

◆ TEMA VIII ◆

PENSAMIENTO ILUSTRADO Y FILOSOFÍA CRÍTICA:

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT



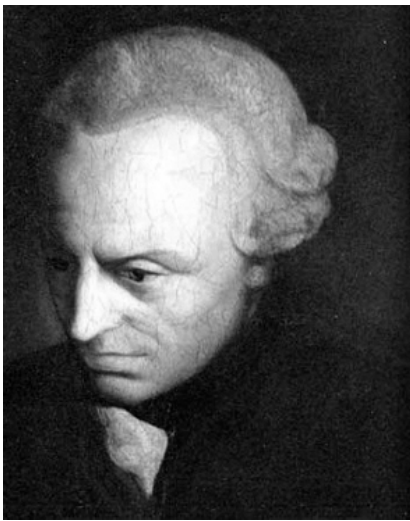
He tenido la suerte de conocer a un filósofo que fue mi maestro. En la plenitud de su edad conservaba, sin embargo, la gozosa viveza de un joven, que, como creo, le ha acompañado hasta la vejez. Su amplia frente, hecha para pensar, daba cobijo también a una serenidad y alegría inalterables. De sus labios fluía un discurso rico e injundioso. Poseía gracia, humor y sensatez, y sus clases eran lo más ameno que uno podía encontrar. Con el mismo talante con que examinaba las obras de Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume y penetraba en las leyes de la naturaleza formuladas por Newton, Kepler y los físicos, se ocupaba con los escritos, entonces aparecidos, de Rousseau... dándoles la importancia que merecían y volviendo siempre a ese conocimiento libre de la naturaleza y al valor moral del hombre. La historia de los hombres, de la naturaleza, de los pueblos, la ciencia física, la experiencia, eran las fuentes de las que sacaba siempre materia para sus clases y para sus conversaciones. Nada de lo que fuera digno de ser sabido le era indiferente. Ninguna intriga, ninguna secta, ningún prejuicio, ninguna preocupación por su renombre tuvieron nada que ver con él, porque lo único que le importaba era acrecentar y aclarar verdades. Impulsaba los ánimos y los obligaba suavemente a un pensamiento propio y personal. El despotismo era absolutamente extraño a su espíritu. Este hombre a quien nombro lleno de agradecimiento y respeto es Immanuel Kant. Su imagen está siempre, como algo hermoso, ante mis ojos.

HERDER, J. G.: *Cartas para el fomento de la humanidad.*

ÍNDICE

VIDA Y OBRA	3
INTRODUCCIÓN	4
LA ILUSTRACIÓN	4
POSICIONES DE PARTIDA	4
PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA	4
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	6
UNA CUESTIÓN PREVIA: LOS JUICIOS SINTÉTICOS <i>A PRIORI</i> EN LA CIENCIA	6
- JUICIOS ANALÍTICOS Y JUICIOS SINTÉTICOS	6
- JUICIOS <i>A PRIORI</i> Y JUICIOS <i>A POSTERIORI</i>	7
- LOS JUICIOS DE LA CIENCIA	8
- LA FÍSICA Y EL PRINCIPIO GENERAL DE CAUSALIDAD. CRÍTICA A HUME	9
- OTRA CRÍTICA A HUME: EL PSICOLOGISMO	9
ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA	10
■ LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL	10
- EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE O LA REVOLUCIÓN COPERNICANA DE KANT	11
- ESPACIO Y TIEMPO	12
■ LA LÓGICA TRASCENDENTAL: LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL	13
- LAS CATEGORÍAS	14
- DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA: FENÓMENO FRENTE A NOÚMENO	16
■ LA LÓGICA TRASCENDENTAL: LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL	17
- DOBLE FACULTAD DE LA RAZÓN Y LA BÚSQUEDA DE LO INCONDICIONADO	17
- LA NOCIÓN DE DE 'IDEA': PARALOGISMOS, ANTINOMIAS Y EL IDEAL DE LA RAZÓN	18
- LA IMPOSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA	19
ONTOLOGÍA	20
ANTROPOLOGÍA	22
- LA HISTORIA	23
TEOLOGÍA	25
- EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO	25
- LA PRUEBA COSMOLÓGICA	26
- LA PRUEBA FÍSICO-TEOLÓGICA	27
- DIOS COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA	27
La Razón práctica: ÉTICA	28
- EL DEBER Y LA LIBERTAD	28
- LA INMORTALIDAD	29
• EL FORMALISMO MORAL	30
- MÁXIMAS, LEYES E IMPERATIVOS	31
- EL IMPERATIVO CATEGÓRICO	31
- LA AUTONOMÍA MORAL	32
- LA BUENA VOLUNTAD	33
TEXTOS	34

VIDA



Inmanuel Kant (1724-1804), filósofo que dio un giro de 180 grados al pensamiento occidental, nació en la ciudad alemana (prusiana) de Königsberg (hoy Kaliningrado, Rusia). Cuarto hijo de una familia humilde de once hermanos de los que sobrevivieron seis, los biógrafos describen a sus padres, Johann Georg Kant (artesano del cuero) y Regina Reuter (de gran fervor religioso), como personas sumamente honestas, rectas y amantes de la concordia.

A la edad de ocho años y gracias a la ayuda de un tío suyo, ingresa en el Collegium Friedericianum, el mejor Gymnasium —centro educativo de enseñanza secundaria— de todo Königsberg. El Collegium Friedericianum estaba dirigido por Albert Schultz, amigo de la familia de Kant y fervoroso pietista.

A los dieciséis años, Kant ingresa en la universidad de Königsberg, donde se inicia en la filosofía racionalista alemana (Leibniz y Wolff) y en la física de Newton. Al morir su padre, en 1746, Kant se ve obligado a abandonar la universidad y a ganarse la vida como preceptor, o tutor, en familias de los alrededores de Königsberg. Durante esta época trabaja como profesor de geografía, entre otras disciplinas, sin haber salido nunca en su vida de su ciudad.

Pequeño hombre modesto y gran pensador, revolucionó la filosofía, cuestionó las autoridades tradicionales y situó la Razón y la libertad en el centro de la reflexión filosófica.

Nunca en su vida persiguió la gloria. Incluso en sus últimos años, cuando ya era uno de los pensadores europeos más prestigiosos, aborrecía toda gesto de veneración y rehuía a cualquier forma de vanidad. De vida austera y extraordinariamente metódica, cuentan que sus vecinos ponían sus relojes en hora según el momento en que Kant salía de casa a dar su paseo diario o entraba en ella a la conclusión del mismo.

Las enseñanzas religiosas nada ortodoxas de Kant, que se basaban más en el racionalismo que en la revelación divina, le crearon problemas con el Gobierno de Prusia y en 1792 Federico Guillermo II le prohibió impartir clases o escribir sobre asuntos religiosos. Kant obedeció esta orden durante años, hasta la muerte del rey.

En 1796 Kant, a los 73 años de edad y fatigado ya, abandona la docencia a la que se había dedicado durante cuarenta años, a lo largo de los cuales había tratado en sus lecciones de la mayoría de temas que podían entonces enseñarse: lógica, metafísica, matemática, geografía física, antropología, pedagogía, filosofía de la historia, filosofía de la religión, moral y filosofía del derecho.

Kant murió el 12 de febrero de 1804, pronunciando las palabras: *Es is gut* (está bien) y en la lápida de su tumba se grabaron posteriormente las palabras con que inicia la conclusión de su *Crítica de la Razón práctica*:

"Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas mi reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí".

OBRAS *

<i>1764 - Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime</i>
<i>1770 - De la forma y de los principios del mundo sensible y del mundo inteligible ("Dissertatio")</i>
<i>1781 - Crítica de la Razón pura (1787 - Crítica de la Razón pura. Segunda edición)</i>
<i>1783 - Prolegómenos a toda metafísica del futuro que quiera presentarse como ciencia</i>
<i>1784 - Idea de una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita</i>
<i>1784 - Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?</i>
<i>1785 - Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres</i>
<i>1786 - Primeros principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza</i>
<i>1788 - Crítica de la Razón práctica</i>
<i>1790 - Crítica del juicio</i>
<i>1793 - La Religión dentro de los límites de la mera Razón</i>
<i>1795 - La Paz perpetua</i>
<i>Tránsito de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física.**</i>

* Destacamos éstas de 34 obras de temática diversa publicadas por Kant

** Última obra inacabada y no publicada en vida. Fue publicada bajo en título *Opus postumum* en 1920.

INTRODUCCIÓN

LA ILUSTRACIÓN

Desde mediados del siglo XVII al XVIII se extiende por países de Europa —Inglaterra, Francia y Alemania, principalmente— un conjunto de ideas filosóficas y políticas que hacen de esta época uno de los períodos más intelectualmente revolucionarios de la historia. Se caracteriza fundamentalmente por una confianza plena en la Razón, la ciencia y la educación para mejorar la vida humana y una visión optimista de la vida, la naturaleza y la historia contempladas dentro de una perspectiva de progreso de la humanidad, junto con la difusión de posturas de tolerancia ética y religiosa y de defensa de la libertad del hombre y de sus derechos como ciudadano. La importancia de la Razón crítica, que es pensar con libertad, y que ha de ser como la luz de la humanidad, se deja ver en la misma raíz de las palabras con que se significa este período: “*Siglo de las luces*”, “*Siglo de la Razón*”, “*Iluminismo*”.

Todo cuanto se oponga, como rincón oscuro y escondido, a la iluminación de la luz de la Razón —las supersticiones, las religiones reveladas y la intolerancia— es rechazado como irracional e indigno del hombre ilustrado, como “oscurantismo”.

Kant, con la frase “*Sapere aude!*” (¡atrévete a saber!), expresa claramente la labor que cada ser humano ha de ser capaz de emprender y llevar a cabo por propia iniciativa, una vez alcanzada ya, por historia y por cultura, la mayoría de edad del hombre. Las ideas ilustradas constituyen la base sobre el que se funda la manera moderna de pensar.

La Ilustración comienza en Inglaterra con el empirismo de Locke y de Hume, ideas que, junto con el espíritu científico de Newton y de la revolución científica, se divulgan por la misma época en Francia gracias a la labor de ilustración que llevan a cabo los que se llaman a sí mismos enciclopedistas, especialmente: Diderot, d’Alembert, Voltaire y Rousseau.

En Alemania la Ilustración llega más tarde y se convierte en un proceso de divulgación de las ideas inglesas y francesas hasta que toma la forma de estudio analítico de las posibilidades de la Razón misma culminando brillantemente con la obra de Kant.

POSICIONES DE PARTIDA

Kant encuentra el pensamiento occidental sumido en agudas disputas intelectuales donde todas las corrientes parecen estar en posesión de la verdad y al mismo tiempo todas se contradicen entre sí.

De una, parte el racionalismo con toda su carga dogmática, es decir, con la pretensión de que la sola Razón, autosuficiente y al margen de la experiencia y de lo dado, funda un discurso que interpreta la estructura y sentido de la totalidad de lo real. Recordemos las tesis fundamentales del Racionalismo:

- a) Nuestro conocimiento acerca de la realidad puede ser construido deductivamente a partir de ciertas ideas y principios evidentes.
- b) Estas ideas y principios son *innatos* al entendimiento y éste los posee en sí mismo, al margen de toda experiencia sensible.

De otra parte el empirismo, con el intento de reducir el pensamiento a lo dado, con la con siguiente derrota de la Razón. Recordemos las tesis fundamentales del empirismo:

- a) No existen conocimientos o ideas innatas en el entendimiento.
- b) Todo nuestro conocimiento acerca de la realidad procede de la *experiencia* sensible.

Y por último el irracionalismo, entendido como hipervaloración del sentimiento, de la fe mística o del entusiasmo subjetivo y, por tanto, coro negación de la Razón misma. O como defensa de lo irracional por considerarla una característica esencial del ser humano, defensa que consiste en la valoración de otras fuentes de conocimiento distintas de la Razón y la experiencia, y en su grado máximo en la valoración del absurdo.

PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA

Todas las interpretaciones antagónicas de la Razón descritas más arriba imponen la necesidad de llevar a cabo una CRÍTICA DE LA RAZÓN. El juicio a que es sometida la Razón significa para Kant un ejercicio crítico de la Razón misma, es decir, será realizado por la Razón misma.

Kant se plantea desde el principio el problema de la metafísica: ¿es o no posible la metafísica? No se pregunta, obviamente, si es posible escribir tratados de metafísica o dedicarse a la especulación metafísica, cosa que se ha hecho durante siglos. La cuestión es si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad.

Los problemas capitales de la metafísica son, para Kant, **Dios, la libertad y la inmortalidad**. Por eso, podemos expresar la cuestión del modo siguiente: ¿puede la metafísica darnos conocimiento seguro acerca de la existencia y naturaleza de Dios, de la libertad humana, y de la existencia de un alma. espiritual e inmortal en el hombre?

Kant no ha negado nunca la importancia de los temas principales de la metafísica, pero en los tiempos presentes, observa Kant, la metafísica está desacreditada. Y la cosa se comprende: la matemática y la ciencia natural (física) han progresado y en esos campos hay una gran área de conocimiento generalmente aceptado. Nadie pone seriamente en duda este hecho. La metafísica, en cambio, está inmersa en una discusión permanente y no ha encontrado ningún método científico seguro cuya aplicación le permita resolver sus problemas. Y esto nos mueve a preguntar ¿por qué no se ha hallado hasta ahora ese seguro camino de la ciencia? ¿Es acaso imposible hallarlo? Para contestar a estas preguntas Kant emprende una investigación crítica de la metafísica, sometiéndola al tribunal de la Razón Pero ¿qué forma ha de tomar esa investigación crítica? Para poder dar respuesta a esa pregunta hemos de analizar lo que significan para Kant filosofía y metafísica.

PAPEL GENERAL DE LA FILOSOFÍA

A la filosofía corresponde proponerse:

- Establecer los principios y los límites desde los cuales y dentro de los cuales es posible un conocimiento científico de la naturaleza. Es decir, hay que preguntarse **¿qué puedo conocer?** (Ámbito de la metafísica en cuanto teoría del conocimiento)
- Establecer y justificar los principios de la acción y las condiciones de la libertad. Es decir, hay que preguntarse **¿qué debo hacer?** (Ámbito de la ética)
- Delinear proyectivamente el destino último del hombre y las condiciones y posibilidades de su realización. Es decir, hay que preguntarse **¿qué me cabe esperar?** (Ámbito de la religión)

Las tres preguntas pueden ser recogidas en una cuarta que las engloba a todas y que muestra el proyecto total de la filosofía kantiana como clarificación racional al servicio de la humanidad más libre, más justa, más encaminada a la realización de los últimos fines; tal pregunta, es: **¿Qué es el hombre?**

SITUACIÓN DE LA METAFÍSICA

Kant discrepa de la doctrina de los empiristas según la cual todos nuestros conocimientos proceden en última instancia de la experiencia sensible porque es evidente que no todo lo que conocemos se refiere única y exclusivamente al ámbito de lo sensible, pero tampoco aceptaba la contrapuesta doctrina de las ideas innatas propia de los racionalistas. Los metafísicos dogmáticos (fundamentalmente se refiere a los racionalistas) han supuesto que la Razón puede aplicar conceptos y principios para aprehender realidades que están más allá del ámbito de lo sensible. Pero este supuesto de los metafísicos dogmáticos es precipitado porque no podemos considerar que los conceptos y principios que la Razón pueda poseer sean de aplicación a entidades que trascienden la experiencia, realidades no dadas a la experiencia. Estos metafísicos caen en ese dogmatismo porque no establecen una crítica previa de las propias capacidades de la Razón.

