

La "Introducción" a la *Crítica de la Razón Pura* y el *Comentario al De Trinitate de Boecio* de Santo Tomás de Aquino

Carlos Llano
Universidad Panamericana

Kant's "Introduction" of *Critique of Pure Reason* and questions 5 and 6 of Saint Thomas Aquinas's *Commentary on Boethius Book De Trinitate*, both of them represent a prelude to the nature of science and metaphysics. Nevertheless, Aquinas does not conceive a rationalist metaphysics, rightly criticized by Kant, but a knowledge that continues the physical, and not the mathematical, thinking. This different *modus sciendi* of metaphysics and mathematics, shows the limited scope of kantian's metaphysical criticism of *philosophia perennis*.

La Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*,¹ un documento no mayor de doce páginas, constituye, en realidad, una introducción a la ciencia, y una introducción a la metafísica, aunque metafísica entendida de un modo totalmente diverso al de la filosofía perenne. A su vez, el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, en su cuestión quinta, constituye también una introducción a la metafísica, y nos sirve para ver que, en el fondo, Tomás de Aquino no concibe una filosofía primera que prolonga el *saber matemático* —idea a la que conduce la teoría de los tres grados de abstracción, unívocamente considerada—, sino que extiende la línea señalada por el *saber físico*.² Esta diversa concepción del modo de hacer

¹ Immanuel KANT: *Crítica de la Razón Pura*, versión de J. del Perojo, Buenos Aires: Lozada 1970. Citaremos como *KRV*.

² Sancti Thomae AQUINATIS: *In Librum de Trinitate Boetii Expositio*, versión, introducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Pamplona: EUNSA 1987. En adelante, citaremos este texto con sus siglas latinas *LBT*. La gran aportación de Santo Tomás en su comentario al *De Trinitate* que

metafísica, que puede rastrearse en el citado comentario a Boecio, nos hace ver *avant la lettre* no sólo el limitado alcance de la crítica kantiana a la metafísica, sino también, y sobre todo, la manera como la metafísica puede progresar sin meterse en el camino racionalista —propensión que ha manifestado recurrentemente a lo largo de su historia, y a la que Kant critica con razón tratándose, por supuesto, de ese modo racionalista de hacer ‘filosofía primera’.

I. La existencia de conocimientos *a priori*

Lo nuevo y revolucionario de la *Crítica* aparece ya en sus dos primeros párrafos. El primero, parte de algo evidente y admitido: nuestros conocimientos no son independientes de la experiencia.

No se puede negar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componen la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella.³

Pero el segundo es precisamente el que instauro la crítica. No es ya algo que se basa en evidencias admitidas, sino en una suposición nueva: el que nuestros conocimientos vengan acompañados de experiencias —impresión de los sentidos por parte de los objetos exteriores— no significa que deban proceder de ellas.

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no

estudiaremos a continuación, es la concepción del juicio de la *separatio* como propio de la filosofía primera y no la *abstractio*.

³ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 1.

proceden *de* ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar estos dos elementos.⁴

Aparece ya en este párrafo el núcleo central de la crítica kantiana, al punto de que toda la obra no será sino un desenvolvimiento de lo que aquí se dice. Se trata de resolver una alternativa: o la ciencia se obtiene por abstracción de los datos experimentales, o la ciencia es 'una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer'.

El conocimiento para Kant no comienza con la *abstractio* de un universal a partir de un particular o una parte respecto del todo, sino con una *separación*: hay una fuente de cognoscibilidad, que es la impresión sensitiva, que viene del exterior; y otra diversa, que es la facultad subjetiva y propia del conocimiento: ambas se reúnen en el conocimiento del objeto. Con tal punto de partida, el problema físico y posteriormente metafísico, es el de la *coniunctio*: la unión de dos factores, que, en principio, se dan separadamente: el espíritu (conocimiento intelectual) y la materia (conocimiento sensible). La legitimidad de un conocimiento alejado de la experiencia se dará mediante esta piedra de toque: si en los conocimientos de tal ciencia hay o no posibilidad de *coniunctio* o *applicatio*.

Santo Tomás arranca, por el contrario, de la *coniunctio*: todo conocimiento humano es una amalgama de lo intelectual y lo sensitivo. Por su lado, el juicio de la *separatio* es, para el Aquinate, aquel que concibe intelectualmente lo que es inmaterial, pues nuestro conocimiento *connaturalis* sólo conoce aquellos objetos definidos y existentes con materia. Leamos las palabras del Aquinate:

⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 1.

Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, porque a partir de la aprehensión sensible se origina la imaginación...; a su vez, al partir del fantasma se origina en nosotros la aprehensión intelectual, puesto que, como se prueba en el *De anima*,⁵ las imágenes son como objetos del alma intelectual. Sin embargo, el término del conocimiento no es siempre uniforme; a veces está en los sentidos, a veces en la imaginación, y a veces sólo en el entendimiento.⁶

En otros términos, como nuestra razón se encuentra sometida a los límites de la sensibilidad hay un cierto parangón entre ambos pensamientos (Aristóteles y Kant), pero la semejanza es *a sensu contrario*. Para Aristóteles y Aquino el cerco de lo sensible es una limitación en el punto de partida pero no en el de llegada. Kant, por su parte, liberándose, gracias a las categorías *a priori*, del límite sensible en el punto de arranque, lo exige en el punto de llegada. El término de nuestro conocimiento se da cuando éste se refiere a una experiencia sensible posible pues, de lo contrario, tendrá siempre pensamientos vacíos sobre supuestas realidades o conocimientos de los cuales no podemos estar seguros.

A partir de ese momento inicial, Kant se olvida de la alternativa planteada, y se ve precisado a demostrar que hay en todos nosotros conocimientos *a priori* 'absolutamente independientes de' la experiencia, aunque se den *con* ella.

Así, la tarea de la filosofía de la ciencia —es decir, de la crítica— será distinguir los conocimientos *a priori* —independientes de la experiencia— de aquellos otros que son *a posteriori* —derivados de ella. Esta tarea es particularmente difícil cuando se ha afirmado ya que unos y otros 'comienzan *con*' la experiencia.

...la expresión *a priori* no determina todo el sentido de la precedente cuestión; pues suele llamarse *a priori* a muchos de nuestros conocimientos derivados de la experiencia,

⁵ ARISTÓTELES: *De anima*, III, 7, 431a 14.

⁶ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 2, c.

porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales, sin advertir que esas reglas generales se derivan también de la misma experiencia.⁷

Se caracteriza, pues, rigurosamente el concepto *a priori* como un concepto puro, no originado de la experiencia, aunque se dé con ella. Los conceptos '*a priori*' son, por tanto, *puros* —independientes de la experiencia en su origen— y los conceptos '*a posteriori*' son, de manera contraria, *empíricos* o experimentales: "llámase puro aquél (conocimiento) que carece en absoluto de empirismo".⁸

¿Cómo podremos saber si nos las habemos o no con un concepto *a priori* o puro? Esta es ahora la cuestión: "dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico".⁹ Para resolverla, Kant parte de un punto de arranque que tampoco es de suyo evidente, que parece ser tomado del empirismo, y que adolece, a nuestro juicio, de la falla de éste: "la experiencia nos muestra que una cosa es de tal o cual manera; pero no nos dice que no puede ser de otro modo".¹⁰ La experiencia nos da hechos contingentes, no leyes necesarias: es apofántica o manifestativa de la realidad, no apodíctica o demostrativa de ella. Esta elección (lo apofántico, no lo apodíctico de la experiencia) se basa más en un supuesto histórico —empirismo— que en la experiencia misma. La experiencia es un término que dice diversas cosas en diversas concepciones filosóficas. Para el empirismo la experiencia no sólo es un conocimiento que empieza y termina con los sentidos, sino que, además, es el único conocimiento humano posible. Para una filosofía intelectualista, la experiencia es, también, el punto de partida del entendimiento, pero ve dentro de ella —*intus legere*— algo que parecía no estar en ella contenido, porque los sentidos —único medio empirista de conocimiento!— son ciegos para tal contenido. Kant, al considerar en general la experiencia como la entiende el empirismo, ha resuelto ya, de principio, la cuestión planteada: si hay conocimientos

⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 2.

⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

¹⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

necesarios, éstos no tendrán su origen a partir de la experiencia; serán *a priori*.

Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*. Si además no es derivada, y sólo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria, entonces es absolutamente *a priori*.¹¹

Los hechos que nos proporciona la experiencia son no sólo contingentes, sino también particulares:

Segundo: la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes.¹²

También esta cuestión ha quedado resuelta en favor de una teoría filosófica. Pues si bien es cierto que todo lo experimentado versa sobre lo singular, está aún sin dirimir aquí si todo lo que hay en lo singular es solamente singular o hay algo en él universalizable. Para Santo Tomás de Aquino, en el capítulo segundo de su comentario al *De Trinitate* de Boecio,¹³ el planteamiento inicial del conocimiento científico es parecido por cuanto que,

según la opinión de Platón, que recoge Porfirio,¹⁴ ninguna ciencia estudia individuos (entiéndase, individuos corpóreos), sino sólo universales; y puesto que la materia es principio de individuación, la ciencia natural no trata de lo que existe en materia.¹⁵

¹¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

¹² I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3-4.

¹³ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2.

