistas es comparable al de quienes en una competición se proponen ganar de la manera que sea, y así “los que actúan de tal modo por mor de la victoria son considerados hombres disputadores y pendencieros y los que actúan por mor de la reputación <propicia> para el lucro son considerados sofistas”. Por si la comparación dicha no bastara, cabe recurrir a otra: “el crítico se comporta, de alguna manera, respecto al dialéctico como el que traza falsas figuras respecto al geómetra: pues razona falsamente acerca de las mismas cosas que el dialéctico”¹⁴. Lo dicho obliga a una precisión mayor acerca del razonamiento bien llevado: el argumento dialéctico “no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal <que versa sobre la totalidad de los individuos de una especie>”; la dialéctica es una <técnica> interrogativa y es también crítica; lo uno porque no conoce las cosas primordiales y los principios adecuados a cada cosa; lo otro porque versa acerca de todas las cosas, ya que todas las técnicas emplean algunas cosas comunes.

Sentada la distinción entre Dialéctica y Sofística¹⁵, conviene prestar atención a este versar acerca de todas las cosas. Porque no sea demostrativa, ni es inútil ni ilusoria la dialéctica. Su proceder es, en efecto, diferente al del

¹⁴ Adviértase que Aristóteles en este contexto está empleando ‘crítico’ en sentidos distintos, según se refiera al razonamiento dialéctico o al sofista.

¹⁵ En *SE* cap. 3 enumera los cinco fines de la argumentación sofística, que se ocupará en detallar hasta el cap. 14: “la refutación, la falsedad, la paradoja, la incorrección y hacer que el interlocutor parlotee vanamente” (165b13-15).

razonamiento demostrativo, pues éste se origina “a partir de cosas verdaderas y primordiales, en cambio es dialéctico el razonamiento construido sobre cosas plausibles”. Aquéllas, tienen crédito por sí mismas; éstas, en cambio, alcanzan su condición plausible porque “parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre éstos últimos, a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y reputados” (*Top.* 1, 1, 100b19-24).

Las cosas no quedan en ese reparto a dos. Tratando de la utilidad de la dialéctica (*Top.* 1, 2) nos enteramos de que ésta vale para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía: lo primero porque proporciona un método, lo segundo porque enseña a discutir hasta hacer modificar las opiniones, y lo tercero “porque pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso en cada caso”. Esto, que ya es de suyo importante, y que explica la diversidad de las prácticas e intenciones de la dialéctica que le han podido llegar a Kant en confusión, no es lo más decisivo. Porque “además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento... En efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos” (101a25-101b4). Este añadido final hace que dialéctica y ciencia no respondan únicamente a campos de objetos diferenciados, sino que la dialéctica, tomada en general, es la base de sustentación de toda ciencia, pues no hay demostración sin principios y éstos se obtienen a través de las cosas plausibles. Pero aún conviene acentuar la relación entre dialéctica y filosofía: tentativa una y saber la otra como ya estamos informados, aquélla abre también el camino a la filosofía por el tratamiento de las aporías¹⁶.

Kant mezcla indebidamente dialéctica con sofística, pero algo sabe que le permite plantear la destrucción de la apariencia dialéctica con la lógica dialéctica.

II.2. Ilusión y sus formas.

Atendamos a la advertencia: “los conceptos puros del entendimiento sólo pueden tener un uso empírico, nunca un uso trascendental” (A 244/ B 303). Lo más que puede el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible, pero no puede sobrepasar los límites de la sensibilidad; o, lo que es lo mismo, lo que no es fenómeno no puede ser objeto de conocimiento. Cabe exponerlo de modo más escolar: bajo la distinción de fenómeno y noumeno (u objeto y cosa en sí); o de modo más técnico: bajo la diferencia entre una tarea analítica y otra sintética; o más corriente: pues el entendimiento nada conoce que no proceda de la experiencia; o más nominal: no el arrogante nombre de Ontología (doctrina sistemática de conocimientos sintéticos a priori de cosas en general), sino el más modesto de una mera Analítica del entendimiento puro; o aprovechando la terminología tradicional en cuanto convenga: los conceptos son como las formas determinantes de la materia (las intuiciones). Para nuestro propósito tiene esto

¹⁶ Cfr Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid, Taurus, 1987), Iª, cap. 3, 3, pp. 284-291.

último particular interés. Aristóteles llamaba al entendimiento “forma de formas”, porque en modo alguno podría dejar de concebir la existencia de la forma en las cosas a conocer. Precisamente en la posesión en acto de esas formas estaba para él el conocimiento, la realización de la potencia y la identidad del entendimiento con sus objetos.

