

GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

TOMO SEGUNDO
DEL HUMANISMO A KANT

COMPRA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1992

PARTE DÉCIMA

KANT Y LA FUNDACIÓN DE LA FILOSOFÍA
TRASCENDENTAL

«La metafísica, de la cual tengo el sino de estar ena-
morado...»

«Tuve que suprimir la ciencia para dejar lugar a la fe.»

«*Sapere aude!* Ten la valentía de servirte de tu inteli-
gencia.»

Immanuel Kant



Immanuel Kant (1724-1804): fue el pensador más brillante de la edad moderna. Llevó a cabo en la filosofía una revolución que él mismo asimiló —debido a su radicalidad— a la que Copérnico realizó en astronomía

CAPÍTULO XXIII

KANT Y EL GIRO CRÍTICO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

1. LA VIDA, LA OBRA Y LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE KANT

1.1. *La vida de Kant*

Immanuel Kant nació en Königsberg, ciudad de Prusia Oriental (dicha ciudad se llama hoy Kaliningrad y forma parte de un territorio que está bajo soberanía soviética), en 1724, en el seno de una modesta familia de artesanos, de probable origen escocés. Su padre, Juan Jorge, era guarnicionero y su madre —Regina Reuter— era ama de casa. La familia, muy numerosa, pasó por duras pruebas: seis de los hijos murieron muy jóvenes. Kant recuerda en una carta con sentimientos de enorme gratitud a sus padres, considerándolos como modelos de honradez y probidad, y reconoce haber recibido de ellos una educación excelente.

Su madre, sobre todo, es la que permanece en el recuerdo de Kant (como también sucede en el caso de san Agustín, con su madre santa Mónica). Regina Reuter colocó en el espíritu de su hijo «las semillas del bien» y las hizo crecer; además, en los paseos por el campo, hizo nacer en él un profundo sentimiento ante la belleza de la naturaleza (que tendría gran importancia en la génesis de una parte de su futuro sistema filosófico); finalmente, alentó de diversas maneras su amor por el conocimiento.

Sin embargo, la impronta materna se dejó sentir de un modo especial en su educación religiosa. Regina Reuter no sólo educó a su hijo en el rigorismo propio del pietismo (una corriente radical del protestantismo), sino que deseó asimismo que su formación escolar tuviese este mismo sello, para lo cual matriculó a Immanuel en el *Collegium Fridericianum*, dirigido por el pastor pietista F.A. Schultz, donde existía un régimen de gran severidad, tanto en los contenidos como en los métodos. Aunque Kant puso en tela de juicio, más tarde, algunos aspectos de la educación pietista, quedó en él la señal indeleble de ciertas actitudes de fondo de esta secta, que se ponen sobre todo de manifiesto en los escritos morales.

Aprendió muy bien el latín y tuvo dificultades con el griego. No leyó los grandes clásicos griegos de la literatura y la filosofía, lo cual repercutirá en su filosofía. En 1740 se matriculó en la universidad de su ciudad natal, donde asistió a los cursos de ciencia y de filosofía, concluyendo el

ciclo de sus estudios superiores en 1747. El período que transcurre entre 1747 y 1754 fue muy duro. Kant tuvo que trabajar como preceptor para ganarse la vida, oficio para el cual no estaba muy dotado. Sus biógrafos señalan que debió tratarse de una época de auténtica miseria, dado que los funerales de sus padres fueron sufragados a expensas del erario público. No obstante, a pesar de lo difícil de su situación, Kant estudió muchísimo, poniéndose al corriente y leyendo todo lo que se escribía en aquel tiempo, sobre todo en los campos de las ciencias y la filosofía que más le interesaban.

En 1755 obtuvo el doctorado y la habilitación como profesor encargado de curso en la universidad de Königsberg. En aquella época, al encargado de curso se le retribuía en función del número de horas de clase que impartía y al número de alumnos que asistían a sus cursos. Es comprensible, por lo tanto, que no fuese nada fácil la tarea de Kant. Como encargado de curso enseñó en la universidad hasta 1770, año en que consiguió la cátedra universitaria con su tesis *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Antes, en 1758, ya se había presentado a un concurso, en el que no logró vencer. Fue elegido otro profesor, que estaba destinado a convertirse en una perfecta nulidad. Recordamos este hecho únicamente para ilustrar uno de los rasgos destacados del carácter moral de Kant. Se mostró completamente adverso a cualquier forma de arribismo, ajeno a todos los manejos académicos, y jamás cayó en ninguna clase de adulación ante protectores poderosos. Pagó en su integridad el precio que cuesta confiar la propia carrera exclusivamente a las propias fuerzas, con una extremada dignidad, desapego y determinación.

A Kant le interesaban el saber y la investigación, no la carrera, la fama o las riquezas, como lo demuestran otras vicisitudes de interés. El barón von Zedlitz, en su calidad de ministro, le ofreció en 1778 una cátedra en Halle, donde el salario era triple y los alumnos mucho más numerosos que en Königsberg. Kant se negó y ni siquiera desistió de su rechazo cuando el ministro, para convencerlo, le ofreció además otro cargo.

Los años que transcurren entre 1770 y 1781 constituyen el momento decisivo para la formación del sistema kantiano. Después de una larga meditación surgió la primera *Crítica* (*Crítica de la Razón pura*, 1781), a la que siguieron las otras grandes obras en las que figura el pensamiento maduro de nuestro filósofo, en particular, las otras dos *Críticas*: la *Crítica de la Razón práctica*, en 1788, y la *Crítica del Juicio*, en 1790.

Los últimos años de la vida del filósofo se vieron perturbados por dos acontecimientos. En 1794 a Kant se le intimó a que no insistiera sobre las ideas que había expresado acerca de la religión en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Al morir el rey Federico II en 1786, le había sucedido Federico Guillermo II, quien —después de destituir a von Zedlitz, gran admirador de Kant— se había atrincherado en posiciones reaccionarias. Kant obedeció. No se retrató de sus ideas, pero se calló, afirmando que tal era su deber de súbdito y argumentando que —si bien es cierto que nunca hay que decir una mentira— no menos cierto es que no siempre hay que proclamar abiertamente la verdad. Este episodio no gusta a muchos de sus biógrafos, pero es coherente con el personaje.

El otro acontecimiento posee un alcance histórico mucho más vasto. El criticismo trascendental estaba siendo interpretado y desarrollado en el

sentido de un idealismo espiritualista, por obra de Fichte especialmente, a quien Kant había ayudado mucho al comienzo de su carrera. Esta evolución, que debía conmocionar el criticismo y transformarlo radicalmente, era algo fatal: la ilustración había agotado su dinamismo, nacía un nuevo clima espiritual, y en dicho clima el criticismo trascendental tenía necesariamente que desarrollarse en un sentido idealista. Kant luchó durante un cierto período de tiempo, pero después, comprendiendo probablemente que aquella interpretación de su pensamiento era imposible de detener, se encerró en un hermético silencio. Los años de la vejez fueron los más desdichados. Kant se vio afectado por el peor de los males que puede caer sobre un estudioso: quedó casi ciego, perdió la memoria y la lucidez intelectual. Su vida se extinguió en 1804, reducido a un espectro de sí mismo.

El frondoso anecdótico a que dio lugar su figura nos muestra sus rasgos más característicos. Nunca se alejó de los alrededores de Königsberg; fue prusianamente metódico, muy escrupuloso y fiel a sus costumbres hasta el extremo. Se levantaba todas las mañanas a la misma hora (a las cinco) y siempre a la misma hora de la tarde efectuaba su paseo, con exactitud cronométrica. Fue siempre extremadamente puntual en sus clases y cumplió siempre todos sus deberes.

Herder, en una famosa carta, lo describió muy bien: frente ancha —como si su cabeza hubiese sido construida adrede para pensar—, siempre sereno, agudo y erudito, abierto a todos los elementos de la cultura contemporánea, Kant sabía valorarlo todo y relacionarlo «con un conocimiento sin prejuicios de la naturaleza y con el valor moral de los hombres».

Esta última afirmación es la que mejor resume la personalidad de Kant, quien nos dice lo mismo acerca de él, con palabras muy parecidas, en el final de la *Crítica de la Razón pura*: «Hay dos cosas que llenan el ánimo de una admiración y una reverencia siempre nuevas y crecientes, cuanto más a menudo y más prolongadamente el pensamiento se detiene en ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral que hay en mí.»

Esta frase, «el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral que hay en mí», fue escrita sobre su tumba. Constituye el símbolo más auténtico tanto del hombre como del filósofo Immanuel Kant.

1.2. Los escritos de Kant

La fértil producción de Kant se divide en dos grandes grupos de escritos: los precríticos y los críticos, es decir, aquellos en los que Kant expone su filosofía crítica, perfectamente estructurada y madura. La serie de los escritos precríticos acaba con la *Disertación* de 1770, la cual señala la parcial adquisición de aquella perspectiva que —al ser profundizada en los años siguientes— llevará en 1781 a una formulación definitiva del criticismo trascendental, que más tarde se despliega en todas sus facetas a través de las obras posteriores.

Ésta es la lista de las principales obras kantianas, cuyo título está precedido del año de publicación.

A) Escritos precríticos

- 1746. *Pensamientos sobre la verdadera valoración de las fuerzas activas*
- 1755. *Historia natural universal y teoría del cielo*
- 1755. *De igne* (tesis de doctorado)
- 1755. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (memoria para la obtención de la habilitación como profesor universitario)
- 1756. *Los terremotos*
- 1756. *Teoría de los vientos*
- 1756. *Monadologia physica*
- 1757. *Proyectos para un colegio de geografía física*
- 1759. *Sobre el optimismo*
- 1762. *La falsa sutilidad de las cuatro figuras silogísticas*
- 1763. *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*
- 1763. *Ensayo para introducir en metafísica el concepto de magnitudes negativas*
- 1764. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*
- 1764. *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*
- 1765. *Informe acerca del enfoque de los cursos durante el semestre de invierno 1765-1766*
- 1766. *Los sueños de un visionario esclarecidos mediante los sueños de la metafísica*
- 1770. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (memoria que le reportó a Kant la obtención de la cátedra universitaria)

B) Escritos críticos

- 1781. *Crítica de la Razón pura*
- 1783. *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*
- 1784. *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmo-político*
- 1784. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*
- 1785. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
- 1786. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*
- 1788. *Crítica de la Razón práctica*
- 1790. *Crítica del Juicio*
- 1793. *La religión dentro de los límites de la mera razón*
- 1795. *Por la paz perpetua*
- 1797. *La metafísica de las costumbres*
- 1798. *El conflicto de las facultades*
- 1802. *Geografía física*
- 1803. *La pedagogía*

1.3. El itinerario espiritual de Kant a lo largo de los escritos precríticos

Hay una afirmación de Kant que arroja una luz especial sobre el avance general de su pensamiento y sobre el sentido de su largo itinerario espiritual: «la metafísica, de la que tengo el sino de estar enamorado...» Fue un sino, empero, en el que el enamorado nunca logró el objeto de su amor o, por lo menos, lo logró de un modo totalmente desacostumbrado. De todas formas, persiste el hecho de que Kant luchó durante toda su vida para dar un fundamento científico a la metafísica y de que la *Crítica* misma fue concebida con esta finalidad, aunque sus resultados hayan llevado a otros puertos.

Construyamos, de manera sucinta, el *iter* espiritual de nuestro filósofo. Cuando estudiaba en la universidad, Kant estuvo muy interesado por las enseñanzas de Martin Knutzen, profesor de lógica y de metafísica, quien le dio a conocer la doctrina de Newton y la metafísica leibniziano-wolffiana. Precisamente éstos son los principales núcleos de interés alrededor de los cuales giran los temas de la mayoría de los escritos precríticos, que —a través de distintos replanteamientos, oscilaciones y profundizaciones— conducen gradualmente a la creación de la filosofía crítica. En Kant se fue consolidando cada vez más la convicción de que la nueva ciencia (en particular, la física de Newton) había adquirido ya una madurez y una riqueza de resultados, así como una agilidad y una especificidad en sus métodos, que obligaban a separarla de la metafísica, a la cual se la quería vincular, cosa que el propio Kant creyó en determinado momento que podía realizar. El amante de la metafísica, además, consideraba que había que replantear a fondo la metafísica, reestructurándola metodológicamente, con objeto de conseguir el rigor y la concreción de resultados que ya había logrado la física.

Kant llega poco a poco a estas conclusiones, dedicándose primero a investigaciones científicas y explorando las eventuales posibilidades de conciliación entre física y metafísica, para luego elevarse de una forma cada vez más clara, a través de un examen de los fundamentos de la metafísica, a una conciencia del problema metodológico general acerca de los fundamentos del conocimiento, que dará origen a la *Crítica*.

Entre las obras en las que Kant se dedica a los problemas científicos, asumiendo una actitud predominantemente de cultivador de la ciencia, cabe mencionar la *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755), que se hizo famosa porque en ella aparecen las bases de la hipótesis según la cual el universo se habría originado desde una nebulosa. Dicha hipótesis tuvo un gran éxito, sobre todo en la reformulación que efectuó Laplace en 1796, en su *Exposición del sistema del mundo*. Laplace, que escribió su *Exposición* más de 40 años después de la publicación de la *Historia* de Kant, no supo que Kant se le había anticipado debido a un curioso hecho. La *Historia natural universal y teoría del cielo* había aparecido con carácter anónimo, pero al año siguiente todos sabían que era obra de Kant. Sin embargo, tuvo muy poca difusión porque el editor quebró y las obras que había publicado quedaron embargadas. Por tal motivo —su hallazgo por separado— dicha hipótesis recibió el nombre de Kant-Laplace. No obstante, hay que recordar que G.E. Lambert también había defendido, en 1761, una concepción análoga. El intento kantiano, patente en esta obra,

de explicar el mundo de una forma mecanicista está limitado a los cuerpos físicos. Kant señala expresamente, por un lado, que su obra no sirve para explicar los organismos (los principios mecánicos «no están en condiciones de explicar ni siquiera el nacimiento de una oruga o de una brizna de hierba»). Por el otro, no sólo no niega a Dios, sino que da por supuesta su obra creadora: la nebulosa originaria no surge de la nada, sino que se genera gracias a un acto creador de Dios, al igual que las leyes racionales que gobiernan el mundo.

También es de 1755 la memoria de carácter metafísico *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, en la que Kant se propone una revisión de los principios básicos de la metafísica leibniziano-wolffiana. Kant aporta allí una serie de novedades. Antes que nada, acepta la tesis según la cual hay dos principios metafísicos básicos: a) el de identidad (al cual está subordinado el de no contradicción), y b) el de razón suficiente. Sin embargo, trata de fundamentar mejor que en épocas pasadas este segundo principio, con base en la prueba siguiente: todo ente contingente supone una razón antecedente o causa, porque —si ésta no existiese— habría que concluir que aquel ente está causado por su propia existencia, lo cual es imposible, porque entonces ya no sería un ente contingente sino necesario. Kant añade, además, otros dos principios a los dos antes mencionados: c) el principio de coexistencia (según el cual una cosa sólo puede tener relaciones y conexiones con las demás, en el caso de que se admita que existe una dependencia común desde un primer principio). Precisamente en estos intentos de comprobar y fundamentar los primeros principios de la metafísica se vuelve manifiesto —junto con la fidelidad a la metafísica— el deseo de fundamentarla de un modo más adecuado.

En las publicaciones de 1756 se hace aún más evidente la línea directriz del pensamiento kantiano. Dos de ellas hacen referencia a temas científicos (*Los terremotos* y la *Teoría de los vientos*), y otra lleva un título que constituye todo un programa: *Utilidad de la unión entre metafísica y geometría en la filosofía de la naturaleza. Primer ensayo: Monadología física*. Kant sigue aceptando la validez de la metafísica, que es la que debe determinar los fundamentos últimos de la realidad. Sin embargo a) corrige la teoría de las mónadas de Leibniz, con objeto de llevar a cabo una mediación entre la física newtoniana y la metafísica, y propone la substitución de la mónada espiritual por la mónada física, la cual —gracias a su acción o fuerza de repulsión— se extiende en un pequeño espacio, para constituir de esta manera —en interacción con las demás mónadas— el espacio mismo. Además, b) insiste con energía, al mismo tiempo, en la necesidad de que la metafísica se valga del respaldo de la geometría y de la experiencia. Como puede apreciarse, Kant sigue siendo leibniziano, en la medida en que está convencido de que puede deducir el espacio como fenómeno de una realidad metafenomenica.

Asimismo, en el escrito *Sobre el optimismo* cabe hallar un talante leibniziano. El terremoto de Lisboa había inspirado a Voltaire reflexiones amargamente sarcásticas acerca del optimismo que ve en este mundo nuestro el mejor de los mundos posibles. Por el contrario, Kant sostiene que el optimismo puede estar justificado, siempre que no nos limitemos a contemplar las cosas desde una perspectiva parcial y nos elevemos a una

visión de conjunto, es decir, a una visión del mundo como totalidad. Lo que, visto desde la perspectiva de un individuo, puede parecer injustificable e incomprensible, deja de serlo cuando lo consideramos desde un punto de vista global.

En 1762 se produce un giro bastante acusado en la línea evolutiva del pensamiento kantiano. Probablemente, está relacionado con la lectura y la meditación acerca de las obras de Hume, quien —como afirma Kant expresamente— tuvo el mérito de despertarle de su «sueño dogmático» a través de su crítica radical a los principios de la metafísica. Este giro se manifiesta de modo elocuente en *La falsa sutilidad de las cuatro figuras silogísticas* y en las dos obras de 1763: *Único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* y *Ensayo para introducir en metafísica el concepto de magnitudes negativas*. En dichos escritos (en el primero y en el último, especialmente) Kant señala que la lógica formal tradicional no es una lógica de lo real, porque permanece encerrada en un sutil juego formal y por lo tanto no capta el ser. Por consiguiente, el principio de identidad no se halla en condiciones de explicar el fundamento real de las cosas. Al aparecer, Kant prefiere decididamente los resultados obtenidos por las nuevas ciencias a las abstracciones de lógica formal y a los «castillos en el aire» de la metafísica. La filosofía tendría que asumir algunas verdades procedentes de la geometría. En el *Único argumento*, además, se declara que la metafísica es una especie de «abismo sin fondo» y un «océano que no tiene orillas ni faros». Se refutan, asimismo, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, refutaciones que más adelante reaparecerán en la *Crítica de la Razón pura*. Kant sugiere una nueva prueba, llamada «de los posibles», aunque no le atribuye una importancia particular, dado que —señala él— la Providencia no ha querido que un conocimiento tan importante esté ligado a razonamientos sofisticados, sino a la «natural inteligencia de los hombres». Tal argumento —que más adelante Kant abandonará— puede resumirse en los siguientes términos. Lo posible no sólo es lo que no es contradictorio: esto no es más que la condición formal de la posibilidad; en efecto, lo posible supone que también existan realmente los elementos no contradictorios, que en cierto sentido son la materia de la posibilidad. De manera análoga, lo necesario no es sólo aquello cuyo contradictorio resulta formalmente imposible, sino aquello cuyo contradictorio es también realmente imposible. Ahora bien, Kant afirma que es imposible que nada sea posible. Lo posible, empero, supone el ser como su propia condición. Ya que el ser es la condición sin la cual no se da lo posible, existe algo que es «absolutamente necesario». En breves palabras: lo posible supone estructuralmente lo necesario como condición de su existencia, y en eso consiste Dios.

La *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural* y de la moral y las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* se publicaron en 1764. En la primera de estas obras, Kant reitera una idea que ya conocemos: la metafísica debe actuar de acuerdo con el mismo método que Newton introdujo en la física y que se ha mostrado tan fecundo. Por consiguiente, la metafísica debe investigar las reglas según las cuales tienen lugar los fenómenos, «mediante una experiencia segura» y con «el auxilio de la geometría». Esta obra es importante porque Kant separa la ética de la metafísica y proclama que la facultad del conocimiento teórico

de la verdad no se identifica con la facultad mediante la cual captamos el bien: éste se capta a través de un sentimiento moral. Kant dice que sólo en época reciente de la historia de las ideas se ha puesto en claro esta distinción. Se trata de la doctrina de los moralistas ingleses Shaftesbury y Hutcheson, que nuestro filósofo recoge también en la segunda obra mencionada. Así se va configurando la línea de pensamiento que llevará a la *Crítica de la Razón práctica* y a la *Crítica del Juicio*.

Es muy interesante el *Informe acerca del enfoque de los cursos durante el semestre de invierno 1765-1766*, en el que Kant enuncia los criterios que inspiraban su curso de filosofía: no se trata de enseñar de modo dogmático una filosofía que fuese algo acabado, sino de enseñar a filosofar, a pensar filosóficamente. Kant añade que esto no es un dogmatismo, pero tampoco es un escepticismo, sino que representa una manera crítica y constructiva de proceder.

En 1766 se publicó el más curioso de los escritos precríticos, titulado *Los sueños de un visionario esclarecidos mediante los sueños de la metafísica*. El sueco E. Swedenborg había publicado un libro llamado *Arcana coelestia*, en el que sostenía que estaba en contacto con los espíritus de los difuntos y que a través de ellos había recibido noticias del más allá. Kant recibió acuciantes solicitudes para que se pronunciase acerca de estas teorías de Swedenborg, que suscitaban gran curiosidad. De manera irónica y aguda, Kant afirma que las teorías de Swedenborg no son más que sueños. Es propio de los sueños el pertenecer solamente a quien los sueña y de permanecer encerrados en un mundo privado y no comunicable. Si esto es así, los metafísicos se parecen a Swedenborg con respecto a sus doctrinas sobre el reino de los espíritus (por ejemplo, el reino de las mónadas de Leibniz). Las doctrinas metafísicas son «sueños racionales» y, como tales, se trata de algo privado e incommunicable. En cambio, la ciencia newtoniana es objetiva y pública, es decir, común a todos. Kant insiste aquí en el concepto según el cual la ética no tiene necesidad de la metafísica, porque puede fundamentarse en la fe moral (el sentimiento moral). A esta altura, Kant parece considerar que la metafísica ya no es una ciencia del noúmeno, sino una ciencia de los «límites de la razón». A pesar de todo, como han puesto de manifiesto los especialistas, es justamente en esta obra antimetafísica donde Kant confiesa: «la metafísica, de la que tengo el sino de estar enamorado...»