Si tomamos el término metafísica en el sentido de la presentación sistemática del entero cuerpo del conocimiento filosófico alcanza do por el poder de la Razón pura, podemos entender por “conocimiento” conocimiento en sentido estricto o incluir en la extensión del término el conocimiento pretendido o ilusorio que muchos filósofos han creído alcanzable por pura Razón. Si entendemos la palabra conocimiento en el primero de esos sentidos, Kant, evidentemente, no rechaza la metafísica. Pero si el término metafísica se usa para significar el conocimiento pretendido o ilusorio de realidades suprasensibles, entonces una de las tareas de la filosofía crítica consiste en exponer la vaciedad de las pretensiones de esa pseudociencia.

Hemos de distinguir también entre la metafísica como disposición natural y la metafísica considerada como ciencia. El espíritu tiene una tendencia natural a suscitar problemas como los de Dios y la inmortalidad, por eso la metafísica como predisposición natural es un hecho y, por lo tanto, obviamente posible. Pero la metafísica como ciencia, si por tal se entiende un conocimiento científico de entidades suprasensibles, no ha sido nunca una realidad en la opinión de Kant.

Kant se propone emprender la crítica que los filósofos anteriores no han llevado a cabo, centrándola fundamentalmente en el establecimiento de un juicio a la Razón donde el tribunal que ha de llevarlo a cabo es la Razón misma

SENTIDO DE UNA FILOSOFÍA CRÍTICA

La crítica entendida como actividad reflexiva y razonada que se ejerce sobre cualquiera de los objetos de estudio y procedimientos propios de las ciencias, sin el límite de ningún supuesto previo, es una de las características fundamentales de la filosofía en general. Pero el término “crítica” (del griego κρίνω, *krinein*, juzgar, evaluar, discriminar) se aplicó inicialmente en el siglo XVII a la valoración de la autenticidad de los textos antiguos, luego a la discusión del sentido y autenticidad del mismo texto bíblico y, finalmente, al campo general de la filosofía, donde se somete a crítica, o valoración, todo cuanto puede llegar a ser objeto de estudio de la Razón.

Kant hace famosa la palabra y la actitud que implica escribiendo sus tres “Críticas”¹ —sus obras fundamentales—, en particular la Crítica de la Razón pura, en la que somete al tribunal de la Razón a la Razón misma, en una labor de autocrítica, con la finalidad de determinar cuáles son sus posibilidades y sus límites. No ha de entenderse, pues, “crítica” como “demolición”, sino como “trazar los límites”.

El tribunal ante el cual ha de comparecer la metafísica no es, pues, sino la investigación crítica de la Razón pura misma, lo cual significa una investigación crítica de la facultad de la Razón respecto de todos los conocimientos que puede aspirar a conseguir independientemente de toda experiencia. Se trata de averiguar qué y cuánto puede conocer el entendimiento y la Razón aparte de toda experiencia. Pero Kant no piensa en un estudio psicológico de la Razón como entidad psíquica, piensa en la Razón respecto del conocimiento *a priori* que ella posibilita. O sea, se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de objetos. Una investigación así se llama, según su terminología, “*trascendental*”.

Una de las tareas principales de la “Crítica de la Razón pura” consiste en mostrar de manera sistemática qué son esas condiciones. Pero Kant no se interesa por las condiciones empíricas, sino que le interesa las condiciones no empíricas, o condiciones puras del conocimiento humano como tal. Dicho de otro modo: Kant estudia los elementos formales de la conciencia pura, las condiciones necesarias del conocimiento de los objetos, no las condiciones empíricas variables. Y si las condiciones resultan ser tales que las realidades que trasciendan la experiencia sensible no pueden ser objeto de conocimiento, se habrá mostrado que las pretensiones de la metafísica especulativa, tal como hasta ahora se ha mostrado, son vacías y vanas.

La crítica puede entenderse, pues, como una preparación o propedéutica² de la metafísica, con lo que cae fuera de ella. Pero también puede aplicarse el término metafísica a la totalidad de la filosofía pura (no empírica) con inclusión de lo que suele llamar Kant filosofía crítica; en este caso la filosofía crítica es la primera parte de la metafísica.

¹ Crítica de la Razón pura, Crítica de la Razón práctica y Crítica del juicio.

² Término compuesto del latín pro, para, y el griego παιδεύω, *paideuo*, educar, instruir. En el uso filosófico significa toda ciencia o todo conocimiento sistemático que se lleve a cabo como introducción o preparación a otra ciencia. Es, pues, una enseñanza o ciencia preparatoria o camino de acceso a una ciencia o a un conocimiento.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

UNA CUESTIÓN PREVIA: LOS JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*³ EN LA CIENCIA

Por conocimiento *a priori* entiende Kant un conocimiento anterior o previo a la experiencia (sensible), pero no un conocimiento relativamente *a priori*, es decir, *a priori* respecto de tal o cual experiencia concreta o tipo de experiencia, sino un conocimiento *a priori* respecto de toda experiencia (ver EJEMP. 1)

EJEMPLO 1

Si uno pone una mano en el fuego hasta quemarse, podemos decir que ya *a priori* tenía que saber que eso iba a ocurrir. Pero lo sabía por una experiencia pasada, por lo que no es un conocimiento absolutamente *a priori*, sino relativamente *a priori*, *a priori* respecto del hecho actual, pero no *a priori* respecto de toda experiencia.

Decir que Kant entiende por conocimiento *a priori* aquel que es anterior a toda experiencia podría inclinarnos a pensar que, como los racionalistas, Kant sostiene la presencia en nuestro espíritu de ideas innatas, pero hay que tener cuidado en no sacar conclusiones precipitadas porque Kant, efectivamente, entiende por tal conocimiento aquel que no proviene de ninguna experiencia, pero tampoco es innato, sino que aparece en el espíritu con ocasión de la experiencia sin derivarse o provenir de ella.

En palabras del propio Kant: “No puede haber duda de que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia... Pero aunque todo conocimiento comienza con la experiencia, de ello no se sigue que todo él proceda de la experiencia”.

Bajo la influencia de Hume llegó Kant a las siguientes conclusiones acerca de los conceptos que el conocimiento posee sin derivar de la experiencia:

- 1°- Que el entendimiento los utiliza para conocer los objetos de la experiencia.
- 2°- Que no pueden ser legítimamente utilizados para referirse a algo de lo cual no tenemos experiencia sensible.

Pero las tesis Kantiana que difieren netamente del empirismo porque, según Kant, no es cierto que todos nuestros conocimientos provengan de la experiencia: el conocimiento posee conceptos que no provienen de la experiencia aunque solamente tengan aplicación válida dentro de ésta.

¿Por qué piensa Kant que es posible la existencia de conocimiento *a priori*? Kant coincidía con Hume en que no es posible derivar de la experiencia la necesidad ni la universalidad estricta; pero se negaba a aceptar la explicación psicológica que Hume da del origen de aquella necesidad a base de la asociación de ideas, la creencia y el hábito. Kant insiste en que esa necesidad no es puramente subjetiva; la dependencia causal de todo acontecimiento o cambio es cosa conocida, y conocida *a priori*.

Dado que la tarea fundamental en la que se embarca Kant es la de comprobar si la metafísica es posible como ciencia, es imprescindible conocer cómo es la ciencia para poder decidir si la metafísica es capaz de discurrir por los mismos caminos. Preguntarse cómo es la ciencia es lo mismo que preguntarse cómo son sus juicios⁴ o qué tipos de juicios son con los que “trabaja” la ciencia.

JUICIOS ANALÍTICOS Y JUICIOS SINTÉTICOS

Kant comienza distinguiendo entre *juicios analíticos* y *juicios sintéticos* de forma semejante a como Hume había distinguido entre *relaciones entre ideas* y *cuestiones de hecho* o como Leibniz anteriormente había distinguido entre *verdades de Razón* y *verdades de hecho*.

³ Término latino que significa “anteriormente”.

⁴ “Juicio” —que es el término que utiliza Kant habitualmente— puede ser entendido en sentido similar a oración o proposición. ‘Oración’, ‘proposición’ y ‘juicio’ se refieren a lo mismo pero desde distintos puntos de vista: ‘oración’ desde el punto de vista del lenguaje, ‘proposición’ desde el punto de vista de la lógica y ‘juicio’ desde el punto de vista del espíritu o mente (como acto del psiquismo).

La distinción entre analítico y sintético en un juicio tiene en cuenta la relación que se establece entre el sujeto y el predicado del juicio.

Un juicio es analítico cuando el predicado está comprendido en el concepto del sujeto (aunque sea implícitamente) y, por tanto, basta con analizar el sujeto para comprender que el predicado le es necesario. Estos juicios no nos dan información alguna, no son *extensivos* (en terminología de Kant), no amplían nuestro conocimiento, pues basta analizar correctamente el concepto del sujeto para inferir necesariamente lo que dice el predicado.

Por le contrario, un juicio es sintético cuando el predicado no está contenido en la noción o concepto del sujeto. Estos juicios sí nos dan información, son *extensivos*, amplían nuestro conocimiento, pues no basta analizar correctamente el concepto del sujeto para inferir necesariamente lo que dice el predicado. (ver EJEMP. 2)

EJEMPLO 2

Tomemos como ejemplo los siguientes juicios:

- 1) “*El todo es mayor que la parte*”
- 2) “*Todos los alumnos de esta clase aman la Filosofía*”

En el primer caso, el predicado: “*ser mayor que la parte*” **está contenido necesariamente** en el concepto de “*el todo*” porque, obviamente, “*el todo*” no puede ser menor que una parte de sí mismo, no puede darse el caso de encontrar un “*todo*” que sea menor que una parte de sí, a menos que cambiemos el concepto de “*todo*”.

En el segundo caso, aunque de hecho fuera verdadero, es decir, que aunque, efectivamente, todos los alumnos de esta clase amasen la filosofía, en el concepto de “*alumno de esta clase*” **no está contenido necesariamente** “*amar la Filosofía*” y podría darse el caso de que uno, varios o ningún alumno la amase, sin que por ello tuviésemos que cambiar el concepto de “*alumno de esta clase*”

JUICIOS A PRIORI Y JUICIOS A POSTERIORI

En cuanto a la necesidad de recurrir a la experiencia o no para su verificación, los juicios se clasifican en juicios *a priori* y juicios *a posteriori*.

Juicios *a priori* son aquellos cuya verdad puede ser conocida independientemente de la experiencia ya que su fundamento no se halla en ésta. Tal es el caso, por ejemplo, del juicio nº 1 del ejemplo anterior. Efectivamente, “*el todo es mayor que la parte*” es un juicio *a priori*, conocemos su verdad sin necesidad de tener que recurrir a la experiencia, no necesitamos comprobar si los “*todos*” son mayores que las partes que los componen.

Juicios *a posteriori* son aquellos cuya verdad es conocida a partir de la experiencia. Tal es el caso del juicio nº 2 del ejemplo anterior: para saber de la verdad o falsedad del juicio no tenemos otro recurso posible que el de observar a tales individuos y comprobar si de hecho todos aman la Filosofía.

Según Kant, esta clasificación permite diferenciar ciertas características fundamentales de ambos tipos de juicios: los juicios *a priori* son **universales y necesarios**. Universales porque son de aplicación a todos y cada uno de los elementos del conjunto a que se refiere el sujeto y necesarios porque lo que el predicado indica del sujeto sólo puede ser así y no de otro modo, en definitiva porque ningún tipo de excepción es posible. Por el contrario, los juicios *a posteriori* no son universales porque no excluyen a toda posible excepción —es posible encontrar o pensar un caso en el que no se cumpla el juicio— son, por tanto, contingentes. Pero tampoco son necesarios porque la experiencia no puede demostrar ninguna conexión necesaria, la experiencia nos muestra que las cosas suceden así, pero no que tengan que suceder siempre así (recuérdese la crítica a la idea de conexión necesaria en Hume).

De la propia concepción kantiana de cada uno de los tipos de juicio parecería claro, en principio, que se puede deducir, como había hecho el propio Hume anteriormente, que los juicios analíticos son siempre *a priori* y que, por el contrario, los juicios sintéticos son siempre *a posteriori*, de modo que hasta este punto la coincidencia de Kant con Hume en lo relativo a la clasificación de los juicios sería absoluta. Sin embargo, la diferencia de Kant con Hume es determinante como veremos a continuación y se fundamenta en el hecho de que para Kant sí hay **JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI** y que además esos juicios son los propios de las ciencias.

LOS JUICIOS DE LA CIENCIA

Recordemos que la tarea que se impone Kant en principio es la de investigar si la metafísica es posible, si es capaz de ofrecernos conocimientos seguros e indudables acerca de los objetos de su estudio al modo en que lo hacen las ciencias con sus respectivos objetos. Se nos hace imprescindible, pues, investigar cómo son los juicios que emplean las distintas ciencias para así determinar si la metafísica es capaz de pronunciar juicios como aquellos.

Tal como lo hace Kant, centrémonos en dos ciencias que sirven de modelo para el caso de las llamadas ciencias formales y de las llamadas ciencias empíricas: la matemática y la física respectivamente.

En cuanto a la matemática podemos decir que la geometría y la aritmética se ocupan respectivamente del espacio y del tiempo. La geometría tiene por objeto de estudio el espacio, analizando las relaciones existentes entre los cuerpos y figuras espaciales y estableciendo los fundamentos y propiedades de las mismas. La aritmética, por el contrario, se ocupa de la serie numérica y ésta, a su vez, se basa en la sucesión temporal, siendo, por tanto, el tiempo el fundamento último de la aritmética.

Las matemáticas formulan juicios acerca del espacio y del tiempo, pero espacio y tiempo son condiciones previas o independientes de toda experiencia particular porque nadie percibe el espacio como tal ni el tiempo como tal, sino objetos **en el espacio** y sucesiones **en el tiempo**, pero no tiempo ni espacio como objetos mismos de la percepción. Luego, los juicios de la matemática serán juicios *a priori* y, por tanto, universales y necesarios.

Por otra parte, los juicios fundamentales de la matemática son sintéticos porque no basta analizar el sujeto del juicio para obtener como resultado el predicado (ver EJEMP. 3).

EJEMPLO 3

Tomemos como ejemplo los siguientes juicios que no son sino ejemplos del propio Kant:

- 1) “La recta es la distancia más corta entre dos puntos”
- 2) “ $7 + 5 = 12$ ”

El juicio nº 1 es claramente sintético porque no puede decirse que en la noción de “recta” esté contenida idea alguna de “distancias”. Véase simplemente la definición de “recto” y compruébese que no indica nada acerca de “distancias” porque el concepto de “recto” no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. Además es *a priori* porque nos consta su verdad sin tener que medir distancias entre dos puntos, es decir, sin necesidad de recurrir a la experiencia para comprobarlo. Es, por tanto, universal y necesario.

El juicio nº 2 es también claramente sintético porque el concepto de suma de 7 y 5 no contiene otra cosa que la unión de ambos números en uno, pero simplemente con esto no indica en absoluto cuál sea ese número único que sintetiza a los dos. El concepto de 12 no está incluido en el concepto de suma. Es obvio, por otra parte, que para saber de su verdad no necesitamos recurrir a la experiencia, siendo, por tanto, *a priori*: universal y necesario.

Ambos juicios son JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*.