De Kant cabría repetir aquello de “sobrio entre los ebrios”, pues sabe que no debe sacar la actividad del sujeto de la órbita de lo que le viene dado, pero lo que ya no puede es reconocer otra forma de los objetos que la que el entendimiento proporciona de acuerdo con sus categorías. Así que en el sentido más estricto, el conocimiento es constitución de los objetos, fiel a la doctrina aristotélica –a medida de las propias conveniencias- de que lo que existe es el compuesto. Todo lo cual no es sino cumplimiento de lo que advirtiera en el prólogo a la segunda edición: “el a priori de la razón puede tener dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente a éste último y su concepto o bien para *convertirlo en realidad*” (B X). Tal es el propósito de la *revolución copernicana*: “que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento” (B XVI). Sobre el entramado terminológico antiguo se plantea una concepción que traslada la sustancialidad del conocer del objeto al sujeto. Lo de la sustancialidad tómesese en toda su intención: sustancia es la primera de las categorías y su verdad es la esencia y la esencia se identifica con la forma y la forma la proporciona el sujeto; de este modo se cierra el círculo. Kant no es responsable del despojamiento de las formas de las cosas; eso venía rodando desde tiempo atrás –recuérdense las meditaciones juveniles de Leibniz por los bosques de Leipzig- y Hume se lo había servido ya condimentado.

Nuestro acercamiento a la noción de ilusión nos advierte que lo que no sea cumplimiento en los objetos de la forma del entendimiento, tampoco podrá ser la concordancia buscada de éste con aquellos. A partir de eso sabemos también que puede irrumpir la fuerza incontrolada de la razón que genera formas y formas de formas sin que haya materia alguna a la que aplicarlas. Técnicamente a eso se llama “uso trascendental” (A 244/ B 303); vulgarmente se explica como quien “derriba los postes fronterizos y se adjudica un territorio que no admite demarcación alguna” (A 296/ 352). Lo que ordena traspasar los límites se llama principio trascendente; sería el desbordamiento de la Analítica en Ontología. Aspecto de ser forma de formas tienen la causa incausada (Dios), la unidad absoluta del sujeto pensante (alma), la unidad absoluta de las condiciones del fenómeno (mundo); de ahí, las correspondientes ciencias trascendentales: teología, psicología y cosmología (A 334/ B 391).

El paso al uso trascendental de los principios es tentación natural de la razón, por lo que resulta difícil de evitar: “en efecto, nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya a su vez en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos” –leemos en A 298 / B 354. Y esta misma preocupación es la que advierte al comienzo del prólogo A: “La naturaleza humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la

misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder, por sobrepasar todas sus facultades” (A VII). Digamos que inevitable es el acoso, ante el que la razón procede aplicando los principios que son inevitables en la experiencia y llevándolos a condiciones cada vez más remotas, hasta que, agotada por el esfuerzo y ante la perspectiva de una ciencia inacabada, “se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso empírico y que parecen no obstante tan libres de sospecha que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos” (AVIII)¹⁷. Así es como incurre en oscuridades y contradicciones y cae en la ilusión por no haber sabido mantenerse en la tensión del saber al que naturalmente aspira pero que sobrepasa sus capacidades. Aristóteles resolvió el problema –o lo planteó- rebajando la tarea, desde el retrato perfecto de la Sabiduría, a la Filosofía, que es tanto como de lo divino a lo que de divino hay en el hombre¹⁸. El propósito kantiano no es diferente. Las cuestiones ahí están, los límites también son naturales, propios de la finitud. Donde uno pone aspiración y búsqueda (“la ciencia que se busca”) el otro escribe perplejidad (*in diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld*). Pero la razón no se contiene naturalmente en sus límites naturales. La perplejidad no es culpable, la ilusión sí lo es. Que mencione Kant la culpa en estas líneas primeras nos puede parecer irrelevante, porque tal amenaza seguramente que ha dejado de tener vigencia para nosotros. No era así para Kant. Culpable es la minoría de edad contra la que advierte en la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*; culpable la ilusión dialéctica. A la hora de la verdad, la misma culpa, de la que es necesario salir después de haberla redimido.