¹⁴ PORFIRIO: *Isagoge*, p. 6, 12-16. Cf. ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, I, 33, 88b 31; *De anima*, II, 5, 417b 22.

¹⁵ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, obj. 1.

Se pregunta Santo Tomás por la naturaleza de la física. Y acepta en un texto crucial para la historia de la ciencia, que

cualquier realidad puede ser considerada sin todas aquellas realidades que no se relacionan con ella de un modo absoluto, y por esto, las formas y razones de las cosas, aunque existen en pleno movimiento, consideradas en sí mismas no están afectadas por el movimiento, y así se refieren a ellas las ciencias y las definiciones, como dice Aristóteles [*Metaph.* VII, 8 y 15].¹⁶

Texto crucial, porque parece reducir la ciencia a la definición, a la *consideración* de las cosas como inmóviles, aunque *existan* en movimiento. Es preciso decirlo así, puesto que no puede haber ciencia de lo variable y movable. A ello alude una de las más graves objeciones contra la posibilidad de la ciencia física, recogida en este mismo artículo: "toda ciencia se refiere a lo que es necesario. Pero todo lo que se mueve, en cuanto tal, es contingente... Luego no puede haber ninguna ciencia de las cosas móviles, ni, por tanto, ciencia física".¹⁷ Si deseamos salvar el carácter de necesidad de la ciencia física, o, lo que es lo mismo, si queremos salvar su carácter de ciencia, no hay otra alternativa que inmovilizar su objeto, considerando como inmóvil lo que está afectado por el movimiento. Pero, con ello, ¿no habrá de decirse que la física —y también la metafísica que la trasciende!— no considera las cosas más que en el claustro de su concepto, desgajadas de su ser? La pregunta es procedente, porque Santo Tomás vuelve a usar, en el párrafo que sigue, la misma expresión, y aún en términos más claros y fuertes: "tales nociones, que consideran las ciencias que versan sobre las cosas, para estudiarlas *como si no estuvieran afectadas por el movimiento...*"¹⁸

La respuesta a tan decisiva cuestión habría de ser afirmativa —sí, la física procede en esto igual que la matemática, y es la irremediable

¹⁶ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, c.

¹⁷ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, obj. 4.

¹⁸ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, c.

condición de toda ciencia— si Santo Tomás no hubiera resuelto el asunto, al final del artículo, con una aclaración importantísima para la metafísica y para la filosofía de la ciencia:

las nociones así abstraídas pueden considerarse de un doble modo: de un modo absoluto, y entonces se consideran sin movimiento y sin materia individualizada, *y por ello no tienen más ser que aquél que poseen en el entendimiento*; de otro modo, en comparación con las cosas de las que son noción... y de este modo son los principios de conocimiento de tales cosas... y así se tiene en la ciencia física un conocimiento de las cosas móviles y materiales que existen fuera del sujeto.¹⁹

Este texto queda ratificado en la respuesta a la cuarta objeción del mismo artículo, en el que se aclara que esta ciencia tiene dos tipos de objetos: a) de un modo primero y principal, los universales, y b) de un modo secundario *y por cierta reflexión*, trata de aquellas cosas singulares de las que son tales conceptos.²⁰

Para Kant ese asunto está ya solucionado: “la universalidad empírica no es más que una extensión arbitraria de valor”.²¹ Con tal solución, tenemos ya la otra señal para detectar la presencia de un conocimiento *a priori*, esto es, “cuando una estricta universalidad es esencial en un juicio, esta universalidad indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad cognoscitiva *a priori*”.²² Se concluye así aquella cuestión —¿cómo saber si un conocimiento es *a priori*?— que se había antes planteado: “La necesidad y la precisa

¹⁹ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, c. El subrayado es nuestro.

²⁰ Dice Santo Tomás: “el que sabe usa del concepto universal no sólo como cosa sabida sino como medio de saber” (*LBT*, II, q. 5, a. 2, *ad 4um*); y, así, se puede concluir afirmando sin temor el carácter *físico* de la física: “debe decirse que aunque el universal no tenga movimiento es sin embargo el concepto de una cosa móvil” (*LBT*, II, q. 5, a. 2, *ad 5um*).

²¹ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 4.

²² I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 4.

universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*, y están indisolublemente unidos".²³

El siguiente asunto que Kant encara es una consecuencia del anterior. Ya que tenemos en nuestro haber el criterio —universalidad y necesidad— para distinguir un conocimiento *a priori* de otro que no lo es, debemos indagar *si existen en nosotros conocimientos a priori*. El empirismo habría resuelto esta cuestión obviamente de un modo negativo. Kant, por el contrario, al hacer una distinción entre los conocimientos que se dan *con* la experiencia (*a priori*) y los que se dan además derivados *de* la experiencia (*a posteriori*) no se encuentra obligado a la misma respuesta que los empiristas. Si antes contestó, con una infundada seguridad, que la experiencia no nos puede dar un conocimiento universal y necesario, ahora contesta, también con seguridad infundada, que sí tenemos en nosotros conocimientos universales y necesarios. ¿De dónde toma Kant esta seguridad?

Es evidente que no puede hacerlo ya de la experiencia, cuyo valor ha quedado limitado. La seguridad proviene, también, de un hecho histórico: el *factum* de la ciencia físico-matemática. La ciencia existe, y de eso no cabía duda en el contexto histórico de Kant.

Es fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humano juicios de valor necesario y universal en la más estricta significación; por consiguiente, *juicios puros a priori*: si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas.²⁴

Para Kant, hay juicios universales y necesarios porque la matemática está formada por juicios de ese tipo. No se detiene un sólo momento para considerar si, en efecto, tales juicios matemáticos

²³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 4.

²⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 4-5.

son universales y necesarios.²⁵ Kant se aventura, incluso, a presentar como universal y necesario un juicio del sentido común, lo que llamaríamos un primer principio: "Si se quiere otro (ejemplo) tomado del uso común del entendimiento, puede mostrarse la proposición que todo cambio exige una causa".²⁶ ¿Por qué este juicio es universal y necesario? El análisis de la respuesta nos da pie para considerar que Kant está ya previamente seguro de esa universalidad y necesidad, pues, prácticamente, lo único que hace es decirnos que ese juicio es universal y necesario porque *se presenta* como tal. El lector puede comprobarlo:

En este último ejemplo, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y la estricta generalidad de la regla, que desaparecería por completo si, como hizo Hume, quisiera derivarlo de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede, y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar las representaciones.²⁷

"Pero no es sólo en los juicios, sino también en los conceptos",²⁸ en donde podemos detectar las características que denotan un conocimiento *a priori*. Kant elige un concepto, el concepto de espacio, que tiene principal significado dentro de su crítica, y que se conecta de un modo particular con la abstracción matemática, tal como Tomás de Aquino la entiende en sus comentarios a Boecio.²⁹ Afirma Kant: "Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, a saber: color, dureza o blandura, pesadez, penetrabilidad, y siempre queda el espacio que ocupa ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podréis destruir".³⁰

²⁵ La propia matemática se ha encargado después, como se sabe, de mostrar que la necesidad y universalidad de los principios matemáticos queda reducida por un sinnúmero de supuestos que debilitan el absoluto carácter universal y necesario de que estaban aparentemente revestidos.

²⁶ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 5.

²⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 5.

²⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 5.

²⁹ Cf. S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 3.

³⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 5-6.

¿En qué se basa ese conocimiento de la *indestructibilidad* de la representación del espacio? Renglones arriba había desechado, para el juicio de causalidad, la "necesidad puramente subjetiva" preconizada por Hume. Tendría sin duda que arbitrar un fundamento radicalmente diverso para asegurarse de que el espacio es un concepto necesario. Atenidos, sin embargo, al rigor del texto, no parece ser así: "Debéis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe *a priori* en nuestra facultad de conocer".³¹

El hecho de esta vinculación espacial se postula en Kant como inexcusable para todo pensamiento. Vislumbramos que no cabría hacer metafísica puesto que ésta, al alejarse de las intuiciones sensibles, vaciaría todos sus conceptos, siendo eso poco menos que un *sueño dogmático*. Trascender, pues, la materia sería llegar a pensar sin que nuestras ideas se hallen en relación con el continuo, la extensión o el espacio. Pero el planteamiento es válido: ¿cómo podemos pensar algo que no esté afectado por el espacio? La respuesta de Santo Tomás es también negativa: no podemos pensar nada sin el recurso a la imagen:

Debe decirse que la imaginación es principio de nuestro entendimiento, de tal manera que a partir de ella empieza su operación, pero no como principio pasajero sino permanente, como un fundamento de la actividad intelectual... ya que las imágenes se relacionan con el entendimiento como sus objetos, en los cuales ve todo lo que ve...³²

La imagen podrá prescindir de los sensibles propios, pero nunca del sensible común al que se reducen todos los demás: magnitud,

³¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 6. En descargo de Kant, hay que decir que él mismo parece negar que el espacio sea un concepto. Afirma que es intuición pura. En la expresión usada aquí por Kant ha de entenderse concepto en un sentido muy amplio. Cf. *KRV*: "Estética Trascendental", n. 2, "Sección Primera", "Exposición metafísica", B 37-40. Agradezco esta observación a mi colega Miguel Alejandro García Jaramillo.

³² Cf. S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 2, *ad 5um*.

cantidad o espacio.³³ Por su parte, diría Kant que ‘siempre queda el espacio... que no podéis destruir’.

