

# **EMMANUEL KANT**

**Historia de la Filosofía. Tomo VI**

**Frederick Copleston**

## KANT I: VIDA Y ESCRITOS

### 1. La vida y el carácter de Kant.

Si prescindimos de la historia de su desarrollo intelectual y de los resultados de éste no necesitaremos mucho tiempo para exponer los hechos de la vida de Kant. Pues fue una vida excepcionalmente desprovista de acontecimientos y de incidentes dramáticos. Es verdad que la vida de cualquier filósofo está primariamente dedicada a la reflexión, y no a una actividad externa en el escenario de la vida pública. El filósofo no es un comandante en el campo de batalla, ni un explorador del Ártico. Y a menos que se vea obligado a tomar veneno, como Sócrates, o que le quemen en la hoguera, como a Bruno, la vida del filósofo tiende a ser poco dramática. Pero Kant no ha sido ni siquiera un hombre de mundo y viajero, como Leibniz. No salió en toda su vida de la Prusia Oriental. Ni tampoco ha ocupado la posición de dictador filosófico en la universidad de alguna capital, como más tarde Hegel en Berlín. Kant fue simplemente un excelente profesor de la universidad, nada célebre, de una ciudad provinciana. Ni tampoco tuvo un carácter de los que suministran inagotable caza a los psicólogos analistas, como es el caso de Kierkegaard o Nietzsche. En sus últimos años sus conciudadanos lo conocían por la metódica regularidad de su vida y por su puntualidad, pero a nadie se le ocurriría ver en Kant una personalidad anormal. Y, sin embargo, no será extravagante decir que el contraste entre su vida tranquila y sin acontecimientos y la grandeza de su influencia tiene ya de por sí una cualidad dramática.

Immanuel Kant nació en Königsberg el 22 de abril de 1724. Era hijo de un talabartero. Creció en el espíritu del movimiento pietista, tanto en su casa, de niño, cuanto en el Collegium Fridericianum, en el que estudió desde 1732 hasta 1740. Durante toda su vida siguió apreciando

las cualidades de los pietistas sinceros, pero es evidente que reaccionó con energía contra los ritos religiosos que tuvo que observar en el colegio. Éste, por otra parte, le dio un buen conocimiento del latín.

En 1740 empezó Kant los estudios universitarios en su ciudad natal, y asistió a cursos sobre materias varias. La mayor influencia sobre él puede atribuirse a Martin Knutzen, profesor de lógica y metafísica. Knutzen era discípulo de Wolff, pero tenía particular interés por la ciencia natural, de modo que enseñaba física, astronomía y matemática además de filosofía. Puso a disposición de Kant su biblioteca y le animó a estudiar la ciencia newtoniana. Los primeros escritos de Kant son, por cierto, de tema científico, y el filósofo conservó siempre un interés profundo por esa temática.

Al terminar sus estudios universitarios Kant tuvo que aceptar, por razones económicas, una plaza de preceptor en una fámula de la Prusia Oriental; este período de su vida duró unos siete u ocho años, hasta 1755, año en el cual consiguió el grado que llamaríamos doctorado y la *venia legendi*, el título de *Privatdozent*. En 1756 intentó obtener la cátedra de Knutzen, que había quedado vacante por la muerte de éste. Pero Knutzen no había sido catedrático ordinario, sino profesor "extraordinario", y el gobierno, movido por consideraciones económicas, consideró amortizada la plaza. En 1764 recibió Kant la oferta de la cátedra de poesía, oferta que rechazó sabiamente. En 1769 rechazó una oferta análoga de la universidad de Jena. Por último, en marzo de 1770 era profesor "ordinario" de lógica y metafísica en Königsberg. Así, pues, su período de *Privatdozent* duró de 1755 a 1770, aunque durante los últimos cuatro años de ese período su situación económica mejoró gracias a una plaza de ayudante bibliotecario. (En 1772 renunció a esta plaza que era incompatible con la cátedra.)

Durante esos quince años, que corresponden a lo que generalmente se llama el período precrítico de Kant, el filósofo ha dado un número enorme de cursos acerca de materias muy variadas. Más de una vez ha dado no sólo lógica, metafísica y filosofía moral, sino también física, matemática, geografía, antropología, pedagogía y mineralogía. Todas las informaciones coinciden en que era un profesor excelente. Era entonces norma el exponer libros de texto en el curso, y Kant se atuvo a esa práctica. Utilizó la *Metafísica* de Baumgarten. Pero no vacilaba en apartarse del texto o en criticarlo, y sus clases se adobaban con humor y hasta con anécdotas y narraciones. En sus cursos filosóficos aspiraba sobre todo a estimular a sus oyentes a que pensarán por su cuenta o, como él decía, a que se sostuvieran sobre sus pies.

No hay que pensar que Kant fuera una persona retraída. Más tarde se vería obligado a ganar tiempo, pero en el período al que nos referimos ahora tenía mucho trato en la sociedad local. En realidad, Kant ha cultivado el trato social durante toda su vida. Además, aunque él mismo no viajaba nunca, gustaba de hablar con gente que tuviera experiencia de otros países, y a veces les sorprendía con sus conocimientos, conseguidos, por supuesto, mediante la lectura. Era hombre de intereses muy amplios. Así, por ejemplo, la influencia de los escritos de Rousseau le estimuló un vivo interés por la reforma de la educación, aparte de ayudarlo a desarrollar sus opiniones políticas en un sentido radical.

Difícilmente se podrá fechar, como es natural, el momento exacto en que termina el período precrítico del pensamiento de Kant y empieza el período crítico. Sería, esto es, poco razonable pensar que se pueda decir exactamente cuándo rechazó Kant el sistema leibnizo-wolffiano y empezó a trabajar en su propio sistema. Pero, por poner una fecha, es

lícito tomar como año decisivo el de su nombramiento de catedrático, 1770. Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* no apareció hasta 1781. Durante los once años que pasaron Kant estuvo elaborando su filosofía. Al mismo tiempo (más precisamente, hasta 1796 inclusive) tenía su trabajo de profesor. Siguió utilizando libros de texto wolffianos para los cursos de filosofía, y siguió también dando cursos sobre temas no filosóficos; los de antropología y geografía física tuvieron particular éxito. Kant estaba convencido de que todo estudiante necesita conocimiento factual de ese tipo, con objeto de entender el papel de la experiencia en nuestro conocimiento. La teorización filosófica en el vacío no era en modo alguno un ideal kantiano, aunque un vistazo general a la primera *Crítica* pueda sugerir lo contrario.

Tras la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781 se presentan en rápida sucesión los demás escritos célebres de Kant. En 1783 publica los *Prolegómenos a toda metafísica, futura*, en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*, en 1787 la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1788 la *Crítica de la razón práctica*, en 1790 la *Crítica de la facultad de juzgar*, en 1793 la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en 1795 un breve tratado sobre *La paz perpetua*, y en 1797 la *Metafísica de las costumbres*. Se comprende que con un programa tan pesado Kant fuera avaro de su tiempo. Se ha hecho famoso el horario de su jornada, tenazmente respetado durante sus años de profesor. Se levantaba poco antes de las cinco de la mañana y pasaba la primera hora, hasta las seis, tomando el té, fumando una pipa y pensando en el trabajo del día. De seis a siete preparaba las clases, que empezaban a las siete o a las ocho, según la estación del año, y duraban hasta las nueve o las diez.

Luego se dedicaba a escribir hasta la comida de mediodía, en la que siempre estaba acompañado y que se prolongaba varias horas, pues Kant gustaba de la conversación. Luego paseaba durante una hora aproximadamente, y dedicaba el resto de la tarde a la lectura y la reflexión. Se acostaba a las diez de la noche.

Sólo una vez entró Kant en conflicto con la autoridad política, a propósito de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. En 1792 el censor autorizó la primera parte de la obra —titulada "Del mal radical de la naturaleza humana"— por el hecho de que, como los demás escritos de Kant, no se destinaba al lector común. Pero la segunda parte —"Sobre el conflicto entre el buen principio y el mal"— no satisfizo a la censura porque atacaba la teología bíblica. De todos modos el conjunto de la obra, que constaba de cuatro partes, fue aprobado por la facultad teológica de Königsberg y por la facultad filosófica de Jena, y publicado en 1793. Entonces empezó el conflicto. En 1794 Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande en el trono de Prusia, expresó su disgusto por la obra y acusó a Kant de deformar y desprestigiar varios principios fundamentales de las Escrituras y del cristianismo. El rey amenazó a Kant con determinadas penas si se atrevía a repetir la ofensa. El filósofo se negó a retractarse de sus opiniones, pero prometió abstenerse de todo otro pronunciamiento público, en sus cursos o por escrito, acerca de la religión natural o revelada. No obstante, a la muerte del rey Kant consideró que quedaba liberado de su promesa, y en 1798 publicó el *Conflicto de las facultades*, en el cual discutía la relación entre la teología en el sentido de creencia bíblica y la filosofía o razón crítica.

Kant murió el 12 de febrero de 1804. Tenía ya cincuenta y siete años cuando publicó su primera obra luego célebre, la *Crítica de la*

*razón pura*, de modo que su producción literaria entre 1781 y el momento de su muerte compone un logro asombroso. En sus últimos años estaba trabajando en una reformulación de su filosofía, y las notas destinadas a ser material para una versión revisada del sistema fueron publicadas en edición crítica por Erich Adickes, en 1920, bajo el título de *Kants opus postumum*.

El rasgo más destacado del carácter de Kant fue probablemente su seriedad moral y su devoción a la idea de deber, devoción que encuentra expresión teórica en sus escritos éticos. Como hemos dicho, era un hombre sociable; también era amable y benévolo. Nunca fue rico, lo que le movió a ser siempre muy cuidadoso en asuntos de dinero; pero eso no impidió que ayudara sistemáticamente a cierto número de pobres. Está fuera de duda que su economía no fue nunca fruto de egoísmo ni de dureza de corazón. No era en absoluto sentimental, pero fue un amigo sincero y leal, y se condujo siempre con cortesía y con un notable respeto de los demás. Por lo que hace a la religión, Kant no gustaba de los ritos corrientes ni tendía, desde luego, al misticismo. Tampoco puede decirse que fuera precisamente un cristiano ortodoxo. Pero sin duda creyó realmente en Dios. Aunque mantuvo que la moralidad es autónoma, en el sentido de que sus principios no se derivan de la teología, ni de la natural ni de la revelada, también estaba convencido de que la moralidad implica o supone en última instancia creencia en Dios en un sentido que estudiaremos más adelante. Sería una exageración decir que no tuviera idea de la experiencia religiosa, y el que lo dijera suscitaría infaliblemente indignadas alusiones a la reverencia de Kant por el cielo estrellado en lo alto y por la ley moral en su interior. Pero no mostró ningún aprecio por las actividades de adoración y oración ni por lo que el barón von JHügel

llamaba el elemento místico de la religión. Eso, desde luego, no significa que no reverenciara a Dios, aunque su contacto con la religión ocurriera exclusivamente a través de la consciencia de la obligación moral. El hecho es, según toda apariencia, que del mismo modo que escribió sobre la estética y la experiencia estética sin tener aparentemente ningún gusto personal y vivo por la música, por ejemplo, así también escribió de religión sin tener ninguna comprensión profunda de la piedad cristiana o del misticismo oriental, por ejemplo. El carácter de Kant se caracteriza por la seriedad moral más que por la devoción religiosa, sin que esto haya de entenderse en el sentido de que fuera un hombre irreligioso o de que su afirmación de su creencia en Dios fuera insincera. Sólo en solemnidades que exigieran su presencia asistió a servicios eclesiásticos, y su carácter puede quedar en parte revelado por aquella advertencia suya a un amigo: que el progreso en bondad moral va acompañado por el abandono de la oración.

En política Kant tendía al republicanismo, si se entiende el término de tal modo que incluya también la monarquía limitada, constitucional. Simpatizaba con los americanos en la Guerra de la Independencia, y luego simpatizó también con los ideales —al menos— de la Revolución Francesa. El militarismo y el chovinismo eran completamente ajenos a su espíritu; el autor de *La paz perpetua* no fue el tipo de pensador que los nazis podían utilizar de algún modo persuasivo. Sus ideas políticas estaban, desde luego, íntimamente relacionadas con su concepción del valor de la libre personalidad moral.

## 2. Los primeros escritos y la física newtoniana.

Como hemos visto, el interés de Kant por los asuntos científicos fue estimulado por Martín Knutzen en la Universidad de Königsberg. También es evidente que durante el período en que trabajó como preceptor en la Prusia Oriental leyó mucha literatura científica. La tesis doctoral que presentó a la Universidad en 1755 era sobre el fuego (*De igne*); y el mismo año publicó una *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Historia natural general y teoría del cielo)*. Esta obra era el redondeo de dos ensayos anteriores (1754), uno acerca del movimiento de rotación de la Tierra y el otro acerca de la cuestión física de si la Tierra está envejeciendo. En este trabajo propuso su original anticipación de la hipótesis de la nebulosa, más tarde formulada por Laplace.

Por todo eso algunos historiadores prefieren, a la corriente división de la vida intelectual de Kant en dos períodos —uno precrítico, bajo la influencia del sistema leibnizo-wolffiano, y el período crítico, en el que concibe y expresa su propia filosofía—, una división triple. Piensan, esto es, que hay que reconocer la existencia de un período inicial en el cual Kant se ocupa fundamentalmente de problemas de naturaleza científica. Este período habría durado hasta 1755 o 1756, mientras que el período filosófico precrítico cubriría más o menos los años sesenta

Sin duda hay argumentos en favor de esa división en tres períodos. Pues sirve para fijar la atención en el carácter predominantemente científico de los primeros escritos de Kant. Pero para fines de exposición general me parece suficiente la tradicional división en dos períodos. En realidad Kant no ha abandonado nunca la física newtoniana en favor de ninguna otra clase de física, mientras que en cambio ha abandonado la tradición filosófica wolffiana en favor de otra filosofía nueva. Y éste es el hecho decisivo de su desarrollo espiritual.

Además, la división en tres períodos puede dar lugar a confusión. Pues los escritos primeros de Kant, aunque sean predominantemente científicos, no lo son de modo exclusivo. Así por ejemplo, en 1755 sigue al *De igne* una disertación latina titulada *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísica), compuesta para conseguir la *venia legendi*. Por otro lado, Kant ha publicado algunos trabajos científicos también durante el período crítico. Así publicó en 1785 un ensayo *Ueber die Vulkane in Monde* (Sobre los volcanes de la Luna).

Pero sería una pérdida de tiempo el seguir discutiendo esta cuestión. El punto de importancia es que Kant, aunque no fue nunca un físico o astrónomo profesional, por así decirlo, adquirió un conocimiento de la ciencia newtoniana, y que la validez de la concepción científica del mundo fue siempre para él un dato firme. Por supuesto: la naturaleza del conocimiento científico era asunto abierto y sujeto a discusión, y el ámbito de aplicabilidad de las categorías y los conceptos científicos constituía un problema. Pero Kant no dudó nunca de la validez general de la física newtoniana dentro de su propio campo, y sus posteriores problemas surgieron sobre la base de esa convicción. Por ejemplo: ¿cómo se puede reconciliar el mundo de la experiencia moral, que implica libertad, con la concepción científica del mundo como un sistema regido por leyes y en el que cada acontecimiento tiene su curso determinado y determinante? O ¿qué justificación teórica podemos hallar de la universalidad de los enunciados científicos y de la validez de la predicción científica frente al empirismo de David Hume, que parece dejar la concepción científica del mundo desprovista de toda justificación teórica racional? No pretendo afirmar que tales problemas

estuvieran presentes desde el principio en el espíritu de Kant; ni quiero anticipar en este momento una discusión de las cuestiones que en un posterior estadio originaron su filosofía crítica. Pero para una apreciación de la problemática característica de Kant, que es el tema aquí interesante, resulta esencial el entender desde el primer momento que Kant aceptó al principio y aceptó hasta el final la validez de la ciencia newtoniana. Dada esa aceptación y dado el empirismo de Hume, Kant se vería obligado en el curso del tiempo a plantearse cuestiones acerca de la naturaleza del conocimiento científico. Y, por otra parte, dada su aceptación de la concepción científica del mundo y dada su aceptación de la validez de la experiencia moral, Kant se vería también obligado con el tiempo a discutir la reconciliación del mundo de la necesidad con el mundo de la libertad. Por último dados los hechos del avance científico y de la aceptación común de la física clásica, Kant se vería obligado a preguntarse si la ausencia de un avance análogo en la metafísica y de una aceptación común de algún sistema metafísico no exigían una revisión radical de nuestras ideas acerca de la naturaleza y la función de la metafísica. El tratamiento de esos problemas por Kant era asunto de su edad madura; pero su mismo planteamiento suponía la aceptación de la ciencia newtoniana que se manifiesta en sus escritos primeros.

### 3. Escritos filosóficos del período precrítico.

Al hablar del período precrítico del desarrollo intelectual de Kant uno se refiere, como es natural, al período anterior a la concepción y la elaboración de su propia filosofía. Dicho de otro modo, hay que tomar el término en sentido técnico, y no en el sentido de "acrítico", "ingenuo", etc. En este período Kant se adhiere más o menos plenamente al punto

de vista de la filosofía wolffiana; pero nunca aceptó esa filosofía de un modo servil y acrítico. Ya en 1755, en su obra latina citada *Principiorum, primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, habría criticado Kant algunas doctrinas de Leibniz y de Wolff, como, por ejemplo, el uso por ellos hecho del principio de razón suficiente. En aquella época Kant conocía limitada e inadecuadamente la verdadera filosofía de Leibniz, distinta de la escolástica versión de ella que elaboraron Wolff y sus sucesores; en los escritos kantianos de los años sesenta podemos ver cómo aumenta la actitud crítica respecto del sistema leibnizo-wolffiano, aunque sólo al final de ese decenio aparece el punto de vista crítico en sentido técnico.

En 1762 publicó Kant *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas)*, escrito en el que sostenía que la división lógica del silogismo en cuatro figuras es excesiva e innecesaria. Y al final del mismo año publicaba *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes (El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios)*. Como esta obra tiene cierto interés, vale la pena detenerse aquí a hacer algunas observaciones a su respecto.

Al final de este ensayo Kant observa que "aunque es del todo necesario estar convencido de la existencia de Dios, no lo es tanto el demostrarlo".<sup>1</sup> Pues la Providencia no ha dispuesto que la única vía para llegar a un conocimiento de Dios sea la de las sutilezas metafísicas. Si así fuera, por cierto, nos encontraríamos en una triste situación. Pues hasta el momento no se ha encontrado ninguna demostración constructiva que tenga alguna analogía con las de la matemática. De todos modos, es natural que el filósofo profesional se

pregunte si es posible una demostración estricta de la existencia de Dios. Y la intención de Kant es aportar algo a esa investigación.

Todas las demostraciones de la existencia de Dios han de descansar en el concepto de lo posible o en la idea empírica de lo existente. Cada una de esas clases puede subdividirse en dos subclases. En primer lugar, podemos intentar argüir de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, o de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento de esa posibilidad. En segundo lugar, o sea, cuando partimos de las cosas existentes, tenemos también dos caminos practicables en principio. O bien intentamos probar la existencia de una causa primera e independiente de esas cosas, para mostrar luego que esa primera causa ha de poseer ciertos atributos que justifican el que se la llame Dios. O bien intentamos mostrar al mismo tiempo ambas cosas, la existencia y los atributos de Dios. Toda prueba de la existencia de Dios ha de tomar, según Kant, alguna de esas cuatro formas.

La primera línea argumentativa, la que procede de la posibilidad como fundamento a la existencia de Dios como consecuencia, corresponde a lo que se llama el argumento ontológico, que va de la idea de Dios a la divina existencia, fue propuesto de formas diversas por san Anselmo y Descartes y reformulado y aceptado por Leibniz. Kant lo rechaza en este trabajo porque presupone que la existencia es un predicado, lo cual es un presupuesto falso. La tercera línea de argumentación, que corresponde a lo que Kant llama luego el argumento cosmológico y que, según observa, es muy usado por filósofos de la escuela de Wolff, queda eliminado sobre la base de que no podemos demostrar que una primera causa haya de ser lo que llamamos Dios. Por la cuarta línea de argumentación, que corresponde

a la prueba ideológica o de la finalidad, Kant muestra, como seguirá haciéndolo en el futuro, considerable respecto, siempre que lo acentuado sea la teleología inmanente del organismo. Pero esa argumentación no puede admitirse como demostración de la existencia de Dios, sino que nos lleva a lo sumo a una mente o inteligencia divina que produce en el mundo sistema, orden y teleología ; pero no nos lleva a un creador. Dicho de otro modo: ese argumento nos enfrenta con un dualismo, una mente supraterrrenal por un lado y, por otro, el material al que ha de dar forma ese espíritu. Y si no se dispone más que de ese argumento, no se resuelve la cuestión de si el material es dependiente o independiente de Dios.

Queda, pues, la segunda línea de argumentación, la que procede de la posibilidad como consecuencia a la existencia de Dios como fundamento. Y ésta es la línea argumentativa que Kant propone como la única base posible de una demostración de la existencia de Dios. No hay, dice Kant, contradicción lógica intrínseca en la negación de toda existencia en general. Pero lo que no podemos hacer legítimamente es afirmar la posibilidad y negar al mismo tiempo que haya un fundamento existente de esa posibilidad. Mas, tenemos que admitir la posibilidad. Pues no podemos negarla sin pensar, y pensar es afirmar implícitamente el reino de la posibilidad. Kant arguye entonces que el ser fundamento de la posibilidad ha de ser uno, simple, inmutable, eterno, espiritual y todo lo demás incluido en la significación del término "Dios" tal como se usa en la metafísica.

Dentro de la filosofía medieval, esa línea de argumentación recuerda mucho a Duns Scott, que intentó argüir de la posibilidad a la existencia y lo pío del tiempo. Ya tenemos alguna idea y conocimiento del tiempo antes de emprender una investigación filosófica acerca del mismo. Y la

investigación toma la forma de una comparación y un análisis de diversos ejemplos de la experiencia del tiempo para formar un concepto abstracto adecuado. "Si intentara llegar sintéticamente a una definición del tiempo tendría que tener mucha suerte para conseguir un concepto que expresara completamente la idea previamente dada." O sea, si construyéramos una definición del tiempo arbitrariamente, tal como el geómetra construye sus definiciones, sería una cuestión de pura suerte el que esa definición diera explícita expresión abstracta a la concreta idea de tiempo ya poseída por mí mismo y por cualquier otra persona.

Puede objetarse a eso el que de hecho muchos filósofos construyen "sintéticamente" sus definiciones. Por ejemplo, Leibniz arbitró una sustancia simple que posee representaciones oscuras o confusas, y la llamó mónada durmiente. Es verdad. Pero lo importante es que cuando los filósofos construyen arbitrariamente sus definiciones, esas definiciones no son propiamente *filosóficas*. "Esas determinaciones de la significación de una palabra no son nunca definiciones filosóficas. Si de verdad hay que considerarlas como aclaraciones, lo serán sólo gramaticales." Sin duda puedo explicar en qué sentido voy a usar el término "mónada durmiente", pero al hacerlo actúo como gramático, no como filósofo. Leibniz "no explicó esa mónada, sino que la imaginó; pues la idea en cuestión no era dada, sino que fue producida por él mismo". Análogamente, el matemático trata a menudo con conceptos que son susceptibles de análisis filosófico y que no son construcciones meramente arbitrarias. El concepto de espacio es un ejemplo oportuno. Pero el matemático recibe esos conceptos, los cuales no son propiamente conceptos matemáticos en el mismo sentido que el de un polígono, por ejemplo.



Podemos decir que mientras que en la matemática no tenemos concepto mientras la definición no lo suministre, en metafísica tenemos conceptos previamente dados, aunque confusos, e intentamos hacerlos claros, explícitos y determinados. Como dice san Agustín, sé perfectamente qué es el tiempo mientras nadie me exija una definición de él. Y en metafísica puedo conocer perfectamente algunas verdades acerca de un objeto del pensamiento y obtener conclusiones válidas de esas verdades sin ser capaz, sin embargo, de definir el objeto. Kant da al respecto el ejemplo del deseo. Puedo decir muchas cosas verdaderas acerca de la naturaleza del deseo aun sin ser capaz de definirlo. En resolución: mientras que en la matemática se empieza por las definiciones en metafísica se sigue el camino inverso. Y Kant concluye que la regla principal que ha de observarse para obtener certeza en metafísica consiste en averiguar qué es lo que uno conoce inmediatamente y con certeza acerca del asunto que esté considerando, y determinar los juicios a que da origen ese conocimiento.

La metafísica es, pues, diferente de la matemática. Al mismo tiempo hemos de admitir que las teorías filosóficas han sido generalmente como meteoros, cuyo brillo no es garantía de longevidad. "La metafísica es sin duda el más difícil de todos los estudios humanos; lo que pasa es que jamás hasta ahora se ha escrito una metafísica." Hace falta un cambio de método. "El método genuino de la metafísica es fundamentalmente de la misma clase del que Newton introdujo en la ciencia de la naturaleza y ha sido tan fecundo en ella." El metafísico debe partir de algunos fenómenos de la "experiencia interna", describirlos cuidadosamente y averiguar los juicios inmediatos a que da pie esa experiencia y que podemos aceptar con certeza. Luego puede

preguntarse si los diversos fenómenos se pueden reunir bajo un solo concepto o una sola definición, análogamente a como se opera, por ejemplo, con la ley de la gravitación. Como hemos visto, Kant usaba libros de texto wolffianos en filosofía, y en metafísica precisamente utilizaba el libro de Baumgarten. El método de Baumgarten consistía en partir de definiciones muy generales y proceder hacia lo más particular. Ése es precisamente el método que rechaza Kant. El metafísico no estudia primariamente la relación de fundamento a consecuencia en un sentido puramente lógico y formal. Se ocupa de "fundamentos reales", y tiene que partir de lo dado.

Por lo que hace a las cuestiones de detalle propuestas por la Academia de Berlín a propósito de la teología natural y de la moral, Kant mantiene aún en la *Investigación* que los principios de la teología natural son ciertos o pueden serlo. Se refiere también brevemente a su demostración de la existencia de Dios como fundamento actual de la posibilidad. Pero en moral la situación le parece algo diferente. Pues, por de pronto, hay que reconocer el papel del sentimiento en la vida moral. Kant alude a "Hutcheson y otros" y observa que "en nuestros días principalmente los hombres han empezado a ver que mientras que la facultad de representarse la verdad es *conocimiento*, la de percibir el bien es *sentimiento*, y que no hay que confundir una con otra". (La influencia de los moralistas y los esteticistas británicos se manifiesta también en las kantianas *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observaciones acerca del sentimiento de lo hermoso y lo sublime, 1764.)* Pero completamente aparte del papel desempeñado por el sentimiento en la vida moral, los primeros principios de la moralidad no han sido nunca puestos en claro. La distinción que traza aquí Kant entre "necesidad problemática" (para

alcanzar el objetivo *X* hay que utilizar el medio *Y*) y "necesidad legal" (se está obligado a hacer tal o cual cosa por sí misma, no como medio) es una cierta anticipación de la posterior teoría ética kantiana. Al mismo tiempo escribe Kant que, tras pensarlo mucho, ha llegado a la conclusión de que el primer principio formal de la obligación dice "Haz, lo más perfecto que te sea posible", pero que de ese principio no se pueden deducir obligaciones concretas mientras no se den también primeros principios "materiales". Todos esos temas tienen que examinarse y pensarse cuidadosamente antes de poder dar a los primeros principios de la moral el grado supremo de certeza filosófica.

Las observaciones de Kant en la *Investigación* acerca de la clarificación de la idea de tiempo pueden hacer pensar que esté reduciendo la filosofía al "análisis lingüístico", a un análisis del uso de los términos. Pero Kant no pretende negar el alcance existencial de la metafísica. Esto queda claro, por ejemplo, con lo que dice acerca de la teología natural. Lo que en esta obra le interesa decir es que la metafísica que realmente utilice el método matemático quedará limitada a la presentación de relaciones de implicación formal. Si el metafísico quiere de verdad aumentar nuestro conocimiento de la realidad, tiene que abstenerse de imitar al matemático y adoptar más bien un método análogo al utilizado con tanto éxito por Newton en la ciencia natural. Tiene que empezar por aclarar los confusos conceptos de la experiencia, dándoles una expresión adecuada y abstracta; y entonces acaso sea capaz de proceder por inferencia y construir una metafísica. Esto no permite inferir que Kant tuviera mucha fe en la capacidad de la metafísica para ampliar nuestro conocimiento teórico más allá de la esfera de las ciencias. Y cuando se leen estos textos teniendo en cuenta el posterior desarrollo del pensamiento kantiano algunas

observaciones de la *Investigación* parecen muy naturalmente un intento de anticipación de su posterior punto de vista. Tal es, por ejemplo, el caso de la observación según la cual la metafísica se ocupa de los primeros principios de nuestro conocimiento. Pero no estaría justificado el atribuir al Kant de esta época el pleno punto de vista crítico. Lo único que podemos decir es que su recomendación al metafísico de que sustituya el método matemático por el método newtoniano no debe escondernos el creciente escepticismo de Kant o, por lo menos, la progresiva cristalización de su duda respecto de las pretensiones de la metafísica especulativa. La recomendación es en parte expresión de ello, pues va junta con la convicción de que mientras la ciencia natural ha cumplido su promesa de aumentar nuestro conocimiento del mundo, la metafísica no ha hecho lo mismo con la suya. Y la indicación acerca de cómo podría hacerlo no significa sin más que Kant se adhiera a las pretensiones de la metafísica especulativa. En realidad Kant dirá claramente muy pronto que está lejos de hacerlo así.

En 1766 publicó Kant anónimamente (aunque la identidad del autor no fue nunca un secreto) una obra en parte seria y en parte humorística titulada *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*). Durante algún tiempo había sentido Kant curiosidad por las experiencias visionarias de Immanuel Swedenborg; estudió los *Arcana coelestia* de este último, y el resultado de sus reflexiones al respecto fueron los *Sueños de un visionario*. Kant no acepta ni rechaza categóricamente el origen posible de las experiencias visionarias en la influencia ejercida por un mundo de espíritus. Nos da, por un lado, lo que llama "un fragmento de filosofía esotérica", en el cual, dado el supuesto (no probado) de un mundo de espíritus, sugiere un modo por

el cual puede proyectarse en visiones imaginativas la influencia de los espíritus en las almas de los hombres. A eso añade "un fragmento de filosofía vulgar", en el que sugiere una explicación de experiencias como la de Swedenborg por el procedimiento de presentar a sus sujetos como claros candidatos al tratamiento médico. El lector puede adoptar la explicación que prefiera. Mas lo principal no es la discusión de las experiencias visionarias por Kant, sino su pregunta de si las teorías de la metafísica especulativa, en la medida en que pretenden trascender la experiencia, están en mejor posición que las visiones de Swedenborg. Kant deja en claro que se encuentran, en su opinión, en posición aún más débil. Pues es posible que las visiones de Swedenborg se debieran al contacto con un mundo de espíritus, aunque ello no se pueda probar. Pero de las teorías metafísicas se supone que se prueban racionalmente, y eso es precisamente lo que no se puede hacer con teorías acerca de seres espirituales. Ni siquiera podemos tener noción positiva de los espíritus. Sin duda los podemos describir por vía de negaciones. Pero según Kant la posibilidad de ese procedimiento no descansa ni en la experiencia ni en la inferencia racional, sino en nuestra ignorancia, en las limitaciones de nuestro conocimiento. La conclusión es que la doctrina de los espíritus ha de excluirse de la metafísica, la cual, si quiere ser científica, tiene que consistir exclusivamente en determinar "los límites del conocimiento, puestos por la naturaleza a la razón humana".

Al adoptar esa actitud respecto de la metafísica Kant estaba influido por' el criticismo de Hume. Esto queda suficientemente claro por lo que se dice en los *Sueños de un visionario* acerca de la relación causal. Esta relación no ha de confundirse con la de implicación lógica. No hay ninguna contradicción lógica en la afirmación de la causa con

simultánea negación del efecto. Las causas y los efectos no se pueden conocer sino por la experiencia. Por lo tanto, no podemos utilizar la idea de causalidad para trascender la experiencia (la experiencia sensible) y conseguir conocimiento de una realidad suprasensible. Kant no niega que haya realidad suprasensible; lo que niega es que la metafísica pueda abrir una puerta hacia esa realidad al modo como los metafísicos del pasado lo creyeron posible.

No es correcto decir, observa Kant, que la metafísica tradicional sea necesaria para la moralidad, en el sentido de que los principios morales sean dependientes de verdades metafísicas como la inmortalidad del alma y el premio y el castigo divinos en la otra vida. Los principios morales no son conclusiones obtenidas de la metafísica especulativa. Y la creencia moral (*der moralische Glaube*) puede, por otra parte, apuntar perfectamente más allá del mundo empírico. "Parece más concorde con la naturaleza humana y con la pureza de la moral el fundar la expectativa del mundo futuro en la experiencia de un alma virtuosa que fundar, a la inversa, la actitud moral de ese alma en la esperanza en otro mundo."

Así, pues, en los *Sueños de un visionario* encontramos anticipaciones de las posteriores opiniones de Kant. La metafísica especulativa del tipo tradicional no es ni puede ser una fuente de conocimiento científico, demostrado. La moralidad es autónoma y no depende de la metafísica ni de la teología. O sea: los principios morales no son conclusiones obtenidas de premisas metafísicas o teológicas. Pero, por otra parte, la moralidad puede apuntar a más allá de sí misma, en el sentido de que la experiencia moral produce una fe moral (razonable) en ciertas verdades que no pueden ser demostradas por el metafísico. De todos modos, Kant no ha llegado aún a su característica

concepción madura de la filosofía, aunque se acerca mucho a ella con la idea de que la metafísica ha de tomar la forma de ciencia de los límites del conocimiento humano. Todavía predomina el lado negativo de su pensamiento, el criticismo escéptico respecto de la metafísica especulativa.

El ensayo acerca del espacio y el tiempo que publicó en 1768 muestra claramente que Kant no había- llegado aún a su punto de vista crítico. En este ensayo desarrolla algunas ideas de Leonard Euler (1707-1783), por el que sentía gran admiración, y sostiene que "el espacio absoluto tiene una realidad propia independiente de la existencia de toda materia..." Al mismo tiempo Kant se muestra consciente de las dificultades propias de la teoría de que el espacio es una realidad objetiva independiente. Y observa que el espacio absoluto no es un objeto de la percepción externa, sino un concepto fundamental que posibilita dicha percepción. Este punto de vista se desarrollaría en la disertación inaugural.

#### 4. La tesis de 1770 y su contenido.

La afirmación kantiana de la introducción a los *Prolegómenos a toda metafísica futura* según la cual fue David Hume el que despertó al filósofo de su sueño dogmático se cita y repite tan frecuentemente que uno puede pasar por alto o subestimar la influencia de Leibniz. En 1765 se publicaron los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y en 1768 apareció la edición de los escritos de Leibniz por Dutten, con la correspondencia Leibniz-Clarke. Antes de la publicación de esos escritos Kant había entendido el pensamiento de su gran precursor sobre todo a través de la filosofía wolffiana, y es claro que la nueva luz

bajo la cual apareció la de Leibniz tuvo una gran influencia en su espíritu. Los primeros resultados de sus reflexiones al respecto hallaron expresión en su disertación inaugural como profesor: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (De la forma y los principios del mundo sensible e inteligible, 1770)*.

Arranquemos de un punto concreto. Por lo que hace a la correspondencia Leibniz-Clarke, Kant se convenció de que el primero llevaba razón al sostener contra Newton y Clarke que el espacio y el tiempo no pueden ser realidades absolutas ni propiedades de cosas-en-sí. Si intentamos adoptar la posición de Clarke nos encontramos inevitablemente sumidos en antinomias. Por lo tanto, Kant aceptó el punto de vista de Leibniz según el cual el espacio y el tiempo son fenoménicos, y no propiedades de las cosas-en-sí. Pero, por otra parte, no estaba dispuesto a admitir la noción leibniziana de que el espacio y el tiempo son representaciones o ideas confusas. Pues en este caso la geometría, por ejemplo, no sería la ciencia exacta y cierta que es. Por eso Kant habla del espacio y del tiempo como de "intuiciones puras".

Para entender esta posición tenemos que retroceder un poco. En su disertación inaugural Kant divide el conocimiento humano en conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Esta distinción no ha de entenderse como coincidente con la distinción entre conocimiento confuso y conocimiento distinto. Pues el conocimiento sensible puede perfectamente ser distinto, como lo es en el caso de la geometría, prototipo de ese conocimiento. Y el conocimiento intelectual puede ser confuso, como no pocas veces ocurre en metafísica. Por tanto, la distinción ha de entenderse como basada en los objetos: los objetos del conocimiento sensible son las cosas sensibles, los *sensibilia* capaces de afectar a la sensibilidad (*sensualitas*) del sujeto, que es la

receptividad de éste, su capacidad de ser afectado por la presencia de un objeto y de producir una representación del mismo.

Dejando por el momento aparte el conocimiento intelectual para atender al sensible, hemos de distinguir en él entre la materia y la forma. La materia es lo-dado, o sea, las sensaciones, lo producido por la presencia de los objetos sensibles. La forma es lo que coordina la materia; es aportada, por así decirlo, por el sujeto conocedor y es la condición del conocimiento sensible. Dos son esas condiciones, el espacio y el tiempo. En su disertación inaugural Kant los llama "conceptos". Pero observa que no son conceptos universales *bajo* los cuales se agrupan cosas sensibles, sino conceptos singulares *en* los cuales los *sensibilia* se convierten en objeto del conocimiento. Estos "conceptos singulares" se describen como "intuiciones puras". La intuición divina es el arquetipo y principio activo de las cosas, pero esto no ocurre con nuestras intuiciones, que son pasivas. Su función consiste sólo en coordinar las sensaciones que reciben y posibilitar así el conocimiento sensible. "*El tiempo no es nada objetivo y real; no es ni accidente, ni sustancia, ni relación; es la condición subjetiva, necesaria por la naturaleza del espíritu humano, de la coordinación de todos los sensibilia por una cierta ley, y es intuición pura.* Pues sólo mediante el concepto de tiempo coordinamos sustancias y accidentes según la simultaneidad y la sucesión..." Tampoco "*el espacio es nada objetivo y real; no es ni sustancia, ni accidente, ni relación; es subjetivo e ideal y procede de la naturaleza del espíritu por una ley estable, como esquema de coordinación de todos los *sensa* externos*". Así, pues, la intuición pura de tiempo es condición necesaria de todo conocimiento sensible. Es imposible, por ejemplo, tener consciencia de los propios

deseos internos si no es en el tiempo. La intuición pura del espacio es condición necesaria de todo conocimiento de *sensa* externos.

Por lo tanto, para evitar las dificultades y las antinomias que se producen al sostener que el espacio y el tiempo son realidades independientes, absolutas, o que son propiedades objetivas y reales de las cosas, Kant afirma que son intuiciones puras (es decir, carentes de todo contenido empírico) subjetivas, las cuales forman, junto con las sensaciones, materia del conocimiento sensible, lo que en la disertación se llama "apariencias" (*apparentiae*). La tesis no debe entenderse en el sentido de que el ser humano aplique consciente y deliberadamente esas intuiciones puras a las sensaciones. La unión de la forma y la materia precede a toda reflexión. Esto es: por ser lo que es, el sujeto humano percibe necesariamente los objetos sensibles en el espacio y el tiempo. El acto de distinguir entre forma y materia es obra de la reflexión filosófica. Pero por lo que respecta a nuestra consciencia, la unión es algo dado, aunque en la posterior reflexión podamos distinguir entre lo debido a la presencia de objetos sensibles y lo aportado por el sujeto.

Es posible interpretar del modo siguiente el punto de vista de Kant. Supongamos, con Hume, que en el conocimiento sensible lo dado consiste en última instancia en impresiones o sensaciones. Es obvio que el mundo de la experiencia no consta simplemente de impresiones, sensaciones o datos sensibles. Por eso se presenta la cuestión de cómo se sintetiza lo dado en última instancia para formar el mundo de la experiencia. Esta pregunta suena así con la terminología de la disertación inaugural de Kant: ¿cuáles son la forma y los principios del mundo sensible? Ante todo (no cronológicamente, sino desde el punto de vista de la prioridad lógica) se perciben los elementos dados en las

intuiciones puras o "conceptos" de espacio y tiempo. Hay coordinación espacial y temporal. Con eso tenemos las "apariencias". Luego el espíritu, mediante lo que Kant llama el uso lógico del entendimiento, organiza los datos de la intuición sensible dejando intacto su carácter fundamentalmente sensual. Con eso tenemos el mundo fenoménico de la "experiencia". "De la apariencia a la experiencia no hay más vía que la de la reflexión según el uso lógico del entendimiento." En su uso lógico o función lógica el espíritu organiza simplemente los datos de la intuición sensible; con eso tenemos los conceptos empíricos de la experiencia. Así se posibilitan las ciencias empíricas gracias al uso lógico del entendimiento. Estas ciencias pertenecen a la esfera del conocimiento sensitivo, no en el sentido de que no se utilice en ellas el intelecto o entendimiento (afirmación que sería absurda), sino en el sentido de que el entendimiento, por así decirlo, no suministra en días conceptos de su propia cosecha, sino que se limita a organizar lógicamente los materiales tomados de las fuentes sensibles. El uso lógico del entendimiento no se limita en realidad a la organización del material tomado de la fuente sensible; pero al usarse de este modo su uso no transforma el conocimiento sensitivo en conocimiento intelectual en el sentido en qué Kant utiliza esos términos en la disertación.

¿Qué entiende Kant por conocimiento intelectual y por mundo inteligible? Conocimiento intelectual o racional es conocimiento de objetos que no afectan a los sentidos, o sea, conocimiento no de *sensibilia*, sino de *intelligibilia*. Y éstos forman juntos el mundo inteligible. El conocimiento sensible es conocimiento de objetos tal como *aparecen*, esto es, sometidos a lo que Kant llama "las leyes de la sensibilidad", que son las condiciones *a priori* de espacio y tiempo; mientras que el conocimiento intelectual es conocimiento de cosas *tal*

*como son (sicut sunt)*. Las ciencias empíricas caen en la categoría del conocimiento sensible, mientras que la metafísica es el ejemplo primario de conocimiento intelectual.

Ese desarrollo sugiere obviamente que en la metafísica la mente aprehende objetos que trascienden los sentidos, empezando por Dios. Mas, ¿gozamos de intuición de las realidades espirituales? Kant lo niega explícitamente. "El hombre no dispone de *intuición* de los objetos inteligibles, sino sólo de *conocimiento simbólico*" de ellos. O sea: concebimos los objetos suprasensibles por medio de conceptos universales, no por intuición directa. ¿Qué justifica, entonces la idea de que nuestras representaciones conceptuales de las realidades suprasensibles son válidas?

La dificultad se puede formular del modo siguiente. Como hemos visto, Kant hablaba del uso lógico del entendimiento o intelecto, que es su función de comparar y organizar material procedente de fuentes sensibles o suprasensibles. En el caso de materiales procedentes de una fuente sensible, el entendimiento tiene algo con lo cual trabajar, a saber, los datos procedentes de la intuición sensible por la combinación, si así puede decirse, de las sensaciones con las intuiciones puras de espacio y tiempo. Pero si no tenemos intuición de la realidad suprasensible, entonces en este caso el entendimiento no tendrá nada con lo cual trabajar. Pues en su uso lógico el entendimiento no suministra materiales, sino que se limita a organizar lógicamente materiales.

He aquí cómo se puede desarrollar el problema. Kant distinguía entre el uso lógico del entendimiento o intelecto y su "uso real". Según su uso real el entendimiento produce conceptos por sí mismo, o sea, forma conceptos que no son de carácter empírico. En los *Nouvcau.v*

*Essais* Leibniz había criticado el empirismo de Locke, sosteniendo, contra éste, que no derivamos todos nuestros conceptos empíricamente. En este punto Kant milita del lado de Leibniz, aunque no le sigue en la aceptación de ideas innatas. "Así, pues, como en la metafísica no hallamos principios empíricos, los conceptos que encontramos en ella tienen que buscarse no en los sentidos, sino en la naturaleza misma del entendimiento puro, y no como conceptos *innatos* (*connati*), sino como conceptos abstraídos de las leyes intrínsecas del espíritu (atendiendo a sus acciones con ocasión de la experiencia) y, por lo tanto, *adquiridos*. De esta clase son los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., junto con sus opuestos o correlatos..." Así, pues, los conceptos de sustancia y causa, por ejemplo, no se derivan de la experiencia sensible, sino del espíritu mismo con ocasión de la experiencia. Mas así se plantea la cuestión de si a falta de material intuitivo, cuando se trata del mundo inteligible, esos conceptos podrán usarse para captar realidades suprasensibles de tal modo que podamos sentar afirmaciones positivas y ciertas acerca de ellas. Dicho de otro modo: ¿puede haber una metafísica dogmática que pueda lícitamente pretender que contiene conocimiento de *intelligibilia*? Hemos visto que Kant divide el conocimiento en conocimiento sensible y conocimiento intelectual, y que, sin limitarse a eso, divide también el mundo en mundo sensible y mundo intelectual. Esto sugiere en seguida que el conocimiento intelectual es conocimiento de *intelligibilia*, igual que el conocimiento sensible es conocimiento de *sensibilia*. Y puesto que las realidades suprasensibles pertenecen a la clase de los *intelligibilia*, podría suponerse que Kant sostuviera la posibilidad de la metafísica dogmática considerada como sistema de verdades conocidas. El hecho es que su esquema dúplice del conocimiento y de los objetos del conocimiento, propuesto bajo la influencia de Leibniz, le

dificulta la recusación de la metafísica dogmática. Al mismo tiempo, ya en la disertación dice Kant las cosas suficientes para debilitar considerablemente la posición de la metafísica dogmática y para poner en duda sus pretensiones, aunque no llegue a rechazarla abiertamente y con todas las letras. Vale la pena detenerse brevemente en este punto, de tanta importancia en el posterior desarrollo del pensamiento de Kant.

En primer lugar, y como hemos visto, Kant afirma que el "uso real" del entendimiento en la esfera de los *intelligibilia* nos da sólo conocimiento simbólico. Esto podría hacer pensar a una persona formada en la tradición tomista que Kant sostiene en realidad la posibilidad de un conocimiento válido de las realidades suprasensibles, aunque dicho conocimiento sea de carácter analógico. Pero lo que Kant parece pensar realmente es que a falta de material intuitivo la ampliación del "uso real" del entendimiento (uso en el cual el entendimiento produce por sí mismo sus conceptos y sus axiomas con ocasión de la experiencia) a su uso dogmático nos da indicaciones meramente simbólicas acerca de realidades suprasensibles, de tal modo, por ejemplo, que la descripción de Dios como primera causa sería un caso de simbolismo. No hay mucha distancia entre esta posición y la que será característica del Kant crítico. Es fácil dar el paso ulterior que consiste en sostener que la función primaria de conceptos como los de causa y sustancia es sintetizar los datos de la intuición sensible, y que aunque sin duda es posible psicológicamente aplicar esos conceptos a las realidades suprasensibles, la aplicación no produce conocimiento científico de dichas realidades.

En segundo lugar discute Kant el siguiente importante punto. En las ciencias naturales y en la matemática, donde la intuición sensible

suministra los datos o material y el entendimiento se utiliza exclusivamente según su uso lógico (o sea, en la comparación y organización lógica de los datos, no para suministrar por su propia naturaleza interna conceptos y axiomas), "el uso produce el método". Es decir: sólo cuando esas ciencias han conseguido ya cierto grado de desarrollo reflexionamos acerca del método utilizado y lo analizamos, considerando modos de perfeccionarlo en el detalle. La situación es análoga a la que impera en el caso del lenguaje. No se elaboraron primero las reglas gramaticales para empezar luego a hablar, sino que el desarrollo de la gramática siguió al uso del lenguaje, no le precedió. "En cambio en la filosofía pura, como es la metafísica, en la que el *uso del entendimiento* respecto de los principios es *real*, esto es, donde los conceptos primitivos de las cosas y relaciones y los axiomas mismos proceden del entendimiento puro y, puesto que no hay intuiciones, no estamos defendidos del error, *el método precede a la ciencia*; todo lo que se emprenda antes de elaborar como es debido los preceptos de este método y de establecerlos sólidamente parece concepción temeraria y destinada a ser rechazada como varia y ridícula actividad del espíritu." Al tratar de cosas materiales que afectan a los sentidos podemos llegar a saber mucho de ellas sin necesidad de haber elaborado antes todo un método científico. Pero cuando se trata de realidades suprasensibles, como Dios, o de cosas en sí, en cuanto distintas del modo como aparecen a nosotros en la intuición sensible, es esencial averiguar antes *cómo* podemos llegar a conocerlas. Pues a falta de intuición el problema del método se hace de importancia suma.

Kant afirma que la principal regla del método consiste en velar porque los principios del conocimiento sensible no se extiendan de las realidades sensibles a las suprasensibles. Como hemos visto, el filósofo

establecía una distinción precisa entre los planos sensible e intelectual del conocimiento humano. Insiste también en que hemos de guardarnos de aplicar a realidades suprasensibles conceptos que sólo son aplicables en la esfera del conocimiento sensible, lo que equivale a convertir los principios del conocimiento sensible en principios universales. Da Kant como ejemplo el axioma de que todo lo que existe en algún lugar y algún tiempo. No podemos afirmar ese principio de un modo universal, rebajando así a Dios, por ejemplo, a la esfera espacio-temporal. El entendimiento, en lo que Kant llama "uso refutatorio" (*usus elencticus*), tiene la misión de exponer lo injustificable de tales enunciados universales. En este uso refutatorio o crítico el entendimiento puede así mantener la esfera de la realidad suprasensible libre, por así decirlo, de contaminación por la aplicación de conceptos y principios en realidad propios del conocimiento sensible.

Hay que distinguir entre uso crítico y uso dogmático del entendimiento. El que podamos decir, por ejemplo, que Dios no está en el espacio ni en el tiempo no significa necesariamente que podamos conseguir conocimiento positivo y cierto de Dios por medio del puro entendimiento. Y, como se ha observado ya, basta con que Kant dé aún el paso consistente en sostener que la función cognoscitiva de los conceptos primitivos del entendimiento puro estriba sólo en sintetizar los datos de la intuición sensible para eliminar con eso la metafísica dogmática, si se entiende por tal un sistema de verdades ciertas acerca de realidades suprasensibles como Dios y el alma inmortal del hombre. Hablando estrictamente, el concepto de causa, por ejemplo, sería entonces inaplicable a Dios. Psicológicamente hablando, está claro que podríamos aplicar ese concepto del modo indicado; pero tal uso nos daría sólo una indicación simbólica de Dios, no conocimiento científico.



Kant no mantiene que no haya realidades suprasensibles; no lo mantendrá nunca. Puede sin duda objetarse que, dada la duda que proyecta sobre la metafísica dogmática, no tiene fundamento alguno para afirmar que existan dichas realidades. Pero en la disertación no rechaza la metafísica dogmática de un modo abierto y claro. Cuando más tarde llegue a hacerlo abiertamente, desarrollará al mismo tiempo su teoría de los postulados de la ley moral, tema que por el momento hemos de ignorar.

En la disertación Kant habla del uso dogmático del entendimiento como extensión de los principios generales del entendimiento puro a la concepción de un *noumenon* perfecto o realidad puramente inteligible como medida de todas las demás realidades. En la esfera teórica (o sea, en la esfera del ser, de lo que es) esta medida o ejemplar es Dios, el ser supremo. En la esfera práctica (en la esfera de lo que debería ser hecho por la acción libre) se trata de la perfección moral. Por lo tanto, la filosofía moral, en lo que se refiere a sus principios fundamentales, pertenece a la filosofía pura. Kant afirma que esos principios dependen de la razón misma, no de la percepción sensible. Coincide con Hume en que es imposible fundar los principios morales en la percepción sensible. Pero, por otra parte, Kant no estaba dispuesto a admitir que los principios morales sean expresión del sentimiento, abandonando así todo intento de darles un fundamento puramente racional. Por eso merece Epicuro severos reproches, igual que "Shaftesbury y sus seguidores", que lo son de Epicuro en cierta medida. Pero Kant no desarrolla el tema. La elaboración de su filosofía moral iba a ser cosa del futuro.

##### **5. La concepción de la filosofía crítica.**

A principios de septiembre de 1770 Kant escribió a J. H. Lambert que durante el invierno se proponía continuar sus investigaciones de filosofía moral pura, "en la cual no hay principios empíricos". También hablaba de su intención de revisar y ampliar algunas secciones de su disertación inaugural. En particular deseaba desarrollar la idea de una ciencia concreta, aunque negativa, que ha de preceder a la metafísica. Esta ciencia, descrita como "fenomenología general",<sup>30</sup> deja en claro el alcance de la validez de los principios del conocimiento sensible y evita así la aplicación injustificada de esos principios en la metafísica. Ya hemos visto que Kant habla de una ciencia así en la disertación misma, en la cual, igual que en la carta, se la llama "propedéutica" de la metafísica.

Pero sus reflexiones durante el invierno de 1770-1771 llevaron a Kant a abandonar la idea de ampliar la disertación inaugural, y le movieron a proyectar en vez de eso una nueva obra. En junio de 1771 escribía a Marcus Herz, un antiguo alumno suyo, que estaba trabajando en un libro titulado *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Los límites de la sensibilidad y de la razón)*. En esta obra se propone estudiar las relaciones entre los principios y las leyes fundamentales — tomados como determinados antes de la experiencia del mundo sensible— y los problemas de la teoría del gusto, la metafísica y la moral. Hemos visto que en la disertación inaugural de 1770 Kant exponía la teoría según la cual el espacio y el tiempo son "leyes" subjetivas de la coordinación de las sensaciones, y que en ese mismo trabajo adoptaba la teoría de que el entendimiento puro deriva de sí y por sí mismo, con ocasión de la experiencia, los conceptos fundamentales de la metafísica. También sostiene Kant la tesis de que los principios fundamentales de la moral se derivan de la mera *Razón*.

Ahora se propone una investigación de los conceptos y las leyes fundamentales que se originan en la naturaleza del sujeto y que se aplican a los datos de experiencia de la estética, la metafísica y la moral. Dicho de otro modo, se propone tratar en un volumen los temas que al final necesitarían tres volúmenes, a saber, las tres *Críticas*. En esta carta habla Kant de los principios subjetivos "no sólo de la sensibilidad, sino también del entendimiento" (*des Verstandes*) Kant está ya pues en camino de descubrir su gran empresa: la identificación de los elementos *a priori* del entendimiento humano. Hay que estudiar la relación entre forma y materia en el conocimiento no sólo en relación con la sensibilidad, en la cual los elementos subjetivos son las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino también respecto del entendimiento y el papel que éste desempeña en la síntesis de lo dado. Y la investigación tiene que atender no sólo al conocimiento teórico, sino también a la experiencia moral y estética.

En otra carta a Herz escrita en febrero de 1772 Kant vuelve a referirse a su proyectado libro sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. De acuerdo con su plan inicial el libro constaría de dos partes, una teórica y otra práctica. La primera parte se subdividiría en dos secciones, dedicadas respectivamente a la fenomenología general y a la metafísica considerada según su naturaleza y su método. La segunda parte constaría también de dos secciones, dedicadas respectivamente a los principios generales del sentimiento del gusto y a los fundamentos últimos de la moralidad. Pero mientras pensaba en la primera parte Kant se dio cuenta, según escribe a Herz, de que necesitaba aún algo esencial, a saber, un tratamiento a fondo de la relación entre las representaciones mentales (*Vorstellungen*) y los objetos del conocimiento. Hay que decir aquí algo acerca de las

observaciones de Kant al respecto, porque nos le muestran ya en pugna con su problema crítico.

Nuestras representaciones sensibles no plantean ningún problema, siempre que sean el resultado de la afección del sujeto por el objeto. Es verdad que los objetos sensibles se nos presentan de tal modo y no de otro por ser nosotros como somos, o sea, a causa de las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Pero en el conocimiento sensible la forma se aplica a una materia pasivamente recibida; nuestra sensibilidad es afectada por cosas externas a nosotros. Por lo tanto, no se presenta ningún problema grave a propósito de la referencia objetiva de nuestras representaciones sensibles. La situación cambia cuando se trata de representaciones intelectuales. Dicho abstractamente, la conformidad objetiva de concepto y objeto quedaría garantizada si el entendimiento produjera sus objetos mediante sus conceptos, esto es, si el entendimiento creara los objetos por el mero hecho de concebirlos o pensarlos. Pero sólo el intelecto divino es un entendimiento arquetípico en este sentido. No podemos suponer que el entendimiento humano cree sus objetos por el hecho de pensarlos. Kant no ha aceptado nunca un idealismo puro en este sentido. Al mismo tiempo, los conceptos puros del entendimiento no son, según Kant, abstraídos de la experiencia sensible. Los conceptos puros del entendimiento han de "tener sus orígenes en la naturaleza del alma, pero de tal modo que ni son causados por el objeto ni dan ellos mismos ser al objeto". En este caso, empero, se plantea inmediatamente la cuestión de cómo esos conceptos se refieren a objetos y cómo los objetos se conforman con ellos. Kant observa que en su disertación inaugural se había limitado a exponer negativamente la cuestión. O sea, que se había contentado con decir que "las representaciones intelectuales... no son

modificaciones del alma por el objeto", silenciando la cuestión de cómo esas representaciones intelectuales o conceptos puros del entendimiento refieren a objetos si no son afectados por éstos.

Dado el supuesto de Kant, a saber, que los conceptos puros del entendimiento y los axiomas de la razón<sup>36</sup> pura no se derivan de fuentes empíricas, esta cuestión es sin duda pertinente. Y el único modo de darle respuesta en última instancia, si es que se ha de mantener aquel supuesto, consiste en abandonar la tesis de la disertación según la cual las representaciones sensibles nos presentan los objetos tal como éstos aparecen, mientras que las intelectuales nos dan los objetos tal como éstos son; en vez de eso habrá que decir que los conceptos puros del entendimiento tienen como función cognoscitiva la ulterior síntesis de los datos de la intuición sensible. Dicho de otro modo: al final Kant se verá obligado a sostener que los conceptos puros del entendimiento son, por así decirlo, formas subjetivas mediante las cuales concebimos necesariamente (porque el espíritu es lo que es) los datos de la intuición sensible. Los objetos se conformarán entonces con nuestros conceptos y nuestros conceptos referirán a objetos porque esos conceptos son condiciones *a priori* de la posibilidad de objetos del conocimiento y realizan una función análoga a la de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, aunque a un nivel superior, que es el intelectual. O sea, Kant podrá seguir manteniendo su tajante distinción entre el sentido y el intelecto; pero tendrá que abandonar la noción de que mientras las representaciones sensibles nos dan las cosas según su aparecer, las representaciones intelectuales nos dan las cosas tal como éstas son en sí mismas. En vez de eso se tendrá un proceso ascendente de síntesis por la cual se constituye la realidad empírica. Como las formas sensibles e intelectuales del sujeto humano son constantes y como las

cosas no son cognoscibles más que en cuanto sometidas a esas formas, habrá siempre conformidad entre los objetos y nuestros conceptos.

Volvamos a la carta de Kant a Herz. Platón, dice Kant, postulaba una intuición de la divinidad en una existencia anterior como fuente de los conceptos puros y de los principios fundamentales del entendimiento. Malebranche postulaba una intuición presente y continua de las ideas divinas. Crusius suponía que Dios implanta en el alma ciertas reglas de juicio y ciertos conceptos tales que hayan de concordar con los objetos según una armonía preestablecida. Pero todas esas teorías recurren a un *Deus ex machina*, y suscitan así más problemas de los que resuelven. Por lo tanto, hay que buscar alguna otra explicación de la conformidad entre conceptos y objetos. Y Kant escribe a Herz que su investigación de "filosofía trascendental" (su intento de reducir los conceptos de la razón pura a un número determinado de categorías) está ya lo suficientemente adelantado como para ofrecer una *Crítica de la razón pura (eine Kritik der reinen Vernunft)*" que estudiará la naturaleza del conocimiento teórico y del conocimiento práctico (moral). La primera parte aparecería, pensaba Kant, dentro de tres meses, y trataría de las fuentes, el método y los límites de la metafísica. En la segunda parte, que aparecería más tarde, estudiaría los principios básicos de la moralidad.