Aunque la facultad del conocimiento que interviene en la formulación de juicios de la ciencia natural o física no es la misma que la que interviene en la matemática o, al menos, el proceso del conocimiento para la formulación de los juicios en ambas ciencias no son exactamente los mismos, lo cierto es que la física opera también con juicios sintéticos *a priori*:

“La ciencia natura! (física) contiene juicios sintéticos a priori como principios. Sólo voy a presentar un par de proposiciones como ejemplo. Sea ésta: «En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia», o bien: «En toda transmisión de movimiento, acción y reacción serán siempre iguales». Queda claro en ambas proposiciones no sólo que su necesidad es a priori y, por consiguiente, su origen, sino también que son sintéticas. En efecto, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio que llena. Sobrepaso, pues, realmente el concepto de materia y le añado a priori algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, no obstante, es pensada a priori. Lo mismo ocurre en el resto de las proposiciones pertenecientes a la parte pura de la ciencia natural.”

Kant: *Crítica de la Razón pura*

LA FÍSICA Y EL PRINCIPIO GENERAL DE CAUSALIDAD. CRÍTICA A HUME.

El texto que acabamos de ver pertenece a la introducción que Kant hace en su “*Crítica de la Razón pura*” y sirve como ejemplo que puede ser aplicado a cualquier juicio de la física pura, entendiendo por “pura” la parte no experimental de la misma. Hay sin embargo un juicio que pone como ejemplo el propio Kant y que conviene señalar por tratarse de una de las discrepancias más notables con las teorías de Hume. Se trata del juicio que se presenta como principio general de causalidad y que vendría a expresarse en una proposición como la siguiente: “*todo lo que comienza a existir tiene una causa*”.

Recordemos como Hume había criticado este principio (ver Tema VII):

- 1) La idea de causación se fundamenta en la idea de conexión necesaria, de forma que siempre que se da un hecho u objeto al que llamamos causa se dará otro hecho u objeto al que llamamos efecto, y lo fundamenta de tal modo que la conexión entre ambos objetos, causa y efecto, es una conexión que no se da ni aleatoriamente ni azarosamente ni contingentemente, sino que se da necesariamente.
- 2) Experimentamos con frecuencia la conjunción de dos objetos, llamamos a uno causa y a otro efecto e inferimos la existencia de uno a partir de la del otro, pero lo único observable es que entre ambos hechos se da una sucesión/conjunción constante, es decir, que siempre que sucedió lo primero en el pasado sucedió lo segundo.
- 3) La idea que opera aquí no es, en realidad, la de conexión necesaria, sino la idea de **conjunción constante** que consiste en la idea de repetición regular de dos clases de sucesos similares según un patrón constante de continuidad y sucesión, idea que, evidentemente, no implica la de conexión necesaria.
- 4) Nunca sabremos con certeza si a tal fenómeno u objeto le seguirá otro, simplemente creemos que sucederá así y dicha creencia procede del hábito y la costumbre.

Según Kant, en este procedimiento de análisis Hume fue víctima de un error al confundir las leyes particulares causales con el principio general de causalidad. La argumentación de Hume es valiosa para poner en cuestión nuestra capacidad a la hora de determinar la necesidad de que de un hecho particular llamado causa se derive otro hecho particular llamado efecto, pero no lo es para poner en cuestión el principio general de causalidad porque el principio general de causalidad es una ley universal y necesaria (ver EJEMP. 4).

EJEMPLO 4

Supongamos que establecemos una propiedad de la materia formulada en la siguiente proposición: “*Los cuerpos son atraídos por la Tierra*”. Siguiendo las argumentaciones de Hume, lo único que podemos conocer es que en una serie X de casos tal propiedad se ha cumplido, pero de ello no podemos inferir la *necesidad* de que siempre se cumpla, siendo posible (por muy improbable que sea) que en algún caso al acercarse un cuerpo a la Tierra, en vez de ser atraído por ella, sea rechazado. ¿Pondría este hecho en cuestión el principio general de causalidad? No, lo único que pondría en duda es la propiedad que hemos establecido mediante la proposición antedicha, pero eso no implica que el rechazo que sufre el cuerpo en cuestión no tenga una causa, en este caso también la acción de la Tierra. Por tanto, el principio general de causalidad sigue vigente aunque la relación causa-efecto que hemos establecido sea falsa.

OTRA CRÍTICA A HUME: EL PSICOLOGISMO.

Otra cuestión que Kant reprocha a Hume es la que hemos expuesto en el punto 4º de la argumentación anterior, es decir, el hecho de que fundamente nuestra “certeza” acerca de los sucesos en la “creencia”, creencia que no puede proceder sino del hábito y la costumbre. Kant rechaza taxativamente una teoría del conocimiento basada en fundamentos psicológicos como son aquellos a los que hacen referencia conceptos como “hábito” y “costumbre”.

Kant es el primer filósofo que plantea una neta diferencia entre filosofía y psicología. Acusa a Hume de haber confundido las condiciones “lógicas” que hacen posible el conocimiento con las condiciones “psicológicas”. El problema de la justificación del conocimiento es distinto del problema del nacimiento de hecho del conocimiento en la mente, que sería un problema psicológico. Cuando Kant se refiere al fundamento de posibilidad del conocimiento, se refiere a la validez del mismo, no a como se ha producido de hecho en la mente tal conocimiento. Además, es contradictorio que un empirista hable de “hábito”, pues parece referirse a una tendencia **innata** a enlazar representaciones.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

La Crítica de la Razón pura es la obra que contiene los aspectos fundamentales de la teoría del conocimiento de Kant. Omitiendo capítulos y secciones, su estructura puede resumirse así:

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA	Introducción		
	I. Doctrina trascendental de los elementos	Primera parte: La estética trascendental	Primera división: La analítica trascendental
		Segunda parte: La lógica trascendental	Segunda división: La dialéctica trascendental
	II. Doctrina trascendental del método		

Para Kant hay dos fuentes del conocimiento: **sensibilidad** y **entendimiento**. Dentro del entendimiento distingue Kant dos tipos de actividad: el entendimiento propiamente dicho, que es la facultad mediante la cual el hombre formula juicios y la **Razón** que es la actividad mediante la cual el hombre enlaza unos juicios con otros formando razonamientos.

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos.

Kant: *Crítica de la Razón pura*

De cómo es la sensibilidad y de las condiciones que la hacen posible se ocupa en la estética⁵ trascendental⁶. De cómo es el entendimiento y de las condiciones que lo hacen posible se ocupa en la analítica trascendental y en la dialéctica trascendental. En la analítica trascendental en un sentido que podríamos llamar “positivo” ya que expone cómo es el entendimiento humano, mientras que en la dialéctica trascendental la exposición tiene un sentido que podríamos denominar “negativo” por cuanto se ocupa de la imposibilidad de que el entendimiento sea aplicable a los objetos de la metafísica.

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

“Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”

“La ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori la llamo estética trascendental”

Kant: *Crítica de la Razón pura*

Si leemos las notas a pie de esta página y las citas de Kant que previas a estas líneas, podemos extraer las siguientes conclusiones:

- En la estética trascendental, por ser estética, se ocupa Kant de “lo sensible”.
- En la estética trascendental, por ser trascendental, se ocupa Kant de “lo a priori”.
- Conclusión: en la estética trascendental se ocupa Kant de “del conocimiento sensible a priori”.

⁵ El término ‘estética’ (del griego αἰσθητική, aisthetiké, relativo a la sensación) se ha empleado y se emplea principalmente para referirse a la parte de la filosofía que tiene por objeto *lo bello*. Kant, sin embargo, emplea el término en su sentido griego primario de “relativo a los sentidos” (o a la sensación como fuente de conocimiento).

⁶ Trascendental, (del latín *trans* y *scandere* o de *transcendere*, sobrepasar, superar) significa, en sentido etimológico, lo que está por encima del mundo sensible; lo que supera el límite de lo sensible. Entre los escolásticos, los trascendentales son aquellos conceptos que se aplican a todo: verdad, bondad, unidad y belleza. El uso más conocido del término se debe a Kant, para quien trascendental es toda condición de posibilidad que sea necesaria, universal y *a priori*, y por lo mismo opuesta a empírico. Así, llama trascendental al conocimiento en cuanto se ocupa, no de los objetos conocidos, sino de las condiciones que en el sujeto hacen posible el conocimiento de objetos; es, pues, toda condición de posibilidad del conocimiento antes y más allá de todo conocimiento actual.

La conclusión parece por una parte correcta y por otra contradictoria ya que si los sentidos son, como hemos visto hasta ahora, los que nos proporcionan el conocimiento empírico ¿cómo es posible ni si quiera tratar del conocimiento *a priori* que puedan proporcionar los mismos?

Empleando la terminología del propio Kant decimos que por la sensibilidad los objetos nos son **dados** y por el entendimiento son **pensados**. Pero ¿qué significa para Kant “dados”?

EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE O LA REVOLUCIÓN COPERNICANA⁷ DE KANT

Por analogía metafórica con la revolución que supuso la obra de Nicolás Copérnico en el ámbito de la astronomía (y por extensión en la concepción del hombre mismo), se denomina “revolución copernicana de Kant” a la nueva concepción que éste introdujo en la historia del pensamiento al hacer depender la configuración del objeto sensible de las condiciones trascendentales del sujeto.

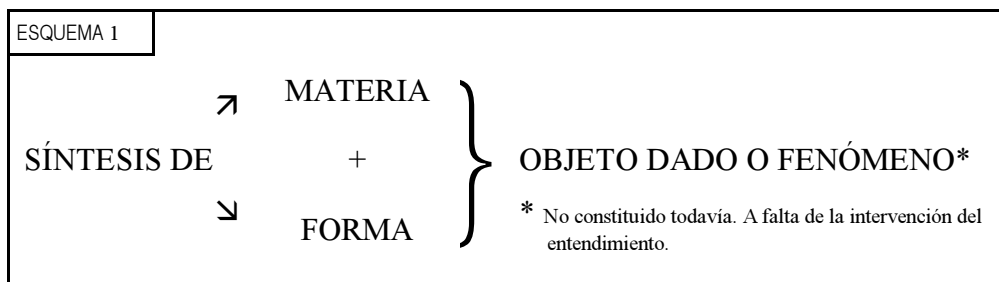
Como hemos señalado antes, aunque Kant compartía con los empiristas la tesis de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no coincidía con ellos en que todo él provenga de la experiencia.

A lo “dado” a la sensibilidad —cuyo resultado podríamos llamar “experiencia”— le llama Kant “fenómeno” y está constituido primariamente⁸ por una síntesis de lo que Kant denomina “**materia**” y “**forma**”.

Kant define la materia como “*lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación*” y forma como “*aquello que hace que lo diverso del mismo [del fenómeno] pueda ser ordenado en ciertas relaciones*”.

En la configuración de un “objeto” de la percepción sensible entran dos cosas: “algo” *a posteriori* que, sin poder afirmarlo nunca, se supone que proviene del exterior (la materia de la sensación) y algo *a priori*, perteneciente al sujeto trascendental⁹, que posibilita la sensación al configurar un orden en la misma (la forma de la sensación).

La síntesis primaria que se da en el ámbito de la sensibilidad podría representarse en el siguiente esquema:



La sensibilidad no es posible sin esta síntesis, por lo tanto, el objeto ya no es un ente independiente del sujeto, sino que para ser objeto, para poder darse, tiene que estar intervenido por la forma *a priori* de la sensibilidad perteneciente al sujeto trascendental. He aquí la revolución copernicana de Kant: **el conocimiento no se rige por el objeto, sino éste por el conocimiento**, ya que, aunque todo conocimiento comienza por o con la experiencia, no todo proviene de ella y sólo se puede conocer cuando resulta posible imponer al objeto aquellos elementos *a priori*, propios del sujeto.

El modo en que opera la sensibilidad es mediante *intuiciones*. Las intuiciones son el modo por el cual el conocimiento se refiere o aprehende inmediatamente (de forma no mediada) los objetos de la sensibilidad. La intuición sólo tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado, pero el objeto sólo puede ser dado si afecta de alguna manera a nuestro espíritu (≈ mente o conciencia)¹⁰.

⁷ Se denomina “revolución copernicana” al cambio científico y conceptual que supuso la hipótesis propuesta por Nicolás Copérnico, en 1543, con su obra *De revolutionibus orbium coelestium* (Sobre las revoluciones de los orbes celestes), según la cual el Sol, y no la Tierra, ocupa el centro del universo. El paso de un sistema geocéntrico y geoestático, centrado en la posición estática de la Tierra, según la astronomía de Aristóteles y Ptolomeo, a un sistema heliocéntrico, centrado en el Sol, ha sido considerado no sólo como el punto de partida de la denominada revolución científica, llevada a cabo, más de medio siglo después, por Galileo, Descartes, Kepler y Newton, entre otros, sino también de un cambio de perspectivas y valores en la propia concepción del hombre.

⁸ Remarcamos “primariamente” porque no es la única síntesis que ha de darse para que el objeto pueda ser objeto, es decir, pueda ser percibido. Veremos más adelante que es también necesaria una síntesis posterior.

⁹ Sujeto trascendental se diferencia de sujeto empírico en que el primero es el sujeto en cuanto común a todos los hombres mientras el segundo es el sujeto en cuanto particular. Algo así como que el sujeto empírico sería Juan, María, Inés... y el sujeto trascendental “el hombre”.

¹⁰ Esta última frase (*pero el objeto sólo puede ser dado si afecta de alguna manera a nuestro espíritu*) muestra la diferencia de Kant con el racionalismo.

La intuición es lo que sostiene el conocimiento; conocer es primariamente intuir, porque la sensibilidad opera con intuiciones y no con conceptos ya que los conceptos tienen como característica esencial ser de aplicación *mediata* a una multiplicidad de individuos, mientras que las intuiciones son inmediatas y únicas (ver EJEMP. 5)

EJEMPLO 5

‘Caballo’ es un concepto porque es aplicable a una multiplicidad de entidades que cumplen unas determinadas condiciones (mamífero, herbívoro, cuatro patas, veloz, etc.) y dicho concepto es el resultado de abstraer esos rasgos de la multiplicidad de individuos (Babieca, Rocinante, éste, aquel, etc.). Obtenemos el concepto ‘caballo’ a partir de las percepciones de color, tamaño, figura... que enlazamos entre sí según un orden de conexión. Luego la percepción de ‘caballo’ no es inmediata, sino mediada por las percepciones de color, tamaño, figura, etc. La impresión de ‘verde’, sin embargo, no es mediada, es inmediata, y no la extraigo a partir de características comunes a una multitud de individuos. Es un hecho puramente subjetivo que no contiene en sí misma referencia a objeto alguno aunque de hecho pueda ser adecuada para aplicar en algún momento del proceso del conocimiento a algún objeto.

Las intuiciones son de dos tipos: empíricas y puras.

Son *intuiciones empíricas* las provenientes de la sensación, en el sentido de que provienen (o mejor, *parecen provenir*) de fuera del sujeto incidiendo sobre él. En terminología kantiana: son la materia de la sensibilidad.

Sin embargo, la forma de la sensibilidad, es decir, esos elementos *a priori* que intervienen en la configuración del objeto porque el sujeto los impone como condiciones trascendentales que lo hacen posible, son, según Kant, *intuiciones puras*.

Kant denomina “**pura**” a toda aquella representación en la que no se encuentra nada perteneciente a la experiencia. Por eso, una intuición pura sería una intuición vacía de todo contenido empírico y, según Kant, sólo hay dos intuiciones puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo.