1.4. La gran iluminación de 1769 y la «Memoria» de cátedra de 1770

Kant escribió que el año 1769 le había aportado «una gran iluminación». Esta gran iluminación consistió en el desvelamiento de una perspectiva revolucionaria, lo que él denominará su «revolución copernicana», que le permitirá superar el racionalismo y el empirismo, el dogmatismo y el escepticismo, y abrirá una nueva era en la filosofía. Esta revolución, empero, implicaba un radical replanteamiento de todos los problemas que hasta entonces había investigado Kant. En 1770 quedó vacante la cátedra de lógica y metafísica, y por ello Kant tuvo que escribir su memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* con objeto de presentarse al concurso correspondiente, mientras la «gran luz»

sólo había iluminado una parte de los problemas. Así nació una obra que estaba a medio camino entre lo viejo y lo nuevo, pero de todas maneras muy interesante, porque constituye una especie de «balance intermedio».

La *Memoria* se presenta como una «propedéutica» de la metafísica, entendida como un conocimiento de los principios del puro intelecto. Kant, en primer lugar, se propuso establecer la diferencia que existe entre 1) el conocimiento sensible y 2) el conocimiento inteligible.

1) El primero está constituido por la receptividad del sujeto, que en cierto modo se ve afectado por la presencia del objeto. En cuanto tal, el conocimiento sensible me representa las cosas *uti apparent* y no *sicuti sunt*, es decir, las cosas como se le aparecen al sujeto y no como son en sí, y por eso me presenta fenómenos, lo cual significa precisamente (del término griego *phainesthai*) las cosas como se manifiestan o aparecen (tesis que Kant no tiene necesidad de demostrar, porque era un hecho aceptado por todos en su época).

2) En cambio, el conocimiento intelectual es la facultad de representar aquellos aspectos de las cosas que, por su misma naturaleza, no se pueden captar mediante los sentidos. Las cosas, tal como son captadas por el intelecto, constituyen los noúmenos (del griego *noein*, que quiere decir pensar) y me brindan las cosas *sicuti sunt*. «Posibilidad», «existencia», «necesidad» y otros semejantes son conceptos propios del intelecto, los cuales —obviamente— no proceden de los sentidos. La metafísica se basa en estos conceptos.

Dejando aparte la cuestión del conocimiento intelectual —sobre el que Kant se muestra un tanto inseguro y vacilante, debido sin duda a que la gran luz aún no había llegado hasta él— veamos cuál es la novedad que corresponde al conocimiento sensible. Éste es intuición, en la medida en que se trata de un conocimiento inmediato. Todo conocimiento sensible, empero, tiene lugar en el espacio y en el tiempo, ya que no es posible que se dé ninguna representación sensible a no ser que esté determinada espacial y temporalmente. ¿Qué son entonces espacio y tiempo? No son —tal como se piensa— propiedades de las cosas, realidades ontológicas (el newtoniano Clarke había llegado a transformarlos en atributos divinos), y tampoco son simples relaciones entre los cuerpos, tal como pretendía Leibniz. Son las formas de la sensibilidad, las condiciones estructurales de la sensibilidad. Espacio y tiempo se configuran así, no como modos de ser de las cosas, sino como modos a través de los cuales el sujeto capta sensiblemente las cosas. No se trata de que el sujeto se adecue al objeto cuando lo conoce, sino al revés: el objeto es el que se adecua al sujeto. Ésta es la gran iluminación, es decir, la gran intuición de Kant, que veremos desplegarse a continuación en la *Crítica de la Razón pura*.

2. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA»

2.1. El problema crítico: la síntesis a priori y su fundamento

Kant consideraba que podía llevar a cabo con rapidez (inmediatamente después de la *Memoria* de cátedra) una obra en que la gran luz recibida en 1769 pudiese esclarecer todos los problemas. Sin embargo, dicha obra

le costó doce años de meditación, y la *Crítica de la Razón pura* retrasó su aparición hasta 1781. En 1783 Kant publicaba los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* para aclarar la *Crítica*, que no había sido entendida, y en 1787 veía la luz la segunda edición de la *Crítica*, con algunas puntualizaciones importantes. En efecto, durante este período de intenso trabajo, Kant logró desenmarañar el cúmulo de problemas que le habían acosado y hallar la clave de la cuestión. Todos estos problemas dependen de un único elemento fundamental: si se resuelve este problema, quedan solucionados todos los demás.

Kant descubre que la naturaleza del conocimiento científico (el conocimiento verdadero) consiste en ser una síntesis a priori, y por lo tanto todo consiste en descubrir cuál es el fundamento que hace posible esta síntesis a priori. Ésta es la novedad que aporta la *Crítica* y que la *Memoria* de 1770 no menciona. Por consiguiente, si se consigue establecer cuál es la naturaleza de la síntesis a priori, podrá solucionarse con comodidad el problema acerca de cómo y por qué son posibles las ciencias matemático-geométricas y la ciencia física, y se podrá decidir si es posible o no una metafísica en cuanto ciencia, y en el caso de que no sea posible, por qué la razón humana se siente irresistiblemente atraída por las cuestiones metafísicas. Dado que esto constituye un elemento clave y de su comprensión depende la comprensión de toda la filosofía kantiana, es preciso profundizar de manera adecuada en esta cuestión.

El conocimiento científico —es decir, el verdadero conocimiento— consta fundamentalmente de proposiciones o de juicios universales y necesarios, y además, incrementa de manera continuada el conocer. Entonces, ¿qué tipos de juicios son aquellos que emplea la ciencia? Para responder al problema hay que examinar la teoría de los juicios, comprobar cuántos y cuáles son, y después establecer cuáles son los característicos de la ciencia.

Un juicio consiste en la conexión entre dos conceptos, uno de los cuales (A) sirve de sujeto, y el otro (B), de predicado.

1) El concepto que actúa como predicado (B) puede estar contenido en el concepto que actúa como sujeto (A), y por tanto cabe hallarlo mediante un simple análisis del sujeto. Se tratará, entonces, de un juicio analítico, como sucede cuando digo, por ejemplo, «todo cuerpo es extenso». El concepto de extensión, en efecto, es sinónimo de «corporeidad», y cuando digo «todo cuerpo es extenso» no hago más que explicitar y explicar lo que se entiende por «cuerpo».

2) Sin embargo, el concepto que actúa como predicado (B) puede no hallarse implícito en el concepto que actúa como sujeto (A), y de todas maneras convenirle a éste, con lo que tenemos un juicio sintético: el predicado (B) añade al sujeto (A) algo que no se puede establecer por un mero análisis. Por ejemplo, cuando digo «todo cuerpo es pesado» formulo un juicio sintético, porque el concepto de «pesado» no se obtiene por un mero análisis del concepto de cuerpo, tanto es así que —desde la época de Aristóteles— se ha venido considerando durante mucho tiempo que algunos cuerpos (la tierra y el agua) eran pesados por su propia naturaleza, mientras que otros cuerpos (el aire y el fuego) eran ligeros por naturaleza.

1) El juicio analítico es un juicio que formulamos a priori, sin necesi-

dad de apelar a la experiencia, ya que con él expresamos de un modo distinto el mismo concepto que expresamos mediante el sujeto. Por consiguiente, es universal y necesario, pero no amplía el conocer. Por lo tanto, la ciencia se vale en muchos casos de estos juicios para aclarar y explicar gran número de cosas, pero no se basa en ellos cuando amplía su propio conocimiento. El juicio típico de la ciencia, pues, no puede ser el juicio analítico a priori.

2) El juicio sintético, por el contrario, siempre amplía mi conocer, en la medida en que siempre me dice del sujeto algo nuevo, algo que no estaba contenido implícitamente en él. Ahora bien, los juicios sintéticos más corrientes son los que formulamos basándonos en la experiencia, es decir, los juicios experimentales.

Todos los juicios experimentales son sintéticos, y como tales, «amplían el conocimiento». Sin embargo, la ciencia no puede basarse en ellos porque, justamente al depender de la experiencia, son todos ellos a posteriori, y por lo tanto, no pueden ser universales y necesarios. De los juicios de experiencia pueden obtenerse, todo lo más, algunas generalizaciones, pero en ningún caso la universalidad y la necesidad.

3) Es obvio, por lo tanto, que la ciencia se basa en un tercer tipo de juicios: en aquella clase de juicios en los que el carácter a priori —es decir, la universalidad y la necesidad— se unifica al mismo tiempo con la fecundidad, es decir, la «sinteticidad». Los juicios constitutivos de la ciencia son juicios sintéticos a priori. Kant se halla por completo convencido de ello.

Todas las operaciones aritméticas, por ejemplo, son síntesis a priori. El juicio $5 + 7 = 12$ no es analítico, sino sintético: cuando contamos (recuérdense también las operaciones realizadas con el ábaco) recurrimos a los dedos de las manos, es decir, a la intuición, y gracias a ésta vemos nacer (sintéticamente) el nuevo número correspondiente a la suma.

Lo mismo se aplica a los juicios de la geometría. Kant escribe: «Que la línea recta sea la más corta entre dos puntos es una proposición sintética, porque el concepto de recta no incluye determinaciones de cantidad, sino únicamente de calidad.» El concepto de línea «más corta» es algo del todo añadido y no puede obtenerse a través de un análisis del concepto de «línea recta». Para ello, aquí hay que recurrir a la ayuda de la intuición, que es la única que posibilita la síntesis.

De manera análoga, el juicio de la física «en todas las mutaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia» es un juicio sintético a priori, porque —afirma Kant— «en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino únicamente su presencia en el espacio, en cuanto que lo ocupa. Por eso, supero realmente el concepto de materia, para añadirle a priori algo que no pensaba mediante dicho concepto. La proposición, pues, no es analítica sino sintética, y sin embargo, pensada a priori»; lo mismo cabe decir de todas las proposiciones fundamentales de la física. También la metafísica avanza mediante juicios sintéticos a priori, o por lo menos aspira a ello; sin embargo, hay que comprobar si es con fundamento o sin él.

Llegamos así al punto más importante: una vez establecido que el saber científico está constituido por juicios sintéticos a priori, si descubrimos cuál es el fundamento de la síntesis a priori podremos resolver todos los problemas concernientes al conocimiento humano, su alcance, sus

ámbitos legítimos, sus fronteras y su horizonte. En suma, podremos establecer en general cuál es el valor y cuáles son las limitaciones del conocimiento humano. Precisamente esto es lo que Kant se propone hacer mediante su *Crítica*.

Formulemos mejor la cuestión, poniéndola en relación con el problema del fundamento de las demás formas de juicio:

1) El fundamento de los juicios analíticos a priori pronto queda establecido: al tratarse de juicios en los que sujeto y predicado son equivalentes, cuando los formulamos nos estamos basando en el principio de identidad y de no contradicción. Si afirmase que, por ejemplo, el cuerpo no es extenso, caería en una contradicción, al igual que si afirmase que el cuerpo no es cuerpo (corporeidad = extensión).

2) El fundamento de los juicios sintéticos a posteriori, en cambio, puesto que son juicios experimentales, es por definición la experiencia.

3) Los juicios sintéticos a priori no se basan en el principio de identidad (ni en el de no contradicción, derivado de aquél), porque lo que vinculan no es un predicado igual (correspondiente) al sujeto, sino un predicado diferente. No se basan en la experiencia, porque son a priori, mientras que todo lo que procede de la experiencia es a posteriori. Además, son universales y necesarios, mientras que lo que procede de la experiencia (como ya hemos dicho) nunca es universal ni necesario.

He aquí, pues, el problema de Kant: «¿Qué es, aquí, la incógnita *X*, sobre la que se apoya el intelecto, cuando cree que halla fuera del concepto *A* un predicado *B*, ajeno a él, y que sin embargo considera en conjunción con él?» El hallazgo de esta incógnita *X* constituye el meollo del criticismo, es decir, aquello a lo cual Kant fue conducido mediante la gran luz del año 1769. Examinemos cómo llegó Kant a la solución de dicha incógnita.

2.2. La revolución copernicana de Kant

La matemática —en cuanto ciencia que determina a priori, y no empíricamente, su objeto— se constituyó como tal hace mucho tiempo, «mediante el maravilloso pueblo de los griegos», por obra de un solo hombre. Antes, señala Kant, la matemática tuvo que avanzar a través de ensayos inseguros, especialmente entre los egipcios. Más adelante, en un momento determinado tuvo lugar una transformación definitiva, que hay que «atribuir a una revolución, puesta en práctica por la afortunada idea de un solo hombre, con una investigación tal que —después de ella— ya no podía uno extraviarse en el camino que había que seguir, y la segura senda de la ciencia quedaba abierta y trazada para todos los tiempos y con un recorrido infinito...» Kant continúa: «El primero que demostró el triángulo isósceles (haya sido Tales o quien fuese), se vio iluminado por una gran luz: porque comprendió que no debía seguir paso a paso lo que veía en la figura, ni ceñirse al mero concepto de tal figura, para aprender sus propiedades; en cambio, mediante lo que por sus mismos conceptos pensaba y representaba de ella (mediante una construcción) debía producirla; comprendió asimismo que, para saber con seguridad algo a priori, no debía atribuir a la cosa más que lo que necesariamente surgía de aquello que,

según su propio concepto, le había otorgado él mismo.» En definitiva, la geometría nació cuando Tales (o quien fuese) comprendió que se trataba de una creación de la mente humana y que no dependía más que de la mente humana.

Lo mismo sucedió mucho después con la física. Kant señala que surgió como ciencia por obra de una revolución del precedente modo de pensar. Tal revolución tuvo lugar mediante un desplazamiento del punto focal de la investigación física, desde los objetos hasta la razón humana, y gracias al descubrimiento de que la razón halla en la naturaleza lo mismo que ella ha colocado allí. Estas son las palabras textuales de Kant, muy importantes:

Quando Galileo hizo rodar sus esferas sobre un plano inclinado, con un peso que él mismo había elegido, y cuando Torricelli hizo que el aire soportase un peso que él mismo sabía con anterioridad que era igual al de una columna de agua ya conocida, y más adelante, cuando Stahl transformó los metales en óxido, y éste, nuevamente en metal, quitando o agregando algo, aquello fue una luminosa revelación para todos los investigadores de la naturaleza. Estos comprendieron que la razón sólo ve lo que ella misma produce de acuerdo con su propio designio y que, mediante los principios de sus juicios de acuerdo con leyes inmutables, debe presentarse ante la naturaleza y exigirle que responda a sus preguntas; y no dejarse guiar por ella como con unas riendas, por así decirlo; si así no fuese, nuestras observaciones —realizadas al azar y sin un propósito preestablecido— nunca llegarían hasta una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón necesita y lo que está buscando. Es necesario, pues, que la razón se presente ante la naturaleza llevando en una mano los principios, que son los únicos que hacen posible que los fenómenos concordantes posean valor de ley, y en la otra, el experimento que ella haya imaginado según tales principios: para que la naturaleza le instruya, no como si fuese un alumno que se limite a oír todo lo que le plazca al maestro, sino como juez, que obligue a los testigos a responder a las preguntas que les dirija. Por lo tanto, la física es deudora de esta revolución tan afortunada, que se llevó a cabo en su método debido únicamente a esta idea: la razón debe (sin fantasear en torno a ella) buscar en la naturaleza, en conformidad con lo que ella misma pone allí, aquello que debe aprender de la naturaleza, y de lo que nada podría saber por sí misma. Así, la física pudo internarse por vez primera en el camino seguro de la ciencia, después de muchos siglos de avanzar a tientas.

En cambio, en la metafísica se constata un perpetuo avanzar en tinieblas y una gran confusión. En otras palabras, la metafísica ha permanecido en una fase precientífica. ¿Cómo ha ocurrido tal cosa? ¿Acaso será imposible que llegue a constituirse como ciencia? Y si así fuese, ¿por qué la naturaleza puso en la razón humana una tendencia tan fuerte hacia los problemas metafísicos? ¿Es que hasta ahora se ha errado el camino, o es que no existe una vía que lleve a que la metafísica se constituya como ciencia? Kant, mediante una revolución que él mismo definió como «revolución copernicana», consiguió responder a estos interrogantes, que coinciden con el hallazgo de la incógnita *X* antes citada.

Hasta aquel momento se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que era el sujeto el que debía girar alrededor del objeto; empero, puesto que así quedaban sin explicación muchas cosas, Kant invirtió los papeles y supuso que el objeto era el que debía girar en torno al sujeto. Copérnico había llevado a cabo una revolución análoga: si la Tierra permanecía quieta en el centro del universo y los planetas giraban alrededor de ella, muchos fenómenos quedaban inexplicados, y por lo tanto a Copérnico se le ocurrió mover la Tierra y hacerla girar en torno al Sol. Dejando de lado la metáfora, Kant considera que no es el sujeto el que, al

conocer, descubre las leyes del objeto, sino al revés, el objeto es el que se adapta —cuando es conocido— a las leyes del sujeto que le recibe desde el punto de vista cognoscitivo.

Esta es la página de Kant que abrió una nueva era en la filosofía, y que tuvo consecuencias históricas y teóricas de un alcance incalculable:

Hasta ahora se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse según los objetos; pero todos los intentos de establecer con respecto a ellos algo a priori, por medio de conceptos —con los que se habría podido ensanchar nuestro conocimiento, adoptando tal supuesto— no han logrado ningún resultado. Por lo tanto, hágase la prueba de ver si somos más afortunados en los problemas de metafísica, suponiendo la hipótesis de que los objetos deban regularse de acuerdo con nuestro conocimiento: esto concuerda mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori, que establezca algo con relación a los objetos, antes de que éstos nos sean dados. Aquí sucede lo mismo que con la primera idea de Copérnico: al ver que no podía explicar los movimientos celestes admitiendo que todo el ejército de los astros giraba en torno al espectador, buscó una solución mejor haciendo girar al observador y dejando en cambio los astros en reposo. En metafísica podemos ahora tratar de realizar un intento semejante.

Kant supone, con su revolución, que nuestra intuición sensible no es la que debe regularse según la naturaleza de los objetos, sino que los objetos han de regularse de acuerdo con la naturaleza de nuestra facultad intuitiva. De manera análoga, supone que no es el intelecto el que debe regularse a los objetos para extraer los conceptos, sino al revés: los objetos, en cuanto que son pensados, deben ajustarse a los conceptos del intelecto y concordar con ellos. En conclusión, «a priori, sólo conocemos de las cosas aquello que nosotros mismos hemos colocado en ellas».

Se pone en claro así cuál es, para Kant, el fundamento de los juicios sintéticos a priori: es el sujeto mismo que siente y que piensa, o mejor dicho, el sujeto con las leyes de su sensibilidad y de su intelecto, como ahora veremos en detalle. Sin embargo, antes de pasar al examen de la sensibilidad y de sus leyes, hay que aclarar el significado del término «trascendental», que recorre de un extremo a otro la *Crítica de la Razón pura* y que es un elemento básico. Kant utiliza esta noción con mucha frecuencia, hasta extremos exagerados y con diversas acepciones (un especialista llegó a contar trece diferentes, sólo en la *Crítica de la Razón pura*); sólo hay una, empero, que sea verdaderamente específica y del todo nueva. Kant define el término, en esta nueva acepción, de la manera siguiente: «Llamo trascendental a todo conocimiento que tiene relación no con objetos, sino con nuestro modo de conocer los objetos, en la medida en que debe ser posible a priori.»

Muchos han considerado que esta noción resulta muy oscura y algunos contemporáneos la malinterpretaron de una manera rudimentaria. Sin embargo, si se tiene en cuenta lo que hemos dicho antes, es posible aclararla con facilidad. Los modos de conocer a priori del sujeto son la sensibilidad y el intelecto; Kant califica de trascendentales los modos o las estructuras de la sensibilidad y del intelecto. En cuanto tales, dichas estructuras son a priori, porque son algo propio del sujeto y no del objeto; no obstante, son estructuras que representan las condiciones sin las cuales no es posible ninguna experiencia de ningún objeto. El trascendental, pues, es la condición de la cognoscibilidad de los objetos (la condición de la intuitibilidad y de la pensabilidad de los objetos).

Si consideramos la «revolución copernicana» se volverá más evidente lo que estamos diciendo. Para la metafísica clásica, los trascendentales eran las condiciones del ser en cuanto tal, es decir, aquellas condiciones cuya eliminación suponía la eliminación del objeto mismo. Después de la revolución kantiana, ya no se puede hablar de condiciones del objeto en sí, sino únicamente de condiciones del objeto en relación con el sujeto; por tanto, el trascendental se desplaza desde el objeto hasta el sujeto. En conclusión, «trascendental» es aquello que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas, en el sentido que antes hemos explicado y que continuaremos aclarando.

2.3. La estética trascendental (la doctrina del conocimiento sensible y de sus formas a priori)

Nuestro conocimiento se divide en dos ramas, que la filosofía había admitido desde siempre: conocimiento por los sentidos y conocimiento por el intelecto. Estas dos formas de conocimiento no sólo difieren en grado —como suponía Leibniz: conocimiento oscuro, en el primer caso, y claro, en el segundo— sino en su propia naturaleza. Sin embargo, Kant admite «que probablemente brotan de una raíz común, pero desconocida para nosotros». A través de los sentidos, los objetos nos son dados, mientras que a través del intelecto son pensados. Por lo tanto, habrá que estudiar por separado ambas formas de conocimiento. La indagación sobre la sensibilidad tendrá que realizarse en primer lugar y la correspondiente al intelecto vendrá más tarde, porque primero los objetos tienen que ser dados, para después ser pensados.