Pero el trabajo no adelantó tan velozmente como lo imaginaba Kant al principio. Al luchar con sus problemas fue dándose cuenta finalmente de su complejidad. Al cabo de cierto tiempo se dio cuenta de que tendría que dividir la materia que había pensado tratar en una sola *Crítica*. Al final se sintió molesto por el retraso y redactó en cuatro o cinco meses la *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)*, que

apareció en 1781. En esta obra famosa Kant trata del conocimiento matemático y científico e intenta justificar la objetividad de éste frente al empirismo de David Hume. Lo hace proponiendo su "revolución copernicana", o sea, la tesis de que los objetos se adecúan al espíritu, y no a la inversa. Los objetos se nos aparecerán siempre de cierto modo porque la estructura de la sensibilidad y del espíritu humanos es constante. Por eso podemos formar juicios científicos universales que valen no sólo para la experiencia actual, sino para toda experiencia posible: De este modo queda justificada la ciencia newtoniana a pesar de las disolventes tendencias del empirismo. Pero de esta posición se sigue que los conceptos puros del entendimiento no nos permiten aprehender las cosas en sí mismas con independencia de su modo de aparecer, ni tampoco las realidades suprasensibles. Y en la primera *Crítica* Kant intenta explicar cómo nace la metafísica especulativa de tipo tradicional y por qué está condenada al fracaso. En el capítulo siguiente se discutirán los problemas básicos de la *Crítica de la razón pura*.

Kant vio que la *Crítica de la razón pura* resultaba objeto de malas interpretaciones, y que el público se quejaba de su oscuridad. Por esta razón escribió los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (*Prolegómenos a toda metafísica futura*, 1783), obra más breve, destinada no a completar la *Crítica*, sino a servirle de introducción o comentario aclaratorio. En 1787 publicó una segunda edición de la *Crítica*. En las citas se alude a la primera edición mediante *A* y a la segunda mediante *B*.

Mientras tanto Kant había dirigido la atención a los principios fundamentales de la moral. Y en 1785 publicó su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las*

*costumbres*). Le siguió en 1788 la *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la razón práctica*), aunque entre una y otra había publicado Kant no sólo la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, sino también los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Elementos metafísicos de la ciencia natural*, 1786). La teoría moral de Kant se estudiará en un capítulo posterior. Aquí bastará con decir que del mismo modo que en la primera *Crítica* el filósofo intenta identificar y dar una exposición sistemática de los elementos *a priori* del conocimiento científico, así intenta en sus escritos morales identificar y dar una exposición sistemática de los elementos *a priori* o formales de la moralidad. Kant se propone fundar la obligación y la universalidad de la ley moral no en el sentimiento, sino en la razón práctica, o sea, en la razón como legisladora de la conducta humana. Eso no significa que intente deducir de la mera razón todos los concretos deberes de Sánchez o de García. Ni tampoco que pensara que podemos explicitar un conjunto de concretas leyes morales que vinculen sin más al hombre, sin referencia, a ningún material empírico dado. Pero sí pensaba que en los juicios morales hay, por así decirlo, una "forma" que no puede derivarse sino de la razón práctica y que se aplica al material empíricamente dado. La situación en moral es, pues, análoga en alguna medida a la de la ciencia. Tanto en la ciencia cuanto en la vida moral del hombre —o sea, tanto en el conocimiento teórico cuanto en el práctico— está lo dado, la "materia", y el elemento "formal" y *a priori*. Kant se ocupa particularmente de éste en sus escritos de moral. En este sentido se ocupa de la "metafísica" de la moral.

Pero en esos escritos éticos Kant se ocupa de metafísica también en otro sentido: intenta establecer como postulados de la ley moral las grandes verdades de la libertad, la inmortalidad y Dios. De este modo

las principales verdades que, según la primera *Crítica*, son insusceptibles de demostración científica se reintroducen luego como postulados de fe moral o práctica. La teoría no es un mero apéndice a la filosofía kantiana, ni menos una excrecencia superflua. Pues es una parte esencial del intento kantiano de armonizar el mundo de la ciencia newtoniana con el mundo de la experiencia moral y de la fe religiosa. La noción de que los conceptos puros del entendimiento nos pueden dar conocimiento teórico de las cosas en sí mismas y de un mundo suprasensible ha sido destruida en la primera *Crítica*. Pero, al mismo tiempo, se ha conseguido espacio para la "fe". Y en los escritos de ética las verdades de la libertad humana, la inmortalidad y la existencia de Dios se introducen no como nociones científicamente demostrables, sino como implicaciones de la ley moral, en el sentido de que el reconocimiento del hecho de la obligación moral resulta exigir o postular una fe práctica en esas verdades. De este modo sigue Kant sosteniendo que hay una esfera suprasensible; pero halla la clave para penetrar en ella no en la metafísica dogmática, sino en la experiencia moral.

Se recordará que en la obra que había proyectado sobre *Los límites de la sensibilidad y de la razón* Kant quería tratar no sólo la metafísica y la moral, sino también los principios fundamentales de la teoría del gusto (*die Gesch-mackslehre*). El juicio estético, o juicio de gusto, se trata extensamente en la tercera *Crítica*, la *Kritik der Urteils-kraft* (*Crítica de la facultad de juzgar*), que apareció en 1790. Esta obra consta de dos partes principales, la primera de las cuales trata del juicio estético y la segunda del juicio teleológico, o de finalidad, en la naturaleza; su importancia es grande. Pues en esta obra intenta Kant cubrir, por lo que hace, al menos, a nuestra consciencia, el abismo abierto entre el mundo

mecánico de la naturaleza tal como se presenta en la ciencia física y el mundo de la moralidad, la libertad y la fe. O sea, intenta mostrar cómo pasa el espíritu de uno a otro de esos mundos. Kant se propone la tarea difícil de mostrar que la transición es razonable, sin anular por ello lo que ya ha dicho acerca de la vanidad de la metafísica dogmática y de la afirmación de la fe moral o práctica como único medio de acceso nuestro al mundo suprasensible. El contenido de la obra se discutirá más adelante. Pero vale la pena observar ya lo profundamente interesado que estaba Kant por reconciliar el punto de vista científico con el del hombre moral y religioso.

En 1791 publicó Kant un artículo "sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teología" (*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theologie*). En este trabajo sostenía Kant que en la teodicea o teología natural los temas son en realidad asuntos de fe, y no verdad científicamente demostrable. Siguió a ese trabajo, en 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). En una sección anterior de este capítulo se ha hablado ya de los conflictos que produjo la publicación de este libro. Y también nos hemos referido, ya al breve tratado sobre *La paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) en el cual la paz perpetua, fundada sobre una base moral, se presenta como un ideal práctico del desarrollo histórico y político. Por último, en 1797 aparecieron las dos obras que constituyen las dos partes de la *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*), a saber, los *Metaphysische An-jangsgründe der Rechtslehre* (*Elementos metafísicas de la doctrina del derecho*) y los *Metaphysische Anjungs gründe der Tugendlehre* (*Elementos metafísicas de la doctrina de la virtud*).

Hemos visto que, en opinión de Kant, el espíritu humano no constituye ni crea el objeto en su totalidad. Esto es, aunque las cosas, en cuanto percibidas y conocidas, son relativas a nosotros en el sentido de que sólo las percibimos y las conocemos a través de las formas a *priori* insertas en la estructura del sujeto humano, son sin embargo, cosas en sí mismas, aunque no podamos conocerlas tal como en sí mismas son. Para decirlo simplísticamente: no creamos las cosas según su existencia ontológica, del mismo modo que el hombre que lleva gafas de color no crea las cosas que ve. Si suponemos que esas gafas no se pueden deponer nunca, el hombre verá siempre las cosas de aquel determinado color, y la apariencia de las cosas se deberá pues a un factor presente en el sujeto que percibe. Pero de eso no se sigue que las cosas no existan con independencia del sujeto que percibe. Por eso Kant se negó a admitir que la supresión de la cosa-en-sí por Fichte representara un desarrollo legítimo de su propia filosofía. Pero, al mismo tiempo, es difícil negar que algunas de las notas que forman parte del *Opus postumum* indican que hacia el final de su vida Kant estaba desarrollando su pensamiento de un modo que permite ver razonablemente en él una anticipación del idealismo especulativo alemán. Pero no es correcto interpretar la orientación del pensamiento de Kant en sus últimos años basándose en algunas notas y excluyendo otras que expresan un punto de vista diferente. Si tomamos el *Opus postumum* en su conjunto, parece claro que Kant no abandonó nunca totalmente los elementos realistas de su pensamiento. Pero en un ulterior momento de la discusión de la filosofía de Kant habremos de decir algo más acerca del *Opus postumum*.

## KANT II: LOS PROBLEMAS DE LA PRIMERA CRÍTICA

### 1. El problema general de la Metafísica.

Si atendemos a los prólogos de la primera y la segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* así como a las primeras secciones de esta obra, observamos que el autor acentúa manifiestamente el problema de la metafísica. ¿Es o no posible la metafísica? No se pregunta, naturalmente, si es posible escribir tratados de metafísica o dedicarse a la especulación metafísica. La cuestión es si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Los problemas capitales de la metafísica son para Kant Dios, la libertad y la inmortalidad. Por eso podemos expresar la cuestión del modo siguiente. ¿Puede la metafísica darnos conocimiento seguro de la existencia y la naturaleza de Dios, la libertad humana y la existencia de un alma espiritual e inmortal en el hombre?

Una pregunta así presupone claramente una duda. Y en opinión de Kant hay razón de sobra para esa duda inicial, es decir, para el planteamiento del problema de la metafísica. Hubo un tiempo en el cual se llamó a la metafísica reina de todas las ciencias; y si uno toma los deseos por realidades sin duda merecía ese título de honor, habida cuenta de la destacada importancia de su tema". Kant no ha negado nunca la importancia de las temas principales de que se ocupa la metafísica. Mas en los tiempos presentes, observa Kant, la metafísica está desacreditada. Y la casa se comprende. La matemática y la ciencia natural han progresado. y en esos campos hay una gran área de conocimiento generalmente aceptado.. Nadie pone seriamente en duda ese hecho. La metafísica, en cambio, es una liza de disputas sin fin. "Es imposible indicar un libro, como se puede, en cambio, señalar las *Elementos* de Euclides, y decir: he ahí la metafísica, ahí encontraréis el

nobilísimo objeto. de esta ciencia, el conocimiento. de un ser supremo. y de un mundo futuro, facilitado por los principios de la razón pura." El hecho es que la metafísica, a diferencia de la física, no. ha encontrado. ningún método científico seguro. cuya aplicación le permita resolver sus problemas. Y esto nos mueve a preguntar" ¿por qué no. se ha hallado. hasta ahora ese seguro camino. de la ciencia? ¿ Es acaso imposible hallarlo?"

El carácter inconcluyente de la metafísica, su incapacidad para encontrar hasta ahora un método de confianza que lleve a conclusiones ciertas, su tendencia constante a desandar todos sus pasos y volver a empezar siempre desde el principio. son rasgos que han contribuido a producir una difundida indiferencia respecto de la metafísica y sus pretensiones. En cierto. sentido. esa indiferencia es injustificada, pues "es vano profesar indiferencia respecto de estas cuestiones cuyos objetos no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana". Además, los que se profesan indiferentes toman ellos mismos actitudes metafísicas, aunque no. se den cuenta del hecho. Por otra parte, esa indiferencia no es, en opinión de Kant, fruto de mera ligereza; más bien es expresión de una cierta madurez de juicio que se niega a contentarse con conocimiento. ilusorio o pseudociencia. Por eso. debería servir de estímulo. para emprender una investigación crítica de la metafísica, sometiéndola al tribunal de la razón.

¿Qué forma ha de tomar esa investigación crítica? Para poder dar respuesta a esa pregunta hemos de recordar lo. que significa para Kant metafísica. Kant discrepa de la doctrina de Locke según la cual todos nuestros conceptos proceden en última instancia de la experiencia. Tampoco. aceptaba, por lo. demás, la contrapuesta doctrina de las ideas innatas. Pero. al mismo. tiempo. creía que hay conceptos y

principios que la razón forma por sí misma con ocasión de la experiencia. El niño no nace, por ejemplo., con la idea de causalidad. Pero. con ocasión de la experiencia su razón forma ese concepto por sí misma. Es un concepto. *a priori* en el sentido de que no procede de la experiencia, sino. que se aplica a ella y la gobierna en cierto. sentido.. Hay, pues, conceptos y principios *a priori* fundados en la estructura del espíritu mismo. Estos conceptos son "puros" en el sentido de que por sí mismos están vacíos de todo contenido empírico o material empírico. Ahora bien: los metafísicos han supuesto que la razón puede aplicar esos conceptos y principios para, aprehender realidades suprasensibles y cosas en sí, o sea, no meramente tal como se nos aparecen. Así han nacido los varios sistemas de metafísica dogmática. Pero el supuesto de los metafísicos era precipitado. No podemos considerar como dado que los conceptos y principios *a priori* de la razón se puedan usar para trascender la experiencia, o sea, para conocer realidades no dadas en la experiencia. Ante todo hemos de emprender una investigación crítica de las potencias de la razón pura misma. Ésta es la tarea descuidada por los filósofos dogmáticos; el dogmatismo se describe precisamente como el supuesto de que sea posible progresar en el conocimiento sobre la mera base de conceptos puramente filosóficos, utilizando principios que la razón tiene desde antiguo la costumbre de usar, "sin preguntarse antes de qué modo y con qué derecho ha llegado la razón a esos principios. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin crítica previa de sus propias capacidades". Kant propone emprender esta crítica.

El tribunal ante el cual ha de comparecer la metafísica no es pues" sino la investigación crítica (*Kritik*) de la razón pura misma", lo cual significa "una investigación crítica de la facultad de la razón respecto de

todos los conocimientos que puede aspirar a conseguir independientemente de toda experiencia". Se trata, pues, de averiguar "qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón aparte de toda experiencia". Supongamos con Kant que la metafísica especulativa es una ciencia (o supuesta ciencia) no empírica que pretende trascender la experiencia y alcanzar un conocimiento de realidades puramente inteligibles (no sensibles) por medio de conceptos y principios *a priori*. Dada esta concepción de la metafísica, la validez de su pretensión estará obviamente determinada por la respuesta a la cuestión de qué y cuánto puede conocer el espíritu prescindiendo de la experiencia.

Para responder a esa cuestión hace falta una investigación crítica de la facultad de razonar, según se expresa Kant. En el curso de este capítulo quedará claro, según espero, lo que eso quiere decir. Pero puede ser útil precisar desde el primer momento que Kant no piensa en un estudio psicológico de la razón considerada como entidad psíquica, esto es, como un objeto entre otros objetos. Piensa en la razón respecto del conocimiento *a priori* que ella posibilite. O sea: se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos. Una investigación así se llama, según su terminología, "trascendental".

Una de las tareas principales de la *Crítica de la razón pura* consiste en mostrar de manera sistemática qué son esas condiciones. Y es importante entender el tipo de condiciones a que se refiere Kant. Hay, sin duda, condiciones empíricas de la percepción de cosas o del aprendizaje de verdades. por ejemplo: es imposible ver cosas en una oscuridad completa; la visión requiere luz. Y hay muchas verdades científicas que no se podrían descubrir sin la ayuda de instrumentos.



Hay, por otra parte, condiciones empíricas subjetivas, condiciones dadas o no en el sujeto conocedor mismo. Imposible ver las cosas si uno padece una enfermedad de la vista en estado avanzado. Y en la práctica hay gente que no puede entender cosas que otros entienden con relativa facilidad. Pero Kant no se interesa por las condiciones empíricas. Lo que le interesa son las condiciones no-empíricas, o condiciones "puras", del conocimiento humano como tal. Dicho de otro modo: Kant estudia los elementos formales de la consciencia pura. Juan, Pedro, Luis, individuos concretos, no se consideran siquiera en esta investigación, o sólo quedan incluidos en ella en cuanto ejemplificaciones del sujeto humano como tal. Las condiciones del conocimiento que valen para el sujeto humano como tal valdrán también, como es obvio, para Juan, Pedro y Luis. Pero Kant estudia las condiciones necesarias del conocimiento de los objetos, no las condiciones empíricas variables. Y si las condiciones resultan ser tales que las realidades que trasciendan la experiencia sensible no puedan ser objeto de conocimiento, se habrá mostrado que las pretensiones de la metafísica especulativa son vacías y vanas.

Kant habla respetuosamente de Wolff llamándole "el más grande de todos los filósofos dogmáticos", y está claro que cuando habla de metafísica dogmática piensa principalmente, aunque no exclusivamente, en el sistema leibnizo-wolffiano. Por eso podríamos pensar que su investigación acerca de la posibilidad o la imposibilidad de la metafísica es en realidad un estudio de la capacidad que tenga un cierto tipo de metafísica de ampliar nuestro conocimiento de la realidad, cosa que sería objeto demasiado estrecho de una investigación así. Pues hay otras ideas de metafísica que no son la wolffiana. Pero aunque es verdad que Kant descuida demasiado otras nociones de

metafísica, no se puede insistir mucho en esa objeción limitadora, pues conceptos como los de causa y sustancia, por ejemplo, se utilizan en otros sistemas metafísicos que no son el de Wolff. Y si el estatuto y la función de esos conceptos fueran los que Kant muestra en el curso de la primera *Crítica*, no podrían ser usados para alcanzar conocimiento de las realidades suprasensibles. De este modo la crítica kantiana del poder de la razón, si fuera una crítica válida, afectaría a muchos otros sistemas filosóficos, y no sólo al de Wolff. Dicho de otro modo: el campo de investigación de Kant puede ser demasiado estrecho en su punto de partida, en el sentido de que identifique la metafísica con un determinado tipo de metafísica; pero la investigación se desarrolla de tal modo que las conclusiones conseguidas al final tienen un amplio campo de aplicación.

También vale la pena observar que Kant no usa el término 'metafísica' siempre en el mismo sentido. El estudio de la capacidad de la razón respecto del conocimiento puro *a priori* se llama filosofía crítica, mientras que la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico conseguido o accesible por el poder de la razón pura (o sea, *a priori*) se llama metafísica. Cuando este último término se usa en ese sentido, la filosofía crítica es una preparación o propedéutica de la metafísica, con lo que cae fuera de ella. Pero también puede aplicarse el término 'metafísica' a la totalidad de la filosofía pura (no empírica), con inclusión de lo que suele llamar Kant filosofía crítica; en este caso la filosofía crítica es la primera parte de la metafísica. Además, si tomamos el término 'metafísica' en el sentido de la presentación sistemática del entero cuerpo de conocimiento filosófico alcanzado por el poder de la razón pura, podemos entender por 'conocimiento' conocimiento en sentido estricto o incluir en la extensión

del término el conocimiento pretendido o ilusorio que muchos filósofos han creído alcanzable por pura razón. Si entendemos la palabra 'conocimiento' en el primero de esos dos sentidos, Kant, evidentemente, no rechaza la metafísica. Creía, por el contrario que la metafísica en ese sentido se puede desarrollar, en principio al menos, de forma sistemática y completa. Y sus *Elementos metafísicos de la ciencia natural* son una aportación en ese sentido. Pero si el término 'metafísica' se usa para significar el conocimiento pretendido o ilusorio de realidades suprasensibles, entonces una de las tareas de la filosofía crítica consiste en exponer la vaciedad de las pretensiones de esa pseudociencia. Por último hemos de distinguir también entre la metafísica como disposición natural y la metafísica considerada como ciencia. El espíritu tiene una tendencia natural a suscitar problemas como 'los de Dios y la inmortalidad'; y aunque debemos intentar comprender por qué ocurre eso, Kant no desea extirpar esa tendencia, ni cree que sea posible hacerlo, aunque ello fuera deseable. La metafísica como predisposición natural es un hecho y, por lo tanto, obviamente posible. Pero la metafísica como ciencia, si por tal se entiende un conocimiento científico de entes suprasensibles, no ha sido nunca una realidad en la opinión de Kant. Toda demostración supuestamente conseguida hasta ahora es inválida, según puede mostrarse, o sea, es una pseudo-demostración. Por lo tanto, podemos justamente preguntarnos si es posible la metafísica considerada como ciencia.

Todo eso puede parecer muy complicado y confuso. Pero no lo es en la práctica tanto como lo parece en ese breve resumen. En primer lugar, el mismo Kant se refiere a los diferentes usos del término 'metafísica'. En segundo lugar, el contexto deja en claro el sentido en el

cual usa Kant el término en cada caso. Pero el hecho de que el término tenga en sus escritos más de un sentido es sin duda de alguna importancia. Pues si se ignora ese hecho, se puede concluir precipitadamente que Kant se contradice, que en unos pasos admite la metafísica y en otros la rechaza; mientras que en realidad puede no haber ninguna contradicción entre pasos así.

## 2. El problema del Conocimiento a priori.

Pero aunque la posibilidad de la metafísica como ciencia (o sea, como ciencia de objetos propios, que trascienden la experiencia sensible) sea para Kant un problema importante, se trata, sin embargo, sólo de una parte del problema general considerado en la *Crítica de la razón pura*. Puede decirse que ese problema general es el de la posibilidad del conocimiento *a priori*.

Por conocimiento *a priori* no entiende Kant un conocimiento *relativamente a priori*, *a priori* respecto de tal o cual experiencia o tipo de experiencia. Si uno pone una prenda de vestir tan cerca del fuego que la prenda se chamusca o arde, podemos decir que *ya a priori* tenía que saber que eso iba a ocurrir. O sea: en base a la experiencia pasada el hombre habría podido saber antes de su acción el efecto que ésta iba a tener. No necesitaba esperar a ver lo que ocurriría. Pero este conocimiento previo sería *a priori* sólo respecto de una determinada experiencia. Kant no está pensando en ese conocimiento *relativamente a priori*. Piensa en un conocimiento que sea *a priori* respecto de toda experiencia.

Hay que tener cuidado en este punto para no inferir precipitadamente que Kant está pensando en ideas innatas que se

suponen presentes en el espíritu humano antes de toda experiencia, en un sentido temporal de la palabra 'antes'. Conocimiento puro *a priori* no significa conocimiento explícitamente presente en el espíritu antes de que éste empiece a experimentar cosa alguna; significa conocimiento no derivado de la experiencia, aunque no aparezca como lo que normalmente llamaríamos 'conocimiento' sino con ocasión de la experiencia. Consideremos los siguientes célebres y muy citados enunciados. "No puede haber duda de que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia... Pero aunque todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, de ello no se sigue que todo él proceda *de* la experiencia." Kant coincide con los empiristas, como Locke, en que "todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia". Nuestro conocimiento, piensa Kant, ha de empezar con la experiencia porque la facultad cognoscitiva, como él dice, no puede ponerse en ejercicio sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos. Dadas las sensaciones, la materia prima de la experiencia, puede empezar a trabajar el espíritu. Pero, al mismo tiempo, aunque ningún conocimiento sea temporalmente anterior a la experiencia, es posible que la facultad cognoscitiva suministre elementos *a priori* tomados de sí misma, con ocasión de las impresiones sensibles. En este sentido los elementos *a priori* no proceden de la experiencia.

Mas ¿ por qué ha de pensar Kant que sea posible la existencia de conocimiento *a priori*? La respuesta es que estaba convencido de la existencia de tal conocimiento. Kant coincidía con David Hume en que no es posible derivar de la experiencia la necesidad ni la universalidad estricta. De ello se sigue para ambos que "la necesidad y la universalidad estricta son signos seguros de conocimiento *a priori* y se presentan inseparablemente juntas". Es fácil mostrar que poseemos

conocimientos expresables en juicios necesarios y universales. "Si se desea un ejemplo tomado de las ciencias, basta con coger cualquier proposición de la matemática. Si se desea un ejemplo tomado de las operaciones más corrientes del entendimiento, podrá servir la proposición de que todo cambio ha de tener una causa." Esta última proposición es "impura" en el sentido de Kant, porque el concepto de cambio procede de la experiencia. Pero a pesar de ello la proposición es *a priori*, aunque no sea un ejemplo de conocimiento puro *a priori*. Pues es un juicio necesario y estrictamente universal.

Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*. Kant reconocía su deuda para con Hume. "Confieso abiertamente que fue el pensamiento de David Hume lo que hace años interrumpió por vez primera mi sueño dogmático y dio una dirección completamente nueva a mis estudios en el terreno de la filosofía especulativa." Pero aunque Kant había quedado convencido por la discusión del principio de causalidad por Hume y admitía con éste que el elemento de necesidad en el juicio no puede justificarse por vía puramente empírica, se negaba a aceptar la explicación psicológica que Hume da del origen de aquella necesidad a base de la asociación de ideas. Cuando digo que todo acaecimiento ha de tener una causa mi juicio expresa un conocimiento *a priori*, no es simple expresión de una expectativa habitual mecánicamente producida por la asociación de ideas. Kant insiste en que esa necesidad no es "puramente subjetiva"; la dependencia causal de todo acaecimiento, suceso o cambio es cosa conocida, y conocida *a priori*. O sea, mi juicio no es simplemente una generalización de mi experiencia de casos particulares, ni necesita de confirmación empírica para que se pueda conocer su verdad. Por eso, aunque Hume estaba en lo justo al decir que en la experiencia no está dada ninguna relación

necesaria entre el acaecimiento y la causa, su explicación psicológica del origen de la idea de necesidad es, sin embargo, inadecuada. Lo que aquí tenemos es un ejemplo de conocimiento *a priori*. y no es ni mucho menos el único ejemplo. Hume atendió principalmente a la relación causal, pero Kant halló "pronto que el concepto de conexión entre causa y efecto no es ni mucho menos el único por el cual el entendimiento piensa conexiones entre cosas *a priori*" (Prólogo). Hay, pues, un área considerable de conocimiento *a priori*.

Pero, si está fuera de duda la existencia de conocimiento *a priori*, ¿ por qué se pregunta Kant por la posibilidad de ese conocimiento? Pues si se da, es que es posible, naturalmente. La respuesta dice en este punto que para los campos (la matemática y la física puras) en los que, según la convicción de Kant, hay evidentemente conocimiento *a priori*, la cuestión no es *si* ese conocimiento es posible, sino *cómo* lo es. Admitida su posibilidad (puesto que existe), ¿ cómo es esa posibilidad? ¿ Cómo podemos tener el conocimiento *a priori* que tenemos, por ejemplo, " en matemática?

Pero en el caso de la metafísica especulativa la pretensión de poseer conocimiento *a priori* es sospechosa. Por eso en este caso nos preguntamos si es posible, no ya cómo es posible. Si la metafísica nos da conocimiento de Dios o de la inmortalidad, por ejemplo, ese conocimiento, según la concepción kantiana de la metafísica, ha de ser *a priori*. Ha de ser independiente de la experiencia, en el sentido de que no dependerá lógicamente de juicios puramente empíricos. Pero ¿ nos suministra la metafísica tal conocimiento? ¿ Es en principio siquiera capaz de hacerlo?

### 3. Las divisiones de este problema.

Hemos de intentar precisar esos problemas. Y para hacerlo hemos de referirnos a las distinciones de Kant entre los diferentes tipos de juicios.

En primer lugar tenemos que distinguir entre juicio analítico y juicio sintético. Juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado está contenido, implícitamente al menos, en el concepto del sujeto. Se dice que son "juicios explicativos" (*Erläuterungsurteile*), porque el predicado no añade al concepto del sujeto nada que no esté ya contenido en él explícita o implícitamente. Y su verdad se basa en la ley de contradicción. No podemos negar una proposición así sin caer en contradicción lógica. Kant cita como ejemplo "todos los cuerpos son extensos". Pues la idea de extensión está contenida en la idea de cuerpo. En cambio, los juicios sintéticos afirman o niegan de un sujeto un predicado que no está contenido en el concepto del sujeto. Por eso se llaman "juicios ampliativos" (*Erweiterungsurteile*), ya que amplían el concepto dado por el sujeto. Según Kant, "todos los cuerpos son pesados" es un ejemplo de juicio sintético, pues la idea de peso o gravedad está contenida en el concepto de cuerpo como tal.

Hemos de distinguir también dentro de la clase general de los juicios sintéticos. En todos los juicios sintéticos se añade, como hemos visto, algo al concepto del sujeto. Se afirma una conexión (por limitamos ahora al juicio afirmativo) entre el predicado y el sujeto, pero el predicado no puede obtenerse del sujeto, por así decirlo, mediante mero análisis. Ahora bien: esta conexión puede ser puramente factual y contingente, y en este caso se da sólo en y por la experiencia. Cuando esto ocurre, el juicio es sintético *a posteriori*. Tomemos la proposición "Todos los miembros de la tribu X son bajos" y supongamos que es

verdadera. Es sintética, pues no podemos obtener la idea de bajura por mero análisis del concepto de pertenencia a la tribu X. Pero la conexión entre la escasa estatura y la pertenencia a la tribu está dada exclusivamente en y por la experiencia, y el juicio es simplemente resultado de una serie de observaciones. Su universalidad no es estricta, sino supuesta y comparativa. Aunque en el momento de que se trate no haya un solo miembro de la tribu que no sea bajo, en el futuro puede haber uno o más miembros altos. No podemos saber *a priori* que todos los miembros son bajos; éste es un asunto factual y contingente.

Pero según Kant hay otra clase de proposiciones sintéticas, en las cuales la conexión entre el predicado y el sujeto, aunque no cognoscible por mero análisis del concepto del sujeto, es a pesar de ello necesaria y estrictamente universal. Éstas se llaman proposiciones sintéticas *a priori*. Kant da como ejemplo "Todo lo que ocurre tiene su causa". La proposición es sintética porque el predicado, tener una causa, no está contenido en el concepto de lo que ocurre, esto es, de acaecimiento. Es un juicio ampliativo, no un juicio explicativo. Pero al mismo tiempo es un juicio *a priori*, pues se caracteriza por la necesidad y la universalidad estricta, los signos de los juicios *a priori*. La proposición 'todo lo que ocurre tiene una causa' no significa que en lo que alcanza nuestra experiencia todos los acaecimientos han "tenido causas y que es razonable esperar, mientras la experiencia no diga lo contrario, que los acaecimientos futuros tendrán también causa. Significa que todo acaecimiento, sin excepción posible, tiene causa. La proposición depende de la experiencia en cierto sentido, a saber, que sólo por la experiencia adquirimos la idea de cosas que ocurren, de acaecimientos. Pero la conexión entre el predicado y el sujeto está dada *a priori*. No es una mera generalización de experiencia alcanzada

por inducción, ni necesita confirmación empírica. Sabemos *a priori* o por anticipado que todo acaecimiento ha de tener una causa, y la observación de una conexión así en el caso de los acaecimientos que caen dentro del campo de nuestra experiencia no añade nada a la certeza del juicio.

Creo que estaría fuera de lugar el interrumpir el curso de la problemática kantiana con una discusión de la muy disputada cuestión de las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero en atención al lector que hasta el momento no se hubiera interesado por estas cuestiones, vale la pena observar brevemente que la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* es generalmente rechazada por los lógicos modernos, particularmente, como es natural, por los empiristas y positivistas. Su planteamiento de la problemática es bastante distinto del de Kant, pero no es necesario atender ahora a este tema. Lo principal del asunto es que mientras la distinción general entre proposiciones sintéticas y proposiciones analíticas no produce ninguna dificultad, muchos filósofos se niegan a admitir la existencia de proposiciones sintéticas que sean *a priori*.

Si una proposición es necesaria, entonces es analítica. Y si una proposición no es analítica, entonces es sintética *a posteriori*, por usar el lenguaje de Kant. Dicho de otro modo: la tesis empirista dice que si una proposición hace algo más que analizar las significaciones de términos o ilustrar las de símbolos, o sea, si nos da información acerca de realidad extralingüística, entonces la conexión entre su predicado y su sujeto no es necesaria ni puede ser una conexión necesaria. Y todas las proposiciones sintéticas son *a posteriori* en el sentido de la terminología de Kant. Una proposición cuya verdad se base simplemente en el principio de contradicción es, como Kant decía,

analítica. Una proposición cuya verdad no descansa simplemente en el principio de contradicción no puede ser necesariamente verdadera. No hay lugar para una tercera clase de proposiciones además de las analíticas y las empíricas (que corresponden a los juicios sintéticos *a posteriori* de Kant).

Kant, en cambio, estaba convencido de que hay proposiciones sintéticas *a priori*, o sea, proposiciones que no son meramente "explicativas", sino que amplían nuestro conocimiento de la realidad, pero que son al mismo tiempo *a priori* (o sea, necesarias y estrictamente universales). Por lo tanto, el problema general de cómo es posible el conocimiento *a priori* se puede expresar del siguiente modo: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? ¿cómo es que podemos saber *a priori* algo acerca de la realidad? Pero esta pregunta general se puede subdividir en bastantes otras más particulares teniendo en cuenta los lugares donde encontramos proposiciones sintéticas *a priori*.

Éstas se encuentran, en primer lugar, en la matemática. "Hay que observar ante todo que las proposiciones matemáticas propiamente tales son siempre juicios *a priori* y no empíricos, puesto que incluyen el concepto de necesidad y éste no se puede derivar de la experiencia." La proposición  $7 + 5 = 12$  no es una generalización empírica que admita excepciones posibles. Es una proposición necesaria. Pero al mismo tiempo, y según Kant, esa proposición no es analítica en el sentido antes descrito, sino sintética. El concepto de doce no se obtiene ni se puede obtener por mero análisis de la idea de la unión de siete y de cinco. Pues esta idea no implica por sí misma el concepto de doce como número resultante de la unión. Sólo la intuición nos permite llegar a la idea de 12. "Por lo tanto, la proposición aritmética es siempre

sintética." O sea, es sintética *a priori*, puesto que, como hemos visto, es una proposición necesaria y, por lo tanto, no puede ser sintética *a posteriori*.

También las proposiciones de la geometría pura son proposiciones sintéticas *a priori*. Por ejemplo, "que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Porque mi concepto de *recta* no contiene ninguna noción de cantidad, sino sólo de cualidad. Así pues, el concepto de *la más corta* está añadido, y no puede derivarse mediante análisis del concepto de línea recta. Por lo tanto, la intuición tiene que prestarnos aquí su ayuda, por medio de la cual" se hace posible esta síntesis". Pero además de ser sintética, la proposición es necesaria y, por lo tanto, *a priori*. No es una generalización empírica.

Los geómetras, observa Kant, pueden utilizar algunas proposiciones analíticas; pero insiste en que todas las proposiciones de la matemática pura propiamente tal son proposiciones sintéticas *a priori*. La matemática pura no es para Kant, como lo fue para Leibniz, una ciencia puramente analítica basada en el principio de contradicción, sino que es una ciencia de carácter constructivo. En el capítulo siguiente habrá que decir algo más acerca de la concepción kantiana de la matemática, al tratar su teoría del espacio y del tiempo. Por el momento bastará con observar el problema que surge de esta doctrina de que las proposiciones matemáticas son proposiciones sintéticas *a priori*: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Sin duda conocemos *a priori* verdades matemáticas. Pero ¿cómo es eso posible?

En segundo lugar se encuentran proposiciones sintéticas *a priori* también en la física. Tomemos, por ejemplo, la proposición "en todos los cambios del mundo corpóreo (material) la cantidad de materia permanece constante". Según Kant esta proposición es necesaria y, por

lo tanto, *a priori*. Pero también es sintética. Pues en el concepto de materia no está pensada su permanencia, sino sólo su presencia en el espacio por ella llenado. Desde luego que la física en general no consta simplemente de proposiciones sintéticas *a priori*. Pero "la ciencia natural (la física) contiene juicios sintéticos *a priori* como principios" Si llamamos ciencia natural pura, o física pura, al conjunto de esos principios, se plantea la cuestión: "¿Cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura?" Poseemos conocimiento *a priori* en esa esfera. Pero ¿cómo es posible que lo poseamos?

Kant creía que hay proposiciones *sintéticas a priori* también en moral; pero este tema puede dejarse pendiente hasta el capítulo dedicado a su teoría ética, puesto que por el momento estamos considerando los problemas suscitados y discutidos en la *Crítica de la razón pura*. Así llegamos, pues, al tema de la metafísica. La metafísica no aspira meramente a analizar conceptos. Contiene, sin duda, proposiciones analíticas, pero éstas no son proposiciones metafísicas propiamente dichas. La metafísica aspira a ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Por lo tanto, sus proposiciones tienen que ser sintéticas. Pero, al mismo tiempo, si la metafísica no es una ciencia empírica (y por supuesto que no lo es), entonces sus proposiciones tienen que ser *a priori*. De lo cual se sigue que si la metafísica es posible, tiene que constar de proposiciones sintéticas *a priori*. "Y así la metafísica, al menos según su pretensión, consta puramente de proposiciones sintéticas *a priori*." Kant aduce como ejemplo la proposición "el mundo ha de tener un primer comienzo". Pero, como hemos visto, la pretensión científica de la metafísica es sospechosa. Por lo tanto, aquí la cuestión no es *cómo* es posible la metafísica como ciencia, sino *si* la metafísica como ciencia es posible. En este punto hemos de apelar a una

distinción ya hecha, a saber, la distinción entre la metafísica como disposición natural y la metafísica como ciencia. Puesto que Kant piensa que la razón humana se ve naturalmente movida a suscitar problemas que no son resolubles empíricamente, podrá muy naturalmente preguntarse cómo es posible la metafísica considerada como disposición natural. Pero en la medida en que duda de si está justificada la pretensión metafísica de ser una ciencia capaz de resolver sus propios problemas, en esa medida la cuestión pertinente es la de si realmente es posible una metafísica considerada como ciencia.

Aquí nos enfrentamos, pues, con cuatro problemas. Primero: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura? Segundo: ¿cómo es posible la ciencia natural pura, o física pura? Tercero: ¿cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? Cuarto: ¿es posible la metafísica en cuanto ciencia? Kant estudia estas cuestiones en la *Crítica de la razón pura*.

#### 4. La Revolución Copernicana de Kant.

Si consideramos la cuestión general de cómo es posible el conocimiento *a priori* o cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, y si al mismo tiempo tenemos presente el acuerdo de Kant con Hume por lo que hace a la imposibilidad de derivar de los datos empíricos la necesidad y la universalidad estricta, veremos lo difícil que iba a ser para el filósofo el sostener que el conocimiento consista en la adecuación del espíritu con sus objetos. La razón de esa dificultad es obvia. Si para conocer objetos el espíritu tiene que adecuarse a ellos, y si, por otra parte, no puede hallar en esos objetos, en cuanto empíricamente dados, conexión necesaria alguna, se hace imposible

explicar cómo podemos formar juicios necesarios y estrictamente universales que resultan de hecho verificados y que, como sabemos de antemano o *a priori*, tienen que serlo siempre. Pues no se trata sólo, por ejemplo, de que averigüemos que ciertos acaecimientos ya experimentados tengan causa; es que, además, sabemos de antemano que todo acaecimiento tiene causa. Mas si reducimos la experiencia a lo meramente dado, no podemos descubrir ninguna relación causal necesaria. Por lo tanto, es imposible explicar nuestro conocimiento de que todo acaecimiento ha de tener una causa; la hipótesis de que el conocimiento consiste simplemente en la adecuación del espíritu a sus objetos no permite esa explicación, dados aquellos principios.

Por eso sugiere Kant otra hipótesis. "Se ha admitido hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que adecuarse a los objetos. Pero todos los intentos hechos para averiguar *a priori* algo de ellos mediante conceptos, para ampliar así nuestro conocimiento, han fracasado hasta ahora partiendo de ese supuesto. Veamos, por lo tanto, si no progresaremos más en las tareas de la metafísica con la suposición inversa, a saber, que los objetos tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. Esto, desde luego, concuerda mejor con la posibilidad que estamos buscando, a saber, la de un conocimiento *a priori* de los objetos que determine algo de ellos antes de que nos sean dados."

Esta hipótesis, observa Kant; es análoga a la propuesta por Copérnico. Copérnico vio que aunque el Sol parece moverse alrededor de la Tierra de Este a Oeste, no podemos inferir justificadamente de ello que la Tierra esté fija y que el Sol se mueva en torno de ella, por la sencilla razón de que el movimiento observado del Sol sería el mismo (o sea, los fenómenos serían precisamente los que son) si fuera la Tierra la que se moviera alrededor del Sol, y el observador humano con ella.

Los fenómenos inmediatos son los mismos con ambas hipótesis. La cuestión consiste en si no hay fenómenos astronómicos que sólo se puedan explicar de acuerdo con la hipótesis heliocéntrica, o que, por lo menos, se expliquen con ella mejor y más económicamente que con la hipótesis geocéntrica. La ulterior investigación astronómica mostró que tal era el caso. Análogamente, apunta Kant, la realidad empírica quedará sin alterar utilizando la hipótesis de que para ser conocidos (o sea, para ser objetos, si por 'objeto' entendemos objeto del conocimiento) los objetos tienen que adecuarse al espíritu, y no a la inversa. Y si el conocimiento *a priori* se puede explicar con la nueva hipótesis, mientras que es inexplicable con la vieja, aquí se tendrá obviamente un argumento en favor de aquélla.

La "revolución copernicana" de Kant no implica la tesis de que la realidad se pueda reducir al espíritu humano y a sus ideas. Kant no afirma que el espíritu humano cree las cosas al pensarlas. Lo que dice es que no podemos conocer cosas, que las cosas no pueden ser objetos de nuestro conocimiento, más que en la medida en que se someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento puestas por el sujeto. Si suponemos que el espíritu humano es puramente pasivo en el conocimiento no podemos explicar el conocimiento *a priori* que sin duda poseemos. Admitamos, pues, que el espíritu es activo. Esta actividad no significa la creación de entes a partir de la nada. Significa más bien que el espíritu impone, por así decirlo, al material último de la experiencia sus propias formas cognoscitivas, determinadas por la estructura de la sensibilidad y del entendimiento humanos, y que las cosas no pueden ser conocidas si no es por medio de esas formas. Pero al hablar de la imposición por el espíritu de sus propias formas cognoscitivas a la materia prima, por así decirlo, del conocimiento no se está diciendo que



el sujeto humano haga eso deliberadamente, conscientemente y con intención. El objeto en cuanto dado a la experiencia consciente, el objeto acerca del cual pensamos (un árbol, por ejemplo) está ya sometido a esas formas cognoscitivas que el sujeto humano le impone como por necesidad natural, por el mero hecho de ser ese sujeto lo que es, o sea, por su estructura natural de sujeto conocedor. Así, pues, las formas cognoscitivas determinan la posibilidad de los objetos, si por 'objeto' se entiende el objeto de conocimiento precisamente y como tal. En cambio, si la palabra se entiende como significativa de las cosas en sí, o sea, tal como existen fuera de toda relación con el sujeto conocedor, entonces, desde luego, no podemos decir que los objetos estén determinados por el espíritu humano.

Tal vez pueda aclararse un poco el asunto tomando la imagen, por supuesto grosera, del hombre con gafas de color al que antes nos referíamos. Por una parte es obvio que este hombre que ve el mundo de color -pongamos rojo- porque lleva gafas cuyas lentes están teñidas de rojo, no crea las cosas que ve en el sentido en que se dice que Dios es el Creador. Si no hubiera cosas que le afectaran, esto es, que estimularan su capacidad visual, no vería nada en absoluto. Por otra parte, empero, nada podría ser visto por él, o sea, nada podría ser objeto de visión para él, si no se presentara como rojo. De todos modos, para que la analogía se pueda aplicar hay que precisar el siguiente e importante punto. Un hombre que se pone gafas rojas lo hace deliberadamente, de modo que si ve las cosas rojas es porque quiere. Para que la analogía funcione habrá, pues, que imaginar un hombre con la visión constituida de tal modo desde la cuna que sólo puede ver rojo. El mundo que se le presenta en la experiencia es pues, un mundo rojo. Y este mundo es realmente el punto de partida para sus

reflexiones. Se hacen entonces posibles dos hipótesis para esa reflexión: o bien todas las cosas *son* rojas, o bien hay cosas de diferentes colores, pero que aparecen todas como rojas a causa de algún factor subjetivo (como efectivamente ocurre en el caso de la analogía). Espontáneamente nuestro hombre se inclinaría por la primera hipótesis. Pero puede ocurrirle que en el curso del tiempo tropiece con dificultades para explicar ciertos hechos basándose en su hipótesis. Esto puede moverle a tener en cuenta la otra. Y si descubre que ciertos hechos se pueden explicar mediante esta segunda hipótesis, mientras que eran inexplicables con la primera, con la hipótesis de que todas las cosas son rojas, tendrá que adoptar la segunda hipótesis. Nunca será capaz de ver los colores "reales" de las cosas, y las apariencias serán para él las mismas después del cambio de hipótesis que antes, del mismo modo que el movimiento aparente del Sol es exactamente el mismo para el hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica que para el que profesa la geocéntrica. Pero ahora sabrá por qué las cosas se presentan así. El hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica sabrá que el movimiento aparente del Sol alrededor de la Tierra se debe al movimiento de la Tierra y al suyo propio con ella. El hombre que ve todas las cosas rojas tendrá razones para suponer que esta apariencia de las cosas se debe a una condición subjetiva suya. Análogamente, el hombre que acepta la "revolución copernicana" de Kant tiene razones para creer, por ejemplo, que algunos modos de aparición de las cosas (la coordinación espacial, por ejemplo, o la conexión' mutua por relaciones necesarias de causa-efecto) se deben a las condiciones subjetivas *a priori* de! conocimiento que están presentes en su misma subjetividad. No será capaz, por supuesto, de conocer las cosas aparte de su sujeción a esas condiciones o formas *a priori*, pero sabrá por qué el mundo empírico es lo que es para su consciencia.

Hemos recordado ya la alusión de Kant, en el prólogo a los *Prolegómenos*, a la influencia de Hume sobre su pensamiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant llama la atención acerca de la influencia que han tenido sobre él la matemática y la física al sugerirle la idea de su "revolución copernicana". En matemática, una revolución así tiene que haberse producido muy tempranamente. Quiquiera que fuera el griego que por vez primera demostró las propiedades del triángulo isósceles, es evidente que lo hizo bajo la iluminación de una luz nueva que cayó sobre él. Pues vio que no bastaba con contemplar el diagrama visible de un triángulo ni la idea de ese diagrama presente en su memoria. Comprendió que tenía que demostrar las propiedades del triángulo mediante un proceso activo de construcción. Y, en general, la matemática se convirtió en ciencia cuando llegó a ser constructiva según conceptos *a priori*. Por lo que hace a la física, la revolución llegó mucho más tarde. Con los experimentos de Galileo, de Torricelli y de otros cayó sobre la física una luz nueva. Los físicos comprendieron finalmente que aunque el científico tiene que acercarse sin duda a la naturaleza para aprender de ella, no tiene que hacerlo con el mero estado de ánimo de un alumno. Tiene que acercarse a ella como un juez, obligándola a responder a preguntas que él mismo le plantea, del mismo modo que un juez insiste cerca de un testigo para que responda a las preguntas que le propone siguiendo un plan de investigación. El científico tiene que acercarse a la naturaleza con principios en una mano y experimentos en la otra, para obligarla a responder a cuestiones propuestas de acuerdo con un plan u objetivo del investigador. El científico no tiene que ponerse a seguir a la naturaleza pasivamente, como un niño en andaderas. Sólo cuando los físicos comprendieron que había que obligar a la naturaleza, por así decirlo, a adecuarse a sus finalidades previas se hizo posible el

progreso real en esta ciencia. Y estas revoluciones en la matemática y en la física sugieren que acaso progrese mejor también en metafísica si suponemos que los objetos tienen que adecuarse a nuestro espíritu, en vez de proceder según la otra hipótesis. Como mostró Hume, el conocimiento *a priori* no se puede explicar con la segunda hipótesis. Miremos, pues, si se puede explicar con la primera.

¿ Cómo puede ayudar la "revolución copernicana" a explicar el conocimiento *a priori*? Un ejemplo puede facilitarnos una idea previa. Sabemos que todo acaecimiento ha de tener una causa. Pero, como mostró Hume, ningún cúmulo de acaecimientos particulares, por grande que sea, puede bastar para producir ese conocimiento. De ello infería Hume que no se puede decir que *sabemos* que todo acaecimiento tiene causa. Lo más que podemos hacer, en su opinión, es intentar hallar una explicación psicológica de nuestra creencia o convicción al respecto. Para Kant, en cambio, sabemos ciertamente que todo acaecimiento ha de tener una causa. Y éste es un ejemplo de conocimiento *a priori*. ¿ Con qué condición es posible ese conocimiento? Con la condición necesaria de que los objetos, para ser objetos (o sea, para ser conocidos), estén sometidos a los conceptos o categorías *a priori* del entendimiento humano, una de las cuales es la causalidad. Pues dada esa condición nada entrará en el campo de nuestra experiencia si no es ejemplificando la relación causal, del mismo modo que, volviendo a nuestra anterior ilustración, nada puede entrar nunca en el campo de la visión del hombre cuya vista es tal que ve todas las cosas rojas si no es como ejemplificación del *rojo*. Si los objetos de la experiencia están por necesidad determinados o constituidos parcialmente como tales por la imposición de las categorías mentales, y si la causalidad es una de éstas, entonces podemos saber por anticipado o *a priori* que nada

ocurrirá nunca dentro del entero campo de la experiencia humana si no es con una causa. Y ampliando esta idea más allá del ejemplo particular de la causalidad podemos explicar todo el ámbito del conocimiento *a priori*.

He hablado de "hipótesis" kantiana. Por lo que hace a su concepción inicial se trataba, desde luego, de una hipótesis. "Miremos si no podemos salir mejor librados suponiendo que...": ése es el giro mental típico con el que Kant introduce la idea. Pero luego Kant observa que, aunque la idea le fue sugerida por la revolución de la ciencia natural o física, en la filosofía crítica no podemos experimentar con objetos de modo análogo a aquel con el cual el físico puede hacer experimentos. Aquí nos ocupamos de la relación entre los objetos y la consciencia en general, y no podemos aislar los objetos de su relación con el sujeto conocedor para ver si esto repercute en una diferencia en ellos. Un procedimiento así es por principio imposible. Pero, al mismo tiempo, si la nueva hipótesis nos permite explicar lo que no se puede explicar de ninguna otra manera, y si conseguimos además demostrar las leyes que subyacen *a priori* a la naturaleza (considerada como la suma de los objetos de la experiencia posible), habremos conseguido también probar la validez del punto de vista que al principio se adoptó como hipótesis.

##### **5. Sensibilidad, entendimiento, razón y estructura de la Primera Crítica.**

"Dos son las fuentes del conocimiento humano, las cuales brotan acaso de una raíz común, pero desconocida, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera nos son *dados* los objetos; por la

segunda son *pensados*". Kant distingue aquí entre los sentidos o la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el intelecto o entendimiento (*Verstand*), y nos dice que los objetos son *dados* por el sentido y *pensados* por el entendimiento. Pero esta afirmación, si se toma aisladamente y sin referencia al contexto, puede originar fácilmente una interpretación errada del pensamiento de Kant, razón por la cual serán convenientes unas pocas palabras de comentario.

Hemos visto que Kant no coincide con los "empiristas" en la tesis de que todo conocimiento humano procede de la experiencia. Pues hay según él un conocimiento *a priori* que no se puede explicar sobre la base de principios puramente empiristas. Al mismo tiempo, sin embargo, Kant coincide con los empiristas en la tesis de que los objetos no son dados en la experiencia sensible. Pero la palabra 'dado' puede producir aquí una confusión. Para exponer el asunto groseramente, digamos que el pensamiento no puede trabajar con los objetos sino cuando éstos están dados por los sentidos; pero de esto no se sigue que lo "dado" no sea ya una síntesis de materia y forma, de tal modo que la forma es impuesta por la sensibilidad humana. Kant pensaba que lo dado es efectivamente dicha síntesis. Por lo tanto, la palabra 'dado' ha de tomarse en el sentido de dado a la consciencia, sin presuponer que los sentidos aprehendan cosas en sí mismas, cosas tal como existen con independencia de la actividad sintética del sujeto humano. La misma experiencia sensible contiene ya esa actividad, síntesis con las intuiciones sensibles *a priori* de espacio y tiempo. Las cosas-en-sí no están nunca dadas como objetos; lo que el entendimiento encuentra como dado por así decirlo, es ya síntesis de materia y forma. El entendimiento sintetiza entonces ulteriormente los datos de la intuición sensible según sus conceptos puros (no empíricos) o categorías.

Así, pues, la sensibilidad y el entendimiento cooperan para constituir la experiencia y para determinar los objetos en cuanto objetos, aunque sus respectivas aportaciones sean distinguibles. Esto significa que la función de los conceptos puros o categorías del entendimiento (*Verstand*) consiste en sintetizar los datos de la intuición sensible. Por lo tanto, esas categorías son inaplicables a realidades que no estén ni puedan estar dadas en la experiencia sensible. Y de ello se sigue que ninguna metafísica puede pretender legítimamente ser una ciencia, puesto que las metafísicas consisten en un uso de los conceptos puros o categorías del entendimiento (como los conceptos de causa y sustancia) para trascender la experiencia, como dice Kant, y describir una realidad suprasensible. Una de las tareas del filósofo es, consiguientemente, exponer la vaciedad de tal pretensión.

Así, pues, la función de los conceptos puros o categorías del entendimiento consiste en sintetizar la multiplicidad del sentido; su uso se encuentra en su aplicación a los datos de la intuición sensible. Pero hay también ciertas ideas que, aun ,no siendo meras abstracciones de la experiencia, no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Trascienden la experiencia en el sentido de que no hay en la experiencia ni puede haber en ella objetos dados que correspondan a ellas. Tales son, por ejemplo, las ideas del alma como principio espiritual y de Dios. ¿Cómo se producen esas ideas? El espíritu humano tiene una tendencia natural a buscar principios absolutos o incondicionados de unidad. Así busca el principio incondicionado de la unidad de todo pensamiento categorial en la idea del alma como sujeto pensante o ego. y busca los principios incondicionados de la unidad de todos los objetos de la experiencia en la idea de Dios, el Ser supremamente perfecto.

Las "ideas trascendentales", como las llama Kant, dependen según él de la razón (*Vernunft*). Hemos de observar que Kant usa esta palabra con diversos grados de rigor. Cuando llama a la primera crítica *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*), la palabra 'razón', en cuanto recoge el contenido total de la obra, incluye también la sensibilidad, el entendimiento y la razón en el sentido estricto que ahora vamos a aclarar. En este sentido estricto la razón (*Vernunft*) se distingue del entendimiento (*Verstand*) y aun más de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Se refiere a la inteligencia humana en cuanto intenta unificar una multiplicidad refiriéndola a un principio incondicionado, tal como Dios.

Ahora bien: esta tendencia natural de la razón, considerada en sí misma, no es para Kant cosa de poca importancia. Por el contrario, Kant considera que las ideas trascendentales ejercen una importante función reguladora. Por ejemplo, la idea del mundo como totalidad, como sistema total de los fenómenos causalmente relacionados, nos mueve constantemente a desarrollar hipótesis científicas explicativas cada vez más amplias, síntesis conceptuales cada vez más amplias de los fenómenos. Dicho de otro modo, esa idea reguladora sirve como una especie de objetivo ideal cuya noción estimula el espíritu para renovados esfuerzos.

Pero aquí surge la cuestión de si esas ideas poseen algo más que una función reguladora. ¿Pueden ser fuente de conocimiento teórico de realidades correspondientes? Kant "está convencido de que no. En su opinión, todo intento de utilizar esas ideas como base para una metafísica científica está predestinado al fracaso. Si procedemos así, nos veremos sumidos en falacias y antinomias lógicas. Dada nuestra posesión de esas ideas, es fácil comprender la tentación de usarla de un modo "trascendente", o sea, de extender nuestro conocimiento

teorético más allá del campo de la experiencia. Pero hay que resistirse a esa tentación.

Teniendo en cuenta las consideraciones esbozadas en esta sección, podemos entender fácilmente la estructura general de la *Crítica de la razón pura*. La obra se divide en dos grandes partes, la primera de las cuales se titula *Transzendentaler Elementarlehre (Doctrina trascendental de los elementos)*. Como indica la palabra 'trascendental', esta parte se ocupa de los elementos *a priori* (formas o condiciones) del conocimiento. Se subdivide en dos partes principales, *Die transzendentaler Aesthetik (Estética trascendental)* y *Die transzendentaler Logik (Lógica trascendental)*. En la primera de las dos Kant estudia las *formas a priori* de la sensibilidad y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática. La *Lógica trascendental* se subdivide en *Transzendentaler Analytik (Analítica trascendental)* y *Transzendentaler Dialektik (Dialéctica trascendental)*. En la *Analítica* estudia Kant los conceptos puros del entendimiento, o categorías, y muestra cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la ciencia natural. En la *Dialéctica* considera dos temas principales: la disposición natural a la metafísica y la cuestión de si la metafísica (la metafísica especulativa de tipo tradicional) puede ser una ciencia. Como ya se ha dicho, Kant afirma el valor de la metafísica como disposición natural. Pero rechaza su pretensión de ser una verdadera ciencia que suministre conocimiento teorético de la realidad puramente inteligible.

La segunda de las dos partes principales de la *Crítica de la razón pura* se llama *Transzendentaler Methodenlehre (Doctrina trascendental del método)*. En el lugar de la metafísica especulativa o "trascendente" que pretendía ser una ciencia de realidades trascendentes a la

experiencia, Kant considera la fundación de una metafísica "trascendental" que comprendería el entero sistema del conocimiento *a priori*, incluidos los fundamentos metafísicos de la ciencia natural. No dice que proporcione ya ese sistema trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Si consideramos el sistema completo del conocimiento *a priori* como un edificio, podemos decir que la *Doctrina trascendental de los elementos*, la primera de las dos grandes partes de la *Crítica*, examina los materiales y sus funciones, mientras que la *Doctrina trascendental del método* contempla el plan del edificio y es "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura". Por eso dice Kant que la *Crítica de la razón pura* esboza arquitectónicamente el plan del edificio, y que es "la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma". Hablando propiamente, la *Crítica de la razón pura* no es más que la propedéutica del sistema de la filosofía o metafísica trascendental. Pero hablando más laxamente podemos, desde luego, decir que el contenido de la *Crítica*, la doctrina de los elementos y la doctrina del método, constituyen la primera parte de la filosofía o metafísica trascendental.

## **6. La significación de la primera Crítica en el contexto del problema general de la Filosofía Kantiana**

En el último capítulo se mencionó el hecho de que en los *Sueños de un visionario* Kant presentaba la metafísica como ciencia de los límites o extremos de la razón humana. En la *Crítica de la razón pura* intenta realizar ese programa. Pero hay que entender razón en el sentido de razón teorética o especulativa, razón, por mejor decir, en su función teorética. No podemos tener conocimiento teórico de realidades que no sean dadas en la experiencia sensible o que no puedan serlo. Sin duda

hay una reflexión crítica de la razón acerca de sí misma; pero el resultado de esa reflexión es primariamente el revelar las condiciones del conocimiento científico, las condiciones de la posibilidad de los objetos. Esa reflexión no nos abre un mundo de realidad suprasensible como objeto de conocimiento teórico.