Sin embargo, he aquí la peculiaridad y parecido del pensamiento de Kant —en el texto citado— y Santo Tomás —respecto de la abstracción matemática. Para el Aquinate

...los accidentes inhiere en la substancia con un cierto orden: primero inhiere la cantidad, después la cualidad, y después las pasiones y el movimiento. Por esto, puede concebirse que la cantidad está recibida en materia antes de pensar en las cualidades sensibles, en virtud de las cuales la materia se llama sensible. Y así, según su noción esencial, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible.³⁴ La substancia, eliminados los accidentes, sólo resulta inteligible al entendimiento, porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la substancia. Tales objetos abstractos son estudiados por la matemática, que considera las cantidades y lo que se deriva de ellas, como las figuras y cosas por el estilo.³⁵

La *materia inteligible* es paradójica, pues la materia, como tal, es inteligible sólo por la forma. De allí que se le dé el nombre de *materia rationis*, es decir, que se halla sólo en nuestra cabeza. Al objeto matemático, de suyo, le corresponde *prescindir* de las notas formales y esenciales: la esfera euclídea no es de bronce ni de

³³ Tanto la materia inteligible aristotélica como el espacio kantiano son pensados sin realidad determinada alguna. El espacio kantiano es forma pura, más continente que sujeto; la materia inteligible aristotélica es sujeto puro, más soporte que continente. Cf. Carlos LLANO: *La separación. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, apud Seminario de Epistemología, México: Universidad Panamericana, promanuscrito, 2001, cap. I.

³⁴ Acerca de la materia inteligible en Santo Tomás, cf. Sancti Thomae AQUINATIS: *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, II, c. 2, lect. 3, n. 5; *In Aristotelis Libros De anima Commentarium*, III, c. 4, lect. 8, n. 707 y ss.; *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, c. 10, lect. 10, n. 1496. En *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S.J., Thomistica, 1996.

³⁵ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 3, c.

madera. Así, la materia intelectual o inteligible parece, pues, un postulado mental.

Se vislumbra un parentesco cercano entre Santo Tomás y Kant por cuanto que en la explicación del concepto matemático, Aristóteles y el Aquinate *inventan una materia sustentante de una forma inexistente* en la realidad; mientras que Kant *concibe* un espacio *indestructible* sustentante de nuestro conocimiento. La característica común es, efectivamente, el que ambos pueden ser pensados sin alguna realidad determinada. El espacio kantiano es una forma pura, receptáculo mental de todo objeto posible; la materia inteligible aristotélica es un sujeto puro, subyacente igual a todo objeto matemático. Ambos son condición de posibilidad del conocimiento. Veremos de cuál en cada caso.

Toda comparación es semejanza, pero, a su vez, diferencia. El parentesco entre Tomás de Aquino y Kant, resulta superficial si consideramos las cosas con suficiente atención. Para el Aquinate tal substrato *indestructible* pertenece a la abstracción matemática, aquella que no continúa el saber físico sino que, al *prescindir* de las condiciones de existencia, es un modo de conocer distinto del físico. Kant, por su parte, opina que el espacio es condición de posibilidad de *todo conocimiento y toda posible ciencia*, incluida, por supuesto, la metafísica. Así, pues, aquél requiere de un sujeto para pensar lo inexistente como inteligible; éste necesita de un espacio para pensar lo existente como dado en la intuición.

De este modo, lo que para Kant es condición de posibilidad de todo conocimiento, para Santo Tomás es condición de un modo de conocimiento que desgaja a lo sensible de sus condiciones de existencia, el cual ha abstraído una parte (la forma accidental) y ha hecho *ablación* de todo lo demás. Hemos denominado en otro lugar a este modo de abstraer, *abstractio per modum partis*.³⁶

³⁶ Cf. Carlos LLANO: *La abstracción. Bases noéticas...*, caps. I, II y VIII; cf. *etiam*, *La separación...*, "Introducción" y cap. I.

Finalmente, hay que retomar el razonamiento de Kant para demostrar que existe otra fuente de conocimientos, además de la experiencia, a saber, el conocimiento *a priori*; éste sigue, al tenor del texto de la "Introducción" a la *Crítica de la Razón Pura*, la siguiente secuencia:

Razonamiento	Fundamentación
1) Todos nuestros conocimientos se dan con la experiencia	"No se puede dudar" (es evidente). (B 1)
2) La experiencia sólo nos muestra cómo son las cosas, no que tiene que ser así: no nos da conocimientos universales y necesarios.	Afirmación fundamentada en un concepto estrictamente empirista de experiencia. (B 4-5)
3) Hay en nosotros conocimientos universales y necesarios: a) los juicios matemáticos b) los juicios del sentido común: "todo cambio exige una causa" c) la persistencia del concepto de espacio	No se plantea Kant el análisis de su universalidad y necesidad: lo tiene por aceptado. Afirma gratuitamente que la regla tiene una estricta generalidad. (B 4-5) "La necesidad con que este concepto de espacio se os impone". (B 6)
4) Luego, hay otra fuente de conocimiento que no es la experiencia.	

II. El límite de los conocimientos *a priori*

Kant acaba de afirmar, de la manera más resuelta, que existen conocimientos no derivados *de* la experiencia. Pero esta afirmación no puede entenderse sino en relación con aquella otra según la cual todos los conocimientos se nos dan *con* ella. Si a la independencia de origen se añade la independencia de uso, ocurre el magno peligro del que Kant quiere precavernos: "...que ciertos conocimientos por medio de conceptos, cuyos objetos correspondientes no pueden ser dados en la experiencia, se emancipan de ésta y parece que extienden un círculo de nuestros juicios más allá de sus límites".³⁷

Este "eximirse del mundo sensible"³⁸ de manera que "*la experiencia no pueda servir de guía ni rectificación*"³⁹ ocurre en las investigaciones de nuestra razón sobre los temas más importantes que el hombre puede encarar, al punto que "todo lo intentamos aun corriendo el riesgo de ellos".⁴⁰ "Estos inevitables temas de la Razón Pura son: *Dios, libertad e inmortalidad*. La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de esas cuestiones se llama metafísica".⁴¹

Aparece ya claramente la posición kantiana respecto de la metafísica. Aquello que hace posible la ciencia universal y necesaria —el conocimiento *a priori*— es lo que hace posible a la vez la metafísica, como un afán del hombre por extender tales conocimientos *a priori* fuera de los límites de la experiencia. La metafísica, en efecto, "emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o impotencia de nuestra razón para tan grande empresa".⁴²

³⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 6.

³⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 6.

³⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 6.

⁴⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 7.

⁴¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 7.

⁴² I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 7.

Esta confianza en el poder de la razón, que Kant llama confianza “dogmática”,⁴³ coloca a los metafísicos por encima de cualquier inseguridad, ya que, según Kant,

...abandonando el círculo de la experiencia pueden estar seguros de no ser contradichos por ella. El deseo de extender nuestros conocimientos es tan grande, que sólo detiene sus pasos cuando tropieza con una contradicción clarísima; pero las ficciones del pensamiento, si están arregladas con cierto cuidado, pueden evitar tales tropiezos, aunque nunca dejen de ser ficciones.⁴⁴

El juicio de Kant hacia la metafísica no puede ser más negativo: ficciones del entendimiento, liberadas de la regla de la experiencia, y amañadas para no caer en la contradicción. De ahí resulta un pseudo saber inútil:

La ligera paloma, agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podría imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío. Así Platón, dejando el mundo sensible, que encierra a la inteligencia en límites tan estrechos, lanzóse en alas de las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, faltándole punto de apoyo donde sostenerse y asegurarse para aplicar sus fuerzas en la esfera propia de la inteligencia. Pero tal es por lo común la marcha de la inteligencia en la especulación.⁴⁵

Este peligro de que la especulación metafísica caiga en meras ficciones, se hace tanto más posible cuanto que “las matemáticas suministran un brillante ejemplo de lo que podríamos hacer independientemente de la experiencia en los conocimientos *a priori*”.⁴⁶ Lo único que sucede es que, mientras las matemáticas se

⁴³ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 8.

⁴⁴ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 8.

⁴⁵ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 9.

⁴⁶ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 9.

ocupan de objetos que se dan en la intuición sensible y a ellos se aplican, la metafísica, por su parte, tiene "la propensión a extender los conocimientos e, imbuida con esta prueba del poder de la Razón, no ve límites para su desarrollo".⁴⁷

En este punto es forzoso que nos preguntemos: ¿de qué metafísica está hablando Kant? Indudablemente, no de una metafísica de cuño tomista o aristotélico sino racionalista. Se trata, en efecto, de una metafísica limítrofe al saber matemático, al punto que, como Kant mismo dirá, difícilmente puede distinguirse de él; los conceptos matemáticos se refieren a un tipo de intuiciones que tienen vida por primera vez en Kant: *intuiciones sensibles puras* (espacio y tiempo), que no desvinculan a este saber matemático de la experiencia (el espacio y el tiempo ordenan la experiencia) pero que, por su similitud con los conceptos intelectuales puros, dan pie a que la razón sobrepase sus posibilidades surgiendo una metafísica que, al tener como tema u objeto aquellos conceptos independientes de la experiencia, la constituyen como un conjunto de ficciones con mera coherencia interna.