ESPACIO Y TIEMPO

Por lo dicho anteriormente, sabemos que podemos definir espacio y tiempo como “*intuiciones puras o formas a priori de la sensibilidad*”.

Son *intuiciones* porque no pueden ser conceptos ya que, tal como hemos dicho antes, cada concepto se aplican a una multiplicidad de individuos mientras que el espacio y el tiempo son únicos: sólo hay un espacio y un tiempo que podemos dividir respectivamente en “partes” o “intervalos” donde “enmarcar” inmediatamente a los objetos que percibimos.

Son **puras** porque están vacías de todo contenido empírico, no percibimos en la experiencia el espacio ni el tiempo, sino objetos que se “enmarcan” en un espacio y tiempo únicos que no se presentan como tales a los sentidos.

Son **formas** porque son la forma o el modo en que percibimos las intuiciones empíricas: colores, sonidos, etc. Son la forma que recae sobre la materia de la sensación: las intuiciones empíricas. Las intuiciones empíricas las percibimos necesariamente en un espacio y un tiempo.

Son *a priori* porque no proceden de la experiencia, sino que la preceden y resultan ser condiciones para que ésta sea posible.

Son **de la sensibilidad** porque pertenecen al ámbito del conocimiento sensible. No son conceptos elaborados o presentes en el entendimiento, sino condiciones trascendentales para que pueda haber sensibilidad (ver EJEMP. 6)

EJEMPLO 6

Es obvio que ni espacio ni tiempo pueden ser “cosas” (si lo consideramos como una cosa tendríamos que concebir otro espacio y otro tiempo que los contuviesen, y así indefinidamente) percibidas como tales por los sentidos: no se pueden ver, tocar, oír, oler ni saborear. Pero sí podemos ver, tocar, etc., un objeto situado en un espacio y un tiempo.



Es más, sería absurdo que dijésemos, por ejemplo, “*he visto, tocado, olido... una cosa*”, alguien nos preguntara: *¿dónde y cuándo?* y nosotros respondiésemos: “*en ningún lugar y en ningún momento*”.

El espacio y el tiempo tampoco pueden ser conceptos empíricos, dado que para representarme un objeto debo presuponer de antemano el espacio y el tiempo; por lo tanto, el espacio y el tiempo no puede proceder de la experiencia, sino que la preceden.

Teniendo en cuenta esto, podemos decir que:

- Si son únicos y de aplicación inmediata para la percepción de objetos, entonces son intuiciones.
- Si no podemos percibir espacio y tiempo como tales, entonces no son empíricos, sino puros.
- Si no podemos percibir objeto alguno si no es aplicándole un espacio y un tiempo, entonces son formas.
- Si no procediendo de la experiencia la hacen posible, entonces son *a priori*.
- Si lo que hacen posible es el conocimiento sensible, entonces son de la sensibilidad.

El espacio hace posible que nos representemos objetos como exteriores a nosotros, pero no suministra intuición alguna acerca de nuestra alma o mente como objeto. Por lo tanto, el espacio será sólo *forma a priori de la sensibilidad externa*.

El tiempo, sin embargo, hace posible la intuición o representación de objetos como exteriores a nosotros, pero también hace posible la intuición de un estado interno. El tiempo es, pues, la *forma a priori de la sensibilidad externa e interna* (ver EJEMP. 7).

EJEMPLO 7

La sensibilidad externa (colores, sonidos, etc.) sólo es posible “enmarcándola” en un espacio y un tiempo porque los objetos se perciben necesariamente en un espacio y un tiempo..

Por el contrario, los datos de la sensibilidad interna (imaginaciones, recuerdos, etc.) se suceden unos a otros en el tiempo, pero no en un espacio.

LA LÓGICA TRASCENDENTAL: LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Hemos dicho más arriba que, según Kant, hay dos fuentes o facultades del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento.

“La primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda lo pensamos”

Kant: *Crítica de la Razón pura*

De la sensibilidad nos hemos ocupado al tratar la parte de la *Crítica de la Razón pura* denominada: *estética trascendental*. Del entendimiento nos ocuparemos ahora al tratar de la parte denominada: *analítica trascendental*.

La sensibilidad es una facultad pasiva del conocimiento; *pasiva* porque se limita a recibir las impresiones (aparentemente provenientes del exterior: colores, sonidos, etc.) sin “actuar” sobre ellas. El entendimiento es, por el contrario, activo (*espontáneo* en terminología kantiana) ya que produce espontáneamente conceptos e ideas. Así como la sensibilidad opera con intuiciones, el entendimiento opera con *conceptos*.

En la página 11 hemos expuesto la síntesis que ha de darse entre materia y forma de la sensibilidad para que el objeto pueda darse (fenómeno), pero hemos recalado que era una síntesis primaria porque en realidad el fenómeno no puede producirse con la sola intervención de la sensibilidad. Esto se debe a que las sensaciones en sí mismas no contiene referencia a objeto alguno. Para que haya conocimiento es necesario que las impresiones estén referidas a un objeto y esto obliga a que haya un orden y enlace entre ellas, orden y enlace que no pueden ser de ningún modo aportados por la sensibilidad. Tiene que haber, pues, una representación distinta de las impresiones mismas que construya el enlace

de la multiplicidad de impresiones constituyendo así el objeto. Tal representación —que no es de la sensibilidad, sino del entendimiento— es el concepto.

La cooperación de ambas facultades del conocimiento, sensibilidad y entendimiento, es absolutamente imprescindible para que pueda haber conocimiento: la sensibilidad sin el entendimiento es ciega, el entendimiento sin la sensibilidad es vacío.

“Si llamamos sensibilidad a la receptividad que nuestro espíritu posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) cómo hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.”

Kant: *Critica de la Razón pura*

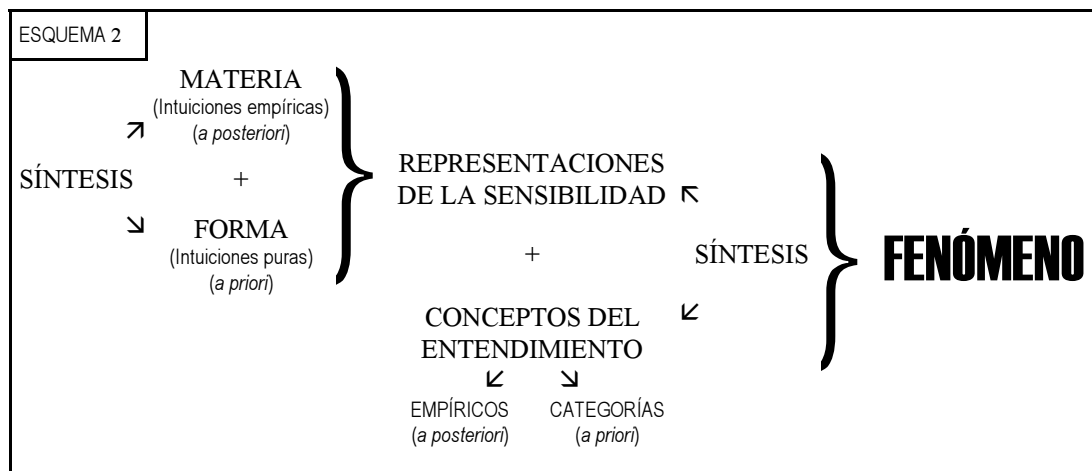
LAS CATEGORÍAS

Hemos visto anteriormente que, dependiendo del contenido, hay intuiciones empíricas e intuiciones puras. Pues bien, dependiendo también de su contenido hay **conceptos empíricos** y **conceptos puros** (denominados por Kant **categorías**¹¹).

Son conceptos empíricos aquellos que el entendimiento elabora a partir de los datos de la experiencia, es decir, de los datos suministrados por la sensibilidad y que contienen en sí mismos datos empíricos. Son, por tanto, *a posteriori*. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto ‘cuervo’; nuestro entendimiento lo elabora a partir de la recepción y abstracción de ciertos datos como color, figura, etc.

Son conceptos puros aquellos que no proceden de la experiencia —o sea, son *a priori*— y que el entendimiento aplica a las impresiones sensibles para unificarlos y coordinarlos, haciendo posible así el conocimiento. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto ‘sustancia’; sin el cual es imposible unificar los datos de la sensación en un “algo”. Pero por la experiencia misma no captamos “sustancias”, sino datos desorganizados, luego ‘sustancia’ será un concepto puro que nuestro entendimiento *produce* al recibir datos de la sensibilidad.

Ahora podemos completar el esquema nº 1 de la página 11 para exponer definitivamente la doble síntesis que determina qué es un objeto dado o fenómeno:



¹¹ En la exposición de su sistema categorial, el propio Kant sostiene que su intención coincide con la de Aristóteles, pero que su desarrollo es muy diferente.

Mientras las intuiciones son, como hemos dicho, *inmediatas*, los conceptos son *mediatos*. Las primeras se relacionan directamente con el objeto, mientras que los segundos mantienen una relación indirecta, pues se relacionan directamente con otros conceptos o con las intuiciones, pero nunca con los objetos.

Un concepto se refiere a otra representación (y es absolutamente necesario que todo concepto se refiera a otra representación) mediante un juicio. La función de referir las representaciones de la sensibilidad a un concepto se pone de manifiesto en un juicio en el cual se enuncia que un *esto* (lo intuitivo) *es...* (tal concepto); por ejemplo: *esto es un árbol*.

Si el juicio pone de manifiesto la conexión intuición-concepto, bastaría con relatar la lista de todos los tipos posibles de juicio para determinar la lista de todas las distintas categorías posibles (ver TEXTO 1).

TEXTO 1

La intuición, aun cuando no contenga por sí sola la referencia a un objeto, es, sin duda, relación con el objeto, y como tal se afirma dentro de la estructura total del conocimiento. Dentro de esa misma estructura, el papel de la intuición es el de la relación *inmediata* con el objeto. Obviamente, no puede haber ninguna relación *mediata* con el objeto si no hay ante todo la relación inmediata, lo mismo que ningún cuerpo puede estar «mediatamente» apoyado sobre la mesa si no hay uno que esté apoyado «inmediatamente». El concepto, aun cuando es él quien establece expresamente la referencia a un objeto, no es él mismo ningún «contacto» con el objeto, porque no es «afección», sino «función» de la mente. El concepto establece la referencia objetiva, pero como referencia objetiva *inmediata* sólo por parte de la intuición. El concepto es, pues, representación mediata, lo cual quiere decir: representación referida a otra representación. Esta «otra representación» puede ser un concepto (p. ej.: cuando refiero «animal» a «hombre», «caballo», etc.), pero entonces ha de estar a su vez referida a otra representación, etc.; este proceso se detiene sólo cuando la representación que se alcanza es ya no una representación mediata, sino una inmediata, esto es: una intuición. La naturaleza misma del concepto alcanza, pues, su base allí donde la referencia de una representación a otra es aquella referencia (...) por la cual el concepto constituye la posición de objetividad de una intuición.

La referencia de un concepto a otra representación (sea ésta intuición o concepto) es el *juicio*; y la función de referir la multiplicidad de las impresiones a la unidad de un objeto (función en la cual —y sólo en ella— tiene lugar el concepto) no es otra cosa que el *juicio* en el cual enuncio que «esto (lo intuitivo) es... (un árbol, una casa, etc.)». La lógica general, que no se refiere en absoluto a objetos, ni siquiera a la posibilidad de objetos, puede considerar el concepto como algo previo al juicio, los conceptos como algo dado y con lo cual se construyen juicios. Para la lógica trascendental, en cambio, el concepto no es otra cosa que un *predicado* posible y no tiene lugar en otra parte que en el juicio. Así, pues, es el juicio la *función* del entendimiento.

En consecuencia, si pretendemos mostrar aquello que está necesariamente supuesto en la función misma del entendimiento (esto es: poner de manifiesto lo *a priori* del entendimiento), el «hilo conductor» para tal demostración, ha de ser una enumeración que abarque todos los diferentes aspectos de la función del entendimiento en el juicio, esto es una «tabla» de las diferentes formas de juicio atendiendo precisamente a la función que el entendimiento realiza.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la Filosofía*

Por tanto, una vez establecida la necesidad de los conceptos puros del entendimiento o categorías, se propone Kant determinar cuántas y cuáles son esas categorías. Lleva a cabo esta tarea en la parte de la Crítica de la Razón pura denominada “*Deducción metafísica de las categorías*”. Para ello establece como “hilo conductor” la lista de tipos de juicios y de ella extrae la lista de categorías según la que a cada tipo de juicio corresponde. El resultado es el siguiente:

TIPOS DE JUICIOS		TABLA DE LAS CATEGORÍAS	
Según la cantidad: Universales Particulares Singulares		De la cantidad Unidad Pluralidad Totalidad	
Según la cualidad: Afirmativos Negativos Infinitos	Según la relación: Categóricos Hipotéticos Disyuntivos	De la cualidad Realidad Negación Limitación	De la relación Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente) Causalidad y dependencia (causa y efecto) Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente)
Según la modalidad: Problemáticos Asertóricos Apodícticos		De la modalidad Posibilidad - imposibilidad Existencia - no-existencia Necesidad - contingencia	

Recorrido ya todo el proceso que muestra cómo es capaz de conocer y qué es capaz de conocer el hombre (≈el sujeto trascendental), podemos exponer las siguiente conclusión fundamental:

Las categorías son necesarias para constituir la experiencia, pero **no son aplicables más allá de lo dado en el espacio y el tiempo, es decir, más allá de la experiencia misma, del fenómeno.**

“Si entendemos por objetos meramente inteligibles las cosas pensadas mediante categorías puras, sin ningún esquema de la sensibilidad, entonces son imposibles tales objetos. En efecto, la condición de uso objetivo de todos los conceptos del entendimiento es sólo la índole de nuestra intuición sensible, que es el medio a través del cual se nos dan objetos. Los conceptos carecen de referencia a un objeto si se prescinde de esa intuición.”

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA: FENÓMENO FRENTE A NOÚMENO

En la analítica trascendental llega Kant a la conclusión antedicha: no puede haber conocimiento sino de objetos de la experiencia posible. Los conceptos sólo son principios de la exposición de los fenómenos, no pueden por sí mismos aportar conocimientos sobre nada que intente sobrepasar los límites del propio fenómeno.

“La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer a priori el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento.”

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

Considera Kant, sin embargo, que se en esta situación se da una ambigüedad capaz de provocar un grave malentendido: cuando, desde un punto de vista, llamamos a un objeto dado “fenómeno”, desde otro punto de vista nos parece posible representarnos al objeto en sí mismo (noúmeno), creyendo que podemos hacernos también un concepto de semejante objeto, lo cual es ilícito por cuanto, como ya hemos mostrado, los conceptos no son de aplicación a objetos inteligibles, es decir, a objetos al margen de nuestra sensibilidad.

Si entendemos noúmeno como algo que no es objeto de la intuición sensible, como cosa en sí, este término sólo puede estar tomado en sentido negativo, como límite exterior de la frontera de nuestro conocimiento. Pero si, por el

contrario, entendemos por noumēno el objeto de una intuición no sensible, entonces estamos presuponiendo la existencia de la intuición intelectual, intuición que ni poseemos ni podemos siquiera entender su posibilidad.