Ante el singular destino de la razón (*das besondere Schicksal*), Kant podría haber tenido la ocurrencia de pensar en una enfermedad de la naturaleza humana, que tampoco sería culpable aunque sí habría que erradicar. Como no concibe lo uno, tampoco entiende que la salida esté en lo otro. Nosotros parece que sí estamos invitados a la sospecha contra la naturaleza y, por consecuencia, a la erradicación de la epidemia de la perplejidad, que no es sino la de la Filosofía –según tanto Aristóteles como Kant. El asunto es complejo para tratarlo aquí.

La perplejidad es inevitable, la ilusión es culpable y es necesario erradicarla: “el deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean” (A XIII). Porque las cosas son así, entendemos que la lógica de la apariencia haya de ser combatida por la lógica dialéctica: *Denn wir haben es mit einen natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun... Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft* (A 298/ B 354).

Hacia dónde se encamina la ilusión y, en consecuencia, contra qué haya de proceder la lógica ya lo sabemos, y Kant no hará sino ir y volver del problema

¹⁷ Lo de la “ciencia inacabada” no es impresión kantiana; Aristóteles, según el citado estudio de P. Aubenque, (sec. II, cap. 2, 2) ya lo había sentido así.

¹⁸ Cfr *Metaph.* 1, 2, 982a10-983a11; *Metaph.* 2, 1, 993b19-20; *EN*, 10, 7, 1177b27-1178a8.

general a su concreción en los objetos trascendentes. A nuestro propósito interesa reparar en alguno de esos momentos. En las “Consideraciones sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de estos paralogismos” leemos que “toda la dificultad que nosotros mismos hemos creado se convierte en la cuestión siguiente: cómo y por qué causa se hallan las representaciones de nuestra sensibilidad ligadas entre sí de tal suerte que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas, de acuerdo con leyes empíricas, como objetos fuera de nosotros” (A 387). El prólogo A, tal como hemos recogido, advertía de un salto que la razón da a la vista de que su tarea en la aplicación de sus principios a la experiencia ha de quedar inacabada. Ahora nos encontramos ante otro salto similar: de las representaciones a los objetos fuera de nosotros (a los que responderían las representaciones). La formulación de la cuestión no sólo delata el salto, sino que indica qué rastro hayamos de seguir en la pesquisa de porqué el salto. Y esto es importante si hemos de entender qué sea aquello de la concordancia del entendimiento consigo mismo. Podemos proceder de dos modos en el conocimiento: o bien mantenemos juntos los fenómenos externos e internos, como meras representaciones en la experiencia, o bien “hipostasiamos los fenómenos externos para tomarlos como cosas que existen por sí mismas fuera de nosotros y según la misma cualidad que poseen en nosotros, mientras referimos a nuestro sujeto los actos que los representan como fenómenos relacionados entre sí” (A 386). Salto de los fenómenos a las cosas en sí y de las representaciones al sujeto sustancial. Podemos mantenernos dentro de la austera, pero suficiente, regularidad de las representaciones referidas a objetos sin necesidad de reclamar que a tales representaciones correspondan cosas en sí porque no seamos capaces de explicárnoslas sin recurrir a “causas eficientes que se hallan fuera de nosotros y que nos son completamente extrañas” (A 387).

El mantenimiento dentro de los límites se hace difícil porque dos fuerzas muy poderosas impulsan a rebasarlos. Una es la ya recordada natural propensión de la razón a objetos trascendentes; la otra el arraigo de una “prolongada costumbre” (A 307), la misma insana costumbre que, con distinto acento, encontramos denunciada en otros pensadores¹⁹. De modo que a la ilusión que tiene su impulso en la naturaleza se suma la consolidación histórica, y entre naturaleza e historia componen el cuadro entero de la razón. La contemplación de ese cuadro hace que Kant mismo dude de poder proporcionar “la transparencia que necesita <nuestra liberación> para ser plenamente satisfactoria” (A 388).

Pues bien, tal es el cometido de la lógica dialéctica, que habrá de empeñarse en la lucha contra las “teorías sofísticas”, las que tomando como base la propensión de la razón han proporcionado al salto a los objetos trascendentes la consagración de la costumbre. La dificultad no está en corregir los errores

17. Aristóteles, por supuesto, en el momento preciso de establecer bajo qué condiciones se haya de emprender el camino de la ciencia (*Metaph.* 2, 3). Descartes, nada más haber completado el itinerario de la duda (*Med.* 1ª, AT VII, 22, 3-23, 18). También Nietzsche, a la hora de explicar el origen del concepto de conocimiento (*El gay saber*, & 355).

ocasionales, ilusiones históricas, desviaciones de unas u otras filosofías; para esa lucha, basta con la censura de la razón. Es que –volvamos a recordar– “nos las habemos con *una ilusión natural* e inevitable que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos” (A 298/ B 354). ¿Acaso no le parece al astrónomo mismo que la luna es más grande a la salida que en lo alto del cielo? Así es de constante el espejismo de la razón, artífice de pretensiones de engaño que están pidiendo una continuada corrección²⁰.