Si quisiéramos homologar la crítica kantiana a la 'metafísica' de la cual habla, habría que hacerlo, en Tomás de Aquino, a partir de su siguiente afirmación:

...el lógico y el matemático consideran la realidad según sus principios formales, por lo cual sólo es imposible en la lógica y en las matemáticas algo que vaya *en contra de la razón formal de la cosa*. Y en tal caso lo imposible implica contradicción y es así absolutamente imposible. Y Dios no puede hacer tales imposibles. En cambio, el físico aplica (sus conocimientos) a una determinada materia, y por ello considera como imposible lo que le es imposible a él. Y nada impide que Dios pueda hacer lo que es imposible a los agentes inferiores.⁴⁸

⁴⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 8.

⁴⁸ Sancti Thomae AQUINATIS: *Quaestio Disputata de Potentia Dei*, q. 6, a. 1 *ad 11um*. El subrayado es nuestro. En *CD-Rom cum hypertextibus...*

El matemático y el lógico sólo piensan en la línea de las causas formales de las esencias. Vemos de nuevo el alcance de la crítica kantiana: lo que él entiende por metafísica, Tomás de Aquino lo concibe de las matemáticas —y de la lógica también—, las cuales sólo tropiezan ante contradicciones.

En Kant, el concepto puro metafísico es analogado con el matemático. Así lo dice pues, en el fondo, "...la intuición de que se trata (en la matemática) puede darse *a priori* por sí misma y, por consiguiente, *es apenas distinguible de un simple concepto puro (metafísico)*".⁴⁹ Estos conceptos puros, de los que hace su tema o asunto la metafísica, al relacionarlos ésta entre sí, producen una seria equivocación porque

esto nos procura una infinidad de conocimientos que, si bien es cierto que no son otra cosa que aclaraciones y explicaciones de aquello que ha sido pensado en nuestros conceptos (aunque de una manera confusa), estimanse, sin embargo, como nuevas luces *por más que no aumenten la materia ni el contenido de nuestros conceptos, sino que simplemente los preparan y ordenan*.⁵⁰

Para Santo Tomás, la matemática, por naturaleza y constitución propias, considera a sus objetos tal como se dan en su definición, y no tal como existen. Si la línea recta se considerase en su existencia real habría de tener algún color. Si carece absolutamente de él no es porque no lo tenga en la existencia, sino porque se considera como no teniéndolo, esto es, de un modo distinto a como existe. La matemática, pues, es una ciencia que ha de limitar su estudio a la definición de lo estudiado y a sus consecuencias. Esta es la razón positiva por la que debe circunscribirse a la causa formal; la razón negativa reside en que ha prescindido del ser, en el que se dan las causas extrínsecas, eficiente y final. Es de notarse, con ello, cómo la matemática, por sí, es una ciencia meramente aclaradora, pues se

⁴⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 8.

⁵⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 9-10. El subrayado es nuestro.

reduce a explicitar las propiedades que ya están contenidas en la noción de la cosa.

En tal interpretación de las matemáticas coinciden otra vez Santo Tomás y Kant. Tomás de Aquino⁵¹ lo dice muy claramente: 'nada se demuestra en la matemática pasando *de una cosa a otra cosa* sino por medio de la definición de la propia cosa'. Y Kant afirma que la matemática contiene principios "realmente analíticos",⁵² y "principios tautológicos",⁵³ que sólo tienen valor "porque pueden ser representados en una intuición".⁵⁴ De ahí que la metafísica, la cual no logra representar sus conceptos en una intuición, sea considerada como un 'ensayo' o 'tentativa' de ciencia.⁵⁵ Hay algo en lo que ambos concuerdan pacíficamente: para pasar de una cosa a otra no basta la esencia. En Santo Tomás, se necesitará la causalidad existente real, sobre cuya piedra asentará toda la metafísica. En Kant, heredero del matematismo racionalista, el problema se planteará a la manera del racionalismo: "¿cómo, pues, atribuir a lo que sucede (al efecto) algo que le es completamente (es decir, esencialmente) extraño (la causa)?"⁵⁶

Dada la facilidad con que el conocimiento puro *a priori* de la matemática (que no se desvincula de la experiencia, sino que la ordena y regulariza) puede confundirse con ese conocimiento puro *a priori* que maneja la metafísica, la tarea de Kant a continuación será la siguiente: "Por esto, pues, trataré desde el principio la diferencia que hay entre estas dos especies de conocimientos".⁵⁷ Y esto es,

⁵¹ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6. a. 1. c. Debemos tener mucho cuidado en nuestras afirmaciones ya que la cercanía que notamos —vistas las cosas *desde lejos*, como decía Aristóteles— se esfuma, pues aparece la diferencia cuando las consideramos en particular. Ciertamente, Kant habla de la "metafísica" cuando se refiere a la ciencia que sólo se detiene ante una contradicción. Ahora bien, esa ciencia es para Tomás de Aquino la "matemática" e incluso el *ars artium*, la lógica.

⁵² I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 16.

⁵³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 16.

⁵⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 17.

⁵⁵ Cf. I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

⁵⁶ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 13.

⁵⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 10.

decimos, lo que nosotros tratamos de hacer asimismo: distinguir nítidamente las características diferenciales de la matemática y de la metafísica; no, por supuesto, para concluir, como Kant, que, al no ser la metafísica como la matemática, aquélla no es ciencia; sino para demostrar que lo es, contrariamente, justo por no ser como la matemática: si la metafísica fuera fruto de una estructura mental homóloga a la de la matemática, sería objeto susceptible, en pleno, de la crítica kantiana.

III. Versión judicativa de la ciencia

El resto de su "Introducción", a partir del punto que citamos, consiste en volver a tratar exactamente las mismas dimensiones del conocimiento: experimental, matemático y metafísico, pero en esta ocasión, reduciendo estos conocimientos a sus elementos átomos: los juicios. Comienza así la parte más conocida de la "Introducción" a la *Crítica de la Razón Pura*. Su contenido explícito puede encontrarse en los manuales de historia de la filosofía, por lo que no es necesario ni siquiera hacer aquí un breve resumen. Señalamos sólo que el *juicio analítico*, cuyo predicado B se encuentra contenido ("de un modo tácito"⁵⁸) en el sujeto A, tiene la propiedad estricta de no ser extensivo o ampliativo del conocimiento (recuérdese: "estimanse, sin embargo, como *nuevas luces*"⁵⁹) hasta el punto de que decir *juicio analítico* es lo mismo que decir *juicio explicativo*, esto es, sólo explicitante de lo que ya se encontraba tácitamente contenido en el sujeto; y, paralelamente, el *juicio sintético* (cuyo predicado "B es *completamente extraño* al concepto A, si bien se halla enlazado con él"⁶⁰) puede llamarse *juicio extensivo*:

Podríase también llamar a los primeros juicios, *juicios explicativos* y a los segundos, *juicios extensivos*, por la razón de que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que, por el contrario, los

⁵⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 10.

⁵⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 9-10.

⁶⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 10-11.

últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquél.⁶¹

Cabe decir, finalmente, que todos los juicios de experiencia *a posteriori* son sintéticos. "Los juicios de la experiencia, como tales, son todos sintéticos. Porque será absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia",⁶² pues "mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis",⁶³ mientras que, por ello mismo, todos los juicios analíticos son *a priori*, ya que "basta, según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto".⁶⁴

La diversidad de fundamentaciones (el principio de contradicción para el juicio analítico y la experiencia para el sintético) otorga a su vez una diversidad de valor para ambas especies de juicio: mientras que el juicio sintético es contingente "porque ambos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente, como partes de ese todo que es la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones";⁶⁵ el juicio analítico es necesario pues "basta sacar el predicado del sujeto, y al mismo tiempo llegar a ser consciente de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia".⁶⁶

En suma, la alternativa en que Kant se encuentra es ésta: si la ciencia se constituye con juicios analíticos —y por tanto *a priori* o independientes de cualquier experiencia— tendrá un conocimiento *necesario, pero sólo explicativo*; si, por el contrario, la ciencia se construye con juicios sintéticos —es decir, *a posteriori*, derivados de la experiencia— tendrá un conocimiento *extensivo, pero sólo contingente*. Esta alternativa es, en realidad, la misma que Santo Tomás se plantea en el capítulo II, q. 5, a. 2, del comentario al *De*

⁶¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 11.

⁶² I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 11.

⁶³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 12.

⁶⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 12.

⁶⁵ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 12.

⁶⁶ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 12.

Trinitate de Boecio, en el que se pregunta si es posible la ciencia física, y en el que comienza diciendo que: “*propter difficultatem huius quaestionis coactus fuit Plato ad ponendum ideas*”, debido a la dificultad de este asunto Platón se vio obligado a postular las ideas. Quinientos años después Kant, ante la misma cuestión, se verá obligado a postular el *juicio sintético a priori*, es decir, a postular las categorías, para obtener un conocimiento *extensivo y necesario*.

Debe advertirse, sin embargo, que Santo Tomás se plantea la alternativa desde la realidad: sus puntos de arranque son la materia sensible y el movimiento, que parecen no satisfacer las instancias de universalidad y necesidad requeridas por el conocimiento científico. En efecto, “*algunas realidades especulables dependen de la materia en cuanto al ser, porque no pueden existir más que en materia*”.⁶⁷ En cambio, en Kant el problema viene suscitado por dos tipos de juicios: en uno (el analítico) no se daría la extensividad requerida para que la ciencia sea conocimiento; en otro (el sintético) no se darían la *universalidad y necesidad* requeridas para que el conocimiento sea ciencia.