Al mismo tiempo, esta delimitación de las fronteras del conocimiento teórico o científico no muestra que Dios, por ejemplo, sea impensable, o que el término 'Dios' sea un sinsentido. Lo único que hace es situar la libertad, la inmortalidad y Dios fuera del ámbito de la prueba y la refutación. Por lo tanto, la crítica de la metafísica que se encuentra en la *Dialéctica trascendental* despeja el camino a una fe práctica o moral basada en la conciencia moral. Por eso puede decir Kant que ha tenido que derruir conocimiento para dar lugar a la fe, y que su destructiva crítica de las pretensiones de la metafísica como ciencia son un ataque a las raíces del materialismo, el fatalismo y el ateísmo. Pues las verdades de que hay un alma espiritual, que el hombre es libre y que Dios existe no descansan ya en argumentos falaces que daban armas a los que niegan dichas verdades; ahora han pasado a la esfera de la razón práctica o moral y son objetos de fe, no de conocimiento (este término se toma ahora en un sentido análogo al que tiene en la matemática y la ciencia natural).

Es un gran error considerar esa doctrina como una mera reverencia propiciatoria dirigida al ortodoxo y devoto, o como un mero acto de prudencia por parte de Kant. Pues la doctrina es parte de su solución del gran problema de la reconciliación del mundo de la ciencia con el mundo de la conciencia moral y religiosa. La ciencia (o sea, la física clásica) incluye una concepción de leyes causales que no admite libre albedrío. Y el hombre considerado como miembro del sistema cósmico

estudiado por el científico no es excepción a esas leyes. Pero el conocimiento científico tiene sus límites, y sus límites están determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento humanos. No hay ninguna razón válida, por lo tanto, para decir que los límites de nuestro conocimiento científico o teórico coincidan con los límites de la realidad. La conciencia moral, cuando se desarrollan sus implicaciones prácticas, nos lleva más allá de la esfera sensible. Como ente fenoménico hay que considerar al hombre sujeto a las leyes causales y determinado; pero la conciencia moral, que es ella misma una realidad, implica la idea de libertad. Así, pues, aunque no podemos probar científicamente que el hombre es libre, la conciencia moral exige fe en la libertad.

Este punto de vista está sin duda cargado de dificultades. No sólo tenemos la división entre realidad sensible, fenoménica, y nouménica, o realidad puramente inteligible; sino que también nos enfrentamos en particular con la difícil concepción del hombre fenoménicamente determinado y nouménicamente libre, o sea, como determinado y libre a la vez, aunque en diferentes aspectos. Estaría fuera de lugar discutir aquí éstas dificultades. Y tenía dos intenciones al mencionar este punto de vista de Kant. Primero, me interesaba llamar la atención una vez más sobre el problema de la reconciliación del mundo de la física newtoniana con el mundo de la realidad y la religión. Pues si tenemos presente este problema será más difícil que los árboles nos impidan ver el bosque. En segundo lugar, me interesaba .indicar que la *Crítica de la razón pura* no se encuentra suelta, en solitario aislamiento respecto de los demás escritos de Kant, sino que forma parte de una filosofía total que se ha ido revelando gradualmente en obras sucesivas. Es verdad que la primera *Crítica* tiene sus problemas específicos y es, en este

sentido, una obra independiente. Pero, aparte de que la misma investigación del conocimiento *a priori*. tenía que continuarse en el campo de la razón práctica, ocurre que las conclusiones de la primera *Crítica* son sólo una parte de la solución a un problema general que subyace a todo el pensamiento kantiano. y es importante entenderlo así desde el primer momento.

### KANT III: EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

#### 1. Espacio y tiempo.

El único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición; así dice Kant al comienzo de la *Estética trascendental*. Y una intuición no puede ocurrir más que si nos es dado un objeto. Del intelecto divino se dice que es intuitivo y arquetípico. Esto quiere decir que el intelecto divino crea sus objetos. Pero no ocurre así con la intuición humana, la cual presupone un objeto. Y esto significa que el sujeto humano tiene que ser afectado de algún modo por el objeto. La capacidad de recibir representaciones (*Vorstellungen*) de los objetos mediante la afección por los mismos se llama 'sensibilidad' (*Sinnlichkeit*). "Por medio, pues, de la sensibilidad nos son dados los objetos, y ella sola nos procura intuiciones."

Si esas observaciones se toman meramente por sí mismas, el término 'sensibilidad' tiene significación vacía, es sólo la receptividad cognoscitiva o capacidad de recibir representaciones de objetos mediante la afección por ellos. Pero no debemos olvidar que Kant está también pensando en la intuición divina, considerada precisamente por contraposición a la intuición humana; en esta contraposición se precisa que la intuición divina es no sólo arquetípica, sino también intelectual. De lo que se sigue que la intuición humana es intuición sensible. Y que significa entonces la capacidad de recibir representaciones de los objetos mediante la afección por ellos (afección de los sentidos). "El efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por dicho objeto, es la sensación" (*Empfindung*)? Kant está, pues, de acuerdo con los empiristas en que el conocimiento humano de objetos requiere sensaciones. El espíritu necesita, por así decirlo, ser puesto en contacto con las cosas a través de la afección de

los sentidos. Kant presupone como obvio que los sentidos son afectados por cosas externas; y el efecto de esa afección sobre la facultad de representación se llama 'sensación'. Ésta es, pues, una representación subjetiva; pero eso no significa que sea causada por el sujeto.

De todos modos, la intuición sensible no se puede reducir simplemente a afecciones *a posteriori* de nuestros sentidos por las cosas. Kant llama "apariencia" (*Erscheinung*) al objeto de una intuición empírica sensible. Y en la apariencia podemos distinguir dos elementos. Primero la materia. Ésta se describe como "lo que corresponde a la sensación". Segundo, la forma de la apariencia. Y ésta se describe como "lo que permite que la multiplicidad de la apariencia se disponga según ciertas relaciones". Ahora bien: la forma, como distinta de la materia, no puede ser ella misma sensación si es que la materia se describe como lo correspondiente a la sensación. Por lo tanto, mientras que la materia está dada *a posteriori*, la forma tiene que caer de la parte del sujeto; o sea, tiene que ser *a priori*, una forma *a priori* de la sensibilidad, perteneciente a la estructura misma de la sensibilidad y constitutiva de una condición necesaria de toda intuición sensible. Hay, según Kant, dos formas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. En realidad, el espacio no es una condición necesaria de toda intuición empírica; pero, por el momento, podemos pasar este punto por alto. Aquí bastará con observar que la tesis de que en toda experiencia sensible hay un elemento *a priori* separa a Kant del empirismo puro.

Tal vez sea necesario en este punto hacer algunas observaciones acerca de la terminología de Kant, aun a costa de interrumpir la exposición de su teoría del espacio y el tiempo. En primer lugar, el



término 'representación' (*Vorstellung*) se usa en un sentido muy amplio para cubrir toda una serie de estados cognoscitivos. De aquí que el término 'facultad de la representación' sea prácticamente equivalente al término 'ánimo' (*Gemüt*), usado también en un sentido amplísimo. En segundo lugar, el término 'objeto' (*Gegen-stand*) no se usa coherentemente en un solo sentido. Así, por ejemplo, en la definición antes citada 'objeto' tiene que significar lo que el propio Kant llama más adelante 'cosa-en-sí', la cual es desconocida. Pero, en general, 'objeto' significa objeto del conocimiento. En tercer lugar: en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre 'apariencia' y 'fenómenos'. "Las apariencias, en la medida en que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías, se llaman *fenómenos*." Por lo tanto, 'apariencia' significa el contenido de una intuición sensible cuando este contenido se considera como "indeterminado" o sin categorizar, mientras que 'fenómeno' significa objetos categorizados. De hecho, sin embargo, Kant usaba menudo el término 'apariencia' (*Erscheinung*) en ambos sentidos.

Otra observación más. Hemos visto que la materia de la apariencia se describe como aquello que "corresponde a" la sensación. Pero en otros lugares leemos que la sensación misma puede llamarse "materia del conocimiento sensible". Y acaso esos dos modos de decir puedan considerarse indicativos de dos tendencias diferentes, presentes ambas en el pensamiento de Kant. La cosa externa que afecta al sujeto es ella misma desconocida; pero al afectar a los sentidos produce una representación. Ahora bien: Kant tiende a veces a expresarse como si todas las apariencias fueran representaciones subjetivas. Y cuando domina en su lenguaje este punto de vista, es natural que describa la sensación misma como la materia de la apariencia. Pues, según hemos

visto, la sensación se describe como el efecto de un objeto sobre la facultad de representación. Pero Kant habla otras veces como si los fenómenos fueran objetos que no se reducen a representaciones meramente subjetivas; ésta es precisamente la tendencia que más a menudo domina en su pensamiento. En este caso, si eliminamos mentalmente la aportación de las categorías a la comprensión de los fenómenos, llegando así a las apariencias (en el sentido más estrecho de la palabra), es natural que hablemos de la materia de una apariencia como aquello que "corresponde a" la sensación.

Los últimos tres párrafos que acabamos de escribir no son una digresión, sino unas notas al texto, si se me permite esta contradicción en los términos. Y ahora una verdadera digresión, un breve desarrollo de la idea sugerida por la última frase del último de esos tres párrafos, puede ser útil para aclarar la posición de Kant y llevar adelante nuestro estudio de ella. El planteamiento procede del mismo Kant.

El mundo de la experiencia común consiste evidentemente en una serie de cosas que poseen cualidades varias y están en varias relaciones las unas con las otras. O sea: generalmente decimos que percibimos cosas, cada una de las cuales se puede describir en base a cualidades y está en relaciones varias con otras cosas. Y la percepción en este sentido es claramente obra del entendimiento y del sentido en cooperación. Pero tomado el proceso total, podemos intentar abstraer de él todo lo que es aportación del entendimiento, para llegar a la intuición empírica o percepción en un sentido estrecho. Así llegamos al análisis lógico de las apariencias, a lo que acaso podamos llamar contenidos sensibles o datos sensibles. Pero todavía podemos adelantar un poco más el análisis. Pues dentro del contenido de la experiencia sensible es posible distinguir entre el elemento material,

que corresponde a la sensación indeterminada, y el elemento formal, las relaciones espacio-temporales de la multiplicidad de la apariencia. Y el objetivo de la *Estética trascendental* es precisamente aislar y estudiar los elementos formales, considerados como condición necesaria de la experiencia.

El asunto se puede formular del modo siguiente. El más bajo nivel concebible de cualquier cosa que se pueda llamar conocimiento de objetos o contacto con ellos implica por lo menos el advertir las representaciones producidas por la acción de las cosas sobre nuestros sentidos. Pero no podemos advertir sensaciones sin relacionarlas en el espacio y el tiempo. Por ejemplo: advertir dos sensaciones —o sea, ser conscientes de ellas— implica el relacionar la una con la otra dentro del tiempo, dentro de un orden de sucesión temporal. Una sensación llega antes o después que la otra, o al mismo tiempo que ella. El espacio y el tiempo constituyen, por así decirlo, el marco en el cual se ordena o dispone la multiplicidad de la sensación. Así, pues, el espacio y el tiempo diversifican y unifican (en relaciones espacio temporales) la materia indeterminada de la apariencia.

Eso no significa, desde luego, que advirtamos al principio sensaciones desordenadas y que luego las sometamos a las formas *a priori* del espacio y el tiempo. Jamás nos enfrentamos con sensaciones desordenadas. Ni es posible que eso ocurra. La tesis básica de Kant es precisamente que el espacio y el tiempo son condiciones necesarias *a priori* de la experiencia sensible. Lo dado en la intuición empírica, aquello que advertimos, está por lo tanto, si así puede hablarse, ya ordenado. La ordenación es una condición de la advertencia o consciencia, no una consecuencia de ella. Es verdad que dentro de la apariencia podemos distinguir entre materia y forma por un proceso de

abstracción lógica o análisis. Pero en cuanto que hacemos mentalmente abstracción de la forma de la apariencia puesta por el sujeto, desaparece sin más el objeto que advertíamos. Por último, los objetos de la intuición sensible o empírica, en cuanto dados a la consciencia, están ya sujetos a las formas *a priori* de la sensibilidad. La ordenación o correlación ocurre ya dentro de la intuición sensible, no después de ella.

Ahora podemos prestar atención a la distinción que Kant formula entre nuestros sentidos externos, por los cuales percibimos los objetos que están fuera de nosotros (o, por usar su lenguaje: nos representamos objetos como externos a nosotros), y el sentido íntimo o interno, por medio del cual percibimos nuestros estados internos. Se dice que el espacio es "la forma de todas las apariencias de los sentidos externos, o sea, la condición subjetiva de la sensibilidad, necesaria para posibilitarnos la intuición externa". Todos los objetos externos a nosotros son, y tienen que ser, representados como existentes en el espacio. Del tiempo se lee que es "la forma del sentido interno, esto es, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno". Nuestros estados psíquicos se perciben en el tiempo como sucesivos unos a otros o como simultáneos, pero no como existentes en el espacio.

Puede parecer que Kant se contradice, porque inmediatamente después afirma que el tiempo es la condición formal *a priori* de toda apariencia, mientras que el espacio es la condición formal *a priori* sólo de las apariencias externas. Pero en realidad quiere decir lo siguiente. Todas las representaciones (*Vorstellungen*), tengan o no cosas externas por objeto, son determinaciones del ánimo. Y, como tales, pertenecen a nuestro estado interno. Por lo tanto, todas tienen que

estar también sometidas a la condición formal del sentido interno o intuición interna, la cual es el tiempo. Pero de este modo el tiempo es condición sólo mediata de la apariencia externa, mientras que es condición inmediata de toda apariencia interna.

Hemos hablado del espacio y del tiempo como formas puras de la sensibilidad y como formas de la intuición. Pero ya hemos llamado la atención acerca de los modos diferentes en que Kant usa el término 'intuición'. Y en lo que llama la "exposición metafísica" de las ideas de espacio y tiempo habla de ellas como de intuiciones *a priori*. No son conceptos de origen empírico. No puedo derivar *a posteriori* la representación de espacio partiendo de relaciones experimentadas entre apariencias externas, porque sólo presuponiendo el espacio intuitivamente puedo representarme apariencias externas como algo que tiene relaciones espaciales. Ni tampoco me puedo representar las apariencias como existentes simultánea o sucesivamente sin tener ya antes la representación de tiempo. Pues me las represento como existentes simultánea o sucesivamente en el tiempo. Puedo borrar todas las apariencias externas, y la representación de espacio seguirá subsistente como condición de su posibilidad. Análogamente puedo cancelar con el espíritu todos los estados internos, pero la representación de tiempo subsiste. Por lo tanto, el espacio y el tiempo no pueden ser conceptos de derivación empírica. Además, ni siquiera pueden ser conceptos, si por conceptos entendemos ideas generales. Nuestras ideas de espacios se forman introduciendo limitaciones dentro de un espacio unitario que se presupone como fundamento necesario de todas ellas; y nuestras ideas de tiempos diferentes, o lapsos de tiempo, se forman «de un modo análogo. Pero, según Kant, los conceptos generales no se pueden fraccionar de ese modo. Por lo

tanto, espacio y tiempo son conceptos particulares o singulares, no generales. Y se hallan en el plano perceptivo; están presupuestos por los conceptos del entendimiento, o categorías, no son, a la inversa, fruto de éstos. Así hemos de llegar a la conclusión de que espacio y tiempo son intuiciones *a priori* del plano del sentido, aunque no hemos de entender por ello que en las representaciones unitarias de espacio y de tiempo estemos intuyendo realidades existentes no mentales. Las representaciones de espacio y tiempo son condiciones necesarias de la percepción; pero son condiciones procedentes del sujeto.

¿Son, pues, el espacio y el tiempo irreales para Kant? La respuesta a esa pregunta depende de las significaciones que atribuyamos a las palabras 'real' e 'irreal'. Las apariencias, los objetos dados en la intuición empírica, están ya, por así decirlo, temporalizados, y, en el caso de las apariencias representadas como externas a nosotros, están también espacializadas. Por lo tanto, la realidad empírica es espacio-temporal, y de ello se sigue que hay que afirmar que el espacio y el tiempo tienen realidad empírica. Si la pregunta acerca de si el espacio y el tiempo son reales equivale a la de si la realidad empírica se caracteriza por relaciones espacio-temporales, la respuesta ha de ser afirmativa. No experimentamos más que apariencias, y las apariencias son lo que son, objetos posibles de la experiencia, gracias a la unión de forma y materia, esto es, por la ordenación de la materia indeterminada y amorfa de la sensación mediante la aplicación de las formas puras de la sensibilidad. No puede haber nunca un objeto del sentido externo que no esté en el espacio, ni puede haber nunca un objeto cualquiera, del sentido externo o del interno, que no esté en el tiempo.<sup>17</sup> Por lo tanto, la realidad empírica tiene necesariamente que caracterizarse por relaciones espaciales y temporales. No es adecuado

decir que las apariencias *parecen* estar en el espacio; *son* en el espacio y el tiempo. Se podrá objetar que, según Kant, el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad, y que, por lo tanto, deberían llamarse ideales, no reales. Pero el hecho es que para Kant no puede haber realidad empírica aparte de la imposición de estas formas. Ellas entran, por así decirlo, en la constitución de la realidad empírica y son, por lo tanto, ellas mismas empíricamente reales.

Pero al mismo tiempo, y en la medida en que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad humana, el campo de su aplicación comprende solamente las cosas en cuanto nos aparecen. No hay razón alguna para suponer que se apliquen a las cosas en sí mismas, independientemente de su aparecérsenos. Aún más: no puede ser que se les apliquen, pues esas formas son esencialmente condiciones de la posibilidad de la apariencia. Por lo tanto, mientras que es correcto decir, por ejemplo, que todas las apariencias son en el tiempo, es del todo incorrecto afirmar que todas las cosas o todas las realidades son en el tiempo. Si hay realidades que no afectan a nuestros sentidos y que no pueden pertenecer a la realidad empírica, esas realidades no pueden ser en el espacio y el tiempo. O sea: no pueden tener relaciones espacio-temporales. Al trascender la realidad empírica esas realidades trascenderán también todo el orden espacio-temporal. Aún más: las realidades que afectan a nuestros sentidos, si se consideran tal como son en sí mismas, aparte de su ser objetos de la experiencia, no son tampoco en el espacio y el tiempo. Es posible que en las cosas mismas haya algún fundamento por el cual, como fenómeno, toda cosa posee determinadas relaciones espaciales y no otras; pero este fundamento nos es desconocido y necesariamente

seguirá siéndolo. No es él mismo una relación espacial. Pues el espacio y el tiempo no tienen aplicación a la realidad no-fenoménica.

La fórmula kantiana es, pues, del tenor siguiente. El espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales. Son empíricamente reales en el sentido de que lo dado en la experiencia es en el espacio (si es un objeto de los sentidos externos) y en el tiempo. El espacio y el tiempo no son ilusiones; Kant insiste en esto. Podemos distinguir entre la realidad y la ilusión basándonos en esta teoría igual que basándonos en la teoría contraria. Pero el espacio y el tiempo son trascendentemente ideales en el sentido de que la única esfera de su validez es la de los fenómenos, y no se aplican a las cosas-en-sí, consideradas aparte de su aparecérsenos. Esta idealidad trascendente, sin embargo, deja intacta la realidad empírica del orden espacio-temporal. Por eso Kant no admitiría que sus tesis se identificaran con las del idealismo de Berkeley, según el cual existir es percibir o ser percibido. Pues Kant afirmaba la existencia de cosas-en-sí que no son percibidas. Su revolución copernicana, como él mismo dice insistentemente, no ataca a la realidad empírica del mundo de la experiencia, del mismo modo que la hipótesis heliocéntrica no altera, ni menos niega, los fenómenos. El asunto en discusión es la explicación de los fenómenos, no su negación. Y esta concepción del espacio y del tiempo es capaz de explicar el conocimiento *a priori* fundado en esas intuiciones, cosa que no es capaz de explicar ninguna otra opinión. Ahora hemos de atender a este conocimiento *a priori*.

## 2. Matemática.

Kant da lo que él llama una "exposición trascendental" del espacio y del tiempo. "Entiendo por exposición trascendental la explicación de una noción como un principio a partir del cual es discernible la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Con este fin se requiere, primero, que esos conocimientos se desprendan realmente de la noción dada y, segundo, que esos conocimientos no sean posibles más que con el presupuesto de un determinado modo de explicar la noción." En su exposición trascendental del tiempo Kant dice muy poco más que los dos hechos siguientes:

Primero, que el concepto de cambio —y, con él, el de movimiento (considerado como cambio de lugar)— sólo es posible en y por la representación del tiempo; y, segundo, que no es posible explicar el conocimiento sintético *a priori* presente en la doctrina general del movimiento más que presuponiendo que el tiempo es una intuición *a priori*. En cambio, al tratar el espacio habla con cierta extensión de la matemática, particularmente de la geometría. Y su tesis general es que la posibilidad del conocimiento matemático, el cual es sintético *a priori*, no puede explicarse sino basándose en la teoría de que el espacio y el tiempo son intuiciones puras *a priori*.

Tomemos la proposición "Es posible construir una figura con tres líneas rectas". No podemos deducir esta proposición por mero análisis de los conceptos línea recta y número tres. Hemos de construir el objeto (un triángulo) o, como dice Kant, hemos de darnos un objeto en la intuición. Pero esta intuición no puede ser empírica, porque, de serlo, no daría origen a una proposición necesaria. Por lo tanto, ha de ser una intuición *a priori*. Y de eso se sigue que el objeto (el triángulo) no puede ser ni una cosa-en-sí ni la imagen mental, por así decirlo, de una cosa-en-sí. No puede ser una cosa-en-sí porque las cosas-en-sí no nos

aparecen, por definición. Y aun si admitiéramos la posibilidad de intuir una cosa-en-sí, esta intuición no podría ser *a priori*. La cosa tendría que presentarse en una intuición intelectual *a posteriori*, caso de sernos dada tal intuición. Ni tampoco podemos suponer que el objeto (el triángulo) sea la imagen mental o representación de una cosa-en-sí. Pues las proposiciones necesarias que conseguimos enunciar mediante la construcción de un triángulo se refieren al triángulo mismo. Podemos, por ejemplo, demostrar las propiedades *del* —no sólo de un— triángulo isósceles. Y no tenemos garantía alguna de que lo necesariamente verdadero de una representación sea siquiera verdadero de una cosa-en-sí. ¿Cómo podemos, pues, construir en la intuición objetos que nos permitan enunciar proposiciones sintéticas *a priori*? No podemos hacerlo sino con la condición de que haya en nosotros una facultad (*Vermögen*) de intuición *a priori*, condición universal y necesaria de la posibilidad de objetos de la intuición externa. La matemática no es una ciencia puramente analítica que nos dé exclusivamente información acerca de los conceptos de los contenidos o significaciones de los términos. Nos da información *a priori* acerca de los objetos de la intuición externa. Pero esto no es posible más que si las instituciones necesarias para la construcción de la matemática se basan todas en intuiciones *a priori* que sean precisamente las condiciones necesarias de la mera posibilidad de los objetos de la intuición externa. Así "la geometría es una ciencia que determina sintéticamente y, sin embargo, *a priori*, las propiedades del espacio". Pero no podríamos determinar de este modo las propiedades del espacio si el espacio mismo no fuera una forma pura de la sensibilidad humana, una intuición pura *a priori*, condición necesaria de todos los objetos de la intuición externa.

La cuestión puede acaso desarrollarse más fácilmente apelando a la discusión que Kant desarrolla en los *Prolegómenos* acerca de la objetividad de la matemática, es decir, acerca de su aplicabilidad a objetos. La geometría, por tomar una determinada rama de la matemática, está construida *a priori*. Sin embargo, sabemos perfectamente que la realidad empírica tiene que conformarse siempre a ella. El geómetra determina *a priori* las propiedades del espacio, y sus proposiciones serán siempre verdaderas del orden espacial empírico. Mas ¿cómo puede el geómetra formular enunciados necesariamente verdaderos *a priori* y que tengan validez objetiva respecto del mundo empírico externo? Eso sólo le será posible si el espacio cuyas propiedades determina es una forma pura de la sensibilidad humana, forma por cuya exclusiva función nos son dados los objetos y que se aplica sólo a los fenómenos, no a las cosas-en-sí. Una vez aceptada esta explicación "es fácil entender, y probar al mismo tiempo inapelablemente, que todos los objetos externos de nuestro mundo sensible tienen que concordar necesariamente y del modo más estricto con las proposiciones de la geometría".

Kant utiliza el carácter *a priori* de la matemática para probar su teoría del espacio y el tiempo. Y es interesante observar la relación entre su posición y la platónica. Platón también estaba convencido del carácter *a priori* de la matemática. Pero lo explicaba postulando una intuición de los "objetos matemáticos", los cuales son entes inteligibles singulares no fenoménicos y subsistentes por sí mismos en algún sentido. Los principios de Kant excluyen esa línea de explicación, y Kant acusa precisamente a Platón de abandonar el mundo de los sentidos y refugiarse en un reino ideal vacío en el cual el espíritu no puede hallar fundamento seguro. Pero al mismo tiempo comparte la

convicción platónica del carácter *a priori* del conocimiento matemático aunque su explicación del mismo sea otra.

Algunas referencias a Leibniz pueden ayudarnos también a iluminar la concepción kantiana de la matemática. Para Leibniz, todas las proposiciones matemáticas, incluidos los axiomas, se pueden demostrar con la ayuda de definiciones y del principio de contradicción. Para Kant, los axiomas fundamentales no se pueden demostrar con el principio de contradicción. La geometría es de carácter axiomático. Pero Kant sostiene que los axiomas fundamentales de la geometría expresan una visión de la naturaleza esencial del espacio, representada en una intuición subjetiva *a priori*. También es posible, naturalmente, sostener a la vez que los axiomas son indemostrables y que no representan intuición alguna de la naturaleza esencia] del espacio. Pues se pueden entender como postulados arbitrarios, según la tendencia, por ejemplo, del matemático D. Hilbert.

Por otra parte, y volviendo a Leibniz, según éste el desarrollo de la ciencia matemática procede analíticamente. Lo único que necesitamos son definiciones y el principio de contradicción. Con eso podemos proceder analíticamente. Para Kant, como ya hemos visto, la matemática no es una ciencia puramente analítica: es sintética, requiere intuición y procede constructivamente. Y esto es tan verdad de la aritmética cuanto de la geometría. Ahora bien: si aceptamos el punto de vista principalmente representado por Bertrand Russell, según el cual la matemática es en última instancia reducible a la lógica, en el sentido de que la matemática pura puede en principio deducirse de ciertos conceptos primitivos y ciertas proposiciones indemostrables de la lógica, entonces rechazaremos, naturalmente, la teoría de Kant. Consideraremos que la teoría de Kant está refutada por los *Principios*

of *Mathematics* y por *Principia Mathematica*. Pero la comprensión russelliana de la matemática como puramente analítica no es, desde luego, tesis universalmente aceptada. Y si pensamos, con L. E. J. Brouwer, por ejemplo, que la matemática implica en realidad intuición, daremos -naturalmente más valor a la teoría de Kant, aunque no aceptemos su explicación del espacio y del tiempo. De todos modos, y puesto que no soy un matemático, no puedo intentar averiguar por mí mismo cuánta verdad hay en esa teoría. Me limito a llamar la atención sobre el hecho de que los modernos filósofos de la matemática no concuerdan todos, ni mucho menos, en que la matemática sea lo que Kant dijo que no es, o sea, una ciencia puramente analítica.

Pero también hay que prestar atención al rasgo de la teoría kantiana de la geometría que ha movido a los críticos a sostener que la teoría ha quedado destruida por los posteriores desarrollos de la matemática. Kant entendía por espacio el espacio euclidiano, y por geometría la geometría euclídea. De ello se sigue que si el geómetra, por así decirlo, lo que hace es leer las propiedades del espacio, entonces la geometría euclídea es la única geometría. La geometría euclídea se aplicará necesariamente a la realidad empírica, pero no habrá ningún otro sistema geométrico que se aplique a ésta. Desde los tiempos de Kant se han desarrollado geometrías no-euclídeas y se ha mostrado que el espacio euclídeo no es sino uno de los espacios concebibles. Además, la geometría euclídea no es la única que encaja con la realidad; la geometría que ha de usarse depende en cada caso de los fines del matemático y de los problemas que quiera tratar. Sería, sin duda, absurdo criticar a Kant por haber tenido un prejuicio favorable a la geometría euclídea. Pero, por otra parte, el desarrollo de otras geometrías ha hecho que su posición en este punto sea insostenible.

La verdad es que, para ser exactos, sería mejor no decir sin más que Kant haya excluido la posibilidad de toda geometría no-euclidiana. Pues en su obra leemos, por ejemplo, que "no hay contradicción en el concepto de una figura cerrada por dos líneas rectas. Pues los conceptos de dos líneas rectas y de su intersección no contienen ninguna negación de una figura. La imposibilidad no se encuentra en el concepto mismo, sino en la construcción del concepto en el espacio, o sea, en las condiciones y determinaciones del espacio. Pero estas condiciones y determinaciones tienen su propia realidad objetiva, o sea, se aplican a cosas posibles porque contienen *a priori* la forma de la experiencia en general". Mas aun tomando este paso en el sentido de que una geometría no-euclidiana es una mera posibilidad lógica, Kant afirma claramente que una geometría así no se puede construir en la intuición, y para Kant esto es en realidad tanto como decir que no puede haber un sistema geométrico no-euclidiano. La geometría no-euclídea puede ser pensable en el sentido de que no queda eliminada por la mera aplicación del principio de contradicción. Pero, como hemos visto, la matemática no se basa, según Kant, sólo en el principio de contradicción: no es una ciencia analítica, sino una ciencia sintética. Por lo tanto, la construibilidad es esencial para un sistema geométrico. Y decir que sólo la geometría euclidiana se puede construir es en realidad decir que no puede haber sistemas no-euclidianos.

Por lo tanto, si admitimos el carácter constructivo de la geometría y resulta que es posible construir geometrías no-euclidianas, entonces es obvio que la teoría kantiana de la geometría no es aceptable en su tenor literal. Y el que sistemas no-euclidianos sean incluso aplicables habla en contra de la teoría kantiana de que la intuición del espacio euclídeo es una condición universal y necesaria de la posibilidad de los

objetos. Pero el que sea o no posible revisar la teoría kantiana de la subjetividad del espacio para hacerla compatible con los posteriores desarrollos de la matemática no es una cuestión en la cual me sienta dispuesto a opinar. Desde un punto de vista puramente matemático el asunto no tiene importancia. La tiene desde un punto de vista filosófico, pero en este terreno se pueden presentar también otras razones para negar la teoría kantiana de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo.

En cualquier caso, admitiendo que Kant hubiera probado la verdad de su teoría del espacio y el tiempo, con ello habría dado respuesta a su primera pregunta, a saber, ¿cómo es posible la ciencia matemática?, ¿cómo podemos explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* que sin duda poseemos en la matemática? Este conocimiento es explicable si y sólo si el espacio y el tiempo son empíricamente reales y trascendentemente ideales en el sentido antes expuesto.

Una última observación. El lector puede haber pensado que es sumamente paradójico por parte de Kant el tratar la matemática en el plano de la sensibilidad. Pero Kant, naturalmente, no pensaba que la aritmética y la geometría se desarrollen por los sentidos sin el uso del entendimiento. Lo buscado era el fundamento necesario del trabajo del espíritu al desarrollar sistemas de proposiciones matemáticas. Y para Kant ese fundamento necesario son las formas *a priori* de la sensibilidad, las intuiciones puras del espacio y el tiempo. En su opinión, toda intuición humana es sensible, y si en la matemática hace falta intuición, también ésta habrá de ser de carácter sensible. Kant puede haberse equivocado al pensar que toda intuición humana es necesariamente sensible. Pero, en cualquier caso, no suponía el

absurdo de que los sentidos construyan sistemas matemáticos sin la cooperación del entendimiento.

### 3. Los conceptos puros o categorías del entendimiento.

Podemos empezar el estudio de la *Analítica trascendental* desarrollando algo este importante punto de la cooperación del sentido y el entendimiento en el conocimiento humano.

El conocimiento humano nace de dos fuentes principales presentes en el ánimo (*Gemüt*). La primera es la facultad o poder de recibir impresiones; por ella nos es dado el objeto. La intuición sensible nos suministra datos, y no podemos obtener por ninguna otra vía objetos en cuanto datos. La segunda fuente principal del conocimiento humano es la facultad de pensar los datos por medio de conceptos. La receptividad del espíritu para con las impresiones se llama sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La facultad de producir espontáneamente representaciones se llama entendimiento (*Verstand*). Y la cooperación de ambas facultades es necesaria para el conocimiento de objetos. "Sin la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos potencias o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar. El conocimiento no puede surgir sino de la cooperación unida de ambos."

Pero aunque la cooperación de ambas potencias es necesaria para el conocimiento, no debemos pasar por alto las diferencias entre ellas. Podemos distinguir entre la sensibilidad y sus leyes, por un lado, y el



entendimiento y las suyas por otro. Ya se ha considerado la ciencia de las leyes de la sensibilidad. Por lo tanto, ahora hemos de atender a la ciencia de las leyes del entendimiento, que es la lógica.

Pero la lógica que aquí ha de ocuparnos no es la lógica formal, la cual atiende sólo a las formas del pensamiento, haciendo abstracción de su contenido y de las diferencias entre las clases de objetos acerca de los cuales podemos pensar. Aquí nos ocupamos de lo que Kant llama "lógica trascendental". Esta lógica no se presenta para sustituir a la lógica formal de la tradición, la cual es simplemente aceptada por Kant, sino que se da como una nueva ciencia más. Al igual que la pura lógica formal, se ocupa de los principios *a priori* del conocimiento, pero, a diferencia de ésta, no hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, esto es, de la relación del conocimiento a su objeto. Pues se interesa por los conceptos y principios *a priori* del entendimiento y por su aplicación a objetos; no por su aplicación a esta o aquella determinada clase de objetos, sino por su aplicación a objetos en general. Dicho de otro modo: la lógica trascendental se ocupa del conocimiento *a priori* de objetos en la medida en que este conocimiento es obra del entendimiento. La *Estética trascendental*, que hemos estudiado antes, considera las formas puras de la sensibilidad en cuanto condiciones *a priori* necesarias para que nos sean dados los objetos en la *intuición sensible*. La lógica trascendental estudia los conceptos y principios *a priori* del entendimiento en cuanto condiciones necesarias para *pensar* objetos (esto es, los datos de la intuición sensible).

La cuestión se puede plantear como sigue. Kant pensaba que hay en el entendimiento conceptos *a priori* por los cuales se sintetiza la multiplicidad de los fenómenos. Uno de esos conceptos es el de

causalidad. Por lo tanto, hay lugar para un estudio sistemático de estos conceptos y de los principios en ellos basados. Al realizar ese estudio descubriremos los modos por los cuales el entendimiento humano sintetiza necesariamente los fenómenos y posibilita el conocimiento.

La segunda parte de la *Lógica trascendental*, a saber, la *Dialéctica trascendental*, estudia el abuso de estos conceptos y principios *a priori* y su extensión ilegítima a las cosas en general, incluyendo las que no nos pueden ser dadas como objetos en el sentido propio del término. Pero la consideración de esta segunda parte quedará para el capítulo siguiente. Por el momento nos ocupamos de la primera parte, la *Analítica trascendental*. Y nuestra primera tarea consiste en averiguar cuáles son los conceptos *a priori* del entendimiento (*Analítica de los conceptos*).

¿Cómo emprender esa tarea? Es obvio que no podemos dedicarnos a formar un inventario completo de todos los conceptos posibles, para separar luego los conceptos *a priori* de los que son *a posteriori* o empíricos, abstraídos de la experiencia sensible. Aunque esto fuera posible en la práctica, tendríamos que contar con un criterio o método de distinción entre conceptos *a priori* y conceptos empíricos. Y si poseyéramos un método para averiguar qué conceptos son puramente *a priori*, es posible que el uso del método nos permitiera conseguir nuestros fines sin necesidad de empezar por establecer aquel inventario general. Por lo tanto, lo que importa es saber si existe de hecho algún modo de averiguar los conceptos *a priori* del entendimiento de un modo directo y sistemático. Necesitamos un principio, o, como dice Kant, "un hilo conductor (*Leitjaden*) trascendental", para descubrir esos conceptos.

Kant encuentra el hilo conductor en la facultad del juicio, que es para él lo mismo que facultad del pensamiento. "Podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de tal modo que se puede representar el entendimiento como la capacidad de juzgar. Pues, según lo que se ha dicho antes, es una facultad de pensar." Pero ¿qué es un juicio? Juzgar, o pensar, es unificar diferentes representaciones para formar un conocimiento por medio de conceptos. En el juicio se sintetizan las representaciones por medio de conceptos. Está claro que no podemos limitar el número de los juicios posibles si nos referimos a juicios concretos. Pero podemos determinar el número de modos posibles de juzgar, esto es, el número de los tipos lógicos de juicio considerados según la forma. Y, en opinión de Kant, los lógicos lo han hecho ya así, pero no han elaborado ulteriormente el problema, no han investigado la razón por la cual sólo son posibles exactamente esas formas de juicio. Mas precisamente en este lugar podemos hallar nuestro "hilo conductor trascendental". Pues cada forma de juicio está determinada por un concepto *a priori*. Por lo tanto, para descubrir la lista de los conceptos puros *a priori* del entendimiento no tenemos más que examinar la tabla de los tipos lógicos de juicio posibles.

El entendimiento no intuye, sino que juzga. Y juzgar es sintetizar. Ahora bien: hay ciertos modos fundamentales de sintetizar (funciones de unidad en el juicio, como dice Kant), que se manifiestan en los tipos lógicos posibles del juicio. Estos tipos manifiestan la estructura *a priori* del entendimiento, considerado como potencia unificadora o sintetizadora. Así podemos descubrir las funciones sintetizadoras fundamentales del entendimiento. "De este modo se pueden hallar todas las funciones del entendimiento si se consigue exponer

completamente las funciones de la unidad en el juicio. Y la sección siguiente mostrará que ello puede hacerse con gran facilidad."

Hemos venido hablando de *conceptos a priori* o puros del entendimiento; Kant los llama también *categorías*, término que probablemente es preferible. El entendimiento, que es la facultad unificadora, sintetizadora o juzgadora, posee una estructura categorial *a priori*. Esto quiere decir que, por el hecho de ser lo que es, necesariamente sintetiza representaciones según ciertos modos fundamentales, según ciertas categorías básicas. Sin esa actividad sintetizadora no es posible el conocimiento de objetos. Por lo tanto, las categorías del entendimiento son condiciones *a priori* del conocimiento. Son, esto es, condiciones *a priori* de la posibilidad de que los objetos sean pensados. Y si no son pensados, no se puede decir realmente que los objetos sean conocidos. Pues, como hemos visto, la sensibilidad y el entendimiento cooperan en la producción del conocimiento, aunque sus funciones difieran y se puedan considerar por separado.

Ahora podemos dar las tablas kantianas de los tipos de juicio, o de funciones lógicas del juicio. Por pura conveniencia doy al mismo tiempo la tabla de categorías. El esquema conjunto muestra qué categoría corresponde, o se supone corresponder, a cada función lógica. Las tablas se encuentran en el primer capítulo de la *Analítica de los conceptos*?

Juicios	Categorías
I. Cantidad	I. Cantidad
1) Universal	1) Unidad
2) Particular	2) Pluralidad
3) Singular	3) Totalidad
II. Cualidad	II. Cualidad
4) Afirmativo	4) Realidad
5) Negativo	5) Negación
6) Indeterminado	6) Limitación
III. Relación	III. Relación
7) Categórico	7) Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)
8) Hipotético	8) Causalidad y dependencia (causa y efecto)
9) Disyuntivo	9) Comunidad (reciprocidad entre agente y paciente)
IV. Modalidad	IV. Modalidad
10) Problemático	10) Posibilidad-imposibilidad
11) Asertórico	11) Existencia-inexistencia
12) Apodictico	12) Necesidad-contingencia

Kant observa que su lista de categorías no está hecha al azar, como la de Aristóteles, sino mediante la aplicación sistemática de un principio. Por eso contiene todos los conceptos puros o categorías del entendimiento. Todos los originarios, pues en realidad hay más conceptos puros del entendimiento, pero derivados (*a priori*) y subsidiarios. Kant los llama *predicables*, para distinguirlos de las categorías o *predicamentos*, pero no se propone dar una lista de ellos, explicitando así el sistema completo de los conceptos puros, originales y derivados, del entendimiento. Le basta para sus fines con dar la lista de los conceptos originales o categorías.

Kant era, de todos modos, excesivamente optimista al pensar que había dado una lista completa de las categorías. Pues está claro que su principio de determinación de las categorías se basa en la aceptación de ciertos puntos de vista acerca del juicio, los cuales

procedían de la lógica de su tiempo. Sus sucesores podrían revisar la lista aun en el caso de que aceptaran la idea general de unas categorías *a priori*.

Tal vez valga la pena observar que, según Kant, la tercera categoría de cada tríada surge de la combinación de la segunda con la primera. Así, por ejemplo, la totalidad es pluralidad considerada como unidad; la limitación es realidad combinada con negación; la comunidad es la causalidad de una sustancia determinante de y determinada por otra sustancia; y la necesidad es la existencia dada por la posibilidad de la existencia. Esta interpretación del esquema triádico puede parecer forzada; pero teniendo en cuenta la central posición que ocupará luego en la filosofía hegeliana la idea del desarrollo triádico por tesis, antítesis y síntesis, vale la pena prestar atención a las correspondientes observaciones de Kant.

#### 4. La justificación de la aplicación de las categorías.

Según Kant, pues, hay doce categorías *a priori* del entendimiento. Mas ¿cuál es la justificación de su uso en la síntesis de fenómenos? ¿Cuál es la justificación de su aplicación a objetos? Este problema no se presenta a propósito de las formas *a priori* de la sensibilidad. Pues, como hemos visto, no puede sernos dado objeto alguno como no sea mediante el sometimiento de la materia indeterminada de la sensación a las formas del espacio y el tiempo. Por lo tanto, sería estúpido preguntar qué justifica la aplicación de las formas de la sensibilidad a los objetos. Estas formas son condición necesaria de que haya objetos. Pero la situación es diferente por lo que hace a las categorías del entendimiento. Los objetos están ya dados, por así decirlo, en la

intuición sensible. ¿No podrían ser esos objetos, las apariencias, tales que la aplicación de las categorías del entendimiento los deformara o falseara? Hemos, pues, de mostrar que la aplicación está justificada.

Kant llama deducción trascendental de las categorías al acto de esa justificación. La palabra 'deducción' puede aquí producir un equívoco. Pues sugiere un descubrimiento sistemático de las categorías, y esto ha sido ya llevado a cabo. En este contexto, pues, y como explica el mismo Kant, deducción significa justificación. Por lo que hace a la palabra 'trascendental', hay que entenderla por contraposición a 'empírica'. Kant no va a justificar la aplicación de las categorías por el procedimiento de mostrar que su uso es empíricamente fecundo en tal o cual ciencia, por ejemplo. Sino que va a hacerlo mostrando que son condiciones *a priori* de toda experiencia. Por eso puede decir que el objetivo de la deducción trascendental es mostrar que los conceptos *a priori* o categorías del entendimiento son las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Es posible definir con más precisión el problema. También el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* de la experiencia. Pero son condiciones necesariamente requeridas para que nos sean dados objetos. Por lo tanto, la tarea de la deducción trascendental consiste en mostrar que las categorías son condiciones necesariamente requeridas para que los objetos sean *¡pensados*. Dicho de otro modo: una justificación de la aplicación de las categorías a objetos ha de tomar la forma de una demostración de que los objetos no pueden pensarse sino por medio de las categorías sintetizadoras del entendimiento. Y como el conocimiento de los objetos implica que éstos sean pensados, mostrar que los objetos no se pueden pensar sino por medio de las categorías es mostrar que no pueden ser conocidos si no es por medio

de las categorías. Y mostrar esto es mostrar que el uso de las categorías está justificado, o sea, que las categorías tienen validez objetiva.

Esta línea de pensamiento está claramente implicada por la revolución copernicana de Kant. El uso de las categorías no se puede justificar apelando a la tesis de que el espíritu ha de adecuarse a los objetos. Pero si los objetos, para ser conocidos, han de adecuarse al espíritu, y si esto significa que han de someterse a las categorías del entendimiento para ser objetos en el pleno sentido de la palabra, no hará falta más justificación del uso de las categorías.

El argumento de la deducción trascendental kantiana no es en modo alguno fácil de seguir. Pero en el curso del mismo introduce el filósofo una idea importante. Por eso vale la pena esforzarse por dar una breve exposición del argumento, aun aceptando el riesgo de simplificar con exceso la marcha de las ideas. Al emprender el intento me limito, de todos modos, a la deducción tal como se presenta en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, versión que difiere considerablemente de la que Kant había ofrecido en la primera edición.

Kant define el objeto del conocimiento como "aquello en cuyo concepto *se unifica* la multiplicidad de una intuición dada". Sin síntesis no puede haber conocimiento de objetos. No se podría, en efecto, llamar conocimiento a un mero flujo, por así decirlo, de representaciones sin conexión. Ahora bien: la síntesis es obra del entendimiento. "La conexión (Kant utiliza los términos *Verbindung* y *conjunctio*) de una multiplicidad no nos puede ser nunca dada por el sentido...; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad de representación. Y si se debe llamar entendimiento a esa facultad para distinguirla de la sensibilidad, entonces toda conexión, sea consciente

o inconsciente, sea de la multiplicidad de la intuición o de varios conceptos..., es un acto del entendimiento. Damos a este acto el nombre general de síntesis."

Además de los conceptos de multiplicidad y de síntesis, la idea de conexión o conjunción contiene otro elemento más: la representación de la unidad de la multiplicidad. Por lo tanto, la conexión se puede describir como "la representación de la unidad sintética de la multiplicidad".

En este contexto no se refiere Kant al concepto *a priori* o categoría de unidad que figura en la lista de las categorías. O sea, no afirma que toda conexión implique la aplicación de esa categoría. Sino que la aplicación de cualquier categoría, la de unidad igual que cualquier otra, presupone la unidad de la cual está hablando en este contexto. Se puede, pues, preguntar: ¿de qué está hablando Kant en este contexto? Está hablando de la unidad que consiste en la relación con un objeto perceptivo y pensante. Los objetos se piensan por medio de las categorías, pero no serían pensables sin esa unidad previa. Dicho de otro modo: el trabajo sintetizador que realiza el conocimiento no es posible más que dentro de la unidad de la consciencia.

Esto significa que la multiplicidad de la intuición o percepción no puede ser pensada y convertirse así en objeto de conocimiento más que si la percepción y el pensamiento están unificados en un sujeto de tal modo que la autoconsciencia pueda acompañar todas las representaciones. Kant expresa esto diciendo que el *Yo pienso*, el *cogito*, tiene que poder acompañar todas las representaciones de uno. No es necesario que piense siempre explícitamente mi percepción y mi pensamiento como *míos*. Pero sin la *posibilidad* de esa consciencia no se puede dar unidad a la multiplicidad de la intuición, no es posible

conexión alguna. "El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones, pues en otro caso podría estar representado en mí algo que, en cambio, no podría ser pensado. Y esto es lo mismo que decir que la representación sería imposible o, al menos, que no sería nada para mí... Por lo tanto, toda multiplicidad de intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso* en el mismo sujeto en el cual se da esa multiplicidad." Sería absurdo decir que tengo una idea si no hay una autoconsciencia que pueda acompañarla. Y sería absurdo decir que la multiplicidad de la percepción es pensada si esa misma consciencia no puede acompañar la percepción y el pensamiento.

Kant llama "apercepción pura" a esa relación entre el sujeto y la multiplicidad de la intuición (o sea, la relación expresada al decir que el *yo pienso* ha de poder acompañar siempre a esa multiplicidad), y así la distingue de la apercepción empírica, o sea, de la consciencia empírica y contingente de un determinado estado psíquico como estado mío. La consciencia empírica que acompaña a representaciones diferentes es fragmentaria. En unos momentos ejerzo efectivamente algún acto empírico de autoconsciencia como acompañamiento de una representación dada; pero otras veces no lo hago. La consciencia empírica, al igual que las representaciones a las que acompaña, no está unificada. Pero la posibilidad de un *yo pienso* idéntico que acompañe a todas las representaciones es una condición permanente de la experiencia. Y presupone una unidad trascendental (no empírica) de la autoconsciencia, la cual no me es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria fundamental para que haya objetos para mí. Si no se pudiera llevar la multiplicidad de la intuición a la unidad de la apercepción, no podría haber experiencia, conocimiento. O, por decirlo menos subjetivamente, no podría haber objetos.

Kant no piensa, desde luego, que sea necesario tomar primero consciencia del propio sujeto o ego antes de poder sintetizar nada. No se tiene consciencia previa de un ego auto-idéntico permanente. Sólo mediante los actos dirigidos a lo dado me hago consciente de esos mismos actos como míos. La autoconsciencia y la consciencia de lo cognoscitivamente relacionado con la mismidad están vinculadas de tal modo en el yo que la consciencia de éste no es una experiencia temporalmente previa. Pero la unidad de la apercepción (en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañar todas mis representaciones) y la unidad trascendental de la consciencia son condiciones *a priori* de la experiencia. Sin conexión no hay experiencia. Y la conexión implica la unidad de la apercepción.

Al hablar de la unidad de la consciencia, de la unidad de la percepción y el pensamiento en un sujeto como condición de la experiencia, Kant dice, aparentemente, cosas obvias. Pero, en todo caso, serán cosas obvias que parecen pasar por alto aquellos que olvidan, por así decirlo, el sujeto en cuanto sujeto y atienden sólo al ego empírico como objeto al que consideran correcto disolver en una serie de acaecimientos psíquicos, o describir como mera construcción lógica, como la clase de dichos acaecimientos. Si tenemos en cuenta a estos fenomenistas, resulta que Kant está puntualizando una cuestión de suma importancia.

Aquí, de todos modos, se plantea el problema de qué tiene todo esto que ver con la justificación de la aplicación de las categorías. La respuesta, dicha brevemente, es así. No es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, si la multiplicidad de la intuición no está conexas en una autoconsciencia. Pero toda síntesis es obra del entendimiento, de modo que la multiplicidad de la

representación se lleva a la unidad de la apercepción por obra del entendimiento. Ahora bien: el entendimiento sintetiza por medio de sus categorías *a priori*. Por lo tanto, no es posible ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, salvo por aplicación de las categorías. El mundo de la experiencia se forma mediante la cooperación de la percepción y el entendimiento en la aplicación de las formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. Por lo tanto, las categorías refieren a objetos, o sea, tienen referencia objetiva, porque todos los objetos, para ser objetos, tienen que adecuarse a ellas."

Vale la pena citar literalmente a Kant en este punto. "La multiplicidad dada en una intuición sensible cae necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción. Pues sólo así es posible la *unidad* de la intuición. Pero la operación del entendimiento por la cual se pone bajo una apercepción la multiplicidad de las representaciones dadas (intuiciones o conceptos) es la función lógica del juicio. Así, pues, toda multiplicidad, en cuanto dada en una intuición empírica, está *determinada* respecto de una de las funciones lógicas del juicio, aquella, esto es, por la que se pone bajo una consciencia.

Ahora bien: las categorías no son sino esas funciones del juicio en cuanto la multiplicidad de la intuición dada se determina respecto de ellas.' Por lo tanto, la multiplicidad de una intuición dada está necesariamente sometida a las categorías." Y "una multiplicidad contenida en una intuición que yo llame mía se representa por medio de la síntesis del entendimiento como perteneciente a la unidad *necesaria* de la autoconsciencia. Y esto ocurre por medio de la categoría".

## 5. El esquematismo de las categorías.

Pero aún se plantea otro problema. Tenemos, por una parte, los múltiples datos de la intuición, y, por la otra, una pluralidad de categorías. ¿Qué determina cuál o cuáles categorías se aplican? Necesitamos que algo nos indique un nexo conectivo. Tiene que haber alguna proporción u homogeneidad entre los datos de la intuición sensible y las categorías, si es que los primeros han de ser subsumidos bajo las segundas. Mas "los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas (o sensibles en general) son completamente heterogéneos; los conceptos puros del entendimiento no pueden ser nunca descubiertos en una intuición. ¿Cómo es posible, pues, la *sub-sunción* de las intuiciones bajo aquellos conceptos y, con ella, la aplicación de las categorías a las apariencias?" Ésta es la cuestión.

Para resolver el problema recurre Kant a la imaginación (*Einbildungskraft*), concebida como potencia o facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad. De la imaginación dice Kant que es productora y portadora de *esquemas*. Un esquema es, en general, una regla o un procedimiento para la producción de imágenes que esquematizan o delimitan, por así decirlo, una categoría, de tal modo que permiten su aplicación a apariencias. El esquema mismo no es una imagen, sino que representa un procedimiento general para la constitución de imágenes. "Llamo a esa representación de un procedimiento general de la imaginación para dotar a un concepto de su imagen esquema correspondiente a ese concepto." Por ser general, el esquema tiene afinidad con el concepto; y la imagen, por ser particular, tiene afinidad con la multiplicidad de la intuición. De este modo la imaginación consigue mediar entre los conceptos del entendimiento y la multiplicidad de la intuición.

Kant no ha sido, desde luego, el primer filósofo que ha acentuado la función mediadora de la imagen. El aristotelismo medieval, por ejemplo, ha atribuido ya esa función a la imagen. Pero es obvio que la apelación a este tema en la filosofía de Kant es y tiene que ser diferente de la que se da en el aristotelismo medieval. Para este último la imagen es resultado de procesos en el plano del sentido, y sirve a su vez como base para la abstracción intelectual. Para Kant, en cambio, la imagen es un producto espontáneo de la potencia de imaginación, la cual trabaja según un esquema producido por ella misma. No hemos de olvidar nunca que para Kant el objeto tiene que adecuarse al espíritu, y no a la inversa.

Kant aclara su pensamiento mediante unos ejemplos matemáticos. El Miedo, por ejemplo, producir una imagen del número cinco colocando cinco puntos uno tras otro del modo siguiente: (.....). Pero el esquema del número cinco no es esa imagen ni ninguna otra imagen, sino la representación de un método por el cual pueda representarse una multiplicidad en una imagen de acuerdo con cierto concepto. El esquema permite reunir el concepto con la multiplicidad de los fenómenos. O sea, permite la aplicación del concepto a los fenómenos. Kant da también un concepto no matemático, a saber, el concepto de perro. El esquema de este concepto es una regla para producir una representación necesaria para aplicar el concepto a algún animal determinado.

Esas ilustraciones pueden, en realidad, desorientar y confundir gravemente. Pues aquí nos ocupamos primariamente no de conceptos matemáticos, y aún menos de ideas empíricas *a posteriori* como el concepto de perro, sino de las categorías puras del entendimiento. Y no de esquemas o reglas para la producción de imágenes que

podamos elegir o alterar, sino de esquemas trascendentales que determinan *a priori* las condiciones en las cuales pueda aplicarse una categoría a una multiplicidad cualquiera. Los ejemplos kantianos, tomados de la aplicación de conceptos matemáticos e ideas *a posteriori* a los datos de la percepción, pretenden sólo servir como introducción a la noción general de esquema.

Los esquemas trascendentales de las categorías determinan las condiciones en las cuales se pueden aplicar las categorías a las apariencias. Esto significa para Kant la determinación de las condiciones temporales en las cuales una categoría es aplicable a apariencias. Pues la situación en el tiempo es el único rasgo común a todas las apariencias, incluidos los estados del yo empírico. Por eso dice Kant que "los esquemas no son sino determinaciones temporales *a priori* según reglas". El tiempo es la condición formal de la conexión o conjunción de toda representación. Y la determinación trascendental del tiempo, que es un producto de la imaginación, tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Es homogénea con la categoría de la cual es esquema, pues es universal y descansa en una regla *a priori*. Y es homogénea con la apariencia, pues el tiempo está contenido en toda representación empírica de la multiplicidad. "Así, pues, una aplicación de la categoría a las apariencias se hace posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, permite la subsunción de éstas (las apariencias) bajo los primeros."

Kant no discute por extenso los esquemas de las varias categorías, y lo que dice es en algunos casos muy difícil de entender. Como no deseo enredarme en dilatados problemas de exégesis, me limitaré a citar unos pocos ejemplos.

A propósito de las categorías de relación Kant dice que el esquema de la categoría de sustancia es "la permanencia de lo real en el tiempo, o sea la representación de lo real como sustrato de la determinación empírica del tiempo, como sustrato, pues, que permanece mientras todo lo demás cambia". Para que el concepto de sustancia sea aplicable a los datos de la percepción, tiene que ser esquematizado o determinado por el esquema de la imaginación, y esto implica la representación de la sustancia como un sustrato permanente del cambio en el tiempo. La categoría no es aplicable a las apariencias más que en esta forma esquematizada.

El esquema de la categoría de causa es "lo real que, una vez puesto, es siempre seguido por alguna otra cosa. Consiste, por lo tanto, en la sucesión de la multiplicidad, en la medida en que esta sucesión está sometida a regla". Con eso no quiere Kant decir que el concepto de causalidad sea meramente el de sucesión regular. Quiere decir que la categoría de causa no es aplicable a apariencias más que si está esquematizada por la imaginación de tal modo que implique la representación de la sucesión regular en el tiempo.

El esquema de la tercera categoría de relación, el de comunidad o reciprocidad entre agente y paciente es "la coexistencia de las determinaciones (accidentes) del uso con las del otro según una regla general". Tampoco en este punto dice Kant que la coexistencia de sustancias con sus accidentes sea todo el contenido del concepto de interacción. Pero sí que ese concepto no puede aplicarse a fenómenos más que si recibe una forma que implique esta representación de coexistencia en el tiempo.

Por último apelaremos a las dos últimas categorías de la modalidad. El esquema de la categoría de existencia es ser en un determinado



tiempo, mientras que el esquema de la categoría de necesidad es el ser un objeto en todo tiempo. La necesidad en cuanto categoría no significa simplemente ser en todo tiempo. Significa, como hemos visto antes, la existencia dada por la mera posibilidad de la existencia. Pero, según Kant, la categoría no se podría aplicar si la imaginación no la determinara respecto del tiempo de tal modo que incluyera la representación de ser o existencia en todo tiempo. Esta idea pertenece a la categoría esquematizada. Y lo que se aplica es siempre la categoría esquematizada.

Todo esto suscita un problema que se puede indicar brevemente aquí. Como hemos visto, Kant usa los términos 'categoría' y 'concepto puro' o 'concepto *a priori*' para referirse a la misma cosa. Ahora bien, las categorías se describen como funciones lógicas. Son formas puras del entendimiento que posibilitan las síntesis, pero .que, tomadas en sí mismas y aparte de su aplicación a apariencias, no representan objetos algunos. Por lo tanto, es lícito preguntar si la palabra 'concepto' no es mal nombre para esas funciones. En su comentario a la *Crítica de la razón pura*, el profesor Kemp Smith sostiene que cuando Kant habla de las categorías está corrientemente pensando en los esquemas. Por lo tanto, el capítulo acerca del esquematismo de las categorías contiene meramente su definición diferida. Las categorías propiamente dichas, en cuanto formas puras del entendimiento, son funciones lógicas sin contenido ni significación determinados. Por ejemplo, el concepto de sustancia es lo que Kant llama el esquema de la categoría de sustancia. Y no hay lugar para un concepto puro de sustancia distinto de la noción de sustancia definida en el esquema.

Sin duda hay bastantes argumentos que aducir en favor de esa interpretación. Si nos fijamos en los conceptos matemáticos, se puede

sostener que la representación de una regla o procedimiento general de construcción de triángulos es el concepto de triángulo. Pero, por otra parte, aunque es verdad que Kant dice que las categorías sin esquematizar no tienen significación suficiente para darnos el concepto de un objeto, y que son "sólo funciones del entendimiento para la producción de conceptos", sin embargo, les atribuye algún contenido, aunque ese contenido no sea suficiente para representar un objeto. "La sustancia, por ejemplo, si prescindimos de la determinación temporal de permanencia, no significa nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto sin ser predicado de ninguna otra cosa." Es posible que "no pueda hacer nada" con esa idea, como dice Kant. Pero eso significa sólo que no puedo aplicar ese concepto para representar un objeto, .pues un objeto es un objeto posible de la experiencia, y la experiencia es experiencia sensible. Y queda el hecho de que Kant atribuye *alguna* significación, algo de contenido, a la categoría sin esquematizar. Esta significación no es lo suficientemente determinada para dar conocimiento; pero es pensable como posibilidad lógica. Según Kant, los metafísicos han intentado usar las categorías puras como fuente de conocimiento de las cosas-en-sí. Y usar las categorías de ese modo es abusar de ellas. Pero la mera posibilidad de que se abuse de ellas presupone que tiene *alguna* significación, por tenue que sea.