Kant llama «estética» a la doctrina acerca de los sentidos y de la sensibilidad, no en el sentido en el que hoy se utiliza la palabra, sino en su significado etimológico: *aisthesis*, en griego, significa «sensación» y «percepción sensorial». La estética trascendental es pues la doctrina que estudia las estructuras de la sensibilidad, el modo en el que el hombre recibe las sensaciones y se forma el conocimiento sensible. Kant sostiene: «Llamo estética trascendental a una ciencia que versa sobre todos los principios a priori de la sensibilidad», donde se entiende por «principios a priori» las estructuras o el modo de funcionar de la sensibilidad.

Para comprender cabalmente la estética trascendental y todo lo que viene a continuación, hay que comenzar por una serie de aclaraciones terminológicas, sobre las que el propio Kant llama abiertamente la atención del lector.

a) La sensación es una pura modificación o afección que el sujeto recibe (pasivamente) por obra del objeto (por ejemplo, cuando sentimos calor o frío, vemos el rojo o el verde, o saboreamos algo dulce o amargo) o, si se prefiere así, es una acción que el objeto produce sobre el sujeto, modificándolo.

b) La sensibilidad es la facultad que tenemos de recibir las sensaciones, la facultad mediante la cual somos susceptibles de ser modificados por los objetos.

c) La intuición es el conocimiento inmediato de los objetos. Según Kant, el hombre está dotado de un sólo tipo de intuición: la que es propia

de la sensibilidad. El intelecto humano no intuye, sino que —cuando piensa— siempre se refiere a los datos que le suministra la sensibilidad.

d) El objeto de la intuición sensible se llama «fenómeno», que significa (del griego *phainomenon*) «aparición» o «manifestación». Mediante el conocimiento sensible no captamos el objeto tal como es en sí, sino tal como se nos aparece, porque la sensación (el conocer de los sentidos) es una modificación que el objeto produce sobre el sujeto y, por lo tanto, un aparecer del objeto tal como se manifiesta mediante esa modificación.

e) En el fenómeno (en las cosas tal como se nos aparecen en el conocimiento sensible) Kant distingue una materia y una forma. La materia es dada por las sensaciones o modificaciones aisladas, que el objeto produce en nosotros (cf. el punto a). Como tal, sólo puede ser a posteriori (no puedo experimentar frío o calor, o saborear algo dulce o amargo, si no es como consecuencia de la experiencia, no antes de ella). En cambio, la forma no viene de las sensaciones y de la experiencia, sino del sujeto, y es aquello por lo cual los múltiples datos sensibles son «ordenados en determinadas relaciones». En palabras más sencillas, cabe decir que la forma de la que habla Kant es el «modo de funcionar» de nuestra sensibilidad, que —en el momento en que recibe los datos sensoriales— los sistematiza de manera natural. Puesto que la forma es el modo de funcionar de la sensibilidad, es algo a priori para nosotros.

f) Kant llama «intuición empírica» a aquel conocimiento (sensible) en el que están presentes de manera concreta las sensaciones, e «intuición pura» a la forma de la sensibilidad considerada con exclusión de la materia (prescindiendo de las sensaciones concretas).

g) Las intuiciones puras o formas de la sensibilidad son sólo dos: el espacio y el tiempo.

Se hace evidente entonces que para Kant el espacio y el tiempo ya no son determinaciones ontológicas o estructuras de los objetos. Como consecuencia de la revolución copernicana, se convierten en modos y funciones propias del sujeto, «formas puras de la intuición sensible, en cuanto principios del conocimiento». Por consiguiente es obvio que no debemos salir de nosotros mismos para conocer las formas sensibles de los fenómenos (espacio y tiempo), porque las tenemos a priori en nosotros mismos.

El espacio, para Kant, es la forma (el modo de funcionar) de los sentidos externos, la condición a la que deben sujetarse la representación sensible de los objetos sensibles. En cambio, el tiempo es la forma (el modo de funcionar) de los sentidos internos (y por lo tanto la forma de todos los datos sensibles internos, en la medida en que sean conocidos por nosotros). El espacio, pues, abarca todas las cosas que pueden aparecer exteriormente, y el tiempo todas las que pueden aparecer interiormente.

Por consiguiente, Kant pone en tela de juicio con gran vigor las pretensiones del espacio y del tiempo que aspiran a convertirse en realidades absolutas. Niega que puedan darse «también con independencia de la forma de nuestra intuición sensible». Niega, por último, que puedan «ser algo absolutamente inherente a las cosas como condiciones o cualidades de éstas».

Otros seres racionales, diferentes a los hombres, podrían captar las cosas de una manera no espacial y no temporal; nosotros captamos las cosas según una determinación espacial y temporal sólo porque nuestra

sensibilidad está configurada de este modo (tenemos una sensibilidad que funciona así).

Se pone en evidencia qué es lo que Kant quiere decir cuando habla de «realidad empírica» y de «idealidad trascendental» del espacio y del tiempo. Tienen realidad empírica porque todos los objetos que se dan a nuestros sentidos están sujetos a ellos. Poseen idealidad trascendental porque no son algo inherente a las cosas como condiciones suyas, sino que únicamente son formas de nuestra intuición sensible (no son formas del objeto, sino formas del sujeto).

Ahora estamos en condiciones de comprender un texto célebre en el que Kant resume su pensamiento acerca del conocimiento sensible y define la primera etapa de la «revolución copernicana», enunciando con un rigor y una eficacia notables las líneas directrices de su criticismo:

Hemos querido decir, pues, que todas nuestras intuiciones [recuérdese que para Kant la intuición es sólo sensible] no son más que la representación de un fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello mediante lo cual las intuimos, ni sus relaciones son tales como se nos aparecen, y que, si suprimiésemos nuestro sujeto, o incluso únicamente la naturaleza subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda la naturaleza, todas las relaciones entre los objetos en el espacio y en el tiempo, ya que los fenómenos no pueden existir en sí, sino sólo en nosotros. Lo que pueda existir en los objetos en sí y separados con respecto a la receptividad de nuestros sentidos, nos resulta enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que ni siquiera es necesario que pertenezca a todos los seres [también a otros seres racionales, pero no humanos], aunque pertenezca a todos los hombres. Sólo tenemos que ver con él. Espacio y tiempo son las formas puras de él [del modo de percibir los objetos]; la sensación, en general, es su materia. Aquella [la forma] únicamente podemos conocerla a priori, es decir, antes de toda percepción real, y por eso la llamamos intuición pura: ésta [la materia], en cambio, es lo que en nuestro conocimiento hace que reciba el nombre de conocimiento a posteriori, es decir, intuición empírica. Aquéllos [espacio y tiempo] pertenecen absolutamente a nuestra sensibilidad, cualquiera que sea la especie de nuestras sensaciones; éstas [las sensaciones] pueden ser muy distintas. Aunque elevásemos esta intuición nuestra al máximo grado de claridad, no por eso nos aproximaríamos más a la naturaleza en sí de los objetos. Porque, en cualquier caso, no podremos conocer cabalmente más que nuestro modo de intuición, nuestra sensibilidad, y ésta siempre en las condiciones de espacio y tiempo, originariamente inherentes al sujeto; empero, qué son los objetos en sí mismos, por iluminado que esté el conocimiento de sus fenómenos —lo único que se nos da— jamás lo conoceríamos.

Los objetos, tal como son en sí, sólo pueden ser captados por la intuición propia de un intelecto originario (Dios) en el acto mismo en que los configura. Por lo tanto, nuestra intuición —precisamente en la medida en que no es originaria— es sensible, no produce sus propios contenidos, sino que depende de la existencia de objetos que actúan sobre el sujeto, modificándolo a través de las sensaciones. Por consiguiente, la forma del conocimiento sensible depende de nosotros, mientras que su contenido no depende de nosotros, sino que nos es dado.

Nos hallamos ahora en disposición de comprender cuáles son los fundamentos de la geometría y de la matemática, así como las razones de la posibilidad de construir a priori estas ciencias. Una y otra no se basan en el contenido del conocimiento, sino en su forma, en la intuición pura del espacio y del tiempo, y justamente por esto poseen una universalidad y una necesidad absolutas, porque el espacio y el tiempo son estructuras del sujeto (y no del objeto), y como tales, son a priori. Todos los juicios sintéticos a priori de la geometría (todos sus postulados y todos sus teore-

mas) dependen de la intuición a priori del espacio. Cuando digo «dadas tres líneas, construir un triángulo», puedo construir el triángulo determinando sintéticamente a priori el espacio, a través de mi intuición. Lo mismo se aplica a las diversas proposiciones geométricas.

En cambio, la matemática se fundamenta en el tiempo: sumar, restar, multiplicar, etc., son operaciones que como tales se extienden a lo largo del tiempo. Si tenemos en cuenta el modo intuitivo en que indicamos las operaciones mediante un ábaco (agregamos una bola después que la otra; restamos una bola después que la otra, etc.), todo esto se vuelve evidente. Podemos, entonces, brindar una primera respuesta específica al problema del fundamento de la síntesis a priori. Kant la resume en estos términos, al final de la exposición de la estética trascendental: «Ya tenemos uno de los elementos necesarios para solucionar el problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» Este elemento consiste, precisamente, en las intuiciones puras a priori, el espacio y el tiempo. Realizamos juicios sintéticos a priori basándonos en nuestras intuiciones. Sin embargo, concluye Kant, «dichos juicios, por esta razón, no van más allá de los objetos de los sentidos [dado que la intuición del hombre sólo es sensible], y únicamente pueden aplicarse a los objetos de una experiencia posible», pero no a los objetos en sí. Por lo tanto, la geometría y la matemática tienen un valor universal y necesario, pero dicho valor de universalidad y de necesidad queda restringido al ámbito fenoménico.

2.4. La analítica trascendental y la doctrina del conocimiento intelectual y de sus formas a priori

2.4.1. La lógica kantiana y sus divisiones

Además de la sensibilidad, el hombre posee una segunda fuente de conocimientos: el intelecto. Mediante aquella, los objetos nos son dados, y a través de la segunda, son pensados. Kant manifiesta: «Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todos nuestros conocimientos; de manera que ni los conceptos, sin que les corresponda de algún modo una intuición, ni la intuición, sin los conceptos, pueden darnos un conocimiento.» Más aún: «Ninguna de estas dos facultades debe anteponerse a la otra. Sin sensibilidad, no se nos daría ningún objeto, y sin intelecto, no podría pensarse ninguno. Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. El intelecto no puede intuir nada y los sentimientos nada pueden pensar. El conocimiento sólo puede surgir de su unión. Pero no por esto hay que confundir sus partes; por el contrario, es muy razonable separarlas adecuadamente y mantenerlas divididas. Por ello, nosotros distinguimos entre la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general —la estética— y la ciencia del intelecto en general, la lógica.»

La lógica, pues, es la ciencia del intelecto en general y se divide en a) lógica general, b) lógica trascendental.

a) La primera prescinde de los contenidos y se limita a estudiar las

leyes y los principios en general del pensamiento, sin los cuales no existiría una utilización del intelecto. Ésta es la célebre lógica formal descubierta por Aristóteles, y según Kant, nació casi perfecta, hasta el punto de que «no tuvo que dar ningún paso atrás» y se ha limitado a sufrir correcciones sólo de detalle.

b) Sin embargo, en la *Crítica de la Razón pura* no le interesa la lógica formal sino la trascendental, que no prescinde del contenido. ¿Cuál será el contenido que la lógica trascendental tiene por objeto, además de las formas mismas del pensamiento? Kant distingue entre conceptos empíricos y conceptos puros; los empíricos son aquellos conceptos que contienen elementos sensibles; puros, en cambio, son aquellos que no están mezclados con ninguna sensación. En la estética nos encontramos con una distinción análoga, cuando Kant hablaba de intuiciones puras e intuiciones empíricas: intuiciones puras son las formas del espacio y del tiempo; intuiciones empíricas son aquellas en las que las sensaciones se mezclan con el espacio y el tiempo. Ahora bien, prescindiendo de todo contenido empírico, el intelecto puede tener como contenido las intuiciones puras de espacio y de tiempo. Precisamente en esto consiste la lógica trascendental, que hace abstracción de los contenidos empíricos, pero no de los vínculos con las intuiciones puras, esto es, de los vínculos que mantiene con el espacio y el tiempo. Además, la lógica formal no considera el origen de los conceptos, sino que se limita a estudiar las leyes que regulan los nexos que hay entre ellos. En cambio, la lógica trascendental estudia el origen de los conceptos y se ocupa específicamente de aquellos conceptos que no provienen de los objetos, sino que provienen a priori del intelecto, y que sin embargo se refieren a priori a los objetos mismos.

A continuación, Kant divide la lógica trascendental en analítica y «dialéctica». Más adelante hablaremos de la dialéctica. Por lo que concierne la analítica, recordemos que el término es de origen aristotélico. «Analítica» procede del griego *analyo* (*analysis*), que quiere decir «disuelvo una cosa en sus elementos constitutivos». En su nuevo sentido, la analítica trascendental se dedica a disolver el conocimiento intelectual en sus elementos esenciales, descomponiendo incluso la facultad intelectual misma para buscar en ella los conceptos a priori y estudiar su utilización de modo sistemático. El siguiente paso que da Kant es evidente:

En una lógica trascendental aislamos el intelecto (al igual que, en la estética trascendental, la sensibilidad), y señalamos en todo nuestro conocimiento sólo aquella parte del pensamiento que tiene su origen únicamente en el intelecto. El empleo de este conocimiento puro, no obstante, se fundamenta sobre la siguiente condición: que en la intuición se nos den objetos, a los cuales pueda aplicarse. Sin intuición, todos nuestros conocimientos carecen de objeto y se quedan absolutamente vacíos. La parte de la lógica trascendental que expone los elementos del conocimiento puro del intelecto y los principios sin los cuales ningún objeto puede ser en absoluto pensado, es la analítica trascendental y al mismo tiempo una lógica de la verdad. En efecto, ningún conocimiento puede contradecirla sin perder al mismo tiempo todo contenido, es decir, toda relación con un objeto cualquiera, y por lo tanto toda verdad.

Por último, se aprecia con claridad este paso final, no menos cargado de significado: «Entiendo por analítica de los conceptos no el análisis de ellos o el procedimiento —corriente en las investigaciones filosóficas— de descomponer, en su contenido, los conceptos que se presentan, y ponerlos en claro; sino la descomposición, que aún se ha intentado pocas veces, de

la facultad intelectual misma, para investigar la posibilidad de los conceptos a priori, gracias al hecho de irlos a buscar únicamente en el intelecto, que es su lugar de origen, y de analizar su utilización pura en general; ya que éste es el deber propio de una filosofía trascendental».

2.4.2. Las categorías y su deducción

Únicamente la sensibilidad es intuitiva; el intelecto, en cambio, es discursivo. Por eso, los conceptos del intelecto no son intuiciones, sino funciones. La función propia de los conceptos consiste en unificar, en ordenar algo múltiple bajo una representación común. Por lo tanto, el intelecto es la facultad de juzgar, porque unificar bajo una representación común algo múltiple es juzgar. En la lógica trascendental, lo múltiple que hay que unificar —como sabemos— no es más que lo múltiple puro que nos da la intuición pura (espacio y tiempo). El intelecto actúa sobre este múltiple con una función unificadora, que Kant llama precisamente «síntesis». Los diversos modos en que el intelecto unifica y sintetiza son los conceptos puros del intelecto, o categorías.

Una vez más, Kant usa un término aristotélico, que posee una historia gloriosa, pero cuyo significado rectifica de acuerdo con la revolución copernicana, al igual que había hecho con respecto al espacio y al tiempo. Para Aristóteles, las categorías son *leges entis*; para Kant, se convierten en *leges mentis*. En lugar de modos del ser, se convierten en modos de funcionar el pensamiento. Los conceptos puros kantianos o categorías no son contenidos, por lo tanto, sino formas, formas sintetizadoras. Si los conceptos puros o categorías fuesen determinaciones o nexos de los entes, podríamos tener de ellos sólo un conocimiento empírico y a posteriori, y por consiguiente ningún conocimiento universal y necesario podría basarse en ellos. En cambio, si los conceptos puros o categorías son *leges mentis*, será posible realizar una lista o enumeración a priori y completa, de todos ellos. Kant afirma que Aristóteles, cuando redactó la tabla de sus categorías, procedía de una forma apresurada y poética, sin un hilo conductor que le permitiera lograr el orden perfecto y la totalidad.

Kant, por el contrario, considera que ha hallado ese hilo conductor. Consiste en lo siguiente: puesto que pensar es juzgar, entonces tendrá que haber tantas formas del pensamiento puro —tantos conceptos puros o categorías— como formas de juicio haya. Kant escribe: «la misma función, que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, también da unidad a la simple síntesis de las distintas representaciones [...]; unidad que [...] se llama concepto puro del intelecto (o categoría).» Ahora bien, la lógica formal —que, según Kant, está constituida a la perfección— llegó a distinguir entre doce formas de juicio. Por lo tanto, doce habrán de ser las categorías correspondientes. Ésta es la tabla de los doce juicios, junto con la correspondiente tabla de las doce categorías, expuestas de forma paralela.

Tabla de los juicios	Tabla de las categorías
<i>I. Cantidad</i>	
1. Universales	1. Unidad
2. Particulares	2. Pluralidad
3. Singulares	3. Totalidad
<i>II. Cualidad</i>	
1. Afirmativos	1. Realidad
2. Negativos	2. Negación
3. Infinitos	3. Limitación
<i>III. Relación</i>	
1. Categóricos	1. De inherencia y subsistencia (substancia y accidente)
2. Hipotéticos	2. De causalidad y dependencia (causa y efecto)
3. Disyuntivos	3. De reciprocidad (acción recíproca entre agente y paciente)
<i>IV. Modalidad</i>	
1. Problemáticos	1. Posibilidad-imposibilidad
2. Asertóricos	2. Existencia-inexistencia
3. Apodícticos	3. Necesidad-contingencia

Después de haber obtenido la cifra de categorías, Kant debe justificar su valor. Éste es uno de los puntos más delicados de la *Crítica* y Kant tuvo la necesidad de volver a redactar en su integridad las páginas referentes a ese tema. El problema concerniente a las categorías es bautizado por Kant —utilizando una terminología jurídica— con el nombre de «deducción» trascendental, que significa justificación de la aspiración a una validez cognoscitiva por parte de las categorías. Se comprende muy bien la dificultad con la que tropieza nuestro filósofo en este punto, ya que se trata de demostrar cómo conceptos puros a priori deben referirse de manera necesaria a los objetos.

La solución que Kant encuentra es semejante a la que ya había dado para justificar la validez objetiva del espacio y del tiempo, que son las formas a priori de la sensibilidad. Al igual que las cosas, para ser conocidas de modo sensible, deben someterse a las formas de la sensibilidad, tampoco debe sorprendernos para nada que para ser pensadas hayan de someterse necesariamente a las leyes del intelecto y del pensamiento. El sujeto, al captar sensiblemente las cosas, las espacializa y las temporaliza. Del mismo modo, al pensarlas, las ordena y las determina conceptualmente según los modos que son propios del pensamiento. Los conceptos puros o categorías son, pues, las únicas condiciones en que es posible pensar

algo en cuanto objeto de experiencia, así como el espacio y el tiempo son las únicas condiciones en las que es posible que se aprenda sensiblemente algo, en cuanto objeto de intuición. Resumiendo lúcidamente su pensamiento al respecto, Kant escribe:

Sólo hay dos caminos por los cuales se llegue a pensar un acuerdo necesario entre la experiencia y los conceptos de sus objetos: o la experiencia hace posibles estos conceptos, o éstos hacen posible la experiencia. El primer camino no se da con relación a las categorías (y tampoco con respecto a la pura intuición sensible); éstas son conceptos a priori, y por lo tanto independientes de la experiencia (la aserción de un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). En consecuencia, nos queda sólo el segundo camino (un sistema, por así decirlo, de epigénesis de la razón pura [generación de la experiencia a través de las categorías]); así, las categorías —por parte del intelecto— contienen los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general. Esto constituye una etapa más de la «revolución copernicana», que concluye y culmina con la concepción del «yo pienso», del cual vamos ahora a hablar.

2.4.3. El «yo pienso» o apercepción trascendental

La meta última a la que se dirige la «revolución copernicana» que Kant lleva a cabo es la siguiente: el fundamento del objeto está en el sujeto. El vínculo necesario que configura la unidad del objeto de experiencia está constituido, en realidad, por la unidad sintética del sujeto. El concepto de objeto se había concebido tradicionalmente como aquello que está enfrente y se opone al sujeto. Para Kant, por lo contrario, supone estructuralmente al sujeto. El orden y la regularidad de los objetos de la naturaleza es el orden que el sujeto, al pensar, introduce en la naturaleza.

Se comprende, pues, que Kant haya introducido la figura teórica de la «apercepción trascendental», y la figura afín del «yo pienso», como momento culminante de la analítica de los conceptos. En efecto, puesto que hay doce categorías (doce formas de síntesis realizadas por el pensamiento, o doce modos de unificación de lo múltiple), es obvio que aquellas suponen una unidad originaria y suprema, a la que todo debe dirigirse. Tal unidad suprema es la unidad de la conciencia o de la autoconciencia, que Kant llama también «yo pienso».

El «yo pienso» debe estar en condiciones de acompañar todas las representaciones permaneciendo idéntico, o de otro modo no podría tener conciencia de él o sería como si no la tuviese. Además, al ir variando las representaciones, me convertiría en «un yo variopinto», cambiando al tiempo que cambian las distintas representaciones. El punto focal en el que se unifica todo lo múltiple es la representación del «yo pienso», que obviamente no es el «yo» individual de un sujeto empírico, sino la estructura del pensar común a todos los sujetos empíricos (aquello por lo cual cada sujeto empírico es un sujeto pensante y consciente).