En otros lugares hemos estudiado los puntos débiles que, a nuestro parecer, se encuentran en la división de los juicios en *analíticos y sintéticos*, a la que hemos llamado simplista y excesivamente lógica (racionalista), porque no toma en cuenta los juicios tal como se originan en la realidad genéticamente, sino sólo los juicios tal como resultan en el sistema abstracto de la ciencia.⁶⁸

La proposición *per se nota*, por una parte, es aquella en la que el entendimiento comprende de inmediato, sin recurso a otra cosa, la conveniencia entre sujeto y predicado: visto el sujeto y visto el predicado, surge inmediatamente la proposición, sin recurso a otra cosa, vale decir, sin recurso a nada que no sea el predicado y el sujeto mismo. El *juicio analítico*, por otra parte, es aquel que surge

⁶⁷ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 1, c.

⁶⁸ Cf. Carlos LLANO: *La demostración. Bases noéticas...*, cap. IV. En ese capítulo recogemos la discusión acerca del principio de causalidad como sintético o analítico —y si es que se plantea de ese modo el problema—, así como sus principales exponentes: J. Hessen, P. Descoqs, J. Sawiki, entre otros.

del análisis de la esencia del sujeto. Como se ve, el juicio *per se notum* es más amplio que el juicio analítico pues no especifica la razón por la que se hace la afirmación: sólo se especifica el *factum* de que tal juicio se hace con *perseidad*, esto es, sin el recurso a otra cosa. El juicio analítico, en cambio, nos dice que lo hace debido a que la afirmación deriva del análisis del sujeto.

Casi todos los escolásticos modernos, según refiere Cornelio Fabro, han cedido a la tentación de identificar aquella vieja terminología con esta kantiana de los juicios analíticos o sintéticos, sin haber tomado en cuenta que las terminologías filosóficas son a menudo solidarias con todo el sistema del que han surgido.⁶⁹ Pero nosotros pensamos que Fabro, a su vez, no se ha percatado de que esta confusión entre el juicio analítico y los juicios *per se nota* es aún más compleja. En efecto, los escolásticos han *subjetivizado* de alguna manera el *juicio per se notum*, dividiéndolo en *per se notum omnibus* (para todos), y *per se notum sapientibus tantum* (sólo para los sabios). Así, el principio 'el todo es mayor que la parte', es percible *per se notum omnibus*, sin necesidad de recurrir a otra cosa (fuera, en este segundo caso, de la reducción al absurdo). En cambio, que sepamos, ni Kant ni los kantianos han hecho esta importantísima salvedad: el juicio o es analítico o es sintético, es decir, P está incluido en S o no lo está, pero, ¿para quién está incluido? 'La suma de los cuadrados de los catetos es igual a la de la hipotenusa', es una propiedad contenida analíticamente en el triángulo rectángulo para Pitágoras, pero no para un aprendiz de geometría. Que el agua sea el compuesto de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno es un juicio analítico para un químico, pero no para un viajero sediento, quien si supiese que el hidrógeno y el oxígeno son gases que se encuentran en el aire, dejaría de buscar agua para ponerse a respirar el aire que contiene tan preciados gases.

¿Por qué la filosofía kantiana no ha reparado en una división que era ya clásica en el siglo XVIII? Para Kant, el juicio analítico no parece ser una operación ejercida en el yo empírico —que puede ser

⁶⁹ Cornelio FABRO: *Esegesi tomistica*, Roma: Università Lateranense 1969, p 20.

versado en geometría o aprendiz de ella, químico o un ignorante viajero sediento— sino en el yo trascendental.

En un sucinto resumen, diríamos que la frontera entre lo sintético y lo analítico no es, en la realidad gnoseológica concreta, tan clara como Kant pretende, por varias razones:

a) porque hay otros modos de decir el predicado del sujeto, diversos al que Kant emplea para explicar la génesis del juicio analítico;

b) porque el sujeto de cualquier juicio —también el analítico— *suple por la realidad*, y por tanto es representativo de algo infinitamente rico, en donde puede estar tácitamente contenida la realidad entera;

c) porque Kant ha sustraído de este análisis de los juicios no sólo la realidad del sujeto del juicio, sino la del *sujeto que hace el juicio*, el yo pensante, en el que los conceptos tienen vida propia y siguen un peculiar proceso de explicitud. Hay, así, juicios que son analíticos para algunos (*pro sapientibus*, decía Santo Tomás como vimos), pero que pueden ser sintéticos para otros. Y, además, ¿quién es el sujeto que hace la ciencia para Tomás de Aquino? “*Patet quod hic homo intelligit*”, es evidente que *el que entiende es este hombre*.⁷⁰ *Este hombre* es individual y empírico.

En realidad, la consideración kantiana de los juicios (no inválida, pero insuficiente) no es más que la transparencia en términos del juicio lógico de lo que ya hemos visto en la parte I de este trabajo: el juicio sintético corresponde a una concepción empirista de la experiencia; y el juicio analítico a una concepción racionalista de la metafísica. Es evidente que una metafísica que ha sido elaborada sobre el esquema matemático de la ciencia (racionalismo) está totalmente desvinculada de una experiencia concebida como único modo válido de conocimiento (empirismo). El esfuerzo hecho por

⁷⁰ Sancti Thomae AQUINATIS: *In Aristotelis Libros de Anima Commentarium*, Roma: Marietti 1959, n. 690.

Kant para que la metafísica ponga, por así decirlo, sus *pies en la tierra*, es un esfuerzo con un valor solamente histórico, pero no un valor universal o intemporal, pues no se puede decir que toda metafísica se mueve en el mito, como ocurre con la de Platón, o en el matematismo, como la de los antecedentes de Kant; ni puede decirse que la 'tierra' que cualquier metafísica debe tocar sea precisamente la experiencia entendida al modo empirista.

La metafísica racionalista, simplificando, no era sino un sistema de conceptos deducidos de otros conceptos, tomados de la confianza de la razón, y por ello sin haber indagado "el fundamento en que descansa",⁷¹ muy lejos de ser esa metafísica fundada en los actos cognoscitivos básicos: la abstracción del todo (y su correspondiente *separatio*), la demostración *quia* o demostración a partir de los efectos experimentables,⁷² la analogía de proporcionalidad propia,⁷³ y la reflexión completa —que tiene en cuenta el sujeto que piensa—⁷⁴ son actos cognoscitivos metafísicos por excelencia, que se rastrean en los comentarios de Santo Tomás a Boecio.

Por su parte, el concepto de experiencia, según los empiristas, no es más que un conjunto de sensaciones puntiformes, cuyas realidades correspondientes no presentan ninguna ley interna derivada de su naturaleza ("nos muestra que una cosa es tal... pero no que no puede ser de otro modo"⁷⁵). Son, además, sensaciones de lo estrictamente singular, es decir, de aquello que no ofrece potencialidad alguna para su ulterior intelección como universal. Tal concepto de experiencia

⁷¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 9.

⁷² Hemos dedicado a la demostración *quia a posteriori* un trabajo completo ya citado. Cf. C. LLANO: *La demostración...*, caps. I-VII. A su vez, puede analizarse una síntesis del *modus sciendi* —el discurso o método— de la metafísica aristotélica y tomista en nuestro trabajo en Carlos LLANO: "La dimensión empírica de la argumentación metafísica según Tomás de Aquino y Aristóteles", *Tópicos* 17 (1999), pp. 153-198. Agradezco al Lic. Oscar Jiménez Torres la ayuda que me ha proporcionado en ésta y otras partes de mi trabajo.

⁷³ Cf. C. LLANO: *La Abstracción...*, cap. V.

⁷⁴ Cf. C. LLANO: *La Reflexión. Bases noéticas...*, Promanuscrito, 2002.

⁷⁵ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

dista totalmente del que maneja Santo Tomás en los mencionados comentarios.

Para que la ciencia propiamente tal no caiga en los excesos de la metafísica (léase: el inconsiderado manejo de los juicios analíticos *a priori*) y se levante por encima del valor de la experiencia (léase: el mero uso de los juicios sintéticos *a posteriori*), Kant arbitra, dijimos, otro tipo de juicio: el juicio *sintético a priori*. Antes había afirmado que en los juicios sintéticos el fundamento de la síntesis se encontraba en la experiencia: “mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis”;⁷⁶ pero este fundamento era a la par el origen de la contingencia del juicio: A y B están unidos “de una manera contingente, como partes de ese todo que es la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones”.⁷⁷

En cambio, ahora, dando un paso más en este proceso explicativo del saber científico, busca Kant otro fundamento; oigámoslo de su propia boca, en lo que no dudamos de calificar como la página más típica, o bien la más importante, de su *Crítica de la Razón Pura*:

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta absolutamente ese apoyo. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B enlazado con él, ¿dónde he de apoyarme y cómo hacer para que la síntesis sea posible, no teniendo ya la ventaja de dirigirme al campo de la experiencia? Tomemos la proposición siguiente: ‘todo lo que sucede tiene su causa’. En el concepto de algo que sucede, pienso en verdad una existencia, ante la cual ha pasado tiempo y de donde puedo deducir juicios analíticos. Pero el concepto de causa está completamente fuera de aquél, indica algo distinto del suceder y que por lo tanto no está comprendido en esta representación. ¿Cómo, pues, atribuir a lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el de suceder, se le refiere sin embargo, y hasta le pertenece

⁷⁶ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 12.