Lo primero será descubrir cuál es la sede de la ilusión. De ello trata la sección 2ª de la Introducción a la Dialéctica trascendental: “La razón pura como sede de la ilusión trascendental”. Se compone de tres apartados que examinan sucesivamente: “La razón en general”, “el uso lógico de la razón” y “el uso puro de la razón”. En el seno de este último encontramos como exigencia de la razón “la total concordancia del entendimiento consigo mismo”. Lo que de inmediato se nos plantea es si tal exigencia es ilusoria.

II. 3. La razón y sus usos.

Hablar del uso lógico y del uso puro de la razón supone: 1º. Reconocer que nuestro conocimiento comienza con los sentidos, pasa por el entendimiento y termina en la razón. 2º. Admitir que hay un uso meramente formal de la razón, como lo hay del entendimiento, donde se hace abstracción de todo contenido de conocimiento, pero que también hay un uso real, por cuanto que en esa facultad racional está el origen de conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. 3º. Plantear la investigación acerca de un concepto de razón superior capaz de abarcar tanto el uso formal –que ya han explicado los lógicos– como el uso real, que no se reduce al lógico. Más aún, por analogía con el entendimiento, el concepto lógico de razón puede darnos la clave del concepto trascendental.

El concepto superior de razón que buscamos, capaz de abarcar el uso lógico y el real, es el de razón en general. La razón es la “facultad de los principios” –a diferencia, pero analógicamente, al entendimiento, que es la “facultad de las reglas”. Esto puede turbar a quien esté acostumbrado a Aristóteles, quien más bien enseñaría lo contrario, pues, según su doctrina, “forzosamente serán los principios objeto del entendimiento” (*EN* 6, 6, 1141a7). La turbación no acaba ahí, porque, recordado que el término ‘principio’ es ambiguo, viene Kant a establecer que “conocimiento por principios es aquel en el que, por medio de conceptos, conozco lo particular en lo universal” (A 300/ B 357). Tal cosa no parece sino de precisión mayor sobre lo que “ordinariamente” significa el

²⁰ Digamos que el problema es doble: descubrir la verdad y permanecer en ella. Ese problema cubre el empeño entero de la filosofía. Las soluciones son distintas: San Agustín cuenta cómo somos capaces de lo primero, pero no de lo segundo (*De Trinit*, VIII, cap. 2); Descartes confía en la “*quaestio semel in vita*” para permanecer en la verdad (*MPPh*, I); Kant lo empeña todo en el proyecto crítico (*KrV*, A 856/ B 884).

principio (un conocimiento que se usa como principio aunque no sea tal ni en sí mismo ni en su origen).

Debemos proceder con cautela, pues cualquier paso resulta en estos asuntos decisivo. La filosofía es ciencia de principios; más exactamente, ciencia de los primeros principios. Esa palabra tiene, no ambiguo, sino plural significado. En *Metaph.* 5, 1, recogió Aristóteles esa pluralidad. En ella consta el significado llamado ordinario por Kant y, de modo más explícito, la elaboración precisa sobre la que Kant vuelve²¹. Pero Aristóteles no se queda ni con uno de los significados ni con la rapsodia de la pluralidad, sino que, según su método, termina dando con lo que es común. Pues bien, “lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce” (1013a17-18). Eso será lo que la filosofía habrá de buscar; y si acaso no coincide lo primero en el ser, en el producirse y en el conocer, habrá de establecer con rigor en qué relación están entre sí. Por ejemplo, el estagirita se mueve siempre en la hipótesis de que lo “primero para nosotros” no es lo “primero por naturaleza” y, en consecuencia, el camino de la ciencia va de lo uno a lo otro²².