Dada la inmensa importancia histórico-teórica de esta figura especulativa, que abrirá el camino al idealismo —mediante el replanteamiento que le atribuirá Fichte— veamos algunas afirmaciones básicas que Kant formula al respecto:

El «yo pienso» debe poder acompañar todas las representaciones; de otro modo, estaría representada en mí una cosa que no sería en absoluto pensada, lo cual significa que la

representación es imposible o que, al menos en mí, no existe. Aquella representación que puede darse antes de cualquier pensamiento, se llama «intuición» [espacio y tiempo]. Toda cosa múltiple de la intuición [espacio y tiempo] posee una relación necesaria con el «yo pienso», en el mismo sujeto en el que lo encuentra dicho múltiple. Esta representación, empero, es un acto de la espontaneidad, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad [que es, de manera predominante, receptividad y pasividad]. La llamo «apercepción pura», para distinguirla de la empírica, o también «apercepción originaria», porque es aquella autoconciencia que, en la medida en que produce la representación «yo pienso» —que debe poder acompañar a todas las demás y que es una e idéntica en todas las conciencias— ya no puede estar acompañada por ninguna otra. Su unidad la denominó también «unidad trascendental» de la autoconciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento a priori que de ella procede. Ya que las múltiples representaciones que son dadas en una determinada intuición, no serían todas a la vez mis representaciones, si todas a la vez no perteneciesen a una autoconciencia; en cuanto que son mis representaciones (sea yo consciente o no de ellas, como tales), deben someterse necesariamente a la única condición que les permite coexistir en una autoconciencia universal, o de otro modo no me pertenecerían en común.

En estas circunstancias, señala Kant, «la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto, al que debe estar enlazado toda utilización del intelecto, toda la lógica y, después de ésta, la filosofía trascendental; tal facultad es el intelecto mismo».

Un último texto nos ofrece un perfecto resumen de esta concepción kantiana:

El [siguiente] pensamiento: «estas representaciones dadas en la intuición [espacio-temporal] me pertenecen todas» suena igual que «yo las uno en una autoconciencia», o al menos, puedo unificarlas allí. Aunque no consista aún en la conciencia de la síntesis de las representaciones, presupone sin embargo su posibilidad; llamo «mías» a todas aquellas representaciones, únicamente porque puedo abarcar en una conciencia su multiplicidad; de lo contrario, tendría un «yo mismo» variopinto, heterogéneo, al igual que las representaciones de las que tengo conciencia. La unidad sintética de lo múltiple procedente de las intuiciones, en la medida en que es dada a priori, es el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede a priori todos mis pensamientos determinados. La unificación, empero, no está en los objetos y no puede considerársela como algo que éstos consigan mediante el camino de la percepción, y el intelecto así lo asuma en primer lugar; se trata únicamente de una función del intelecto, el cual no es más que la facultad de unificar a priori y de someter a la unidad de la apercepción la multiplicidad de representaciones dadas; éste es el principio supremo de todo el conocimiento humano.

Llegamos así a la respuesta definitiva del problema: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Son posibles porque poseemos las formas puras de la intuición del espacio y del tiempo a priori, y además porque nuestro pensamiento es actividad unificadora y sintetizadora, que se manifiesta a través de las categorías y culmina en la apercepción originaria, que es el principio de la unidad sintética originaria, la forma misma del intelecto».

Kant concibió su «yo pienso», el sujeto trascendental, como una función, una actividad, y trató por lo tanto de mantenerlo en una perspectiva crítica. Era inevitable, no obstante, que los románticos se centrasen justamente en esta función y en esta actividad, hasta llegar a construir una metafísica del sujeto (opuesta a la clásica metafísica del objeto), contra las intenciones del propio Kant. En el volumen III hablaremos extensamente de esta cuestión.

2.5. *La analítica de los principios: el esquematismo trascendental y el sistema de todos los principios del intelecto puro, o la fundación trascendental de la física newtoniana*

Hemos tenido ocasión de mencionar varias veces el convencimiento kantiano en que las intuiciones sólo son sensibles y el intelecto no intuye. Por lo tanto, las intuiciones y los conceptos son heterogéneos entre sí. De aquí surge el problema de la mediación entre la intuición y los conceptos primeros, que Kant plantea en los siguientes términos: «¿Cómo es posible que las intuiciones queden subsumidas bajo los conceptos, y por lo tanto las categorías se apliquen a los fenómenos?» Hace falta «un tercer término, que sea homogéneo con la categoría por un lado, y con el fenómeno por el otro, y que posibilite la aplicación de aquélla a éste». «Dicha representación intermediaria debe ser pura (sin nada de empírico) y, por un lado, intelectual, y por el otro, sensible.»

Kant llama «esquema trascendental» a este intermediario, y «esquematismo trascendental» al modo en el que el intelecto se conduce a través de estos esquemas. ¿Qué es, entonces, dicho esquema? La solución de Kant era casi obligada, si se tiene en cuenta lo que viene a continuación. El espacio es la forma de la intuición de todos los fenómenos externos, mientras que el tiempo es la forma de la intuición de todos los fenómenos internos. Sin embargo, los fenómenos externos —una vez que son aprendidos— se convierten en internos al sujeto, de manera que el tiempo puede considerarse como aquella forma de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles. Por esto, el tiempo —como condición de todas las representaciones sensibles— es homogéneo con respecto a los fenómenos, y no se puede dar ninguna representación empírica si no es a través de él. En cuanto forma —es decir, regla de la sensibilidad— es a priori, puro y general, y como tal, es homogéneo a las categorías. En consecuencia, el tiempo llega también a ser «la única condición general según la cual puede aplicarse a un objeto la categoría». El esquema trascendental se convierte en una determinación a priori del tiempo, de modo que todas las categorías se le puedan aplicar con comodidad. Este elemento, según algunos especialistas, constituye una de las claves de la filosofía kantiana, además de ser muy sugerente. Por lo tanto, conviene llevar a cabo algunas aclaraciones.

El esquema, afirma Kant, aunque tiene una cierta afinidad con la imagen, va mucho más allá, y hay que distinguirlo de ella. Cinco puntos en fila son una imagen del número cinco. Pero si considero los cinco puntos (a los que pueden irse añadiendo otros, paulatinamente) como una metódica ejemplificación que sirve para representar una multiplicidad (un número cualquiera), entonces ya no tengo una simple imagen, sino una imagen que indica un método para representarme el concepto de número, y por lo tanto tengo un esquema. De manera análoga, cuando dibujo un triángulo, tengo una imagen; pero cuando considero aquella figura como una ejemplificación de la regla del intelecto que sirve para realizar el concepto de triángulo en general, entonces tengo un esquema. Finalmente, este otro ejemplo sencillísimo —que menciona el propio Kant— completará el cuadro: cuando me represento un perro, tengo una simple imagen; pero si a ésta le quito algunas de sus peculiaridades y la considero

como representación de un cuadrúpedo en general, entonces tendré un esquema.

Los que hasta ahora hemos mencionado son ejemplos de esquemas en general. Vayamos ahora a los esquemas trascendentales. Tendrán que ser tantos como las categorías. La cuestión se aclarará mediante algunos ejemplos. El esquema de la categoría de la substancia es la permanencia en el tiempo (sin este permanecer en el tiempo el concepto de substancia no se aplicaría a los fenómenos). El esquema de la categoría de la causa y efecto (por la cual, a *A* le sigue necesariamente *B*) es la sucesión temporal de lo múltiple (según una regla). El esquema de la categoría de realidad es la simultaneidad temporal. El esquema de la categoría de acción recíproca es la existencia en un tiempo determinado. El esquema de la categoría de necesidad es la existencia de un objeto en todos los tiempos, y así sucesivamente.

La imagen empírica es producida por la imaginación empírica; en cambio, el esquema trascendental es producido por la imaginación trascendental. Los románticos también se adueñaron de esta noción y la convirtieron en uno de los ejes del idealismo. Adviértase cómo el propio Kant les dio ocasión para ello con la siguiente afirmación: «Este esquematismo de nuestro intelecto, respecto a los fenómenos y a su forma simple, es un arte oculto en lo más hondo del alma humana, cuyo auténtico manejo difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, para exponerlo abiertamente a los ojos de todos.» En cambio, Fichte tratará de exponerlo abiertamente ante los ojos de todos.

Se hace necesaria una última observación. Sin duda, habrá quien piense que todo esto es una maraña de conceptos abstrusos. Sin embargo, tienen sus raíces en la ciencia de aquella época, en particular en la mecánica y especialmente en la dinámica, como han puesto de manifiesto el neokantiano H. Cohen y otros con posterioridad a él. En dinámica, los conceptos de materia, fuerza o acción recíproca están estrechamente vinculados con el tiempo, que actúa casi como soporte suyo. Vemos así cómo el sistema kantiano se sitúa cada vez más entre aquel amor a la metafísica —una auténtica constante— y la admiración por la ciencia, que fue su supuesto de base.

Hay que formular análogas observaciones a propósito del tratamiento que da Kant a todos los principios sintéticos del intelecto puro. En esta última parte de la analítica, el filósofo intenta aislar y justificar todos los principios sobre los que se basa la ciencia (concebida a la manera de Newton) de la naturaleza entendida como «conexión necesaria de fenómenos». Evidentemente, si la naturaleza es el orden y la conexión de fenómenos, puede ser conocida a priori de un modo universal y necesario, en la medida en que dicho orden y dicha conexión proceden, en último término, del sujeto. La totalidad de los principios que se derivan de las categorías representa todo el conjunto de conocimientos a priori que podemos tener sobre la naturaleza. Nos limitaremos aquí a recordar los tres principios correspondientes a las tres categorías de la relación, con objeto de ilustrar lo que venimos diciendo.

Kant llama «analogías de la experiencia» a tales principios, que reúne en este principio sumamente general: «La experiencia sólo se hace posible mediante la representación de una conexión necesaria entre las percepciones».

nes.» La primera analogía de la experiencia, que corresponde a la categoría de la substancia, dice así: «En todo cambio de los fenómenos, la substancia permanece, y la cantidad que hay de ella en la naturaleza no aumenta ni disminuye.» La segunda analogía, correspondiente a la categoría de la causalidad, afirma: «Todos los cambios se producen de acuerdo con la ley del nexo entre causa y efecto.» La tercera, por último, corresponde a la categoría de la acción recíproca y sostiene: «Todas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están entre sí en una acción recíproca universal.»

Kant denomina «metafísica de la naturaleza» al estudio del conjunto de principios que constituyen las condiciones de la ciencia de la naturaleza; pero es evidente que dicha metafísica constituye la epistemología de la ciencia galileano-newtoniana, que se mantiene de forma programática dentro de la perspectiva, fenoménica y excluye de manera tajante la accesibilidad cognoscitiva del noumeno.

2.6. La distinción entre fenómeno y noumeno (la cosa en sí)

Las conclusiones de la analítica son muy claras: el conocimiento científico es universal y necesario, pero es fenoménico. Más aún, cabría decir que, únicamente porque es fenoménica, la ciencia es universal y necesaria, dado que el elemento de universalidad y necesidad sólo proviene del sujeto y de sus estructuras a priori, en el sentido que ya se ha indicado antes. Sin embargo, el fenómeno es un ámbito restringido, que está completamente rodeado por un ámbito mucho más vasto, que se nos escapa. En efecto, si el fenómeno es la cosa tal como se nos aparece, es evidente que presupone la cosa tal como es en sí (por la misma razón por la que hay un «para mí», debe haber también un «en sí»). Kant nunca pensó, ni siquiera remotamente, en reducir toda la realidad a fenómeno y en negar la existencia de una realidad metafenoménica. Más aún: sin el supuesto de la «cosa en sí», la filosofía trascendental no sería válida y el kantismo se hundiría.

Volveremos más adelante sobre la cuestión, pero ahora hemos de comprobar en qué forma presenta Kant la concepción de cosa en sí o noumeno. Hacia el final de la analítica trascendental, nuestro filósofo escribe:

Hasta aquí, no sólo hemos recorrido el territorio del intelecto puro, examinando con cuidado todas sus partes, sino que también lo hemos medido y hemos asignado en él un lugar a cada cosa. Pero esta tierra es una isla, cerrada por la naturaleza misma dentro de fronteras inmutables. Es la tierra de la verdad (¡nombre halagador!), circundada por un océano vasto y tempestuoso, el imperio de la apariencia, donde espesas nieblas y hielos —próximos a fundirse— ofrecen a cada momento la ilusión de nuevas tierras, y engañando una y otra vez con vanas esperanzas al navegante que viaja en busca de nuevos hallazgos, le complican en aventuras de las que nunca puede evadirse y que jamás logra concluir. Antes de internarnos en este mar, para indagarlo en toda su extensión y comprobar si podemos esperar algo, será útil que echemos primero una mirada al mapa de la región que queremos abandonar y nos preguntemos antes que nada si en cualquier caso no podríamos quedarnos satisfechos con lo que ésta contiene; o bien, si no deberíamos contentarnos con ello por necesidad, en el caso de que en otra parte no haya ni siquiera un terreno sobre el cual edificar una casa; y en segundo lugar, con qué título poseemos esta región misma y cómo asegurarla contra toda pretensión del enemigo.

En la metáfora, el mar es la esfera de la cosa en sí y de la metafísica, a la que Kant dedicará la dialéctica. La conclusión es que debemos contentarnos por fuerza con la isla que habitamos, y que en otro lugar no existe un terreno sólido en el que se pueda construir una casa. La isla es el territorio del conocimiento fenoménico, el único conocimiento seguro. Nuestro intelecto, como se ha podido apreciar en la exposición de la analítica, nunca puede franquear los límites de la sensibilidad, porque sólo de ésta puede recibir su contenido. A priori, lo único que puede hacer el intelecto es «anticipar la forma de una experiencia posible en general». Por sí solo, el intelecto no puede determinar ningún objeto, y por tanto no puede conocerlo a priori. «El intelecto y la sensibilidad, en nosotros, solamente pueden determinar los objetos si están unidos. Si separamos a aquéllos, tenemos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones, y en ambos casos, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.» Por este motivo, no podemos estructuralmente avanzar más allá del fenómeno.

«Sin embargo —especifica Kant— en nuestro concepto, cuando a ciertos objetos los llamamos fenómenos, seres sensibles (*phaenomena*), distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su naturaleza en sí, nosotros —por así decirlo— contraponemos a ellos los objetos mismos en su naturaleza en sí (aunque no los intuyamos en ella), o bien otras cosas posibles, pero que no son en absoluto objeto de nuestros sentidos, sino objetos simplemente pensados por el intelecto, y los llamamos seres inteligibles (noumenos).»

El noumeno puede entenderse de dos modos: 1) en sentido negativo y 2) en sentido positivo. 1) Noumeno en sentido negativo es la cosa como es en sí, abstrayendo de nuestro modo de intuirlo, la cosa como puede ser pensada sin relación alguna con nuestra manera de intuir. 2) En cambio, noumeno en sentido positivo sería el objeto de una intuición intelectual. Por lo tanto, sólo podemos pensar en los noumenos en el primer sentido, y precisamente en este sentido Kant afirma que su teoría de la sensibilidad es «a la vez una teoría de los noumenos en sentido negativo». Esto significa que, en el momento mismo en que se afirma que la intuición sensible humana es fenomenizante, se admite que existe un sustrato metafenoménico, esto es, nouménico.

No podemos conocer positivamente el noumeno, porque la intuición intelectual «se halla completamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva». La intuición intelectual sólo es propia de un intelecto superior al humano, como hemos dicho en diversas ocasiones. El concepto de noumeno es un «concepto problemático» en el sentido de que no contiene contradicción, y por lo tanto lo podemos pensar como tal, pero no podemos conocerlo efectivamente. Nuestro filósofo afirma también que el noumeno es un «concepto límite», que sirve para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad. Kant escribe en un texto muy importante:

El concepto de noumeno de una cosa que debe ser pensada no como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí (únicamente por el intelecto puro), no es en absoluto contradictorio; no se puede afirmar, en efecto, que la sensibilidad sea el único modo posible de intuición. Más aún, dicho concepto es necesario, para que la intuición sensible no se extienda hasta las cosas en sí y de este modo se limite la validez objetiva del conocimiento sensible; (puesto que las demás cosas, a las que ella no llega, precisamente por eso se llaman noume-

nos, para indicar que tal conocimiento no puede extender su ámbito también a aquello que piensa el intelecto). Finalmente, ni siquiera es posible darse cuenta de la posibilidad de tales noumenos, y el territorio que está más allá de la esfera de los fenómenos (para nosotros) está vacío; poseemos un intelecto que va más allá problemáticamente, pero no tenemos una intuición y tampoco el concepto de una posible intuición, donde puedan darse objetos fuera del campo de la sensibilidad y pueda utilizarse el intelecto más allá de ésta, de un modo asertórico. El concepto de noumeno, es, pues, únicamente un concepto límite (*Grenzbegriff*), que circunscribe las pretensiones de la sensibilidad y que sólo se usa negativamente. Sin embargo, no se elabora a capricho, sino que se lo vincula con la limitación de la sensibilidad, sin colocar empero algo positivo fuera del ámbito de ésta.

Por último, Kant insiste: «El concepto de noumeno, tomado sólo de manera problemática, sigue siendo a pesar de ello no solamente admisible, sino también inevitable, en la medida en que sirve de límite a la sensibilidad.»

Hemos citado numerosos textos porque de la comprensión de este concepto de noumeno depende la comprensión del resto de la doctrina kantiana, del intrincado debate que lleva desde el kantismo hasta el idealismo, y finalmente, del idealismo. Veamos ahora qué sucede, según Kant, cuando nos aventuramos en aquel mar del noumeno, abandonando la segura isla del fenómeno.

2.7. La dialéctica trascendental

2.7.1. La concepción kantiana de la dialéctica

La palabra «dialéctica» fue acuñada por los pensadores antiguos y ha asumido diversos significados, tanto positivos como negativos. Hegel exaltará el significado positivo del término, mientras que Kant en cambio se ciñe a los aspectos negativos. Como se trata de un término del cual, con posterioridad a Kant, la filosofía moderna y la contemporánea han abusado con mucha frecuencia, es necesario realizar algunas matizadas puntualizaciones.

Kant inicia su exposición de esta manera: «Por variado que resulte el significado que los antiguos atribuyeron a esta denominación de una ciencia o arte, a pesar de todo se puede deducir con seguridad —del uso que le dieron en la práctica— que para ellos la dialéctica no era más que la lógica de la apariencia. Era el arte sofístico de dar a la propia ignorancia —más aún, a las propias y voluntarias ilusiones— un aspecto de verdad, imitando el método de pensar con fundamento, que prescribe la lógica general, y aprovechando sus lugares comunes para colorear un vacío modo de proceder.»

Sin embargo, cuando Kant habla de «dialéctica trascendental», aunque conserva la connotación negativa que hemos mencionado antes, utiliza el término en un sentido nuevo y propio de ese autor, ligado con su «revolución copernicana», y no meramente en el sentido sofístico y erístico que se desprende del pasaje citado anteriormente. Hemos comprobado en la analítica que el hombre posee formas a priori o conceptos puros del intelecto que preceden la experiencia, pero que valen únicamente si se les considera como condiciones de la experiencia real o posible, pero que en sí mismo permanecen vacíos. Por lo tanto, no podemos ir más allá de la

experiencia posible. Cuando la razón intenta avanzar más allá, cae de modo inexorable en una serie de errores y de ilusiones, que no son casuales sino que poseen un carácter necesario. Esta clase de errores, en los que incurre la razón cuando va más allá de la experiencia, no son ilusiones voluntarias, sino involuntarias, y por lo tanto ilusiones estructurales. La dialéctica constituirá una crítica de tales ilusiones, como manifiesta expresamente Kant: «Se llama dialéctica trascendental, no porque sea un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia (arte muy corriente, que da origen a distintos embustes metafísicos), sino en cuanto crítica del intelecto y de la razón con respecto a su utilización más allá de lo físico, para desvelar la falaz apariencia de sus infundadas presunciones y reducir sus pretensiones de descubrimiento y ampliación de conocimientos, que se ilusiona en conseguir gracias a los principios trascendentales, al simple juicio del intelecto puro y a su mantenimiento de las ilusiones sofísticas.»

Incluso después que ha sido claramente denunciada, tal ilusión permanece, porque se trata de una ilusión natural. Podemos defendernos de ella, pero no podemos eliminarla. Los sofismas erístico-dialécticos y las apariencias sofístico-dialécticas pueden eliminarse y desaparecer una vez que han sido desenmascarados. En cambio, las ilusiones y las apariencias trascendentales siguen existiendo.

Esto es lo que Kant afirma al respecto:

La dialéctica trascendental se quedará satisfecha si descubre la apariencia de los juicios trascendentes y al mismo tiempo evita que ésta provoque engaños; pero que tal apariencia llegue a desvanecerse (como la apariencia lógica) y deje de ser una apariencia, es algo que jamás podrá conseguir. Porque nos enfrentamos con una ilusión natural e inevitable, que se funda ella misma sobre principios subjetivos y los considera como objetivos; la dialéctica lógica, en cambio, cuando soluciona paralogismos sólo ha de enfrentarse con un error en el desarrollo de los principios o con una apariencia artificial en la imitación de éstos. Existe, pues, una dialéctica natural y necesaria de la razón pura; no aquella dialéctica con la que se disfraza, por ejemplo, un ignorante para ocultar su falta de conocimientos, o que inventa un sofista con el propósito de engañar a las personas razonables; sino la dialéctica que se encuentra inseparablemente ligada con la razón humana y que incluso después de que hayamos descubierto su ilusión, no dejará sin embargo de seducirla y de arrastrarla de manera incesante a errores momentáneos, que siempre habrá que ir eliminando.