⁷⁷ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 12.

necesariamente? ¿Qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que, sin embargo, estima como unido a él? No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposición reúne las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino que también con el *carácter de necesidad*, es decir, *a priori* y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y amplia síntesis como una nueva y real adquisición.⁷⁸

Después de leída la *Crítica de la Razón Pura* y, especialmente, su "Deducción trascendental de las categorías", nos damos cuenta de que todo el *corpus* kantiano consiste en dar respuesta a la pregunta: '¿qué es esa incógnita X en la que se apoya el entendimiento...?' La incógnita X no son más que las *categorías*, en cuanto instrumentos de síntesis del *yo trascendental*.

IV. El juicio sintético *a priori* en la ciencia

La parte final de su Introducción la destina Kant a mostrarnos que en las ciencias teóricas se dan este tipo de juicios, y que estos juicios son, además, los principios de tales ciencias. Es notable que, en este análisis, Kant escoja las mismas especies de ciencias teóricas o especulativas, que Aristóteles señaló en su *Metafísica*⁷⁹ —la física, la matemática y la teología— y la que Boecio consigna en su texto *De Trinitate*, que da pie a Santo Tomás para un exhaustivo comentario en su introducción al capítulo segundo:

Naturalis in motu inabstracta... —la ciencia natural se ocupa de cosas con movimiento, no abstractas, o sea, su consideración versa sobre cosas móviles no abstraídas de la

⁷⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 13-14.

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, VI, 1, 1026a 18-22; XI, 1, 1059a 18-1060a 2.

materia— ...*mathematica, sine motu, inabstracta*... —*la matemática considera los objetos sin movimiento*, es decir, sin considerar el movimiento, ni los entes móviles, y no abstractos, o sea, estudia las formas que, según su ser, no están separadas de la materia— ...*theologia, sine motu, abstracta*... —*la teología*, o sea, la tercera de las ciencias especulativas, que también se llama ciencia divina, metafísica o filosofía primera, *considera realidades sin movimiento, abstraídas de la materia*...⁸⁰

4.1) “Los juicios matemáticos son todos sintéticos”⁸¹

Kant es consciente de la sorpresa que puede producir esta afirmación acerca de los juicios matemáticos, la cual “parece haber escapado hasta hoy a las indagaciones de los que analizan la razón humana”.⁸² En efecto, Kant muestra aquí que, si las matemáticas tienen algún valor, no es porque sus juicios sean analíticos, sino porque, al contrario, son sintéticos, aunque, obviamente, *a priori*:

Como se observaba que los razonamientos de las matemáticas procedían todos del principio de contradicción (exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se creía también que los principios habían sido reconocidos en virtud del mismo procedimiento: en lo cual se engañaban...⁸³

Una cosa es, dice, que el matemático razone analíticamente y otra cosa diversa es que parta de principios puramente analíticos.

Estudia Kant dos proposiciones, para comprobar que su afirmación es verdadera. Ya el hecho de que considere necesario someter a análisis sólo dos proposiciones, para percatarse de que su afirmación

⁸⁰ S.T. AQUINATIS: *LBT*, “Proemio” del capítulo II, n. 8.

⁸¹ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸² I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸³ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 14.

("los juicios matemáticos son todos sintéticos..."⁸⁴) es verdadera, nos indica el valor típico o paradigmático que puede tener un hecho aislado, valor que había sido negado al analizar las experiencias singulares, que no dan "nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta",⁸⁵ lo cual ya ha tenido oportunidad de señalarse en el planteamiento que Tomás de Aquino hace sobre la filosofía natural: "...ninguna ciencia estudia individuos, sino sólo universales; y puesto que la materia es principio de individuación, la ciencia natural no trata de lo que existe en materia".⁸⁶

La primera de las proposiciones analizadas por Kant es aritmética: "7+5=12", la cual "se podría creer a primera vista... que es puramente analítica".⁸⁷

pero si se la considera con más atención, se halla que el concepto de suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los números en uno solo... El concepto de doce no es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete.⁸⁸

La segunda proposición pertenece a la geometría:

Es una proposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corto es completamente añadido, y no puede provenir en modo alguno de la descomposición del concepto de línea recta.⁸⁹

En ninguno de estos dos casos Kant se ha preguntado qué papel puede tener la experiencia como fundamento del juicio: toda su intención —con parcialidad manifiesta— es la de mostrarnos que ese

⁸⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 14.

⁸⁵ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 3.

⁸⁶ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 2, obj. 1.

⁸⁷ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 15.

⁸⁸ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 15.

⁸⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 16.

juicio aritmético (“ $7+5=12$ ”) y ese juicio geométrico (“la línea recta entre dos puntos es la más corta”) no son juicios analíticos, sino sintéticos: como son necesarios, no podrán ser *a posteriori* (pues la experiencia no da la necesidad) sino *a priori*. La parcialidad aquí se manifiesta al no plantearse esta pregunta: si la experiencia contingente, el *a posteriori*, no puede ofrecer necesidad, y por eso la desechamos como posible fundamento del juicio científico, del juicio sintético *a priori*, ¿cómo es posible que el individuo de cuyo lado está el *a priori*, si pueda proporcionar la necesidad y por eso lo estudiamos como posible fundamento del juicio científico? Si en algún lado hubiese que buscar la necesidad, su lugar jurídico estaría en las cosas, y no en los individuos pensados. Para Santo Tomás, “todo lo necesario, en cuanto tal, es inmóvil; ya que todo lo que se mueve, en cuanto móvil, puede ser o no ser, absoluta o relativamente, como se dice en la *Metaphysica*”.⁹⁰ Sabemos todos que no hay nada más contingente que este o aquel sujeto que hacen ciencia.

Kant es así víctima de la confianza de la razón, que imputa (acertadamente) como causa del desvarío metafísico racionalista. Llevado por esta confianza de la razón, es decir, confiado en el valor de lo *a priori*, no se percata de que si el juicio analítico es necesario, lo es justo por ser analítico, pero no por ser *a priori*. Personalmente, opino que es aquí en donde Kant tendría que haberse desprendido del racionalismo, y perdió, ya para siempre, la oportunidad de hacerlo.

Kant nos ha mostrado que dos proposiciones prototípicas de la matemática no son juicios analíticos. Pero lo importante de su Introducción no es esto. Lo importante es que admite que en la matemática: “algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son realmente analíticos, y se apoyan en el principio de

⁹⁰ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 1, c. ARISTÓTELES: *Metaphysica*, IX, 8, 1050b 11-15. Podría objetarse que el ojo tampoco ve la necesidad, pero en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, la doctrina de los *sensibiles per accidens* permite decir que si bien es verdad que el objeto *per se* del ojo no es la substancia sino lo coloreado, éste (el ojo) puede captar la substancia *per accidens*, porque el entendimiento la concibe al mismo tiempo (*statim*) que el ojo ve su condición de coloreada.

contradicción... tales como, por ejemplo, $a=a$, el todo es igual a sí mismo, o $(a+b) > a$, el todo es mayor que la parte..."⁹¹

¿Qué pasa con tales juicios? Porque, evidentemente, se trata de juicios analíticos. Pero, si es así, ¿cómo Kant ha podido decir, apenas una página antes, que "los juicios matemáticos son todos sintéticos"⁹²?

A este grave asunto (que anularía de cuajo su crítica a la metafísica, ya que si los matemáticos usan juicios analíticos, no habría que privarle a la metafísica de su carácter de ciencia, debido a que también los usa), Kant contesta, primero, de un modo sólo aproximativo: "También es verdad que (esos pocos principios) sólo sirven, como proposiciones tautológicas, al encadenamiento del método, y no como principios..."⁹³

Tales juicios analíticos, dice —y ya lo había anticipado antes— sirven para los razonamientos, pero no son premisas de arranque, no son principios. Sin embargo, este carácter de razonamiento no les exime de su analiticidad, que es lo que está en cuestión. Y es aquí en donde aparece, solapada en una defensa a la matemática, la crítica nuclear de Kant a la metafísica: "sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen según simples conceptos, *son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuición (sensible)*"⁹⁴.

Estos axiomas tautológicos tienen, pues, valor en la medida en que conviven con lo sensible, es decir, se aplican a ello, pueden tener un contenido sensible que dé realidad —*sit venia verbo*— a esa vacía fórmula analítica. Es por eso —añade Kant— que en la metafísica encontramos juicios que no pueden ser plenificados con tales intuiciones, ni representados en ellas, luego en la metafísica no se salva el valor de la ciencia, sino que tales juicios son, realmente, lo

⁹¹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 16-17.

⁹² I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 14.

⁹³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 17.

⁹⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 17. El subrayado es nuestro.

que parecían ser aquéllos de la matemática: fórmulas analíticas vacías.