## 6. Principios sintéticos a priori.

El entendimiento produce *a priori* ciertos principios que formulan las condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva, o sea, de la experiencia de objetos. La misma cosa se puede decir de otro modo: el entendimiento produce *a priori* ciertos principios que son reglas o

normas para el uso objetivo de las categorías. Por lo tanto, para averiguar esos principios basta con considerar la tabla de las categorías esquematizadas. "La tabla de las categorías nos da la guía natural para la tabla de los principios (*Grundsätze*) porque estos últimos no son más que reglas para el uso objetivo de las primeras."

Los principios correspondientes a las categorías de la cantidad son llamados por Kant "axiomas de la intuición". Kant no los enuncia explícitamente, pero nos dice que su principio general es "Todas las instituciones son magnitudes extensas". Éste es un principio del entendimiento puro, de modo que no puede ser un principio matemático (por lo demás, nadie se inclinará a pensar que lo sea). Los principios matemáticos proceden de las intuiciones puras por la mediación del entendimiento, no se derivan del entendimiento puro mismo. Por otra parte, este principio de los axiomas de la intuición explica, según Kant, por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la experiencia: Por ejemplo: lo que la geometría afirma de la intuición pura de espacio tiene que ser válido para las intuiciones empíricas si todas las intuiciones son magnitudes extensas. Y como el principio mismo es condición de la experiencia objetiva, la aplicabilidad de la matemática es también una condición de la experiencia objetiva. A eso podemos añadir que si el principio de los axiomas de la intuición explica por qué las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática son aplicables a la realidad fenoménica, entonces ese mismo principio explica la posibilidad de la física matemática.

Kant llama "anticipaciones de la experiencia" a los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la cualidad. El principio general de esas anticipaciones es "en todas las apariencias, lo

real que es objeto de la sensación tiene magnitud intensiva, es decir, grado". Al discutir el esquema de las categorías de la cualidad Kant sostenía que ese esquema implica la representación de grado de intensidad, noción que implica a su vez la posibilidad de aumento en intensidad y disminución hasta cero (negación). Ahora nos dice, con ocasión del principio general de las anticipaciones de la experiencia, que todas las percepciones empíricas, por contener sensación, han de poseer grados de intensidad. Por lo tanto, este principio suministra una base *a priori* para la medición matemática de la sensación.

Si tomamos juntos esos dos principios, el de los axiomas de la intuición y el de las anticipaciones de la experiencia, comprobaremos que nos permiten hacer previsiones acerca de intuiciones o percepciones futuras. No podemos, desde luego, predecir *a priori* qué serán nuestras futuras percepciones, ni podemos predecir la cualidad de las percepciones empíricas (pues las percepciones contienen sensaciones). No podemos, por ejemplo, predecir que el próximo objeto de la percepción será rojo. Pero podemos predecir que todas las intuiciones o percepciones serán magnitudes extensas y que todas las percepciones empíricas que contienen sensación tendrán una magnitud intensiva. Kant reúne esos dos principios como principios matemáticos, o del uso matemático de las categorías. Al decir eso Kant no está pensando que esos principios sean proposiciones "matemáticas. Piensa que afectan a la intuición y que justifican la aplicabilidad de la matemática.

Los principios correspondientes a las categorías esquematizadas de la relación se llaman "analogías de la experiencia". Y su principio general subyacente dice "La experiencia no es posible más que mediante la representación de una conexión necesaria de las

percepciones". La experiencia objetiva, esto es, el conocimiento de objetos de los sentidos, no es posible sin una síntesis de percepciones que implica la presencia de una unidad sintética de la multiplicidad a la consciencia. Pero esa unidad sintética, que comprende conexiones, es obra del sujeto, es *a priori*. Y las conexiones *a priori* son necesarias. Por lo tanto, la experiencia no es posible más que por la representación de conexiones necesarias entre objetos de la percepción.

Kant considera las tres analogías como reglas o guías para el uso empírico del entendimiento en el descubrimiento de concretas conexiones. Y las analogías corresponden respectivamente a lo que Kant llama los tres *modi* del tiempo, a saber, la permanencia, la sucesión y la coexistencia. La mejor manera de entender esta doctrina consiste en atender a las analogías mismas. Éstas se formulan así. Primera: "En todo cambio de apariencias permanece la sustancia, y su quantum no aumenta ni disminuye en la naturaleza". Segunda: "Todos los cambios ocurren según la ley de conexión de causa y efecto". Tercera: "Todas las sustancias, en cuanto percibidas como coexistentes en el espacio, se encuentran en completa interacción". Esos principios corresponden respectivamente, como es obvio, a las categorías esquematizadas de la relación, a saber, sustancia y accidente, causa y efecto, y comunidad o interacción entre agente y paciente. Son principios *a priori*, o sea, previos a la experiencia. Pero aunque nos hablan de relaciones o proporciones, no predicen ni nos permiten predecir el término desconocido. Por lo tanto, como indica Kant, difieren de las analogías matemáticas. La primera analogía, por ejemplo, no nos dice qué es la sustancia permanente de la naturaleza; sólo nos dice que el cambio implica sustancia y que, sea la sustancia que sea y cuanta sea, conserva su cantidad total. Y el principio valdrá

igual si decidimos, sobre base empírica, que la sustancia o sustrato del cambio en la naturaleza debe llamarse materia (como piensa Kant) que si decidimos llamarle energía o de otro modo. Dicho groseramente: esta analogía nos dice que la cantidad total de materia o sustancia básica de la naturaleza se conserva inalterada, pero no nos dice cuál es. No podemos descubrir eso *a priori*. La segunda analogía nos dice que todos los cambios son causales y que cada efecto dado ha de tener una causa determinante. Pero aunque conozcamos el efecto, por el mero uso de la segunda analogía no podemos descubrir la causa. Tenemos que recurrir a la experiencia, a la investigación empírica. La analogía, el principio, es de carácter regulativo: nos guía en el uso de la categoría de causalidad. En cuanto a la tercera analogía, es del todo obvio que no nos dice ni qué cosas coexisten en el espacio ni cuáles son sus interacciones. Pero nos dice *a priori* y en general lo que hemos de buscar.

Los principios correspondientes a las categorías de la modalidad se llaman "postulados del pensamiento empírico en general". Son como sigue. Primero: "Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos) es *posible*". Segundo: "Lo conexo con las condiciones materiales de la experiencia (o sea, de la sensación) es *real*". Tercero: "Aquello cuya conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia es (existe como) *necesario*".

Es importante comprender que, según Kant, esos postulados se refieren sólo a la relación del mundo, de los objetos de la experiencia, con nuestras facultades cognoscitivas. El primer postulado, por ejemplo, dice que sólo lo que se puede someter a las condiciones formales de la experiencia es un existente posible, por así decirlo, o

sea, un existente dentro de la realidad empírica. No afirma el principio que no pueda haber algún ente o algunos entes que trasciendan la realidad empírica por trascender las condiciones formales de la experiencia posible. Dios, por ejemplo, no es un existente posible en el mundo físico; pero esa afirmación no equivale a la de que no haya ni pueda haber un Dios. Un ser espiritual infinito trasciende la aplicación de las condiciones formales de la experiencia, y no es, por lo tanto, posible como objeto físico o experimentado. Pero el ser divino es lógicamente posible, al menos en el sentido de que en su idea no se discierne contradicción alguna. Y puede haber motivos para creer en un ser así.

Como queda dicho, los postulados lo son del pensamiento empírico. El segundo, por lo tanto, nos da una definición o explicación de la realidad en el uso empírico de este término. El principio dice sustancialmente que en la ciencia no se puede aceptar como real nada que no esté conexo con una percepción empírica, y con la sensación, por lo tanto, según el análisis de la experiencia. En cuanto al tercer postulado, se refiere a la inferencia de lo percibido a lo no percibido según las analogías de la experiencia y determinadas leyes empíricas. Si tomamos, por ejemplo, la segunda analogía de la experiencia, y la tomamos sola, lo único que podemos decir es que, dado cierto cambio o acaecimiento, tiene que haber habido una causa; y no podemos determinar *a priori* cuál es la causa. Pero si tomamos además las leyes empíricas de la naturaleza, podremos decir, sobre la base de la ocurrencia de un determinado cambio o acaecimiento, que una determinada relación causal es necesaria y que ha de existir una causa determinada; no lo podremos decir, desde luego, con necesidad absoluta, pero sí con necesidad hipotética.

## 7. La posibilidad de la ciencia pura de la naturaleza.

No sólo, pues, es la matemática aplicable a la naturaleza, sino que, además, hay un cierto número de principios que se derivan de las categorías del entendimiento y son, por lo tanto, *a priori*. Es, pues, posible una ciencia pura de la naturaleza. La física en sentido estricto es una ciencia empírica. Kant no pensó nunca que pudiéramos deducir *a priori* el entero cuerpo de la física. Pero hay una ciencia universal de la naturaleza, una propedéutica de la física, como la llama Kant en los *Prolegómeno*, aunque también habla de ella como de una física universal y general. Es verdad que no todos los conceptos que se encuentran en la parte filosófica de la física, o propedéutica física, son puros en sentido kantiano; algunos de ellos dependen de la experiencia. Kant da como ejemplos los conceptos de movimiento, impenetrabilidad e inercia. Y no todos los principios de esta ciencia universal de la naturaleza son universales en sentido estricto. Algunos de ellos se aplican sólo a objetos del sentido externo, y no a objetos del sentido interno (es decir, a los estados psíquicos del ego empírico). Pero, por otra parte, hay entre ellos principios que se aplican a todos los objetos de la experiencia, internos o externos; por ejemplo, el principio de que los acaecimientos están causalmente determinados según leyes constantes. En cualquier caso, hay una ciencia pura de la naturaleza, en el sentido de que esa ciencia consta de proposiciones que no son hipótesis empíricas y, sin embargo, nos permiten predecir el curso de la naturaleza; y son proposiciones sintéticas *a priori*.

Se recordará que uno de los principales problemas de Kant en la *Crítica de la razón pura* consistía en explicar la posibilidad de esa ciencia pura de la naturaleza. Y la cuestión de su posibilidad tiene su

respuesta, como hemos visto, en las secciones anteriores de este capítulo. Es posible una ciencia pura de la naturaleza porque los objetos de la experiencia, para ser objetos de la experiencia, tienen que adecuarse necesariamente a ciertas condiciones *a priori*. Dada esta adecuación necesaria, sabemos que el complejo de proposiciones sintéticas *a priori* derivadas inmediata o mediatamente de las categorías *a priori* del entendimiento se verificará siempre. Dicho brevemente, "los principios de la experiencia posible son entonces al mismo tiempo leyes universales de la naturaleza cognoscibles *a priori*. Y de este modo se resuelve el problema contenido en nuestra segunda pregunta, ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?"

Podemos formular el asunto también de otro modo. Los objetos, ya para ser objetos, se tienen que relacionar con la unidad de la apercepción, con la unidad de la consciencia. Y se relacionan con ella mediante su subsunción bajo ciertas formas *a priori* o categorías. El complejo de los objetos posibles de la experiencia forma así una naturaleza respecto de la unidad de la consciencia en general. Y las condiciones necesarias para esa relación son el fundamento de las leyes necesarias de la naturaleza. No hay para nosotros naturaleza sin síntesis; y la síntesis *a priori* da leyes a la naturaleza. Estas leyes necesarias son en cierto sentido impuestas por el sujeto humano; pero son al mismo tiempo leyes objetivas, porque son válidas —y necesariamente válidas— para todo el ámbito de la experiencia posible; o sea, para la naturaleza en cuanto complejo de los objetos posibles de la experiencia.

Con eso ha resuelto Kant con entera satisfacción desde su punto de vista los problemas suscitados por Hume. La física newtoniana postula la uniformidad de la naturaleza. La experiencia no puede probar la

uniformidad de la naturaleza. No puede mostrar que el futuro vaya a parecerse al pasado, en el sentido de mostrar que hay leyes de la naturaleza universales y necesarias. Pero mientras que Hume se contentó con observar que tenemos una creencia natural en la uniformidad de la naturaleza y con intentar dar una explicación psicológica de esa creencia, Kant ha intentado probar dicha uniformidad. Convenía con Hume en que no puede probarse por inducción empírica, y por eso sostuvo que la uniformidad se desprende del hecho de que la naturaleza, en cuanto complejo de los objetos de la experiencia posible, tiene que adecuarse a las condiciones *a priori* de la experiencia objetiva. Este hecho es lo que nos permite conocer *a priori* algunas verdades que son fundamentales para la física newtoniana.

También se puede decir que Kant ha realizado la empresa de justificar la física newtoniana. Pero el término 'justificar' se presta a confusiones. Pues en cierto sentido la única justificación que necesita un sistema científico es su fecundidad. Es decir, resulta posible sostener que la única justificación de verdadera importancia para un sistema científico es la justificación *a posteriori*. Pero Kant creía que la física newtoniana implica presupuestos que no se pueden justificar teóricamente *a posteriori*. Por eso se le planteaba la cuestión de la posibilidad de una justificación teórica *a priori*. Y Kant estaba convencido de que esa justificación era posible con una condición a saber, con la condición de aceptar el punto de vista de su revolución copernicana. Mucho de lo que Kant dice es ya sin duda anacrónico o muy discutible. Pero siguen sin ser cuestiones agotadas, ni mucho menos, las de si la ciencia natural implica o no presupuestos y, caso afirmativo, la cuestión de cuál es el estatuto lógico de esos

presupuestos. Por ejemplo, Bertrand Russell dice en *El conocimiento humano* que hay un cierto número de "postulados" de la inferencia científica que no se derivan de la experiencia ni se pueden probar empíricamente. Luego, ciertamente, pasa a dar una explicación parcialmente psicológica y parcialmente biológica de la génesis de esas creencias naturales, siguiendo así las huellas de Hume más que las de Kant, el cual intentaba mostrar que los presupuestos de la física tienen una referencia objetiva y por qué la tienen y suministran conocimiento. Pero, por otra parte, Bertrand Russell coincide con Hume y con Kant en que el empirismo puro es inadecuado como teoría del conocimiento. Por lo tanto, y a pesar de su hostilidad para con Kant, Russell acaba por reconocer la realidad del *problema* con el que se enfrentó Kant. Y esto es lo que me proponía mostrar.

### 8. Fenómenos y noumenos.

Ya habrá observado el lector que las categorías del entendimiento, tomadas por sí mismas, no nos dan conocimiento de los objetos. Y las categorías esquematizadas se aplican sólo a los datos de la intuición sensible, esto es, a apariencias. Las categorías no nos pueden dar conocimiento de las cosas, "excepto en la medida en que se pueden aplicar a la *intuición empírica*. Esto es, las categorías no sirven más que para posibilitar el *conocimiento empírico*. Y esto es lo que se llama experiencia". Por tanto, el único uso legítimo de las categorías respecto del conocimiento de las cosas es su aplicación a objetos posibles de la experiencia. Esto, dice Kant, es una conclusión de gran importancia, porque determina los límites del uso de las categorías y muestra que son válidas sólo para los objetos de los sentidos. No nos pueden dar

conocimiento teórico o científico de realidades que trasciendan la esfera del sentido.

Lo mismo hay que decir, desde luego, de los principios *a priori* del entendimiento. Éstos se aplican sólo a objetos posibles de la experiencia, o sea, a fenómenos, a objetos en cuanto dados en la intuición empírica o sensible. "La conclusión final de toda esta sección es, por lo tanto, que todos los principios del entendimiento puro son estricta y exclusivamente principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia; y sólo a ésta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*. Su posibilidad misma se basa enteramente en esta relación." Por lo tanto, los principios referentes a la sustancia y a la causalidad determinada, por ejemplo, valen sólo de y para los fenómenos.

De este modo nuestro conocimiento de objetos se restringe a la realidad fenoménica. Pero aunque no podemos atravesar los límites de la realidad empírica o fenoménica y conocer lo que se encuentra más allá de ellos, no tenemos derecho a afirmar que no haya más que fenómenos. Y Kant introduce la idea de *noúmeno*., idea que ha llegado el momento de examinar.

La palabra *noumenon* significa etimológicamente objeto del pensamiento. Y Kant llama a veces a los *noúmeno*, entes del entendimiento (*Verstandes-wesen*). Pero con decir que *noumenon* significa objeto del pensamiento no adelantamos nada en la comprensión de la doctrina de Kant. Y hasta podemos confundirnos respecto de ella, pues la expresión puede hacernos pensar que Kant divide la realidad en *sensibilia* u objetos del sentido e *intelligibilia* o *noumena* en cuanto objetos aprehendidos por el puro pensamiento. Y la palabra *noumenon* se puede sin duda usar en ese sentido. "Las apariencias en la medida en que son pensadas como objetos según la

unidad de las categorías se llaman *fenómenos*. Pero si supongo (la existencia de) cosas que son simplemente objetos del entendimiento y que, al mismo tiempo, pueden ser dadas como objetos a la intuición, aunque no a la intuición sensible, sino a una intuición intelectual, entonces las cosas de esta clase se llamarían *noúmeno*, o *intelligibilia*." Pero aunque la palabra *noumenon* se puede usar de este modo, la noción de que los seres humanos tengan o puedan tener intuición intelectual es precisamente una de las posiciones filosóficas que Kant tiene más resuelto interés en refutar. Para Kant toda intuición es sensible. Por eso lo mejor es eliminar toda consideración etimológica a propósito de la palabra *noumenon* y atender al uso efectivo que hace de ella Kant, uso que él mismo dilucida laboriosamente.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant distingue entre "objeto trascendental" y noúmeno. La idea de apariencia implica la idea de algo que aparece. Como correlato de la idea de una cosa que aparece se tiene la idea de una cosa que no aparece, esto es, de una cosa en sí misma, aparte de su aparecer. Pero si intento abstraer de todo aquello que en el objeto se refiere a las condiciones *a priori* del conocimiento, o sea, de la posibilidad de los objetos del conocimiento, llego a la idea de un "algo" desconocido, de un desconocido y hasta incognoscible *X*. Este *X* incognoscible es completamente indeterminado; es un algo en general, y nada más. Por ejemplo, la idea del *X* correspondiente a una vaca no es diferente de la idea del *X* correspondiente a un perro. Así tenemos la idea del objeto trascendental, o sea "la idea completamente indeterminada de algo en general". Pero eso no es todavía la idea de un *noumenon*. Para transformar el objeto trascendental en un *noumenon* he de suponer una intuición intelectual en la que pueda ser dado el objeto. Dicho de otro

modo: mientras que el concepto de objeto trascendental es meramente un concepto-límite, el *noumenon* se concibe como una realidad *inteligible*, una realidad positiva que podría ser objeto de una intuición intelectual.

Una vez hecha esa distinción, Kant dice que no poseemos facultad de intuición intelectual, y que no podemos concebir siquiera su posibilidad, esto es, que no podemos hacernos un concepto positivo de ella. Además, aunque la idea de un *noumenon* como cosa-en-sí (*ein Ding an sich*) no contiene ninguna contradicción lógica, no podemos ver la posibilidad positiva de los *noumena* considerados como objetos posibles de la intuición. Por lo tanto, no se puede admitir la división de los objetos en fenómenos y *noumena*. Por otra parte, el concepto de *noumenon* es imprescindible como concepto límite; podemos llamar noúmenos, *noumena*, a las cosas en sí, es decir, a las cosas consideradas en cuanto no aparecen. Pero nuestro concepto será problemático. No afirmamos que haya noúmenos que pudieran intuirse si poseyéramos una facultad de intuición intelectual. Pero, al mismo tiempo, tampoco tenemos derecho a afirmar que las apariencias agoten la realidad; y la idea de los límites de la sensibilidad comporta con ella, como concepto correlativo, el concepto indeterminado, negativo, del noúmeno.

La debilidad de esa explicación consiste en que Kant dice al principio que la palabra *noumenon* significa algo más que' lo significado por el objeto trascendental y luego excluye ese algo más para dar una interpretación del noúmeno que no parece diferir en absoluto de su interpretación del objeto trascendental. De todos modos, en la segunda edición aclara esta confusión, al menos aparente, distinguiendo con sumo cuidado entre dos sentidos de la palabra *noumenon*, aunque su

doctrina de los límites de nuestro conocimiento queda sin alterar en absoluto por esa ulterior precisión.

Hay primero el sentido negativo de la palabra *noumenon*. "Si entendemos por *noumenon* una cosa en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible, abstrayendo así de nuestro modo de intuirlo, entonces eso es un nómeno en el sentido negativo del término." La observación acerca de ese abstraer de nuestro modo de intuir el nómeno no ha de entenderse en el sentido de que, según Kant, podamos intuir o intuyamos de un modo no sensible. Kant quiere decir que si entendemos por *noumenon* cosa en cuanto no objeto de la intuición sensible, y si al mismo tiempo no admitimos ninguna otra clase de intuición, conseguimos la idea de nómeno en el sentido negativo del término.

Este sentido negativo del término se pone en contraste con un posible sentido positivo. "Si entendemos por ello (por nómeno) un objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos un tipo particular de intuición, a saber, la intuición intelectual, la cual, empero, no es nuestra, y cuya mera posibilidad no podemos siquiera ver; pero esto sería un nómeno en el sentido *positivo* del término." Así, pues, un nómeno en el sentido positivo del término sería un *intelligibile*, el objeto de una intuición intelectual. Pero puesto que, según Kant, no disponemos de esa intuición, podemos pasar por alto por el momento el sentido positivo del término y volver al uso del mismo en sentido negativo.

Kant insiste en que el concepto de nómeno es indispensable, pues este concepto está vinculado con toda su teoría de la experiencia. "La doctrina de la sensibilidad es también la doctrina de los nómenos en sentido negativo." Si estuviéramos dispuestos a decir que el sujeto

humano es creador en el pleno sentido de la palabra, podríamos suprimir la distinción entre fenómenos y nómenos. Pero si el sujeto se limita a aportar, por así decirlo, los elementos formales de la experiencia, no podemos abandonar la distinción, nuestra idea de cosas que se adecúan a las condiciones a *priori* de la experiencia implica la idea de la cosa-en-sí.

Por otra parte, dada la restricción del uso cognoscitivo de las categorías a la realidad fenoménica, se sigue no sólo que no podemos conocer los nómenos en el sentido de conocer sus características, sino también que no podemos afirmar dogmáticamente que existan. La unidad, la pluralidad y la existencia son categorías del entendimiento. Y aunque podemos pensar los nómenos como existentes, la aplicación de las categorías de este modo que rebasa su campo propio de aplicación no produce conocimiento. Por lo tanto, la existencia de *noumena* es problemática, y la idea de *noumenon* o cosa-en-sí resulta ser ella también un concepto límite (*Grenzbegriff*)." El entendimiento limita la sensibilidad "al dar el nombre de *noumena* a las cosas consideradas en sí mismas y no como fenómenos. Pero al mismo tiempo se limita a sí mismo, a saber, se prohíbe conocer esas cosas por medio de categorías y se impone el pensarla simplemente como un algo desconocido".

En la primera sección de este capítulo vimos cómo se expresa Kant acerca de nuestra afección por objetos. Kant ha partido de la posición propia del sentido común, según la cual las cosas producen un efecto en el sujeto, efecto que origina la sensación; ésta se define, efectivamente, como "el efecto de un objeto en la facultad de representación, en la medida en que somos afectados por el objeto". Pero este punto de vista del sentido común parece implicar la



afirmación de que hay cosas-en-sí. Pues parece implicar una inferencia de la sensación como efecto a la cosa-en-sí como causa. Así leemos, análogamente, en los *Prolegómenos* que las cosas-en-sí son incognoscibles tal como son en sí mismas, pero que "las conocemos a través de las representaciones que nos procura su influencia en nuestra sensibilidad". Es obvio que al expresarse así Kant se expone a la acusación de estar aplicando el principio de causalidad más allá de los límites que él mismo le había trazado. Por eso ésa ha sido una objeción corriente a su doctrina de los *noumena* considerados como cosa-en-sí: su existencia se afirma como resultado de una inferencia causal, cuando, por los mismos principios de Kant, la categoría de causa no se puede aplicar sino a fenómenos. Al afirmar la existencia del noúmeno como causa de la sensación Kant, se ha dicho, entra en contradicción consigo mismo, es inconsecuente con sus propios principios. Sin duda se comprende que Kant hable de ese modo, pues nunca creyó que las cosas pudieran reducirse simplemente a sus representaciones. Y, por lo tanto, era natural que postulara una causa o varias causas externas de nuestras representaciones. Pero aunque eso sea comprensible, queda el hecho de una inconsecuencia manifiesta. Y si se quiere mantener la concepción kantiana de la función de la categoría de causa, entonces hay que abandonar la noción del noúmeno como cosa-en-sí.

Aunque ese tipo de objeción sea sin duda relevante cuanto se atiende exclusivamente a las observaciones de Kant acerca de la causa de nuestras representaciones, hemos visto que el filósofo adopta un planteamiento diferente cuando discute explícitamente la distinción entre fenómenos y noúmenos. En este caso la idea de noúmeno no se presenta como surgida de una inferencia de la sensación a su causa,

sino como correlato inseparable de la idea de fenómeno. En este contexto no se nos presentan las representaciones subjetivas por un lado y sus causas externas por otro. Más bien se nos presenta la idea de un objeto que se aparece y, de acuerdo con la idea que así tenemos, y como puro concepto límite, la idea del objeto aparte de su aparecer. Es como si el noúmeno fuera el reverso de una imagen, la cara que no vemos ni podemos ver, pero cuya noción indeterminada acompaña necesariamente a la idea de la cara que vemos. Además, aunque Kant cree manifiestamente que hay *noumena*, se abstiene de afirmar su existencia, al menos en contexto teórico. Y este planteamiento no parece exponerle a la objeción mencionada en el párrafo anterior. Pues aunque usemos la categoría de causa para pensar el noúmeno, este uso es problemático, no asertórico. Y no se produce ninguna dificultad particular por la aplicación de esta categoría, sino que las dificultades que se encuentren se deberán también al uso de cualquier otra categoría.

Una última observación sobre este punto. En esta sección hemos considerado el noúmeno como la cosa que aparece, pero aparte de su aparecer. O sea, lo hemos estado considerando como lo que Kant llama cosa-en-sí (*Ding an sich*). Pero Kant habla también del yo libre, no empírico, y de Dios, considerándolos *noumena*, dotados de realidad nouménica. También habla en cierta ocasión de Dios como cosa-en-sí. Este modo de hablar está justificado por sus presupuestos. Pues Dios no es un fenómeno ni puede poseer realidad fenoménica o empírica. Por lo tanto, tiene que ser concebido como *noumenon*, como cosa-en-sí, y no como algo que se nos aparezca. Además, todo lo dicho acerca de la inaplicabilidad de las categorías a los *noumena* vale también respecto de Dios. Por otra parte, si en rigor Dios es pensado, no lo es

como simple correlato de apariencias espacio-temporales. El concepto de Dios no es el concepto de algo que aparece, pero considerado aparte de su aparecer. Pues no se puede decir que Dios aparezca. Por lo tanto, los términos *noumenon* y *cosa-en-sí* aplicados a Dios no tienen precisamente el mismo sentido que tienen cuando se aplican del modo antes descrito. Así, pues, es mejor reservar toda ulterior discusión de la idea de Dios para cuando llegemos, en el capítulo siguiente, al estudio de la *Dialéctica trascendental*. Pues ésta es la parte de la primera *Crítica* en la que Kant discute la idea de Dios, al tratar de las ideas trascendentales de la razón pura.

### 9. La refutación del idealismo.

El uso de la palabra *idealismo* por Kant difiere en los diferentes estadios del desarrollo de su pensamiento. No hay en los escritos de Kant un uso coherente e invariable del término. Está claro que su antipatía por esa etiqueta fue disminuyendo, hasta que al final él mismo llama a su filosofía idealismo trascendental, o crítico, o problemático. Pero cuando habla de este modo Kant piensa en la doctrina de la incognoscibilidad de las cosas-en-sí. No afirma que en su opinión existan sólo el yo humano y sus ideas. Ésta es, por el contrario, una doctrina a la que ataca, como pronto se verá. Y si es lícito llamar idealismo crítico a la doctrina de Kant, no menos acertado es calificarla de realismo crítico, teniendo en cuenta que el filósofo no se ha decidido nunca a abandonar la idea de las cosas-en-sí. De todos modos, no pienso embarcarme ahora en discusiones estériles acerca de cuál es la mejor nomenclatura para la filosofía de Kant. En vez de eso atenderé a su refutación del idealismo, a su refutación, esto es, de lo que Kant llamaba el idealismo empírico o material, para distinguirlo del idealismo

trascendental o formal. Desde su punto de vista la aceptación de este último implica la recusación de aquel otro.

Ambas ediciones de la *Crítica de la razón pura* contienen una refutación del idealismo, pero voy a limitar mis consideraciones a la versión dada por la segunda edición. En ella distingue Kant dos clases de idealismo, el problemático y el dogmático. Según el idealismo del primer tipo, atribuido a Descartes, la existencia de las cosas externas en el espacio es dudosa e indemostrable, y no hay más que una proposición empírica cierta: *Existo*. Según el idealismo dogmático, atribuido a Berkeley, el espacio, junto con todos los objetos cuya condición inseparable es, es imposible, de modo que los objetos presentes en el espacio son meros productos de la imaginación.

Esos sumarios de las posiciones reales de Descartes y Berkeley, si realmente se consideran como sumarios descriptivos, son inadecuados, por hablar moderadamente. Berkeley no pensaba que todos los objetos externos fueran meros productos de la imaginación en el sentido en que normalmente se entenderá esa descripción kantiana. Y, por lo que hace a Descartes, es verdad que admitía que aplicáramos una duda "hiperbólica" a la existencia de las cosas externas finitas, pero también sostenía que la razón puede superar esa duda. Kant puede perfectamente haber pensado que la demostración cartesiana de la existencia de cosas finitas aparte del yo es inválida. Pero esa convicción no justifica su afirmación de que según el idealismo problemático la existencia de las cosas externas en el espacio y en el tiempo sea indemostrable, si es que luego va a atribuir esa opinión a Descartes. De todos modos, la exactitud de las observaciones históricas de Kant es asunto de menor importancia en comparación con su tratamiento de las dos posiciones que ha descrito.

Kant dice muy poco acerca del idealismo dogmático. Se limita a observar que es inevitable si consideramos que el espacio es una propiedad de las cosas-en-sí; pues en este caso el espacio, junto con todos los objetos de los que es condición inseparable, es una identidad (*Unding*). Pero esta posición ha quedado excluida en la *Estética trascendental*. Dicho de otro modo: si se admite que el espacio es una propiedad de las cosas-en-sí, se puede mostrar que el concepto de espacio es el concepto de algo irreal e imposible. Y el concepto arrastra en su ruina también a las cosas de las que se supone ser una propiedad y que, por lo tanto, tienen que ser consideradas como meros productos de la imaginación. Pero ya se ha mostrado en la *Crítica* que el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad, la cual se aplica sólo a fenómenos y no a cosas-en-sí. Estas últimas quedan intactas, por así decirlo, mientras se muestra que el espacio posee realidad empírica.

El tratamiento del idealismo problemático, el atribuido a Descartes, es más detallado. El punto principal es que todo el planteamiento cartesiano es íntegramente falso. Pues Descartes presupone que tenemos consciencia de nosotros mismos con independencia y anterioridad respecto de la experiencia de cosas externas, y entonces se pregunta cómo el yo, ya cierto de su propia existencia, puede conocer que hay cosas externas. Contra esta posición sostiene Kant que la experiencia interna no es posible más que por medio de la experiencia externa.

La argumentación de Kant es un poco retorcida. Soy consciente de mi existencia como existencia determinada en el tiempo. Pero toda determinación en el tiempo, esto es, respecto de la sucesión, presupone la existencia de algo permanente en la percepción. Mas ese algo permanente no puede ser nada dentro de mí mismo, puesto que

es la condición de mi existencia en el tiempo. De lo que se sigue que la percepción de mi propia existencia en el tiempo es posible sólo por la existencia de algo real fuera de mí, y sólo gracias a ella. La consciencia en el tiempo está así necesariamente vinculada con la *existencia* de cosas externas, no meramente con la *representación* de cosas externas a mí.

Lo afirmado por Kant es, pues, que no puedo ser consciente de mí mismo sino mediatamente, o sea, a través de la consciencia inmediata de cosas externas. "La consciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo consciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí." Dicho de otro modo, la autoconsciencia no es un dato primero: llego a ser consciente de mí mismo al percibir las cosas externas. Por lo tanto, no se plantea siquiera la cuestión de inferir de mi existencia la de cosas externas.

Es evidente que Kant dice aquí una cosa sólida, a saber, que uno es consciente de sí mismo concordantemente con actos de atención dirigidos a lo que no es uno mismo. Pero para utilizar este hecho contra Descartes Kant tendría que mostrar que esa toma de consciencia de mí mismo es imposible a menos que *existan* cosas externas, no solamente representaciones o ideas mías. Mostrar esto es, pues, la carga de la argumentación. Pero el propio Kant se ve obligado a admitir que "no se puede concluir que toda representación intuitiva de cosas externas implique la existencia de estas cosas, pues puede perfectamente ser el mero efecto de la facultad de la imaginación en los sueños, igual que en la locura". A pesar de ello sostiene que esos productos imaginativos son reproducciones de percepciones externas previas, las cuales serían imposibles sin la existencia de objetos externos. "Nuestra tarea ha consistido en probar sólo que la experiencia interna en general no

es posible más que por la experiencia externa en general," La cuestión de si una percepción determinada es o no es puramente imaginativa se tiene que decidir de acuerdo con las peculiaridades del caso.

Este tratamiento del idealismo puede dejar muchas cosas sin tocar satisfactoriamente, pero al menos pone de manifiesto la insistencia de Kant en la realidad empírica del mundo de la experiencia considerado como un todo. Dentro de la esfera de la realidad empírica no podemos conceder legítimamente un estatuto privilegiado al yo empírico, reduciendo los objetos externos, dogmática o problemáticamente, a ideas o representaciones del yo empírico. Pues la realidad empírica del sujeto es inseparable de la realidad empírica del mundo externo. O sea: la consciencia de los dos factores, sujeto y objeto, no puede desmembrarse de tal modo que llegue a ser un problema real el presunto problema de la inferencia de la existencia de objetos distintos del yo empírico.

## 10. Observaciones finales.

Numerosas críticas de detalle de la teoría kantiana de la experiencia se pueden formular desde dentro del marco general de la filosofía kantiana, o sea, por quienes acepten el punto de vista general del filósofo y estén dispuestos a considerarse kantianos o neo-kantianos. Por ejemplo, se puede criticar la idea kantiana de haber suministrado una tabla completa de las categorías basada en la tabla del juicio que tomó, con pocos cambios, de la lógica formal que le era familiar. Pero esa crítica no exigirá un abandono del punto de vista general representado por la doctrina kantiana de las categorías. También es posible criticar la ambigüedad propia de la costumbre kantiana de

hablar unas veces de "categorías" y otras de conceptos *a priori*. Pero se puede disipar la ambigüedad sin verse obligado a arrojar toda la teoría por la borda. De todos modos, no vamos a interesarnos por las críticas de detalle que se pueden construir desde dentro del marco general del sistema. En un volumen posterior se dirá algo acerca de los neo-kantianos.

Si contemplamos la teoría kantiana de la experiencia como un intento de explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, nuestro juicio acerca de ella dependerá obviamente en gran parte de que admitamos o rechacemos la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*. Si pensamos que no hay proposiciones de esa clase, tenemos que llegar inevitablemente a la conclusión de que ni siquiera se presenta el problema de explicar un conocimiento sintético *a priori*. Diremos, por ejemplo, que Kant se equivocó al pensar que el geómetra lee las propiedades del espacio contemplando una intuición *a priori*. Hablando la terminología kantiana, todas las proposiciones serán entonces analíticas o sintéticas *a posteriori*. En cambio, si pensamos que hay proposiciones sintéticas *a priori*, reconoceremos por lo menos que el problema kantiano era un problema real. Pues la *mera* experiencia sensible no nos presenta conexiones necesarias ni verdadera universalidad.

Pero de todo eso no se sigue que si aceptamos la existencia de conocimiento sintético *a priori* nos veamos obligados a aceptar también la hipótesis de la revolución copernicana de Kant. Pues es posible admitir que hay proposiciones sintéticas *a priori* y sostener al mismo tiempo que hay una intuición intelectual que da fundamento a esas proposiciones. No pienso, ciertamente, comprometerme a sostener que el geómetra goce de una intuición del espacio en la que pueda leer, por

así decirlo, sus propiedades. Prescindo integralmente del problema de la matemática. O sea: al hablar de proposiciones sintéticas *a priori* no pienso en las proposiciones de la matemática pura, sino en los principios metafísicos, como el principio de que todo lo que deviene tiene una causa. Y por intuición no entiendo aprehensión directa de realidades espirituales como Dios, sino aprehensión intuitiva del ser implicada por el juicio de existencia acerca del objeto concreto de la percepción sensible. Dicho de otro modo: si, en dependencia de la percepción sensible, el espíritu puede discernir la estructura inteligible, objetiva, del ser, puede enunciar proposiciones sintéticas *a priori* que tienen validez objetiva para las cosas-en-sí. No voy a desarrollar ulteriormente este punto de vista. Mi intención al mencionarlo consiste simplemente en indicar que no estamos obligados a elegir entre el empirismo por un lado y la filosofía crítica de Kant por otro.

## KANT IV: EL ATAQUE A LA METAFÍSICA

### 1. Observaciones preliminares.

Si admitimos y presuponemos el análisis de la experiencia objetiva descrito en el capítulo anterior, puede parecer que no haya realmente nada más que decir acerca de la metafísica. Pues de la, *Estética trascendental* y de la *Analítica trascendental* tomadas juntas se siguen directamente ciertas conclusiones generales acerca del tema. En primer lugar: la metafísica es posible, y posible como ciencia, en la medida en la cual se pueda llamar metafísica -metafísica de la experiencia objetiva- al criticismo trascendental mismo. Segundo: si se explicitara completamente el entero sistema de las proposiciones sintéticas *a priori* referentes a la ciencia natural pura tendríamos desarrollada una metafísica de la naturaleza o de la ciencia natural. Tercero: La metafísica de tipo tradicional es una posibilidad psicológica en la medida en que el espíritu puede usar las categorías sin esquematizar para pensar cosas-en-sí y formar ideas que no contengan contradicción lógica. Así, por ejemplo, es psicológicamente posible pensar las cosas-en-sí como sustancias. Cuarto: pero ese proceder, que supone la aplicación de las categorías fuera del campo de su aplicación legítima, no puede suministrar conocimiento. La función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a objetos en cuanto dados en la intuición sensible, o sea, en su aplicación a fenómenos. Las cosas-en-sí no son ni pueden ser fenómenos. Y no poseemos ninguna facultad de intuición intelectual que pueda suministrar objetos para una aplicación metafenoménica de las categorías. Por lo tanto queda excluida la metafísica de tipo clásico, en cuanto fuente posible de conocimiento objetivo. por seguir utilizando el mismo ejemplo, diremos que la aplicación de la categoría de sustancia a las cosas-en-sí no

suministra conocimiento alguno de éstas. Quinto: no podemos utilizar los principios del entendimiento para inferir la existencia de seres suprasensibles, como Dios. Pues los principios del entendimiento, como las categorías en las cuales se fundan, son de aplicación limitada. Su referencia objetiva se reduce a los fenómenos. Por lo tanto, no se pueden usar trascendiendo la experiencia (en sentido kantiano).

Pero la actitud de Kant respecto de la metafísica, tal como se manifiesta en la *Crítica de la razón pura*, es más complicada de lo que esa serie de conclusiones permitiría suponerlo. Como ya hemos visto, Kant creía que el impulso metafísico es un impulso inextirpable del espíritu humano. Es posible la metafísica considerada como disposición natural. Y, además, es valiosa. Al menos en la *Dialéctica trascendental* Kant tiende a presentar la razón (*Vernunft*) pura como una facultad distinta o distinguible del entendimiento (*Verstand*). La razón produce las ideas trascendentales que no se puede, ciertamente, usar para, aumentar el conocimiento científico de los objetos, pero, que al mismo tiempo cumplen una positiva función "regulativa". Por eso Kant tiene todavía que investigar el origen y el sistema de esas ideas y determinar su función precisa.

Además, Kant no se contenta con decir simplemente que el conocimiento, que pretende suministrar la metafísica tradicional es ilusorio. Kant desea también ilustrar y confirmar la verdad de esa afirmación suya mediante una crítica detallada de la psicología especulativa, de la cosmología especulativa y de la teología natural o filosófica. Lo hace en el segundo libro de la *Dialéctica trascendental*.

¿Qué entendía Kant por 'dialéctica trascendental'? Kant pensaba que los griegos entendían por dialéctica el arte de la disputa sofística. Esta idea del uso histórico de la palabra es muy inadecuada, pero la cosa

importa poco para nuestros presentes fines. Lo importante aquí es que Kant entendía la dialéctica como una "lógica de la apariencia" en el sentido de ilusión (*eine Logik des Scheins*). Pero él mismo, naturalmente, no se proponía suscitar ilusiones sofisticadas. Dialéctica significa para él el tratamiento crítico del razonar falso o sofístico. Y dialéctica trascendental significa una crítica del entendimiento y de la razón en atención a sus pretensiones de suministrar conocimientos de las cosas-en-sí y de realidades suprasensibles. "La segunda parte de la lógica trascendental tiene que ser, por lo tanto, una crítica de esta apariencia (o ilusión) dialéctica. Y se llama dialéctica trascendental no por ser un arte de producir dogmáticamente esa ilusión (arte que, desgraciadamente, es muy corriente entre los que practican la varia prestidigitación metafísica), sino por ser una crítica del entendimiento y la razón desde el punto de vista de sus usos metafísicos. Su objeto es exponer la falsa ilusión implicada por las infundadas pretensiones de esas facultades, y sustituir sus pretensiones de descubrir nuevas verdades y ampliar nuestro conocimiento, cosa que ellas creen poder hacer por el mero uso de principios trascendentales, por su propia función de protección del entendimiento puro contra la ilusión sofisticada."

En ese paso tenemos una concepción puramente negativa de la función de la dialéctica trascendental. Pero como el abuso de las ideas y los principios trascendentales presupone su génesis y su presencia, y como esos principios tienen un cierto valor, la dialéctica trascendental se encuentra también con la función positiva de determinar de un modo sistemático cuáles son las ideas trascendentales de la razón pura y cuáles son sus funciones propias y legítimas. "Las ideas de la razón pura no pueden en modo alguno ser dialécticas en sí mismas; el abuso de ellas es lo que acarrea el que nos veamos envueltos en engaños e

ilusiones por medio de ellas. Pues las ideas de la razón pura nacen en nosotros por la naturaleza misma de nuestra razón, y no es posible que este tribunal supremo que juzga de los derechos y las pretensiones de nuestras especulaciones contenga en sí mismo ilusiones y engaños originarios. Por lo tanto, podemos presumir que estas ideas tendrán su función sana y propia, determinada por la constitución de nuestra razón."

## 2. Las ideas trascendentales de la razón pura.

Una característica filosófica que Kant compartía con Wolff era el respeto, por no decir pasión, por la disposición sistemática y por la deducción. Hemos visto cómo deduce Kant las categorías del entendimiento partiendo de las formas del juicio. En la *Dialéctica trascendental* le vemos deducir las ideas de la razón pura partiendo de las formas de la inferencia mediata, o sea, de la inferencia silogística. A mí la deducción me parece sumamente artificial y nada convincente. Pero la idea general puede reproducirse por medio de los pasos siguientes.

El entendimiento (*Verstand*) se ocupa directamente de fenómenos, y los unifica en juicios. La razón (*Vernunft*) no se ocupa directamente de fenómenos de esa manera, sino sólo indirecta o mediatamente. O sea, la razón acepta los conceptos y los juicios del entendimiento e intenta unificarlos a la luz de un principio superior. Tomemos como ejemplo un silogismo indicado por el propio Kant: "Todos los hombres son mortales; Todos los estudiosos son hombres; Luego todos los estudiosos son mortales". La conclusión se entiende como consecuencia de la premisa mayor por medio de o con la condición de la premisa menor. Pero está

claro que también podemos proceder a buscar la condición de la verdad de la premisa mayor. Es decir, podemos intentar presentar la premisa mayor "Todos los hombres son mortales" como conclusión ella misma de un prosilogismo. Esto se logra, por ejemplo, con el silogismo siguiente: "Todos los animales son mortales; Todos los hombres son animales; Por lo tanto, todos los hombres son mortales". Nuestra nueva premisa mayor puede entenderse ahora como unificación de toda una serie de juicios como "Todos los hombres son mortales", "Todos los gatos son mortales", "Todos los elefantes son mortales". Y luego podemos someter la premisa mayor "Todos los animales son mortales" a un proceso análogo, mostrándola al final como conclusión de un prosilogismo y unificando de este modo un campo más amplio aún de juicios varios.

En los ejemplos dados hasta ahora es obvio que la razón no produce espontáneamente esos conceptos y juicios. En esos ejemplos la razón se ocupa de la relación deductiva entre juicios suministrados por el entendimiento en su uso empírico. Pero es un rasgo peculiar de la razón el que no se contente, en ningún estadio alcanzado en este proceso de unificación, con ninguna premisa que sea aún ella misma condicionada, que pueda, esto es, presentarse como conclusión de un prosilogismo. La razón busca lo incondicionado. Y lo incondicionado no es dado en la experiencia.

En este punto hemos de mencionar una distinción hecha por Kant y que es importante para la línea de pensamiento expresada en la *Dialéctica trascendental*. Proceder hacia arriba, por así decirlo, en la cadena de prosilogismos es una máxima lógica de la razón pura. O sea: la máxima lógica de la razón nos empuja a buscar una unificación cada vez mayor del conocimiento, a tender cada vez más hacia lo

incondicionado, hacia una condición última que no esté ella misma condicionada. Pero la máxima lógica, tomada en sí misma, no afirma que la cadena del razonamiento pueda alcanzar jamás un algo incondicionado. Ni siquiera afirma que exista algo incondicionado. Lo único que hace es movemos a obrar como si existiera, al exhortamos constantemente a completar nuestro conocimiento condicionado, como dice Kant. Mas si se supone que la secuencia de condiciones alcanza lo incondicionado y que hay un incondicionado, entonces la máxima lógica se convierte en principio de la razón pura. Y una de las tareas principales de la *Dialéctica trascendental* consiste en establecer si este principio es objetivamente válido o no. No se discute la máxima puramente lógica. Pero ¿estamos justificados al suponer que la secuencia de juicios condicionados se unifique realmente en lo incondicionado? ¿O es ese supuesto la fuente de la falacia y el engaño metafísicos?

Hay según Kant tres tipos posibles de inferencia silogística: el categórico, el hipotético y el disyuntivo. Estos tres tipos de inferencia mediata corresponden a las tres categorías de la relación, a saber, la sustancia, la causa y la comunidad o reciprocidad. Y en correspondencia con los tres tipos de inferencia hay tres clases de unidad incondicionada postulada o asumida por los principios de la razón pura. En la serie ascendente de los silogismos categóricos la razón tiende hacia un concepto que represente algo que sea siempre sujeto y nunca predicado. Si ascendemos mediante una cadena de silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad incondicionada en la forma de un presupuesto que no presuponga a su vez nada distinto de sí, o sea, un presupuesto último. Por último, si el ascenso se produce por una cadena de silogismos disyuntivos, la razón pide una unidad



incondicionada en la forma de un agregado o conjunto de miembros de la división disyuntiva tal que se complete la división.

Me parece obvia la razón por la cual Kant intenta derivar las tres clases de unidad incondicionada partiendo de los tres tipos de la inferencia silogística. Al deducir las categorías del entendimiento había querido evitar el tipo casual de deducción que imputa a Aristóteles, y sustituirlo por una deducción sistemática y completa. Dicho de otro modo: había deseado mostrar al mismo tiempo cuáles son las categorías y por qué son éstas y no otras. Por eso intentó deducirlas de los tipos lógicos del juicio, presuponiendo que su clasificación de estos tipos era completa. Análogamente, al deducir las ideas de la razón pura Kant desea mostrar al mismo tiempo cuáles son esas ideas y por qué tienen que ser éstas precisamente (esas ideas o, como él se expresa, esas clases de ideas). Por eso intenta derivarlas de los tres tipos de inferencia mediata que, de acuerdo con la lógica formal por él aceptada, son los únicos tipos posibles. En todo ese proceso podemos contemplar la pasión de Kant por la disposición sistemática y arquitectónica.

Pero durante la deducción de las ideas de la razón pura Kant introduce una línea de pensamiento suplementaria que facilita mucho la comprensión del conjunto. Introduce la idea de las relaciones más generales en que pueden encontrarse nuestras representaciones. Estas relaciones son tres. Primero, la relación al sujeto. Segundo, la relación de nuestras representaciones a los objetos como fenómenos. Tercero, la relación de nuestras representaciones a los objetos como objetos del pensamiento en general, sean fenómenos o no. Podemos considerar esas relaciones por separado.

En primer lugar se exige para la posibilidad de la experiencia, como vimos en el capítulo anterior, que todas las representaciones se

relacionen con la unidad de la apercepción, en el sentido de que el *yo pienso* ha de poder acompañarlas a todas. Ahora bien: la razón tiende a completar esta síntesis mediante la suposición de un sujeto incondicionado, un ego o sujeto pensante permanente, concebido como sustancia. La razón, esto es, tiende a completar la síntesis de la vida interior pasando del ego empírico condicionado a un sí mismo pensante e incondicionado, un sujeto sustancial que no es nunca predicado.

En segundo lugar, y atendiendo ahora a la relación de nuestras representaciones con los objetos en cuanto fenómenos recordaremos que el entendimiento sintetiza la multiplicidad de la intuición sensible según la segunda categoría de la relación, esto es, según la relación causal. Ahora bien: la razón intenta completar esta síntesis alcanzando una unidad incondicionada, concebida como la totalidad de las secuencias causales. El entendimiento nos suministra, por así decirlo, relaciones causales cada una de las cuales presupone otras relaciones causales. La razón postula una última presuposición que no presuponga nada más a su vez (y en el mismo orden), y esta presuposición es la totalidad de las secuencias causales de fenómenos. Así nace la idea de mundo, concebido como la totalidad de las secuencias causales.

En tercer lugar, o sea, por lo que hace a la relación de nuestras representaciones a los objetos de pensamiento en general, la razón busca una unidad incondicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable. Así nace la concepción de Dios como la unión de todas las perfecciones en un Ser.

Tenemos, pues, tres ideas principales de la razón pura, a saber, el alma como sujeto sustancial permanente, el mundo como totalidad de los fenómenos causalmente relacionados, y Dios como perfección

absoluta, como unidad de las condiciones de los objetos del pensamiento en general. Estas tres ideas no son innatas. Pero tampoco son empíricamente derivadas. Nacen como resultado del impulso natural de la razón pura hacia la complección de las síntesis realizadas por el entendimiento. Como ya se ha dicho, esto no significa que la razón pura lleve adelante la actividad sintetizadora del entendimiento considerada como constitución de los objetos mediante la imposición de las condiciones *a priori* de la experiencia que llamamos categorías. Las ideas de la razón pura no son "constitutivas". La razón tiene un impulso natural hacia la unificación de las condiciones de la experiencia, y lo hace avanzando hacia lo incondicionado en las formas que se acaban de estudiar. Al hacerla rebasa obviamente la experiencia. Por eso llama Kant "ideas trascendentales" a las ideas de la razón pura, aunque más adelante hablará de la tercera idea, la idea de Dios, llamándola "ideal trascendental". Pues Dios se concibe como la perfección suprema y absoluta.

Esas tres ideas forman los principales temas unificadores de las tres ramas de la metafísica especulativa según la clasificación de Wolff. "El sujeto pensante es el tema de la *psicología*, la totalidad de todos los fenómenos (el mundo) es el tema de la *cosmología*, y la entidad que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo lo que se puede pensar (el Ente de todos los entes) es el tema de la *teología*. De este modo la razón pura suministra su idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y para una doctrina trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*)."

Pero, puesto que, según Kant, no poseemos facultad alguna de intuición intelectual, los objetos correspondientes a esas tres ideas no

nos pueden ser dados intuitivamente. Ni de modo intelectual ni del modo experiencial descrito en el capítulo anterior. Ni el alma sustancial, ni el mundo como totalidad de todas las apariencias, ni el Ser supremo, Dios, nos pueden ser dados en la experiencia. No son ni pueden ser fenómenos. Y sus ideas no nacen por la sumisión del material de la experiencia a las condiciones *a priori* de ésta, sino por la unificación de las condiciones de la experiencia en lo incondicionado. Puede, por lo tanto, esperarse que si la razón hace de ellas el uso que Kant llama "trascendente", pretendiendo demostrar la existencia y la naturaleza de los objetos correspondientes y ampliar así nuestro conocimiento teórico objetivo, se verá sumida en argumentaciones sofisticadas y en antinomias. Para mostrar que así ocurre en realidad, e inevitablemente, Kant dispone un examen crítico de la psicología racional, la cosmología especulativa y la teología filosófica. Vamos a considerarlas sucesivamente.

### 3. Los parallogismos de la psicología racional.

Kant concibe la psicología racional como una disciplina que procede según líneas cartesianas y argumenta a partir del *cogito* hasta llegar al alma como sustancia simple permanente, en el sentido de autoidéntica en el tiempo, o sea, a través de todos los cambios accidentales. En su opinión la psicología racional ha de proceder *a priori*, pues no es una ciencia empírica. Por eso parte de la condición *a priori* de la experiencia, la unidad de la apercepción. " *Yo pienso* es, pues, el único texto de la psicología racional, partiendo del cual ha de desarrollar su entero sistema."

Si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, es fácil entender la línea de crítica que va a adoptar Kant. Es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia el que el *Yo pienso* pueda acompañar todas las representaciones de uno. Pero el ego como condición necesaria de la experiencia no está dado en la experiencia; es un ego trascendental, no el ego empírico. Por lo tanto, aunque es psicológicamente posible pensarlo como sustancia unitaria, sin embargo, la aplicación de categorías, como las de sustancia y unidad, no puede dar conocimiento en este contexto. Pues la función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a fenómenos, no a númenos. Podemos argumentar hasta negar a la conclusión de que el ego trascendental, como sujeto lógico, es una condición necesaria de la experiencia, en el sentido de que la experiencia es inteligible sólo porque los objetos, para ser objetos, tienen que relacionarse con la unidad de la apercepción; pero no podemos llegar así a la existencia del ego trascendental como sustancia. Pues esto implicaría un abuso de categorías como las de existencia, sustancia y unidad. El conocimiento científico está vinculado al mundo de los fenómenos, pero el ego trascendental no pertenece a ese mundo: es un concepto-límite. Kant habría podido, pues, decir con Ludwig Wittgenstein que "el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo".

Según Kant, la psicología racional contiene un paralogismo fundamental, un silogismo lógicamente falaz. Este silogismo se puede formular del siguiente modo:

M. Lo que no se puede pensar más que como sujeto no existe más que como sujeto, y es, por lo tanto, sustancia;

m. Mas un ser pensante, considerado simplemente como tal, no se puede pensar sino como sujeto;

C. Luego existe sólo como tal, o sea, como sustancia.

Que ese silogismo es un paralogismo se sigue del hecho de que contiene cuatro términos. El término medio, "aquello que no se puede pensar más que como sujeto", se entiende en un sentido en la premisa mayor y en otro sentido en la premisa menor. En la premisa mayor hay una referencia a objetos del pensamiento en general, incluyendo los de la intuición. Y es verdad que la categoría de sustancia se aplica a un objeto dado o que pueda ser dado en la intuición y que no pueda pensarse más que como sujeto, en el sentido de no poderse pensar como predicado. Pero en la premisa menor lo que no se puede pensar más que como sujeto se entiende en relación con la autoconsciencia como forma de pensamiento, y no en relación con objetos de la intuición. Y no se sigue en modo alguno que la categoría de sustancia se pueda aplicar a un sujeto en este sentido. Pues el ego de la pura autoconsciencia no está dado en la intuición y no es, por así decirlo, un candidato a la aplicación de la categoría.

Hay que observar que Kant no pone en duda la verdad de ninguna de esas dos premisas cuando se toman por sí mismas, aisladas. Pues de hecho cada premisa es para él una proposición analítica. Por ejemplo, si el ser pensante de la premisa menor, que se considera puramente como tal ser pensante, se entiende como el ego de la apercepción pura, es analíticamente verdad que no se puede pensar más que como sujeto. Pero en este caso la palabra 'sujeto' no se usa en el mismo sentido en que la utiliza la premisa mayor. Y no podemos pasar a la conclusión *sintética* de que el ego de la apercepción pura exista como sustancia.

No es necesario entrar más en la discusión de la psicología racional por Kant para ver el importante papel que ocupa en su crítica el concepto de intuición. El ego permanente no está dado en la intuición; en esto Kant concuerda con Hume. Por lo tanto, no le podemos aplicar la categoría de sustancia. Pero es obvio que alguien querrá poner en duda la opinión de que el ego permanente no está dado en la intuición. Y hasta en el caso de que no lo esté tal como lo interpreta Kant, podemos perfectamente considerar que su idea de intuición es demasiado restrictiva. En cualquier caso se podrá argumentar que la presuposición y la condición necesaria de toda experiencia es precisamente un ego permanente, y que si la experiencia es real, su condición necesaria ha de ser real. Y si afirmar esto supone un uso de las categorías más allá de la esfera que les ha sido asignada, entonces resultará discutible esta misma restricción de su uso. En cambio, una vez aceptadas las premisas de Kant será prácticamente imposible evitar sus conclusiones. La validez de la *Dialéctica trascendental* depende en gran parte, manifiestamente, de la validez de la *Estética trascendental* y la *Analítica trascendental*.

Vale la pena observar que en la medida en que Kant cree que todos los acontecimientos fenoménicos están determinados causalmente, está en cierto sentido dentro de su interés el mantener el ego permanente en la esfera de la realidad nouménica externa a la experiencia. Pues esto le va a permitir luego postular la libertad. Pero, al mismo tiempo, al situar el yo permanente en la esfera nouménica y más allá del alcance de la intuición, Kant imposibilita cualquier argumentación respecto de la existencia del yo en este sentido. Sin duda podemos afirmar la existencia del ego empírico, pues éste es dado en la intuición interna. Pero el ego empírico es la mismidad en cuanto estudiada en psicología.

Es un objeto en el tiempo, reducible a estados sucesivos. El ego no reducible a una sucesión de estados y que no se puede pensar sino como sujeto no está dado en la intuición, no es un objeto y, por lo tanto, no se puede afirmar dogmáticamente de él que exista como sustancia simple.

#### 4. Las antinomias de la cosmología especulativa.

Hemos visto que, según Kant, la cosmología especulativa se basa en la idea del mundo como totalidad de la secuencia causal de los fenómenos. La cosmología especulativa intenta ampliar nuestros conocimientos del mundo como totalidad de los fenómenos mediante proposiciones sintéticas *a priori*. Pero Kant sostiene que ese procedimiento conduce a antinomias. Se produce una antinomia cuando es posible demostrar dos proposiciones contradictorias a la vez. Y si la cosmología especulativa conduce inevitablemente a antinomias, entonces hay que concluir que su objetivo es imposible, que es un error aspirar a construir una ciencia del mundo considerado como totalidad de los fenómenos. Esta rama de la metafísica especulativa no es ni puede ser una ciencia. Dicho de otro modo: el hecho de que la cosmología especulativa produzca antinomias muestra que no podemos hacer un uso científico de la idea trascendental del mundo como totalidad de los fenómenos.