En conclusión, podemos resumir en los siguientes puntos el pensamiento de Kant sobre este tema. 1) El pensamiento humano se limita desde el punto de vista cognoscitivo al horizonte de la experiencia. 2) Sin embargo, posee una tendencia natural e irrefrenable a ir más allá de la experiencia, que responde a una necesidad específica del espíritu y a una exigencia que forma parte de la naturaleza misma del hombre en cuanto hombre. 3) Apenas se aventura el hombre fuera del marco de la experiencia posible, el espíritu humano cae fatalmente en el error. (Sucede lo mismo que en el caso de la paloma, que cree que puede volar de forma más expedita fuera de la atmósfera, sin tener en cuenta que el aire sobre el cual se apoya el ala no es un obstáculo, sino la condición imprescindible para poder volar.) 4) Estas ilusiones y estos errores en los que cae el espíritu humano cuando va más allá de la experiencia tienen una lógica específica (son una clase de errores que no pueden no ser cometidos). 5) La última parte de la *Crítica de la Razón pura* estudia con exactitud cuántos y cuáles son estos errores y las razones por las que son cometidos,

con objeto de disciplinar la razón en sus excesos. 6) Kant denominó «dialéctica» a estos errores y estas ilusiones de la razón y también el estudio crítico de dichos errores.

2.7.2. La facultad de la razón en un sentido específico y las ideas de la razón en un sentido kantiano

La estética trascendental estudia la sensibilidad y sus leyes; la analítica trascendental, el intelecto y sus leyes; la dialéctica trascendental estudia la razón y sus estructuras. Ahora bien, el término «razón» posee en Kant *a)* un significado general, que indica la facultad cognoscitiva en general, y *b)* un significado específico y técnico, que es el que se estudia en la dialéctica y que más adelante tendrá un éxito enorme —con las debidas modificaciones— durante la época del romanticismo.

¿Qué es la razón, en este sentido específico?

El intelecto puede hacer uso de sus conceptos puros (o categorías) aplicándolos a los datos de la sensibilidad o manteniéndose en el marco de la experiencia posible, pero también puede franquear el horizonte de la experiencia real o posible. Ahora bien, para Kant la razón es el intelecto en la medida en que va más allá del horizonte de la experiencia posible. Este «ir más allá de la experiencia posible» no es una curiosidad frívola, ni algo ilícito, sino algo estructural e imposible de eliminar, por las razones ya expuestas. En consecuencia, el espíritu humano no puede dejar de ir más allá de la experiencia, porque esto constituye una necesidad estructural. Por lo tanto, Kant también define la razón como «facultad de lo incondicionado», como aquella facultad que impulsa sin pausa al hombre más allá de lo finito, para que busque los fundamentos supremos y últimos. En suma: la razón es la facultad de la metafísica, que está destinada a ser siempre una pura exigencia de lo absoluto, pero que está incapacitada para alcanzar cognoscitivamente lo absoluto en sí.

Esta distinción entre intelecto (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) proporcionará a los románticos (en contra de las intenciones de Kant) el arma principal para disolver la ilustración y para construir una metafísica nueva. Hegel, el más audaz metafísico de la razón, escribe: «Sólo Kant puso en evidencia con precisión la distinción entre intelecto y razón, estableciendo que el intelecto tiene por objeto lo finito y lo condicionado, mientras que la razón, en cambio, versa sobre lo infinito y lo incondicionado.» A continuación, Hegel critica a Kant no haber sabido explotar esta conquista suya. En definitiva para Kant intelecto y razón se convierten en dos modos muy distintos de enfocar la realidad: el primero se limita al horizonte de la experiencia y, por lo tanto, de lo finito; el segundo, en cambio, tiende hacia más allá de la experiencia y lo finito, hacia lo infinito.

Hemos visto con anterioridad que el intelecto es la facultad de juzgar, y que para Kant pensar es, sustancialmente, juzgar. Por esto considera que puede deducir la tabla de los conceptos puros del intelecto, o categorías, de la tabla de los juicios. En cambio, la razón es la facultad de silogizar. El juicio (sintético) siempre contiene un elemento proporcionado por la intuición, mientras que —por lo contrario— el silogismo opera sobre puros conceptos y juicios, no sobre intuiciones, y deduce de forma

mediata conclusiones particulares desde los principios supremos e incondicionados.

Al igual que Kant dedujo de la tabla de los juicios la tabla de los conceptos puros del intelecto, del mismo modo deduce de la tabla de los silogismos la tabla de los conceptos puros de la razón, que llama «ideas» en sentido técnico, volviendo a utilizar el término procedente nada menos que del fundador de la metafísica, Platón. El término «idea», dentro del contexto kantiano, en realidad cambia de significado y de alcance. Es muy elocuente la reducción de la cantidad de ideas. Hay tres tipos de silogismos: *a)* categórico, *b)* hipotético y *c)* disyuntivo. Por consiguiente, habrá tres ideas: *a)* psicológica (alma), *b)* cosmológica (idea de mundo como unidad metafísica) y *c)* teológica (Dios). Kant afirma que las tres ideas se deducen de los tres tipos de silogismo, pero de hecho las tres no son más que el objeto específico de las tres partes tradicionales de la metafísica y, en particular, de la metafísica wolffiana.

Es preciso realizar una puntualización acerca del término «idea», que Kant pretende utilizar en el sentido platónico originario, con un adecuado perfeccionamiento, integrándolo en el marco de la filosofía trascendental. Kant no había leído directamente a Platón (los diálogos platónicos serán nuevamente puestos en circulación por Schleiermacher durante las primeras décadas del siglo XIX), como se desprende del hecho de considerar las ideas —que son paradigmas absolutos— como «emanaciones de la razón suprema» (en Platón no son para nada emanaciones de la razón, sino que están por encima de la razón misma; cf. volumen I, p. 128ss). Sin embargo, aunque fuese a través de un conocimiento indirecto, Kant había comprendido que las ideas expresaban el objeto supremo de la trascendencia metafísica, mejor que cualquier otra figura teórica. Al igual que para Kant la metafísica no es ciencia sino pura exigencia de la razón, del mismo modo las ideas se convierten en los conceptos supremos de la razón, en el sentido de formas supremas o exigencias estructurales de ésta.

Por lo tanto, la sensibilidad posee dos formas o estructuras a priori, el espacio y el tiempo. El intelecto posee doce, las categorías. La razón tiene tres, que son las ideas. Estos son los textos más claros e ilustrativos que Kant formula al respecto:

La idea o concepto racional es un concepto que deriva de nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia. A quien se haya acostumbrado a tal distinción, le resulta intolerable oír que se denomina «idea» a la representación del color rojo. Ésta ni siquiera puede ser llamada noción (concepto intelectual).

Entiendo por idea un concepto necesario de la razón, al que no es dado un objeto adecuado en los sentidos. Nuestros conceptos puros racionales, que acabamos de examinar, son ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura; consideran en efecto, todo conocimiento experimental como determinado por una totalidad absoluta de condiciones. No son inventados a capricho, sino dados por la naturaleza de la razón misma y se refieren necesariamente al uso completo del intelecto. Por último, son trascendentes y superan los límites de toda experiencia, en la que no puede presentarse un objeto que resulte adecuado a la idea trascendental. Cuando se habla de una idea, se dice mucho en lo que respecta al objeto (como objeto del intelecto puro), pero muy poco en lo que respecta al sujeto (respecto a su realidad bajo una condición empírica); porque dicha idea, como concepto del *maximum*, nunca puede ser dada en forma concreta de un modo adecuado.

Ahora bien, aunque tengamos que decir que los conceptos trascendentales de la razón no son más que ideas, en absoluto podemos considerarlos como superfluos o nulos. Es cierto que por medio de ellos no se puede determinar ningún objeto, pero en el fondo —casi a hurtadillas— pueden servir de norma al intelecto, para ampliar y dotar de coherencia su utilización; de este modo, no es que el intelecto conozca algún objeto más de lo que conocería a través de sus propios conceptos, pero en este mismo conocimiento se halla mejor dirigido y va más allá. Por no decir que, probablemente, pueden permitirnos pasar desde los conceptos de la naturaleza hasta los conceptos morales, y brindar así a las ideas morales una especie de respaldo y un nexo que las una a los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto hay que esperar la explicación que aparece en lo que viene a continuación.

2.7.3. La psicología racional y los paralogismos de la razón

La primera de las tres ideas de la razón (el primer incondicionado) es el alma. La psicología racional se propone encontrar aquel principio incondicionado (metaempírico y trascendente), aquel sujeto absoluto del que procederían todos los fenómenos psíquicos internos. Sin embargo, la ilusión trascendental en la que cae la razón —los errores trascendentales que comete al tratar de construir esa presunta ciencia— constituyen paralogismos. Estos son silogismos defectuosos, silogismos cuyo término medio (cf. volumen I, p. 193ss) se utiliza subrepticamente con dos significados diferentes. Este error es lo que la lógica tradicional denomina *quaternio terminorum*: el silogismo, en efecto, posee tres términos, pero si a uno de ellos —el medio— se lo entiende de manera diferente en cada una de las dos premisas, se duplica, con lo que aparecen cuatro términos en lugar de tres.

En la psicología racional, según Kant, este paralogismo consiste en el hecho de que se parte del «yo pienso» y de la autoconciencia, es decir, de la unidad sintética de la apercepción, y se la transforma en unidad ontológica substancial. Como es obvio, la substancia —que es una categoría— puede aplicarse a los datos de la intuición, pero no al «yo pienso», que es pura actividad formal de la que dependen las categorías; es sujeto, y no objeto, de las categorías. Kant escribe:

Todo esto permite ver que es un simple equívoco el que da origen a la psicología racional. La unidad de la conciencia, que está en la base de las categorías, está tomada aquí como una intuición del sujeto considerado en cuanto objeto, y se le aplica la categoría de substancia. Pero dicha unidad de la conciencia no es más que la unidad en el pensamiento, por medio del cual —solo— no se da ningún objeto, y al cual no se puede aplicar la categoría de substancia, que siempre supone una intuición dada; sin embargo, este sujeto no puede en absoluto ser concreto. El sujeto de las categorías, por el hecho de que las piense, no puede obtener un concepto de sí mismo en cuanto objeto de las categorías; porque, para pensarlas, debe basarse en su autoconciencia pura, que en cambio tenía que ser explicada.

En resumen, somos conscientes de nosotros mismos en cuanto seres pensantes (el «yo pienso» sólo me da la conciencia del pensamiento), pero no conocemos el sustrato nouménico de nuestro «yo». Nos conocemos sólo como fenómenos (espacial y temporalmente determinados, y más tarde, determinados de acuerdo con las categorías), pero se nos escapa el sustrato ontológico que constituye a cada uno de nosotros (el alma, o «yo» metafísico). Y cuando pretendemos franquear estos límites, caemos por fuerza en aquellos errores (paralogismos) antes descritos.

2.7.4. La cosmología racional y las antinomias de la razón

La segunda idea de la razón (el segundo incondicionado) es el mundo, que no se entiende como simple conjunto de fenómenos regulados por leyes, sino como totalidad ontológica contemplada en sus causas nouménicas últimas, es decir, como un todo metafísico. Ahora bien, las ilusiones trascendentales en que cae la razón a este respecto y los errores estructurales que comete cuando quiere pasar desde la consideración fenoménica del mundo hasta la nouménica, descubriendo la unidad incondicionada de todos los fenómenos, provocan una serie de antinomias en las cuales se oponen recíprocamente tesis y antítesis. Tanto unas como otras son defendibles desde el punto de vista de la pura razón, y además la experiencia no puede confirmar ni desmentir a unas ni a otras.

El término «antinomía» significa literalmente «conflicto entre leyes» y Kant lo utiliza en el sentido de «contradicción estructural», y por lo tanto insoluble. Este rasgo de insolubilidad estructural es el que muestra la ilusión trascendental de la cosmología. (La contradicción no afecta el objeto de cuanto tal, sino únicamente la razón que lo quiere conocer sin poseer los instrumentos cognoscitivos que hacen falta.)

La cosmología racional tiene cuatro caras o, mejor dicho, considera lo absoluto cosmológico desde cuatro perspectivas (que corresponden, según Kant, a los cuatro grupos de categoría: cantidad, cualidad, relación y modalidad), que dan origen a los cuatro problemas siguientes: 1) ¿Hay que pensar metafísicamente el mundo como algo finito o infinito? 2) ¿Se puede reducir a partes simples e indivisibles, o no? 3) ¿Sus causas últimas son todas de tipo mecanicista, y por lo tanto necesarias, o en él también hay causas libres? 4) ¿Supone el mundo una causa última, incondicionada y absolutamente necesaria, o no? Las respuestas a estos cuatro problemas son precisamente las antinomias que antes mencionamos: cuatro respuestas afirmativas (tesis) y cuatro negativas (antítesis) que se enfrentan entre sí, como se pone de manifiesto en el siguiente cuadro sinóptico.

Tesis	Antítesis
<i>Primera antinomia</i>	
El mundo tiene un comienzo, y además, por lo que respecta al espacio, está encerrado dentro de unos límites.	El mundo no tiene un comienzo ni unos límites espaciales, sino que es infinito, tanto espacial como temporalmente.
<i>Segunda antinomia</i>	
Toda substancia compuesta que se encuentre en el mundo consta de partes simples, y en ninguna parte existe más que lo simple, o lo compuesto de partes simples.	Ninguna cosa compuesta que se encuentre en el mundo consta de partes simples; en él no existe nada, en ningún lugar, que sea simple.

Tercera antinomia	
La causalidad según las leyes de la naturaleza no es lo único que puede originar todos los fenómenos del mundo; para explicarlos es necesario admitir también una causalidad libre.	No existe ninguna libertad, sino que en el mundo todo ocurre únicamente según las leyes de la naturaleza.
Cuarta antinomia	
En el mundo existe algo que —como parte suya o como su causa— es un ser absolutamente necesario.	En ningún lugar existe un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera de él, que sea causa de éste.

Estas antinomias son estructurales e insolubles, porque cuando la razón cruza los límites de la experiencia no hace más que oscilar de un extremo a otro. Fuera de la experiencia los conceptos giran en el vacío. Kant efectúa una serie de observaciones muy interesantes a este propósito, las más importantes de las cuales vamos a recordar a continuación. Las dos primeras antinomias son llamadas «matemáticas» porque hacen referencia a la totalidad cosmológica desde un punto de vista cuantitativo y cualitativo; la tercera y la cuarta reciben el nombre de «dinámicas» porque implican el movimiento lógico de elevarse, de condición en condición, hasta un término último e incondicionado.

Además Kant observa que las posiciones que se expresan en las cuatro tesis son las características del racionalismo dogmático, mientras que las posturas expresadas por las cuatro antítesis son típicas del empirismo.

Las tesis, consideradas en sí mismas, poseen una ventaja práctica (porque son provechosas para la ética y la religión), son más populares (en la medida en que reflejan las opiniones de la mayoría) y poseen más interés especulativo (porque satisfacen mejor exigencias de la razón). Las antítesis, en cambio, sintonizan con la actitud y el espíritu científicos. Según Kant, lo cierto es que ambas facciones se enfrentan con razones iguales y que la disparidad de criterios carece de fundamento real, porque la ilusión trascendental (provocada por el hecho de que hemos franqueado los límites del fenómeno) hace creer a las dos partes en la realidad de los objetos, que éstos no poseen. Por eso Kant escribe: «La antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas se supera cuando se demuestra que es algo meramente dialéctico, es un conflicto entre apariencias que nace de lo siguiente: se ha aplicado la idea de la totalidad absoluta, que sólo tiene valor como condición de las cosas en sí, a los fenómenos, los cuales sólo existen en la representación, y si constituyen una serie, sólo existen en el posterior retroceso, y no de otra manera.»

Esto no es óbice para que Kant afirme que las tesis y las antítesis de las antinomias matemáticas —cuando se aplican al mundo fenoménico— son falsas en ambos casos (porque el mundo fenoménico no es ni finito ni infinito, sino que se constituye a través de series de fenómenos que avanzan indefinidamente). En cambio las tesis y las antítesis de las antinomias dinámicas pueden ser verdaderas en ambos casos: las tesis, si se refieren a la esfera del noumenon; las antítesis, si se refieren a la esfera del fenómeno. Más adelante se aclarará mejor el significado de esta afirmación.

2.7.5. La teología racional y las pruebas tradicionales de la existencia de Dios

La tercera idea de la razón es Dios (la idea de un incondicionado supremo, de un ser absolutamente incondicionado y al mismo tiempo condición de todas las cosas). En este caso, más que de una idea, se trata de un ideal, dice Kant, o más bien, del ideal por excelencia de la razón. Y agrega: «Es también el único ideal en sentido estricto del que la razón humana sea capaz, porque sólo en él se conoce un concepto en sí universal de una cosa, completamente determinado por sí mismo y como representación de un individuo.» Dios es ideal porque es modelo de todas las cosas, las cuales en cuanto copias permanecen infinitamente alejadas de él, como lo derivado de aquello que es originario. Dios es el ser del que dependen todos los seres, la perfección absoluta.

Sin embargo, esta idea o ideal que nos formamos mediante la razón nos deja «en una ignorancia total sobre la existencia de un ser con una preeminencia tan excepcional». Esto da pie a las pruebas o vías para demostrar la existencia de Dios, que la metafísica ha venido elaborando desde la antigüedad. Según Kant, estas vías no son más que tres.

1) La prueba ontológica a priori, que parte del puro concepto de Dios como absoluta perfección y luego deduce su existencia. Ésta es la famosa prueba que san Anselmo formuló por vez primera y que en la época moderna había sido utilizada otra vez por Descartes y por Leibniz.

2) La prueba cosmológica, que parte de la experiencia e infiere a Dios como causa suya. Kant la resume así: «Si existe algo, debe existir también un ser absolutamente necesario. Existo yo mismo por lo menos; en consecuencia, existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia, y la mayor, el vínculo entre una experiencia en general y la existencia de lo necesario. La prueba parte en sentido propio de la experiencia; por eso, no se configura completamente a priori, u ontológicamente; y como el objeto de toda experiencia posible es el mundo, a esta prueba se la llama «cosmológica»».

3) La tercera prueba es la fisicoteológica (aunque sería más oportuno denominarla fisicoteológica), que parte de la variedad, el orden, la finalidad y la belleza del mundo, y se remonta hasta Dios, considerado como ser último y supremo, por encima de toda perfección posible, y considerado como causa.

1) Ahora bien, Kant señala que el argumento ontológico cae en el error (en la ilusión trascendental) de substituir el predicado lógico por el real. La razón no sólo llega hasta el concepto de ente máximamente perfecto, sino que es algo necesario para ella. Sin embargo, de dicho concepto o idea no se deduce la existencia real, porque la proposición que afirma la existencia de una cosa no es analítica, sino sintética. La existencia de una cosa no es un concepto que se añade al concepto de aquella cosa, sino la posición real de la cosa. La existencia de los objetos que pertenecen a la esfera sensible nos es dada por la experiencia, «pero en los objetos del pensamiento puro no hay ningún medio de conocer su existencia, ya que habría que conocerlo íntegramente a priori»; para ello, empero, habríamos de poseer una intuición intelectual que no poseemos.

2) En la prueba cosmológica Kant descubre un auténtico cúmulo de

errores (errores trascendentales, en los que necesariamente se incurre al internarse por esta senda). Señalaremos los dos principales. En primer lugar, el principio que lleva a inferir que lo contingente posee una causa «sólo se aplica al mundo sensible, pero fuera de éste carece de sentido», porque el principio de causa-efecto sobre el que se basa la experiencia sólo puede dar lugar a una proposición sintética dentro del ámbito de la experiencia. La inferencia de algo no contingente representa, por lo tanto, una aplicación de la categoría fuera de su ámbito correcto. Pero sobre todo, Kant señala que la prueba cosmológica acaba replanteando de forma camuflada el argumento ontológico: una vez que se ha llegado hasta el ser necesario como condición de lo contingente, queda por demostrar precisamente aquello de lo cual se trataba, su existencia real, que no se obtiene de modo analítico, porque la existencia es una posición, y el juicio de existencia es sintético a priori. Esto significa que, para captar la existencia de Dios, debemos intuirlo intelectualmente.

3) Puede aplicarse un razonamiento análogo en contra de la prueba fisicoteológica (por la que Kant, no obstante, siente una gran simpatía). En opinión de Kant, dicha prueba «podría en el mejor de los casos demostrar la existencia de un arquitecto del mundo, que estaría siempre muy limitado por la capacidad de la materia elaborada por él, pero no la existencia de un creador del mundo, a cuya idea se someta todo». Para demostrarlo, la prueba fisicoteológica «salta hasta la prueba cosmológica», la cual a su vez «no es más que una prueba ontológica disfrazada».

2.7.6. El uso normativo de las ideas de la razón

Aparecen como consecuencia las siguientes conclusiones. Se hace imposible una metafísica como ciencia, porque la síntesis a priori metafísica supondría un intelecto intuitivo, diferente del humano. La dialéctica pone de manifiesto las ilusiones y los errores en que cae la razón cuando pretende elaborar una metafísica. A esta altura cabe preguntarse: ¿las ideas en cuanto tales (idea de alma, idea de mundo, idea de Dios) poseen algún valor, o bien son —también ellas— ilusiones trascendentales y dialécticas? Kant responde de un modo resuelto y categórico que no son en absoluto ilusiones. Sólo por un equívoco se convierten en dialécticas, cuando se las entiende mal, es decir cuando son tomadas como principios constitutivos de conocimientos trascendentales, lo cual sucedió precisamente en la metafísica tradicional.

Entonces, habrá que decir que las ideas no poseen un uso constitutivo (como es el caso, en cambio, de las categorías). Sólo si se las utiliza en sentido constitutivo —como si determinasen objetos reales del conocimiento— producen apariencias, que resultan magníficas pero que son engañosas. En opinión de Kant, esto no es un uso, sino un abuso de las ideas.