El noumēno¹² queda, pues, concebido sólo en su sentido negativo, como el correlato del fenómeno. Si fenómeno es el objeto en tanto que aparece, que se presenta, el noumēno es el objeto considerado al margen de su relación con la sensibilidad; es el objeto en sí. Y desempeña el único papel de plasmar aquello que está más allá del límite marcado por el fenómeno, el límite de lo que no puede ser objeto del conocimiento humano.

“Consiguientemente, si quisiéramos aplicar las categorías a objetos no considerados como fenómenos, tendríamos que suponer una intuición distinta de la sensible, y entonces el objeto sería un noumēno en sentido positivo. Sin embargo, teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual, se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia. Es verdad que a los entes sensibles corresponden entes inteligibles, y puede haber incluso entes inteligibles con los que nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos noumēno debe entenderse como tal en un sentido puramente negativo.”

Kant.: *Critica de la Razón pura*

LA LÓGICA TRASCENDENTAL: LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Una vez analizado cómo es el conocimiento humano y llegados a la conclusión fundamental de que los conceptos del entendimiento no pueden ser aplicados a supuestos objetos que rebasan el ámbito de la experiencia, en la *Dialéctica trascendental* responde Kant a la pregunta originaria que le hizo emprender la crítica de la Razón: ¿es posible la Metafísica como ciencia? La respuesta es, obviamente, negativa: la Metafísica, entendida como conjunto de proposiciones o teorías cuyo objeto son realidades que se encuentran más allá de la experiencia, es imposible.

El conocimiento humano, por su propia configuración estructural, no puede alcanzar verdades acerca *la cosa en sí* (noumēno) y son precisamente supuestas entidades de ese tipo todos los objetos de la Metafísica. La *Dialéctica trascendental* se constituye, pues, como una crítica de la Razón en su pretensión de alcanzar el conocimiento de *la cosa en sí*.

DOBLE FACULTAD DE LA RAZÓN Y LA BÚSQUEDA DE LO INCONDICIONADO

En la página 10 señalábamos que para Kant existían dos fuentes del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, y que a éste último lo dividía en dos funciones: la función de formular juicios (entendimiento) y la función de enlazar unos juicios con otros formando razonamientos (Razón).

La Razón para Kant tiene, a su vez, dos facultades: la facultad lógica y la facultad trascendental.

En su uso o **facultad lógica**, la Razón busca la generalización o universalización de los juicios emitidos por el entendimiento (ver EJEMP. 8)

EJEMPLO 8

Un juicio emitido por el entendimiento como “*las piedras caen*” no nos daría información relevante desde el punto de vista científico, no sería valioso porque su universalidad es muy limitada, limitada a un conjunto específico de entes: las piedras. El papel de la Razón consiste en referir todo conocimiento a juicios lo más universales posible del tipo “*todos los graves caen*” y conectar la verdad de aquéllos con la verdad de éstos mediante razonamientos: “*Todos los graves caen y las piedras son graves, luego las piedras caen*”

Pero la Razón no puede imponer leyes a los objetos ni contiene fundamentos para conocerlos o determinarlos, sólo puede administrar lo que el entendimiento conoce y reducir la gran variedad de juicios o conceptos comparándolos

¹² A un concepto como este, que por una parte es el límite de nuestro propio conocimiento y por otra rebasa la capacidad del mismo, lo denomina Kant “problemático”.

entre sí. Y ésta es precisamente su tendencia natural, la de buscar principios y leyes cada vez más generales que sean capaces de explicar el mayor número de fenómenos posible.

Esta facultad propia de la Razón es eficaz para el conocimiento humano porque permite la organización y ampliación del mismo, pero nos empuja inevitablemente hacia la búsqueda de aquello tan general que no está condicionado por otras leyes o principios, las causas últimas del ser: **lo incondicionado** (ver EJEMP. 9)

EJEMPLO 9

La búsqueda del fundamento o condición por la cual el juicio “*Juan es mortal*” es verdadero nos remite a los juicios “*Juan es hombre*” y “*todo hombre es mortal*” que son los fundamentos lógicos del primero. El juicio “*todo hombre es mortal*” tiene su fundamento en “*todos los animales son mortales*” y “*Todo hombre es animal*”. El juicio “*todos los animales son mortales*” tiene su fundamento en “*todos los seres vivientes son mortales*” y “*Todo animal es ser viviente*”. Así podríamos continuar una cadena de eslabones donde cada uno sustenta su verdad en otro y éste en otro y así sucesivamente. Es lógico que la Razón trate de buscar, por ejemplo, el cuarto eslabón que sujeta al quinto y luego el tercero que sujeta al cuarto, y así llegar hasta el primero, que no está sustentado por ningún otro: lo incondicionado.

Esta tendencia se encuentra dentro de la naturaleza misma de la función lógica de la Razón. El problema es que cuando la Razón intenta llegar a ese incondicionado traspasa los límites del entendimiento y, por consiguiente, de la experiencia posible, lo cual implica que, inevitablemente, comete “errores”. Errores que no son el producto de argumentaciones defectuosas de la Razón que pueden ser sustituidas por argumentaciones correctas, sino de argumentaciones que exceden la capacidad de la Razón misma.

Sabemos que los conceptos, sean empíricos o puros (categorías), sólo son posibles en aplicación a objetos de la experiencia (ver Pág. 14), pero cuando la Razón traspasa los límites de la experiencia también opera con conceptos que, como hemos visto, no pueden ser ni empíricos ni puros. A estos “conceptos”, que en realidad no son conceptos, los denomina Kant “ideas trascendentales”

LA NOCIÓN DE IDEA: PARALOGISMOS, ANTINOMIAS Y EL IDEAL DE LA RAZÓN

Hay, según Kant, tres tipos o formas de “concepto incondicionado” o “idea trascendental”: el *sujeto absoluto* (alma), la *suposición absoluta* (mundo) y el *agregado absoluto* (Dios).

¿Cómo se producen estos tres tipos?

1. Todas “*mis*” representaciones empíricas se relacionan con una unidad que “las percibe” (el sujeto), pues todas confluyen en algo que las acompaña: “**yo** percibo tal cosa...”, “**yo** pienso en...; a partir de ahí la Razón tiende a completar una síntesis mediante la suposición de un sujeto incondicionado, un sujeto pensante concebido como sustancia: **el sujeto absoluto: el YO** o alma (la sustancia pensante de los racionalistas). Esta suposición es en realidad un **paralogismo**¹³ (≈falacia) propio de la **psicología racional** porque la Razón confunde la necesidad lógica de suponer un sujeto “yo pienso”, que ha de dar unidad a toda la vida mental en su relación con la experiencia, con la existencia de un yo personal o alma.
2. El entendimiento suministra relaciones causa-efecto, cada una de las cuales presupone otras relaciones causales y así sucesivamente. La Razón sintetiza todas las relaciones causales en una unidad que no presuponga otra relación causal, sino que suponga algo así como el conjunto completo o totalidad de todas las relaciones causales: **la suposición absoluta: el MUNDO** (la sustancia extensa de los racionalistas). Esta suposición es en realidad una **antinomía**¹⁴ (≈contradicción o paradoja) propia de la **cosmología racional** que, en su necesidad de unificar la totalidad de los fenómenos de la naturaleza, supone la existencia del mundo.

¹³ Del griego *paralogismós* (razonamiento falso). Razonamiento formalmente erróneo que, a diferencia del sofisma o de la falacia no requiere voluntariedad de engañar. Su apariencia de validez induce a error.

¹⁴ Del griego anti, oposición y nomos, ley: «Conflicto de leyes» o «leyes opuestas». Son pares de conclusiones deducidas de argumentos aparentemente correctos, pero que son contradictorias entre sí. Es decir: concluyen dos proposiciones contrarias entre sí y, sin embargo, las dos parecen deducciones correctas.

3. La Razón busca una unidad real como condición suprema de todas las realidades pensables, no la puede hallar en el agregado¹⁵ de las perfecciones empíricas físicas y psíquicas; busca entonces una causa suprema tanto de los fenómenos físicos como de los fenómenos psíquicos: el agregado absoluto o **ideal de la Razón: DIOS** (la sustancia infinita de los racionalistas).

Esta suposición es en realidad un **ideal trascendental** propio de la **teología racional** que, en su necesidad de encontrar una unidad del todo, confunde este ideal de la Razón con la demostración de la existencia del ser de todos los seres (Dios).

Como se ve, en Kant la noción de 'idea' tiene un sentido negativo en cuanto que no producen ninguna clase de conocimiento objetivo:

Entiendo por «idea» un concepto necesario de Razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de Razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la Razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la Razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

Pero tiene, a su vez, un **sentido regulador** necesario, con como un hilo conductor para la organización y síntesis de los conocimientos. Y, aunque desde el punto de vista de la Razón teórica, **yo, mundo y Dios**, no son verdaderos conceptos de algo que posea realidad objetiva, son focos hacia los cuales tiende el sentido de lo conocido por la experiencia:

Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (focus imaginarius), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

LA IMPOSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

Llegados a este punto, ya podemos responder a la pregunta originaria, aquella en virtud de la cual comenzamos el desarrollo de esta crítica a la Razón (ver Pág. 4 - PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA-), a saber: si la metafísica es posible como ciencia o, dicho de otro modo, si la metafísica puede ampliar nuestro conocimiento de la realidad.

La respuesta ahora parece evidente:

dado que

- ❶ los objetos de la metafísica son las ideas [trascendentales] de la Razón pura,
- ❷ que dichas ideas no tienen un origen empírico y
- ❸ que no hay conocimiento sino de aquello que cumple como requisito tener un fundamento empírico;

entonces,

- no puede haber conocimiento, como tal, de los objetos de la metafísica
- o, dicho con otras palabras, **la metafísica no es posible como ciencia.**

¿Quiere decir esto que la metafísica es un sinsentido, que es una especulación disparatada? No, en absoluto. El propio Kant nunca negó la inmortalidad del alma o la existencia de Dios. En la *Crítica de la Razón pura* se limitó a establecer que no son asequibles a la Razón teórica (al conocimiento científico). Pero como ideales de la Razón tienen un ámbito de aplicación fundamental: **la Razón práctica.**

¹⁵ Conjunto de entidades homogéneas que se considera que forman en sí y entre sí una cierta unidad.

ONTOLOGÍA

En todos los autores estudiados hasta ahora con cierta profundidad, hemos dividido la filosofía según una ordenación que, partiendo de la teoría del conocimiento, llegaba a la política pasando previamente por la ontología, antropología, teología y ética. Pero ¿qué sentido tiene ahora establecer un apartado denominado “ontología”, cuando, después de la convulsión originada por la teoría del conocimiento ya no hay lugar para una “ciencia del ser”?

Veamos qué dice Kant al respecto cuando trata de demostrar el error del argumento ontológico.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. [...] Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. [...] Desde el punto de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto [...], sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.

Kant.: *Critica de la Razón pura*

Esto quiere decir que el predicado “ser” no imputa ningún atributo a la cosa. Si lo usamos con su sentido copulativo, lo único que hace es enlazar dos conceptos y si lo usamos en su sentido de existencia, tampoco aporta nada al concepto porque el concepto mismo no varía porque se le atribuya el ser o no se le atribuya (ver EJEMP. 10).

EJEMPLO 10

Pongámonos en el primer caso: usamos “ser” como agente copulativo. Por ejemplo en “Juan es alto”. Aquí el verbo ser no añade nada ni al concepto de ‘Juan’ ni al concepto de ‘alto’, sólo enlaza ambos conceptos para indicar que uno, sujeto, se relaciona con el otro, predicado; pero “ser” no es un predicado más, él mismo no predica nada de ‘Juan’ (recordemos que lo que se predica de Juan es ‘alto’) ni predica nada de ‘alto’.

Segundo caso: usamos “ser” en el sentido de “existencia” y decimos, por ejemplo, “Dios es (existe)”. Aquí podría parecer que sí que estamos predicando algo del concepto ‘Dios’; pero, en realidad, al concepto mismo no le imputa nada: me da igual que una cosa exista o no para el concepto mismo que tengo de ella, no la hace variar. En ejemplo similar al que utiliza el propio Kant: 10 euros reales no poseen más contenido conceptual que 10 euros posibles. Dicho con otras palabras, lo que yo entiendo por 10 euros es lo mismo sean estos reales o los esté imaginando.

Si el verbo ser, aplíquese como se aplique, no añade nada al concepto, ¿qué es, entonces, lo real? Lo real ya no es el objeto como algo independiente del sujeto, al menos no le puedo llamar “realidad” porque no sé ni puedo saber nada de él ni de su supuesta existencia. Ahora lo real es el objeto en cuanto que es *para el sujeto*, en cuanto que es el sujeto el que le confiere ontológicamente esa condición de realidad.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos -algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaba en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo.

Kant.: *Critica de la Razón pura*

Es aquí donde se produce la llamada “revolución copernicana” de Kant: ya no es el sujeto quien “gira” alrededor del objeto en el proceso de aprehenderlo, sino que es el objeto el que, para ser tal, ha de adecuarse a las condiciones de conocimiento del sujeto, a las condiciones del sujeto trascendental.

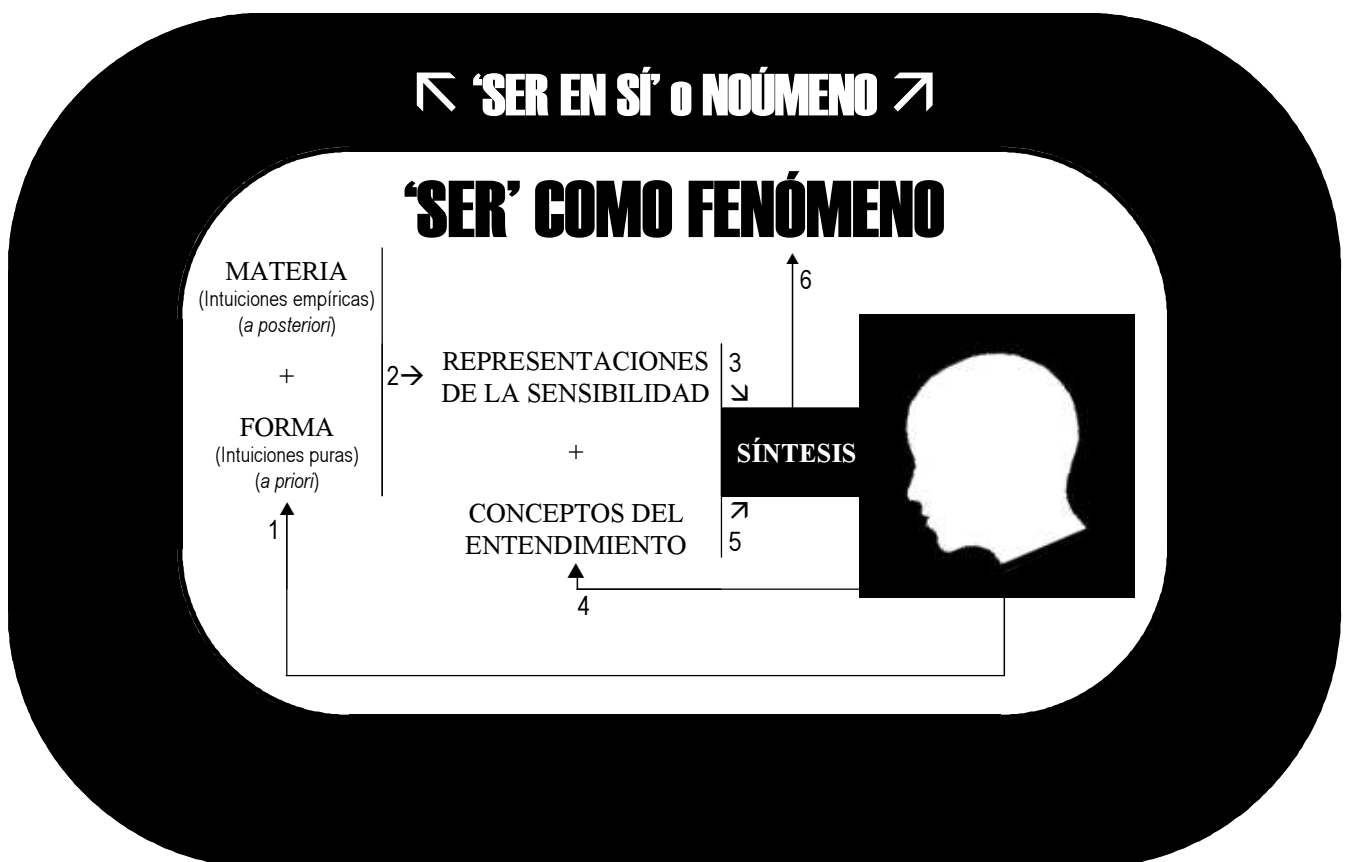
El ser queda, pues, redefinido: ya no hay (o, mejor, nunca podré saber si hay) *ser en sí*, la ontología se reduce al *ser para mí*, entendiendo en ese pronombre *mí* al sujeto trascendental, portador de las intuiciones espacio-temporales y de la espontaneidad del entendimiento en la producción de los conceptos que han de configurar a lo que llamamos ser.

Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

Ahora bien, el ser, entendido como totalidad de lo extenso, como aquello que llamamos **mundo**, es una idea reguladora (ver Pág. 19) del conocimiento que, como tal, nos empuja hacia un punto inalcanzable por el mismo conocimiento teórico, pero que se postula como una serie indeterminada de acontecimientos que incitan al espíritu a avanzar a lo largo de la cadena causal, buscando así la comprensión de los fenómenos que se nos presentan.

Por otra parte, el propio establecimiento del ser como fenómeno traza un límite o frontera más allá de la cual está (*es*) el noumeno. Se convierte así el noumeno en un término problemático (en el sentido que tiene en Kant la noción de “problemático”¹⁶), del que no puedo saber nada pero que me es necesario para trazar el límite de mi conocimiento.



¹⁶ Ver nota 12 a pie de Pág. 17.

ANTROPOLOGÍA

Sucede aquí lo mismo que en el caso de la ontología: ¿qué sentido tiene establecer un estudio metafísico del hombre? ¿Qué sentido tiene analizar conceptos como ‘alma’ cuando sabemos que son conceptos que escapan a la posibilidad del conocimiento humano?

Según Kant, aunque sepamos que no hay respuesta a través de nuestro conocimiento, la pregunta es inevitable porque es una exigencia de la naturaleza misma de la Razón.

El sujeto pensante es el objeto de la psicología; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la teología. Así, pues, la Razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (psychologia rationalis), de una ciencia trascendental del mundo (cosmologia rationalis) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (theologia rationalis).

Kant.: *Critica de la Razón pura*

Del ‘yo’ no tenemos ninguna experiencia, podemos tener experiencia de un estado, de otro estado..., pero no de una sustancia permanente que subyace a esos estados. El ‘yo’ del “yo pienso” se nos muestra como algo permanente que ha de acompañar a todas nuestras representaciones, pero él mismo no es ninguna representación, no se le pueden aplicar categorías.

Ahora bien, la idea del ‘yo’ como sujeto permanente estimula a la unificación de los fenómenos psíquicos y nos empuja a ajustar éstos bajo leyes. Dicho de otro modo, la psicología racional es imposible, pero la psicología empírica se sirve de ella como de un estímulo en la búsqueda de las leyes empíricas que nos aporten conocimiento acerca de los procesos de la mente humana.

Pero Kant reconoce siempre que el hombre es el verdadero tema de la filosofía. Sus tres famosas preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, presuponen o implican a la cuarta: ¿qué es el hombre?

La psicología racional, cuyo tema es el alma, es imposible en el marco de la Razón teórica, pero la antropología empírica tiene un papel muy importante en el conocimiento humano:

Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último. El conocerle, pues, como un ser terrenal dotado de Razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo, aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales.

Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido fisiológico, o en sentido pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo. Quien cavile sobre las causas naturales en que pueda descansar, por ejemplo, la facultad de recordar, discurrirá acaso (al modo de Cartesio) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones que producen las sensaciones experimentadas, pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo discurrir teórico sobre este asunto es pura pérdida. Pero si se utilizan las observaciones hechas sobre lo que resulta perjudicial o favorable a la memoria, para ensancharla o hacerla más flexible, y a este fin se sirve del conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la Antropología en sentido pragmático.

Kant.: *Antropología en sentido pragmático*

La distinción que hace Kant entre *antropología fisiológica*, que estudia la naturaleza del hombre y la *antropología pragmática*, que estudia “al hombre en el mundo”, influirá decisivamente en los planteamientos antropológicos posteriores.

El hombre como fenómeno se explica, al igual que los demás objetos, según las leyes matemáticas, físicas y biológicas. Pero como nómeno el yo o alma y su inmortalidad constituyen, según Kant, uno de los tres postulados de la **Razón práctica**. Y es en ese ámbito donde muestra su relevancia fundamental: la **moralidad** y la **libertad** (ver Pág. 26).

En el hombre coexisten lo que Kant llama “disposiciones originales” de su propia naturaleza (animalidad, humanidad y personalidad) que manifiestan en él una dualidad entre lo empírico-sensible y lo ético-social.

La dimensión empírico-sensible es la que muestra al hombre en su dimensión individual, cerrado sobre sí mismo, como una cosa entre las cosas, como un ser insocial¹⁷. La dimensión ético-social lo muestra como un ser moral perteneciente a una comunidad de personas. Esta situación no deja de ser paradójica ya que encierra un claro antagonismo en la esencia misma del hombre.

Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás.

Kant.: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*

Kant concibe al hombre (a cada hombre) como un fin en sí mismo y nunca como un medio. Esta consideración del hombre ha constituido uno de los principios universalmente admitidos por la humanidad: la inviolabilidad de la persona humana.

Esta concepción kantiana del hombre como un fin en sí mismo nos conduce a uno de los principios básicos de su teoría antropológica: “el reino de los fines.”

Este reino de los fines ha de entenderse como un ideal que al mismo tiempo es una posibilidad en la historia en la que las leyes auto-impuestas de los hombres (de cada hombre a sí mismo) funcionen como funcionan las leyes causales del reino de la naturaleza.

Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de tales máximas es: obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales. Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza; aquél, según máximas, es decir, reglas que se pone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes mecánicas.

(...)

En efecto, todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, sólo en la idea.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

LA HISTORIA

Historia y Religión son los ámbitos donde se trata de dar respuesta a aquella tercera pregunta: “¿qué puedo esperar?”.

La historia es una consecuencia necesaria de lo que es el hombre porque las disposiciones naturales como tales disposiciones están destinadas a desarrollarse de manera completa y conforme al fin y esto sólo puede darse en el devenir histórico.

Pero estas disposiciones naturales no las puede desarrollar el hombre aislado. Esta tarea no es propia del individuo como tal, sino de la especie, de ahí la necesidad de la **sociedad** en la historia.

El hombre no está conducido por el instinto ni por conocimientos innatos: el hombre es obra de sí mismo. Tal principio implica **la libertad**.

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. [...]

¹⁷ “Insocial” no tiene aquí sentido peyorativo, sólo es consecuencia de la naturaleza del hombre en su dimensión empírico-sensible.

En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. [...]

El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; [...] Pero también tiene una gran tendencia a aislarse. [...]

El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general. Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, [...] se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana. [...]

Se puede considerar la historia de la especie humana en conjunto como la ejecución de un plan secreto de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad. [...]

Después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre realidad ese fin supremo de la naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.

Kant.: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*

TEOLOGÍA

Como en los casos de la ontología y la antropología, el análisis de la teología, desde el punto de vista de la Razón teórica, tiene en Kant un sentido negativo.

Dios no puede ser objeto del conocimiento humano en cuanto que ese conocimiento sea teórico (científico) porque Dios no es fenómeno.

Según Kant, todas las demostraciones de Dios que se han intentado a lo largo de la historia y las que puedan llegar a intentarse en un futuro se reducen a tres únicas posibles:

Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescindien de toda experiencia e infieren, completamente a priori partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema. La primera demostración es la físico-teológica, la segunda, la cosmológica y la tercera, la ontológica. No hay ni puede haber más pruebas.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

a) El argumento ontológico.

Se trata de la única prueba totalmente *a priori*. A partir únicamente de ideas, como la idea de un ser absolutamente perfecto, llega a la conclusión de que sería contradictorio negar que el ser más perfecto posible exista.. (Por ejemplo, en Anselmo de Canterbury, Descartes y Leibniz)

Además de poner en duda el significado mismo de la expresión “*ser absolutamente necesario*”, Kant expone dos argumentaciones principales al respecto:

En primer lugar, parte de su propia diferenciación entre juicios analíticos y juicios sintéticos: la proposición “*Dios es un ser absolutamente necesario*” es un juicio analítico del tipo de “*un triángulo tiene tres ángulos*”, porque si incluimos en la definición de Dios su existencia, entonces, decir que Dios existe (= es absolutamente necesario) es una tautología, es decir, no nos aporta ninguna información nueva que no estuviera ya en la definición del propio sujeto del juicio.

Al igual que sería contradictorio negar la necesidad de la conexión del predicado con el sujeto en el juicio: “*un triángulo tiene tres ángulos*” sería también contradictorio negar la necesidad de la conexión del predicado con el sujeto en el juicio: “*Dios es un ser absolutamente necesario*”. En ambos casos, al negarlo incurriríamos en una contradicción lógica, es decir, no podemos negar la existencia de la conexión necesaria entre sujeto y predicado, **pero esto nos impide de ningún modo negar el juicio entero**, es decir, suprimir sujeto y predicado a la vez ya que “*la necesidad absoluta de los juicios [necesidad lógica] no es una necesidad absoluta de las cosas [necesidad ontológica]*”.

Todos los ejemplos ofrecidos están tomados, sin ninguna excepción, no de cosas ni de su existencia, sino de simples juicios. Ahora bien, la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. (...) La proposición anterior [un triángulo tiene tres ángulos] no afirmaba que hubiese tres ángulos absolutamente necesarios, sino que decía: si tenemos aquí un triángulo (si está dado), tenemos también necesariamente (en él) tres ángulos. Sin embargo, la fuerza de ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto a priori de características tales, que -en opinión de uno mismo- abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad: que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto -es decir, si ponernos esa cosa como dada (existente)-, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (...); que, consiguientemente, este ser será, a su vez, absolutamente necesario (...)

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge la contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

En segundo lugar, Kant afirma que decir “ser” o “existir” de algo no es decir nada del concepto de ese algo, no aporta nada al propio concepto de la cosa porque el concepto de la cosa es el mismo sea la cosa existente o no lo sea. Veamos el texto que exponíamos en la página 20 a propósito de la consideración del ser:

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. [...] Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros¹⁸ reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. [...] Desde el punto de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto [...], sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

En efecto, la Razón por la que decimos que los caballos existen y los unicornios no, no es porque el concepto de caballo tenga la propiedad de la existencia y el de unicornio no; en este sentido ambos conceptos no se diferencian, y tampoco hay diferencia entre el concepto de un caballo imaginado y el de un caballo realmente existente: ambos conceptos son iguales. La Razón por la que decimos que, a diferencia de los unicornios, los caballos existen es porque tenemos acerca de ellos un conocimiento empírico, una experiencia espacio-temporal *categorizada* por el entendimiento.

Las dos otras pruebas se sustentan, aunque no necesariamente de un modo explícito, sobre el argumento ontológico. Por tanto, la crítica a las mismas se puede establecer desde los mismos parámetros que la que se aplica al argumento ontológico.

b) La prueba cosmológica.

Se prueba la existencia de Dios a partir de la observación¹⁹ de que los seres existentes en el mundo son contingentes y como lo contingente no podría existir por sí mismo, no queda más remedio que postular la existencia de un ser necesario. (Por ejemplo, la tercera vía²⁰ de Tomás de Aquino)

El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario. La [premisa] menor contiene una experiencia. La [premisa] mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general. Así pues, la prueba arranca de la experiencia y no procede, por tanto, enteramente a priori u ontológicamente; si recibe el nombre de cosmológica, se debe a que el objeto de toda posible experiencia se llama mundo.

(...)

Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es superflua; tal vez puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada. En efecto, tan pronto como pretendemos hacerlo, nos vemos obligados a abandonar toda experiencia y a buscar entre los conceptos puros cuál de ellos contiene las condiciones de posibilidad de un ser absolutamente necesario.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

¹⁸ El tálero es una antigua moneda de plata alemana.

¹⁹ Por tanto, “a posteriori”.

²⁰ Aunque Tomás de Aquino sostenía que era un prueba “a posteriori”, en realidad tenía elementos, según Kant, “a priori”.

c) La prueba físico-teológica.²¹

Esta prueba deduce la existencia de Dios a partir de la experiencia²² obserbada de que en el mundo existe un orden asombroso y un fin determinado hacia el que se dirigen las cosas. Por tanto, ha de existir una causa suprema (Dios) que es la causa de tal orden y finalidad del mundo. (Por ejemplo, la quinta vía de Tomás de Aquino)

La prueba físicoteológica nunca puede demostrar por sí sola la existencia de un ser supremo, sino que siempre se ve obligada a dejar que sea el argumento ontológico (al que el físicoteológico sirve de simple introducción) el que supla la insuficiencia del primero. Afirmo, por tanto, que la prueba ontológica sigue siendo (si es que hay una prueba especulativa) la que contiene el único argumento posible, el argumento que ninguna razón humana puede eludir.

Kant.: *Crítica de la Razón pura*

Vemos, pues, que para Kant la demostración de la existencia de Dios a través de las vías del conocimiento que nos proporciona la Razón pura teórica es imposible porque nuestro conocimiento teórico no puede aplicar los conceptos más que a aquello que proviene de la experiencia y nada de lo que podamos entender por “Dios” proviene de la experiencia. Dios no es, por tanto, un concepto, sino una idea trascendental. Y la pretensión de obtener conocimiento de Dios a través de la Razón teórica convierte a ésta en Razón especulativa.

Sin embargo, la idea trascendental de Dios como inteligencia suprema y causa del universo en su totalidad nos incita a pensar en la naturaleza como un sistema unitario con proyección teleológica, lo cual ayuda al hombre a estudiar los fenómenos en ese orden sistemático y teleológico-inmanente. He aquí el carácter regulador de la idea de Dios (ver Pág. 19).

El conocimiento teórico es aquel en virtud del cual conocemos lo que *es*, mientras que el conocimiento práctico es aquel en virtud del cual nos representamos lo que *debe ser*.

Pues bien, es en el ámbito del conocimiento práctico (del *deber ser*) donde tiene su justificación racional la idea de Dios como postulado²³ de la Razón práctica.

DIOS COMO POSTULADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

La disconformidad que encontramos en el mundo entre *ser* y *deber ser* que se traduce finalmente en una discordancia entre felicidad y virtud, exige la existencia de un ente donde *ser* y *deber ser* se identifiquen. No se trata de una exigencia teórica que demuestre la existencia de dicho ente, sino de una exigencia práctica que lo postula como necesario, pero indemostrable.