Kant discute cuatro antinomias. Se supone que cada una de ellas corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Pero no hay necesidad de insistir en este punto típico de correlación sistemática. Propongo pasarlo por alto y discutir brevemente las cuatro antinomias.

a) Las proposiciones conflictivas de la primera antinomia son como sigue. "*Tesis*: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio. *Antítesis*: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio."

La *tesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, tiene que haber ocurrido una serie infinita de acaecimientos. O sea, antes del momento presente tiene que estar completa una serie infinita. Pero una serie infinita no puede estar nunca completa. Por lo tanto, el mundo ha de haber tenido un comienzo en el tiempo. Por lo que hace a la segunda parte de la tesis: si el mundo no es limitado en el espacio, tiene que haber una totalidad infinita dada de cosas coexistentes. Pero no podemos pensar un total dado infinito de cosas coexistentes que llenen todos los espacios posibles si no es mediante la adición sucesiva, parte por parte o unidad por unidad, hasta completar la suma. Pero no podemos considerar completa esta adición o síntesis sino presuponiendo para su compleción un tiempo infinito. Y eso implica la contemplación de un tiempo infinito como tiempo transcurrido, cosa imposible. Por lo tanto, no podemos considerar el mundo como un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles. Tenemos que considerarlo como espacialmente limitado, o finito.

La *antítesis* se demuestra del modo siguiente. Si el mundo ha empezado en el tiempo, tiene que haber habido un tiempo vacío antes de que empezara el tiempo. Pero en el tiempo vacío no es posible ningún devenir o empezar. No tiene sentido decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío. Por lo tanto, el tiempo no tiene comienzo. En cuanto a la infinitud espacial del mundo, supongamos, en gracia al

tema, que el mundo es finito y limitado en el espacio. Entonces tiene que existir en un espacio vacío, en el vacío. Y en este caso ha de tener una relación con el espacio vacío. Pero el espacio vacío no es nada; y una relación con la nada es ella misma una nada. Por lo tanto, el mundo no puede ser finito y limitado espacialmente; tiene que ser espacialmente infinito.

A primera vista Kant parece adoptar una posición diametralmente opuesta a la de santo Tomás de Aquino, pues mientras que este último sostenía que jamás se había demostrado filosóficamente que el mundo tenga un comienzo en el tiempo ni que no lo tenga, Kant parece decir que ambas tesis son demostrables. Y podemos observar de paso que su demostración de la tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo es la misma propuesta por san Buenaventura en apoyo de esa doctrina, y que santo Tomás negó la validez de esa argumentación. Pero en realidad Kant piensa que ambas argumentaciones se basan en fundamentos falsos. La demostración de la tesis descansa en el supuesto de que podemos aplicar a los fenómenos el principio de la razón pura que dice que dado lo condicionado está también dada la totalidad de las condiciones y, consiguientemente, lo incondicionado. La demostración de la antítesis se basa en el supuesto de que el mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas-en-sí. Supone, por ejemplo, que el espacio es una realidad objetiva. Y dados esos supuestos, las argumentaciones son válidas. Pero el mismo hecho de que entonces se puedan demostrar las dos proposiciones contradictorias muestra que los supuestos no son admisibles. No podemos evitar la antinomia sino adoptando el punto de vista de la filosofía crítica y abandonando los puntos de vista del racionalismo dogmático y del sentido común acrítico. Ésta es precisamente la cuestión que Kant desea dejar en claro,

aunque no se puede decir que lo haga plenamente. Sería confuso, aunque correcto en un sentido, decir que a la larga Kant llega a la posición de santo Tomás. Pues de acuerdo con el punto de vista de Kant la futilidad intrínseca de todo intento de probar filosóficamente que el mundo tiene un comienzo en el tiempo o que no lo tiene no puede apreciarse más que adoptando una filosofía que no era, ciertamente, la de Santo Tomás de Aquino.

b) La segunda antinomia es como sigue. "*Tesis*: Toda sustancia compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe nada que no sea simple o compuesto de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta del mundo consta de partes simples, y no existe en ningún lugar una cosa simple."

La demostración de la *tesis* toma la siguiente forma. Si las sustancias compuestas no constaran de partes simples, entonces al hacer abstracción de toda composición no quedaría absolutamente nada. Pero esa hipótesis se puede excluir, ya que la composición es una relación meramente contingente. Por lo tanto, lo compuesto tiene que constar de partes simples. Y de esto se sigue que todo lo que existe tiene que ser simple o compuesto de partes simples.

La *antítesis* se puede demostrar del modo siguiente. Una sustancia compuesta ocupa espacio. Y ese espacio tiene que constar de tantas partes cuantas sean las de la sustancia compuesta. Por lo tanto, cada parte de esta última ocupa espacio. Pero todo lo que ocupa un espacio ha de constar de una multiplicidad de partes. Y cada una de éstas ocupará espacio, por lo que contendrá, a su vez, partes. Y así indefinidamente. Por lo tanto, no puede haber cosa compuesta que conste de partes simples. Ni puede haber cosas simples.

Al igual que en la primera antinomia, la tesis representa la posición del racionalismo dogmático. Todas las sustancias compuestas constan de sustancias simples como las mónadas leibnizianas. Y también igual que en la primera antinomia, la antítesis representa un ataque empirista al racionalismo dogmático. Pero la tesis trata nómenos como si fueran fenómenos, objetos dados en la experiencia; y la antítesis trata fenómenos, cuerpos extensos, como si fueran *noumena*. También en este caso, el único modo de salir de la antinomia consiste en adoptar la posición de la filosofía crítica y reconocer que lo que es verdadero de los fenómenos en cuanto fenómenos no se puede afirmar de los *noumena*, de los cuales no poseemos conocimiento objetivo.

e) La tercera antinomia se refiere a la causación libre. "*Tesis*: La causalidad a tenor de las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que se puedan derivar los fenómenos del mundo. Para explicarlos hay que admitir otra causalidad, la causalidad libre. *Antítesis*: No hay libertad, sino que toda cosa del mundo ocurre exclusivamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza."

La *tesis* se argumenta del modo siguiente. Supongamos que no hay más que una clase de causalidad, a saber, la causalidad según las leyes de la naturaleza. En este caso un acaecimiento dado se determina por un acaecimiento previo, y así sucesivamente y sin límite. No puede entonces haber un comienzo primero y, consiguientemente, la serie de las causas. no se puede completar. Pero es ley de la naturaleza que nada ocurre sin causa suficientemente determinada *a priori*. Y esta ley no se cumple si la causalidad de toda causa es ella misma efecto de una causa antecedente. Por lo tanto, tiene que haber una causalidad absolutamente espontánea que origine una serie de fenómenos según causas naturales.

La argumentación de la *antítesis* es, resumidamente, del siguiente tenor. Una causación libre, espontánea, presupone un estado de la causa sin ninguna relación causal (como efecto) con el estado anterior. Pero ese supuesto es contrario a la ley causal natural y haría imposible la unidad de la experiencia. Por lo tanto, no se hallará libertad en la experiencia; la libertad es una mera ficción del pensamiento.

En esta antinomia, y por empezar por el principio, no está nada claro de qué habla Kant. La argumentación de la tesis sugiere que está pensando en la producción de la serie causal natural por una causa primera cuya actividad causal es completamente espontánea en el sentido de que no depende ella misma de causa alguna. Y en sus observaciones sobre esta tesis afirma explícitamente que estaba pensando en el origen del mundo. Pero luego añade que si hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas podemos admitir, dentro del mundo, causas libres de diferentes series de fenómenos.

Por lo que hace a la *antítesis*, es natural entenderla como referente a la libertad humana. *Prima facie*, por lo menos, tiene sentido considerar un estado del sujeto humano como determinado causalmente por otro estado; pero no tiene sentido alguno suscitar la cuestión de la relación causal entre estados cuando se trata de Dios. Sin embargo, en sus observaciones acerca de la *antítesis* Kant introduce la idea de una causa libre existente fuera del mundo. Y observa que aunque admitamos la existencia de una causa así no podemos admitir causas libres dentro del mundo.

A la vista de esa ambigüedad, o sea, del ámbito indeterminado de la aplicación de la tesis y de la *antítesis*, es difícil mantener que la antinomia se resuelva por la observación de que la tesis y la *antítesis* se

refieren a cosas diferentes. Mas no puede haber antinomia propiamente dicha si la tesis y la *antítesis* no se refieren a las mismas cosas. Si la tesis afirma que se puede demostrar la existencia de una causa libre de la serie total de secuencias causales fenoménicas y la *antítesis* afirma que no hay tal causa, tendremos una antinomia de verdad. Y si la tesis afirma que se puede probar que hay una causalidad libre dentro del mundo, mientras que la *antítesis* dice que se puede probar que no hay causalidad libre dentro del mundo, tendremos también antinomia. Pero si la tesis afirma que se puede probar que hay una causa libre de la serie total de las secuencias causales fenoménicas, la cual causa está fuera de la serie, mientras que la *antítesis* afirma que no hay una causalidad libre dentro de la serie fenoménica, entonces no hay propiamente antinomia.

No es mi intención negar que la tercera antinomia cabe en gran parte dentro del esquema general de las antinomias kantianas. La demostración de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa primera de la serie total de secuencias causales fenoménicas, no es válida más que en el supuesto de que podamos completar la serie usando la idea trascendental de mundo como totalidad para ampliar nuestro conocimiento teórico. Por lo tanto, la tesis representa el punto de vista del racionalismo dogmático. Y la *antítesis*, ya se tome como formulación de que no es posible ninguna demostración de la existencia de una causa primera de la serie total, ya en el sentido de que no puede haber causas libres dentro de la serie, representa el punto de vista empirista. Pero si la antinomia no se puede resolver más que adoptando el punto de vista de la filosofía crítica, entonces este último punto de vista no se debe introducir en la argumentación de la tesis ni de la *antítesis*, y eso es precisamente lo que hace Kant al argüir la *antítesis*,

puesto que afirma que la admisión de la causalidad libre destruye la posibilidad de la unidad de la experiencia. Y aunque acaso no sea necesario entender sus formulaciones en el sentido de su peculiar punto de vista, de todos modos es difícil evitar la impresión de que ésta es la manera más natural de interpretarlas.

Mas ¿qué ocurre con la antinomia cuando se adopta explícitamente el punto de vista crítico? La argumentación de la tesis, si ésta se entiende como referente a una causa espontánea de la serie total de los fenómenos, descansa en un abuso de la idea trascendental de mundo. Por lo que hace a la antítesis, la negación de la libertad, se trata de una afirmación sólo válida para la esfera de los fenómenos. Por eso Kant tiene vía libre para afirmar más adelante que el hombre es nouménicamente libre y fenoménicamente determinado. Si adoptamos ese punto de vista podemos decir que para Kant son verdaderas la tesis y la antítesis si se entienden adecuadamente. La tesis, o sea, que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única clase de causalidad, es verdadera, aunque no es verdad que podamos probada. La antítesis, la afirmación de que no hay libertad, es verdadera si se toma como exclusivamente referida al mundo fenoménico, y no es verdadera si se entiende como referente a toda realidad. Sólo adoptando el punto de vista de la filosofía crítica podemos, según Kant, separar lo verdadero de lo falso de la tesis y la antítesis, y ponemos por encima de las crasas contradicciones en las cuales se sume la razón por su uso dogmático.

d) La cuarta antinomia se refiere a la existencia de un ser necesario. "Tesis: Pertenece al mundo, como parte suya o como causa suya, algo que existe como ser absolutamente necesario. Antítesis: No existe en

ningún lugar, ni en el mundo ni fuera de él, un ser necesario como causa del mundo."

La tesis se arguye, por lo que hace a la existencia de un ser necesario, mediante el supuesto hecho de que la serie de las condiciones presupone una serie completa de condiciones hasta lo incondicionado, lo cual existe necesariamente. Kant sostiene entonces que este ser necesario no se puede pensar como trascendente al mundo de los sentidos y que, por lo tanto, tiene que ser idéntico con la entera serie cósmica o con una parte de ella.

La antítesis se argumenta mostrando que no puede haber ningún ser necesario ni dentro ni fuera del mundo. No puede haber un primer miembro de la serie de los cambios que sea él mismo necesario y no causado. Pues todos los fenómenos son determinados en el tiempo. Ni tampoco puede ser necesaria la entera serie cósmica si ningún miembro de ella es necesario. Por lo tanto, no puede haber ningún ser necesario en el mundo, ni como idéntico con él ni como idéntico con una parte de él. Pero tampoco puede haber un ser necesario que exista fuera del mundo como causa de éste. Pues si causa la serie de los cambios cósmicos, entonces tiene que empezar a actuar. Y si empieza a actuar es que está en el tiempo. Y si está en el tiempo, está en el mundo, no fuera de él.

Hay, sin duda, solapamientos importantes entre las antinomias tercera y cuarta. Pues aunque en la cuarta antinomia Kant introduce un término nuevo, el término 'ser absolutamente necesario', usa al mismo tiempo la línea de argumentación ya utilizada en la tercera antinomia para mostrar que tiene que haber una causa puramente espontánea de la serie de los fenómenos. Por eso hay cierta razón en la crítica que sostiene que Kant presenta esta antinomia para redondear el número cuatro, puesto



que se supone que cada antinomia corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Y efectivamente, las categorías de la necesidad y la contingencia pertenecen a la cuarta clase de categorías, mientras que la causalidad pertenece a la tercera clase, a las categorías de la relación. Pero resulta que al argüir la tesis de la cuarta antinomia Kant utiliza precisamente una argumentación causal.

Es un hecho notable, subrayado por Kant en sus observaciones a la antítesis de la cuarta antinomia, que los mismos fundamentos utilizados para argüir la tesis sirvan también para argumentar la antítesis. Tras de lo cual Kant pasa a afirmar que la razón cae a menudo en desacuerdo consigo misma al considerar un mismo objeto desde diferentes puntos de vista. Y si la tesis y la antítesis representan puntos de vista diferentes, el comentario de Kant puede sugerir que acaso sean ambas verdaderas. La antítesis, esto es, podría ser correcta en cuanto representa la afirmación de que no hay ningún ser necesario en el mundo y la tesis de que no puede haber demostración de la existencia de un ser así fuera del mundo. Pero la tesis puede ser también verdadera en cuanto afirmación de que hay un ser así que existe fuera del mundo, aunque nunca podamos decir que *sabemos* que existe.

Considerando las antinomias en su conjunto, se aprecia que las tesis representan el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática, mientras que se supone que las antítesis representan el punto de vista empirista. Kant, desde luego, comparte este último en cuanto considera perfectamente correcta la crítica empirista de las pretensiones de la metafísica en cuanto al incremento de nuestro saber. *Pero* al mismo tiempo es evidente que no se adhiere a la filosofía empirista como tal. En su opinión el empirismo, aunque saludable en su crítica negativa de la metafísica especulativa, es él mismo un sistema

dogmático que limita dogmáticamente la realidad a los fenómenos y los trata como si fueran cosas-en-sí. Las pretensiones de la metafísica especulativa no son lo único que hay que exponer. Al aceptar la crítica empirista de la argumentación metafísica hay que levantarse al mismo tiempo por encima de las estrecheces del empirismo dogmático (muy identificado con el materialismo) y dejar espacio, por así decirlo, para la realidad nouménica. La metafísica se sostiene por intereses morales y religiosos. Y aunque este hecho mueve frecuentemente a los metafísicos a proponer argumentaciones inconsistentes, hemos de reconocer que la metafísica representa niveles de la vida humana que no barrunta siquiera el empirismo craso. Kant piensa que con la filosofía crítica es posible obviar las falacias de la metafísica y el materialismo y el mecanicismo dogmáticos del empirismo craso. Limitando el conocimiento a su esfera propia nos ponemos por encima de las antinomias y damos pie a la fe práctica basada en la experiencia moral. La libertad humana, por ejemplo, no se puede admitir dentro de la esfera fenoménica, pero a pesar de eso puede ser una realidad; más adelante en el sistema kantiano resulta ser un postulado necesario de la conciencia moral.

### **5. La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios.**

Kant llama ideal trascendental a la tercera idea trascendental de la razón pura. Inicialmente es la idea de la suma total de todos los predicados posibles y contiene *a priori* los datos de todas las posibilidades particulares. El espíritu, subiendo por la serie de los silogismos disyuntivos, encuentra la condición incondicionada de todos los predicados particulares, cada uno de los cuales excluye predicados contradictorios o incompatibles, y la halla en la idea de un agregado de

todos los predicados. Ésta es la idea del agregado o la suma total de todas las perfecciones posibles. Pero en la medida misma en que esa suma total se piensa como la condición incondicionada de todas las perfecciones particulares, resulta pensada también como prototipo de esta última, como aquello de lo que se derivan todas las perfecciones y a lo que se aproximan, y no como un mero concepto abstracto de la acumulación de todas las perfecciones empíricas particulares. Se piensa, pues, como un ser real, como la realidad suprema. La idea del Ser perfectísimo, del *Ens perfectissimum*, es, pues la idea del ente más real, del *Ens realissimum*. No se puede pensar ese Ser como mera acumulación o yuxtaposición, por así decirlo, de perfecciones empíricas, limitadas y a menudo incompatibles. Tiene que ser pensado como unión de perfecciones puras, ilimitadas, en un Ser simple. Además, la condición incondicionada de toda perfección y realidad limitada posible se piensa como necesariamente existente. Así llegamos a la idea de Dios como Ser supremo individual, necesariamente existente, eterno, simple y omnipotente, el cual no es un agregado de realidades finitas, sino condición incondicionada y causa última de ellas. Y esta idea constituye el tema de la teología natural o filosófica.

La concepción kantiana del proceder de la razón pura es clara. La razón busca la unidad incondicionada de todos los predicados posibles. No puede hallarla en el agregado -en el sentido material de agregado- de las perfecciones empíricas, sino que tiene que ir más allá de lo condicionado. De este modo objetiva la indeterminada meta de su búsqueda en un *Ens perfectissimum*. Y éste se "hipostatiza" en *Ens realissimum*, que es un ente individual. Por último, este ente se personifica en el Dios del teísmo. Pero con ese proceso de objetivación la razón rebasa toda experiencia posible. No tenemos derecho a afirmar

que hay un Ser que es *Ens perfectissimum* y *Ens realissimum*, o sea, que hay un objeto correspondiente a la representación de una suma total de todas las perfecciones posibles. Y aunque la razón admita que sólo podemos poseer conocimiento analógico (o simbólico) del Ser supremo, el mero hecho de objetivar la idea de una totalidad de perfecciones significa que extendemos el uso de las categorías más allá de su campo de aplicación propio.

Es obvio que de acuerdo con las premisas de Kant no es posible una demostración de la existencia de Dios. Pero Kant desea dejar explícitamente en claro esa imposibilidad mostrando que toda línea de argumentación al respecto es falaz. La tarea no es tan ingente como pueda creerse. Pues según Kant no hay más que tres modos de argüir la existencia de Dios en la metafísica especulativa. La razón puede partir de lo que podría llamarse el *cómo* del mundo sensible, o sea, de su carácter en cuanto aparentemente manifiesta una finalidad, y pasar a afirmar Dios como causa de esa finalidad. En este caso tenemos el argumento "físico-teológico". Otra vía consiste en que la razón parta de la existencia empírica para llegar a Dios como causa última de esta existencia. En este caso tenemos el argumento "cosmológico". La tercera consiste en que la razón arranque de la idea de Dios para pasar a la existencia divina. En este caso tenemos el argumento "ontológico".

Al tratar esas tres líneas de prueba Kant empieza por la tercera. Pues el movimiento del espíritu hacia Dios en la metafísica está siempre guiado por el ideal trascendental de la razón pura, que es el objetivo de su impulso. Es, pues, muy adecuado partir del argumento *a priori* que va de la idea de Dios a la existencia divina. Por otra parte, Kant está convencido de que para llegar a Dios por las otras líneas de argumentación resulta a la postre necesario apelar al argumento

ontológico. Éste último es pues el argumento fundamental y el que antes hemos de considerar.

a) La forma general del argumento ontológico, tal como Kant lo tiene presente, puede formularse como sigue: en el concepto de un ser perfectísimo está incluida la existencia. Pues, de no ser así, ese concepto no sería el de ser perfectísimo. Por lo tanto, si un ser así es posible, entonces ese ser existe necesariamente. Pues la existencia está incluida en la noción plena de su posibilidad. Mas el concepto de un ser perfectísimo es el concepto de un ente posible. Luego ese ente existe necesariamente.

También puede formularse la argumentación de este modo. La idea del *Ens realissimum* es la idea de un ser absolutamente necesario. Y si un ser así es posible, entonces existe. Pues la idea de un ser necesario meramente posible (y no actualmente existente) es una idea contradictoria. Mas la idea de un ser absolutamente necesario es la idea de un ente posible. Por lo tanto existe un *Ens realissimum*, o sea, Dios.

Kant observa que no tiene ningún sentido decir que la idea de un ser necesario meramente posible sea una idea contradictoria. Para pensar un ser así como meramente posible he de eliminar mentalmente su existencia. Y entonces no tiene por qué originarse contradicción alguna. "Si se hace abstracción de su existencia, se hace abstracción de la cosa con todos sus predicados. ¿Cómo puede entonces haber lugar para ninguna contradicción?" El que dice que Dios no existe no está suprimiendo la existencia y dejando los predicados, como el de omnipotencia, por ejemplo, sino que está suprimiendo todos los predicados y el sujeto junto con ellos. Por lo tanto, el juicio de que Dios no existe no es autocontradictorio, aunque sea falso.

Se puede decir que el caso del *Ens realissimum* es único. Puedo negar la existencia de cualquier otro ser sin caer en autocontradicción, pues la existencia no pertenece al concepto o la idea de ningún otro ente. Pero pertenece al concepto del *Ens realissimum*. Por lo tanto, no puedo admitir sin autocontradicción la posibilidad del *Ens realissimum* y negar al mismo tiempo su existencia.

La respuesta de Kant se mueve del modo siguiente. En primer lugar, nuestra incapacidad de ver contradicciones lógicas en la idea de Dios no constituye prueba alguna de que el *Ens realissimum* sea positivamente posible. En segundo lugar, todo argumento que proceda de la idea del *Ens realissimum* a su existencia carece de valor, pues es reducible a una mera tautología. Está claro que si introduzco la existencia en la misma idea de un ser puede inferir que ese ser existe. Pero todo lo que estoy diciendo con eso es que un ente existente existe. Y eso es verdad, pero tautológico. Si puedo inferir que el ente existe partiendo de su concepto o idea es pura y exclusivamente porque antes he introducido la existencia en la idea, prejuzgando así la cuestión. Decir que argumento de la posibilidad a la actualidad es autoengaño, cuando uno ha empezado por incluir la actualidad en la posibilidad.

Kant afirma, pues, que toda proposición existencial es sintética, y ninguna analítica. Por lo tanto, es posible negar sin contradicción interna cualquier proposición existencial. Los defensores del argumento ontológico contestarían diciendo que Kant ignora el verdadero centro de la argumentación. En todos los demás casos las proposiciones de existencia son sintéticas, pero el caso del ser perfectísimo es único. Pues en este caso, y sólo en él, la existencia está contenida en la idea del sujeto. Por lo tanto, se puede obtener de él por mero análisis, si es

posible expresarse así en este caso. Kant replicará que eso es posible por el simple hecho de que ya hemos introducido la existencia en el concepto, prejuzgando la cuestión. Pero el creyente en el argumento ontológico sostendrá que la realidad es que la existencia es un predicado que pertenece necesariamente a este sujeto.

Para Kant la existencia no es predicado. Si lo fuera, se seguiría de ello que al afirmar la existencia de una cosa se añade algo a la idea de esa cosa. Pero entonces no se afirma la misma cosa que estaba previamente representada en la idea. La verdad es que al decir que algo existe no se hace más que poner o afirmar el sujeto con todos sus predicados. Por lo tanto, al negar la existencia de Dios no se niega un predicado de un sujeto, sino que se aniquila mentalmente el sujeto total junto con todos sus predicados. Yeso no da lugar a ninguna contradicción lógica.

Podemos, pues, llegar a la conclusión de que "todo el esfuerzo y todos los intentos dedicados a la famosa demostración ontológica o cartesiana de la existencia de un ser supremo partiendo sólo de conceptos es trabajo perdido. Tan insensato es esperar hacerse más rico en conocimiento mediante meras ideas como pensar en aumentar la riqueza de un comerciante añadiendo ceros a sus cuentas".

b) La formulación kantiana del argumento cosmológico en favor de la existencia de Dios se basa en Leibniz. "Si algo existe, tiene que existir un ente absolutamente necesario. Ahora bien: existo al menos yo. Por lo tanto, existe también un ente absolutamente necesario. La premisa menor contiene una experiencia; la premisa mayor razona de una experiencia en general a la existencia de un ente necesario."

Es bastante obvia la línea de crítica que Kant seguirá ante ese argumento. En su opinión, la premisa mayor se basa en un uso "trascendente" -lo que quiere decir un abuso- del principio de causalidad. Toda cosa contingente tiene una causa. Este principio es válido dentro el reino de la experiencia sensible, y sólo en él posee significación. No lo podemos usar para trascender el mundo en cuanto dado en la experiencia sensible. Además, según Kant el argumento cosmológico implica la complección de la serie de los fenómenos en la unidad incondicionada de un ser necesario. Y aunque la razón tiene un impulso natural a hacer eso, el someterse a ese impulso no puede aumentar nuestro conocimiento.

No hará falta detallar más esta crítica, que es una consecuencia inmediata de la concepción kantiana de los límites del conocimiento humano. Pero hay un punto de su tratamiento del argumento cosmológico que merece atención ahora. Se trata de la tesis de que para pasar de la idea de un ser necesario a la afirmación de Dios hay que recurrir, implícitamente al menos, al argumento ontológico.

El concepto de un ser necesario es indeterminado. Aunque admitamos que la reflexión acerca de la experiencia nos lleva a un ser necesario, no podemos descubrir sus propiedades por la experiencia. Por eso nos vemos obligados a buscar un concepto adecuado a la idea de ser necesario. Y la razón cree haber encontrado lo que necesita con el concepto de un *Ens realissimum*. Entonces pasa a afirmar que el ser necesario es el *Ens realissimum*, el ser mas real o perfecto. Pero eso es proceder con meros conceptos, cosa característica del argumento ontológico. Por otra parte, si un ser necesario es un *Ens realissimum*, un *Ens realissimum* es un ser necesario. Y con esto decimos que el concepto de un ser supremamente real o perfecto comprende la

necesidad absoluta de la existencia; mas eso es precisamente el argumento ontológico.

Bastantes filósofos e historiadores de la filosofía parecen haber supuesto sin más examen que el intento kantiano de mostrar que el argumento cosmológico cae en el ontológico de un modo necesario es una argumentación concluyente. Pero el intento de Kant me parece muy poco convincente; o, más bien, convincente sólo si se admite que el argumento basado en la experiencia nos lleva no a la afirmación de la existencia de un ser necesario, sino sólo a la vaga *idea* de un ser necesario. En este caso, en efecto, y tal como dice Kant, tendríamos que buscar un concepto determinante que incluyera en su contenido la existencia, y así se podría deducir la existencia de la idea determinada de un ser necesario. En este punto quedaríamos envueltos en el argumento ontológico. En cambio, si el argumento basado en la experiencia nos conduce a la afirmación de la *existencia* de un ser necesario, entonces el intento de determinar *a priori* los atributos necesarios de ese ser no tiene nada que ver con el argumento ontológico, el cual atiende primariamente a deducir la existencia de la idea de un ser posible y no a deducir atributos de la idea de un ser cuya existencia ha sido ya afirmada sobre bases diferentes de su posibilidad mera. Se puede decir que Kant parte de que el argumento basado en la experiencia nos conduce sólo a la vaga idea de un ser necesario. Pero ésta no es una razón adecuada para sostener que el argumento cosmológico apele necesariamente al ontológico. La cuestión de si el argumento basado en la experiencia es o no válido no es cuestión de interés para el concreto punto que estamos discutiendo. Pues queda el hecho de que si alguien, aunque sea erróneamente, está convencido de que ha probado la existencia de un ser necesario basándose en algo

que no sea la posibilidad *a priori* de dicho ser, su posterior intento de determinar los atributos de ese ser no es el mismo procedimiento que se sigue en el argumento ontológico.

c) Kant empieza su discusión de la demostración físico-teológica de la existencia de Dios repitiendo una vez más puntos de vista generales que excluyen desde el primer momento toda demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. Por ejemplo, "todas las leyes referentes a la transición de efectos a causas, e incluso toda extensión sintética de nuestro conocimiento, se refieren exclusivamente a experiencia posible, y, por lo tanto, a los objetos del mundo sensible; y sólo en relación con estos últimos tienen significación".<sup>26</sup> Si las cosas son así, está claro que no podrá ser demostración válida ninguna argumentación que vaya de la finalidad en la naturaleza a una causa trascendente de esa finalidad.

Los pasos principales del argumento físico-teológico son como sigue. En primer lugar observamos en el mundo signos manifiestos de disposición teológica, o sea, de adaptación de medios a fines. En segundo lugar, observamos que esta adaptación de medios a fines es contingente, en el sentido de que no pertenece a la naturaleza de las cosas. Tercero: tiene que existir, por lo tanto, una causa al menos de esta adaptación, y esta causa, o esas causas, han de ser inteligentes y libres. Cuarto: las relaciones recíprocas que existen entre las diferentes partes del mundo, relaciones que producen un sistema armonioso análogo a una obra de arte, justifican la inferencia de que hay una causa así, y sólo una.

Kant, pues, interpreta la demostración de la existencia de Dios por la finalidad como un argumento basado en una analogía con la adaptación constructiva humana de los medios a los fines. Y efectivamente se

había presentado la argumentación de ese modo durante el siglo XVIII. Pero, aparte de las objeciones que se pueden suscitar ya desde el punto de vista de esa interpretación, Kant observa que "esta demostración podría a lo sumo asentar la existencia de un *arquitecto del mundo*, cuya actividad estaría limitada por las posibilidades del material con que trabaja; pero no la existencia de un *creador del mundo*..." Esta objeción es obviamente verdadera. La idea de finalidad o plan nos lleva directamente a la idea de un planificador, pero no, de un modo directo, a la conclusión de que ese planificador sea también el creador de las cosas sensibles finitas según su sustancia. Por eso arguye Kant que para demostrar la existencia de Dios en sentido propio la argumentación físico-teológica ha de recabar la ayuda de la argumentación cosmológica. y esto significa según Kant apelar a la argumentación ontológica. Por lo tanto, también la argumentación físico-teológica depende, aunque indirectamente, del argumento ontológico. Por lo tanto, y aparte de otras consideraciones críticas, la existencia de Dios no se puede demostrar sin el uso del argumento ontológico, y éste es falaz. Las tres argumentaciones tienen de este modo algunas falacias en común, aparte de tener cada una de ellas las suyas propias.

La teología natural, o "teología trascendental", como a menudo dice Kant, carece por lo tanto de valor cuando se la considera desde el particular punto de vista de la demostración de la existencia de Dios. Desde este punto de vista la teología trascendental es un intento de conseguir esa demostración por medio de ideas trascendentales o principios teórico S que no tienen aplicación fuera del campo de la experiencia. Pero el limitarse a decir que Kant rechaza la teología natural es correr el riesgo de dar una impresión falsa de su posición. Sin duda es eso verdad, puesto que describe la teología natural como una

especulación que infiere "los atributos y la existencia de un autor del mundo partiendo de la constitución del mundo y del orden y la unidad observables en él". Y un intento así es "completamente estéril". Pero, por otra parte, la afirmación meramente negativa de que Kant rechaza la teología natural puede dar la falsa impresión de que rechaza toda teología filosófica. Y es un hecho que admite lo que a veces llama "teología moral". "Más adelante mostraremos que las leyes de la moralidad no sólo presuponen la existencia de un Ser supremo, sino que la postulan justificadamente (aunque sólo desde el punto de vista práctico, desde luego), ya (que estas leyes son ellas mismas absolutamente necesarias en otra relación." Y una vez llegados a la fe práctica (moral) en Dios, podemos utilizar los conceptos de la razón para pensar el objeto de nuestra fe de un modo coherente. Es verdad que siempre estaremos dentro de la esfera de la fe práctica; pero, teniéndolo siempre en cuenta, podemos utilizar los conceptos de la razón para construir una teología racional.

Estas últimas observaciones arrojan sin duda una luz completamente distinta sobre el enunciado de que Kant rechaza la teología natural. Nos ayudan, en efecto, a delimitar la significación de ese enunciado. La crítica de la teología natural tiene una función dúplice. Expone las falacias presentes en las demostraciones teoréticas de la existencia de Dios y muestra que la existencia de Dios no se puede demostrar. Pero la naturaleza misma de la crítica muestra que tampoco se puede demostrar la inexistencia de Dios. Mediante la razón no podemos probar ni refutar la existencia de Dios. Por lo tanto, la crítica de la teología natural deja el camino abierto para la fe práctica o moral. Presupuesta la fe, la razón puede entonces corregir y purificar nuestra concepción de Dios. Aunque en su uso especulativo la razón no

puede demostrar la existencia de Dios, "es, sin embargo, de uso utilísimo para corregir nuestro conocimiento del ser supremo una vez supuesto que este conocimiento se pueda derivar correctamente de alguna otra fuente; pues la razón lo hace coherente consigo mismo y con todos los demás conceptos de objetos inteligibles, y lo purifica de todo lo que es incompatible con el concepto de un Ser supremo, así como de toda mezcla de limitaciones empíricas".

Por otra parte, aunque las supuestas pruebas de la existencia de Dios son todas argumentos falaces, sin embargo, pueden tener un uso positivo. Así, por ejemplo, el argumento físico-teológico, por el que Kant siempre tuvo verdadero respeto, puede preparar el espíritu para recibir el conocimiento (práctico) teológico, y darle "una dirección recta y natural", aunque no puede suministrar fundamento seguro para una teología natural.

## 6. El uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura.

Hemos visto ya que las ideas trascendentales de la razón pura no tienen uso "constitutivo", O sea, no nos dan conocimiento de los objetos correspondientes. Las categorías esquematizadas del entendimiento, cuando se aplican a datos de la intuición sensible, "constituyen" objetos y nos permiten así conocerlos. Pero las ideas trascendentales de la razón pura no son aplicables a los datos de la intuición sensible. Ni tampoco hay intuición puramente intelectual que pueda facilitar sus objetos, pues no disponemos de una facultad así. Por lo tanto, las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo ni aumentan nuestro conocimiento. Si las utilizamos para trascender la esfera de la experiencia y afirmar la existencia de realidades no dadas en la

experiencia caeremos inevitablemente en las falacias que la *Dialéctica trascendental* se propone descubrir.

Por otra parte, y según nos dice el mismo Kant, la razón humana tiene una inclinación natural a rebasar los límites de la experiencia; Kant dice incluso que las ideas trascendentales engendran una "ilusión irresistible". No piensa, desde luego, que sea imposible corregir esas ilusiones. Pero cree que el impulso que las produce es un impulso natural, y que la corrección ha sido posterior al dominio de dicho impulso. Dicho históricamente: la metafísica especulativa es anterior a la *Dialéctica trascendental*. Y esta última, aunque nos permite en principio evitar las ilusiones metafísicas, no puede destruir el impulso que las produce y las impone. La causa de ello es que "las ideas trascendentales son tan naturales (a la razón) como las categorías lo son al entendimiento".

Ahora bien: si las ideas trascendentales son naturales a la razón, será porque tienen algún uso adecuado y propio. "Así, pues, las ideas trascendentales tendrán con toda probabilidad su uso propio y consecuentemente *inmanente*." Esto es, tendrán un uso en relación con la experiencia, aunque este uso no consistirá en permitirnos conocer objetos correspondientes a las ideas mismas. Pues no hay tales objetos *inmanentemente* a la experiencia, y si damos a las ideas un uso trascendente sucumbimos de modo inevitable, como hemos visto, a la ilusión y la falacia. ¿Cuál es, pues, el uso propio de las ideas? Es el uso que Kant llama "regulativo".

La tarea especial de la razón consiste en dar una disposición sistemática a nuestros conocimientos. Por eso podemos decir que "el

entendimiento es un objeto de la razón igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Tarea de la razón es producir una unidad sistemática en todas las operaciones empíricas posibles del entendimiento, igual que el entendimiento unifica la multiplicidad de los fenómenos por medio de conceptos y los pone bajo leyes empíricas". En este proceso de sistematización la idea actúa como principio regulativo de unidad.

En psicología, por ejemplo, la idea del ego como sujeto simple permanente estimula una mayor unificación de los fenómenos psíquicos, como los deseos, las emociones, los actos de la imaginación, etcétera; y la psicología empírica emprende la tarea de ponerlos reunidos bajo leyes para formar un esquema unificado. En esta tarea le es muy útil la idea trascendental del ego como sujeto simple permanente. Cierto que ese ego trascendental no está dado en la experiencia. Y si la presencia de la idea nos tienta al error de afirmar dogmáticamente la existencia del correspondiente objeto, rebasaremos los límites de lo legítimo, pero eso no anulará el hecho de que la idea ha sido de gran valor como principio heurística.

Por lo que hace a la idea cosmológica de mundo, se trataría realmente de un obstáculo para la ciencia si se entendiera como afirmación de que el mundo es una totalidad cerrada, por así decirlo, una serie completa. Pero cuando se toma sin esa afirmación, la idea de mundo como serie indeterminada de acaecimientos estimula al espíritu para que proceda siempre adelante a lo largo de la cadena causal. Kant precisa que no piensa que al seguir una serie natural esté siempre prohibido dar con algún término relativamente primero. Por ejemplo, no está prohibido hallar los primeros miembros de una determinada especie orgánica, si la evidencia empírica lo justifica. La idea cosmológica no nos dice qué ha de hallar y qué no ha de hallar la investigación científica. Es un

estímulo, un principio heurístico que nos deja insatisfechos, por así decirlo, con las percepciones presentes y nos mueve sin términos a conseguir mayor unificación científica de los fenómenos naturales según leyes causales.

Por último, la idea trascendental de Dios como inteligencia suprema y causa del universo nos lleva a pensar la naturaleza como unidad teleológica sistemática. y esta presuposición ayuda al espíritu en su estudio de la naturaleza. Kant no piensa, por supuesto, que el estudio del ojo vaya a culminar con el enunciado de que Dios ha dado ojos a ciertas criaturas con ciertos fines. Afirmar eso sería en cualquier caso afirmar algo que no conocemos ni podemos conocer. Pero imaginando la naturaleza como si fuera obra inteligente de un autor inteligente, quedamos predispuestos, o así lo piensa Kant, a llevar adelante el trabajo de investigación científica por subsunción bajo leyes causales. Tal vez sea posible interpretar como sigue la idea de Kant: la noción de naturaleza como obra de un creador inteligente implica la idea de la naturaleza como sistema inteligible. Y este supuesto es un motor para la investigación científica. De este modo la idea trascendental de Ser supremo puede tener un uso regulativo e inmanente.

Las ideas trascendentales constituyen, pues, la base de una filosofía del *como-si*, por recoger el título de la célebre obra de Vaihinger. En psicología resulta práctico proceder *como si* los fenómenos psíquicos se relacionaran con tal sujeto permanente. Es útil para la investigación científica en general el actuar *como si* el mundo fuera una totalidad que se extiende indefinidamente hacia el pasado en series causales, y *como si* la naturaleza fuera obra de un creador inteligente. Esa utilidad no prueba que las ideas sean verdaderas en el sentido de que existan los objetos correspondientes. Ni tampoco afirma Kant que la verdad del



enunciado de que hay Dios consista en la utilidad "inmanente" de la idea de Dios. Kant no presenta una interpretación pragmatista del concepto de verdad. Pero, por otra parte, se comprende muy bien que los pragmatistas hayan podido entender a Kant como un precursor de su propia filosofía.

### 7. Metafísica e imaginación.

Se recordará que las dos preguntas de Kant acerca de la metafísica eran: ¿Cómo es posible la metafísica en cuanto disposición natural? ¿Es la metafísica posible como ciencia? Ya están dadas las respuestas correspondientes. Pero puede valer la pena el relacionar esas respuestas con la sección anterior, o sea, con lo dicho acerca del uso regulativo de las ideas trascendentales de la razón pura.

La metafísica en cuanto disposición natural (o sea, la disposición natural a la metafísica) es posible a causa de la naturaleza misma de la razón humana. Esta última, como hemos visto, intenta por su propia naturaleza unificar los conocimientos empíricos del entendimiento. Y este impulso natural a la unificación sistemática produce las ideas de una unidad incondicionada, en varias formas. El único uso propiamente cognoscitivo de esas ideas es regulativo, en el sentido antes explicado, y, por lo tanto, "inmanente". Pero al mismo tiempo hay una tendencia también natural a objetivar esas ideas. Y entonces la razón intenta justificar la objetivación en las varias ramas de la metafísica. Al hacerlo rebasa sin duda los límites del conocimiento humano. Pero esta trasgresión no altera el hecho de que las ideas son naturales a la razón. No se abstraen de la experiencia, ni son innatas en el sentido propio de esta palabra. Nacen de la naturaleza misma de la razón. Por eso las

ideas consideradas simplemente como tales no presentan problema alguno. Además posibilitan el desarrollo de los postulados necesarios de la experiencia moral. El ideal trascendental (la idea de Dios), por ejemplo, posibilita la "teología moral", esto es, una teología racional basada en la consideración de la conciencia moral. No se trata, por lo tanto, de condenar el impulso natural a la metafísica como algo perverso en sí mismo.

Pero la metafísica es imposible como ciencia. O sea, no existen los objetos que corresponderían a las ideas trascendentales' de la razón pura y que serían los objetos de la metafísica especulativa entendida como Ciencia. Por lo tanto, no puede haber ciencia de esos objetos. La función de las ideas no es "constitutiva". Desde luego que si por 'objetos' entendemos meramente entidades, incluyendo en ellas las realidades desconocidas e incognoscibles, no podremos decir que no hay 'objetos' correspondientes a las ideas del yo simple permanente y de Dios. Pero la palabra 'objeto' se debe usar como término correlativo a nuestro conocimiento. Son objetos posibles las cosas que pueden ser dadas en la experiencia. Pero las realidades -si las hay- correspondientes a las ideas trascendentales no pueden ser dadas en la experiencia al no haber facultad de intuición intelectual. Por lo tanto, es perfectamente correcto decir que no hay objetos correspondientes a las ideas. Y en este caso es obvio que no puede haber ciencia de ellos.

Ahora bien: aunque hablando propiamente no hay objetos correspondientes a las ideas trascendentales, podemos *pensar* realidades a las que refieran las ideas de alma y de Dios. Y las ideas tienen contenido aunque no las proyectemos, por así decirlo, en las realidades correspondientes. Por lo tanto, la metafísica no es un sinsentido. No podemos conocer por medio de la razón especulativa

que hay un alma simple permanente o que existe Dios; pero las ideas del alma y de Dios están exentas de contradicción lógica. No son términos sin sentido. El supuesto conocimiento metafísico es pseudoconocimiento, ilusión, no conocimiento en absoluto, y todos los intentos hechos de probar que es conocimiento son falaces; pero las proposiciones metafísicas no son sinsentidos por el mero hecho de ser metafísicas.

Así se me presenta la posición característica de Kant, y ella le diferencia de los positivistas modernos que consideran la metafísica como sinsentido. Hay que admitir al mismo tiempo que la interpretación de la posición de Kant no es tan inequívoca como la anterior exposición puede hacer suponer. Pues a veces parece que Kant diga, al menos por implicación, que la metafísica especulativa carece de significación. Así por ejemplo escribe Kant que "los conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta necesidad en la existencia pierden toda significación y se convierten en vacíos signos de conceptos, carentes de contenido, en cuanto me arriesgo a utilizarlos fuera del campo de los sentidos". Y no se trata de una muestra única de ese giro mental.

Es muy posible que, como piensan algunos intérpretes, la aparente diversidad de los modos kantianos de hablar de la significación de los términos utilizados en la metafísica tradicional tenga que ver con una anterior diversidad implícita en su exposición de las categorías. Éstas se llaman conceptos *a priori* del entendimiento. En la medida en que son conceptos, hasta las categorías aún sin esquematizar habrán de tener algún contenido. Por lo tanto, hasta en su aplicación fuera del campo de la experiencia poseen alguna significación por lo menos. Pero también dice Kant que las categorías son funciones lógicas del juicio. En este caso parece darse la consecuencia ,de que no se

convierten en conceptos, por así decirlo, o no dan origen a conceptos más que una vez esquematizadas. Las categorías sin esquematizar no tendrían, en cambio, contenido alguno por sí mismas. Serían, consiguientemente, sinsentidos al aplicarse fuera del campo de la experiencia. Términos como *Ens realissimum* y *ser necesario* carecerían de contenido.

Por todo eso podría afirmarse que el pensamiento kantiano tiende a la conclusión de que la proposiciones de la metafísica especulativa son sinsentidos. Pero aunque esa conclusión se siga sin duda de una de las principales corrientes de su pensamiento, es seguro que no representa su posición general. Me parece completamente obvio que un hombre que ha insistido en la importancia inexorable de los problemas fundamentales de la metafísica y que ha intentado mostrar la legitimidad racional de la fe práctica en la libertad, la inmortalidad y Dios no creía realmente que la metafísica es simple sin sentido vacío. Sostenía, ciertamente, que si las categorías se aplican a Dios, no sólo son incapaces de dar conocimiento de Dios, sino que tienen un contenido tan vago e indeterminado que no pasan de meros símbolos de lo desconocido. Podemos, ciertamente, pensar a Dios; pero lo pensamos exclusivamente por medio de signos. Producimos una concepción simbólica de lo desconocido. Pensar a Dios a base de las categorías esquematizadas equivaldría a introducir a Dios en el mundo sensible. Por eso intentamos eliminar con el pensamiento, por así decirlo. la esquematización, y aplicar el término sustancia, por ejemplo, sólo analógicamente. Pero el intento de eliminar la referencia de un concepto así al mundo de los sentidos nos deja con un mero símbolo, desprovisto de contenido determinado. Por lo tanto, nuestra idea de Dios es meramente simbólica.

Cuando no se trata más que del uso regulativo o, como dice, inmanente. del ideal trascendental, Kant no siente preocupación alguna por la vaguedad de la idea. Pues al hacer un uso regulativo de la existencia de Dios no afirmamos que exista un ser correspondiente a esa idea. En este uso se puede dejar de lado la cuestión de qué es Dios en Sí mismo, y la cuestión de si existe. Utilizamos la idea como "punto de vista" que permite a la razón realizar su obra de unificación. "Dicho brevemente, esta cosa trascendental no es más que el esquema del principio regulativo por medio del cual la razón extiende la unidad sistemática a toda la experiencia en la medida de lo posible."

Podemos añadir, como conclusión, que la filosofía kantiana de la religión se basa en una reflexión sobre la razón práctica, o sea, sobre la razón en su uso moral. Para aclararse el modo como Kant pensaba acerca de Dios hay que dirigirse a su teoría moral. En la *Crítica de la razón pura* Kant se ocupa de delimitar el ámbito de nuestro conocimiento teórico; y sus observaciones acerca del uso regulativo de la idea de Dios no se deben tomar como una exposición de la significación de esa idea para la conciencia religiosa.

## KANT V: MORALIDAD Y RELIGIÓN

### 1. La aspiración de Kant

Hemos visto que Kant consideraba dados y seguros nuestro conocimiento ordinario de objetos y nuestro conocimiento científico. Ciencia física quería decir para él física newtoniana. Y es obvio que no consideraba tarea del filósofo el sustituir la física clásica por otro sistema, ni el declarar que nuestro conocimiento ordinario de las cosas no es conocimiento. Lo que ocurre es que, dados nuestra experiencia ordinaria y nuestro conocimiento científico, el filósofo puede distinguir, mediante un proceso de análisis, entre los elementos formales y materiales, *a priori* y *a posteriori*, presentes en nuestro conocimiento teórico de los objetos. La tarea del filósofo crítico consiste en identificar y presentar dichos elementos *a priori* de un modo sistemático.

Ahora bien: además de nuestro conocimiento de objetos originariamente dados en la intuición sensible existe el conocimiento moral. Puede decirse, por ejemplo, que sabemos que hay que decir la verdad. Pero este conocimiento no lo es de lo que existe, es decir, del comportamiento efectivo de los hombres, sino de lo que debe ser, o sea, de cómo deben comportarse los hombres.

y este conocimiento es *a priori*, en el sentido de que no depende del comportamiento efectivo de los hombres. Aunque todos ellos mientan, seguirá siendo, verdad que no deben mentir. No podemos verificar la afirmación de que los hombres deben ser veraces por el procedimiento de examinar si efectivamente lo son o no. Esa afirmación es verdadera con independencia de la conducta de los hombres, y en este sentido es verdadera *a priori*. Pues la necesidad y la universalidad son los rasgos de la aprioridad. Está claro que al afirmar "los hombres deben decir la

verdad" nuestro conocimiento de la existencia de hombres depende de la experiencia. Pero el juicio ha de contener al menos un elemento *a priori*. Y para Kant la tarea primera del filósofo moral consiste en identificar los elementos *a priori* de nuestro conocimiento moral y mostrar su origen. En este sentido podemos imaginar al filósofo moral preguntándose por cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la moral.

Es obvio que la realidad de esa tarea no supone el abandono de todos nuestros ordinarios juicios morales para producir un sistema nuevo de moralidad. Significa descubrir los principios *a priori* según los cuales juzgamos cuando emitimos juicios morales. En el último capítulo vimos que según Kant hay ciertas categorías y principios *a priori* del juicio. Pero Kant no pensaba estar suministrando un conjunto nuevo de categorías. Kant quería mostrar, simplemente, cómo se originan en la estructura del entendimiento las categorías que fundamentan los principios sintéticos *a priori* de nuestro conocimiento teórico. Quería también relacionarlas con la razón pura (usando aquí 'razón' en su acepción más amplia). Así también ahora, en el terreno de la moral, Kant desea descubrir el origen de los principios fundamentales según los cuales juzgamos todos cuando juzgamos moralmente; encontrará ese origen en la razón práctica.

Kant no sostiene nunca, por supuesto, que todos seamos explícitamente conscientes de los principios *a priori* de la moralidad. Si lo fuéramos, sería superflua la tarea de identificarlos. Nuestro conocimiento moral tomado en bloque contiene una variedad de elementos; y la primera tarea del filósofo moral, aunque no la única, consiste en descubrir el elemento *a priori*, liberándolo de todos los

elementos empíricamente derivados, y mostrar su origen en la razón práctica.

¿Qué es la razón práctica? Es la razón en su uso práctico (moral) o función práctica. Dicho de otro modo, "en última instancia (no hay) más que una sola razón, la cual ha de distinguirse simplemente en su aplicación". Aunque una en última instancia, la razón, nos dice Kant, puede ocuparse de sus objetos de dos modos. Puede determinar el objeto, previamente dado por alguna otra fuente distinta de la razón; o puede hacerla real. "El primer caso es el conocimiento racional *teorético*, el segundo es el conocimiento racional *práctico*." En su función teorética la razón determina o constituye el objeto dado en la intuición, en el sentido expuesto en el capítulo anterior. Se aplica a un dato dado por otra fuente distinta de la razón misma. En cambio, en su función práctica la razón es la fuente de sus objetos; se ocupa de la elección moral, de la aplicación de categorías a los datos de la intuición sensible. Podemos decir que se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma. Por eso dice Kant que mientras que en su uso teorético la razón se ocupa de objetos de la potencia cognoscitiva, en su uso práctico se ocupa "de los fundamentos de la determinación de la voluntad, la cual es la facultad de producir objetos correspondientes a ideas o de determinarse a sí misma para producirlos (independientemente de que baste o no la capacidad física para ello), o sea, la facultad de determinar su causalidad". Dicho con lenguaje llano, la razón teorética atiende al conocimiento, mientras que la razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral y, cuando ello es físicamente posible, a la realización de la decisión en la acción. Convendría añadir que Kant habla unas veces de la razón práctica como distinta de la

voluntad y capaz de influir en ésta, pero otras veces identifica ambas. El primer uso sugiere la imagen de la razón práctica que mueve a la voluntad por medio del imperativo categórico. El segundo muestra que para Kant la voluntad es una facultad racional, no un impulso ciego. Y ambos giros parecen necesarios, pues la razón práctica toma la forma de la voluntad de acuerdo con un principio o máxima, y podemos distinguir entre los aspectos cognoscitivos y los aspectos voluntarios de la cuestión. Pero no hemos de subrayar el aspecto cognoscitivo, el conocimiento de un principio moral, hasta el punto de identificarlo con la razón práctica y excluir la voluntad. Pues de la razón práctica dice Kant que produce sus objetos, que los hace reales. y es la voluntad la que produce elección y acción de acuerdo con conceptos y principios morales.

Hemos dicho que, según Kant, el filósofo moral ha de hallar en la razón práctica la fuente del elemento *a priori* del juicio moral. Por lo tanto, no podemos decir que Kant espere que el filósofo derive la entera ley moral, forma y contenido, del concepto de razón práctica. Eso se sigue ya de la afirmación de que el filósofo se interesa por el descubrimiento de la fuente, en la razón práctica, del *elemento a priori* del juicio moral. Pues la afirmación implica que hay un elemento *a posteriori* empíricamente dado. Esto es del todo obvio, desde luego, en el caso de cualquier juicio moral singular, como, por ejemplo, el juicio de que estoy moralmente obligado en este momento y lugar a Contestar a una cierta carta de una determinada persona. Podemos distinguir entre el concepto de obligación moral como tal y las condiciones empíricamente dadas de tal o cual obligación particular. Además, cuando Kant dice que la razón práctica o la voluntad racional es la fuente de la ley moral, está pensando en la razón práctica *como tal*, no en la razón práctica tal

como se encuentra en una determinada clase de seres finitos, esto es, en los seres humanos. Kant no piensa, por supuesto, que *haya* seres racionales finitos distintos de los hombres. Pero su tema es el imperativo moral en cuanto afecta a todos los seres susceptibles de sujeción a obligación, sean hombres o no lo sean. Kant estudia, pues, el imperativo moral considerado antes de toda referencia a la naturaleza humana y las condiciones empíricas de ésta. y puesto que la razón práctica se entiende de este modo sumamente abstracto, las leyes morales, que no tienen sentido más que en el supuesto de la existencia de seres humanos, no se pueden deducir del concepto de razón práctica. Por ejemplo, sería absurdo pensar en el mandamiento "No cometerás adulterio" como aplicado a espíritus puros; pues ese mandamiento presupone cuerpos y la institución del matrimonio. Hemos de distinguir entre la ética pura, o metafísica de las costumbres, que trata del principio supremo, o los principios supremos, de la moralidad y de la naturaleza de la obligación moral como tal, y la ética aplicada, la cual aplica el principio supremo, o los principios supremos, a las condiciones de la naturaleza humana, apelando a la ayuda de lo que Kant llama 'antropología', o conocimiento de la naturaleza humana.

La idea general de la división entre la metafísica de las costumbres y la ética aplicada es bastante clara. La física, como vimos, se puede dividir en física pura, o metafísica de la naturaleza, y física empírica. Análogamente, la ética o filosofía moral se puede dividir en metafísica de las costumbres, ética aplicada o antropología práctica. Pero al pasar a los detalles de la división se producen algunas dificultades. Así, por ejemplo, esperaríamos que la metafísica de las costumbres, o metafísica de la moral, prescindiera plenamente de la naturaleza humana y atendiera exclusivamente a ciertos principios fundamentales

que se aplicaran luego a la naturaleza humana en lo que Kant llama antropología práctica. Pero en la introducción a la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant admite que incluso en la metafísica de la moral hemos de tener a menudo en cuenta la naturaleza humana como tal, con objeto de manifestar las consecuencias de los principios morales universales. Eso no quiere decir, desde luego, que la metafísica de la moral se pueda fundar en la antropología. "Una metafísica de las costumbres no se puede fundar en la antropología, pero sí que se puede aplicar a ésta." Mas si la aplicación de los principios morales a la naturaleza humana es admisible en la parte metafísica de la ética, la segunda parte de ésta, o sea, la antropología moral o. práctica, tiende a convertirse en un estudio de las condiciones subjetivas, favorables o desfavorables; de la realización de los preceptos morales. Esta parte se ocupará, por ejemplo, de la educación moral. Éstos son los temas de la antropología práctica a los que aludirá Kant al describir su función en la introducción a la *Metafísica de las costumbres*.

He aquí, pues, la dificultad. Según Kant, hace falta una metafísica de la moral que prescinda de todo factor empírico. Y Kant reprocha a Wolff el haber mezclado factores *a priori* y empíricos en sus escritos de ética. Pero, por otra parte, Kant manifiesta cierta tendencia a introducir en la parte metafísica de la ética leyes morales que parecen contener elementos empíricos. Así, por ejemplo, escribe que "El mandamiento *No mentir* no es válido sólo para seres humanos, como si otros seres racionales no tuvieran que interesarse por él; y lo mismo ocurre con todas las demás leyes morales en sentido propio". Pero aunque este precepto es *a priori* en el sentido de que vale con independencia del modo como efectivamente se comporten los seres humanos, es

discutible que sea a *priori* en el sentido de no depender en absoluto de la "antropología".

De todos modos, el punto principal que Kant desea dejar en claro es que "La base de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el cual está situado (el hombre), sino a *priori*, simplemente en los conceptos de la razón pura". Hemos de explicitar una ética pura que "aplicada al hombre, no tome nada en absoluto del conocimiento del hombre mismo, sino que le dé leyes a *priori* como a ser racional". Nos interesa realmente hallar en la razón misma la base del elemento a *priori* del juicio moral, el elemento que posibilita las proposiciones sintéticas a *priori* de la moral. La tarea no es, desde luego, deducir todas las leyes y los preceptos morales mediante un mero análisis de los conceptos de la razón pura práctica. Kant no ha pensado nunca que una deducción así fuera realizable.

Pero aunque no podemos decir todas las leyes y todos los preceptos morales del concepto de la razón pura práctica, la ley moral tiene que fundarse últimamente en esta razón. Y como esto equivale a hallar la fuente última de los principios de la ley moral en la razón considerada en sí misma, sin referencia a particulares condiciones humanas, Kant se separa evidentemente en este punto de todos los filósofos morales que intentan hallar la base última de la ley moral en la naturaleza humana como tal o en algún rasgo de ella, o en algún factor de la vida humana o sociedad. En la *Crítica de la razón práctica* alude Kant a Montaigne como autor de la tesis que fundamenta la moralidad en la educación, a Epicuro como fundamentador de la moral en la sensación física del hombre, a Mandeville como propugnado de la constitución política como fundamento, y a Hutcheson como partidario de fundar la moral en los sentimientos morales del hombre. Kant afirma entonces que todas esas

supuestas fundamentaciones son "evidentemente incapaces de suministrar el principio general de la moralidad". Podemos también observar que la teoría moral de Kant, al fundar la ley moral en la razón, es incompatible con las modernas teorías emocionales de la ética. Dicho brevemente: Kant rechaza el empirismo y debe considerarse como un racionalista en moral; eso siempre que con ese calificativo no se pretenda indicar estrictamente al partidario de la tesis de que la ley moral es deducible por mero análisis a partir de algún concepto fundamental.