El procedimiento de investigar el uso real de la razón a partir del uso lógico – por analogía con la investigación del entendimiento- desemboca en que se pueden llamar principios a todas las proposiciones universales, puesto que, en su ámbito propio, sirven de premisas para las demostraciones. De esos principios es facultad la razón. Habrá tantos principios como proposiciones universales. En ese momento le viene a Kant a la mente una comparación que desvela la naturaleza de la razón: existen infinidad de leyes civiles que complican la legislación y hasta el ajuste mismo de la conducta que ha de atenerse a tantas normas; sería deseable encontrar los principios “donde puede hallarse el secreto de la simplificación de la legislación”. Eso que ocurre en el orden práctico es trasladable al orden teórico, pues en uno y otro actúa la razón, una vez para realizar sus objetos y otra para determinarlos –como ya hemos tenido ocasión de recordar. “Las leyes – escribe Kant- no hacen sino limitar nuestra libertad a unas condiciones bajo las cuales ésta se armonice perfectamente consigo misma”²³.

De la comparación podemos obtener otros detalles: 1º) las leyes son por entero obra nuestra, algo de lo cual podemos ser la causa nosotros mismos por medio de esos conceptos, pero pretender saber cómo los objetos, la naturaleza de las cosas en sí mismas, se hallen bajo principios y tengan que ser determinadas mediante simples conceptos, es una exigencia, “si no imposible, al menos

²¹ “Además se dice también que es principio <de una cosa> lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones” (*Metaph.* 5, 1, 1013a14-16).

²² Por ejemplo, Descartes, que se propone remediar el trazado aristotélico, proyecta el camino que va del que es primer principio de la filosofía (*Je pense, donc je suis*) porque cumple la condición doble de primer ser conocido y regla general de toda verdad, al ser que es primero y garantiza de objetividad de toda verdad, en un compromiso obligado de dualidad metafísica (yo – Dios) en vistas a probar que el mundo existe. (Cfr. *Discours de la Méthode*, IV^a, AT VI, 32, 15-33, 24).

²³ Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt (A301/ B 358).

contradictoria”. Leyes y principios se distinguen como lo múltiple y lo uno, y además como lo que es obra nuestra y lo que –según se pretende- responde a la naturaleza de los objetos en sí mismos. Ahí nace para los principios la contradicción: que siendo determinados mediante simples conceptos enseñen cómo la naturaleza de las cosas se halle bajo principios. 2º) el conocimiento derivado de principios es algo completamente distinto del conocimiento de simple entendimiento: porque éste, aunque funcione como principio, esto es, permita derivar otros conocimientos, no se basa sólo en el pensar, ni contiene algo universal por conceptos, pues como conocimiento sintético solo es posible en la intuición. 3º) el orden hasta ahora sabido de: comienzo (en los sentidos), paso (por el entendimiento) y término (en la razón), llega a precisarse: los fenómenos (de la percepción) se unifican mediante reglas (del entendimiento), y las reglas se unifican mediante los principios (de la razón). Es el paso de la pluralidad a la unidad inmediata y de ésta a la unidad última y mediata de la razón. “Tal unidad ... es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento” (A 302/ B 359). Es la unidad que responde al antiguo deseo (*ein alter Wunsch*) de dar unidad a priori, mediante conceptos, a los diversos conocimientos del entendimiento.

Acerca del uso lógico de la razón Kant se limita a: 1º) distinguir entre lo inmediatamente conocido y lo que es inferido; con la advertencia de que estamos tan habituados a hacer inferencias que llega un momento en que ya no notamos la distinción; situación similar a aquella que leemos en la *Meditación 2ª* de Descartes acerca del conocimiento de la cera, que no tiene su fuente en los sentidos o en la imaginación, sino en la simple inspección de la mente. 2º) recordar que el razonamiento se forma de una proposición que sirve de base y otra que es extraída de ella y que llamamos conclusión²⁴. La aparente imprecisión es intencionada, pues busca dejar margen para lo que viene a continuación: 3º) la diversificación de las inferencias en inmediatas y mediatas, también y preferiblemente caracterizadas como inferencias del entendimiento y de la razón respectivamente. Con más claridad, para quienes estén habituados a la doctrina aristotélica, se trata, en las primeras, de la convertibilidad de las proposiciones tal como resulta del cuadrado lógico y, en las segundas, del razonamiento propiamente dicho. La intención es facilitar la diferencia en el modo de obtener conclusiones entre el entendimiento y la razón, porque de lo contrario la doctrina de las facultades quedaría en entredicho. Afirma Kant que en la inferencia inmediata la verdad de la consecuencia queda indefectiblemente ligada a la verdad de la proposición de base (A 303/ B 360). Afirma Aristóteles que “toda demostración se hará mediante tres términos y no más” (*APr.* 1, 25, 41b36), y

²⁴ Un observador atento detectaría cierta desgana en todo este apartado. La descripción aristotélica es más precisa: “el razonamiento es un enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse estas cosas” (*APr.* 1, 1, 24b18-20).