Vistas las cosas *como desde lejos*, la crítica de Kant parece arrasar con la metafísica —si es que se piensa como tercer grado de abstracción de la materia. Sin embargo, debe decirse que los grados de abstracción, en el pensamiento del Aquinate, siempre han sido marginales. Poniendo la suficiente atención vemos que, para Santo Tomás, las cosas están precisamente al revés que en Kant: el vaciar los conceptos de su contenido sensible es una operación característica de la matemática: “*mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum*”. Por tal motivo, el matemático entiende las cosas abstractas sólo en tanto están en el entendimiento,⁹⁵ mientras que, en cambio, la metafísica no puede dispensarse de las representaciones sensibles: “*patet enim quod non possumus intelligere Deum causam corporum esse, nisi imaginemur corpora*”, pues resulta evidente que no podemos concebir a Dios como causa de los cuerpos, a no ser que tengamos imágenes sensibles de ellos.⁹⁶

El modo de operar de la matemática es la abstracción *per modum partis* puesto que desgaja al objeto sensible de sus condiciones de existencia y no se queda —de ahí su nombre— con el compuesto sino con la parte, y por eso se dice *secundum considerationem tantum*. Más aún, el objeto matemático a fuer de tal, dejaría de serlo si se aplicara a una intuición sensible para Santo Tomás. Una bola de billar perfecta no tiene parangón con la esfera euclídea eterna. Esa *aplicación* a lo sensible no sería propia de la matemática o de la física, sino una *scientia media* entre ambas ciencias.⁹⁷

⁹⁵ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 4, *ad 7um*.

⁹⁶ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 2, *ad 5um*.

⁹⁷ Para el estudio de las *scientiae mediae* ver: S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 3, *ad 6um*. Véase también: C. LLANO: *La abstracción...*, c. VI.

4.2) La ciencia de la naturaleza (física), contiene como principios, juicios sintéticos a priori⁹⁸

Aquí analiza también Kant dos proposiciones:

-“en todos los cambios del mundo empírico la cantidad de materia permanece siempre la misma”;

-“en toda comunicación de movimiento, la acción y reacción deben ser siempre iguales”.

El procedimiento kantiano es ahora idéntico al seguido en el caso de las matemáticas, lo cual no parece del todo acertado: en el caso de las matemáticas, lo importante era mostrarnos que los juicios aportados (“ $7+5=12$ ” y “la línea recta es la más corta entre dos puntos”) no eran analíticos, aunque su necesidad era manifiesta. Aquí, en cambio, esa necesidad debería antecedermente ser probada, y Kant no lo hace de ninguna manera (¿y cómo podría hacerlo sin recurrir a la experiencia o al principio de contradicción?). “En ambas (proposiciones) vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su origen *a priori*, sino que son proposiciones sintéticas”.⁹⁹

Se dice que vemos la necesidad de estas proposiciones pero, ¿quiénes somos los que vemos esa necesidad?, porque no parece que esa necesidad sea patente *pro omnibus*, para todos. La exigida referencia al sujeto individual que piensa, a la que antes aludimos, hubiera requerido aquí una demostración de algo que no es evidente de suyo. Pero Kant, acto rigurosamente seguido, deja resuelto el problema de la presunta necesidad de estas proposiciones, para centrarse sólo en la demostración de su carácter sintético: “Porque en el concepto de materia no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y por tanto, voy

⁹⁸ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 17.

⁹⁹ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 17.

más allá del concepto de materia para atribuirle algo que *a priori* no había sido concebido en él".¹⁰⁰

Para Santo Tomás:¹⁰¹

las demostraciones matemáticas, puesto que sólo demuestran por causa formal [vid. LBT, II, q. 5, a. 4, *ad Tum*: ahí se dice que no demuestran por causa eficiente ni final; aquí habla positivamente: sólo demuestran por causa formal] *únicamente tienen en cuenta lo que pertenece a la esencia de la cosa*; de tal modo que no se demuestra algo de una cosa a partir de otra, sino *sólo por la propia definición* de aquella cosa. Y aunque se demuestre algo del círculo a partir del triángulo, o al revés, esto no se hace sino en virtud de que el círculo está potencialmente contenido en el triángulo y viceversa.

Para completar el diseño de este proceso de la física en el Aquinate, percatémonos de que allí mismo¹⁰² se dice que '...la demostración más utilizada en la ciencia natural es la que se basa en los signos o en los efectos', es decir, no se basa en las propiedades que se derivan de la *esencia* de la cosa, sino de los efectos o consecuencias que se derivan de la *acción* de la esencia. La demostración matemática es una demostración *esencial*; la demostración física es una demostración *operativa*, y como nadie opera o mueve más que estando puesto en la existencia, es una demostración *existencial*, por ser operativa, y puede ser operativa por ser existencial. Kant acerca la demostración física a la matemática, de modo contrario a Santo Tomás. De ser así, efectivamente, la *meta-física* sería, no eso, sino una *meta-matemática*.

¹⁰⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 17-18.

¹⁰¹ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 1, c. El subrayado es nuestro.

¹⁰² S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 1, c.

4.3) "También debe haber conocimientos sintéticos *a priori* en la metafísica"¹⁰³

Mientras en la matemática todos los juicios son sintéticos *a priori* (aunque pareciera que habría algunos analíticos) y mientras en la física sus principios son también juicios sintéticos *a priori* (aunque parecería que todos habrían de ser *a posteriori*), respecto de la metafísica no dice Kant qué juicios hay, para limitarse a hacer una indicación normativa: los juicios que *debe haber*; y éstos habrán de ser también sintéticos *a priori*.

Este diverso y sorprendente tratamiento, es explicado por Kant así: a la metafísica (por diferencia con la matemática y la física) "sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo".¹⁰⁴ *Ensayo* que, sin embargo, 'la naturaleza de la razón humana hace indispensable'. Kant no elimina, por tanto, la posibilidad de la metafísica, sino que señala cómo debe ésta desarrollarse.

El defecto que, según Kant, la metafísica debe arrancar de cuajo, no es sólo que se construya sobre proposiciones analíticas, sino que pretenda ser conocimiento, es decir, conocimiento extensivo, manejando únicamente proposiciones que son sólo explicativas: "La metafísica no se ocupa únicamente de analizar los conceptos de las cosas que nos formamos *a priori*, y en consecuencia, en *explicaciones analíticas*, sino que por ella queremos extender nuestros conocimientos *a priori*..."¹⁰⁵

Es éste, pues, el gran pecado de la metafísica: el querer extender nuestros conocimientos mediante análisis explicativos, siendo así que el conocimiento sólo se consigue por medio de síntesis extensivas. En tal pretensión "*nos alejaremos tanto, que la experiencia no puede seguirnos*". Así, la metafísica no alcanzará el estatuto de ciencia; y esto, por dos razones indisolublemente unidas:

¹⁰³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

¹⁰⁴ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

¹⁰⁵ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

- a) porque por medio del análisis no se consigue un conocimiento;
- b) porque, al querer conocer por medio de meros análisis, nos alejamos de la experiencia, y sin ésta nos invalidamos para la síntesis.¹⁰⁶

Kant ejemplifica aquí con una sola proposición: “el mundo debe tener un primer principio”,¹⁰⁷ pero el doble *etcétera* que le sigue significa que son muchas las proposiciones que, siendo analíticas, pretenden con síntesis vacías, o falsas síntesis, ampliar el conocimiento humano. Es de observar, no obstante, que si, al analizar las proposiciones matemáticas y físicas (“ $7+5=12$ ”; “la línea recta”; “la conservación de la materia”; “la igualdad de reacción y acción”) había dado por supuesto su carácter necesario, y se abocaba a la demostración de que no eran analíticas, aunque lo parecieran, aquí no nos demuestra, como sería de rigor, que ‘el mundo debe tener un principio’ es en realidad una proposición analítica, o que, siendo sintética, no es necesaria. Sólo dice que, con tal proposición, ‘nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos’. Tal parece que estuviera reduciendo su crítica a la metafísica al hecho de que sus proposiciones se hallan desvinculadas de la experiencia. Esta afirmación adquiere su verdadero contexto en aquella otra, ya reseñada, según la cual los axiomas analíticos son admitidos en la matemática “solamente porque pueden ser representados en la intuición (sensible)”.¹⁰⁸

De este modo, para que la metafísica alcance el nivel de ciencia, tiene que componerse de auténticos juicios sintéticos, con un contenido experimental, pero, a la vez, *a priori* de modo que la experiencia sea *contenido* pero no *fundamento* de la síntesis. Kant termina reiterando aquel juicio normativo sobre la metafísica, que tiene un mayor significado justamente por ser la última frase de su

¹⁰⁶ Cf. I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰⁷ Cf. I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰⁸ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 17.

"Introducción": "así, pues, la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones puramente sintéticas *a priori*".¹⁰⁹

Esta indicación normativa respecto de la metafísica puede considerarse de dos maneras: como una crítica al modo anterior de hacer metafísica —y entonces habrá que analizar históricamente quién hacía metafísica de ese modo—; o como una introducción a la metafísica, que indica cómo debe hacerse —y entonces habrá que analizar si ese camino es viable para hacer metafísica. Este es, en nuestra opinión, el verdadero interés de la *Crítica de la Razón Pura*: analizar si ofrece un camino transitable para conocer lo que está más allá de la física.