En el siguiente resumen de la teoría moral de Kant nos interesamos particularmente por la parte metafísica de la ética. O sea, nos interesamos principalmente por lo que Kant llama metafísica de las costumbres (no metafísica especulativa). Kant no creía que la moralidad se pudiera fundar en la teología natural. En su opinión, la fe en Dios se funda en la conciencia moral y no, a la inversa, la ley moral en la fe en Dios. Y nuestro tratamiento se basará en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la segunda *Crítica*. El texto explícitamente titulado *Metafísica de las costumbres* no me parece añadir gran cosa -si es que añade algo- necesaria para un breve resumen de la teoría moral kantiana.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* leemos que la metafísica de la moral tiene que investigar "la fuente de los principios prácticos que han de encontrarse a *priori* en nuestra razón", y de la *Fundamentación* misma dice Kant que no es "más que la investigación y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*", por lo que constituye un tratado completo. Por otra parte, el texto no pretende ser una crítica completa de la razón práctica. Por lo tanto, alude y remite a la segunda *Crítica*. Este hecho queda indicado

por los rótulos de las partes principales de la *Fundamentación*. La primera parte trata de la transición del conocimiento moral común u ordinario al conocimiento moral filosófico; la segunda parte estudia la transición de la filosofía moral popular a la metafísica de la moral; y la tercera trata el paso final de la metafísica de la moral a la crítica de la razón pura práctica.

La estructura de la *Crítica de la razón práctica* recuerda la de la primera *Crítica*. No hay en ella, desde luego, nada que corresponda a la *Estética trascendental*. Pero la obra se divide en una *Analítica* (que procede de principios a conceptos, y no de conceptos a principios, como en la primera *Crítica*) y una *Dialéctica* que estudia las ilusiones de la razón en su uso práctico, pero formula además un punto de vista positivo. Kant añade a todo eso una *Metodología de la razón pura y práctica* que trata del método necesario para hacer subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica. O sea, esta parte considera el modo en el cual las leyes de la razón pura práctica pueden acceder al espíritu humano e influir en él. Pero esta sección es breve, y acaso figure en la obra más por dar algo correspondiente a la *Doctrina trascendental del método* que por razones de más peso.

## 2. La buena voluntad.

El que se hayan citado tantas veces las primeras palabras de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no es motivo suficiente para no reproducirlas aquí: "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la voluntad buena". Pero aunque Kant empieza su tratado de este modo tan dramático, no cree estar dando una información nueva y

sensacional. En su opinión, no hace más que explicitar una verdad presente, de modo, al menos, implícito, en el conocimiento moral ordinario. De todos modos, se considera obligado a explicar qué quiere decir al afirmar que la voluntad buena es lo único que puede ser llamado bueno sin más aclaración.

El concepto de bondad pura o absoluta se puede explicar sin dificultad mayor. Las posesiones externas, como la riqueza, por ejemplo, pueden ser objeto de abuso, como todo el mundo sabe. Por lo tanto, no son bienes puros o absolutos. Y lo mismo se puede decir del talento, como, por ejemplo, la comprensión rápida. Un criminal puede poseer y usar mal talentos considerables. Lo mismo se puede decir de rasgos naturales del carácter, como la valentía. Se pueden utilizar o manifestar en la persecución de un fin malo. En cambio, una voluntad buena no puede ser mala en ningún caso. Es un bien sin necesidad de precisión alguna.

Tomada en sí misma, esa afirmación parece una tautología, pues una voluntad buena es buena por definición, y es analíticamente verdadero que una voluntad buena es siempre buena. Por eso Kant pasa a explicar lo que entiende por voluntad buena. Quiere decir, por de pronto, una voluntad buena en sí misma, y no sólo respecto de alguna otra cosa. Así, por ejemplo, podemos decir de un doloroso tratamiento quirúrgico que es bueno, pero no en sí mismo, sino en relación con el benéfico efecto que va a producir. En cambio, el concepto kantiano de voluntad buena es concepto de una voluntad siempre buena en sí misma, por virtud de su valor intrínseco, y no sólo por su relación con la producción de algún fin, como, por ejemplo, la felicidad.

Pero nos interesará saber cuándo una voluntad es buena en sí misma, o sea, cuándo tiene valor intrínseco. Según Kant, no se puede decir que



una voluntad sea buena en sí misma sólo porque causa, por ejemplo, buenas acciones. Pues puedo desear, por ejemplo, una buena acción que las circunstancias físicas me impidan realizar. Mas mi voluntad será buena a pesar de eso. ¿Qué es, pues, lo que la hace buena? Si hemos de evitar la mera tautología, tendremos que dar algún contenido al término 'buena' cuando se aplica a la voluntad, y no contentarnos con decir que una voluntad buena es una voluntad que es buena, o que la voluntad es buena cuando es buena.

Para dilucidar la significación del término 'buena' (o 'bueno', o 'bien') Cuando se aplica a la voluntad Kant atiende al concepto de deber, que es para él el rasgo más destacado de la conciencia moral. Una voluntad que obre por el deber es una voluntad buena. Hay que formular la idea con precisión, atendiendo bien a las relaciones lógicas de inclusión entre ambos términos. Pues la voluntad de Dios es buena, aunque sería absurdo decir que Dios cumple con Su deber. En efecto: el concepto de deber o de obligación implica el concepto de la posibilidad, al menos, de la autoconquista, del obstáculo que hay que superar. Y la voluntad divina no se concibe como sometida a obstáculo posible alguno en su querer el bien. Por lo tanto, para hablar con precisión hay que evitar decir que una voluntad buena. es la que obra por el deber; hay que decir que una voluntad que obra por el deber es una voluntad buena. A una voluntad del tipo de la divina, concebida como siempre y necesariamente buena, llama Kant, con un nombre especial, "voluntad santa". Y si prescindimos del concepto de voluntad santa y limitamos la atención a una voluntad finita sometida a obligación, podemos permitirnos decir que la voluntad buena es la que obra por el deber. Pero está claro que la noción de obrar por el deber requiere ulterior dilucidación.

### 3. El deber y la inclinación.

Kant distingue entre acciones realizadas de acuerdo con el deber y acciones hechas por, o por mor del deber. El ejemplo utilizado por él mismo servirá para dejar en claro la naturaleza de esta distinción. Supongamos un comerciante siempre atento a no exigir a sus clientes un pago excesivo. Su comportamiento es sin duda concorde con el deber; pero de eso no se sigue que obre de tal modo por mor del deber, o sea, por el hecho de que es su deber obrar así. También puede abstenerse de extorsionar a sus clientes por meros motivos de prudencia, por ejemplo, pensando que la honradez es la conducta más comercial. Por lo tanto, la clase de las acciones realizadas de acuerdo con el deber es mucho más extensa que la clase de las acciones realizadas por mor del deber.

Sólo tienen valor moral según Kant, las acciones realizadas por mor del deber. Kant toma el ejemplo de la conservación de la vida propia. "Preservar la vida propia es un deber y, además, todo el mundo tiene la inclinación inmediata a conservarla." Ésos son los dos supuestos. Si preservo mi vida simplemente porque tengo la inclinación a hacerlo así, mi acción no tiene valor moral según Kant. Para tener ese valor, mi acción tiene que realizarse a causa de que es deber mío el preservar mi vida, o sea, por un sentido de obligación moral. Kant no dice explícitamente que sea moralmente. malo el preservar la vida propia simplemente porque uno desea preservarla. Pues la acción estaría en ese caso de acuerdo, al menos, con el deber, y no sería incompatible con él, como lo sería en cambio el suicidio. Pero no tiene valor moral. Por un lado no es una acción moral, aunque, por otro lado, sería difícil llamarla inmoral en el sentido en que lo es el suicidio.

Tal vez sea errónea la concepción; pero Kant piensa, en todo caso, que la concepción implícitamente sostenida por todo el que posee concepciones morales, y la que un sujeto así reconocerá como verdadera si reflexiona sobre el problema. De todos modos, Kant tiende a complicar algo las cosas al dar la impresión de que, en su opinión, el valor moral de una acción realizada por mor del deber aumenta en proporción inversa a la inclinación a realizar la acción. Dicho de otro modo: Kant justifica en parte la interpretación de que, según su doctrina, cuanto menor sea la inclinación a cumplir con el deber, mayor es el valor moral de la acción si realmente se realiza en el sentido del deber. Y este punto de vista conduce a la extraña conclusión de que cuanto más odiamos cumplir nuestro deber, tanto mejor moralmente, siempre que lo cumplamos. O, por decirlo de otro modo: cuanto más tengamos que dominamos para cumplir con nuestro deber, tanto más morales somos. y si eso se admite, parece imponerse la conclusión de que cuanto más bajas sean las inclinaciones de un hombre, tanto más alto será su valor moral si supera aquellas inclinaciones. Pero este punto de vista es contrario a la convicción común de que la personalidad íntegra en la que coinciden la inclinación y el deber ha conseguido un nivel de desarrollo moral superior al del hombre en el cual la inclinación y el deseo están en guerra permanente con el sentimiento del deber.

De todos modos, aunque Kant escribe a veces de un modo que a primera vista da la impresión de apoyar una interpretación así, lo que principalmente le interesa asentar es simplemente que cuando un hombre hace su deber en contra de sus inclinaciones, el hecho de que obra por mor del deber y no meramente por la inclinación queda más claro de lo que lo estaría si se hubiera sentido naturalmente inclinado a

obrar de dicho modo. Al hablar del hombre benéfico o filántropo Kant afirma, en efecto, que la acción de hacer bien a los demás no tiene valor moral si es mero efecto de una inclinación natural que brote de un temperamento espontáneamente simpatético. Pero no dice que sea malo o indeseable poseer un temperamento así. Por el contrario, las acciones que surgen de una satisfacción natural por el aumento de la felicidad de los demás. son "oportunas y laudables". Kant puede haber sido rigorista en ética; pero su interés en precisar la diferencia entre obrar por mor del deber y obrar por satisfacer los deseos y las inclinaciones naturales de uno no ha de entenderse mal, en el sentido de que el filósofo fuera incapaz de aplicar el ideal del hombre completamente virtuoso que consigue superar y transformar todos los deseos antes en conflicto con el deber. Ni tampoco hay que interpretarlo en el sentido de que en opinión de Kant el hombre verdaderamente virtuoso sea el que carece completamente de inclinaciones. Al hablar del mandamiento evangélico de amar a todos los hombres, Kant observa que es imposible ordenar el amor en cuanto afección (en cuanto amor "patológico", como él dice); pero que sí se puede ordenar la beneficencia por mor del deber (amor "práctico"), incluso al hombre que tenga aversión por la acción benéfica. Y con eso, por supuesto, Kant no está afirmando que sea mejor sentir aversión por la acción benéfica y realizar las debidas acciones benéficas que tener una inclinación natural a realizarlas. Por el contrario, Kant afirma explícitamente que es mejor realizar gustosamente el deber. Y su ideal moral, como veremos más adelante, es la mayor aproximación posible a la virtud completa, a la santa voluntad de Dios.

#### **4. El deber y la ley.**

Hemos visto que una voluntad buena se manifiesta en la acción por mor del deber, y que hay que distinguir entre obrar por mor del deber y obrar por la mera inclinación o por deseo. Pero necesitamos alguna indicación más positiva acerca de lo que significa obrar por mor del deber. Y Kant nos dice que significa obrar por reverencia a la ley, esto es, a la ley moral. "El deber es la necesidad de obrar por reverencia a la ley."

Por ley entiende Kant la ley como tal. Obrar por mor del deber es obrar por reverencia a la ley como tal. Y la característica esencial (la forma, podemos decir) de la ley como tal es la universalidad, la universalidad estricta que no admite excepción alguna. Las leyes físicas son universales; también lo es la ley moral. Pero mientras que todas las cosas físicas, incluido el hombre en cuanto cosa puramente física, concuerdan inconscientemente y necesariamente con la ley física, los seres racionales, y sólo ellos, son capaces de obrar de acuerdo con la idea de ley. Por lo tanto, las acciones de un hombre, para que tengan valor moral, tienen que ser realizadas por reverencia a la ley. Su valor moral procede según Kant no de sus resultados, efectivos o buscados, sino de la máxima del agente. Y para dar valor moral a las acciones esta máxima tiene que consistir en evitar según la ley o en hacer según la ley, y por respeto o reverencia a la ley y así leemos que la voluntad buena, el único bien sin restricciones, se manifiesta en la acción por mor del deber; que el deber significa acción por respeto o reverencia a la ley; y que la ley es esencialmente universal. Pero todo esto nos deja con un concepto sumamente abstracto, por no decir vacío, del obrar por mor del deber. Y se presenta la cuestión de cómo traducir ese concepto a la vida moral concreta.

Antes de dar respuesta a esa cuestión es necesario distinguir entre máximas y principios. En la terminología técnica de Kant la máxima es una ley moral objetiva fundamental fundada en la razón pura práctica. Es un principio según el cual obrarían todos los hombres si fueran agentes morales puramente racionales. Una máxima es un principio subjetivo de volición. O sea, es un principio según el cual obra un agente en la realidad, y que determina sus decisiones. Estas máximas, naturalmente, pueden ser de diversas clases, y pueden concordar o no con el principio objetivo, o los principios objetivos, de la ley moral.

Esta exposición de la naturaleza de las máximas puede parecer incompatible con lo dicho acerca de la opinión de Kant según la cual el valor moral de las acciones está determinado por la máxima del agente. Pues si una máxima puede discrepar de la ley moral, ¿cómo puede dar valor moral a las acciones por ella inspiradas? Para resolver esta dificultad hemos de practicar una distinción más entre máximas empíricas o materiales y máximas *a priori* o formales. Las primeras se refieren a fines o resultados deseados; no las segundas. La máxima que confiere valor moral a las acciones ha de ser del segundo tipo. O sea, no tiene que referir a objeto alguno del deseo sensual ni a resultado alguno que se pueda obtener por la acción, sino que tiene que ser la máxima de obedecer a la ley universal como tal. Esto es, si el principio subjetivo de la volición es la obediencia a la ley moral universal, por mero respeto a la ley, las acciones regidas por esa máxima tendrán valor moral, pues serán realizadas por mor del deber.

Una vez practicadas esas distinciones podemos volver a la cuestión de la traducción del abstracto concepto kantiano de acción por mor del deber al lenguaje de la concreta vida moral. "Puesto que he privado a la voluntad de todos los impulsos (o todos los estímulos) que le podía

proporcionar' el seguir una ley particular, lo único que puede aún servirle de principio es la conformidad universal de las acciones a la ley en general. O sea: *he de obrar siempre de tal modo que pueda al mismo tiempo querer que mi máxima sea ley universal.*" La palabra 'máxima' ha de significar en este contexto lo que antes hemos llamado máximas empíricas o materiales. El respeto o la reverencia a la ley, que produce la máxima formal que manda obrar por obediencia a la ley como tal, exige que pongamos todas nuestras máximas materiales en la forma de la ley como tal, forma que es la universalidad. Y ahora hemos de preguntarnos si podemos querer que una máxima dada se convierta en una ley universal. Por de pronto, ¿puede una máxima así tomar la forma de la universalidad?

Kant ofrece un ejemplo. Imaginemos a un hombre en una situación angustiada, y que sólo puede liberarse del apuro formulando una promesa que no tiene la intención de cumplir. O sea: nuestro hombre no puede mejorar su situación sino mintiendo. ¿Le es lícito hacerlo? Si obra de ese modo, su máxima dirá que tiene derecho a formular una promesa sin intención de cumplirla (o sea, que tiene derecho a mentir) si sólo por ese medio se puede librar de una situación desastrosa. Por lo tanto, podemos plantear la cuestión del siguiente modo: ¿puede ese hombre querer que la tal máxima se convierta en ley universal? Una vez universalizada, esa máxima afirmarí­a que todo el mundo puede hacer una promesa sin intención de cumplirla (o que todo el mundo tiene derecho a mentir) cuando se encuentra en una dificultad de la que no se puede librar por otros medios. Según Kant, es imposible querer esa universalización, pues eso equivaldría a querer que el mentir se convierta en ley universal. Por lo tanto, la máxima no puede tomar la forma de la universalidad. Y si una máxima no puede entrar como

principio en un esquema posible de ley universal ha de ser rechazada como máxima.

Lejos de mí el suponer que ese ejemplo sea incriticable. Pero no desearía que la discusión de objeciones posibles escondiera el punto principal que Kant desea dejar fundado. Me parece tratarse de lo siguiente. En la práctica, todos obramos de acuerdo con lo que Kant llama máximas, o sea, que todos tenemos principios subjetivos de volición. Ahora bien: una voluntad finita no puede ser buena más que si está motivada por el respeto o la reverencia a la ley universal. Por lo tanto, para que nuestras voluntades puedan ser moralmente buenas tenemos que preguntarnos si podemos querer que nuestras máximas, nuestros principios subjetivos de volición, se conviertan en leyes universales. Si no lo podemos, hemos de rechazar esas máximas. Si podemos querer lo, si nuestras máximas pueden intervenir como principios en un esquema posible de legislación moral universal, entonces la razón exige que las admitamos y las respetemos en virtud de nuestro respeto a la ley como tal.

Hay que observar que hasta este momento Kant se ha dedicado a aclarar la idea de acción por mor del deber. De acuerdo con su concepción y su terminología, nos hemos estado moviendo en lo que Kant llama el conocimiento moral de la razón humana común. "La necesidad de obrar por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, al cual debe ceder cualquier otro motivo, porque el deber es la condición de que una voluntad sea buena *en sí misma*; y el valor de una voluntad así está por encima de toda otra cosa. De este modo hemos llegado al principio del conocimiento moral sin abandonar el de la razón humana común." Y aunque ordinariamente los hombres no conciben dicho principio en esa forma abstracta, sin embargo, lo

conocen implícitamente, y éste es el principio en el cual descansan sus juicios morales.

El principio del deber -que siempre he de obrar de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal- es una formulación de lo que Kant llama el imperativo categórico. Ahora podemos atender a este tema.

### 5. El imperativo categórico.

Como hemos visto, hay que practicar una distinción entre principios y máximas. Los principios objetivos de la moralidad pueden ser también principios subjetivos de la volición que funcionen como máximas. Pero también puede haber una discrepancia entre los principios objetivos de la moralidad y las máximas o principios subjetivos de la voluntad de un hombre. Si fuéramos todos agentes morales puramente racionales, los principios objetivos de la moralidad gobernarían siempre nuestros actos, o sea, serían también siempre principios subjetivos de volición. Pero en la práctica somos capaces de obrar sobre la base de máximas o principios subjetivos de volición incompatibles con los principios objetivos de la moralidad. Y esto significa que estos últimos se nos presentan como mandamientos o imperativos. Tenemos, pues, la experiencia de la obligación. Si nuestras voluntades fueran santas, no se podría hablar siquiera de órdenes ni de obligaciones. Pero puesto que no lo son (aunque la voluntad santa es el ideal), la ley moral toma necesariamente para nosotros la forma de un imperativo. La razón pura práctica da órdenes, y nuestro deber consiste en vencer los deseos que entren en conflicto con esas órdenes.

Al definir la noción de imperativo Kant traza una distinción entre orden e imperativo. "Se llama orden o mandamiento (de la razón) la noción de un principio objetivo en cuanto impone a una voluntad su necesidad, y se llama *imperativo* a la fórmula del mandamiento o la orden. Todos los imperativos se expresan con la noción de *deber-ser* y muestran así la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, a causa de su constitución subjetiva, no está necesariamente determinada por ella." Al decir que el principio objetivo impone su necesidad o es "constrictivo" (*notigend*) para una voluntad Kant no quiere sostener, desde luego, que la voluntad humana le obedezca necesariamente. Lo importante es, por el contrario, que la voluntad no sigue necesariamente los dictados de la razón, con la consecuencia de que la ley se aparece al agente como algo externo que ejerce una constricción o presión sobre la voluntad. En este sentido se dice que la ley es "constrictiva" de la voluntad. Pero la voluntad no está "necesariamente determinada" por la ley. La terminología de Kant es acaso confusa, pero no auto-contradictoria.

Hay tres clases de imperativos, de acuerdo con las tres clases o sentidos diferentes de la acción buena. Y como sólo uno de esos imperativos es el moral, tiene importancia entender la distinción kantiana entre los tres tipos.

Tomemos la proposición "Si quieres aprender francés tienes que aplicar estos medios". Éste es un imperativo. Pero a su respecto hay que observar dos cosas. Primera, que las acciones ordenadas se conciben como buenas para conseguir un cierto fin. No se ordenan como acciones que hayan de ser realizadas por sí mismas, sino sólo como medios. Por eso se dice que este imperativo es *hipotético*. En segundo lugar, la finalidad de que se trata no es de las que todo el

mundo busca por naturaleza. Un hombre puede desear aprender francés o no desearlo. El imperativo dice sólo que *si* desea aprender francés, tendrá que aplicar ciertos medios, o sea, tendrá que realizar ciertas acciones. Kant llama a este tipo de imperativo hipotético *problemático*, o imperativo de habilidad.

No es difícil entender que ese tipo de imperativo no es el moral. Hemos tomado el ejemplo del aprendizaje del francés. Igual podíamos haber recurrido al ejemplo de convertirse en un perfecto ladrón. "Si quieres llegar a ser un ladrón perfecto, o sea, robar sin ser descubierto, has de aplicar los medios siguientes." El imperativo de habilidad, o imperativo técnico, como podríamos llamarlo, no tiene por sí mismo nada que ver con la moralidad. Las acciones ordenadas lo son simplemente como útiles para la consecución de una finalidad que uno puede desear o no desear, y cuya persecución puede ser compatible o no con la ley moral.

Consideremos ahora la proposición "Deseas la felicidad por una necesidad de naturaleza; por lo tanto, has de realizar estas acciones". También aquí tenemos un imperativo *hipotético*, en el sentido de que ordena ciertas acciones como medios para un fin. Pero no es un imperativo hipotético *problemático*. Pues el deseo de felicidad no es una finalidad que podamos proponernos o evitar, al modo como, a nuestro gusto, podemos proponernos o no la finalidad de aprender francés, la de convertirnos en ladrones perfectos o en buenos carpinteros, etc. El imperativo no dice "*si*" deseas la felicidad; *afirma* que deseamos la felicidad. Es, pues, un imperativo hipotético *asertórico*.

En algunos sistemas éticos este imperativo se ha creído de naturaleza moral. Kant no admite, en cambio, que sea precisamente el moral un imperativo hipotético cualquiera, igual si es *problemático* que si es *asertórico*. En mi opinión, Kant es demasiado contundente y global

en su tratamiento de las teorías éticas teleológicas. Quiero decir que no me parece que considere suficientemente una distinción que se impone entre diferentes tipos de éticas teleológicas. La "felicidad" se puede considerar, efectivamente, como un estado subjetivo que se adquiere por medio de ciertas acciones, pero es distinto de éstas. Y en este caso las acciones se consideran buenas simplemente en cuanto medios respecto de un fin al que son exteriores. Pero "felicidad" -si es que traducimos de este modo corriente la voz aristotélica *eudaimonia*- se puede entender también como una actualización objetiva de las potencialidades del hombre en cuanto hombre (o sea, como una actividad), y en este caso las acciones que se consideran buenas no son puramente externas al fin. Pero Kant respondería a esto, probablemente, que entonces tenemos una ética basada en la idea de la perfección de la naturaleza humana y que, aunque esa idea: tiene significación moral, no puede darnos el principio supremo de la moralidad que él se propone encontrar.

En cualquier caso, Kant rechaza todos los imperativos hipotéticos, *problemáticos* o *asertóricos*, en la búsqueda del imperativo moral. Por lo tanto, el imperativo moral tiene que ser *categorico*. O sea, tiene que ordenar acciones no como medios de ningún fin, sino por buenas en sí mismas. Eso es lo que Kant llama imperativo *apodictico*. "El imperativo *categorico*, que declara que una acción es objetivamente necesaria en sí misma sin referencia a finalidad alguna, o sea, sin finalidad alguna distinta de sí misma, es válido como principio práctico *apodictico*."

¿Qué es ese imperativo *categorico*? Todo lo que podemos decir de él puramente *a priori*, o sea, por la consideración del mero concepto de imperativo *categorico*, es que ordena la conformidad con la ley en general. O sea, ordena que las máximas que nos sirven de principios de

volición se adecuen a la ley universal. "No hay, pues, más que un imperativo categórico, que es: *Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal.*" Inmediatamente después da Kant otra formulación del imperativo: "*Obra como si la máxima de tal acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza.*".

En la última sección encontramos el imperativo categórico expresado negativamente, y no se puede ni hablar de deducir reglas concretas de conducta partiendo del concepto de ley universal como tal. También aquí hemos de recordar que Kant no piensa que se puedan deducir concretas reglas de conducta partiendo del imperativo categórico, en el sentido en que se puede deducir de las premisas la conclusión de un silogismo. El imperativo no sirve de premisa para la deducción por puro análisis, sino como criterio para juzgar de la moralidad de concretos principios de la conducta. De todos modos, se puede decir que las leyes morales se derivan en algún sentido del imperativo categórico. Supóngase que doy dinero a una persona pobre que se encuentra en situación de gran miseria y en un momento en que no hay nadie que tenga mejor derecho a mi ayuda. La máxima de mi acción, el principio subjetivo de mi volición, es, por ejemplo, que daré limosna a un individuo que realmente necesite esa ayuda siempre que no haya nadie que tenga más justificadas pretensiones a mi apoyo. Entonces me pregunto si puedo querer que esa máxima sea una ley universal .válida para todos (la ley, pues, de que todo el mundo debe prestar ayuda al que realmente la necesita, si no hay otra persona con mejor derecho a ella). Y decido que sí. Entonces mi máxima está moralmente justificada. La ley moral que acepto así no es, obviamente, deducible por mero análisis a partir del imperativo categórico, pues

introduce ideas que no están contenidas en éste. Pero, por otra parte, también se puede decir que la ley . está deducida del imperativo categórico, en el sentido de que se obtiene mediante la aplicación del imperativo.

Es noción kantiana general que la ley moral o práctica como tal es estrictamente universal; la universalidad es, por así decirlo, su forma. Por lo tanto, todos los principios concretos de la conducta han de compartir esa universalidad si es que pretenden con razón el calificativo de morales. Pero Kant no deja muy en claro lo que entiende por "ser capaz" o "no ser capaz", o poder o no poder, querer que la máxima de la conducta de uno se convierta en ley universal. Uno tendería naturalmente a entender esas expresiones en el sentido de la ausencia o presencia, respectivamente, de contradicción lógica al intentar universalizar las propias máximas. Pero Kant introduce a este respecto una distinción. "Algunas acciones son de tal naturaleza que sus máximas no pueden concebirse siquiera, sin contradicción, como ley universal." Kant parece aquí hablar de contradicción lógica entre la máxima y su formulación como ley universal. Pero en otros casos falta esa "imposibilidad intrínseca"; "y a pesar de ello sigue siendo imposible *querer* que la máxima se alce a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad así se contra diría a sí misma". En este caso Kant parece pensar en casos en los cuales se puede dar a una máxima formulación de una ley universal sin incurrir en contradicción lógica, pero, en cambio, no se puede *querer* esa ley, porque la voluntad expresada en la ley se encontraría en antagonismo, o en contradicción, como dice Kant, consigo misma en cuanto firme adhesión a alguna finalidad o algún deseo cuya consecución o satisfacción sería incompatible con la observancia de esa ley.

Kant da una serie de ejemplos. El cuarto de ellos lo es del segundo tipo de incapacidad de querer que la máxima propia se convierta en ley universal. Un hombre que goza de gran prosperidad ve que otros se encuentran en la miseria y que él podría ayudarles. Pero adopta la máxima de no preocuparse de la miseria de los demás. ¿Puede convertirse esa máxima en una ley universal? Se puede hacer sin contradicción lógica. Pues no hay contradicción lógica en una ley que diga que las gentes prósperas no tienen que prestar asistencia a los que están en la miseria. Pero, según Kant, el hombre próspero no puede *querer* esa ley sin entrar en contradicción o antagonismo con su propia voluntad. Pues su máxima primera era expresión de una egoísta ignorancia de los demás, y estaba acompañada por el firme deseo de obtener él mismo ayuda de otros en caso de encontrarse un día en situación de miseria, deseo que quedaría negado al querer la ley universal en cuestión.

El segundo ejemplo de Kant lo es de contradicción lógica implicada en la conversión de la máxima en ley universal. Un hombre necesita dinero y no puede obtenerlo más que prometiendo que lo devolverá, aunque sabe muy bien que no podrá devolverlo. La reflexión le muestra que no puede convertir la máxima (cuando necesito dinero, lo pido prestado y prometo devolverlo, aunque sé que no podré hacerlo) en ley universal sin contradicción. Pues la ley universal destruiría toda confianza en las promesas, y la máxima de esa acción presupone la confianza en las promesas. El texto indica que Kant piensa que la ley misma sería autocontradictoria, pues esa ley diría que todo el que se encuentre en necesidad y no pueda paliarla sino haciendo una promesa que no puede cumplir puede hacer esa promesa. Pero es difícil ver que

esa proposición sea autocontradictoria, aunque sí es posible que no pueda ser querida sin las incoherencias en que insiste Kant.

Es verdad que no es cosa de basarlo todo en las características y los defectos de unos ejemplos. Los ejemplos pueden ser siempre objetables. Lo importante es la teoría que esos ejemplos pretenden ilustrar. Pero ocurre que la teoría misma no está nada clara. Me parece, repito, que Kant no ha aclarado adecuadamente la significación de las expresiones 'poder' y 'no poder' (querer), 'ser capaz' y 'no ser capaz' (de querer) aplicadas a que la máxima de la conducta propia se convierta en ley universal. De todos modos, parece claro que detrás de esos ejemplos podemos ver la convicción de que la ley moral es esencialmente universal, y que es inmoral hacer excepciones en favor de uno mismo por motivos egoístas. La razón práctica nos ordena levantamos por encima de deseos y de máximas que choquen con la universalidad de la ley.

## 6. El ser racional como fin en sí mismo.

Hemos visto que según Kant hay "sólo un" imperativo categórico, a saber: "Obra sólo según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal". Pero también hemos visto que Kant da otra formulación al imperativo categórico, a saber: "Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza". Y aún da más formulaciones. Cinco, en total, según parece; pero Kant mismo nos dice que son tres. Así afirma, por ejemplo: "Los tres modos antes citados de presentar el principio de la moralidad son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales implica las otras



dos. Por lo tanto, al dar varias formulaciones del imperativo categórico Kant no se está contradiciendo con su anterior afirmación de que hay "sólo un" imperativo así. Según nos dice, las diferentes formulaciones pretenden acercar a la intuición una idea de la razón por medio de una cierta analogía, y acercarla así también al sentimiento. La última formulación de las ahora transcritas utiliza una analogía entre la ley moral y la ley natural. Y en otros lugares Kant utiliza la fórmula siguiente: "Pregúntate si podrías considerar la acción que te propones hacer como objeto posible de tu voluntad si ocurriera según una ley natural, en un sistema de la naturaleza del que tú mismo fueras parte". Esta fórmula puede ser la misma que el imperativo categórico en su forma originaria, en el sentido de que ésta es su principio, por así decirlo; pero es obvio que la idea de sistema natural es un añadido al imperativo categórico tal como se expresa al principio.

Suponiendo que las dos formulaciones ya mencionadas del imperativo categórico se puedan considerar como una sola, llegamos luego a la que Kant llama segunda formulación o modo de presentar el principio de la moralidad. El desarrollo es un tanto complicado.

"Hemos expuesto, nos dice Kant, el contenido del imperativo categórico. Pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya una ley práctica de la razón que dé órdenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber." Así surge la cuestión de si es una ley práctica necesaria (una ley que imponga obligación) para todos los seres racionales el juzgar siempre sus acciones mediante máximas que ellos puedan querer como leyes universales. Si así es efectivamente, entonces tiene que haber una conexión sintética *a priori* entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y el imperativo categórico.

El tratamiento de este tema por Kant no es fácil de seguir y da la impresión de ser muy poco preciso. Kant dice que lo que sirve a la razón como fundamento objetivo de la autodeterminación de ésta es la *finalidad*. Y si hay un fin, una finalidad, fijado por la razón sola (y no por el deseo subjetivo), ese fin será válido para todos los seres racionales y servirá, por lo tanto, de fundamento para un imperativo categórico que vincule las voluntades de todos los seres racionales. Esta finalidad no puede ser un fin relativo fijado por el deseo, pues tales fines dan sólo origen a imperativos hipotéticos. Por lo tanto, tiene que ser un fin en sí mismo, con valor absoluto y no meramente relativo. "Suponiendo que hubiera algo *cuya existencia* tuviera valor absoluto *en sí misma*, algo que, *como fin en sí mismo*, pudiera ser fundamento de leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello." Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo categórico para la voluntad humana, "tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin para todos, porque es *un fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y pueda de este modo servir como ley práctica universal".

¿Hay algún fin así? Kant postula que el hombre, y todo ser racional, es un fin en sí mismo. Por lo tanto, el concepto de ser racional como fin en sí mismo puede servir como fundamento del principio práctico supremo, o ley práctica suprema. "El fundamento de este principio es que *la naturaleza racional existe como fin en sí...* Por lo tanto, el imperativo práctico es: *Obra de tal modo que trates a la humanidad en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio.*" Las palabras "al mismo tiempo" y "meramente" son de importancia por lo siguiente: es imposible no hacer

uso de otros seres humanos como medios. Al ir al peluquero, por ejemplo, se va a utilizarle como medio para un fin que no es él mismo. Por eso la ley kantiana dice que incluso en esos casos he de evitar tratar al ser racional *meramente* como medio, o sea, como si no tuviera más valor que el de medio para mi finalidad subjetiva.

Kant aplica esta formulación del imperativo categórico a los mismos casos que usó para ilustrar la aplicación del imperativo en su primera formulación. El suicida que se destruye a sí mismo para sustraerse a circunstancias dolorosas se utiliza a sí mismo, que es una persona, como mero medio de un fin relativo, como es el mantenimiento de condiciones soportables hasta el fin de la vida. El hombre que hace la promesa para obtener un beneficio cuando no tiene intención de cumplirla o sabe muy bien que no podrá cumplirla, utiliza al hombre al que hace la promesa como mero medio al servicio de un fin relativo.

Podemos observar de paso que Kant utiliza este principio' también en *La Paz perpetua*. Un monarca que utiliza soldados en guerras de agresión emprendidas por su propio engrandecimiento o por el de su país utiliza seres racionales como meros medios para la obtención de un fin deseado. Por eso piensa Kant que los ejércitos permanentes habrían de ser abolidos con el tiempo, porque el enrolar a hombres para que maten o sean muertos implica un uso de ellos como meros instrumentos en manos del estado, y no se puede reconciliar fácilmente con los derechos de la humanidad, fundados en el valor absoluto de los seres racionales como tales.

## 7. La autonomía de la voluntad.

La idea de respetar toda voluntad racional como fin en sí misma y de no tratada como mero medio para la consecución del objeto de los propios deseos nos conduce a la "idea de la voluntad de todo ser racional en cuanto hacedor de "ley universal". En opinión de Kant la voluntad del hombre considerado como ser racional tiene que respetarse como fuente del derecho al que reconoce como universalmente vinculante. Éste es el principio de la autonomía de la voluntad, contrapuesto al de la heteronomía.

He aquí, con mayor o menor precisión, uno de los planteamientos kantianos de la autonomía de la voluntad. Todos los imperativos condicionados por el deseo o la inclinación, por el "interés", como dice Kant, son imperativos hipotéticos. Por lo tanto, un imperativo categórico tiene que ser incondicionado. Y la voluntad moral, que obedece al imperativo categórico, no tiene que estar determinada por el interés, o sea, no tiene que ser heterónoma, no tiene que estar a merced, por así decirlo, de deseos e inclinaciones que formen parte de una serie causalmente determinada. Tiene, pues, que ser autónoma. y decir que una voluntad moral es autónoma es lo mismo que decir que ella se da a sí misma la ley a la cual obedece.

Ahora bien, la idea de imperativo categórico contiene implícitamente la idea de autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía "se puede expresar explícitamente en la formulación del imperativo. En este caso tenemos el principio "no obrar nunca sino según una máxima que pueda ser sin contradicción una ley universal y, por lo tanto, obrar siempre de tal modo que *la voluntad pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como hacedora de ley universal mediante su. máxima*". En la *Crítica de la razón práctica* el principio se expresa del modo siguiente:

"Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre al mismo tiempo válida como principio productor de ley universal".

Kant se refiere a la autonomía de la voluntad llamándola "principio supremo de la moralidad" y "único principio de todas las leyes morales y de los deberes correspondientes". En cambio, la heteronomía de la voluntad es "la fuente de todos los principios espúreos de la moralidad", lejos de poder suministrar la base de la obligación, la heteronomía de la voluntad" se contrapone al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad" .

Si aceptamos la heteronomía de la voluntad aceptamos también el supuesto de que la voluntad está sometida a leyes morales que no son resultado de su propia legislación de voluntad racional. Y aunque ya hemos aludido a algunas de las teorías éticas que, según Kant, aceptan ese supuesto, será útil para aclarar el pensamiento de Kant el referirnos de nuevo brevemente a ellas. En la *Crítica de la razón práctica* Kant cita a Montaigne porque éste funda los principios de la moralidad en la educación, a Mandeville por. que los funda en la constitución política, a Epicuro porque los funda en la sensación física (en el placer) y a Hutcheson porque los funda en el sentimiento moral. Todas esas teorías son lo que Kant llama subjetivas o empíricas; las dos primeras apelan a factores empíricos externos, las dos últimas a factores empíricos internos. Hay, por otra parte, teorías objetivas o racionalistas, o sea, teorías que fundan la ley moral en ideas de la razón, Kant se refiere a dos tipos de estas teorías. El primer tipo, atribuido a los estoicos y Wolff, funda la ley y la obligación morales en la idea de perfección interna, mientras que el segundo, atribuido a Crusius, las funda en la voluntad de Dios. Kant rechaza todas esas teorías. Kant no afirma que carezcan de significación moral ni que ninguna de ellas

tenga nada que aportar a la ética. Pero sostiene que ninguna de ellas es capaz de dar los principios supremos de la moralidad y la obligación. Por ejemplo, a la tesis de que la norma de la moralidad es la voluntad de Dios se puede aún responder con la pregunta de por qué hemos de obedecer a Dios. No dice Kant que no haya que obedecer a la voluntad divina manifiesta, sino que, antes de eso, hay que empezar por reconocer como deber la obediencia a Dios. Por lo tanto, antes de obedecer a Dios tenemos que legislar como seres racionales. La autonomía de la voluntad moral es, consiguientemente, el principio supremo de la moralidad.

Está claro que el concepto de la autonomía de la voluntad moralmente legisladora no tiene sentido a menos que hagamos una distinción en el hombre, entre el hombre considerado puramente como ser racional, como voluntad moral, y el hombre como criatura sometida también a deseos e inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los dictados de la razón. Y esto es lo que Kant presupone, naturalmente. La voluntad o razón práctica considerada como tal es la legisladora, y el hombre, considerado como sometido a una diversidad de deseos, impulsos e inclinaciones, debe obedecer.

No hay duda de que Kant estaba en alguna medida influido por Rousseau en su teoría de la autonomía de la voluntad. Como hemos visto, Rousseau distinguía entre la "voluntad general", siempre justa y fuente real de las leyes morales, y la voluntad meramente privada, ya tomada particularmente, ya tomada junto con otras voluntades privadas en la "voluntad de todos". y Kant utiliza esas ideas en el contexto de su filosofía. No es imprudente suponer que la posición central dada por Kant en su ética al concepto de buena voluntad refleja, en alguna medida al menos, la influencia del estudio de Rousseau.

## 8. El reino de los fines.

La concepción de los seres racionales. como fines en sí mismos, unida a la idea de la voluntad racional o razón práctica como legisladora moral, nos lleva al concepto del reino de los fines (*ein Reich der Zwecke*). "Entiendo por *reino* la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes." Y como tales leyes tienen en cuenta las relaciones que se establecen entre aquellos seres como medios y fines, según la expresión de Kant, es razonable llamar al conjunto reino de los fines. Un ser racional puede pertenecer a ese reino de dos modos. Le pertenece como *miembro* si, aun dando él mismo leyes, está también sometido a ellas. Y le pertenece como soberano o cabeza suprema (*Oberhaupt*) si al legislar no está sometido a la voluntad de nadie. Tal vez se deba interpretar este paso de Kant en el sentido de que todo ser racional es a la vez miembro y soberano, pues ningún ser racional está sometido a la voluntad de otro en tanto que legisla. Pero también es posible, y tal vez más probable, que *Oberhaupt* haya de entenderse como referente a Dios. Pues Kant dice luego que un ser racional no puede ocupar el lugar de jefe supremo más que si es "un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad". Este reino de los fines ha de entenderse según una analogía con el reino de la naturaleza; las leyes auto-impuestas del primero son análogas a las leyes causales del último. Y, como observa Kant, es "sólo un ideal" . Pero al mismo tiempo es una posibilidad. "Sería efectivamente realizado por máximas conformes con la ley prescrita por el imperativo categórico para todos los seres racionales, *si esas máximas fueran seguidas universalmente.*" y los seres racionales deberían obrar como si mediante sus máximas fueran miembros

legisladores de un reino de los fines. (Aquí tenemos, pues, otra variante del imperativo categórico.) Podemos decir que el ideal del desarrollo histórico es la instauración real del reino de los fines.

## 9. La libertad como condición de la posibilidad de un imperativo categórico.

El imperativo categórico dice que todos los seres racionales (todos los seres racionales sometibles a algún imperativo) deben obrar de cierto modo. Deben obrar sólo según aquellas máximas que ellos puedan al mismo tiempo querer, sin contradicción, como leyes universales. El imperativo fórmula, pues, una obligación. Pero en opinión de Kant es una proposición sintética *a priori*. Por una parte, la obligación no se puede obtener por mero análisis del concepto de voluntad racional. Y el imperativo categórico no es, por lo tanto, una proposición analítica. Por otra parte, el predicado tiene que estar necesariamente relacionado con el sujeto, pues, a diferencia de los hipotéticas, el imperativo categórico es incondicionado y vincula u obliga necesariamente a la voluntad a obrar de un modo determinado. Es, en efecto, una proposición *práctica* sintética *a priori*. Esto significa que no amplía nuestro conocimiento teórico. de los objetos, como lo hacen las proposiciones sintéticas *a priori* que consideramos al discutir la primera *Crítica*. Se orienta a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no a nuestro conocimiento de la realidad empírica. Mas a pesar de ella es una proposición a la vez *a priori* - independiente de todos los deseos e inclinaciones- y sintética. Por eso se plantea la cuestión de cómo. es posible esta proposición práctica sintética *a priori*.

Aquí tenemos una cuestión parecida a la propuesta en la primera *Crítica* y en las *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Pero con una diferencia. Como vemos, no hace falta preguntar si son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática y de la física una vez admitida que esas ciencias contienen proposiciones de esa clase. Pues el desarrollo mismo de dichas ciencias muestra la posibilidad de tales proposiciones. La única pregunta pertinente es *cómo* son posibles. Pero en el caso de la proposición práctica a mar al sintética *a priori* hemos de empezar, según Kant, por dejar en claro su posibilidad.

Me parece que el planteamiento kantiano del problema puede confundir bastante. No siempre es fácil ver con precisión qué problema está formulando Kant, pues la fórmula de modos distintos y tales que la equivalencia de sus significaciones no es evidente sin más. Admitamos, sin embargo, que el problema consiste en buscar una justificación de la posibilidad de una proposición práctica sintética *a priori*. En su terminología, esa significa preguntarse por el "tercer término" que une el predicado con el sujeto o, acaso, más precisamente, que posibilita una conexión necesaria entre el predicado y el sujeto. Pues si el predicado no se puede obtener del sujeto por mero análisis, entonces tiene que haber un tercer término que las una.

Este "tercer término" no puede ser ninguna cosa del mundo sensible. No podemos establecer la posibilidad de un imperativo categórico por referencia a ningún elemento de la serie causal de los fenómenos. La necesidad física nos daría heteronomía, mientras que estamos precisamente buscando la que posibilita el principio de la autonomía. Kant la halla en la idea de libertad. Kant busca la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la acción por mor del deber, de

acuerdo con un imperativo categórico; y halla esa condición necesaria en la idea de libertad.

Podemos decir breve y simplemente que Kant halla "en la libertad" la condición de la posibilidad de un imperativo categórico. Pero en su opinión no se puede *demostrar* la existencia de la libertad. Por lo tanto, será probablemente más exacto decir que la condición de la posibilidad de un imperativo categórico ha de encontrarse "en la idea de la libertad". Con esto no se quiere decir que la idea de la libertad sea una mera ficción en sentido corriente. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la libertad es una posibilidad negativa, en el sentido de que la idea de la libertad no contiene ninguna contradicción lógica. Y, en segundo lugar, no podemos obrar moralmente, por mor del deber, más que bajo la idea de libertad. La obligación, el "deber", implica libertad, la libertad de obedecer o desobedecer a la ley. Ni podemos considerarnos como hacedores de leyes universales, como moralmente autónomos, más que bajo la idea de libertad. La razón práctica o la voluntad de un ser racional "ha de considerarse a sí misma libre, o sea, la voluntad de un ser así no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de la libertad". La idea de libertad es, pues, *prácticamente* necesaria; es una condición necesaria de la moralidad. Por otra parte, la *Crítica de la razón pura* probó que la libertad no es lógicamente contradictoria, al mostrar que ha de pertenecer a la esfera de la realidad nouménica y que la existencia de una tal esfera no es lógicamente contradictoria. Y puesto que nuestro conocimiento teórico no penetra en esa esfera, la libertad no es susceptible de demostración teórica. Pero el supuesto de la libertad es una necesidad práctica para el agente moral, no una mera ficción arbitraria.

La necesidad práctica de la idea de libertad implica, pues, que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo del sentido, al mundo regido por la causalidad determinada, sino también al mundo inteligible o nouménico. El hombre se puede considerar a sí mismo desde dos puntos de vista. Como perteneciente al mundo de los sentidos se encuentra sometido a las leyes naturales (heteronomía). Como perteneciente al mundo inteligible se encuentra bajo leyes que se fundan exclusivamente en la razón. "Y así los imperativos categóricos son posibles porque la idea de libertad me convierte en miembro de un mundo inteligible, a consecuencia de lo cual, y suponiendo que yo no fuera más que eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes con la autonomía de la voluntad; pero puesto que al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, la realidad es que mis acciones *deben* ser así. Y este 'deben' *categórico* implica una proposición sintética *a priori*..."

El asunto se puede resumir del modo siguiente- utilizando palabras de Kant. "Por lo tanto, la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad; y también se puede discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el *uso práctico* de la razón, o sea, para la convicción de la *validez de este imperativo* y, por lo tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su *autonomía*, la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria." Al decir que ninguna razón humana puede discernir la posibilidad de la libertad Kant se refiere, desde luego, a la posibilidad positiva. No tenemos

penetración intuitiva en la esfera de la realidad nouménica. No podemos *demostrar* la libertad ni, por lo tanto, podemos *demostrar* la posibilidad de un imperativo categórico. Pero podemos indicar la única condición con la cual es posible un imperativo categórico. Y la idea de esta condición es una necesidad práctica para el agente moral. Y en opinión de Kant esto es del todo suficiente para la moralidad, aunque la imposibilidad de demostrar la libertad indica, sin duda, las limitaciones del conocimiento teórico humano.

#### **10. Los postulados de la razón práctica: la libertad, la idea kantiana del bien perfecto, la inmortalidad, Dios. la teoría general de los postulados.**

Lo dicho acerca de la necesidad práctica de la idea de libertad nos lleva naturalmente a la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. Pues la libertad es uno de ellos. Los otros dos son la inmortalidad y Dios. De este modo se reintroducen como postulados de la razón en su uso práctico o moral las ideas que Kant había considerado temas principales de la metafísica, pero de las que había estimado que trascienden las limitaciones de la razón en su uso teórico. Y antes de considerar la teoría kantiana de los postulados en general puede ser útil estudiar brevemente cada uno de esos postulados en particular.

a) No queda mucho imprescindible que decir acerca de la libertad. Como hemos visto, la razón humana no puede dar una demostración teórica de que el ser racional sea libre. Pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible. Y la ley moral nos obliga a suponer la libertad, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos

obliga a ello en la medida en que el concepto de libertad y el del principio supremo de la moralidad" están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente". A causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad.

Hemos de notar la dificultad de la posición en la que se sitúa Kant. Puesto que no hay facultad de intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica; todas las acciones que podemos observar, sean externas o internas, han de ser objetos de los sentidos externos e internos. Eso quiere decir que todas ellas son acciones dadas en el tiempo y sometidas a las, leyes de la causalidad. Por lo tanto, no podemos establecer una distinción entre dos tipos de acciones experimentadas, diciendo que éstas son libres y aquéllas determinadas. Si admitimos, pues, que el hombre, como ser racional, es libre, nos vemos también obligados a sostener que unas mismas acciones pueden ser determinadas y libres.

Desde luego que Kant percibe claramente la dificultad. Si deseamos salvar la libertad, observa, "no nos queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la ley de la *necesidad natural*, a la *mera apariencia*., y atribuir al mismo tiempo *libertad* precisamente a *ese mismo ser en cuanto cosa-en-sí*", y entonces se pregunta: "¿Cómo es posible llamar completamente libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a una inevitable necesidad natural?" Da una respuesta a base de las condiciones temporales. En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones del tiempo, sus acciones forman parte .del

sistema mecánico de la naturaleza y están determinadas por causas antecedentes. "Pero ese mismo sujeto, que por otro lado es consciente de sí mismo como cosa-en-sí, considera su existencia también *en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo* y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón." Ser determinable sólo por leyes auto-impuestas es ser libre.

En la opinión de Kant el testimonio de la conciencia apoya esta tesis. Cuando contemplo como pasados actos míos que fueron contrarios a la ley moral tiendo a atribuirlos a factores causales que me disculpen. Pero queda en pie el sentimiento de culpa; y la razón de eso es que cuando se trata de la ley moral, de la ley de mi existencia suprasensible y supratemporal, la razón no reconoce diferencias de tiempo. Reconoce simplemente que la razón es mía, sin referencia al tiempo de su realización.

A pesar de todo es difícil la tesis de que el hombre es nouménicamente libre y empíricamente determinado respecto de las mismas acciones. Pero con toda su dureza es una tesis que Kant, dadas sus premisas, no puede obviar.

b) Antes de enfrentarnos directamente con el segundo postulado de la razón práctica, la inmortalidad, hace falta decir algo acerca de la concepción kantiana del *summum bonum*} del bien sumo. Pues sin conocer algo lo que Kant piensa de este tema es imposible seguir su doctrina de los postulados segundo y tercero (el tercero es Dios).

La razón busca una totalidad incondicionada también en su función práctica. Y eso significa que busca la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón práctica o voluntad, objeto al cual se da el nombre de *summum bonum*. Pero este término es ambiguo. Puede significar el

bien supremo o más alto en el sentido del bien que no es condicionado. Y puede significar el bien perfecto en el sentido de un todo que no es a su vez parte de otro todo mayor.

La virtud es el bien supremo e incondicionado. Pero de eso no se sigue que sea el bien perfecto en el sentido de objeto total de los deseos de un ser racional. y en concreto la felicidad tiene que incluirse en el concepto de bien perfecto. Así, pues, si por *summum bonum* entendemos el bien perfecto, éste ha de incluir virtud y felicidad.

Es muy importante entender la opinión de Kant acerca de la relación entre esos dos elementos del bien perfecto. La conexión entre ellos no es lógica. Si fuera lógica o analítica, como dice Kant, el esfuerzo por ser virtuoso, por hacer que la voluntad propia concuerde perfectamente con la ley moral, sería lo mismo que la búsqueda racional de la felicidad. Y Kant no puede contradecirse con su convicción, constantemente repetida, de que la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. Por lo tanto, la conexión entre los dos elementos del bien perfecto es sintética, en el sentido de que la virtud produce felicidad como la causa produce el efecto. El *summum bonum* "significa el bien íntegro, el bien perfecto en el cual, empero, la virtud, como condición, es siempre el bien supremo, porque no tiene a su vez condición alguna; mientras que la felicidad, aunque sin duda agradable para el que la posee, no es absolutamente buena por sí misma, ni en todo respecto, sino que siempre presupone como condición el comportamiento moralmente bueno".

Así, pues, no se puede descubrir por análisis la verdad de la proposición de que la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos

del bien perfecto. El hombre que busca la felicidad no puede descubrir mediante el análisis de esa idea que es un hombre virtuoso. Ni el hombre virtuoso, pese a lo que han dicho los estoicos, puede descubrir que es feliz por el mero análisis de la idea de ser virtuoso. Las dos ideas son distintas. Pero al mismo tiempo la proposición, aunque sintética, es *a priori*. La conexión entre la virtud y la felicidad es prácticamente necesaria, en el sentido de que reconocemos que la virtud debe producir felicidad. No podemos decir, desde luego, que el deseo de felicidad sea el motivo de la búsqueda de la virtud. Pues decir eso sería contradictorio con la idea de obrar por mor del deber, y sustituiría la autonomía de la voluntad por su heteronomía. Pero hemos de reconocer la virtud como causa eficiente de la felicidad. Pues la ley moral nos ordena, según Kant, promover el *summum bonum* en el cual la virtud y la felicidad se relacionan como la condición a lo condicionado, la causa al efecto.

Mas ¿cómo es posible sostener que la virtud produce necesariamente felicidad? La evidencia empírica no parece apoyar una afirmación así. Aunque a veces ocurra que la virtud y la felicidad se manifiestan juntas, el hecho es del todo contingente. Así parece que se nos imponga una antinomia. Por un lado, la razón práctica exige una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad. Por otro lado, la evidencia empírica muestra que no hay tal conexión necesaria.

La solución kantiana de esa dificultad consiste en mostrar que la afirmación de que la virtud produce necesariamente felicidad es falsa sólo condicionalmente. O sea, que es falsa sólo con la condición de que consideremos que la única existencia que puede tener un ser racional es la existencia en este mundo, y aquella afirmación, por lo tanto, en el sentido de que la virtud ejerce en este mundo una causalidad



productiva de felicidad. El enunciado de que la búsqueda de felicidad produce virtud sería *absolutamente* falso: pero el enunciado de que la virtud produce felicidades falso no absolutamente, sino sólo *condicionalmente*. Puede, pues, ser verdadero si está justificado el pensar que uno existe no sólo como objeto físico en este mundo sensible, sino también como nómeno en un mundo inteligible y suprasensible y la ley moral, inseparablemente unida con la idea de libertad, exige que se crea eso. Hemos, pues, de admitir que la realización del *summum bonum* es posible, y que el primer elemento, la virtud, que es el bien supremo o más alto, produce el segundo elemento, la felicidad, si no inmediatamente, si al menos mediatamente (a través de la mediación de Dios).

c) La concepción de la existencia en otro mundo ha quedado ya aludida en lo que se acaba de decir. Pero Kant se plantea explícitamente el problema del postulado de la inmortalidad por medio de una consideración del primer elemento del bien perfecto, la virtud.

La ley moral nos manda promover el *summum bonum*, el cual es objeto necesario de la voluntad racional. Esto no quiere decir que la ley moral nos ordene buscar la virtud porque ésta causa la felicidad. Ocurre simplemente que la razón práctica nos ordena buscar la virtud, la cual causa la felicidad. Ahora bien: la virtud a la que se nos ordena aspirar es según Kant la concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la ley moral. Pero esta concordancia completa con la ley moral es la santidad, "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia". Por lo tanto, si la virtud perfecta es ordenada por la razón en su uso práctico y, al mismo tiempo, no es alcanzable por ningún ser humano en ningún momento, entonces el elemento primero del bien perfecto se tiene que realizar en

la forma de un progreso indefinido, infinito, hacia el ideal. "Pero este progreso infinito no es posible más que *sobre* la base del supuesto de una duración infinita de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional, y esto se llama inmortalidad del alma." Puesto que la consecución del primer elemento del *summum bonum* cuya obtención es mandamiento de la ley moral sólo es posible suponiendo que el alma es inmortal, la inmortalidad del alma se presenta como postulado de la razón pura práctica. No es demostrable por la razón en su uso teórico, el cual sólo puede mostrar que la inmortalidad no es lógicamente imposible. Mas puesto que la idea de inmortalidad está inseparablemente conectada con la ley moral, hay que postular la inmortalidad. Negar esto es, a la larga, negar la ley moral misma.

Se han suscitado objeciones muy varias contra la doctrina kantiana del segundo postulado. Se ha dicho, por ejemplo, que es una doctrina autocontradictoria. Pues, por una parte, la consecución de la virtud tiene que ser posible, ya que es ordenada por la razón práctica; por lo tanto, si no se puede alcanzar en esta vida, tiene que haber otra vida en la que se pueda lograr. Pero, por otra parte, la virtud no es alcanzable nunca, ni en esta vida ni en ninguna otra. No hay más que un proceso infinito hacia un ideal inalcanzable. Parece, pues, que la ley moral ordene lo imposible. También se ha objetado que no podemos considerar la consecución de la santidad como un mandamiento de la ley moral. Pero, cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones, el hecho es que Kant ha dado mucha importancia a esa idea de la ley moral que ordena la santidad como meta ideal. En su opinión, la negación de esa orden implica una degradación de la ley moral, un rebajamiento de los criterios con el fin de adecuados a la debilidad de la naturaleza humana.

d), La misma ley moral que nos mueve a postular la inmortalidad como condición de la obediencia al mandamiento que nos impone buscar la santidad nos mueve también a postular la existencia de Dios como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad.

Kant describe la felicidad como "el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia *todo procede según su deseo y su voluntad*". La felicidad depende, pues, de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y la voluntad del hombre. Pero el ser racional que está en el mundo no es autor del mundo, ni puede gobernar la naturaleza de tal modo que se establezca de hecho una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, con la última proporcionada a la primera. Por lo tanto, si hay una conexión sintética *a priori* entre la virtud y la felicidad, en el sentido de que la felicidad haya de seguir a la virtud y ser proporcionada a ella como a su condición, hemos de postular "la existencia de una causa del todo de la naturaleza, que sea distinta de la naturaleza y contenga el fundamento de esa conexión, a saber, de la armonía exacta de la felicidad con la moralidad".

Dicho ser tiene que ser concebido como capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad según la concepción del derecho. La felicidad debe proporcionarse a la moralidad según el grado en el cual los seres racionales finitos hagan de la ley moral el principio determinante de su volición. Pero un ser capaz de actuar según la concepción del derecho o la leyes un ser inteligente o racional, y su causalidad será su voluntad. Por lo tanto, el ser postulado como causa de la naturaleza ha de concebirse como activo por la inteligencia y la voluntad. Dicho de otro modo: ha de ser concebido como Dios. Además, hemos de concebir a

Dios como omnisciente, puesto que le vemos como conocedor de todos nuestros estados internos; y como omnipotente, puesto que se le concibe como capaz de llevar a existencia un mundo en el cual la felicidad esté exactamente proporcionada a la virtud; y así sucesivamente por lo que hace a los demás atributos.

Kant nos recuerda que no está afirmando en este contexto lo que negó en la primera *Crítica*, a saber, que la razón especulativa pueda demostrar la existencia y los atributos de Dios. La admisión de la existencia de Dios es, desde luego, una admisión por la razón; pero esta admisión es un acto de fe. Podemos decir que es una fe práctica, puesto que va vinculada con el deber. Tenemos el deber de promover el *summum bonum*. Por lo tanto, podemos postular su posibilidad. Pero no podemos concebir realmente la posibilidad de que se realice el bien perfecto sino suponiendo que existe Dios. Por lo tanto, aunque la ley moral no nos impone directamente la fe en Dios, se encuentra en la base de esta fe.

e) Como observa Kant, los tres postulados tienen en común el hecho de que "proceden todos ellos del principio de la moralidad, el cual no es un postulado, sino una ley". Mas se presenta el problema de si se puede decir que esos postulados amplíen nuestro conocimiento. Kant contesta: "Ciertamente, pero *sólo desde un punto de vista práctico*". El enunciado habitual de su concepción es que los postulados aumentan nuestro conocimiento no desde el punto de vista teórico, sino exclusivamente desde el punto de vista práctico. Con todo, no está en modo alguno claro qué quiere decir eso. Si Kant quiere decir sólo que es prácticamente útil, en el sentido de moralmente beneficioso, el obrar como si fuéramos libres, como si tuviéramos alma inmortal y como si hubiera Dios, su concepción no ofrecería grandes dificultades,

independientemente de que nos convenciera o no, desde el punto de vista intelectual. Pero en realidad Kant parece haber pensado algo mucho más complejo que eso.