para que no haya lugar a equívocos advierte que “<el razonamiento> consta también de dos proposiciones y no más (pues los tres términos dan lugar a dos proposiciones)” (42a32-33). En consecuencia, allá donde no son pares las proposiciones por las que se produce la conclusión, “o no se ha razonado como tal o ha planteado más cuestiones de las necesarias” (42a35-40). Ni siquiera es equiparable la doctrina kantiana al razonamiento por comprobación del que Aristóteles dice que “es la prueba de la proposición primera como algo inmediato”, pues lo que cambia con respecto al razonamiento deductivo e indirecto no es el número de los términos y de las proposiciones, sino el modo de probar con los términos (*APr.* 2, 23, 68b30-38).

Los elementos de la doctrina kantiana de la razón en su uso lógico, de acuerdo con la analogía buscada con la analítica del entendimiento, persiguen el interés de conocer el uso puro, trascendental de la razón. Lo propio del uso lógico consiste en que una aserción (la conclusión) se halla subsumida bajo ciertas condiciones (premisa menor) de acuerdo con una regla universal (premisa mayor). Es el carácter de regla universal lo que ante todo importa, pues “se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad de conocimientos del entendimiento al menor número de principios, con el fin de producir la suprema unidad de los mismos” (A 305/ B 361).

Difícil resultará entender la concepción kantiana del conocimiento a quien se desentienda de la relación entre la variedad y la unidad, pues el proceso no consiste sino en el avance desde la variedad dada hasta la unidad suprema a través de los grados de unidad que reposan aún sobre la variedad de los principios.

Si la función de la razón es reducir la variedad de los conocimientos del entendimiento a unidad suprema ¿podemos aislar la razón? ¿O es una facultad subalterna? –se pregunta Kant en “El uso puro de la razón”.

La pregunta tiene fundamento. Por un lado ante quienes consideraron a la razón como el “instrumento universal”²⁵, sin que ello suponga un estatuto de naturaleza singular, sino más propiamente un modo de hacer²⁶. Por otro lado,

²⁵ En tales términos se expresó Descartes (*DM V^a*, AT VI 57, 8-9) y también, aunque fuera con alcance distinto, Aristóteles, según hemos visto ya (*De An.* 3, 8, 432a2).

²⁶ En tal sentido domina en la tradición escolástica: 1º) la conveniencia de advertir que ese es el modo peculiarmente humano de conocer, a diferencia del que tiene Dios o, por el otro extremo, los animales (cfr. Tomás de Aquino, *STh.* 1, q. 79, a. 8; q. 83, a. 4; 2-2, q. 49, a. 5 ad 2). 2º) el tipo de distinción que exista entre la razón, el intelecto y los sentidos: la razón y el intelecto son realmente la misma potencia, pero la razón se origina en la sombra de la inteligencia, porque: *nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu*” (*STh.* 2-2, q. 49, a. 5, ad 3). Razón e intelecto difieren en el modo de conocer, pero no en el objeto; razón y sentidos difieren en el objeto, pues éstos conocen los particulares y aquella, en cambio, los universales (*STh.* 1, q. 59, a. 1 ad 1). 3º) la razón es el primer principio de todos los actos humanos, por tanto, su regla y medida (*STh.* 1-2, q. 90, a. 2). Conviene reparar en la doctrina de la razón humana tal como, en sentido propio, la entiende Santo Tomás: en *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4, leemos: *quandoque enim sumitur <rationale> stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per*

cabe que una mejorada doctrina de las facultades nos lleve a admitir que la razón se diferencia del entendimiento también por los objetos, como ya fue admitido con relación a los sentidos. Pero antes de desarrollar esa posibilidad Kant menciona otra tradición que tuvo desde la antigüedad ardientes defensores y que, como en tantas otras cuestiones, le llega en forma de polémica entre racionalistas y empiristas. Una “razón aislada”, “fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella”, son expresiones que seguramente pretenden cerrar con algún éxito la disputa del innatismo. Sin duda que, para sus propios propósitos, Kant necesita cerrarla de otro modo que no sea el sí o el no de la existencia de conocimientos innatos. No podemos olvidar que en el asunto estaban comprometidos: la razón, los principios primeros de la demostración, el carácter necesario y universal de las verdades (de razón a diferencia del carácter particular y contingente de las verdades de experiencia); y también el conocimiento innato de Dios²⁷.