En las páginas precedentes hemos visto en qué consiste dicho abuso. Queda por ver cuál será su uso correcto, ya que para Kant las ideas, en cuanto estructuras de la razón, no pueden ser engaños e ilusiones. En otras palabras, nuestro filósofo quiere justificar las ideas (brindar una deducción trascendental) desde el punto de vista crítico. La respuesta de Kant es la siguiente. Las ideas tienen un uso normativo; son esquemas que

sirven para ordenar la experiencia y para otorgarle la máxima unidad posible, se aplican como reglas para sistematizar de manera orgánica los fenómenos: a) como si (*als ob*) todos los fenómenos que afectan al hombre dependieran de un único principio (el alma); b) como si todos los fenómenos de la naturaleza dependieran unitariamente de principios inteligibles; c) como si la totalidad de las cosas dependiera de una inteligencia suprema.

En este célebre texto, Kant explica a la perfección el uso normativo y esquemático de las ideas, y el concepto de «como si»:

1) Antes que nada, como una consecuencia de estas ideas en cuanto principios, hemos de unir (en la psicología) todos los fenómenos, operaciones y receptividad de nuestra alma al hilo conductor de la experiencia interna, como si ésta fuese una substancia simple, que existiese (al menos durante esta vida) de manera constante con identidad personal, a pesar de que cambien continuamente sus estados, a los cuales los estados del cuerpo sólo se refieren como condiciones externas. 2) En segundo lugar (en la cosmología), en una búsqueda que jamás tendrá un final, debemos indagar la serie de las condiciones en que se producen los fenómenos naturales internos y externos, como si fuese infinita en sí y careciese de un término primero y supremo, aunque no por ello negaremos —fuera de todos los fenómenos— los primeros principios, puramente inteligibles, de ellos, pero no podemos incluirlos en la cadena de las explicaciones naturales, porque no los conocemos en absoluto. 3) Finalmente, y en tercer lugar, debemos (con respecto a la teología) considerar todo aquello que puede entrar de algún modo en la cadena de la experiencia posible, como si ésta constituyese una unidad absoluta, pero por completo dependiente siempre, y también siempre condicionada dentro del mundo sensible, y sin embargo como si el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviese fuera de su ámbito un único fundamento, supremo y omnisciente, una razón subsistente por sí misma, originaria y creadora, en relación con la cual establecemos todos los usos empíricos de nuestra razón en su máxima amplitud, como si los objetos procediesen de aquel prototipo de razón. Esto significa: habéis de derivar los fenómenos internos del alma no de una substancia simple pensante, sino unos de otros, de acuerdo con la idea de un ser simple; no debéis inferir de una inteligencia suprema el orden y la unidad sistemática del mundo, sino de la idea de una causa poseedora de una suprema sabiduría, extraer aquella norma a la que debe atenerse la razón en la conexión de las causas y de los efectos en el mundo, para su propia satisfacción.

Las ideas, por tanto, sirven como principios heurísticos: no ensanchan nuestro conocimiento acerca de los fenómenos, sino que se limitan a unificar el conocimiento, regulándolo de manera constitutiva. Dicha unidad es la unidad del sistema, una unidad que sirve para estimular y fortalecer el intelecto, y alentar la búsqueda que se dirige hacia lo infinito. En esto consiste el uso positivo de la razón y de sus ideas.

La *Crítica de la Razón pura* concluye reiterando el principio según el cual las fronteras de la experiencia posible son infranqueables, desde el punto de vista científico. Al mismo tiempo, pone en evidencia con toda claridad la no contradictoriedad del noumeno y, por lo tanto, su pensabilidad y posibilidad, aunque no su cognoscibilidad.

¿No habrá, acaso, otra vía de acceso al noumeno, que no sea la propia de la ciencia? Según Kant, tal vía existe: es la senda de la ética, que vamos a tratar ahora. La razón y las ideas suministran el pasaje natural desde el ámbito teórico hasta el práctico.

3. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA» Y LA ÉTICA DE KANT

3.1. El concepto de «razón práctica» y los objetivos de la nueva «Crítica»

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar la voluntad y la acción moral.

La *Crítica de la Razón práctica* se ocupa de este importantísimo aspecto de la razón humana. El objetivo de esta nueva obra, sin embargo, no es el de criticar la razón pura práctica en la misma forma en que la obra precedente criticó la razón pura teórica. Recuérdese que Kant llama «pura» a la razón que no está mezclada con nada empírico y en la medida en que es capaz de obrar por sí sola, y por lo tanto a priori. En efecto, en el caso de la razón teórica se hizo necesaria una crítica de la razón teórica pura porque ésta tiende a ir más allá de los límites de la experiencia y más allá de lo que es lícito (con las consecuencias que se han podido apreciar en la dialéctica trascendental). En cambio, la razón práctica no corre este riesgo, puesto que su objetivo consiste en determinar la voluntad —moverla— y posee sin duda una realidad objetiva: la determinación o moción de la voluntad.

Por consiguiente, basta con demostrar que existe una razón pura práctica que por sí sola (sin intervención de motivos que dependan de los impulsos y de la sensibilidad, es decir, de la experiencia) puede mover y determinar la voluntad, para eliminar cualquier problema posterior que haga referencia a su legitimidad y sus pretensiones. Esta vez, por lo contrario, será criticada no la razón pura práctica, sino la razón práctica en general, y de modo especial la razón práctica empíricamente condicionada, que pretenda determinar por sí sola la voluntad.

En resumen: la situación de la *Crítica de la Razón práctica* es exactamente la inversa a la de la *Crítica de la Razón pura*. En la razón práctica las pretensiones de ir más allá de los propios límites legítimos se dan en la razón práctica empírica (ligada a la experiencia), que aspira a determinar por sí sola la voluntad; en cambio, en la razón teórica las pretensiones de la razón —por lo contrario— consistían en dejar de lado la experiencia y alcanzar por sí sola (sin la experiencia) el objeto. En la *Crítica de la Razón pura* Kant criticó las pretensiones de la razón teórica (que constituyen un exceso) de trascender la experiencia. En cambio, en la *Crítica de la Razón práctica* criticó las pretensiones opuestas de la razón práctica (que constituyen una deficiencia) de quedar siempre ligada exclusivamente a la experiencia. Por eso el título de la obra es «Crítica de la Razón práctica» y no «Crítica de la Razón pura práctica».

Ahora estamos en condiciones de comprender este texto programático de Kant, absolutamente fundamental:

No tenemos que elaborar una crítica de la razón pura práctica, sino únicamente de la razón práctica en general. Aquí, en efecto [en la práctica], la pura razón, aunque se muestre que existe, no exige ninguna crítica. Al contrario, ella misma contiene el criterio para la crítica de todo su propio uso. La crítica de la razón práctica tiene en general la obligación de disuadir a la razón empíricamente condicionada de la pretensión de suministrar, ella sola, el fundamento exclusivo para determinar la voluntad. Aquí [en la razón práctica] el uso de la razón pura, si existe, sólo es immanente [esto es, no se excede de sus límites]; por lo contra-

rio, el uso empíricamente condicionado que se arrogue la exclusividad [de valer sólo él], es trascendente [esto es, trasciende sus límites, se escapa de su lícito ámbito], y se manifiesta a través de presunciones y de órdenes que van mucho más allá de las fronteras de su territorio. Tenemos, pues, una relación exactamente inversa a la que se halló en el uso especulativo de la pura razón.

Hemos insistido en este punto porque resulta decisivo para comprender lo que viene a continuación. En la *Crítica de la Razón pura* Kant se había dedicado a limitar la razón cognoscitiva a la esfera de la experiencia, mientras que en la *Crítica de la Razón práctica* (lo mismo que ocurrirá en la *Crítica del Juicio*) se ocupará exactamente de lo contrario. Por consiguiente, aquella esfera nouménica que resultaba inaccesible desde el punto de vista teórico, se convierte en accesible prácticamente. El ser humano, en la medida en que está dotado de voluntad pura, se transformará en causa nouménica. El imperativo moral se convertirá en una síntesis a priori que no está fundada ni en la intuición sensible ni en la experiencia (y por lo tanto, es de carácter nouménico), lo que implica consecuencias de enorme importancia, que iremos exponiendo a continuación.

3.2. La ley moral como imperativo categórico

Hay que mostrar, pues, que existe una razón pura práctica: la razón es suficiente por sí sola [como pura razón, sin la ayuda de los impulsos sensibles] para mover la voluntad. Sólo en este caso, afirma Kant, pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, es decir, leyes morales que tengan un valor universal. Para comprender de forma adecuada el pensamiento moral de Kant, conviene llevar a cabo ciertas distinciones sutiles, pero importantes, en las que se apoya. Nuestro filósofo llama «principios prácticos» a las reglas generales, aquellas determinaciones generales de la voluntad de las que dependen numerosas reglas prácticas particulares. Por ejemplo, uno de los principios prácticos es el siguiente: «cuida tu salud»; en cambio, las reglas específicas más particulares que dependen de él son por ejemplo «haz deporte», «aliméntate de manera adecuada», «evita los desórdenes», etcétera.

Kant divide los «principios prácticos» en dos grandes grupos: máximas e imperativos. Las máximas son principios prácticos que sólo se aplican a los sujetos individuales que se las proponen a sí mismos, pero no a todos los hombres, y por lo tanto, son subjetivas. Por ejemplo, el principio «vengate de todas las ofensas que recibas» es una máxima (y por lo tanto subjetiva) porque sólo es válido para aquel que la sostiene y no se impone en absoluto a todos los seres razonables. Los imperativos, en cambio, son principios prácticos objetivos, válidos para todos. Los imperativos son mandatos o deberes, reglas que expresan la necesidad objetiva de la acción, lo cual significa que «si la razón determinase por completo la voluntad, la acción sucedería inevitablemente de acuerdo con dicha regla» (de hecho, la intervención de factores emocionales y empíricos puede apartar la voluntad de la obediencia a esa regla; ocurre con frecuencia).

Por su parte, los imperativos pueden ser de dos clases:

a) Cuando determinan la voluntad sólo en el caso de que ésta quiera alcanzar determinados objetivos, podemos hablar de «imperativos hipoté-

«ticos». Por ejemplo, «si quieres aprobar el curso, debes estudiar», «si quieres ser campeón en un deporte, debes entrenarte», «si quieres tener una vejez segura, debes ahorrar», etc. Estos imperativos son válidos únicamente con la condición de que se quiera el objetivo que se proponen, y por esto son hipotéticos (son válidos en la hipótesis de que se quiera tal fin), pero son válidos objetivamente para todos aquellos que se proponen dicho fin. Tener o no el deseo de alcanzar ese fin es algo que depende del actuante; por lo tanto, su imperatividad—su necesidad—está condicionada. Estos imperativos hipotéticos se configuran como a) reglas de la habilidad, cuando su finalidad consiste en un objetivo preciso, como en el caso de los ejemplos citados antes; b) consejos de la prudencia, cuando se proponen metas más generales, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad. Puesto que la felicidad es entendida de maneras muy diversas y la consecución de los objetivos vinculados con ella depende de numerosísimas circunstancias que a menudo no podemos dominar, los imperativos que se propongan la búsqueda de la felicidad sólo pueden ser consejos de la prudencia, por ejemplo, «se cortés con los demás», «trata de hacerte querer», etcétera.

b) En cambio, cuando el imperativo determina la voluntad no en vista de obtener un efecto determinado que se desee, sino simplemente como voluntad, prescindiendo de los efectos que pueda lograr, entonces nos hallamos ante un imperativo categórico. El imperativo categórico no dice, por lo tanto, «si quieres... debes», sino «debes porque debes», «debes, sin más». Los imperativos categóricos—y sólo ellos—son leyes prácticas que resultan válidas incondicionalmente para el ser racional. Kant escribe: «Para una legislación de la razón... es preciso que ésta sólo tenga que presuponerse a sí misma, porque la regla sólo es objetiva y universalmente válida cuando se aplica con independencia de todas las condiciones subjetivas accidentales, que pueden encontrarse en un ser racional, pero no en otro. Suponed ahora que decís a alguien que jamás debéis prometer una falsedad: esta regla concierne exclusivamente a su voluntad. No importa el que los objetivos de dicho individuo se alcancen o no de ese modo: es mi voluntad la que, a través de dicha regla, queda determinada totalmente a priori. En el caso de que tal regla sea prácticamente [moralmente] justa, constituye una ley, porque es un imperativo categórico.»

En este cuadro se resumen todas las distinciones que acabamos de formular:

Los principios prácticos pueden ser	máximas (subjetivas)	hipotéticos (prescripciones prácticas)	reglas de la habilidad consejos de la prudencia
	imperativos (objetivos)		
	categóricos o leyes prácticas (morales)		

En conclusión: sólo los imperativos categóricos son leyes morales. Éstas son universales y necesarias, pero no de la misma forma que las leyes naturales. Las leyes naturales no pueden no cumplirse, mientras que las

leyes morales pueden no cumplirse, porque la voluntad humana no sólo está sujeta a la razón, sino también a las inclinaciones sensibles. En consecuencia, puede desobedecer, y precisamente por esto las leyes morales reciben el nombre de «imperativos» o «deberes». En lengua alemana el ser necesario en sentido natural se expresa mediante el término *müssen*, mientras que la necesidad o el deber moral utilizan la palabra *sollen* (por ejemplo, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben morir», en la medida en que implica una necesidad natural, en alemán se expresa con el verbo *müssen*; en cambio, el deber que se manifiesta en la proposición «todos los hombres deben dar testimonio de la verdad», que no implica una necesidad natural, se expresa con *sollen*). La necesidad de la ley física consiste en la inevitabilidad de su realización, mientras que la necesidad de la ley moral consiste en cambio en ser válida para todos los seres racionales sin excepción. Una vez que se ha establecido que la ley moral es un imperativo categórico, es decir, incondicional, válido por sí mismo, hay que determinar los siguientes factores: 1) cuáles son los rasgos esenciales de este imperativo; 2) cuál es la fórmula que lo expresa mejor; 3) cuál es su fundamento (la condición que lo hace posible). A continuación nos detendremos en cada uno de estos puntos, comenzando por el primero.

3.3. La esencia del imperativo categórico

El imperativo categórico—la ley moral—no puede consistir en mandar determinadas cosas, por nobles y elevadas que sean éstas. Esto significa que la ley moral no depende del contenido. Kant llama «ley material» a aquella que depende del contenido. Si subordinamos la ley moral a su contenido, caeremos según Kant en el empirismo y en el utilitarismo, porque en ese caso la voluntad está determinada por los contenidos, según que éstos la complazcan o no.

¿De qué dependerá, entonces? En una ley, si prescindimos del contenido, sólo queda su forma. La esencia del imperativo, pues, consiste en que tenga validez en virtud de su forma de ley, gracias a su racionalidad. La ley moral lo es en la medida en que prescribe que yo la respete en cuanto ley («debes porque debes»), y es tal porque posee una validez universal, sin excepciones. Kant expresa en estos términos su concepción fundamental del formalismo moral:

Si un ser racional tiene que pensar sus máximas como si fuesen leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas en cuanto principios tales que contienen el motivo determinante de la voluntad, no según la materia, sino únicamente según la forma. La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Puede ser el motivo que determina la voluntad, o puede no serlo. Si es el fundamento de determinación de la voluntad, la regla de la voluntad queda sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o de desagrado); por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Ahora bien, en una ley, si se prescinde de toda materia—es decir, del objeto de la voluntad, en cuanto motivo determinante—sólo queda la simple forma de una legislación universal. En consecuencia, un ser racional no podrá en ningún caso pensar sus propios principios subjetivamente prácticos—esto es, sus propias máximas—al mismo tiempo como leyes universales, o bien tiene que admitir que su simple forma, por la cual dichas máximas se adaptan a una legislación universal, las convierte por sí sola en leyes prácticas.

Al decir esto, Kant se limita a trasladar a su propio lenguaje filosófico el principio evangélico según el cual no es moral lo que se hace, sino la intención con que se hace. Aquello que en la moral evangélica constituye la buena voluntad como esencia de la moral, en Kant es la adecuación de la voluntad a la forma de la ley.

Vale la pena citar la siguiente página de V. Mathieu, que especifica muy bien este aspecto: «La ley moral no puede consistir en mandar esto o aquello, no puede referirse (directamente) a lo que Kant llama la "materia" de la voluntad, porque se refiere a la intención con la que se hace algo. Sucede al revés que con las leyes del Estado, que mandan hacer esto o aquello, pero no pueden obligar a hacerlo con una intención determinada. Mandan, por ejemplo, pagar los impuestos, y tienen los medios para obligar a ello, pero aunque a veces lo querrían no tienen medios para conseguir que dichos actos se cumplan con una intención y no con otra (con la intención, por ejemplo, de servir al Estado, y no por limitarse a escapar de los castigos, etc.). Ocurre tal cosa porque se trata de una legislación externa. Si la voluntad del individuo no concuerda previamente con lo que exigen dichas leyes, sólo pueden amenazarle con determinados castigos o prometerle determinados premios, para obtener de él lo que se desea. Entonces, la intención del individuo no consistirá directamente en aquello que quiere la ley, sino únicamente en evitar el castigo y obtener el premio. La ley, aunque se lo proponga, no puede substituir esta intención por otra, porque tampoco tiene aquí otros medios que no sean las amenazas o las promesas para imponer su mandato. Éste es el caso, observa Kant, de todas las legislaciones heterónomas [que vengan desde fuera, como mandato extrínseco]; no podría ocurrir de otro modo, puesto que la ley se refiere a la cosa que se debe querer, y no —como sucede en la legislación moral— al principio por el cual se la debe querer. Para obligar a querer una cosa, es preciso utilizar promesas o amenazas, mientras que para obtener una determinada intención —y por lo tanto una libre adhesión de la voluntad— no se puede aplicar tal procedimiento: la adhesión conseguida no sería libre y, por lo tanto, no procedería de la libertad del sujeto actuante. Por eso, Kant afirma que la ley moral sólo puede ser formal y no material. Quiere decir que nuestra moralidad no depende, en última instancia, de las cosas que queremos, sino del principio por el cual las queremos. El objeto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que lo quiero para un principio bueno, mientras que no se puede afirmar lo contrario: que un principio sea bueno en la medida en que prescribe un objeto bueno. En este sentido, Kant dice que el principio de la moralidad no es el contenido sino la forma.» Podemos resumir todo lo que hemos dicho hasta aquí en los términos siguientes: la esencia del imperativo categórico consiste en ordenarme cómo debo querer aquello que quiero y no lo que debo querer. Por lo tanto, la moralidad no consistirá en lo que se hace, sino en cómo se hace lo que se haga.

3.4. Las fórmulas del imperativo categórico

En tales circunstancias sólo podrá haber un imperativo categórico y su fórmula más adecuada es la siguiente: «Actúa de modo que la máxima de

tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal», es decir, que tu máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva). Ésta es la única fórmula que Kant, después de haberla enunciado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, siguió conservando en la *Crítica de la Razón práctica*. Dicha fórmula pone en evidencia la pura forma de la ley moral, que es la universalidad (la validez sin excepciones).

En cambio, en la *Fundamentación* aparecen otras dos fórmulas. La segunda afirma: «Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio.» Esta formulación —basada en el elevadísimo concepto que coloca al hombre no como una cosa entre las cosas, sino por encima de todo— es abandonada en la *Crítica de la Razón práctica*, porque Kant quiere llevar su formalismo hasta las últimas consecuencias, prescindiendo de todo concepto de fin. En efecto, tal formulación presupone el siguiente principio: «la naturaleza racional existe como un fin en sí misma.»

El tercer enunciado de la *Fundamentación* prescribe: «Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma.» Esta tercera formulación es muy similar a la primera, y la diferencia consiste sólo en que la primera pone de relieve la ley, mientras que la tercera otorga mayor relevancia a la voluntad y al hecho de que nosotros no sólo estamos sujetos a una ley, sino que esta ley es fruto de nuestra propia racionalidad y depende de nosotros: somos nosotros, con nuestra voluntad y racionalidad, los que nos damos la ley a nosotros mismos. La tercera fórmula, por lo tanto, supone la autonomía de la ley moral, de la que hablaremos más adelante. Kant, en la *Crítica de la Razón práctica* también dejó de lado esta formulación, con objeto de no presuponer dichos conceptos, que aún no habían sido puestos en claro, de manera que se llegase al máximo rigor lógico.

3.5. La libertad como condición y fundamento de la ley moral

El imperativo categórico es una proposición que determina (mueve) la voluntad a priori, objetivamente. Esto significa que la razón pura es en sí misma práctica, porque determina la voluntad sin que intervengan otros factores: es suficiente con la pura forma de la ley.