Pues nos dice, en efecto, que ni el alma libre e inmortal ni Dios están dados como objetos de la intuición y que "no hay, por tanto, ampliación del conocimiento *de objetos suprasensibles dados*" lo cual no parece ser más que una tautología. Pues si Dios y el alma no son objetos dados, está claro que no podemos conocer los como objetos dados. Mas luego Kant nos dice también que, aunque Dios y el alma libre e inmortal no son dados como objetos de ninguna intuición intelectual, sin embargo, el conocimiento que la razón teórica tiene de lo suprasensible queda aumentado en el sentido de que se ve obligada a admitir "que hay tales objetos". Además, dada, la seguridad que la razón práctica tiene de la existencia de Dios y del alma, la razón teórica puede pensar esas realidades suprasensibles por medio de las categorías; y éstas, así aplicadas, "no son vacías, sino que tienen significación". Sin duda insiste Kant en que las categorías no se pueden utilizar para concebir de modo determinado lo suprasensible "más que en la medida en que lo suprasensible se define por predicados necesariamente conexos con la finalidad práctica pura dada *a priori* y con la posibilidad de ésta". Pero queda el hecho de que por medio de la ayuda suministrada por la razón práctica, ideas que para la razón especulativa eran sólo reguladoras toman una forma determinada como modos de pensar las realidades suprasensibles, aunque esas realidades no sean dadas como objetos de la intuición, sino afirmadas a causa de su relación con la ley moral.

Por eso me parece posible sostener que Kant está sustituyendo por un tipo nuevo de metafísica la metafísica que rechazó en la *Crítica de la*

*razón pura*. En el caso de las ideas del yo trascendental y de Dios, la razón especulativa puede darles cuerpo, por así decirlo, gracias a la razón práctica. Y esto es posible porque la razón práctica tiene una posición de predominio cuando cooperan las dos. Si la razón práctica no pudiera suponer y pensar como dado más que lo que la razón *especulativa* le puede ofrecer por sí misma, entonces sería ésta la que predominaría. Pero si admitimos que la razón práctica tiene principios *a priori* propios suyos que implican necesariamente ciertas tesis teóricas, aunque al mismo tiempo están sustraídos a toda visión posible de la razón especulativa (a la cual, empero, no han de contradecir), entonces se plantea el problema de cuál es el interés superior (no cuál tiene que ceder, pues no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto)... Todo esto significa que la cuestión consiste en saber si ha de prevalecer el interés de la razón especulativa, rechazando resueltamente todo lo que proceda de fuente distinta de sí misma, el interés de la razón práctica, de tal modo que la razón especulativa recoja las proposiciones que le ofrece la razón práctica e intente "combinarlas con sus propios conceptos". En opinión de Kant ha de prevalecer el interés de la razón práctica. Ciertamente que eso no se puede mantener si la razón práctica se considera en dependencia de inclinaciones y deseos sensibles. Pues en este caso la razón especulativa tendría que recoger toda clase de fantasías arbitrarias. (Kant menciona la idea mahometana del Paraíso.) Dicho de otro modo, Kant no se propone animar al simple pensamiento desiderativo. Pero si la razón práctica se entiende como la misma razón pura en su capacidad práctica, ° sea, en cuanto juzga según principios *a priori*, y si se comprueba que hay ciertas tesis o posiciones teóricas inseparablemente vinculadas con el ejercicio de la razón pura en su uso práctico, entonces la razón pura en su uso teórico ha de aceptar esas

posiciones y ha de intentar pensarlas coherentemente. Si no aceptamos esa primacía de la razón práctica, tendremos que admitir un conflicto dentro de la razón misma, pues la razón pura práctica y la razón pura especulativa son fundamentalmente una sola y la misma razón.

También el hecho de que admita diferencias de grado en el conocimiento práctico me parece indicar claramente que Kant está construyendo una nueva metafísica basada en la conciencia moral. La idea de libertad está tan unida con los conceptos de ley y deber morales que no podemos admitir la obligación y negar la libertad. "Debo" implica "puedo" (es decir, puedo obedecer o desobedecer). Pero no podemos decir que la concepción del *summum bonum* o bien perfecto implique la existencia de Dios igual que la obligación implica libertad. La razón no puede decidir con certeza absoluta si la proporcionalización de la felicidad a la virtud implica la existencia de Dios. Esto es: la razón no puede negar absolutamente la posibilidad de que la acción de las leyes naturales, sin la suposición de un Creador sabio y bueno, produzca una situación en la que se realice esa proporcionalidad. Hay, pues, un espacio para la decisión, para la fe práctica, que descansa en un acto de la voluntad. No podemos demostrar la libertad, la cual es por tanto y en cierto sentido un objeto de fe. Pero queda el hecho de que no podemos aceptar la existencia de la ley moral y negar la libertad, mientras que es, en cambio, posible aceptar la existencia de la ley moral y quedar en duda respecto de la existencia de Dios, aunque la fe en ésta sea más concorde con las exigencias de la razón.

Por todo eso sería erróneo decir que Kant rechaza lisa y llanamente la metafísica. Es verdad que rechaza la metafísica dogmática en cuanto construcción *a priori* basada en principios teoréticos *a priori*, o en cuanto prolongación o extensión de la explicación científica de los fenómenos.

Pero aunque no llame "metafísica" a la teoría general de los postulados, ésta lo es en realidad: es una metafísica basada en la conciencia moral que la ley y la obligación. No nos procura ninguna intuición de la realidad suprasensible, y sus argumentos están condicionados por la validez de la conciencia moral y el análisis kantiano de la experiencia moral. Pero hay, de todos modos, posiciones razonadas por lo que hace a la realidad suprasensible. Y por eso es perfectamente lícito hablar de una "metafísica" kantiana.

#### **11. Ideas de Kant acerca de la religión.**

Hemos visto que; según Kant, la moralidad no presupone la religión. O sea, el hombre no necesita la idea de Dios para ser capaz de reconocer su deber, y el motivo último de la acción moral es el deber por el deber mismo, no la obediencia a los mandamientos divinos. Pero, por otra parte, la moralidad conduce a la religión. "A través de la idea del ser supremo como objeto y fin último de la razón pura práctica, la ley moral conduce a la religión, esto es, al reconocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, *no como sanciones, como órdenes arbitrarias de una voluntad ajena, contingentes en sí mismas*, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre en sí misma, pero que, de todos modos, se han de entender como mandamientos del Ser supremo porque sólo de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y, al mismo tiempo, omnipotente, y, por lo tanto, sólo por la armonía con esa voluntad, podemos esperar alcanzar el bien supremo que la ley moral nos impone el deber de ponemos como objeto de nuestro esfuerzo." La ley moral nos ordena hacemos dignos de la felicidad, no que seamos o nos hagamos felices. Pero como la virtud produce felicidad y como esta realización del *Summum bonum* no se puede conseguir sino por acción

divina, podemos esperar la felicidad por medio de la acción divina, de un Dios cuya voluntad, como voluntad santa, desea que sus criaturas sean dignas de la felicidad, mientras que, en cuanto voluntad omnipotente, puede facilitarles esa felicidad. "La esperanza de-la felicidad empieza con la religión."

Este punto de vista vuelve a presentarse en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El prólogo a la primera edición de esta obra empieza del modo siguiente: "La moralidad, en cuanto fundada en el concepto del hombre como ser libre, pero que al mismo tiempo se somete por su razón a leyes absolutas, no necesita la idea de otro ser situado por encima del hombre para que éste reconozca su deber, ni necesita ningún motivo más que la ley misma para que el hombre cumpla con dicho deber". Pero, por otra parte, la cuestión del resultado final de la acción moral y de la armonización posible de los órdenes moral y natural no puede ser cosa indiferente para la razón humana. Y a la larga "la moralidad conduce inevitablemente a la religión", pues sólo por la mediación divina se puede tener aquella armonización.

La religión verdadera consiste según Kant en "que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el legislador universal al que se debe reverencia". Mas ¿qué quiere decir reverenciar a Dios? Quiere decir obedecer a la ley moral, obrar por el deber mismo. Dicho de otro modo: Kant daba escaso valor a las prácticas religiosas, en cuanto expresiones de la adoración y la oración, e igual a las privadas que a las públicas. Esta actitud se resume en las palabras siguientes, a menudo citadas: "Todo lo que el hombre se considera capaz de hacer para complacer a Dios, como no sea una vida moral, es mera ilusión religiosa y espúrea adoración de Dios".

Como es natural, esa indiferencia respecto de las prácticas religiosas en el sentido ordinario de la palabra va junta con la indiferencia respecto de las variedades dogmáticas de la religión. Pero se trata de las variedades en cuanto tales. Pues, de acuerdo con su sustancia, unos credos serán eliminados por incompatibles con la verdadera moralidad, mientras que otros serán inaceptables para la razón pura. Pero Kant rechaza, en todo caso, la idea de una revelación única de las verdades religiosas, y aún más la idea de una Iglesia autoritaria que afirme poder custodiar e interpretar la revelación. No digo que rechazara simplemente la idea de una Iglesia Cristiana visible, con una fe basada en las Escrituras, pues explícitamente no lo hizo. Pero la Iglesia visible no es para él más que una aproximación al ideal de la Iglesia invisible universal, la cual es, o sería, la unión espiritual de todos los hombres en la virtud y el servicio moral a Dios.

No me propongo discutir el tratamiento kantiano de los diversos dogmas cristianos. Pero acaso valga la pena observar que Kant muestra una marcada tendencia a eliminar, por así decirlo, las asociaciones históricas que acarrear ciertos dogmas, y a descubrir para éstos significaciones que encajen bien con su propia filosofía. Así, por ejemplo, no niega el pecado original, sino que, por el contrario, lo afirma contra los que imaginan que el hombre es naturalmente perfecto. Pero las ideas de una caída histórica y de un pecado heredado se sustituyen por la noción de una propensión básica del hombre a obrar por mero egoísmo y sin consideración de las leyes morales universales, propensión que es un hecho empírico del que no podemos dar una explicación suficiente, aunque la Biblia la da en lenguaje imaginativo. De este modo afirma Kant el dogma, en el sentido de que lo admite verbalmente, mientras que al mismo tiempo lo interpreta por vía

racionalista, de tal modo que puede rechazar, por un lado, la doctrina protestante extrema de la depravación de la naturaleza humana y, por otra parte, las teorías optimistas de la perfección natural del hombre. Esta tendencia a conservar los dogmas cristianos dándoles una interpretación racionalista se manifestará mucho más evidentemente en Hegel. Pero este último, con su razonada distinción entre los modos de pensar característicos de la religión y de la filosofía, produjo una filosofía de la religión mucho más profunda que la de Kant.

Por lo tanto, podemos decir que la interpretación kantiana de la religión era de carácter moralista y racionalista. Pero, aunque esa afirmación esté justificada, puede inducir a error. Pues puede sugerir que el contenido de la verdadera religión, tal como lo entiende Kant, no cuenta entre sus elementos lo que podemos llamar piedad ante Dios. Y esto no es verdad. Es verdad que Kant muestra muy poca simpatía por la mística: pero ya hemos visto que para él la religión significa la comprensión de nuestros deberes como mandamientos divinos (en el sentido, al menos, de que el cumplimiento de ellos armoniza con la finalidad querida por la santa voluntad de Dios como fin último de la creación). Y en el *Opus postumum* aparece la concepción de la conciencia del deber como conciencia de la presencia divina. Es imposible, desde luego, saber cómo habría desarrollado y sistematizado Kant las varias ideas contenidas en las notas que componen este volumen póstumo. Pero parece que aunque conservaba intacta la idea de que la ley moral es la única vía válida de acceso a la fe en Dios, Kant estaba acentuando la noción de inmanencia de Dios y la concepción de que nuestra percepción de la libertad y de la obligación morales es percepción de la presencia divina.

## 12. Observaciones finales.

No me parece posible negar que hay una cierta grandeza en la teoría ética de Kant. Su exaltación radical, sin compromisos, del deber, y su insistencia en el valor de la personalidad humana son rasgos que sin duda merecen respeto. Además, una gran parte de lo que Kant dice encuentra eco genuino en la conciencia moral. Así, por ejemplo, y pese a todas las diferencias en las concretas convicciones morales, es rasgo común de toda conciencia moral la convicción de que los problemas se producen cuando las consecuencias no tienen, en algún sentido al menos, significación directa, y la ley moral tiene que ser obedecida cualesquiera sean sus consecuencias. Todo el que tiene una convicción moral siente, por usar un lenguaje popular, que hay que trazar una línea de separación, aunque no todos se puedan poner de acuerdo respecto del lugar adecuado para trazarla. La máxima *fiat iustitia., ruat coelum* se puede entender muy fácilmente como expresiva de la visión moral del hombre corriente. Y Kant ha llamado acertadamente la atención acerca del carácter universal de la ley moral. El hecho de que sociedades e individuos diferentes tengan ideas morales algo diversas no altera el otro hecho de que el juicio moral como tal pretende siempre validez universal. Cuando digo que debo hacer talo cual cosa afirmo al menos implícitamente que cualquier otra persona puesta en la misma situación tendría que obrar del mismo modo, pues lo que digo es que lo justo es hacerlo. Hasta el que adopta una teoría "emocional" de la ética tiene que explicar esa pretensión de universalidad del juicio moral. La afirmación de que debo realizar la acción X es obviamente, en éste y en otros respectos, de tipo diferente del enunciado de que me gustan las aceitunas, y así hay que reconocerlo aunque se entienda el primero

como expresión de una emoción o de una actitud, y no como la aplicación de un principio supremo de la razón.

Pero, por otra parte y aunque refleja en cierta medida la conciencia moral, la teoría ética de Kant está expuesta a objeciones serias. Es fácil entender por qué Hegel y otros han criticado la explicación kantiana del principio supremo de la moralidad basándose en su formalismo, en su carácter formal. Es verdad que, desde cierto punto de vista, las objeciones opuestas a la teoría ética de Kant en razón de su formalismo y su "vaciedad" carecen de sentido. Pues en la ética pura, distinguida de la aplicada, Kant quería precisamente hallar el elemento "formal" del juicio moral, prescindiendo de la "materia" empíricamente dada. ¿y qué iba a ser el elemento formal sino un elemento formal? Además: ¿qué valor tiene el reproche de formalismo, dado que el imperativo categórico, aunque aplicable al material empíricamente dado, no ha sido nunca propuesto por Kant como premisa de la deducción de concretas reglas de conducta mediante el mero análisis deductivo? El imperativo categórico ha de servir como criterio o piedra de toque de la moralidad de nuestros principios subjetivos de volición, no como premisa de una deducción analítica que llevara hasta un concreto código moral. Pero lo que pasa es que entonces se plantea la cuestión de si el principio kantiano de la moralidad puede realmente servir de criterio o piedra de toque. Ya antes hemos observado la dificultad innegable a la hora de intentar entender con precisión de qué se está hablando cuando se dice que un agente racional "es capaz de" o "no es capaz de", "puede" o "no puede" querer que sus máximas se conviertan en ley universal. Y puede perfectamente ocurrir que esa dificultad tenga que ver con la abstracción y la vaciedad del imperativo categórico.

Algunos filósofos se han opuesto al racionalismo de Kant, a su idea de que la ley moral se base en última instancia en la razón y de que sus principios supremos sean promulgados por ésta. Pero supongamos que Kant tenga razón en su opinión de que la ley moral es promulgada por la razón. Entonces se plantea el problema de si, como él pensaba, el concepto de deber posee primacía absoluta o bien es primero el concepto de bien, y el de deber le es subordinado. Y aparte de cualquier otra consideración, se puede sostener que la segunda tesis es más adecuada como marco interpretativo de la conciencia moral. Es verdad que toda teoría teleológica de la ética que tome la forma del utilitarismo, del de Bentham, por ejemplo, queda abierta a la objeción de que convierte el juicio específicamente moral en un juicio empírico no moral, lo que quiere decir que explica la moral por el procedimiento de anularla. Pero con eso no está dicho que lo mismo haya de ser verdad respecto de toda interpretación teleológica de la moral. Y no se puede decir que Kant haya resuelto definitivamente la cuestión por lo que hace a otras éticas teleológicas."

En cuanto a la filosofía kantiana de la religión, se encuentra manifiestamente, en varios de sus aspectos, bajo la influencia de la Ilustración. Así, por ejemplo, al interpretar la conciencia religiosa Kant da demasiado poca importancia a las religiones históricas, a la religión tal como efectivamente ha existido. Hegel intentaría más tarde poner remedio a este defecto. Pero, considerada en su conjunto, la filosofía kantiana de la religión es claramente un elemento de su intento general de reconciliar el mundo de la física newtoniana, el mundo de la realidad empírica regida por leyes causal es que excluyen la libertad, con el mundo de la conciencia moral, que es el mundo de la libertad. Por sí misma, la razón teórica sólo nos puede decir que no ve ninguna

imposibilidad en el concepto de libertad ni en la idea de una realidad nouménica, supraempírica. El concepto de la ley moral; por su conexión indestructible con la idea de libertad, nos da la seguridad práctica de la existencia de esa realidad y de nuestra pertenencia a ella en cuanto seres racionales. y la razón teórica, sobre la base de esa seguridad, puede intentar pensar la realidad nouménica en la medida en que la razón práctica legitima nuestra suposición al respecto. Pero, por lo que nosotros sabemos, sólo Dios es capaz de realizar la armonización última de los dos reinos. Por lo tanto, si el "interés" de la razón práctica ha de prevalecer, y si la ley moral exige, implícitamente al menos, esta armonización última, tenemos justificación suficiente para realizar un acto de fe en Dios, aunque la razón, en su función teórica, sea incapaz de demostrar que Dios existe.

Pero aunque estemos legitimados para atender a la religión y para esperar de Dios la creación de una situación en la cual la felicidad sea patrimonio de la virtud, es obvio que aquí y ahora no contamos más que con una yuxtaposición del reino de la necesidad natural y el reino de la libertad. En la medida en que la razón nos dice que no hay imposibilidad lógica en este último reino, podemos decir que los dos son lógicamente compatibles. Pero es difícil que esto satisfaga las exigencias de la reflexión filosófica, Pues, ante todo, la libertad se expresa en acciones que pertenecen al orden empírico, natural. Y el espíritu desea hallar alguna conexión entre los dos órdenes o reinos, Tal vez no sea capaz de hallar una conexión objetiva, en el sentido de que no pueda demostrar teóricamente la existencia de una realidad nouménica, ni mostrar con precisión cómo se relacionan objetivamente la realidad empírica y la nouménica. Pero el espíritu busca al menos una conexión subjetiva, en el sentido de una justificación, para él

mismo, de la transición del modo de pensar concorde con los principios de la naturaleza al modo de pensar concorde con los principios de la libertad.

Mas para dar con el tratamiento kantiano de este tema hemos de considerar la tercera crítica, la Crítica de la facultad de juzgar o, como se suele traducir abreviadamente, *Crítica del juicio*.



## KANT VI: ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

### 1. La función mediadora del juicio.

Al final del anterior capítulo se aludió a la necesidad de algún principio de conexión, al menos en el terreno del espíritu, entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad. A esta necesidad se refiere Kant en la introducción a la *Crítica del juicio*. Entre el dominio del concepto de naturaleza o realidad sensible y el dominio del concepto de libertad, o realidad suprasensible, hay un abismo de tal naturaleza que no es posible ninguna transición del primero al segundo por medio del uso teórico de la razón. Parece, pues, que hay dos mundos separados, ninguno de los cuales puede influir en el otro. Pero el mundo de la libertad ha de tener una influencia en el mundo de la naturaleza si es que los principios de la razón práctica han de realizarse en la acción. Por lo tanto, ha de ser posible pensar la naturaleza de tal modo que sea compatible, por lo menos, con la posibilidad de alcanzar en ella fines en armonía con las leyes de la libertad. Por lo tanto, tiene que haber algún fundamento o principio de unidad que "haga posible la transición del modo de pensar concorde con los principios del uno (el mundo) al modo de pensar concorde con los principios del otro". Dicho de otro modo: buscamos un eslabón de enlace entre la filosofía teórica, llamada por Kant filosofía de la naturaleza, y la filosofía moral o práctica que se funda en el concepto de libertad. Y Kant encuentra ese eslabón de enlace en una crítica del juicio que es "un medio para unir en un todo las dos partes de la filosofía".

Para explicar por qué Kant apela ahora a un estudio del juicio para hallar el enlace que busca hay que empezar por aludir a su teoría de las potencias o facultades del espíritu. En una tabla que se encuentra al final de la *Crítica del juicio* Kant distingue tres potencias o facultades del

espíritu. Son la facultad cognoscitiva en general, la facultad de sentir placer o disgusto y la facultad de desear. Esto sugiere en seguida la idea de que el sentimiento medie de alguna manera entre el conocimiento y el deseo. Luego distingue Kant tres facultades cognoscitivas, a saber, el entendimiento (*Verstand*), la facultad de juzgar o juicio (*Urteilskraft*) y la razón (*Vernunft*). Y esto también sugiere que el juicio media en algún sentido entre el entendimiento y la razón, y que tiene alguna relación con el sentimiento.

En la *Crítica de la razón pura* hemos estudiado las categorías y los principios *a priori* del entendimiento, los cuales ejercen una función "constitutiva" y posibilitan un conocimiento de objetos, de la naturaleza. También hemos considerado las ideas de la razón pura según su capacidad especulativa, con la que ejercen una función "regulativa", no constitutiva. Y en la *Crítica de la razón práctica* se ha mostrado que hay un principio *a priori* de la razón pura en su uso práctico, el cual rige por lo que hace a la facultad de desear (*in Ansehung des Begehrungsvermögens*). No queda, pues, sino preguntarse si la facultad de juzgar, de la que Kant dice que es una facultad mediadora entre el entendimiento y la razón, posee sus propios principios *a priori*. Si así es, hemos de preguntarnos si esos principios tienen una función constitutiva o regulativa. Y en particular: ¿dan esos principios leyes *a priori* para el sentimiento, o sea, para la capacidad de sentir placer o disgusto? De ser así, tendríamos al final un esquema claro y denso. El entendimiento da leyes *a priori* a la realidad fenoménica, posibilitando así un conocimiento teórico de la naturaleza. La razón pura, en su uso práctico, legisla respecto del deseo. Y el juicio legisla para el sentimiento, el cual es, por así decirlo, un término medio entre el

conocimiento y el deseo, igual que el juicio ' mismo media entre el entendimiento y la razón.

Por lo tanto, y utilizando la terminología técnica de la filosofía crítica, es posible plantear el problema de tal modo que se ponga de relieve la analogía de los objetos de las tres *Críticas*. ¿Tiene la facultad de juzgar su propio o sus propios principios *a priori*? Y si lo(s) tiene, ¿cuáles son sus funciones y su campo de aplicación? Por último, si la facultad de juzgar, por lo que hace a sus principios *a priori*, se relaciona con el sentimiento de un modo análogo a como el entendimiento se relaciona con el conocimiento y la razón (en su uso práctico) con el deseo, quedará claro que la *Crítica del juicio* es una parte necesaria de la filosofía crítica, no un mero apéndice que puede añadirse o no.

Mas ¿qué entiende Kant por juicio en este contexto? "La facultad de juzgar en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo universal." Pero hemos de distinguir entre juicio determinante y juicio reflexionante. "Dado lo universal (la regla, el principio, la ley) entonces la facultad de juzgar que subsume lo particular bajo lo universal es *determinante*, incluso cuando la facultad, en cuanto facultad trascendental de juzgar, da *a priori* las condiciones bajo las cuales únicamente lo particular se puede subsumir bajo lo universal. Pero si sólo está dado lo particular y para ello la facultad de juzgar ha de hallar lo universal, entonces el juicio es meramente *reflexionante*." Al estudiar la *Crítica de la razón pura* vimos que hay según Kant categorías y principios *a priori* del entendimiento dados, en última instancia, con la estructura de esta facultad. Y el juicio se limita a subsumir particulares bajo esos "universales" como bajo algo dado *a priori*. Éste es un ejemplo de juicio *determinante*. Pero también hay, evidentemente, muchas leyes generales que no están dadas, sino que

hay que descubrir. Así, por ejemplo, las leyes empíricas de la física no están dadas *a priori*. Tampoco están dadas *a posteriori*, en el sentido en que lo están las entidades singulares. Sabemos *a priori*, por ejemplo, que todos los fenómenos son miembros de series causales; pero no conocemos *a priori* leyes causales particulares. Tampoco se nos dan *a posteriori* como objetos de la experiencia. Tenemos que descubrir las leyes empíricas generales bajo las cuales subsumir lo individual. Éste es el trabajo del juicio *reflexionante*, cuya función, por lo tanto, no es meramente subsuntiva, pues, como dice Kant, tiene que hallar lo universal bajo lo cual subsumir lo particular. Aquí hemos de estudiar el juicio reflexionante.

Desde nuestro punto de vista al menos, las leyes empíricas son contingentes. Pero el científico intenta constantemente subsumir leyes empíricas bajo otras leyes empíricas más generales. No se contenta nunca con dejar sus leyes, por así decirlo, unas al lado de otras, sino que intenta descubrir relaciones entre ellas. El científico aspira a construir un sistema de leyes interrelacionadas. Y eso quiere decir que en su investigación se deja guiar por el concepto de naturaleza como unidad inteligible. Los principios *a priori* de la ciencia se fundan en nuestro entendimiento. Pero "las leyes empíricas especiales... se tienen que considerar... como si (*ais ob*) un entendimiento que no es el nuestro las hubiera predispuesto para nuestras facultades cognoscitivas, con objeto de posibilitar un sistema de experiencia según leyes especiales de la naturaleza". Kant añade que con esto no declara que el científico haya de presuponer la existencia de Dios. Pero sí que el científico presupone una unidad de la naturaleza, como la que se tendría si la naturaleza fuera obra de un espíritu divino, si fuera un sistema inteligible adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. La idea de Dios se utiliza

aquí en su función regulativa. Y en realidad lo que interesa a Kant dejar sentado es simplemente que toda investigación científica se guía por el supuesto, tácito al menos, de que la naturaleza es una unidad inteligible, esto es, inteligible para nuestras facultades cognoscitivas. En este principio se basa el juicio reflexionante. Es un principio *a priori*, en el sentido de que no está derivado de la experiencia, sino que es un presupuesto de toda investigación científica. Pero no es un principio *a priori* en el mismo sentido en que son *a priori* los principios considerados en la *Análitica trascendental*. O sea, no es una condición necesaria de la existencia de objetos de la experiencia, sino un principio *heurístico* necesario que nos guía en el estudio de los objetos de la experiencia.

El concepto de la naturaleza unificada por el fundamento común de sus leyes en una inteligencia o un espíritu sobrehumano que adapta el sistema a nuestras facultades cognoscitivas es el concepto de la finalidad de la naturaleza. "Mediante este concepto la naturaleza se representa como si una inteligencia contuviera el fundamento de la unidad de la multiplicidad de sus leyes empíricas. La finalidad de la naturaleza es, pues, un especial concepto *a priori* cuya fuente última está en la facultad del juicio reflexionante." Y Kant sostiene que el principio de la finalidad de la naturaleza es un principio trascendental de la facultad o capacidad de juzgar. Es trascendental porque se refiere a objetos posibles del conocimiento empírico en general y no se basa él mismo en observaciones empíricas. Según Kant, su carácter trascendental se pone de manifiesto al considerar las máximas de juicio que origina. Entre los ejemplos que da, se encuentran "la naturaleza procede por el camino más corto" (*lex parsimoniae*) y "la naturaleza no da saltos" (*lex continui in natura*). Esas máximas no son

generalizaciones empíricas; son reglas o máximas *a priori* que nos guían en la investigación empírica de la naturaleza. Y descansan en el principio general *a priori* de la finalidad de la naturaleza, o sea, en la adaptación de ésta a nuestras facultades cognoscitivas respecto de la unidad última de sus leyes empíricas.

La validez de ese principio *a priori* del juicio es subjetiva, no objetiva. Dicho en el lenguaje de Kant, el principio no prescribe nada ni legisla para la naturaleza considerada en sí misma. No es un principio constitutivo, en el sentido de condición necesaria para que haya objetos. Y no implica la proposición de que haya finalidad (en sentido ontológico) en la naturaleza. No podemos deducir de él *a priori* que haya realmente causas finales que actúen en la naturaleza. El principio legisla para el juicio reflexionante, y le invita a considerar la naturaleza como si ésta fuera un todo finalístico adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. Y al decir que el principio es la posibilidad de la naturaleza entendemos que posibilita un conocimiento empírico de la naturaleza respecto de sus leyes empíricas, no que posibilite la naturaleza en el sentido en el cual lo hacen las categorías y los principios del entendimiento. Desde luego que el principio queda empíricamente verificado en un sentido real. Pero en sí mismo es un principio *a priori*, no un resultado de la observación; y, como principio *a priori*, es una condición necesaria no de los objetos mismos, los cuales se consideran ya dados, sino del uso del juicio reflexionante en el estudio de esos objetos. Por lo tanto, Kant no está enunciando el dogma metafísico de que hay causas finales activas en la naturaleza. El filósofo afirma meramente que, por ser el juicio reflexionante lo que es, toda investigación empírica de la naturaleza implica desde el primer momento la consideración de la naturaleza *como si* ésta contuviera un

sistema de leyes empíricas unificadas por el hecho de fundarse todas ellas en una inteligencia distinta de la nuestra, y que son adecuadas a nuestras facultades cognoscitivas.

Desde luego que no podemos considerar a la naturaleza de ese modo sin atribuirle finalidad. Kant se da perfectamente cuenta de ello. "Pero el que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, según la variedad y la heterogeneidad posibles al menos y que trascienden nuestra capacidad de comprensión, esté a pesar de ello adaptado a nuestra facultad cognoscitiva, eso, en cuanto se me alcanza, es un hecho contingente. Y el descubrimiento de este orden es una tarea del entendimiento, una tarea que se realiza teniendo en cuenta una finalidad necesaria del entendimiento, a saber, la unificación de los principios de la naturaleza. Y la facultad de juzgar tiene entonces que atribuir esa finalidad a la naturaleza, a causa de que el entendimiento no puede prescribir ley alguna a la naturaleza en este respecto." Pero la atribución *a priori* de finalidad a la naturaleza no constituye un dogma *a priori* acerca de la naturaleza misma; es una atribución que se hace teniendo en cuenta nuestro conocimiento. Dicho de otro modo: el principio *a priori* del juicio es, como ya se ha dicho, un principio heurístico. Si luego en nuestra investigación empírica hallamos que la naturaleza cumple con ese principio, el hecho, en lo que se nos alcanza, será un hecho puramente contingente. Mientras que la idea de que *tiene* que cumplir con él es un supuesto *a priori*, un principio heurístico del juicio.

Ahora bien, la finalidad de la naturaleza se puede representar de dos modos. En primer lugar, la finalidad de un objeto dado de la experiencia se puede representar como una concordancia de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva, pero sin referencia de la forma a

algún concepto para determinar el conocimiento del objeto. La forma del objeto se considera como fundamento de un placer que viene de la representación del objeto. Y cuando juzgamos que la representación va necesariamente acompañada por este placer y que, consiguientemente, debe ser placentera para todos (y no sólo para el sujeto determinado que percibe aquí y ahora la forma del objeto), tenemos un juicio estético. El objeto se llama bello y la facultad de juzgar universalmente sobre la base del placer que acompaña a la representación se llama gusto.

En segundo lugar se puede representar la finalidad de un objeto dado de la experiencia como una "concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto de la cosa que precede a y contiene el fundamento de su forma".<sup>13</sup> Dicho de otro modo: la cosa se representa respecto de su forma como cumplimiento de una finalidad de la naturaleza. Cuando juzgamos que así es, emitimos un juicio teleológico.

Así, pues, una *Crítica del juicio* ha de prestar atención al juicio estético y al juicio teleológico, distinguiendo cuidadosamente entre ellos. El primero es puramente subjetivo, no en el sentido de que el juicio no contenga pretensión de universalidad (pues la contiene), sino en el sentido de que es un juicio acerca de la concordancia de la forma de un objeto (objeto natural u obra de arte) con las facultades cognoscitivas sobre la base del sentimiento causado por la representación del objeto, y no por referencia a concepto alguno. Por eso dice Kant que la facultad de juzgar estéticamente es "un poder especial de juzgar las cosas de acuerdo con una regla, no según conceptos". En cambio, el juicio teleológico es objetivo en el sentido de que juzga que un objeto dado cumple un fin concebido de la naturaleza,

y no que sea fundamento de determinados sentimientos del sujeto. Kant nos dice que la capacidad de formular tales juicios "no es ninguna facultad especial, sino, simplemente, el juicio reflexionante en general..."

Por último, el concepto regulativo de la finalidad de la naturaleza sirve como nexo entre el dominio del concepto de la naturaleza y el dominio del concepto de la libertad. Porque aunque ese concepto no constituye la naturaleza en el sentido en que la constituyen las categorías y los principios del entendimiento, ni legisla teniendo en cuenta la acción, como lo hace el principio *a priori* de la razón pura práctica, sin embargo, nos capacita para pensar la naturaleza como algo no enteramente ajeno, por decirlo así, a la realización de los fines. Las obras de arte son expresiones fenoménicas del reino nouménico del valor, y la belleza que la apreciación estética de esas obras nos permite ver en los objetos naturales nos capacita para contemplar la naturaleza misma como manifestación fenoménica de la misma realidad nouménica a la que Kant llama a veces "sustrato suprasensible". El concepto de finalidad de la naturaleza, que tiene su expresión en el juicio teleológico, nos permite concebir la posibilidad de una realización de fines en la naturaleza en armonía con las leyes de ésta.

Kant formula estas ideas también del modo siguiente. Un estudio de los principios *a priori* del entendimiento muestra que sólo conocemos la naturaleza como fenómeno. Pero al mismo tiempo implica que hay una realidad nouménica o "suprasensible". El entendimiento la deja, sin embargo, completamente indeterminada. Como vimos al considerar los conceptos de fenómeno y noúmeno en conexión con la primera *Crítica*, el término *noumenon* se tiene que tomar en sentido negativo. El juicio, en razón de su principio *a priori* para juzgar la naturaleza, nos lleva a

considerar que la realidad nouménica del "sustrato suprasensible", tanto dentro cuanto fuera de nosotros, es determinable por medio de la facultad intelectual, pues representa la naturaleza como expresión fenoménica de la realidad nouménica. Y la razón, por su ley práctica *a priori*, determina la realidad nouménica mostrándonos cómo hemos de concebirla. "De este modo la facultad de juzgar posibilita la transición del dominio del concepto de naturaleza al del concepto de libertad."

Hemos dedicado esta sección a argumentaciones esbozadas por Kant en su introducción a la *Crítica del juicio*. El cuerpo principal de esta obra se divide en dos partes; la primera estudia el juicio estético y la segunda el juicio teleológico. El interés principal de la obra se encuentra, naturalmente, en esas dos partes. Pero en cuanto que se atiende al tratamiento detallado del juicio estético, por ejemplo, se tiene la tentación de considerarlo simplemente la teoría estética de Kant, o sea, de entenderlo aislado y por sí mismo, como una parte cerrada de su filosofía. Por eso me ha parecido conveniente detenerme algo para hablar de la línea general de pensamiento que, por retorcida que sea, sirve en cualquier caso para mostrar que la tercera *Crítica* era para Kant una parte integrante de su sistema y no una combinación de dos monografías dedicadas a temas en sí mismos interesantes, pero sin relación intrínseca con las dos primeras *Criticas*.

## 2. La analítica de lo bello.

Siguiendo la costumbre de los autores ingleses, Kant llama juicio de gusto (*das Geschmacksurteil*) al juicio que declara bella una cosa. La palabra "gusto" sugiere inmediatamente subjetividad, y ya hemos visto que en opinión de Kant el fundamento de este juicio es subjetivo. Kant

piensa que la imaginación refiere la representación al sujeto mismo, al sentimiento de placer o disgusto. El fundamento de nuestro juicio de que una cosa es bella o fea es el modo en el cual nuestra facultad de sentimiento queda afectada por la representación del objeto. En lenguaje moderno podemos decir que para Kant el juicio de gusto es una proposición emocional que expresa sentimiento, no conocimiento conceptual. Como observa Kant, una cosa es el conocimiento conceptual de un edificio y otra la apreciación de su belleza.

Pero aunque el fundamento del juicio de gusto es subjetivo, lo que realmente decimos es sin duda algo acerca de la cosa, a saber, que ésta es bella. El fundamento del enunciado es el sentimiento; pero cuando digo que un objeto es bello no estoy enunciando nada acerca de mis sentimientos particulares. Un enunciado así sería un juicio psicológico empíricamente verificable (en principio al menos). No sería un juicio de gusto como tal. Este último se produce sólo si declaro que tina cosa es bella. Por lo tanto, hay lugar para una analítica de lo bello (*Analtik des Schönen*), aunque la belleza no se pueda considerar como cualidad objetiva de un objeto sin relación con el fundamento subjetivo del juicio que afirma que el objeto es bello.

La analítica kantiana de lo bello toma la forma de un estudio de lo que llama los cuatro "momentos" del juicio de gusto. Esos cuatro momentos están relacionados, de modo acaso vacío, con las cuatro formas lógicas del juicio, a saber, cualidad, cantidad, relación y modalidad. Digo que de modo acaso vacío porque el juicio de gusto no es él mismo un juicio lógico, aunque, según Kant, implica una referencia o relación al entendimiento. De todos modos, el estudio de cada momento del juicio de gusto redundaría en una definición parcial de lo bello. Se nos dan más o menos cuatro dilucidaciones de la significación

del término 'bello'. Y la discusión kantiana del tema tiene interés en sí, completamente aparte de la correlación de los cuatro momentos con las cuatro formas lógicas del juicio.

La consideración del juicio de gusto desde el punto de vista de la cualidad nos lleva a la siguiente definición de la belleza. "El gusto es la capacidad de juzgar de un objeto o de un modo de representarlo por medio de una satisfacción o insatisfacción *enteramente desinteresadas*. El objeto de una satisfacción así se llama *bello*." Al decir que una apreciación estética es enteramente desinteresada (sin interés alguno, *ohne alies Interesse*) Kant no pretende significar que se trate de una situación de aburrimiento. Quiere decir que se trata de una satisfacción contemplativa. El juicio de gusto implica que el objeto llamado bello causa satisfacción sin referencia al deseo, a la facultad apetitiva. Basta un sencillo ejemplo para recoger la idea de Kant. Supóngase que estoy contemplando la pintura de un fruto y digo que es bella. Si con eso quiero decir que me gustaría comerme el fruto si fuera real, relacionando así el cuadro con el apetito, mi juicio no sería un juicio de gusto en el sentido técnico kantiano, es decir, no sería un juicio estético, y estaría utilizando con abuso la palabra 'bella'. El juicio estético implica que la forma de la cosa es placentera precisamente como objeto de contemplación, sin referencia alguna al apetito o deseo.

Kant distingue entre lo agradable (*das Angenehme*), lo bello (*das Schöne*) y lo bueno (*das Gute*), y designa así tres relaciones en las cuales pueden estar las representaciones con los sentimientos de placer y disgusto o dolor. Lo agradable es lo que satisface la inclinación o el deseo, y es experimentado por los animales igual que por los hombres. Lo bueno es el objeto de la estimación; es aquello a lo cual se atribuye valor objetivo. Conciernen a todos los seres racionales,

incluyendo, si los hay, a los seres racionales no humanos, o sea, seres racionales incorpóreos. Lo bello es simplemente lo que gusta, sin referencia alguna a la inclinación ni al deseo. Sólo lo experimentan los seres racionales, pero no todos los seres racionales. Pues implica percepción sensible, y, por lo tanto, concierne sólo a los seres racionales dotados de cuerpo.

Además, el juicio estético es según Kant indiferente a la existencia. Por recoger el sencillo ejemplo antes dado: si relaciono la fruta pintada con mi apetito o deseo, es que estoy interesado por su existencia, en el sentido de que deseo que el fruto sea real, para poder comerlo. Pero cuando lo contemplo estéticamente el hecho de que el fruto sea sólo representado, y no existente ni, por lo tanto, comible, no tiene la menor importancia.

Por último, Kant precisa que cuando dice que el juicio estético carece de todo interés no quiere significar que no pueda o no deba ir acompañado por interés alguno. Es indudable que los hombres tienen en sociedad interés por comunicar el placer que sienten en la experiencia estética. Y Kant dice que eso es un interés empírico por lo bello. Pero aunque puede acompañar el juicio de gusto y combinarse con él, el interés no es el fundamento determinante. Considerado en sí mismo, el juicio es desinteresado.

Atendiendo ahora al estudio del juicio de gusto según la cantidad, Kant "define lo bello como "aquello que gusta universalmente sin concepto". Podemos considerar esas dos características por separado.

El hecho ya asentado de que lo bello es el objeto de una satisfacción enteramente desinteresada implica que es objeto, o debería ser objeto, de una satisfacción universal. Supóngase que soy consciente de que mi

juicio de que una estatua dada es bella es un juicio completamente desinteresado. Esto significa que soy consciente de que mi juicio no depende de ninguna condición privada que me sea peculiar. Al pronunciar el juicio soy "libre", como dice Kant, no estoy movido por el deseo, ni obedezco tampoco al imperativo moral ni a ningún otro imperativo. Por lo tanto, creo que tengo razón al atribuir a otros una satisfacción análoga a la que experimento en mí mismo; pues la satisfacción no se funda en el premio obtenido por mis inclinaciones privadas. Por eso hablo de la estatua como si la belleza fuera una característica objetiva suya.

Consiguientemente distingue Kant, por lo que hace a la universalidad, entre el juicio referente a lo agradable y el juicio referente a lo bello. Cuando digo que el sabor de las aceitunas es agradable puedo admitir perfectamente que alguien diga: "Usted lo encuentra agradable, pero para mí es desagradable". Pues reconozco que mi afirmación se basa en la sensación o el gusto privado y que *de gustibus non est disputandum*. Pero cuando digo que una obra de arte es bella pretendo tácitamente, según Kant, que es bella para todos. O sea: pretendo que el juicio no se basa en sentimientos puramente privados, de modo que sólo tenga validez para mí mismo, sino en sentimientos que atribuyo a otros o que exijo de otros. Por lo tanto, hemos de distinguir entre el juicio de gusto en sentido técnico kantiano y otros juicios que, en el uso corriente del lenguaje, tenderíamos a llamar también de gusto. Al enunciar los primeros pretendemos validez universal, cosa que no hacemos en el caso de los últimos. Sólo los juicios del primer tipo se refieren a lo bello.

Como es natural, Kant no piensa que cuando uno llama bella a una estatua crea necesariamente que todos la consideran bella. Kant quiere

decir que al formular su juicio el sujeto sostiene implícitamente que los demás deberían reconocer la belleza de la estatua. Pues, consciente de que su juicio es "libre" en el sentido antes citado, atribuye a los demás una satisfacción análoga a la suya o sostiene que deberían sentirla.

¿Qué tipo de exigencia o pretensión es ésta? No podemos demostrar lógicamente que un objeto es bello. Pues la pretensión de validez universal con la cual presentamos el juicio estético no tiene referencia alguna a la facultad cognoscitiva, sino sólo al sentimiento de placer ó dolor de cada sujeto. Dicho con palabras de Kant, el juicio no se basa en conceptos, sino en el sentimiento. Por lo tanto, no podemos justificar nuestra pretensión de validez universal del juicio por ningún proceso de argumentación lógica. Lo único que podemos hacer es convencer a los demás de que vuelvan a mirar, y con más atención, el objeto de que se trate, esperando que al final sus sentimientos se despertarán y que coincidirán con nuestro propio juicio. Al emitir el juicio creemos hablar, por así decirlo, con voz universal, y reclamamos el sentimiento de los demás; pero los demás asentirán sólo sobre la base de sus propios sentimientos, no en virtud de conceptos que podamos aducir. "Así podemos ver que en el juicio de gusto lo único postulado es esa voz *universal* respecto de la satisfacción, sin la intervención de conceptos." Podemos llamar cuanto queramos la atención sobre los diferentes rasgos del objeto, para persuadir a los demás de que el objeto es bello. Pero el asentimiento de los demás, caso de producirse, será resultado de una cierta satisfacción sentida, no basada en conceptos.

¿Qué es esa satisfacción, ese placer del que habla Kant? Nos dice que no es ninguna emoción (*Rührung*), la cual es "una sensación en la que lo placentero se produce sólo por medio de una contención

momentánea y subsiguiente liberación más poderosa de la fuerza vital". La emoción en este sentido interesa para la experiencia de lo sublime, pero no para la de lo bello. Mas decir que la satisfacción, el estado de placer que es el motivo determinante del juicio de gusto, no es la emoción, no equivale a explicar qué es. También podemos plantear la cuestión de esta otra forma: ¿cuál es el objeto de la satisfacción o el placer de que habla Kant? Pues si supiéramos qué es lo que lo suscita, de qué o en qué hay satisfacción, podríamos también saber de qué clase de satisfacción o de placer se trata.

Para contestar a la pregunta así formulada podemos atender al estudio kantiano del tercer momento del juicio de gusto, que corresponde a la categoría de relación. Su discusión de este momento tercero arroja la definición siguiente: "La *belleza* es la forma de la *finalidad* de un objeto, en cuanto percibida *sin representación alguna de fin* o utilidad". La significación de esta definición no será inmediatamente evidente. Valdrá la pena comentarla algo.

La idea básica no es difícil de captar. Cuando contemplamos una flor, una rosa, por ejemplo, podemos tener el sentimiento de que "no hay que tocarla más", por así decirlo, el sentimiento, esto es, de que su forma encarna o satisface plenamente una finalidad. Pero, al mismo tiempo, no nos representamos en concreto ninguna finalidad realizada en la rosa. No se trata sólo de que si alguien nos preguntara por la finalidad encarnada en la rosa seríamos incapaces de darle respuesta clara; es que, además, no nos imaginamos ni representamos finalidad alguna. Y, sin embargo y en algún sentido, *sentimos* sin conceptos que hay una finalidad realizada en la flor. Tal vez sea posible expresar el asunto de este otro modo. Hay una sensación de significación, pero no



representación conceptual de lo significado. Hay una consciencia de finalidad, pero no concepto del fin buscado o conseguido.

Sin duda puede haber un concepto de fin que acompañe a la experiencia de la belleza. Pero Kant no admitirá que un juicio de gusto es "puro" si presupone un concepto de finalidad. Kant distingue entre lo que llama belleza "libre" o "exenta" y belleza "adherente". Al decir que una flor es bella no tenemos, con toda seguridad, concepto de ninguna finalidad realizada en la flor. La belleza de ésta es libre, y nuestro juicio de gusto es puro. Pero al juzgar que un edificio, por ejemplo, una iglesia, es bello, podemos tener un concepto de la finalidad alcanzada y perfectamente realizada en el edificio. La belleza de éste se llama entonces adherente, y nuestro juicio de gusto al respecto es impuro, en el sentido técnico de que no es simplemente una expresión del sentimiento de satisfacción o placer, sino que contiene un elemento conceptual. Un juicio estético es puro sólo si la persona que lo emite no tiene concepto alguno de finalidad, o bien si hace abstracción de ese concepto, suponiendo que lo tenga, en el momento de juzgar.

Kant insiste en este punto porque desea sostener el carácter especial y único del juicio estético. Si este juicio implicara un concepto de finalidad objetiva, de perfección, sería "un juicio tan cognoscitivo como el juicio por el cual se declara que algo es bueno". Mas de hecho el fundamento determinante del juicio estético no es ningún concepto ni puede, por lo tanto ser el concepto de una finalidad determinada. "Se dice que un juicio es estético precisamente porque su fundamento determinante no es un concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades mentales, en la medida en que se puede experimentar por el sentimiento." Kant admite que podemos formar y formamos criterios de la belleza y que, en

el caso del hombre, formamos un ideal de belleza que es al mismo tiempo expresión visible de ideas morales. Pero insiste en que "el juicio formado de acuerdo con un criterio así no puede ser nunca puramente estético, y el juicio formado según un ideal de belleza no es un mero juicio de gusto".

La cuarta definición parcial de la belleza, procedente de una consideración del juicio de gusto según la modalidad de la satisfacción del sujeto por el objeto, es como sigue: "Lo *bello* es aquello que sin ningún concepto se reconoce como objeto de una satisfacción *necesaria*".

Esta necesidad no es objetiva-teorética. Pues si lo fuera, habría que saber *a priori* que todo el mundo asentirá a un juicio de gusto. Y las cosas, ciertamente, no ocurren así. Uno pretende validez universal para su juicio, pero no sabe si de hecho le será reconocida. Tampoco se trata de una necesidad práctica, o sea, del resultado de una ley objetiva que nos dijera cómo hay que obrar. Es lo que Kant llama necesidad *ejemplar*, "esto es, necesidad del asentimiento de *todos* a un juicio considerado como ejemplo de una ley general que no se puede formular". Al decir que una cosa es bella pretendo que todos la describan como bella; y esta pretensión presupone un principio universal del que es ejemplo el juicio. Pero el principio no puede ser un principio lógico. Por lo tanto, hay que considerarlo como un sentido común (*ein Gemeinsinn*); no un sentido común (*sensus communis*) en el sentido corriente de la expresión. Pues este último juzga por conceptos y principios, aunque sean vagamente representados. En estética, en cambio, nos referimos con ese término al "efecto resultante del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas". Al emitir un juicio estético suponemos que el juego de esas facultades producirá una cierta

satisfacción análoga a la nuestra en todos los que perciban el objeto de que se trate.

¿Qué derecho tenemos a presuponer ese sentido común? No podemos probar su existencia; pero es presupuesto como condición necesaria de la comunicabilidad de los juicios estéticos. Según Kant los juicios, junto con la convicción que los acompaña, han de poseer comunicabilidad universal. Pero los juicios estéticos no se pueden comunicar por conceptos y apelando a alguna regla lógica universal. Por lo tanto, el "sentido común" es la condición necesaria de su comunicabilidad. Y éste es nuestro fundamento para presuponer ese sentido común.

Hay que entender en general que en esta "analítica de lo bello" Kant no se dedica a dar reglas ni indicaciones para educar y cultivar el gusto estético. Explícitamente niega esa intención en el prólogo a la *Crítica del juicio*. Kant se ocupa primaria y fundamentalmente de la naturaleza del juicio estético, de lo que podemos decir de él *a priori*; o sea, de su universalidad y de sus rasgos necesarios. En el curso de su discusión llama obviamente la atención hacia ideas que, las aceptemos o no, merecen, desde luego, la consideración del lector interesado. El "desinterés" del juicio estético y la noción de finalidad sin concepto de fin concreto pueden darse como ejemplos al respecto. Pero la cuestión fundamental es probablemente la de si el juicio estético expresa sentimiento, en el sentido de que éste es el único fundamento determinante del juicio puro de gusto, o si es en algún sentido un juicio de conocimiento. Si decimos que la exposición de Kant es demasiado subjetivista y que el juicio estético expresa en realidad conocimiento objetivo de una clase que Kant no admite, nos vemos, naturalmente, obligados a precisar qué clase de conocimiento es ése. Y si no

conseguimos hacerlo, el fracaso será a primera vista un motivo para pensar que la exposición kantiana es acertada. Pero ésta es una cuestión respecto de la cual es el lector mismo el que ha de decir su opinión.

### 3. La analítica de lo sublime.

La obra de Edmund Burke *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful (Investigación filosófica acerca del origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello, 1756)* era en opinión de Kant la investigación más importante publicada en este campo. Pero aunque siguió la distinción de Burke entre lo bello y lo sublime, Kant pensaba que el tratamiento dado por el autor inglés al tema era "puramente empírico" y "fisiológico", y consideraba que hacía falta una "exposición trascendental" de los juicios estéticos. Puesto que ya hemos estudiado la concepción kantiana del juicio de gusto en cuanto juicio acerca de lo bello, podemos pasar ahora a la analítica de lo sublime. Me propongo, empero, tratar el tema de modo más breve.

Lo bello y lo sublime (*das Erhabene*) tienen algunos rasgos comunes. Por ejemplo, ambos causan placer; y el juicio de que algo es sublime no presupone tampoco ningún concepto determinado. Pero también hay considerables diferencias entre ellos. Por ejemplo, lo bello tiene que ver con la cualidad más que con la cantidad; lo sublime, más con la cantidad que con la cualidad. La belleza natural, como hemos visto, se relaciona con las formas de un objeto; y forma implica limitación. En cambio, la experiencia de lo sublime está relacionada con la ausencia de forma en el sentido de ilimitación, siempre que esta carencia de límites se represente junto con la noción de totalidad. (Así,

por ejemplo, la imponente grandeza del océano tempestuoso se siente como ilimitada, pero se representa como una totalidad.) De este modo puede Kant vincular la belleza con el entendimiento y lo sublime con la razón. La experiencia estética de lo bello no depende, como hemos visto, de ningún concepto determinado. A pesar de ello implica la libre colaboración de las facultades, que son en este caso la imaginación y el entendimiento. Lo bello, como determinado que es, se siente como adecuado a la imaginación, y la imaginación se considera como de acuerdo con el entendimiento, que es una facultad de conceptos, respecto de una intuición dada. Lo sublime, en cambio, hace violencia a la imaginación, la rebasa y domina. Por eso se representa como relacionado con la razón, que es la facultad de las ideas indeterminadas de la realidad. En la medida en que implica ausencia de límites, lo sublime no es adecuado para nuestra facultad de representación imaginativa, sino que la rebasa y la violenta. Y en la medida en que esa ausencia de límites se asocia con la totalidad, lo sublime se puede considerar, según palabras de Kant, como "exhibición" de una idea indeterminada de la razón. Otra diferencia consiste en que mientras que el placer producido por lo bello se puede describir como una alegría positiva que se prolonga en tranquila contemplación, lo sublime produce asombro y temor más que alegría positiva. Y la experiencia de lo sublime se relaciona con la emoción en el sentido aludido en la sección anterior, a saber, como una detención momentánea y posterior desencadenamiento más intenso de fuerza vital. Por último, lo bello, aunque sea distinto de lo atractivo, puede ir junto con ello, mientras que lo atractivo (*Reís*) y lo sublime son incompatibles.

Partiendo del hecho (real o supuesto) de que lo sublime se experimenta como violentador de la imaginación e inacordable con

nuestra capacidad de representación, Kant concluye que los objetos naturales se llaman sublimes impropriamente. Pues el término expresa aprobación, y ¿cómo vamos a aprobar lo que en algún sentido se experimenta como hostil a nosotros? "No se puede llamar sublime al amplio océano tempestuoso. Su visión es terrible; el hombre ha de abrigar ya muy varias ideas en el espíritu para poder armonizar esa visión con un sentimiento sublime en sí porque mediante él el espíritu se mueve a abandonar el reino de lo sensible y a ocuparse de ideas que implican una finalidad superior." Hay objetos naturales a los que se puede llamar propiamente bellos. Pero hablando con propiedad la sublimidad es propia de nuestros sentimientos, no de los objetos que los ocasionan.

Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, según que la imaginación refiera el movimiento mental contenido en la experiencia de lo sublime a la facultad cognoscitiva o a la del deseo. Lo sublime matemático se define como "aquello que es absolutamente grande" o "*aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*" Entre sus ejemplos da Kant el de San Pedro de Roma. Lo sublime dinámico se experimenta, por ejemplo, cuando nos enfrentamos con el espectáculo del terrible poder físico de la naturaleza, hallando al mismo tiempo en nuestro espíritu y nuestra razón una superioridad sobre esa fuerza física.<sup>35</sup>

#### **4. La deducción de los juicios estéticos puros.**

Según Kant, los juicios puros de gusto (o sea, los juicios acerca de la belleza de objetos naturales) necesitan deducción, en el sentido de justificación. El juicio estético exige *a priori* que al representar un objeto

dado todos sientan el tipo particular de placer (procedente de la colaboración de la imaginación y el entendimiento) que es fundamento determinante del juicio. Puesto que éste es un juicio determinado emitido por un determinado sujeto, y puesto que su fundamento determinante es subjetivo (y no el conocimiento objetivo de una cosa), se plantea el problema de la justificación de su pretensión de validez universal. No es posible justificarla por demostración lógica, pues no se trata de un juicio lógico. Ni tampoco la podemos justificar apelando a un consentimiento universal, pues, dejando aparte el hecho de que en modo alguno coincide la gente en sus juicios estéticos, la pretensión de consentimiento universal se formula *a priori*. Es un rasgo esencial del juicio como tal, independiente, por lo tanto, de los hechos empíricos relativos al asentimiento general o a su ausencia. Por lo tanto, la justificación no puede tomar la forma de una deducción lógica ni la de una inducción empírica que pretendieran sentar la verdad del juicio considerado según su pretensión de validez universal.

El tratamiento kantiano de esta materia consiste sustancialmente en precisar las condiciones en las cuales se puede justificar la pretensión de asentimiento universal. Si el juicio estético se basa en un fundamento puramente subjetivo, en el placer o disgusto procedentes de la colaboración de las facultades de imaginación y entendimiento respecto de una representación dada, y si tenemos derecho a presuponer en todos los hombres una estructura análoga de las facultades cognoscitivas y de las relaciones entre ellas, entonces quedará justificada la pretensión de validez universal con que se presenta el juicio estético. Mas este juicio descansa en fundamentos puramente subjetivos. Y la comunicabilidad de las representaciones y del conocimiento en general garantiza nuestro presupuesto de que en

todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio. Por lo tanto, está justificada la pretensión de consentimiento universal.

No me parece que esta deducción nos haga avanzar gran cosa. Kant nos dice que no hace falta deducción alguna en el caso de los juicios acerca de lo sublime natural, pues sólo por impropiedad se llama sublime a la naturaleza. Propiamente, el término se refiere a nuestros sentimientos, no a los fenómenos naturales que los ocasionan. Pero en el caso del juicio estético puro se necesita deducción, porque en él se hace una afirmación sobre un objeto respecto de su forma, y esta afirmación implica una pretensión de validez universal *a priori*. La fidelidad al programa general de la filosofía crítica exige una deducción o justificación de un juicio así. Pero lo que en realidad nos dice Kant en el curso de la deducción es casi exclusivamente que la pretensión de validez universal está justificada si está justificado el presupuesto de que en todos los hombres son análogas las condiciones subjetivas del juicio, y que la comunicabilidad justifica esa presuposición. Tal vez sea verdad que eso concuerda bien con el esquema general de la filosofía crítica, puesto que la posibilidad del juicio estético considerado como proposición sintética *a priori* se remite a condiciones subjetivas. Pero uno podía esperar algo más en cuanto a condiciones de la parte del objeto. Sin duda los fundamentos determinantes del juicio de gusto son, según Kant, subjetivos. Pero, como ya hemos visto, Kant admite como calificación propia el que se llame bellos a objetos naturales, mientras que considera que lo sublime se predica sólo impropriamente de la naturaleza.

## 5. El arte y el genio.

Hasta el momento hemos atendido sólo a la belleza de objetos naturales. Ahora tenemos que atender al tema del arte. El arte en general "se distingue en cuanto hacer (*facere*) de la naturaleza en cuanto obrar o actuar (*agere*), y su producto o resultado se distingue del producto o resultado de la otra como la obra (*opus*) del efecto (*effectus*)". "Las bellas artes (*die schöne Kunst*, el arte bello), en cuanto distinto de las meramente agradables (*die angenehme Kunst*), es un tipo de representación que tiene su fin en sí mismo, pero pese a ello, y aunque no tenga finalidad alguna externa a ella, promueve la cultura de las facultades mentales en vistas de la comunicación social."