Es importante hacer notar que Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, escoge la misma perspectiva elegida luego por Kant. Éste nos dice qué conocimientos debe haber en la metafísica¹¹⁰ y Santo Tomás, en su exposición inicial en la citada cuestión quinta, hace lo propio siguiendo en esto a Aristóteles: "...*secundum sententiam Philosophi (Metaph. II, 3, 995a 13), ante scientiam oportet inquirere modum sciendi*".¹¹¹ siguiendo la opinión del Filósofo, antes de buscar la ciencia hay que buscar el modo de saber.

A partir de aquí, hay una clara divergencia de enfoque, patente en la comparación de ambos textos, lo cual —que sepamos— nadie ha hecho notar hasta ahora. Para Santo Tomás, el *modus sciendi* "*debet esse congruus rei de qua est perscrutatio*", debe ser congruente con la cosa que ha de investigarse.¹¹² Para Kant, sin embargo, el *modus sciendi* ha de ser congruente con el modo de saber de otras ciencias: "también —esto es, como en la matemática y en la física— debe haber conocimientos sintéticos *a priori* en la metafísica".¹¹³ La

¹⁰⁹ I. KANT: *KRV*, "Introducción", E 18.

¹¹⁰ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

¹¹¹ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, "Proemio".

¹¹² S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, "Proemio": "... el método con que algo se examina debe ser adecuado al objeto y a nosotros. Si no fuese adecuado al objeto, este no se podría entender; y si no lo fuese a nosotros, no podríamos comprenderlo..."

¹¹³ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 18.

metafísica es vanamente ambiciosa porque se aleja de la experiencia y lo que debe hacer es, *al igual que* la matemática, admitir conceptos solamente si “pueden ser representados en intuición (sensible)”.¹¹⁴

La regla por la que para Santo Tomás ha de discernirse el *modus sciendi* es la cosa que debe ser sabida —el objeto—; en tanto que para Kant tal regla es la ciencia fisico-matemática que debe ser imitada. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles a través de Boecio, se anticipa aquí a la pretensión kantiana: “*non enim de omnibus potest aequalis certitudo et evidētia demonstrationis servari*”, pues no puede, respecto de todas las cosas, obtenerse en la demostración la misma certeza y evidencia.¹¹⁵ Para el propio Aristóteles el razonamiento se adecua al objeto y no al revés.¹¹⁶

Como resultado de esta divergencia de enfoque en el *modus sciendi*, el deber ser de la metafísica difiere también radicalmente. Para Kant, la metafísica debe proceder como la fisico-matemática, sin “abandonar el terreno de la experiencia”,¹¹⁷ no ocupándose “más que de objetos y conocimientos que pueden ser expuestos en la intuición (sensible)”,¹¹⁸ sin encontrar “toda clase de pretextos para consolarse de esa falta de solidez”, y sin entrar en afirmaciones “de una naturaleza completamente distinta y totalmente extrañas”¹¹⁹ a las usadas por otras ciencias. Santo Tomás espera de la metafísica algo

¹¹⁴ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹⁵ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, “Proemio”. Dice además el Aquinate: “La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias prácticas debe ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Sin embargo, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar, por lo cual, la consideración de éstas no pueden dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas”. S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 1, c. Cf. *etiam*, AVICENA: *Lógica*, I, c. 1, f. 2ra 10-21; *Metaphysica*, I, c. 1, f. 70ra 13-28. ALGAZEL: *Metaphysica*, tr. 1, p. 1, 20-2, 12.

¹¹⁶ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, “... lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia”. II, 2. 1104a 1-3.

¹¹⁷ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹⁸ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 17.

¹¹⁹ I. KANT: *KRV*, “Introducción”, B 18.

precisamente diverso de la matemática: mientras ésta "*considerat formas quae secundum suum esse non sunt a materia abstractae*", estudia formas que según su propio ser no están separadas de la materia,¹²⁰ la metafísica estudia realidades diferentes, pues "*res enim divinae sunt secundum esse abstractae a materia*", las realidades metafísicas están según su propio ser separadas de la materia:

Las realidades divinas están según su ser separadas de la materia y del movimiento; los objetos matemáticos, en cambio, no lo están, pero son separables mentalmente. Las realidades divinas son inseparables, porque sólo se puede separar lo que está unido. Por consiguiente, mentalmente no se pueden separar de la materia, pues ya están separadas según su ser. Con los objetos matemáticos sucede, precisamente, lo contrario.¹²¹

Llega un momento en que para Santo Tomás la metafísica y la matemática no tienen sólo notas diversas, sino opuestas: "*res divinae non sunt consideratione separabiles a materia, sed secundum esse abstractae*", las cosas divinas —realidades metafísicas— no son en el pensamiento separables de la materia, aunque según su ser estén abstractas de ella; "*res vero mathematicae e converso...*", pero en las realidades matemáticas ocurre al revés: "*non abstractae secundum esse, sunt autem consideratione separabiles*": no estando abstraídas según su ser, son separables en el pensamiento.¹²²

En la objeción séptima de la cuestión quinta, artículo 4¹²³ se pone en duda la naturaleza inmóvil del objeto de la metafísica. En efecto, el *status* de ciencia lo alcanza accediendo a su objeto por las tres causas (formal, eficiente y final). Pero la causa eficiente y final entrañan necesariamente el movimiento (no hay eficiencia ni fin sin algo que se mueva, pues "*todas las acciones se verifican con*

¹²⁰ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, "Proemio".

¹²¹ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, "Proemio".

¹²² S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, "Proemio".

¹²³ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 4. obj. 7.

movimiento y cambio)¹²⁴ La objeción se refuerza por cuanto que los asuntos matemáticos (los cuales, según se demostró en el artículo anterior, q. 5, a. 3, son inmóviles), no son abordados por las vías de la eficiencia y del fin.

La respuesta del Aquinate a una objeción de esta naturaleza (tan íntimamente conectada con la "Introducción" a la *Crítica* de Kant, por aludir explícitamente al valor científico de la causalidad) no se hace, como de primer intento pudiera sospecharse, gracias a una aproximación de la metafísica a la matemática, para salvar la inmovilidad de su objeto, sino, al contrario, manifestando su clara *diferenciación*. En ella, Santo Tomás se traslada del mero nivel del movimiento (en donde se había planteado el problema) al nivel del *esse*; único en el que el problema planteado puede resolverse. La inmovilidad que logra el matemático no proviene de que el objeto real que considera sea inmóvil, sino de la consideración ideal que hace de él:

el matemático considera las cosas abstractas *en cuanto que están en el entendimiento* y por ello tales cosas, *en cuanto que caen bajo la consideración del matemático*, no pueden ser el principio y el fin del movimiento, y de ahí que el matemático no desarrolle sus demostraciones por medio de la causa eficiente y final.¹²⁵

En efecto, el moverse no corresponde a los entes en cuanto pensados, sino en cuanto que son.

Justamente lo contrario ocurre en el ámbito metafísico; pues ahí si sus objetos no tienen movimiento, no es porque se consideren como pensados, sino porque tales cosas inmóviles existen en la realidad y, aunque no se muevan, pueden ser principio y fin del movimiento, atributo o posibilidad que les corresponde por pertenecer al orden real o de lo existente, y no al orden ideal o de lo pensado. Cuanto más parecen acercarse la matemática y la metafísica debido a que sus

¹²⁴ ARISTÓTELES: *Metaphysica*, III, 2, 996a 25.

¹²⁵ S. T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 5, a. 4. *ad 7um*. El subrayado es nuestro.

objetos son inmutables, eternos, incorruptibles y necesarios, más se alejan por razón del *esse* de sus mismos objetos respectivamente.

A la luz de esta comparación textual podemos percatarnos de cuán profundo es el error histórico de aquella afirmación común según la cual las pretensiones metafísicas kantianas comportan una mayor vinculación con la experiencia. Esto es históricamente falso. Si bien Kant quiere estar *con* la experiencia, no ha partido *de* ella.¹²⁶ Y, si bien Santo Tomás llega a conocimientos inexperimentables, no admite más fuente ni más punto de arranque que la experiencia misma: "la imagen sensible es el principio de nuestro conocimiento, de tal manera que a partir de ella empieza el entendimiento su acción... como fundamento suyo":¹²⁷ y este punto de partida no abandona ya jamás al entendimiento, pues no le sirve sólo de chispa de encendido o cápsula de arranque, desechable cuando el conocimiento haya entrado en su propia órbita, en su propio grado de abstracción: "*non sicut transiens sed sicut permanens*". La imagen sensible permanece en el conocimiento humano, "igual que los principios de la demostración es necesario que se mantengan *in omni processu scientiae*, en todo el proceso científico".¹²⁸

Kant pretende llegar, con su *a priori*, a aquel preciso punto de donde Santo Tomás parte, porque quiere hacer de la metafísica una ciencia de la experiencia; Santo Tomás aspira llegar al punto de donde parte Kant, porque desea llegar a Dios, en donde se encuentra —y no en el yo trascendental— la verdadera fuente de la necesidad y universalidad de todo saber científico. Por ello, si Kant señala como camino metafísico un conocimiento *a priori* —es decir, no originado en la experiencia— pero siempre experimentable, Tomás de Aquino desea caminar por medio de un conocimiento *a posteriori* —derivado totalmente de la experiencia— aunque resulte del todo inexperimentable.

¹²⁶ I. KANT: *KRV*, "Introducción", B 1.

¹²⁷ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 2, *ad 5um*.

¹²⁸ S.T. AQUINATIS: *LBT*, II, q. 6, a. 2, *ad 5um*.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.