La posibilidad kantiana se alumbraba entre la mera distinción por el modo de conocimiento de razón y entendimiento y esa otra que defiende ser el espíritu fuente de verdades necesarias que no se pueden obtener de los sentidos. A cuenta de esa posibilidad va “la exigencia de la razón tendente a obtener una total concordancia del entendimiento consigo mismo”. Falta solo que se desarrolle y explique lo que tal exigencia comporta y alcanza. Al cumplimiento de semejante tarea responde el diseño que Kant presenta al final de la sección en términos que denotan la necesidad de un orden acorde con la oscuridad del asunto, pues las fuentes de la dialéctica “se hallan profundamente ocultas en la razón humana” (A 308/ B 365).

Más que considerar los pasos de ese orden, conviene reparar en lo que le condiciona. Porque, enunciada cuál es la exigencia de la razón, a renglón seguido se advierte que el principio de la concordancia del entendimiento consigo mismo “ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos y determinarlos como tales” (A 306/ B 362). Lo dicho es ya suficiente para entender qué sea el “uso puro de la razón”. A la razón corresponde, como

inquisitionem discurrendo invenit. En el mismo sentido en *De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 3: ... sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo, et tempore, et discurrendo de uno in aliquid. En *De Ver*, q. 12, a. 12 sed contra 7, escribe: quanto aliquod lumen est magis remotum ad obscuritatis sive nebulis, tanto est magis clarum. Sed imaginariae figurae sunt quasi quaedam nebulae, quibus obumbratur intellectuale lumen. En *De conc. sui ipsius* enseña: hoc est lumen naturale intellectus, quod est quaedam participatio illius lucis aeternae, multum tamen distans et ab illa deficiens. Unde propter nimiam distantiam est quasi umbra, cui modicum luminis est admixtum: et ideo in hominibus ratio invenitur quae est umbra intelligentiae: et inde est, quod sunt diversae opiniones apud homines propter defectum plenae lucis in cognoscendo: quae tamen penitus auferentur, cum illa lux radiare coeperit.

²⁷ Mencionemos nada más que el interés de la disputa entre Locke (*Essai concerning human Understanding*, I, 1, 1-10) y Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 1, 1-27, ed. Gerhardt, V, 66-80). Quizá nada refleje mejor las posiciones diferentes de estos dos protagonistas, no siendo ninguno de ellos radical, que esto: “Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre: c'est une disposition, une aptitude, une preformation, qui determine nostre ame et qui fait qu'elles <ces verités> en peuvent estre tirées” (Leibniz, l.c., & 11, p. 77).

anuncia el prólogo B, o bien *determinar* el objeto y su concepto o *convertirlo en realidad*. Para que no hubiera lugar a equívocos Kant había insertado el paréntesis de que tal objeto “ha de venir dado por otro lado” (B X). Pues bien, cuando no viene dado por otro lado, no tiene la razón fundamento para determinar el objeto en cuanto tal.

A pesar de la falta de tal fundamento, la razón cumple con la exigencia de “reducir al máximo el número de los conceptos del entendimiento comparándolos entre sí”. Ello implica dos cosas que van precisando de nuevo modo la relación entre las facultades: 1ª) la actividad de la razón no se encamina, a diferencia del entendimiento, al conocimiento²⁸; 2ª) además de la proyección al conocimiento de los objetos existe la tendencia a poner orden en las propias operaciones de las facultades de conocer. En términos formales la lógica cumple con esa función, y tal cometido es el que Kant reconocía haber tomado “el camino seguro desde los tiempos más antiguos” (B VIII). Consiste en la doctrina del silogismo establecida por Aristóteles. Lo que falta puede enunciarse como: a) completar la forma con el contenido; b) averiguar a dónde se encamina en última instancia la subsunción de la conclusión en los principios a través de la condición; c) encontrar la unidad que rige en la diversidad de operaciones de las facultades; d) completar el conocimiento de objetos con la postulación de otros objetos donde para aquellos se alcance la síntesis suprema.