La existencia de la ley moral —es decir, del imperativo categórico que fue definido antes— no necesita ser justificada o demostrada. Kant afirma expresamente que se impone a la conciencia como un hecho de la razón (*ein Faktum der Vernunft*); y este hecho sólo se puede explicar si se admite la libertad. Por lo tanto, la conciencia de este hecho (ley moral) no procede de algo previo, como por ejemplo de la conciencia de la libertad, sino al revés: adquirimos conciencia de la libertad precisamente porque antes que nada tenemos conciencia del deber. En tales circunstancias, dice Kant, nos hallamos frente a un hecho absolutamente único. El imperativo (la conciencia del imperativo), que me ordena querer de acuerdo con la pura forma de la ley, en substancia me ordena la libertad. Por eso no se trata de un juicio analítico, sino sintético a priori, porque me dice algo

nuevo. Y me dice algo nuevo no en una dimensión fenoménica, sino metafísica: el darse del deber me comunica *eo ipso* que soy libre (o de otro modo, el deber no tendría sentido) y por lo tanto me indica la dimensión no fenoménica de la libertad, aunque sin hacer que yo la capte cognoscitivamente en su esencia. Leamos el texto básico de Kant, difícil pero de una importancia enorme, porque su alcance llega a replantear los límites que Kant mismo parecía haber puesto en la *Crítica de la Razón pura*:

La conciencia de esta ley fundamental puede llamarse un hecho de la razón, no porque se la pueda deducir de datos racionales precedentes, por ejemplo de la conciencia de la libertad (porque tal conciencia no nos es dada antes que nada), sino porque se nos impone por sí misma, como una proposición sintética a priori [téngase en cuenta que «proposición sintética a priori» es la expresión en términos cognoscitivos del hecho de la razón], y no fundamentada en una intuición, ni pura [en el sentido de «sensible puro»: Kant alude a las formas del espacio y del tiempo] ni empírica. Tal proposición sería analítica si se supusiera la libertad del querer, pero para hacerlo —si se entiende la libertad en un sentido positivo— sería necesaria una intuición intelectual, algo imposible de admitir lícitamente [por las razones explicadas en la *Crítica de la Razón pura*]. Sin embargo, para poder considerar sin equívocos dicha ley como dada, es preciso observar que no se trata de un hecho empírico, sino del único hecho de la razón pura, la cual —por su intermedio— se proclama como legisladora originaria (*sic volo, sic iubeo*).

El motivo por el cual Kant, después de haber llegado a admitir un caso de juicio sintético a priori no fenoménico, no extrajo las debidas consecuencias a nivel metafísico, depende únicamente del arraigado prejuicio cientificista que le llevaba a admitir como conocimiento *pleno iure* sólo al de tipo matematico-geométrico y galileano-newtoniano. Sólo si se tiene en cuenta esto, se comprenderá por qué Kant dice que no conocemos (en el sentido antes especificado) la libertad, y que para conocerla hemos de tener una intuición intelectual (ya que no es un fenómeno, sino un noumeno), a pesar del hecho de que Kant ofrezca de ella una precisa definición formal.

La libertad es la independencia (de la voluntad) con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, con respecto al mecanismo causal. Esto equivale a lo que antes se ha dicho acerca del formalismo: la libertad es el rasgo propio de aquella voluntad que puede ser determinada por la pura forma de la ley, sin necesidad del contenido (que está ligado con la ley natural propia del fenómeno). Esta libertad, que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la *Razón pura* da lugar a una antinomia insuperable (cf. p. 755), en cambio lo explica todo en la esfera moral. Justamente por esto, tomamos conciencia de ella por la vía de la moral. Kant concluye: «Nadie habría mostrado nunca la temeridad de introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral —y con ella, la razón práctica— no le hubiese conducido a hacerlo, colocándole ante su mirada aquel concepto.»

En conclusión: conocemos primero la ley moral (el deber) en cuanto «hecho de la razón» y después inferimos de ella la libertad, como su fundamento y su condición. Para ofrecer un ejemplo particularmente elocuente, si un tirano —amenazándote— te obliga a dar un testimonio falso en contra de un inocente, puede muy bien suceder que por temor cedas y digas una falsedad; después tendrás remordimiento por ello. Esto significa

que comprendes muy bien que debías decir la verdad, aunque no lo hayas hecho. Y si debías decir la verdad, entonces también podías (aunque hayas hecho lo contrario). El remordimiento indica precisamente que debías, y por lo tanto podías. El pensamiento kantiano al respecto puede resumirse así: «debes, en consecuencia, puedes» (y no a la inversa).

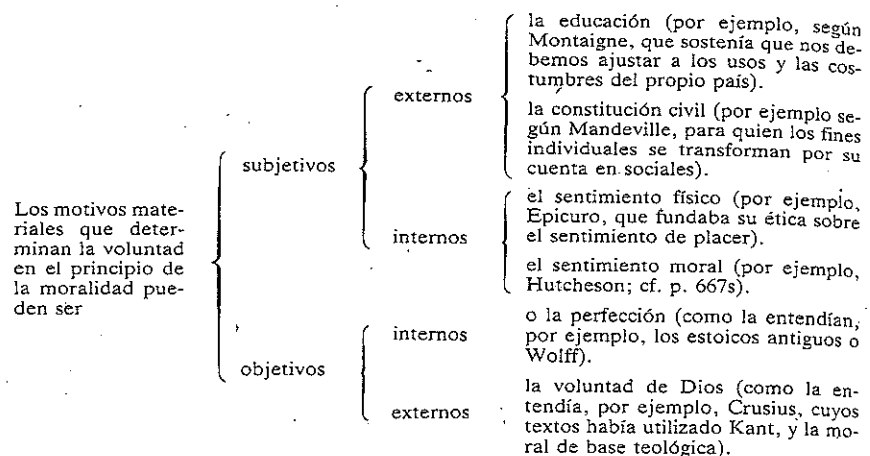
3.6. El principio de la autonomía moral y su significado

Si definimos la libertad como «independencia de la voluntad con respecto de la ley natural de los fenómenos» y como «independencia de los contenidos» de la ley moral, nos encontramos con su sentido negativo (aquello que ella excluye). En cambio, si añadimos a este rasgo otro nuevo: que la voluntad (independiente) es capaz también de determinarse por sí sola, autodeterminarse, poseeremos también su sentido positivo y específico. Este aspecto positivo es lo que Kant llama «autonomía» (darse a sí mismo su propia ley). Lo contrario es la heteronomía, el que la voluntad dependa de algo distinto de ella misma, que la determina. El texto siguiente es fundamental para la historia de la problemática acerca de la libertad:

La autonomía de la voluntad es el único principio de toda ley moral y de los deberes conformes a esta ley. Por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no fundamenta una obligatoriedad, sino que resulta contraria a su principio y a la moralidad del querer. En otros términos, el único principio de la moralidad consiste en la independencia de la ley con respecto a toda materia (es decir, de un objeto deseado), y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio por medio de la pura forma legisladora universal, de la que debe ser capaz una máxima. Aquella independencia es la libertad en sentido negativo; esta legislación autónoma de la razón pura, y en cuanto tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Por lo tanto, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y ésta es sin duda la condición formal de todas las máximas, y sólo obedeciéndola pueden éstas conformarse con la suprema ley práctica.

Libertad, autonomía y formalismo están indisolublemente ligados. Esto no significa, por supuesto, que la voluntad al autodeterminarse no se plantee contenidos, y que la forma de la ley moral no posea una materia, sino que quiere decir que ésta no puede nunca ser el motivo y la condición determinante.

Kant escribe: «La materia de la máxima puede permanecer, pero no debe ser su condición, o de lo contrario, la máxima no serviría para construir una ley. Por lo tanto la simple forma de la ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para asignar dicha materia al querer, pero sin presuponerla.» Todas las morales que se fundamentan sobre contenidos comprometen la autonomía de la voluntad, implican que ésta se subordina a las cosas y, por lo tanto, a las leyes de la naturaleza. En consecuencia comportan una heteronomía de la voluntad. En la práctica, todas las morales de los filósofos anteriores a Kant, de acuerdo con este nuevo criterio, resultan heterónomas y, por lo tanto, falaces. Nuestro filósofo considera que todas las morales heterónomas, según los principios en que se apoyen, pueden incluirse en alguna de las divisiones de la tabla siguiente, que incluye todos los casos posibles, salvo el de la ética formal.



En particular, hay que señalar que toda ética que se base en la búsqueda de la felicidad es heterónoma, porque introduce fines materiales, con toda una serie de consecuencias negativas. La búsqueda de la felicidad contamina la pureza de la intención y de la voluntad, en la medida en que se interesa por determinados fines (por lo que se ha de hacer y no sobre cómo se ha de hacer), con lo cual la condiciona. La búsqueda de la felicidad da lugar a imperativos hipotéticos y no a imperativos categóricos. Toda la ética griega —debido a su carácter eudemonista, ya que tendía a la búsqueda de la eudaimonia o felicidad— es invertida de acuerdo con este criterio. En cambio, la moral evangélica no es eudemonista, porque proclama la pureza del principio moral (la pureza de la intención es igual a la pureza de la voluntad).

No debemos actuar para conseguir la felicidad, sino que debemos actuar únicamente por puro deber. Sin embargo, al actuar por puro deber, el hombre se vuelve «digno de felicidad», lo cual tiene consecuencias muy importantes.

3.7. El bien moral y el tipo del juicio

Todas las éticas prekantianas se dedicaban a determinar qué era el bien moral y el mal moral, y como consecuencia deducían la ley moral, que prescribe obrar el bien y evitar el mal. Kant, como consecuencia de su formalismo, invierte por completo los términos de la cuestión: «El concepto de lo bueno y lo malo no deben ser determinados antes de la ley moral, sino únicamente después de ésta.» Esto significa que «no es el concepto del bien como objeto el que hace posible y determina la ley moral, sino al revés la ley moral la que determina primero el concepto de bien, para que éste merezca de manera absoluta dicho nombre». En suma:

la ley moral define y otorga el ser al bien moral y no a la inversa. Sin embargo, la paradoja deja de ser tan notable, si la contemplamos desde la perspectiva antes mencionada: la intención pura o la voluntad pura son las que hacen que sea bueno aquello que ellas quieren y no al revés (no hay nada, no existe ningún contenido que pueda servir de origen a la intención y la voluntad puras).

Cabe preguntar lo siguiente; ¿cómo se podrá pasar desde este riguroso formalismo hasta el actuar concreto? ¿Cómo puede pasarse desde el imperativo categórico, que únicamente prescribe una forma, a los casos y los contenidos particulares? ¿Cómo puede subsumirse una acción particular bajo la ley práctica pura (bajo el imperativo)? Como puede apreciarse con facilidad, el problema que surge aquí es análogo al que surgió en la *Crítica de la Razón pura* a propósito de la necesidad de hallar un puente, algún tipo de mediación entre los conceptos puros y los datos sensibles. Vimos que, a través de la doctrina del esquematismo trascendental, Kant resolvía el problema (cf. antes, p. 746ss). Aquí, no obstante, el problema es más difícil de solucionar, porque se trata de mediar entre lo suprasensible (la ley y el bien morales) y la acción sensible.

Kant utiliza como esquema el concepto de «naturaleza», entendida como conjunto de leyes que se cumplen necesariamente (sin ninguna excepción). Imaginemos, dice Kant, que la naturaleza es tipo de la ley moral (utilizar la ley y la naturaleza sensible como tipo de la ley moral, significa utilizarla en calidad de esquema o imagen para representar la ley y la naturaleza inteligibles). Tomemos ahora la acción concreta que nos disponemos a realizar y supongamos que la máxima en la que se inspira tiene que convertirse en ley necesaria (no susceptible de excepciones) de una naturaleza en la que nosotros mismos estuviésemos obligados a vivir. Este esquema nos revela de inmediato si nuestra acción es objetiva (moral) o no lo es: en efecto, si resulta que nos sentimos contentos de vivir en este supuesto mundo, en el que nuestra máxima se ha convertido en ley necesaria (que no nos exceptúa a nosotros), quiere decir que aquella era algo conforme con el deber; en caso contrario, no lo era.

Pongamos un ejemplo. Si uno miente para evitar un daño, enseguida se da cuenta si su comportamiento es o no moral, transformando su máxima (me es lícito mentir para evitar daños) en ley de una naturaleza de la cual uno mismo tiene que formar parte necesariamente. En un mundo en el que todos dijeseis necesariamente mentiras sería imposible vivir (y precisamente aquel que miente sería el primero que no querría vivir allí). ¿Se podría vivir en un mundo en el cual todos asesinasen necesariamente? ¿O en un mundo en el que todos robasen necesariamente? Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Elevando la máxima (subjetiva) a lo universal, estoy en condiciones de reconocer si es moral o no. Contempla tus acciones desde una perspectiva universal y te darás cuenta si son acciones moralmente buenas o no. Se trata de un modo complejo, refinado e ingenioso de manifestar aquel mismo principio que, con una extrema sencillez, proclama el Evangelio: «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti.»

3.8. *El rigorismo y el himno kantiano al deber*

Teniendo presente lo dicho hasta ahora, es evidente que según Kant no basta con que una acción se haga de acuerdo con la ley, en conformidad con la ley. En este caso, la acción podría ser meramente legal (hecha en conformidad con la ley) pero no moral. Para ser moral, la voluntad que se halla en la base de la acción debe estar inmediatamente determinada por la sola ley y no «a través de la mediación del sentimiento, cualquiera que sea su especie». Toda intervención de móviles voluntarios distintos a la simple ley moral son causa de hipocresía. Si hago caridad a un pobre por puro deber, realizo una acción moral; si la hago por compasión (que es un sentimiento extraño al deber) o para mostrarme generoso (por mera vanidad), hago una acción simplemente legal o, incluso, hipócrita.

Como es obvio, el hombre en cuanto ser sensible no puede prescindir de los sentimientos y las emociones; pero cuando éstos irrumpen en la acción moral la contaminan. Incluso cuando nos empujan en el sentido indicado por el deber se muestran peligrosos, porque existe el riesgo de que hagan que la acción descienda desde el plano moral hasta el puramente legal, en el sentido antes mencionado.

Kant concede en su ética el derecho de ciudadanía a un solo sentimiento: el del respeto. Se trata, sin embargo, de un sentimiento suscitado por la propia ley moral, y por tanto es un sentimiento diferente a los demás. La ley moral, enfrentándose a las inclinaciones y a las pasiones, se impone a ellas, abate su soberbia y las humilla: esto suscita en la sensibilidad humana el respeto ante tanta potencia de la ley moral. Se trata de un sentimiento *sui generis*, de un sentimiento que nace sobre un fundamento intelectual y racional, en la medida en que ha sido suscitado por la razón misma, «y este sentimiento —señala Kant— es el único que podemos conocer por completo a priori, y del cual podemos conocer la necesidad».

Evidentemente, el respeto se refiere siempre y de manera exclusiva a personas y nunca a cosas. Las cosas inanimadas y los animales pueden suscitar amor, temor, terror, etc., pero nunca respeto. Lo mismo se aplica al hombre entendido como cosa, es decir, en su aspecto fenoménico: podemos amar, odiar o incluso admirar a una gran inteligencia o a un poderoso, pero el respeto es otra cosa, y nace únicamente frente al hombre que encarna la ley moral. En consecuencia, Kant escribe: «Dice Fontanelle: "Ante un poderoso me inclino, pero mi espíritu no se inclina." Yo añado: ante una persona de condición humilde, en la que aprecio rectitud de carácter en una medida que yo soy consciente de no poseer, mi espíritu se inclina, lo quiera yo o no, y aunque levante mucho mi cabeza para no permitirle que olvide mi rango. ¿Por qué sucede esto? El ejemplo de esa persona me señala una ley que humilla a mi soberbia, si la comparo a ella con mi conducta; y el hecho mismo pone de manifiesto ante mí que se puede obedecer a esta ley, y que por lo tanto se la puede cumplir. Quizás yo me sienta dotado de un grado similar de honradez: sin embargo, sigue existiendo el respeto, porque al ser incompletos en el hombre todos los bienes, la ley —que aquel ejemplo pone en evidencia— continúa siempre humillando mi orgullo; y el hombre que veo ante mí —y cuyas debilidades (que él siempre puede tener) no me son conocidas como me son conocidas las mías, ya que se me presenta con una luz pura— me ofrece una medida

de ello. El respeto es un tributo que no podemos rehusar al mérito [moral], lo queramos o no: podremos reprimir sus manifestaciones externas, pero no podemos evitar el sentirlo en su integridad.» En este sentido, el respeto puede ayudar —como móvil— a obedecer la ley moral.

Todo esto sirve para explicar mejor los rasgos de la ley moral en cuanto deber. La ley moral, en la medida en que excluye el influjo de todas las inclinaciones sobre la voluntad, pone de manifiesto una coerción práctica de las inclinaciones, un sometimiento de éstas (y por eso, respeto), y se configura como obligatoriedad. En un ser perfecto la ley moral es ley de santidad, mientras que en un ser finito es deber. En tales circunstancias, se comprende que Kant, poniendo el deber por encima de todo, componga un auténtico himno en su honor, que constituye una de las páginas más elevadas y más conmovedoras del filósofo:

Deber, nombre grande y sublime, que no contiene nada que halague el placer, sino que exiges sumisión; para mover la voluntad, no amenazas con nada que suscite repugnancia o espanto en el ánimo, sino que presentas únicamente una ley, que por sí misma logra acceder al ánimo, y a la fuerza consigue veneración (aunque no siempre obediencia); una ley ante la cual enmudecen todas las inclinaciones, aunque a hurtadillas trabajen en contra suya: ¿cuál es el origen digno de ti, dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje, que rechaza con altanería todo parentesco con las inclinaciones; aquella raíz de la que procede la irrenunciable condición de aquel valor, que es el único que los hombres pueden darse por sí mismos? No pueden ser nada inferior a aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible); a aquello que lo liga a un orden de cosas que sólo puede pensar el intelecto, y que al mismo tiempo tiene por debajo suyo todo el mundo sensible y junto con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo, y el conjunto de todos los fines (el único adecuado a una ley práctica incondicionada, como es el caso de la ley moral). No es más que la personalidad —la libertad y la independencia con respecto al mecanismo de la naturaleza en su integridad— considerada al mismo tiempo como la facultad de un ser sujeto a leyes puras prácticas, propias de él, que le son dadas por su misma razón: la persona, en la medida en que pertenece al mundo sensible, está sujeta a su propia personalidad en cuanto que al mismo tiempo pertenece al mundo inteligible. Y no hay que sorprenderse de que el hombre, en la medida en que pertenece a ambos mundos y refiriéndose a su segundo y supremo destino, considere con veneración su propio ser y con el más profundo respeto las leyes de ese destino.

3.9. *Los postulados de la razón práctica y la primacía de la razón práctica con respecto a la razón pura*

Aquel mundo inteligible y nouménico que huía ante la razón pura, y que sólo se le presentaba como exigencia ideal (las ideas de la razón), se vuelve así accesible por la vía de la práctica. La libertad (objeto de la tercera antinomia de la idea cosmológica), la inmortalidad (del alma) y Dios, en la *Crítica de la Razón práctica* dejan de ser simples ideas (exigencias estructurales de la razón) para convertirse en postulados.

Los postulados «no son dogmas teóricos, sino supuestos, con una perspectiva necesariamente práctica; por tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con los principios prácticos), y autorizan conceptos de los que en otro caso no se podría llegar siquiera a afirmar su posibilidad».

La fuerza de los postulados reside en el hecho de que nos vemos obligados a admitirlos para poder explicar la ley moral y su ejercicio. Si no

los aceptásemos, no podríamos dar razón de la ley moral. Y como ésta es un hecho innegable, también resulta innegable la realidad de aquéllos, y por esto dice Kant que los postulados «conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa».

Éstos son, en síntesis, los tres postulados.

1) Ya hemos comprobado que la libertad es la condición del imperativo y cómo se deduce de éste. Kant habla también (cf. antes, p. 765) del imperativo categórico en cuanto proposición sintética a priori que implica estructuralmente la libertad, algo que sirve para llevar más allá el mundo de los fenómenos. Agrega, además, que la categoría de causa —concepto puro— es aplicable de por sí tanto al mundo fenoménico (causa entendida a la manera mecanicista) como al nouménico (causa libre). La aplicación de la causalidad al noumeno es imposible teóricamente, pero es posible aplicarla en el campo moral a la voluntad pura y, por lo tanto, es posible concebir la voluntad pura como causa libre. De este modo, el hombre se descubre como perteneciente a dos mundos: por un lado, como fenómeno, se reconoce en cuanto determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por el otro, en cambio, se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral. Nada impide que una misma acción, en la medida en que pertenece a la esfera sensible, resulte condicionada de forma mecanicista y determinada por necesidad en su desarrollo, y que sin embargo —al deberse a un agente que pertenece al mundo inteligible— pueda también ella pertenecer «al mundo inteligible, tener como fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada y, por lo tanto, ser pensada como libre».

Nada impide, en otras palabras, que una misma acción pueda ser producida por una causa libre, nouménica, y que se despliegue de acuerdo con las leyes de la necesidad en una dimensión fenoménica.

2) La existencia de Dios se plantea como postulado en los siguientes términos. La virtud, que es el ejercicio y la actualización del deber, es un bien supremo. Sin embargo, no es el bien en su totalidad e integridad. Éste sólo lo es la virtud a la que también se añade aquella felicidad que le corresponde por su misma naturaleza de virtud. La virtud, junto con la felicidad que le corresponde, constituye el bien sumo. Pero la búsqueda de la felicidad jamás engendra la virtud (porque, como hemos visto antes, hace que la virtud caiga en el eudemonismo); tampoco la búsqueda de la virtud, no obstante, da origen por sí misma a la felicidad. Por lo menos, esto no es lo que ocurre en este mundo, que no está regido por leyes morales, sino por leyes mecánicas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud convierte a las personas en dignas de felicidad, y resulta absurdo ser dignos de felicidad y no ser felices. Este absurdo se supera postulando un mundo inteligible y un Dios, omnisciente y omnipotente, que adecue la felicidad a los méritos y al grado de virtud.

En otras palabras: la ley moral me manda que sea virtuoso; esto me vuelve digno de felicidad; por lo tanto, es lícito postular la existencia de un Dios que otorgue en otro mundo aquella felicidad que le corresponde al mérito y que no se consigue en este mundo. Sin tal postulado se daría una situación absurda, contraria a la razón.

3) La inmortalidad del alma se postula de la manera siguiente. El sumo bien exige la «perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral». Esto es,

precisamente, lo que ordena el imperativo. Tal perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad. Ahora bien, dado que a) ésta se nos exige categóricamente y b) nadie en este mundo la puede actualizar, «sólo podrá hallarse en un proceso hasta el infinito», en un progreso que cada vez se acerque más a aquella «completa adecuación». «Pero tal progreso infinito —escribe Kant— sólo es posible si se presupone una existencia y una personalidad del ser razonable que también perduren hasta lo infinito: y esto se denomina inmortalidad del alma.» Se trata de un modo insólito de concebir la inmortalidad y la vida eterna (el paraíso): no como una condición en cierto sentido estática o por lo menos no evolutiva, sino como un incremento y un progreso infinitos. Para Kant la inmortalidad y la otra vida son un aproximarse cada vez más a la santidad, un continuo incremento en la dimensión de la santidad.