Es propio, según Kant, de los productos de las bellas artes el imponernos la consciencia de que son productos del arte y no naturaleza. Mas, por otra parte, la finalidad de su forma ha de parecer tan libre de la constricción de reglas arbitrarias como si fuera un producto de la naturaleza. Kant no piensa, desde luego, que no se hayan de observar reglas en la producción de una obra de arte. Lo que piensa es que su observancia no debe resultar penosamente manifiesta. La obra de arte, para serlo, ha de tener la apariencia de la "libertad" de la naturaleza. Mas trátase de la naturaleza o de la obra de arte, siempre podemos decir que "*es bello aquello que gusta en el mero acto de juzgarlo* (no en la sensación ni por medio de un concepto)".

Las bellas artes son obra del genio, y el genio es el talento o don natural que da reglas al arte. Éste presupone reglas por las cuales un producto se represente como posible. Pero estas reglas no pueden tener como fundamentos determinantes conceptos propiamente dichos. Por lo tanto el artista, si es artista auténtico, o genio, no puede arbitrar sus reglas por medio de conceptos. Y de ello se sigue que es la naturaleza misma en cuanto obra en el artista (por medio de la armonía

de sus facultades) la que debe dar reglas al arte. Por lo tanto, es posible definir al genio como "la disposición mental innata (*ingenium*) por la cual la naturaleza da reglas al arte".

Estaría fuera de lugar el discutir largamente aquí las ideas de Kant acerca del arte y el genio. Basta con mencionar dos puntos. Primero: entre las facultades que Kant atribuye al genio se encuentra el espíritu (*Geist*) descrito como principio animador del alma. Es "la facultad de presentar ideas estéticas", y una idea estética es una representación de la imaginación que ocasiona mucho pensamiento aunque no haya concepto que le sea adecuado, con la consecuencia de que no puede llegar a ser plenamente inteligible por vía de lenguaje. Así pues, una idea estética es la contrapartida de una idea racional, la cual, a la inversa, es un concepto para el cual no puede haber intuición ni representación imaginativa adecuadas.

El segundo punto que vale la pena observar es la insistencia de Kant en la originalidad del genio. "Todo el mundo está de acuerdo en que el genio se opone completamente al espíritu de imitación." De ello se sigue la imposibilidad de enseñar el genio. Pero no que el genio pueda prescindir de reglas y de preparación técnica. La originalidad no es la única condición esencial del genio en cuanto productor de obras de arte.

## 6. La dialéctica del juicio estético.

Hemos tenido ocasión de observar la pasión de Kant por la arquitectura sistemática. Está de manifiesto en la *Crítica del juicio* igual que en las dos primeras *Críticas*. Y del mismo modo que Kant da una deducción del juicio puro de gusto, así también suministra una breve

*Dialéctica del juicio estético*, la cual contiene la formulación de una antinomia y su solución.

La antinomia es como sigue: "*Tesis*: el juicio de gusto no se basa en conceptos, porque, de ser así, admitiría discusión (sería determinable mediante prueba y demostración). *Antítesis*: el juicio de gusto se basa en conceptos, porque, de no ser así, y a pesar de su diversidad, no podríamos discutir acerca de él (no podríamos pretender para nuestro juicio el asentimiento necesario de otros)".

La solución de la antinomia consiste en mostrar que la tesis y la antítesis no son contradictorias, pues la palabra 'concepto' no se entiende del mismo modo en las dos proposiciones. La tesis dice que el juicio de gusto no se basa en conceptos *determinados*, lo cual es verdad. En la antítesis decimos que el juicio de gusto se basa en un concepto *indeterminado*, que es el del sustrato suprasensible de los fenómenos. Y también esto es verdad. Pues, según Kant, ese concepto indeterminado es el concepto del fundamento general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el juicio; y esto se requiere como base de la pretensión de validez universal para el juicio. Pero el concepto no nos da conocimiento alguno del objeto, ni puede facilitarnos ninguna demostración del juicio. Por lo tanto, la tesis y la antítesis pueden ser ambas verdaderas y, por lo tanto, compatibles; con lo que se disipa la aparente antinomia.

## 7. Lo bello como símbolo del bien moral.

El hecho de que el juicio de gusto descansa en algún sentido en el concepto indeterminado del sustrato suprasensible de los fenómenos indica que hay cierto nexo entre la estética y la moral. Pues el juicio

estético presupone indirectamente ese concepto indeterminado, y la reflexión sobre la ley moral da un contenido determinado a la idea de lo suprasensible o inteligible. Por eso no es sorprendente que Kant diga que "lo bello es el símbolo del bien moral" y que "el gusto es en el fondo una capacidad de juzgar la ilustración sensible de las ideas morales (por medio de una cierta analogía implicada en nuestra reflexión acerca de unas y otras)".

¿Qué entiende Kant por símbolo? Su ejemplo puede ilustrarlo bien. Un estado monárquico se puede representar como un cuerpo vivo si está regido por leyes que broten del pueblo, y se puede representar por una máquina si está regido por la voluntad individual absoluta de un autócrata. Mas en ambos casos la representación es meramente *simbólica*. En realidad, el primer tipo de estado no es como un cuerpo, ni el otro tiene ningún parecido literal con una máquina. Mas, por otra parte, hay una analogía entre las reglas según las cuales reflexionamos sobre el tipo de estado y su causalidad, por un lado, y sobre el símbolo representativo y su causalidad por otro. Kant basa pues su idea de simbolismo en la analogía. Y se presenta la cuestión de cuáles son los puntos de analogía entre los juicios morales y los estéticos, o entre lo bello y lo moralmente bueno, que justifican nuestra visión de lo uno como símbolo de lo otro.

Hay una analogía entre lo bello y el bien moral en el hecho de que ambos gustan *inmediatamente*. O sea, hay semejanza entre ellos en el hecho de que ambos gustan inmediatamente; pero hay al mismo tiempo una diferencia. Pues lo bello gusta en la intuición reflexionante, y el bien moral gusta en el concepto. Por otra parte, lo bello gusta al margen de todo interés; y aunque el bien moral está realmente vinculado a un interés, este interés no precede al juicio moral, sino que le sigue.

También se trata, pues, de analogía más que de semejanza estricta. Además, en el juicio estético la imaginación se encuentra en armonía con el entendimiento, y esta armonía es análoga a la armonía moral de la voluntad consigo misma según la ley universal de la razón práctica. Hay, por último, una analogía entre la pretensión de universalidad del principio subjetivo del juicio de gusto y la pretensión de universalidad del principio objetivo de la moralidad.

El modo de expresarse Kant puede sugerir a veces la idea de un moralismo en su concepción de la experiencia estética. Así dice que "la verdadera propedéutica de los fundamentos del gusto es el desarrollo de ideas morales y de la cultura del sentimiento; pues sólo cuando la sensibilidad es concorde con ello puede el verdadero gusto tomar una forma determinada e invariable". Pero Kant no pretende reducir la estética al juicio moral. Como hemos visto, Kant insiste en las características especiales de la primera. Lo que quiere dejar sentado es que la experiencia estética constituye un eslabón de enlace entre el mundo sensible tal como éste se presenta en el conocimiento científico y el mundo suprasensible tal como se aprehende en la experiencia moral. Pensando principalmente en eso llama Kant la atención sobre las analogías entre lo bello y el bien moral.

### **8. El juicio ideológico.**

Hemos visto que el juicio 'de gusto se refiere a la forma de la finalidad de un objeto en la medida en que esta finalidad se percibe sin representación alguna del fin. Se trata, pues, en cierto sentido, de un juicio teleológico. Dicho con la terminología de Kant, se trata de un juicio teleológico subjetivo formal. Es formal en el sentido de que no se ocupa

de explicar la existencia de nada. Pues no se refiere por sí mismo a ninguna existencia, sino primariamente a representaciones. Y es subjetivo en el sentido de que se refiere a los sentimientos de la persona que enuncia el juicio. O sea, afirma una conexión necesaria entre la representación de un objeto como final y el placer que acompaña esa representación.

Además del juicio teleológico formal subjetivo existe también el juicio teleológico formal objetivo. Éste se encuentra, según Kant, en la matemática. He aquí uno de sus ejemplos: en una figura tan sencilla como es la circunferencia se encuentra el fundamento de la solución de numerosos problemas geométricos. Por ejemplo, si se desea construir un triángulo, dados la base y el ángulo opuesto, el círculo es "el lugar geométrico de todos los triángulos que cumplen esa condición". Y el juicio acerca de la adecuación del círculo para esa finalidad es un juicio teleológico, porque afirma "finalidad". Y es un juicio teleológico formal porque no está afectado por cosas externas y su relación causal, ni se refiere a ellas. En la matemática pura no se dice nada "de la existencia de las cosas, sino sólo de su posibilidad". Pero es un juicio objetivo, no subjetivo, porque no hace ninguna referencia a los sentimientos o los deseos de la persona que emite el juicio. Además de los juicios teleológicos formales hay juicios ideológicos materiales, los cuales se refieren a cosas existentes. Y también estos juicios pueden ser subjetivos u objetivos. Son subjetivos si enuncian fines humanos, y objetivos si se refieren a fines presentes en la naturaleza. La segunda parte de la *Crítica del juicio* estudia esta cuarta clase de juicios, o sea, los juicios teleológicos materiales objetivos. Y cuando Kant dice simplemente "juicio teleológico" está pensando en esta clase de juicios precisamente.

Mas todavía hay que practicar una distinción más. Cuando afirmamos que en la naturaleza hay finalidad, podemos pensar en una finalidad relativa (también llamada externa) o en una finalidad interna. Por ejemplo, decir (pie los renos existen para que los esquimales coman carne es afirmar un caso de finalidad relativa o externa, pues eso es decir que el fin natural del reno es servir a algo externo a sí mismo. En cambio, si decimos que el reno es un fin natural en sí mismo, entendiendo por ello que es un todo orgánico cuyas partes son interdependientes y existen para el todo del que son partes, estaríamos afirmando un caso de finalidad interna. O sea, el fin natural del reno se pone aquí en él mismo considerado como todo orgánico, y no en relación con algo externo y distinto del reno mismo.

Consideremos ahora el primer caso, a saber, que el reno existe para los seres humanos. Esto pretende ser una explicación de la existencia del reno. Pero no es propiamente una explicación causal. Pues una explicación causal (de acuerdo con la categoría esquematizada de la causalidad) nos diría simplemente *cómo* llegan a existir los renos. No nos diría *por qué* existen. El juicio ideológico relativo pretende darnos una respuesta a la cuestión del *por qué*. Pero la respuesta podrá ser a lo sumo *hipotética*. Es decir, la respuesta ha de empezar por presuponer que existen seres humanos allí en el norte. Mas no hay estudio de la naturaleza, por detallado que sea, que pueda probar que tiene que haber seres humanos en el extremo norte. Por eso, aunque sea psicológicamente comprensible que tendamos a pensar que los renos existen para los esquimales y la hierba para las ovejas y las vacas, el hecho es que por lo que hace al conocimiento es tan oportuno decir que los seres humanos pueden existir en el extremo norte por el hecho de que allí hay renos, y que las ovejas y las vacas consiguen vivir

en algunos lugares y no en otros porque en los primeros hay alimento adecuado y en los otros no. Dicho de otro modo, y aun prescindiendo de otras objeciones posibles a la afirmación de finalidades externas en la naturaleza, el hecho es que, aun habiéndolas, nuestros juicios no podrían ser nunca absolutos. Jamás encontraremos justificación para afirmar de modo absoluto que los renos existen para los hombres y la hierba para las ovejas y las vacas. Es posible que esos juicios sean verdaderos, pero no podemos saber si lo son, pues no podemos ver ninguna conexión necesaria que funde su verdad.

Los juicios de finalidad interna son, en cambio, juicios teleológicos absolutos; afirman de algún producto de la naturaleza que ese producto es en sí mismo un fin de la naturaleza (*Naturzweck*). En el caso de la finalidad relativa decimos que una cosa existe por mor de alguna otra cosa si ésta encarna un fin de la naturaleza. Pero en el caso de la finalidad interna decimos que una cosa encarna un fin de la naturaleza por el mero hecho de ser la cosa lo que es, y no por su relación con alguna otra. Así surge la cuestión de cuáles son las condiciones requeridas para enunciar un juicio de esta clase.

"Diré provisionalmente que una cosa existe como fin de la naturaleza *si es causa y efecto de sí misma*, aunque en dos sentidos."  
<sup>B2</sup> Kant toma el ejemplo de un árbol. No se trata sólo de que el árbol produzca otro miembro de la misma especie: es que se produce también a sí mismo como individuo. Pues en el proceso que llamamos crecimiento recibe y organiza la materia de tal modo que podemos considerar el entero proceso como un proceso de autoproducción. Además, hay una relación de interdependencia entre una parte y el todo. Las hojas, por ejemplo, son producidas por el árbol; pero, por otra



parte, las hojas conservan al árbol, pues su pérdida repetida podría acarrear la muerte del árbol.

Al intentar definir más precisamente la cosa como fin de la naturaleza Kant observa que las partes han de relacionarse de tal modo entre ellas que produzcan un todo por su causalidad. Al mismo tiempo el todo puede considerarse como causa final de la organización de las partes. "En un producto así de la naturaleza no sólo existe cada parte *por medio de* todas las demás partes, sino que se la contempla además como existente *para* todas las demás y para el todo, o sea, como instrumento (órgano)." No es ésa, sin embargo, una descripción suficiente, pues una parte de un reloj, por ejemplo, se puede considerar como existente sólo por mor de las demás y del todo, sin que por eso sea un producto de la naturaleza. Hay que añadir, por lo tanto, que las partes se tienen que considerar como productoras recíprocas las unas de las otras. Sólo un producto así se puede considerar fin de la naturaleza, pues es un ser no sólo organizado, sino autoorganizado. Lo consideramos dotado en sí mismo de una fuerza formadora (*emebildende Kraft*) que no existe en producciones o máquinas artificiales, como el reloj. El reloj tiene fuerza motora (*eine bewegende Kraft*), pero no fuerza formadora.

Así tenemos un principio para estimar la finalidad interna de los seres organizados. "Este principio, que es al mismo tiempo una definición, dice: *Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es recíprocamente fin y medio*. Nada en él es en vano, sin fin ni atribuible a un ciego mecanismo natural." Este principio procede de la experiencia en el sentido de que su formulación está provocada por la observación de seres orgánicos. Pero al mismo tiempo, "teniendo en cuenta la universalidad y la necesidad que predica de esa finalidad", no

puede basarse meramente en fundamentos empíricos. Tiene que fundarse en un principio *a priori*, la idea de un fin de la naturaleza, la cual es una idea regulativa (no constitutiva). Y Kant dice que el principio recién citado se puede entender como máxima para el uso de esa idea regulativa al estimar la finalidad interna de los seres orgánicos.

Pero a pesar de todo se plantea el problema de si podemos declararnos satisfechos con una dicotomía de la naturaleza. Se puede decir que la finalidad interna no se verifica más que en seres autoorganizados. Pues, cualquiera que sea la realidad en sentido absoluto, el hecho, por lo menos, es que no podemos dar una explicación adecuada de esos seres a base de la mera causalidad mecánica, o sea, por medio sólo de la categoría esquematizada de la causalidad. Pero esto no ocurre cuando se trata de seres inorgánicos, a cuyo propósito no parece que necesitemos el concepto de finalidad. ¿Habremos, pues, de contentarnos con escindir, por así decirlo, la naturaleza, utilizando el concepto de causalidad final en el caso de ciertos tipos de seres y no en otros?

Según Kant, esa dicotomía no nos puede dejar indiferentes. Pues la idea de finalidad, de fin de la naturaleza, es una idea regulativa para la interpretación de la naturaleza por el juicio. Y ella nos lleva a la noción de la naturaleza como sistema de fines, noción que nos impone a su vez el referir la naturaleza en cuanto empíricamente dada en la percepción sensible a un sustrato suprasensible. En realidad, ya la mera idea de fin natural nos lleva más allá de la esfera de la experiencia sensible. Pues la idea no está dada en la mera percepción sensible; es un principio regulativo para juzgar de lo percibido. Y por naturaleza tendemos a unificar el todo de la naturaleza a la luz de esta idea. "Una vez descubierta en la naturaleza una fuerza que engendra productos

que no podemos pensar sino de acuerdo con el concepto de causa final, vamos más allá y podemos juzgar que esas cosas pertenecen a un sistema de fines que... no necesitan que busquemos un principio de su posibilidad más allá del mecanismo causal ciego. Pues la primera idea de ese fundamento nos lleva ya más allá del mundo del sentido, porque la unidad del principio suprasensible se tiene que considerar válida de este modo no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para la entera naturaleza como sistema."

Sin duda importa entender que el principio de la finalidad en la naturaleza es para Kant una idea regulativa del juicio reflexionante, y que las máximas a que da lugar son principios heurísticos. No hay que confundir la ciencia natural con la teología y, por lo tanto, no hay que introducir el concepto de Dios en la ciencia natural para explicar la finalidad. "Para mantenerse estrictamente dentro de sus límites, la física prescinde de la cuestión de si los fines naturales (*Naturzwecke*) son *intencionales* o *no*; pues plantearse esta cuestión sería invadir territorio ajeno (a saber, el de la metafísica). Basta con que haya objetos *explicables* respecto de su forma interna o íntimamente *cognoscibles* sólo por medio de una ley natural que no podamos pensar sino tomando como principio la idea de fines." La idea de fin de la naturaleza o fin natural es un principio heurístico útil y hasta inevitable en tratándose de ciencia natural. Pero aunque la teleología lleva naturalmente a la teología, en el sentido de que una visión teleológica de la naturaleza conduce con naturalidad al supuesto de que la naturaleza es obra de un Ser inteligente que obra con un fin, sin embargo, eso no significa que la existencia de Dios se pueda considerar como una conclusión demostrable sobre la base de la ciencia natural. Pues la idea reguladora del juicio reflexionante y las

máximas que rigen su uso son principios subjetivos. Por el lado del alma, el juicio teleológico nos ayuda a salvar el abismo abierto entre las esferas fenoménica y nouménica, pero no puede ser la base de una metafísica dogmática.

## 9. Teleología y mecanicismo.

Como hemos visto, Kant concentra la atención en torno a lo que llama finalidad interna, o sea, la finalidad manifiesta dentro de un ser orgánico por las relaciones entre las partes y de las partes con el todo. En el caso de estos seres es insuficiente una explicación puramente mecanicista.

Pero la situación no es tan sencilla como podría sugerirlo esa formulación de la posición de Kant. Por una parte, las categorías son constitutivas respecto de la experiencia. Y aunque eso no nos diga nada acerca de la realidad nouménica o suprasensible, nos indica al menos que todos los fenómenos han de ser explicables a base de la causalidad mecánica, o que han de considerarse explicables de ese modo. Por otro lado, la consideración de los seres orgánicos nos lleva a usar la idea de finalidad en su interpretación. Como dice Kant, el entendimiento sugiere una máxima para juzgar las cosas corpóreas, mientras que la razón sugiere otra. Y esas dos máximas del juicio parecen incompatibles. Así se produce una antinomia o, por lo menos, la apariencia de una antinomia que Kant discute bajo el rótulo general de *Dialéctica del juicio teleológico*.

La antinomia se formula, por de pronto, del modo siguiente. "*La primera máxima* del juicio es la *proposición*: Toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de juzgarse posible exclusivamente

según leyes mecánicas. *La segunda máxima es la contraproposición:* Algunos productos de la naturaleza material no se pueden estimar posibles en acuerdo exclusivo con leyes puramente mecánicas. (Para juzgarlos hace falta una ley de causalidad diferente, la de las causas finales.)"

Kant observa que si convertimos esas máximas en principios constitutivos de la posibilidad de los objetos nos encontramos efectivamente con una contradicción, porque tendremos en ese caso los enunciados siguientes. "*Proposición:* Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas. *Contraproposición:* Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas." Y esos dos enunciados son claramente incompatibles. Pero el juicio no nos suministra principios constitutivos de la posibilidad de los objetos. Ni es posible dar demostración *a priori* de ninguno de esos dos enunciados. Por eso hay que atenerse a la primera formulación de la antinomia, en la cual se trata de dos máximas para juzgar objetos materiales de acuerdo con las leyes empíricas de la naturaleza. La tesis de Kant es que en este caso las dos máximas no están en contradicción.

La razón por la cual no se contradicen es la siguiente. Al decir que he de juzgar que la producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas (o sea, sin introducir la idea de finalidad), no afirmo que la producción de cosas materiales sea sólo posible de ese modo. Afirmo sólo que debo considerarla posible exclusivamente de esa manera. Dicho de otro modo: formulo el principio de que en la investigación científica de la naturaleza he de empujar, por así decirlo, la explicación mecanicista de la naturaleza hasta donde sea posible. Y esto no me impide juzgar que respecto de ciertas cosas materiales no

puedo suministrar explicación adecuada a base de la causalidad mecánica, y que he de introducir la idea de causalidad final. Con esto no afirmo dogmáticamente que no sea posible producir seres orgánicos por la operación de las causas mecánicas. Sólo digo que no veo cómo puede aplicarse en este caso el principio general de explicación de la producción de cosas materiales por la causalidad mecánica, y que me veo movido a considerar esos seres como fines, como portadores de finalidades naturales, aunque la idea de fin natural no sea completamente clara para mí mismo.

Kant observa que en la historia de la filosofía se han dado diferentes modos de explicar la finalidad en la naturaleza: Los agrupa bajo dos rótulos generales: idealismo y realismo. El primero sostiene que esa finalidad es inconsciente, y el segundo sostiene que es consciente. Bajo el rótulo idealismo incluye Kant el sistema de los atomistas griegos, según el cual todo se debe a la acción de las leyes del movimiento, y el sistema de Spinoza, según el cual la finalidad surge fatalmente en la naturaleza por el carácter de la sustancia infinita. Y bajo el realismo coloca el hiloísmo (por ejemplo, la teoría de un alma del mundo) y el teísmo.

Me parece que Kant ha escogido mal esa terminología. Me parece impropio llamar "idealismo" a las filosofías de Demócrito y Epicuro. Pero lo principal es que según Kant el teísmo es, con mucho, el sistema de explicación más aceptable. Epicuro intenta explicar la finalidad de la naturaleza por el ciego azar; pero de este modo "no se explica nada, ni siquiera las ilusiones de nuestro juicio ideológico". El sistema de Spinoza lleva a la conclusión de que todo es finalístico, pues todo se sigue necesariamente de la sustancia, y finalidad significa a la postre esa necesidad. Pero el decir que una cosa es teleológica simplemente

porque es una cosa equivale a afirmar que nada es final. Sin duda, observa Kant, la doctrina spinoziana del Ser originario es difícil de refutar; pero ello se debe ante todo a que no es comprensible. En cuanto al hilozoísmo, "la posibilidad de una materia viva no puede siquiera pensarse; su concepto implica una contradicción, porque la carencia de vida, la *inertia*, constituye el carácter esencial de la materia". Por lo tanto, no nos queda más que el teísmo, el cual es superior a todos los demás fundamentos de explicación porque refiere la finalidad de la naturaleza a un ser primero que actúa inteligentemente.

Pero aunque el teísmo es superior a todas las demás explicaciones de la finalidad en la naturaleza, no es posible demostrarlo. "¿Qué prueba, en última instancia, la teleología más completa? ¿Prueba que haya un Ser inteligente de esa naturaleza? No. Lo único que prueba es que según la constitución de nuestras facultades cognoscitivas y en la consiguiente combinación de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos formar concepto alguno de la posibilidad de un mundo tal si no es pensando una causa suprema del mismo que *actúa intencionalmente*. Por lo tanto, no podemos afirmar objetivamente que existe un Ser inteligente originario, sino que sólo podemos afirmarlo subjetivamente, para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión acerca de los fines naturales, los cuales no se pueden pensar según más principio que el de la causalidad intencional de una causa suprema."

Una vez más, por lo tanto, la idea de finalidad natural (*Natursweck*) es un principio regulativo que, origina máximas heurísticas del juicio. Éstas resultan útiles, y hasta imprescindibles, para juzgar de los seres orgánicos. Y así llegamos naturalmente, primero, al concepto de la totalidad de la naturaleza como sistema de fines y, segundo, al

concepto de una causa inteligente de la naturaleza. Pero se trata en todo esto de las consecuencias de una idea reguladora subjetiva, no de demostración objetiva. Por otra parte, tampoco se puede demostrar que la causalidad final sea imposible en la naturaleza. Es cierto que no podemos entender de modo positivo cómo se conciliarían en última instancia la causalidad mecánica y la final, cómo pueden estar sometidas las cosas, al mismo tiempo, a dos tipos de ley causal. Pero subsiste la posibilidad de que esa reconciliación se dé en el "sustrato suprasensible" de la naturaleza, al cual no tenemos acceso. Y el teísmo nos suministra el mejor marco para pensar el universo, aunque no es posible demostrar teóricamente la verdad objetiva del teísmo.

## 10. Físico-teología y ético-teología.

Hacia el final de la *Crítica del juicio* Kant discute una vez más las deficiencias de una teología basada en la idea de finalidad natural (físico-teológica, como él la llama). Según vimos al considerar su crítica de la metafísica especulativa, la argumentación de la existencia de Dios basada en la evidencia empírica de la finalidad o intención en la naturaleza no puede llevarnos, en el mejor de los casos, más que al concepto de un planificador o arquitecto de la naturaleza. Pero no nos puede conducir al concepto de una causa suprema de la existencia del universo. Tampoco nos puede servir para determinar ningún atributo del arquitecto supremo, salvo la inteligencia. En particular, no puede servir para determinar los atributos morales de ese Ser. Kant añade ahora que el argumento físico-teológico no puede llevarnos sino al concepto de "un entendimiento artístico (*Kunstverstand*) para finalidades sueltas", y aun eso en el mejor de los casos. Eso significa que la reflexión acerca de ciertos tipos de seres materiales (organismos) nos llevaría al

concepto de una inteligencia sobrehumana manifiesta en esos seres, pero no al concepto de una sabiduría (*Weisheit*) divina que creara el universo entero para un fin último supremo. Pues, entre otras cosas, el argumento físico-teológico se basa en datos empíricos, y el universo en cuanto totalidad no es un dato empírico. No podemos referir los fines "suelos" que encontramos en la naturaleza a la unidad de un fin último común.

Mas si nos acercamos al problema desde otro punto de vista, a saber, desde el punto de vista de la conciencia moral, la situación es diferente. Como vimos en el capítulo XIV, la ley moral exige que postulemos la existencia no ya de una inteligencia sobrehumana, sino de Dios, la causa suprema infinita de todas las cosas finitas. Y hemos de concebir a Dios como creador y sostenedor del universo para un fin último. ¿Cuál puede ser ese fin? Según Kant, tiene que ser el hombre. "Sin el hombre, la creación entera sería un mero desierto, vano y sin finalidad última." "Pero sólo en cuanto ser moral reconocemos al hombre como fin de la creación." Hemos de contemplar la finalidad de la creación como una finalidad moral, como el pleno desarrollo del hombre en cuanto ser moral, en un realizado reino de los fines que incluye, consiguientemente, la felicidad humana en la armonización final de los órdenes físico y moral.

Por eso uno tendería a decir que en la concepción de Kant la "teología moral" (o ético-teología) complementa y salva las deficiencias de la físico-teología. Y efectivamente se expresa Kant a veces en ese sentido. Pero también insiste en que la teología moral es del todo independiente de la físico-teología, en el sentido de que no la presupone. Kant llega efectivamente a decir que la teología física es "una teleología física mal interpretada y que sólo sirve como

preparación (propedéutica) de la teología". Sólo se la puede llamar teología en la medida en que apela a los principios de la teología moral. Pero en ella misma y por sí misma no merece el nombre de teología, pues perfectamente podría llevar a una "demonología", esto es, a la concepción indeterminada de unos poderes sobrehumanos, o de un poder sobrehumano también indefinido. Dicho de otro modo: Kant, aunque conserva su respeto por el argumento físico-teológico para la demostración de la existencia de Dios, pone el acento en el argumento moral.

Pero éste "no facilita ninguna demostración *objetivamente* válida de la existencia de Dios; no prueba al escéptico que hay Dios, sino que, si se propone pensar de un modo coherente con la moralidad, tiene que admitir el *supuesto* de esta proposición entre las máximas de su razón práctica".

No podemos demostrar la existencia ni los atributos de Dios. Ésta es una cuestión de fe práctica, no de conocimiento teórico.

Esa fe es libre; no es posible obligar al espíritu a asentir mediante prueba teórica alguna. Pero vale la pena precisar que Kant no afirma que esa fe moral sea irracional. Por el contrario, "la fe (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar (*Denkungsart*) de la razón, en cuanto creencia en lo inaccesible por el conocimiento teórico".<sup>69</sup> Para tener conocimiento teórico de Dios tendríamos que utilizar las categorías del entendimiento. Pero aunque es posible usarlas para pensar a Dios analógica o simbólicamente, su uso no nos puede dar conocimiento de Él. Pues las categorías no dan conocimiento de objetos más que mediante su función de principios constitutivos de la experiencia. Y Dios no es para Kant un objeto posible de la experiencia.

Por otra parte, la creencia en Dios se basa en la razón en su uso práctico o moral. Por lo tanto, no se puede decir que sea irracional.

Puede parecer que esta vuelta de Kant al tema de la teología filosófica al final de la *Crítica del juicio* sea una repetición superflua. Y es sin duda una repetición; pero no superflua. Porque vuelve a subrayar su opinión de que mientras que los juicios estético y teleológico nos permiten concebir la naturaleza como campo posible de la causalidad final, sólo la razón práctica nos capacita para dar forma determinada, por así decirlo, a la realidad nouménica vagamente implicada por la experiencia estética y por la experiencia de la finalidad "objetiva" de ciertos productos de la naturaleza.

## KANT VII: OBSERVACIONES ACERCA DEL OPUS POSTUMUM

### 1. La transición de la metafísica de la naturaleza a la física.

La Crítica del juicio apareció en 1790. Desde 1796 hasta 1803, el año anterior al de su muerte, Kant estuvo dedicado a preparar materiales para una obra que tenía que estudiar la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. En su opinión esa obra era necesaria para colmar una laguna de su filosofía. Los manuscritos que dejó fueron publicados por Adickes como Opus postumum, obra póstuma de Kant. Como puede esperarse de una serie de notas con material para una obra sistemática, abundan en el manuscrito las repeticiones. Además, mientras que algunos puntos se desarrollan relativamente, otros están apenas apuntados. Tampoco es siempre fácil dilucidar la significación de los enunciados de Kant, ni armonizar puntos de vista en apariencia discrepantes. En relación, el comentarista es a menudo incapaz de decidir con alguna certeza acerca de la dirección en la cual habría desarrollado Kant su pensamiento si hubiera podido hacerlo, qué ideas habría descartado y cuáles habría conservado, o cómo habría reconciliado puntos de vista que, para nosotros al menos, resultan difíciles de armonizar. El estudio de la cronología de los apuntes no ha eliminado esas dificultades de interpretación. Por lo tanto, toda exposición de la evolución de las opiniones de Kant tal como éstas se revelan en el Opus postumum está destinada a ser muy problemática. Pero esto, por supuesto, no quiere decir que el texto carezca de interés o que se pueda despreciar como mera rareza de vejez.

La metafísica de la naturaleza nos ofrecía el concepto de materia como lo móvil en el espacio (das Bewegliche im Raum) y nos presentaba sus leyes en la medida en que éstas son determinables a

priori. La física se ocupa, en cambio, de "las leyes de las fuerzas que mueven la materia, cu cuanto dadas en la experiencia". A primera vista puede parecer que no hace falta ningún puente, ninguna transición que lleve de la una a la otra. Pero Kant no era de esa opinión. Pues la experiencia no es cosa simplemente dada, sino construida. Y la física, en cuanto estudia las leyes de las fuerzas motoras de la materia dadas en la experiencia, presupone algo correspondiente a un esquematismo de los conceptos a priori de la metafísica de la naturaleza, esquematismo que constituirá como un puente entre dicha metafísica y las representaciones empíricas. "La transición de una ciencia a otra ha de contar con algunos conceptos intermedios (Zwischenbegriffe) dados en la primera y aplicados a la segunda, y que pertenecen al territorio de la una y al de la otra. De no ser así este progreso no sería una transición regular (ein gesetzmässiger Uebergang), sino un salto (Sprung), en el cual uno no sabe hacia dónde va y después del cual, al mirar atrás, no ve tampoco realmente su punto de partida."

Kant parece buscar un esquema de la física en el sentido de unas anticipaciones de la investigación empírica de la naturaleza. La mera observación empírica de las fuerzas motoras de la materia no se puede llamar física, si es que la física es una ciencia. En cuanto ciencia, la física implica sistema, no mero agregado de observaciones. Y la sistematización ocurre según principios a priori que nos dan, por así decirlo, líneas rectoras de la investigación empírica. "No podemos tomar de la intuición empírica más que lo que ya hemos puesto en ella para la física." Por lo tanto "tiene que haber principios a priori según los cuales se coordinen las fuerzas motoras en relación las unas con las otras (o sea, según el elemento formal), mientras que las fuerzas motoras en sí mismas (según el elemento material, el objeto) se consideran

empíricamente". Algunas verdades determinadas son deducibles a priori; pero también tenemos anticipaciones problemáticas de la investigación empírica de la naturaleza, en el sentido de que sabemos que tiene que darse tal o cual situación, aunque sólo la verificación empírica pueda decirnos cuál se da.

Kant aspira, pues, a elaborar un "esquematismo de la facultad de juzgar para las fuerzas motoras de la materia". La metafísica de la naturaleza, que nos suministra el concepto de materia como aquello que está sujeto a movimiento en el espacio, tiene una tendencia natural a la física, o sea, a la fundamentación de una doctrina empírica sistemática de la naturaleza. Pero para que ello sea posible necesitamos un concepto mediador o intermedio. Y este concepto es el de la materia en cuanto dotada de fuerzas motoras. Este concepto es en parte empírico, en la medida en que el sujeto concibe unas fuerzas motoras de la materia basándose en la experiencia. Pero también es en parte a priori, pues las relaciones de las fuerzas motoras entre sí implican a priori ciertas leyes, como las de atracción y repulsión. Así, pues, el concepto de materia como dotada de fuerzas motoras es apto para actuar como concepto intermedio (*Zwischenbegriff*) entre lo puramente a priori y lo puramente a posteriori o empírico. Y Kant propone considerar las fuerzas motoras de la materia de un modo característico: "El mejor modo de clasificar las fuerzas motoras de la materia es según la disposición de las categorías, según su cantidad, cualidad, relación y modalidad".

Desde cierto punto de vista, por lo tanto, el *Opus postumum* es un programa de elaboración de la transición de la metafísica de la naturaleza a la física. Pero esta transición cae bajo el tema general de la construcción de la experiencia por el sujeto. Y, efectivamente, Kant

da en los manuscritos tanta importancia a esta idea que algunos lectores han creído ver en estos textos el nacimiento de un sistema puramente idealista. Me interesa ahora decir algo acerca de esta cuestión.

## **2. La filosofía trascendental y la construcción de la experiencia.**

En el *Opus postumum* ocupan un lugar destacado las ideas de la razón pura. Según Kant, el sistema de las ideas es el fundamento de la posibilidad de la totalidad de la experiencia. "La filosofía trascendental es el sistema del conocimiento sintético por conceptos a priori." Si tomamos esta proposición tal cual, tenderemos a interpretarla como alusiva exclusivamente al sistema de las categorías y de los principios a priori del entendimiento. Pero no es eso precisamente lo que quiere decir Kant. La palabra 'sistema', que significa "sistema completo de la posibilidad del todo absoluto de la experiencia", alude al sistema de las ideas de la razón pura. "La filosofía trascendental es filosofía pura (no mezclada con elementos empíricos ni con elementos matemáticos) en un sistema de ideas de la razón especulativa y moral-práctica, en la medida en que constituye un todo incondicionado." Y este sistema es posible "por la postulación de tres objetos. Dios, el Mundo y la idea de deber"; o, como también podemos decir, es posible sólo si se ponen los objetos Dios, el Mundo "y el hombre en el Mundo, en cuanto sometido a los principios del deber". En la medida en que el hombre es en el Mundo, podemos decir que "la totalidad de los seres es Dios y el Mundo". Por eso se dice que la filosofía trascendental es "la doctrina de Dios y el Mundo". Y también que "el supremo punto de vista de la filosofía trascendental está en las dos ideas, interrelacionadas, de Dios y el Mundo". En la idea de Dios pensamos la totalidad de la realidad



suprasensible o nouménica, y en la idea del Mundo pensamos la totalidad de la realidad sensible. Cada idea contiene un "máximo", y podemos decir que "hay un Dios y un Mundo".

Las dos ideas juntas forman la idea del Universo. "La totalidad de las cosas, universum, que comprende a Dios y al Mundo." Aparte de Dios y el Mundo no puede haber nada. Pero aunque las dos ideas están relacionadas, la relación no es de simple coordinación. El Mundo se piensa como subordinado a Dios, lo sensible subordinado a lo suprasensible, lo fenoménico a lo nouménico. Se trata de Dios y el Mundo como "entia non coordínala, sed subordínala". Además, la relación entre ellos es sintética, no analítica. O sea, que es el hombre como sujeto pensante el que piensa y relaciona esas ideas. "Dios, el Mundo y el sujeto que relaciona ambos objetos, estando el pensamiento en el mundo. Dios, el Mundo y lo que los une en un sistema, el principio immanente pensante del hombre (mens) en el mundo." "Dios, el Mundo y yo, el ser pensante en el mundo, que los vincula. Dios y el Mundo son dos objetos de la filosofía trascendental, y (sujeto, predicado y cópula) existe el hombre pensante; el sujeto que los une en una proposición."

Kant no quiere decir que las ideas de Dios y el Mundo sean aprehensiones conceptuales de objetos dados en la experiencia. En cierto sentido, desde luego, Dios y el Mundo se piensan como objetos, esto es, como objetos del pensamiento; pero no están dados como objetos. Las ideas son el pensamiento de la razón pura en cuanto se constituye como sujeto pensante. No son "meros conceptos, sino leyes del pensamiento que el sujeto se dicta a sí mismo. Autonomía". Al pensar esas ideas el sujeto se da a sí mismo un objeto y se constituye él mismo en cuanto consciente. "El primer acto de la razón es la consciencia." Pero "he de tener Objetos de mi pensamiento, y he de

aprehenderlos, pues en otro caso no soy consciente de mí mismo (cogito, sum; no se trata de ergo). Es autonomía rationis purae. Pues sin ello no tendría ideas... como un animal, sin saber que soy". Las ideas suministran el material para la construcción de la experiencia por el sujeto. "Estas representaciones no son meros conceptos, sino también ideas que suministran el material (den Stoff) de las leyes sintéticas a priori por medio de conceptos." Dios y el Mundo no son "sustancias externas a mis ideas, sino el pensamiento por el cual nos hacemos objetos por medio de conocimientos sintéticos a priori y somos subjetivamente autocreadores (Selbstschöpfer) de los objetos que pensamos".

Así, pues, la construcción de la experiencia se puede representar como un proceso de lo que Kant llama autoposición, autoconstitución, etc. A partir de la idea de Mundo, por así decirlo, hay un proceso continuo de esquematización que es al mismo tiempo un proceso de objetivación. Y este proceso es obra del sujeto nouménico que se pone a sí mismo. Las categorías son actos por los cuales el sujeto se pone a sí mismo y se constituye a sí mismo como objeto de una experiencia posible. Y el espacio y el tiempo, de los que repetidamente se ha afirmado que son intuiciones subjetivas puras y no cosas ni objetos de percepciones, se ven ahora como productos primitivos de la imaginación, intuiciones obra del sujeto. Éste se constituye o se pone a sí mismo como objeto, o sea, como ego empírico y como objeto que afecta al ego empírico. Por eso podemos decir que el sujeto se afecta a sí mismo.

La transición de la metafísica de la naturaleza a la física, tema explícito del Opus postumum, se puede contemplar a la luz de ese esquema general. Se trata de mostrar que los tipos posibles de fuerzas

motoras de la naturaleza y los tipos posibles de cualidad experimentada por el sujeto en su reacción a esas fuerzas se pueden derivar de la autoposición del sujeto por un proceso de esquematización. Por lo menos eso hay que mostrar, si se sostiene que es el sujeto mismo el que construye la experiencia.

No disimula Kant el hecho de que esta teoría de la construcción de la experiencia por la autoposición del sujeto es en cierto sentido una concepción idealista. "La filosofía trascendental es un idealismo, en la medida en que el sujeto se constituye a sí mismo." Además, esta filosofía presenta un notable parecido, a primera vista al menos, con la de Fichte, el cual publicó en 1794 su Fundamento de la entera teoría de la ciencia. El parecido se hace muy llamativo cuando Kant interpreta la cosa-en-sí, como modo de ponerse el sujeto a sí mismo o hacerse objeto. "El objeto en sí (noumenon) es una mera cosa del pensamiento Gedankending (ens rationis), en cuya representación se pone el sujeto mismo." Ese objeto en sí es "la mera representación de la actividad propia del sujeto". El sujeto proyecta, por así decirlo, su propia unidad, o su propia actividad de unificación, en la idea negativa de la cosa-en-sí. El concepto de la cosa-en-sí se convierte en un acto del sujeto que se autopone. La cosa-en-sí "no es una cosa real", "no es una realidad existente, sino sólo un principio", "el principio del conocimiento sintético a priori de la multiplicidad de la intuición sensible en general y de la ley de su coordinación". Y este principio se debe al sujeto en su construcción de la experiencia. La distinción entre apariencia y cosa-en-sí no es una distinción entre objetos, sino que vale sólo para el sujeto.

Pero los parecidos entre la teoría kantiana de la construcción de la experiencia, tal como se esboza o alude al menos en el Opus postumum, y el idealismo trascendental subjetivo de Fichte no justifican

la afirmación dogmática de que en su edad anciana Kant haya abandonado la doctrina de la cosa-en-sí y haya derivado la realidad entera a partir de la autoposición del sujeto nouménico. Afirmar eso sería exagerar el uso de ciertos términos y reprimir unas afirmaciones en beneficio de otras. Así, por ejemplo, hay en el Opus postumum párrafos que evidentemente repiten sin más la doctrina de la cosa-en-sí que se encuentra en la Crítica de la razón pura. Uno de esos párrafos dice que aunque la cosa-en-sí no es dada como objeto existente, ni puede serlo, es de todos modos "un cogitabile (y precisamente en el sentido de necesariamente pensable), que no puede ser dado, sino pensado..." La idea de la cosa-en-sí es correlativa con la de apariencia. Es más: en un par de ocasiones Kant parece ir más lejos de lo que se podría esperar en esta dirección realista. "Si entendemos el mundo como apariencia, entonces el mundo mismo prueba precisamente la existencia (Dasein) de algo que no sea apariencia." Kant parece pues decir a veces que la cosa-en-sí es sencillamente la cosa que aparece cuando se la considera aparte de su aparecer. Por lo que hace al uso de la palabra 'idealismo' para nombrar la filosofía trascendental, no parece que, en cuanto hecho lingüístico, implique ningún punto de vista nuevo o revolucionario en la obra de Kant. Pues, como hemos visto, la filosofía trascendental es el sistema de las ideas de la razón pura. Y cuando en el Opus postumum Kant subraya el carácter problemático (no asertórico) de esas ideas, es evidente que no se está apartando en absoluto de la doctrina de las Críticas.

El hecho decisivo me parece ser que en el Opus postumum Kant intenta mostrar que dentro del marco de la filosofía crítica puede dar respuesta a los que consideran que la teoría de la cosa-en-sí es incoherente y superfina. Sin duda se puede sostener que en ese

esfuerzo por reformular sus opiniones de tal modo que quedaran contestados sus críticos y que quedara de manifiesto que su filosofía contenía ya todo lo válido de los desarrollos de Fichte y otros, Kant ha tendido bastante a transformar su sistema en un sistema de idealismo trascendental puro. Pero eso no es lo mismo que decir que Kant haya repudiado definitivamente o abandonado alguna vez el punto de vista general que es característico de las Críticas. Yo no creo que lo hiciera.

### 3. La objetividad de la idea de Dios.

Volviendo a la idea de Dios, podemos observar ante todo que Kant distingue cuidadosamente entre la cuestión de lo que significa el término Dios, o sea, la cuestión del contenido de la idea de Dios, y la cuestión de si Dios existe, o sea, el problema de si hay un ser que posea los atributos emprendidos en la idea de Dios.

"Dios no es el alma del mundo... El concepto de Dios es el concepto de un ser que es causa suprema de las cosas del mundo y es persona." Dios se concibe como el ser supremo, la inteligencia suprema, el bien supremo, el cual posee derechos y es una persona. "Un ser para el cual todos los deberes humanos sean órdenes suyos es Dios." El hombre piensa a Dios según los atributos que hacen de él (del hombre) un ser de la esfera nouménica. Pero en la idea de Dios esos atributos se elevan, por así decirlo, al grado máximo o absoluto. Por ejemplo: el hombre es libre, pero su ser contiene receptividad, y su libertad no es absoluta. Dios, en cambio, se concibe como espontaneidad y libertad supremas, sin receptividad ni limitación. Pues mientras que el hombre es un ser finito y compuesto, en el sentido de que pertenece a las esferas nouménica y fenoménica, Dios se concibe

como realidad nouménica infinita. El mundo se entiende como la totalidad de la realidad sensible; pero se concibe como subordinado al poder creador de Dios y a su voluntad intencional y santa. Como hemos visto ya, la relación entre las ideas de Dios y Mundo no es una coordinación, sino una subordinación, porque el mundo se entiende como dependiente de Dios.

Ahora bien: hay algunas formulaciones del Opus postumum que, si se toman aisladas —o sea, si se entienden en su sentido natural—, tienden a sugerir que Kant ha abandonado la noción de una existencia de Dios independiente de la idea de Dios. Así, por ejemplo, mientras que dice que la idea de Dios es necesaria, en el sentido de que es inevitablemente pensada por la razón pura como ideal, Kant afirma al mismo tiempo que esa idea representa "una cosa del pensamiento" (*ens rationis*). Pues "el concepto de ese Ser no es el concepto de una sustancia, o" sea, de una cosa que existe con independencia de todo pensamiento, sino la idea (*autocriatura*, *Selbstgeschöpf*), cosa de pensamiento, *ens rationis* de una razón que se constituye ella misma como objeto de pensamiento y produce, según los principios de la filosofía trascendental, proposiciones y un ideal a priori respecto de los cuales no tiene sentido preguntar si existen; pues se trata de un concepto trascendente".

A primera vista, al menos, ese paso afirma claramente y de modo explícito que la idea de Dios es un ideal hecho por el hombre, una criatura del pensamiento, y que no hay un Ser divino extramental que corresponda a esa idea. Pero en otros lugares del Opus postumum Kant busca un argumento moral para la demostración de la existencia de Dios que sea más sencillo y más directo que el ya propuesto en la segunda Crítica. Y este hecho contradice evidentemente la idea de que

en su edad anciana Kant abandonara la creencia en Dios como realidad objetiva, particularmente si se tiene en cuenta que hay más elementos para juzgar que conservó, por el contrario, aquella fe hasta su muerte. La verdad es que el *Opus postumum* consta en gran parte de ocurrencias, de ideas que se le presentaban a Kant y que éste anotaba para considerarlas ulteriormente; y no es nada sorprendente, en realidad, el que en cierto número de esas notas aparezcan líneas de pensamiento divergentes que no podemos armonizar ni reconciliar. Pero, por otra parte, hay que observar que las ideas expresadas en el último párrafo citado se pueden poner en paralelo, parcial al menos, aunque extenso, con lo dicho en las Críticas, y que en éstas Kant ha ofrecido también, a pesar de ello, una justificación de la creencia en Dios. Por lo tanto, aunque la discrepancia de esas líneas de pensamiento sea más rotunda en el *Opus postumum* que en las Críticas, el hecho mismo no es cosa nueva.

Ya en la Crítica de la razón pura había puesto Kant en claro que, en su opinión, la idea de Dios, considerada como creación de la razón pura, es la idea de un "ideal trascendental". No expresa ninguna intuición de Dios, ni podemos deducir la existencia de Dios partiendo de la idea. Estas opiniones vuelven a aparecer en el *Opus postumum*. No tenemos intuición de Dios. "Le vemos como en un espejo, nunca cara a cara." Es imposible deducir la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios; esta idea es una creación de la razón pura, un ideal trascendental. Además, aunque pensamos a Dios como sustancia infinita, Dios no es ni puede ser una sustancia, porque Dios trasciende las categorías del entendimiento humano. Por lo tanto, una vez admitido ese punto de vista, no tiene sentido preguntar si hay un Ser divino que corresponda a la idea de Dios, por lo menos en la medida en que esta idea implica que

se piensa a Dios según las categorías. Esta conclusión repite en lo sustancial la doctrina de la primera Crítica. Pero, como hemos visto, en la segunda Crítica Kant iba más allá y ofrecía una justificación moral o práctica de la creencia en Dios. Y en el *Opus postumum* da además unas indicaciones para seguir o desarrollar esa línea de pensamiento.

En la segunda Crítica Kant justificaba la fe en Dios como un postulado de la razón práctica. Llegamos, o podemos llegar, a la fe en Dios por reflexión acerca de las exigencias de la ley moral respecto de la síntesis de virtud y felicidad. En el *Opus postumum* Kant busca una transición más inmediata que lleve de la consciencia de la ley moral a la fe en Dios. Así presenta el imperativo categórico de tal modo que éste contiene en sí mismo el precepto de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos. "En la razón moral-práctica se encuentra el imperativo categórico de considerar todos los deberes humanos como mandamientos divinos." "Verlo todo en Dios. El imperativo categórico. El conocimiento de mis deberes como mandamientos divinos enunciados por medio del imperativo categórico." "El concepto de Dios es el concepto de un sujeto externo a mí y que impone obligaciones." El imperativo categórico es para nosotros la voz de Dios, y Dios es manifiesto en la consciencia de la obligación moral y por la ley moral.

Desde luego que Kant insiste en que eso no es una demostración de la existencia de Dios como sustancia existente fuera del espíritu humano. También insiste en que no se añade nada a la fuerza de la ley moral por el hecho de considerarla mandamiento divino, y en que si un hombre no cree en Dios, ello no elimina ni perjudica la fuerza obligatoria del imperativo categórico. Es fácil entender que no atendiendo más que a afirmaciones así se pueda llegar a la conclusión de que la palabra

'Dios' se convirtió para Kant en simple sinónimo del imperativo categórico, o en nombre de una proyección puramente subjetiva de la voz que habla por medio de la ley moral. Pero, como hemos visto, partiendo de las premisas de Kant no era posible una demostración de la existencia de Dios como sustancia particular. Y a menos de disponerse a rechazar la doctrina de la autonomía de la voluntad presente en la segunda Crítica, Kant está obligado a decir que la fuerza moral del imperativo categórico no depende de que lo consideremos expresión de una orden o un mandamiento de la Divinidad. Pero de todo eso no se sigue necesariamente que Dios sea para Kant un mero nombre del imperativo categórico. Lo que se sigue es que el único acceso a Dios que tenemos es el facilitado por la conciencia moral. No es posible ninguna demostración teórica de la existencia de Dios. Y ésta es precisamente la doctrina de la Crítica. Pero en el Opus postumum Kant parece buscar una conexión más directa entre la conciencia de la obligación y la fe en Dios. "Libertad bajo leyes; los deberes como órdenes divinas. Hay Dios."

Tal vez debamos interpretar a la luz de este deseo de hallar una justificación más inmediata de la fe en Dios los pasos del Opus postumum que a primera vista parecen equivaler a la afirmación del argumento a priori u ontológico de la existencia de Dios. Kant nos dice, por ejemplo, que "la idea (Gedanke) de Dios es al mismo tiempo fe en Él y en Su carácter personal". Y "la mera idea (Idee) de Dios es al mismo tiempo un postulado de Su existencia. PensarLe y creer en Él es una proposición idéntica". Si relacionamos esas afirmaciones con la tesis de que "un ser necesario es aquel cuyo concepto es al mismo tiempo demostración suficiente de su existencia", podríamos llegar a suponer que Kant, tras haber rechazado el argumento ontológico en la

Crítica de la razón pura, ha llegado a aceptarlo en el Opus postumum. Pero es muy improbable que ésta sea la situación. Kant no parece estar hablando de demostración teórica, como pretendía ser el argumento ontológico, sino de una "demostración suficiente" para la conciencia moral, o sea, suficiente desde el punto de vista puramente práctico o moral. "El principio de cumplir todos los deberes como mandamientos divinos en la religión prueba la libertad de la voluntad humana... y es al mismo tiempo, en relación con los principios prácticos puros de la razón, una demostración de la existencia de Dios como Dios único." No se trata de tener primero una, idea de la esencia divina para deducir de ella la existencia de Dios. Se trata de que a través de la conciencia del imperativo categórico se llega a la idea de Dios que me habla en y a través de la ley moral. Tener esta idea de Dios y creer en Él son una y la misma cosa. O sea, concebir a Dios como inmanente en mí, como sujeto que ordena moralmente, es concebirLe como existente. Pero esta conciencia de Dios como inmanente a la conciencia moral es una "demostración suficiente" de Su existencia sólo para esa conciencia.

Si esta interpretación es correcta (y difícilmente puede uno afirmar nada tajantemente en esta cuestión), podremos decir que Kant ofrece algo así como un análogo o equivalente moral del argumento ontológico. Los propugnadores de éste lo entendieron como una demostración teórica de la existencia de Dios, demostración tal que una vez entendida impone la aceptación. Kant no admite la existencia de ninguna demostración así. Pero piensa que hay algo análogo a ella. Concebir a Dios como sujeto que da órdenes morales, algo inmanente a la conciencia moral, y tener fe religiosa en Él son una y la misma cosa. Pero eso no significa que partiendo de la idea puramente abstracta de

un supremo legislador moral podamos deducir teoréticamente la existencia de ese legislador divino, de tal modo que se imponga al espíritu la aceptación de la conclusión. Lo que quiere decir es que dentro de la conciencia moral y para ella, la idea de la ley como voz de un legislador divino es equivalente a la fe en la existencia de Dios. Pues tener esa idea de Dios es para la conciencia moral postular Su existencia. Es posible que esta línea de argumentación no resulte muy convincente. Pues se puede argüir que a la larga equivale a la tautología de que creer en Dios es creer en Dios. Pero es al menos evidente que Kant está buscando una aproximación más directa a la creencia en Dios, basada también en la conciencia moral, pero más rectilínea que la ya desarrollada en la segunda Crítica.

Y está claro que no podemos saber cómo habría desarrollado ese nuevo planteamiento si hubiera podido hacerlo.

#### **4. El hombre como persona y como microcosmos.**

Hemos visto que la síntesis de las ideas de Dios y Mundo es obra del hombre, del sujeto pensante. Esto es posible porque el hombre mismo es un ser intermedio y mediador, y el concepto de hombre es un concepto mediador. Pues el hombre tiene, por así decirlo, un pie en cada campo. Pertenece a la esfera suprasensible y a la sensible, a la nouménica y a la fenoménica; y a través de la conciencia moral lo sensible se subordina a lo suprasensible. La razón humana puede de este modo pensar la totalidad del ser suprasensible en la idea de Dios, y la totalidad del ser sensible en la idea de Mundo; y sintetiza estas ideas al poner entre ellas una relación por la cual la idea de Mundo se subordina a la idea de Dios.

Que el hombre pertenece al orden o esfera sensible es cosa evidente. O sea, es evidente que pertenece a la clase de los seres físicos orgánicos. Y como tal, el hombre está sometido a las leyes de la causalidad determinada. Pero su vida moral manifiesta su libertad; y, en cuanto libre, el hombre pertenece al orden nouménico, o esfera nouménica. "El hombre (que es un ser del mundo [ein Weltwesen]) es al mismo tiempo un ser que posee libertad, propiedad que se encuentra fuera de los principios causales del mundo, pero que, sin embargo, pertenece al hombre." Y poseer libertad es poseer espíritu. "Hay pues un ser por encima del mundo, a saber, el espíritu del hombre." Mas ser libre en virtud de un principio espiritual es ser una persona. "El ser corpóreo vivo es animado (animal). Si es una persona, es un ser humano." El hombre es persona en cuanto es un ser libre, auto-consciente, moral.

¿Significa eso que el hombre esté, por así decirlo, escindido en dos elementos? Lo que obviamente significa es que podemos distinguir entre el hombre como noúmeno y el hombre como fenómeno. "El hombre en el mundo pertenece al conocimiento del mundo; pero el hombre en cuanto consciente de su deber en el mundo no es fenómeno, sino noúmeno, y no es cosa, sino persona." Mas aunque el hombre posee esta naturaleza dúplice, hay unidad de la consciencia. "Yo (el sujeto) soy persona, no sólo consciente de mí mismo, sino también como objeto de intuición en el espacio y en el tiempo y en cuanto tal perteneciente al mundo." Poseo "la consciencia de mi existencia en el mundo en el espacio y el tiempo". Esta unidad, que es al mismo tiempo unidad de dos principios, se manifiesta en la conciencia moral. "Hay en mí una realidad que, diferente de mí mismo en la relación causal de eficiencia (nexus effectivus), obra sobre mí

(agit, jact, operatur). Dicha realidad, que es libre, o sea, independiente de la ley natural en el espacio y el tiempo, me dirige interiormente (me justifica o me condena); y yo, hombre, soy yo mismo esa realidad..." Además, mi libertad puede trasponerse en acción dentro del mundo. "Hay en el hombre un principio activo, aunque suprasensible, el cual, independientemente de la naturaleza y de la causalidad natural, determina fenómenos y se llama libertad."

Si Kant hubiera desarrollado su teoría de la construcción de la experiencia, habría podido, efectivamente, derivar el yo empírico y el hombre fenoménico de la autoposición del yo nouménico teniendo en cuenta la autorrealización moral. Pero eso no pasa de ser la afirmación de que en la filosofía kantiana misma hay fundamentos para el desarrollo de la posición que adoptó Fichte. Y este último mantuvo siempre, en efecto, que su sistema era un desarrollo coherente de tendencias internas al kantismo. Pero tal como están los textos, lo que encontramos es más bien el concepto metafísico del hombre como microcosmos que piensa el macrocosmos, a saber, el Universo. El Universo en cuanto pensado por el hombre en las ideas regulativas de Dios y el Mundo es una proyección de la naturaleza dúplice de aquél. Ninguna de las dos ideas representa ningún objeto dado. Y partiendo de la idea regulativa de Dios como idea trascendental no podemos deducir la existencia de Dios como sustancia. En la medida en que Su existencia es dada o manifiesta, lo es sólo a la conciencia moral en su percepción de la obligación. Pero, como hemos visto, esto deja sin resolver el problema de la existencia objetiva de Dios. ¿Es la realidad correspondiente al término 'Dios' simplemente el principio suprasensible presente en el hombre mismo, el yo nouménico? ¿O es un ser distinto del hombre y conocido sólo en y por la conciencia de la obligación? Yo

creo que la segunda respuesta es la que representa las convicciones de Kant. Pero no se puede decir que las anotaciones del Opus postumum resuelvan concluyentemente la cuestión. Esta obra ilustra más bien la tendencia del kantismo a transformarse en un sistema de idealismo trascendental que subordina el ser al pensamiento o los identifica en última instancia. No creo que Kant mismo diera ese paso decisivo. Pero la tendencia está implícita en sus escritos, aunque Kant no aceptara con agrado la idea de Fichte de que debía eliminar de su sistema el elemento de realismo, de "dogmatismo", como decía Fichte. De todos modos, es impropio interpretar la filosofía de Kant refiriéndola exclusivamente al idealismo especulativo que le sucedió. Si la tomamos, como es debido, por sí y en sí misma, la filosofía kantiana se puede entender como un original intento de resolver el problema de la reconciliación de los dos reinos de la necesidad y la libertad, no por la reducción de uno a otro, sino mediante el descubrimiento de su punto de contacto en la conciencia moral del hombre.