Creo que no está de más recordar aquí –ciertamente que Kant no lo hace- el despliegue del saber en general como lo expone Tomás de Aquino en el Proemio *In libros Ethicorum*. La tesis tan aristotélica de que *sapientis est ordinare* se prueba en la existencia de saberes que cubren los campos de la naturaleza, las operaciones del entendimiento, las acciones de la voluntad y los productos del arte o de la técnica. Más allá de esa pluralidad hay que pensar en lo que el mismo autor enuncia en el Proemio *In libros Metaphysicorum*: la ordenación jerárquica de todos los saberes en función del que sea el bien supremo en el orden inteligible: por el orden del entender, por la comparación del intelecto con los sentidos y por el conocimiento intelectual mismo. La aplicación conjunta de esas tres dimensiones de la inteligibilidad legitima la investigación metafísica y el gobierno de tal saber sobre todo otro saber. Que Kant defienda que la exigencia de la razón no es más que “una ley subjetiva”, que advierta que “no estamos autorizados a exigir de los objetos mismos una uniformidad que favorezca la comodidad y la ampliación de nuestro entendimiento” pese a que indefectiblemente a esos objetos se dirige la razón, nos permite: 1) marcar con precisión las distancias con el pensamiento de tradición aristotélica. 2) contar con el diseño de una forma nueva de unidad suprema o de ordenación jerárquica que, bajo el mismo nombre de metafísica, invierte la relación pensada desde la antigüedad. 3) formular la inversión en términos de concordancia del entendimiento, no ya con los objetos, sino consigo mismo. Ahora bien, esa era la

²⁸ Es el momento de recordar la diferencia entre conocer y pensar, de la que depende la cercanía y distancia entre el entendimiento y la razón (cfr, B XXVI, B 146, A 405/ B 433).

naturaleza de la Inteligencia ya para Aristóteles, ante la que el “sabio” se recogía en la modestia del “filósofo”. Kant, sin renegar de la finitud, sino asentando en ella firmemente los pies, vuelve a plantear la persecución de aquel objetivo, sometiéndolo a la condición de finitud en el despliegue de la lógica dialéctica, que no es sino la prueba de que el principio de la razón en su uso puro “no es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento”.

III. Conclusión.

Las dos tesis, cuya confrontación podemos seguir paso a paso, responden a una misma conciencia de la finitud y del deseo del hombre: una, conocedora de la imposibilidad de que el entendimiento concuerde consigo mismo vuelve sus ojos a la identidad con los objetos; la otra, mantiene la exigencia de concordancia del entendimiento consigo mismo, a sabiendas de que no pasa más allá de ser una ley subjetiva.

Lo que sigue y que ya no podemos desarrollar aquí: 1) afecta a la investigación de la lógica dialéctica en los límites kantianos y en el desbordamiento de esos límites por el idealismo posterior. 2) entraña el descubrimiento de lo incondicionado del conocimiento condicionado, en cuantas formas de relación tiene el silogismo. 3) compromete a examinar y averiguar si el principio de la razón, por un malentendido ha sido tomado por objetivamente correcto, o lo es efectivamente, y qué consecuencias para el entendimiento y para la filosofía en general se derivan de una y otra alternativa. 4) reclama la confrontación de los resultados, una vez cumplida esa tarea kantiana, con la doctrina aristotélica de la unidad que la filosofía plasmó en la doctrina de los trascendentales y que Kant terminó de disolver –pues la operación ya venía de lejos²⁹- en el parágrafo 12 (B 113-115), una vez satisfecho el “descubrimiento de todos los conceptos del entendimiento”. Este asunto se corresponde con el que hemos tratado aquí: como los conceptos trascendentales no son propiedades de las cosas, sino que forman parte de la exigencia lógica de todo conocimiento, el principio de la razón se encamina, no a la identidad del entendimiento con sus objetos, sino a la concordancia consigo mismo. 5) suscita la pregunta de mayor alcance de si no serán los conceptos del entendimiento (causalidad, sustancia, ley, número, átomo...) tan ilusorios como los principios de la razón, unos y otros al servicio de una naturaleza humana que no puede vivir sin semejantes ficciones, pero igualmente peligrosos si se les otorga realidad; la pregunta tiene tufo nietzscheano porque el pensamiento de Nietzsche lleva en su seno tanto de kantiano.

En medio de todas estas cuestiones que pueden sonar a abstrusas se trasparenta la naturaleza asombrosa del hombre: lanzado al desbordamiento de sus límites, necesitado de reconciliación con la naturaleza y consigo mismo por

²⁹ A una parte de esa historia me he referido en: “Suárez y Spinoza: la disolución de los trascendentales”, J. Ll. Blasco – M. Torreveano, *Trascendentalidad y racionalidad*, Valencia, Pre-Textos, 2000, 13-43.

el camino de la trascendencia, porque inevitable es el distanciamiento continuo, adquieran las formas que sea a lo largo de la historia el distanciamiento y la trascendencia. Más urgente esa necesidad cuanto más ancha es la sima que lo separa de su lugar natural en medio de las cosas y de los demás.

Ángel Álvarez Gómez.