La razón práctica ha colmado las exigencias de la razón pura que eran las ideas, y les ha dado una realidad moral. Por lo tanto no queda yuxtapuesta a la razón pura, sino sobrepuesta a ella o, mejor aún, supraordinada. Lo contrario, según Kant, sería impensable, «porque todo interés, en último término, es práctico, e incluso el de la razón especulativa es perfecto sólo de una manera condicionada y en el uso práctico». La *Crítica de la Razón pura* únicamente adquiere su pleno significado a la luz de la *Crítica de la Razón práctica*, que constituye la obra más viva y apasionante de Kant.

4. LA «CRÍTICA DEL JUICIO»

4.1. La postura de la tercera «Crítica» en comparación con las dos precedentes

La *Crítica de la Razón pura* se ocupó de la facultad teórica, es decir, del aspecto cognoscitivo de la razón humana, y en ella se llegó a la conclusión de que la esfera de la experiencia (real o posible), la esfera de los fenómenos, es el ámbito que domina la razón. El intelecto humano impone su ley a los fenómenos, y los fenómenos regulados por las leyes del intelecto constituyen la naturaleza. Esta naturaleza se caracteriza por la causalidad mecánica y la necesidad, que es la misma necesidad que le imprime el intelecto, como se vio con amplitud. En cambio, la *Crítica de la Razón práctica* se dedicó a otro tipo de legislación, caracterizada por la libertad; pero tal legislación no se manifiesta en un ámbito teórico, sino práctico. Por lo tanto, la razón pura no puede en absoluto representarse sus objetos como cosas en sí, sino sólo como fenómenos; en cambio, la razón práctica puede representarse sus propios objetos como cosas en sí (suprasensibles), pero no las puede conocer teóricamente. A las cosas en sí y a los noumenos sólo les podemos otorgar una realidad práctica.

Es evidente que esta fisura entre fenómeno y noumeno tenía que atormentar a Kant, sobre todo porque a) ya en la primera *Crítica* —aunque con una serie de cautelas y distinciones— había aceptado que la cosa en sí es el substrato nouménico del fenómeno (pensable, pero no cognoscible); b) en la segunda *Crítica* había afirmado la accesibilidad por vía práctico-moral al mundo de las cosas en sí y de los noumenos. En la *Crítica del Juicio* se

propone llevar a cabo una mediación entre ambos mundos y aprehender de algún modo su unidad, aunque reitera con firmeza que esta mediación no podrá asumir un carácter cognoscitivo y teórico. Estas son las afirmaciones programáticas de Kant:

Ahora bien, aunque haya un abismo inconmensurable entre el dominio del concepto de la naturaleza, o lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, o lo suprasensible, de manera que no es posible realizar pasar del primero al segundo (mediante el uso teórico de la razón), como si fuesen dos mundos tan diversos, que el primero no puede tener ningún influjo sobre el segundo; sin embargo, el segundo debe ejercer un influjo sobre el primero: el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el fin señalado por sus leyes, y la naturaleza —por consiguiente— debe ser pensada de un modo tal que la conformidad con las leyes que constituyen su forma pueda al menos concordar con la posibilidad de los fines, que en ella tienen que realizarse según las leyes de la libertad. De manera que tiene que haber un fundamento de la *unidad* entre lo suprasensible que sirve de fundamento a la naturaleza y lo que el concepto de la libertad contiene prácticamente; un fundamento cuyo concepto es insuficiente, en realidad, para otorgarnos su conocimiento; tanto teórica como prácticamente, y por lo tanto, no tiene un ámbito propio, pero permite no obstante pasar desde el modo de pensar según los principios de uno hasta el modo de pensar según los principios del otro.

Este fundamento es una tercera facultad que Kant caracteriza como algo intermedio entre el intelecto (facultad cognoscitiva) y la razón (facultad práctica), y que denomina «facultad del juicio», que se manifiesta como algo estrechamente vinculado con el sentimiento puro. Para comprender la nueva *Crítica* es necesario describir con precisión este nuevo significado de la palabra «juicio» y establecer con exactitud en qué se diferencia del juicio teórico que se menciona en la *Crítica de la Razón pura*.

4.2. Juicio determinante y juicio reflexivo

El juicio en general, según Kant, es la facultad de subsumir lo particular en lo universal, la facultad de pensar lo particular como contenido dentro de lo universal. A este respecto, se dan dos casos posibles.

1) En el primero, pueden darse tanto lo particular como lo universal. En esta hipótesis, el juicio que incluye lo particular (ya dado) en lo universal (también dado) es determinante. Todos los juicios de la *Crítica de la Razón pura* son determinantes, porque están dados tanto lo particular (la multiplicidad sensible) como lo universal (las categorías y los principios a priori). Kant llama «determinante» a este juicio porque determina teóricamente el objeto (lo constituye como tal objeto).

2) También es posible que sólo esté dado lo particular y que haya que buscar lo universal, y sea el juicio quien lo debe hallar. En este caso, el juicio se llama «reflexivo», porque este «universal que se debe hallar» no es una ley a priori del intelecto, sino que —dice Kant— procede de un «principio de la reflexión sobre objetos para los cuales nos falta objetivamente una ley». Adviértase que «reflexión» asume aquí un significado técnico, no genérico: para Kant «reflexión» significa comparar y conjugar entre sí representaciones, poniéndolas en relación con nuestras facultades cognoscitivas. Este principio universal de la reflexión difiere del universal del intelecto y es análogo al de las ideas de la razón: consiste en la idea de finalidad.

Hay que advertir además que en el juicio determinante los datos particulares son los que proporciona la sensibilidad, carentes de forma, y que son informados por las categorías. En cambio, en el juicio reflexivo los datos están constituidos por los objetos ya determinados por el juicio determinante o teórico. Podemos decir entonces que el juicio reflexivo reflexiona sobre estos objetos que ya están determinados teóricamente (sobre las representaciones de tales objetos), para hallar y descubrir el acuerdo que existe entre ellos y con el sujeto (con sus facultades cognoscitivas y con sus exigencias morales, sobre todo con la libertad). Mediante el juicio reflexivo captamos las cosas en su armonía recíproca y también en armonía con nosotros.

Decíamos anteriormente que el universal propio del juicio reflexivo no es de naturaleza lógica, ya que se trata de un universal que se corresponde con las ideas de la razón y con su uso normativo. En cada juicio reflexivo individual, para elevarse de lo particular a lo universal que «hay que encontrar» —es decir, para hallar la unidad en la que se reúnen los diversos objetos y los diversos casos— es necesario un principio-guía a priori. Según Kant, éste consiste en la hipótesis de la finalidad de la naturaleza en sus múltiples casos y manifestaciones o, mejor dicho, en la consideración de la naturaleza y de todo lo que en ella dejó indeterminado nuestro intelecto «de acuerdo con una unidad —escribe Kant— como la que habría podido establecer un intelecto (aunque no fuese el nuestro)»: de acuerdo con la unidad que habría podido establecer un intelecto divino. Es evidente que, si se la considera desde este punto de vista, como la realización del proyecto de una mente divina, toda la realidad de la naturaleza —y en particular, todos los acontecimientos que se nos aparecen como contingentes— se manifiestan a una luz muy diferente, a la luz de un objetivo y de un fin.

De este modo, el concepto de fin —que había sido excluido por la *Razón pura*— vuelve a la filosofía kantiana mediante esta complicadísima fórmula del juicio reflexivo, muy sugerente, sin embargo. El concepto de fin no es un concepto teórico, sino algo enraizado en una necesidad y en un aspecto estructural del sujeto. Aun dentro de estos límites, el juicio reflexivo «proporciona el concepto intermedio entre el concepto de naturaleza y el de libertad». La naturaleza concebida de manera finalista viene a coincidir con la finalidad moral, porque la finalidad hace que la naturaleza pierda su rigidez mecanicista, y posibilita su acuerdo con la libertad. Podemos hallar el finalismo en la naturaleza de dos maneras diferentes, aunque unidas entre sí: a) reflexionando sobre la belleza o b) reflexionando sobre el ordenamiento de la naturaleza. De aquí surge la distinción kantiana entre dos tipos de juicio reflexivo: a) el juicio estético y b) el juicio teleológico.

4.3. El juicio estético

La existencia de juicios estéticos es un dato de hecho, evidente por sí mismo. La existencia del juicio estético plantea dos problemas: 1) en primer lugar, qué es estrictamente lo bello tal como se manifiesta en dicho juicio; 2) en segundo lugar, remontarse al fundamento mismo que posibilita ese juicio. Veamos cómo soluciona Kant ambos problemas.

1) Lo bello, según Kant, obviamente no puede ser una propiedad objetiva de las cosas (lo bello ontológico), sino algo que nace de la relación entre el objeto y el sujeto. Más exactamente, es aquella propiedad que nace de la relación entre los objetos contemplados y nuestro sentimiento de placer, que nosotros atribuimos a los objetos mismos. La imagen del objeto referida al sentimiento de placer, medida por éste y valorada con arreglo a él, da lugar al juicio de gusto. Este juicio no es cognoscitivo, porque el sentimiento no es un concepto, y por lo tanto los juicios de gusto no son juicios teóricos. En consecuencia, bello es lo que agrada de acuerdo con el juicio de gusto, y ello implica cuatro características (que Kant deduce de las cuatro clases de categorías).

a) Es bello el objeto de un «placer sin interés». Hablar de placer sin interés equivale a hablar de un tipo de placer que no está ligado con el rudimentario placer de los sentidos y que tampoco se halla vinculado con lo útil económico ni con el bien moral.

b) Es bello «lo que complace universalmente sin concepto». El placer de lo bello es universal, porque es válido para todos los hombres, y por lo tanto se diferencia de los gustos individuales; sin embargo, esta universalidad no es de carácter conceptual y cognoscitivo. Se trata de una universalidad subjetiva, en el sentido de que se aplica a todos los sujetos (está proporcionada al sentimiento de cada uno).

c) «La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en cuanto éste es percibido sin la representación de un objetivo.» G. de Ruggiero explica muy bien este tercer rasgo: «Lo bello nos da una impresión de orden, de armonía, es decir, de un fin al que contribuyen los elementos del objeto representado. No obstante, si analizamos esta impresión descubriremos que ningún fin determinado y particular puede darnos razón de ella. No puede hacerlo el fin egoísta de la satisfacción de una necesidad nuestra, porque sentimos que el placer de la belleza es desinteresado. Tampoco el fin utilitario, mediante el cual lo bello está subordinado a otra cosa, porque sentimos que lo bello es tal por sí mismo, y no por estar al servicio de otra cosa. Tampoco lo logra el fin de una perfección intrínseca, ética y lógica, porque a ésta llegamos a través de una reflexión conceptual, mientras que lo bello gusta de forma inmediata. Excluyendo así todo fin determinado, nos queda la idea misma de finalidad, en su aspecto formal y subjetivo, como idea de una especie de acuerdo intencionado entre las partes, dentro de un todo armónico. Este rasgo puede quedar más claro si se considera la relación entre lo bello de la naturaleza, de lo cual se habla, y lo bello artístico. Ante lo bello de la naturaleza advertimos la presencia de un designio intencionado, mediante el cual el objeto bello se configura como una obra de arte. A la inversa, ante una obra de arte —que se ajusta a un designio intencionado— sentimos que se trata de algo verdaderamente bello cuando se desvanece la intencionalidad y el objeto parece una creación espontánea de la naturaleza. Reuniendo ambas cualidades, que parecen contrastar pero que son convergentes, cabe afirmar que en lo bello natural o artístico es preciso que haya y que no haya un fin, que esté como si no estuviese: la intencionalidad y la espontaneidad deben fundirse de tal manera que la naturaleza parezca arte, y el arte, naturaleza.»

d) «Lo bello es aquello que es reconocido, sin concepto, como objeto de un placer necesario.» Obviamente, se trata —como en el caso de la

universalidad— de una necesidad subjetiva y no lógica, en el sentido de que es algo que se impone a todos los hombres.

2) Una vez resuelto el primer problema, pasemos al segundo: ¿cuál es el fundamento del juicio (reflexivo) estético? El fundamento del juicio estético es el «libre juego y la armonía de nuestras facultades espirituales» (la armonía entre la representación y nuestro intelecto, entre la fantasía y el intelecto), que el objeto produce en el sujeto. El juicio de gusto es la consecuencia de este libre juego de las facultades cognoscitivas. Por lo tanto, se comprenden perfectamente las conclusiones que Kant extrae: «Este juicio puramente subjetivo (estético) del objeto, o de la representación con la que nos es dado, precede al placer que provoca el objeto y es el fundamento de este placer por la armonía de las facultades de conocer. Sin embargo, sobre la universalidad de las condiciones subjetivas en el juicio de los objetos sólo se fundamenta esta validez subjetiva universal del placer, que vinculamos con la representación del objeto al que llamamos bello.»

4.4. La concepción de lo sublime

Lo sublime es afín a lo bello, porque también agrada por sí mismo y presupone asimismo un juicio de reflexión. La diferencia reside en el hecho de que lo bello se refiere a la forma del objeto —y la forma se caracteriza por su limitación, su determinación— mientras que lo sublime también se refiere a lo que carece de forma y, en cuanto tal, implica la representación de lo ilimitado. Además, lo bello provoca un placer positivo, mientras que lo sublime provoca un placer negativo (en algún momento Kant llega a decir que produce un sentimiento de desagrado). Según Kant «lo sublime no puede unirse a lo atractivo; y como el ánimo no se ve simplemente atraído por el objeto, sino atraído y rechazado alternativamente, el placer de lo sublime no es una alegría positiva, sino una perpetua estupefacción y consideración, por lo que merece ser llamado un placer negativo». Por último, al representarse lo sublime, el ánimo tiende a verse conmovido, mientras que al representarse lo bello «goza de una contemplación serena».

Lo sublime no está en las cosas, sino en el hombre. Lo sublime es de dos clases: matemático y dinámico; lo sublime matemático procede de lo infinitamente grande, y lo sublime dinámico, de lo infinitamente poderoso. Ante lo inmensamente grande (el océano, el cielo, etc.) o lo inmensamente poderoso (terremotos, volcanes, etc.) el hombre, por un lado, se sorprende como un ser pequeño y se siente apabullado, pero por el otro, descubre que es superior a aquello inmensamente grande o poderoso de carácter físico (océano, cielo, terremotos y volcanes son fenómenos físicos) en la medida en que lleva en sí las ideas de la razón, que son ideas de la totalidad absoluta, las cuales están por encima de aquello que a primera vista parecía estar por encima del hombre.

Éstas son las elocuentes palabras de Kant: «Lo verdaderamente sublime no puede estar contenido en una forma sensible, sino que hace referencia exclusivamente a las ideas de la razón, las cuales —aunque ninguna manifestación resulte adecuada a ellas— por dicha proporción que se mani-

fiesta sensiblemente son evocadas y suscitadas en nuestro ánimo. Así, el inmenso océano agitado por una tempestad no puede calificarse de sublime. Su aspecto es terrible; y es preciso que el ánimo haya sido colmado ya de muchas ideas, para que mediante tal intuición se vea determinado a un sentimiento —éste sí sublime— por el cual el ánimo se ve empujado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse de ideas que contienen una finalidad superior.» En conclusión, la definición más apropiada de sublime es la siguiente: «sublime es aquello que, por el mero hecho de poderlo pensar, da testimonio de una facultad del ánimo superior a toda medida de los sentidos.»

4.5. El juicio teleológico y las conclusiones de la «Crítica del Juicio»

La finalidad del juicio estético es una finalidad sin objetivo, como se ha comprobado: una finalidad para el sujeto. El objeto parece hecho a propósito para el sujeto, para poner en movimiento armónicamente sus facultades. En cambio, en el juicio teleológico se considera la finalidad de la naturaleza, que Kant recupera como juicio reflexivo. Ésta es la parte más controvertida de la tercera *Crítica*, porque muchas consideraciones llevarían a que Kant extrajese conclusiones metafísicas, a lo que siempre se niega, debido a los prejuicios que le acompañan desde la primera *Crítica*. Las conclusiones de nuestro filósofo son las siguientes.

No sabemos cómo es en sí —considerada nouménicamente— la naturaleza, porque sólo la conocemos fenoménicamente. Sin embargo, no podemos dejar de considerarla organizada de acuerdo con un fin, puesto que en nosotros existe una tendencia irrefrenable a considerarla de este modo. Kant llega a admitir que algunos productos de la naturaleza física (los organismos) no se pueden explicar según leyes puramente mecánicas, y exigen «una ley de causalidad por completo distinta», la causalidad finalista. Sin embargo, la extensión del finalismo a toda la naturaleza no es posible desde el punto de vista cognoscitivo por las razones ya mencionadas (habríamos de tener un intelecto intuitivo y poder construir una metafísica como ciencia). Kant, forzando bastante las cosas, atribuye la solución al juicio teleológico entendido como simple juicio reflexivo. Las siguientes palabras de Kant resumen con claridad su postura:

Existe una diferencia absoluta entre decir que no es posible la producción de ciertas cosas de la naturaleza, o incluso de toda la naturaleza, si no es mediante una causa que se determina intencionadamente a actuar, y decir que, según la naturaleza peculiar de mi facultad cognoscitiva, yo no puedo juzgar acerca de la posibilidad de esas cosas y de su producción si no es pensando una causa que actúa intencionadamente, es decir, un ser que produce de manera análoga a la causalidad de un intelecto. En el primer caso quiero afirmar algo del objeto y me veo obligado a demostrar la realidad objetiva de un concepto que yo admito; en el segundo lo único que hace la razón es determinar el uso de mis facultades cognoscitivas, en conformidad con su naturaleza y con los principios esenciales de su ámbito y de sus límites. El primero es un principio objetivo para el juicio determinante, mientras que el segundo es un principio subjetivo, que sirve simplemente para el juicio reflexivo y por lo tanto es una máxima que la razón le asigna.

Sin embargo, Kant reconoce expresamente que la consideración teleológica posee un uso normativo y también heurístico, que se aplica «para

investigar las leyes particulares de la naturaleza». La conclusión a que llega la *Crítica del Juicio* es que, desde la perspectiva del juicio reflexivo, la realización del fin moral del hombre es el objetivo de la naturaleza, y que «según los principios de la razón existen suficientes motivos [...] para que el juicio reflexivo no sólo considere al hombre como fin de la naturaleza, al igual que todos los seres organizados, sino como objetivo último de ésta sobre la tierra, de modo que en relación con él todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines». Sin el hombre, el mundo sería un desierto vacío, y únicamente la buena voluntad constituye un objetivo último. Esta obra fue la que ejerció mayor influjo sobre los contemporáneos de Kant, e incluso sobre la generación posterior. Para Goethe, para Schiller y para los poetas románticos, Kant fue sobre todo el autor de la tercera *Crítica*.

5. CONCLUSIONES: «EL CIELO ESTRELLADO POR ENCIMA DE MÍ Y LA LEY MORAL DENTRO DE MÍ» COMO CLAVE ESPIRITUAL DE KANT, HOMBRE Y PENSADOR

Ya mencionamos con anterioridad la afirmación de Kant según la cual las dos cosas que más le llenaban de admiración eran el cielo estrellado y la ley moral. Recordemos, a título de conclusión, el texto en su integridad:

Hay dos cosas que llenan el ánimo de admiración y de reverencia siempre nuevas y crecientes, cuanto más a menudo y con más detenimiento se dedica a ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral que hay en mí. No tengo que buscar estas dos cosas fuera del alcance de mi vista, envueltas en tinieblas, y en lo trascendente; tampoco me veo obligado simplemente a suponerlas: las veo ante mí y las vinculo de inmediato con la conciencia de mi existencia. La primera parte del lugar que ocupo en el mundo sensible externo y extiende los vínculos en que me encuentro hasta magnitudes inconmensurables, a mundos que están sobre mundos y a sistemas de sistemas; y además de esto, a los tiempos sin frontera de su movimiento regular, de su comienzo y su duración. La segunda parte de mí «yo» invisible, de mi personalidad; y me representa en un mundo que posee una infinitud verdadera, pero que sólo es perceptible para el intelecto, y con el cual (y por eso, al mismo tiempo, con todos aquellos mundos visibles) me reconozco en una vinculación no simplemente accidental, como en el primer caso, sino universal y necesaria. La visión primera —un conjunto innumerable de mundos— aniquila, por así decirlo, mi importancia de criatura animal, que tendrá que devolver la materia con la que está hecho al planeta (un simple punto en el universo), después de haber sido dotada por corto tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. La segunda visión, por el contrario, eleva infinitamente mi valor, en cuanto valor de una inteligencia, gracias a mi personalidad, en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad, y hasta del mundo sensible en su integridad: por lo menos, en lo que se puede deducir del destino final de mi existencia en virtud de esta ley; este destino no está limitado a las condiciones y al ámbito de esta vida, sino que llega hasta el infinito.

Para Kant, el hombre que en la *Razón pura* se había revelado como un ser fenoménico, finito, pero dotado (en cuanto razón) de una apertura estructural hacia lo infinito (las ideas) y de una irreprimible necesidad de tal infinito, en la *Razón práctica* —a la que pertenece el texto citado— también se revela como efectivamente consagrado al infinito. El destino del hombre, por lo tanto, es lo infinito. A través de esta postura se trasciende el horizonte de la ilustración y se llega hasta el umbral del romanticismo, que —tanto en su poesía como en su filosofía— manifestará una evidente tendencia hacia lo infinito.