Siendo, según Kan, "la felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia todo procede según su deseo y su voluntad", el hombre (ni, por supuesto, ningún otro ente del mundo), que no es autor del mundo ni puede gobernarlo, no puede adecuarlo a su deseo y voluntad. Esta concordancia entre deseo y voluntad solo puede darse en el ente que haya creado el mundo y lo gobierne.

El bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la moralidad, como lo que le hace digno de ser feliz.

Pero estas dos exigencias de fin final que nos es propuesto por la ley moral es imposible que nos las representemos [...] como enlazadas por meras causas naturales [...].

Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin [...], a saber, que hay un Dios.

[Nota de Kant]: *Este argumento moral no debe proporcionar prueba alguna objetivamente valedera de la existencia de Dios; no debe probar, al que no tenga fe, que hay un Dios, sino que si quiere pensar moralmente con consecuencia, tiene que aceptar lo que admite esa proposición, entre las máximas de su Razón práctica.*

Kant.: *Crítica del juicio*

²¹ También denominada “prueba teleológica”.

²² Por tanto, “a posteriori”.

²³ Postulado ha de entenderse aquí en sentido estricto: algo que no es demostrable pero que es un supuesto necesario para el conocimiento.

La Razón práctica: ÉTICA

Kant hace una distinción entre **dos funciones de la Razón**: la función **teórica** y la función **práctica**. No se trata de que en el hombre haya dos razones, sino que en una sola Razón hay dos funciones.

El hombre necesita comprender la realidad que le rodea, necesita aplicar su Razón al conocimiento de objetos; pero, además, el hombre necesita también conocer cómo obrar o actuar, cómo debe ser su conducta²⁴. Para investigar en el conocimiento de objetos está la Razón en su función teórica, mientras que la búsqueda del modo correcto de obrar le corresponde a la Razón en su función práctica.

Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Todas las éticas tradicionales sostenían que el fundamento de la moral se encontraba en algo perteneciente al ámbito del conocimiento. Ya fuera ese fundamento, por ejemplo, la propia naturaleza humana, la voluntad de Dios, o ambas cosas, lo cierto es que en todo caso era el conocimiento de Dios o de la naturaleza humana lo determinante de acerca de qué se debe o no hacer. Por consiguiente, la decisión sobre la conducta correcta no era algo que correspondiera al hombre como tal, sino al hombre con conocimiento, al investigador, al filósofo.

Pero someter la moral al conocimiento científico o filosófico es absurdo porque la conducta es anterior en la historia y en el desarrollo del individuo al conocimiento sistematizado ya sea filosófico o científico. Ello significaría que los hombres no doctos o “incultos” no tienen moral, cuando es evidente que todos los hombres la tienen; incluso los “doctos” tienen moral antes de convertirse en “doctos” porque la propia actividad de investigación es una conducta, por tanto, cuando el hombre comienza y desarrolla su actividad científica lo hace inmerso ya en una proceder sobre el que tiene decisión.

Si el hombre ha de decidir sobre su propia conducta, es necesario que alguna función de su Razón sea **inmediatamente** (sin mediación del conocimiento teórico) Razón práctica

Dos de los tres “conceptos incondicionados” o “ideas trascendentales” de la Razón pura teórica, el **sujeto absoluto (alma)** y el **agregado absoluto (Dios)**, son el fundamento de los tres postulados de la Razón pura práctica que hemos citado en páginas anteriores: **libertad, inmortalidad y Dios**.

Estos postulados tienen en común que proceden los tres de la moralidad misma. La explicación kantiana de la necesidad de Dios como postulado de la Razón práctica se ha mostrado en la página anterior. Faltaría, pues, ahora mostrar la justificación kantiana de la necesidad de la libertad y la inmortalidad, recordando, eso sí, que no se trata en ningún caso de una demostración teórica de la existencia de ambos, como si fueran conceptos que ampliaran nuestro conocimiento, sino de la “mostración” de su necesidad en el ámbito de la Razón práctica.

EL DEBER Y LA LIBERTAD

De las tres relaciones que podemos describir entre la acción y el deber, sólo una de ellas merece el calificativo de moral, en el sentido de “moralmente correcta”:

- Una acción puede ser **contraria al deber**. Es el caso en que actuamos en contra de lo que deberíamos hacer.
- Asimismo, una acción puede ser **conforme al deber**: actuar tal como se debería, pero para obtener un beneficio (salvación, felicidad, placer, etc.) o evitar un perjuicio (castigo, etc.)
- Pero una acción también puede ser **por deber**: actuar por respeto al deber mismo, no por las consecuencias positivas o negativas que ello te pudiera ocasionar.

²⁴ Sabemos, por ejemplo, que la Tierra gira alrededor del Sol; pero también sabemos, por ejemplo, que no hay que robar. El primer caso hace referencia a algo *que es* o *que existe* (el movimiento de la Tierra alrededor del Sol); sin embargo, el segundo no hace referencia a algo que *es* o *que existe* (incluso podría no haberse dado nunca un robo), sino a algo *que debe ser*.

Esto último sería lo que moralmente hay que hacer. Ésta es la acción absolutamente moral; es *"la buena voluntad"*. La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, sino buena en sí misma. Dicho con otras palabras, alguien que actúe con buena voluntad, estaría obrando moralmente y la utilidad o inutilidad de lo que un individuo haga no le quita ni le pone nada a su buena voluntad.

Una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo anteriormente dicho, se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absolutamente moral.

[...] El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. [...]

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

La moralidad es la capacidad del hombre para decidir acerca de sus acciones *por deber*, pero esa capacidad (la moralidad) supone **necesariamente** la **libertad**. El hombre sólo puede obrar por deber si en el ejercicio de su acción hace uso de la libertad.

Es, pues, la exigencia moral la que supone **necesaria** e **inmediatamente** la libertad como posibilidad de obrar por respeto al deber venciendo las inclinaciones, deseos, etc.

Es la ley moral, de la cual adquirimos conciencia directamente [...], lo que se nos ofrece en primer lugar y [...] conduce francamente al concepto de libertad. [...] y la moralidad es lo primero que nos descubre el concepto de libertad. [...] nunca se habría cometido la osadía de introducir la libertad en la ciencia de no haber sido por la ley moral.

Kant.: *Crítica de la Razón práctica*

La libertad quedaría definida, pues, como *"la independencia de la voluntad de toda otra ley que no sea la ley moral."*

La Razón humana no puede demostrar teóricamente que el hombre es libre, pero tampoco puede demostrar su imposibilidad. Así, la ley moral nos obliga a suponer (postular) la libertad, lo que no es otra cosa que permitirnos admitirla. Y ello porque el concepto de libertad y el de moralidad están tan inseparablemente unidos que la una postula a la otra.

LA INMORTALIDAD

La ley moral nos ordena la búsqueda del bien supremo y ésta búsqueda sólo puede establecerse a través de la virtud. Y la virtud es ordenada por la Razón práctica como la concordancia perfecta de la voluntad con la ley moral, esa concordancia absoluta no es otra cosa que la *santidad*.

Pero la santidad, al mismo tiempo que ordenada por la Razón práctica, es imposible de alcanzar por ningún ser humano en ningún momento porque es un proceso indefinido e infinito hacia el ideal. Sólo puede pensarse postulando al hombre como inmortal.

La obtención del bien supremo [...] sólo puede hallarse en un progreso proseguido hasta el infinito hacia esa perfecta conformidad [...] Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional (lo que se denomina inmortalidad del alma). Por lo tanto, prácticamente el bien supremo sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma.

Kant.: *Crítica de la Razón práctica*

EL FORMALISMO MORAL

Al igual que en el ámbito de la Razón teórica Kant había distinguido entre elementos formales y elementos materiales del conocimiento (entre elementos *a priori* y elementos *a posteriori*), en el ámbito de la Razón práctica habrá que mostrar que el conocimiento de *lo que debe ser*, también opera con elementos de ambos tipos.

Ante un hecho de conducta humana, podemos percibir una sensación de deleite o repulsión²⁵. Pero la mera sensación percibida no es suficiente para determinar nuestra voluntad porque la determinación de la voluntad es algo distinto de un mero sentimiento; es la decisión de “dadas tales condiciones, hacer tal cosa”.

Al igual que en la Razón teórica no bastaba que hubiese sensación (materia, “*a posteriori*”) para que hubiese conocimiento, sino que se requerían elementos trascendentales (forma, “*a priori*”), en la Razón práctica no basta el sentimiento (*a posteriori*) para que haya determinación de la voluntad, sino que se necesitan elementos formales y, por tanto, *a priori*.

El sentimiento (de deleite o repulsión) es al conocimiento práctico lo que era la materia de la sensación al conocimiento teórico. El sentimiento es lo empírico de la determinación de la voluntad y, por tanto, no puede ser universal. El concepto de moral no puede sustentarse sobre lo empírico porque la moral es una determinación *a priori* de la voluntad, no una búsqueda de la satisfacción a través de un resultado empírico (ver relaciones entre acción y deber en Pág. 28)

Kant, iniciador del formalismo moral, opone su ética formal a todas las demás éticas existentes, a las que denomina *éticas materiales*²⁶ y diferencia una de otras en lo siguiente:

Primero: Toda ética material (todas menos la ética formal) tiene como fundamento básico la formulación de un bien supremo empírico o fin último de las acciones del hombre (felicidad, placer, etc.). En la moral aristotélica o tomista, por ejemplo, el fin último sería la felicidad. La ética formal no establece ningún fin que haya de ser el objetivo de las acciones del hombre.

Ser feliz es necesariamente la exigencia de todo ente racional aunque finito y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva. En efecto, el estar contento con toda la propia existencia, no es [...] sino problema impuesto a ese ente por su misma naturaleza finita, porque está necesitado; y esta necesidad afecta a la materia de la facultad apetitiva de ese ente, o sea algo que se refiere a un sentimiento de placer o dolor que subjetivamente sirve de fundamento, y mediante él se determina lo necesario para estar contento con su estado. Pero precisamente porque este motivo determinante material sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque ésta, como objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales exactamente el mismo motivo determinante de la voluntad, pues aunque el concepto de felicidad sirva siempre de fundamento a la relación práctica de los objetos con la facultad apetitiva, no es más que el título general de los motivos determinantes subjetivos y no determina nada específico, a pesar de que es lo único que importa en este problema práctico [...]. En efecto, donde haya de poner cada cual su felicidad, depende en cada uno de su particular sentimiento de placer y dolor, y, aun en un mismo sujeto, de las necesidades provenientes de las modificaciones de este sentimiento, y en consecuencia una ley subjetivamente necesaria [...] es objetivamente un principio práctico muy contingente que puede y debe ser muy diferente en sujetos distintos y por lo tanto nunca puede producir una ley, puesto que en el afán de felicidad, lo que importa no es la forma de legalidad sino simplemente la materia, a saber, si y cuánto placer puedo esperar siguiendo la ley.

Kant.: *Crítica de la Razón práctica*

Segundo: Como las éticas materiales establecen un fin (bien empírico) último al cual el hombre tiende en sus acciones, han de dictar necesariamente unas normas de conducta encaminadas a la consecución de tal fin. Siguiendo con el ejemplo de la ética tomista: como el fin último es la felicidad (que se identifica con la salvación), se establecen unas normas de comportamiento para conseguir tal fin: “*Amarás a Dios sobre todas las cosas*”, “*No matarás*”, “*No cometerás actos impuros*”, etc. Es decir: nos indican siempre lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer. Sin embargo, la ética formal no nos dice qué debemos hacer para conseguir un fin, ya que no establece ningún fin empírico que haya que conseguir; es decir: no dicta normas de lo que debemos o no debemos hacer.

²⁵ Por ejemplo: estar presente cuando que le es propinada a alguien una paliza nos provoca una sensación de *repugnancia*, mientras que participar en la curación de la grave enfermedad de un niño, nos provoca una sensación de *deleite*.

²⁶ No confundir el término 'material' con 'materialista'.

Tercero: Las normas o preceptos que dictan las éticas materiales son siempre hipotéticas (condicionales), ya que prescriben una acción como buena porque dicha acción es necesaria para conseguir algún propósito empírico. Por ejemplo, cuando te dicen, "no mates", en realidad te están queriendo decir: "si quieres alcanzar la felicidad, no debes matar". La ética formal, por el contrario, no formula normas hipotéticas, sino lo que Kant llamó **imperativos categóricos**, que no establecen ninguna norma de actuación concreta para alcanzar un bien supremo empírico, sino que el propio imperativo o norma es el fin en sí mismo, es un fin "formal". Es decir, te "obliga" a actuar por el mero hecho de cumplir la ley misma (el fin de la norma es el respeto a la norma misma) y no para conseguir otra cosa.

MÁXIMAS, LEYES E IMPERATIVOS

Una *máxima* es una norma apoyada en los principios subjetivos de la voluntad. Es la que nos obliga como sujetos a la decisión de "dadas tales condiciones, hacer tal cosa". La máxima como tal no es una determinación *necesaria* de la voluntad porque no se presenta como válida para todo hombre en todo lugar, sino como válida para un sujeto en un momento determinado (circunstancias). La máxima contiene la presencia de un objeto empírico, aquel que afectándonos como sentimiento de deleite o repugnancia aporta la parte material del proceso de determinación de la voluntad. Es, por tanto, una determinación *a posteriori*. Pero sólo una determinación *a priori* puede ser universal y necesaria.

Podríamos decir que la máxima es a la Razón práctica lo que los conceptos empíricos a la Razón teórica.

Una verdadera norma moral, aquella que podamos denominar con todo rigor *ley moral*, ha de ser una determinación *a priori* de la voluntad, una determinación que no incluya de ningún modo un dato u objeto empírico en virtud del cual se decida la acción, ha de ser una norma formal vacía de contenido empírico. La ley moral no tendrá, entonces, otro contenido que su mismo carácter o *forma* de ley.

Cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que no por la materia sino sólo por la forma contienen el motivo determinante de la voluntad.

Kant.: *Critica de la Razón práctica*

Teniendo en cuenta que para Kant un imperativo es una regla de acción que tiene una validez universal y necesaria y que, como hemos visto, la máxima no tiene una validez necesaria, podemos decir que sólo la **ley moral** puede ser y es imperativo. Pero no imperativo hipotético, pues entonces contendría datos empíricos y no podría ser universal y necesaria, sino **imperativo categórico**.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Cuatro son las formulaciones que hace Kant del imperativo categórico:

Cuando pienso un imperativo hipotético en general no sé lo que contiene hasta que me es dada su condición, pero si pienso un imperativo categórico enseguida sé qué contiene. En efecto, puesto que el imperativo no contiene, aparte de la ley, más que la necesidad de la máxima de adecuarse a esa ley, y ésta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo único que propiamente representa el imperativo como necesario.

*Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico, y dice así: **obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.***

*Puesto que la universalidad de la ley por la que suceden determinados efectos constituye lo que se llama naturaleza en su sentido más amplio (atendiendo a la forma), es decir, la existencia de las cosas en cuanto que están determinadas por leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber acepta esta otra formulación: **obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.***

La naturaleza racional existe como fin en sí misma. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido dicha existencia es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero también se representa así su existencia todo ser racional, justamente a consecuencia del mismo fundamento racional que tiene valor para mí, por lo que es, pues, al mismo tiempo, un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo

práctico será entonces como sigue: obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio.

Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. (...)

Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza; aquél, según máximas, es decir, reglas que se pone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes mecánicas.

Y aquí justamente está la paradoja: en que solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, es decir, sólo el respeto por una pura idea debe servir, no obstante, como ineludible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia de la máxima con respecto a todos los demás estímulos consiste su grandeza, así como la dignidad de todo sujeto racional consiste en ser miembro legislador en un reino de fines, puesto que, de otro modo, tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Como vemos, el imperativo categórico no es condicional, no dice: "si quieres conseguir tal cosa, entonces haz tal otra". No dice lo que tenemos que hacer (no matar, no robar, etc.), sino que lo único que indica es cómo hay que actuar.

LA AUTONOMÍA MORAL

Cuarto: por todo lo anterior, podemos decir que las éticas materiales son *heterónomas*, o sea, no es el individuo el que se construye sus propias normas de acción (máximas), sino que le vienen impuestas "desde fuera" por un sentimiento empírico de deleite o repulsión. En la ética cristiana, por ejemplo, vienen impuestas por Dios; en la ética hedonista, por la ley natural de la inclinación al placer, etc.

Pero las éticas formales son *autónomas*, pues es el propio sujeto el que autónomamente se construye su propio sistema de normas morales (máximas); nadie le dice cuáles han de ser estas normas, sino que el imperativo categórico sólo le indica que si elige como norma de actuación (máxima) una determinada (mentir, por ejemplo) es porque estaría racionalmente de acuerdo en que esa norma fuera ley universal.

La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales. [...] El citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esta manera se halla que debe ser un imperativo categórico [...]. Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino que es el objeto, por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley. [...] Esta relación no hace posibles más que imperativos hipotéticos, tales como debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna cosa.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Una voluntad que se impone a sí misma las leyes sin depender de nada ni de nadie, es la expresión práctica del concepto de libertad.

La necesidad natural es una heteronomía de las causas eficientes, pues cualquier efecto sólo es posible siguiendo la ley de que alguna otra cosa determine la causa eficiente de la causalidad. ¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Ahora bien, la proposición la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. Justamente ésta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Las éticas formales son las únicas éticas universales posibles, pues cualquier ética material no podrá ser nunca universal, porque —por ser empírico— sería muy improbable que todos los individuos estuviesen de acuerdo con el fin último del hombre y, por tanto, con las normas a establecer. Y, en todo caso, las normas morales vendrían provocadas por hechos empíricos (sentimientos de deleite o repugnancia) que nos afectan y determinasen nuestra voluntad.

LA BUENA VOLUNTAD

Ya sabemos, pues, que en el formalismo moral no hay fin empírico establecido al que tengamos obligatoriamente que tender. ¿Cuál será, entonces, la concepción de "lo bueno" en una ética formal? Tendrá que ser algo formalmente bueno en sí mismo, pero sin contenidos empíricos (contenidos empíricos como la felicidad, el placer, la utilidad, etc.). Kant responde: **la buena voluntad**.

Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad. El entendimiento, el ingenio, la facultad de discernir, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; o el valor, la decisión, la constancia en los propósitos como cualidades del temperamento son, sin duda, buenos y deseables en muchos sentidos, aunque también pueden llegar a ser extremadamente malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuya constitución se llama propiamente carácter no es buena. [...]

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar.

Kant.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

TEXTOS

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Prólogo de la segunda edición, en el año de 1787²⁷

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde *Aristóteles*, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállese conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya *psicológicos* sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya *metafísicos* sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc...), ya *antropológicos* sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la *lógica* empero queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea este *a priori* o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la *lógica* ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la *lógica*, como propedéutica,

constituye solo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una *lógica* para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido *a priori*, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para *determinar* simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para *hacerlo real*. El primero es *conocimiento teórico*, el segundo *conocimiento práctico* de la razón. La parte *pura* de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente *a priori*, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón.

La *matemática* ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la *lógica*, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una *revolución*, que la feliz ocurrencia de un sólo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tornarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite *Diógenes Laercio*, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el *triángulo isósceles* (háysese llamado *Thales* o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aún en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que

²⁷ La primera edición es de 1781

tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori* (por construcción), y que para saber seguramente algo *a priori*, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La *física* tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del judicioso *Bacon de Verulam* ocasionó en parte -o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él-el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios *empíricos*.

Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando *Toricelli* hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo,⁷ entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por si misma no sabría nada. Solo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer *a priori* (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino,

porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¿cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si solo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la *Metafísica*. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir *a priori* algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de *Copérnico* quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atendido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los *conceptos*, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo

de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas⁸. Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están *a priori* a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado*, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*; y que en cambio, *desaparece la contradicción*, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase por consiguiente que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto

las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos solo por vía de ensayo, está fundado⁹. Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos¹⁰.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en *una* relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación *general* con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que *negativa*, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir

de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en *positiva*, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una *ampliación*, sino, considerándolos más de cerca, una *reducción* de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es *negativa*, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad *positiva*, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos*, podemos al menos *pensarlos*¹¹. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la casualidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la misma significación*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica,

no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en *dos significaciones*, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la casualidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como *no libre*, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo *pensar* la libertad, es decir que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanen. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega *a priori* principios que residen originariamente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la *libertad* y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos *conocer* teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra alma. La omito sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera *admitir Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* para el uso práctico necesario de mi razón, como no

cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura. Tuve pues que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuanto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo *socrático*, es decir por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la *pérdida* que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al *monopolio de las escuelas*, pero de ningún modo al *interés de los hombres*. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo

inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de *una vida futura*; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la *libertad*; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande *creador del mundo*, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas conocedoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodmecum nescit, solus vult scire videri*). Sin embargo se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el *idealismo* y el *escepticismo*, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un

suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios *a priori*, seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia facultad*. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el momento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente *a priori*, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso *Wolf*, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de este, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la *Ciencia*, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u obscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte

también a la constitución de la cosa misma, es decir a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aún sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la *exposición* hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) a la obscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir hasta el final del capítulo primero de la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición¹², porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Éstos, aun que no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con solo cotejar esta edición con la primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura,

ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógeme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumplo sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las obscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, solo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporciónanle también en poco tiempo la necesaria elegancia. Königsberg, Abril de 1787.

Notas a pie de página

7 No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

8 Ese método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura *en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus *objetos* (como en la física): será pues factible solo con *conceptos y principios*, que admitimos *a priori*, arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: *por una parte* como objetos de los sentidos y del entendimiento para la

experiencia, *por otra parte* empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

9 Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la *reducción*, pero en general *método sintético*. El análisis del *metafísico* divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* los enlaza ambos de nuevo en *unanimidad* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación, que por tanto es la verdadera.

10 Así las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron a lo que *Copérnico* al principio admitió solo como hipótesis, una certeza decisiva, y probaron al mismo tiempo la invisible fuerza que mantiene la estructura del mundo (la atracción de *Newton*). Ésta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si el primero no se hubiera atrevido a buscar, de una manera contraria a los sentidos pero sin embargo verdadera, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en el espectador. En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento, análoga a esa hipótesis y la expongo en la crítica, también solo como hipótesis, aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodícticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan sólo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos.

11 *Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era solo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas de conocimiento; puede estar también en las prácticas.

12 Adición, propiamente, aunque sólo en el modo de demostración, no podría yo llamar más que a la que he hecho a la página 275 con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y una prueba estricta (y, según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por *fe* y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no

poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba se encuentra alguna obscuridad, en lo que va de la línea tercera a la sexta, ruego que se transforme ese período como sigue: *Ese permanente empero no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia, que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y por consiguiente mi existencia en el tiempo en que ellas cambian.* Se dirá probablemente contra esta prueba, que yo no me doy inmediatamente cuenta más que de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de cosas exteriores; y consiguientemente que queda siempre aún sin decidir si hay o no fuera de mí algo correspondiente. Pero de *mi existencia* en el tiempo (y por consiguiente también de la determinabilidad de la misma en él) doyme cuenta mediante *experiencia interna*, y esto es más que darme solo cuenta de mi representación; es idéntico empero a la *consciencia empírica de mi existencia*, la cual no es determinable más que por referencia a algo que enlazado con mi existencia, *está fuera de mí*. Esa consciencia de mi existencia en el tiempo está pues enlazada idénticamente con la consciencia de una relación con algo fuera de mí, y es pues una experiencia y no una invención, el sentido y no la imaginación quien ata inseparablemente lo externo con mi sentido interno; pues el sentido externo es ya en sí referencia de la intuición a algo real fuera de mí, y su realidad, a diferencia de la imaginación, sólo descansa en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de ésta, lo cual ocurre aquí. Si yo pudiera enlazar, con la *consciencia intelectual* de mi existencia en la representación: *yo soy* (que acompaña a todos mis juicios y acciones del entendimiento), al mismo tiempo una determinación de mi existencia por medio de una *intuición intelectual*, entonces no pertenecería

necesariamente a ésta la consciencia de una relación con algo fuera de mí. Ahora bien, cierto es que aquella consciencia intelectual precede, pero sin embargo la intuición interna, en que mi existencia puede tan sólo ser determinada, es sensible y ligada a la condición del tiempo; esa determinación en cambio y por tanto la experiencia interna misma depende de algo permanente que no está en mí, y por consiguiente que está en algo fuera de mí, con lo cual yo me tengo que considerar en relación; así pues, la realidad del sentido externo está necesariamente enlazada con la del interno, para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, yo me doy tan seguramente cuenta de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, como me doy cuenta de que existo yo mismo determinadamente en el tiempo. Ahora bien, ¿a qué intuiciones dadas corresponden realmente objetos fuera de mí, que pertenecen por tanto al *sentido externo*, al cual y no a la imaginación son de atribuir? Ésta es cosa que tiene que ser decidida en cada caso particular, según las reglas por las cuales se distingue la experiencia en general (incluso interna) de la imaginación, y para ello siempre sirve de base la proposición de que realmente hay experiencia externa. Puede añadirse aquí aún esta nota: la representación de algo *permanente* en la existencia no es idéntica a la *representación permanente*, pues aquella puede ser muy mudable y variable, como todas nuestras representaciones, incluso las de la materia, y se refiere sin embargo a algo permanente, que tiene por tanto que ser una cosa distinta de todas mis representaciones y exterior, cuya existencia es necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con ésta sólo una única experiencia, que no tendría lugar ni siquiera internamente, si no fuera al mismo tiempo (en parte) externa. El *cómo* no se puede explicar aquí, como tampoco puede explicarse cómo nosotros en general pensamos lo que está detenido en el tiempo y cuya simultaneidad con lo cambiante produce el concepto de la variación.

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES (1785)

Prólogo

La antigua filosofía griega dividiase en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella; pero convendrá quizá añadir el principio en que se funda, para cerciorarse así de que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones.

Todo conocimiento racional, o es material y considera algún objeto, o es formal y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal se llama lógica; la filosofía material, empero, que tiene referencia a determinados objetos y a las leyes a que éstos están sometidos, se divide a su vez en dos. Porque las leyes son, o leyes de la naturaleza, o leyes de la libertad. La ciencia de las primeras llámase física; la de las segundas, ética; aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres.

La lógica no puede tener una parte empírica, es decir, una parte en que las leyes universales y necesarias del pensar descansan en fundamentos que hayan sido derivados de la experiencia, pues de lo contrario, no sería lógica, es decir, un canon para el entendimiento o para la razón, que vale para todo pensar y debe ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural, como la filosofía moral, pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta, las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las cuales todo sucede, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suceder, aunque, sin embargo, se examinen las condiciones por las cuales muchas veces ello no sucede.

Puede llamarse empírica toda filosofía que arraiga en fundamentos de la experiencia; pero la que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios a priori, se llama filosofía pura. Esta última, cuando es meramente formal, se llama lógica; pero si se limita a determinados objetos del entendimiento, se llama entonces metafísica.

De esta manera se origina la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética igualmente, aun cuando aquí la parte empírica podría llamarse especialmente antropología práctica, y la parte racional, propiamente moral.

Todas las industrias, oficios y artes han ganado mucho con la división del trabajo; por lo cual no lo hace todo una sola persona, sino que cada sujeto se limita a cierto trabajo, que se distingue notablemente de otros por su modo de verificarse para poderlo realizar con la mayor perfección y mucha más facilidad. Donde las labores no están así diferenciadas y divididas, donde cada hombre es un artífice universal, allí yacen los oficios aún en la mayor barbarie.

No sería ciertamente un objeto indigno de consideración el preguntarse si la filosofía pura, en todas sus partes, no exige para cada una un investigador especial, y si no sería mejor, para el conjunto del oficio científico, el dirigirse a todos esos que, de conformidad con el gusto

del público, se han ido acostumbrando a venderle una mezcla de lo empírico con lo racional, en proporciones de toda laya, desconocidas aun para ellos mismos; a esos que se llaman pensadores independientes, como asimismo a esos otros que se limitan a aderezar simplemente la parte racional y se llaman soñadores; dirigirse a ellos, digo, y advertirles que no deben despachar a la vez dos asuntos harto diferentes en la manera de ser tratados, cada uno de los cuales exige quizá un talento peculiar y cuya reunión en una misma persona sólo puede producir obras mediocres y sin valor. Pero he de limitarme a preguntar aquí si la naturaleza misma de la ciencia no requiere que se separe siempre cuidadosamente la parte empírica de la parte racional y, antes de la física propiamente dicha (la empírica), se exponga una metafísica de la naturaleza, como asimismo antes de la antropología práctica se exponga una metafísica de las costumbres; ambas metafísicas deberán estar cuidadosamente purificadas de todo lo empírico, y esa previa investigación nos daría a conocer lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza a priori. Este asunto, por lo demás, puede ser tratado por todos los moralistas -cuyo número es legión- o sólo por algunos que sientan vocación para ello.

Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía moral, circunscribiré la precitada pregunta a los términos siguientes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral.

Así, pues, las leyes morales, con sus principios, diferéncianse, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo -antropología-, sino que le da, como a ser racional, leyes a priori. Estas leyes requieren ciertamente un Juicio bien templado y acerado por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en el curso de su vida.

Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especulativo para descubrir el origen de los principios prácticos que están a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento. Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral; de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aun cuando más a menudo las produzca contrarias. Ahora bien; la ley moral, en su pureza y legítima esencia -que es lo que más importa en lo práctico-, no puede buscarse más que en una filosofía pura; esta metafísica deberá, pues, preceder, y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna, y aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece el nombre de filosofía -pues lo que precisamente distingue a ésta del conocimiento vulgar de la razón es que la filosofía expone en ciencias separadas lo que el conocimiento vulgar concibe sólo mezclado y confundido-, y mucho menos aún el de filosofía moral, porque justamente con esa mezcla de los principios menoscaba la pureza de las costumbres y labora en contra de su propio fin. Y no se piense que lo que aquí pedimos sea algo de lo que tenemos ya en la propedéutica, que el célebre Wolff antepuso a su filosofía moral, a saber: esa que él llamó filosofía práctica universal, el camino que hemos de emprender es totalmente nuevo. Precisamente porque la de Wolff debía ser una filosofía práctica universal, no hubo de tomar en consideración una voluntad de especie particular, por ejemplo, una voluntad que no se determinase por ningún motivo empírico y sí sólo y enteramente por principios a priori, una voluntad que pudiera llamarse pura, sino que consideró el querer en general, con todas las acciones y condiciones que en tal significación universal le corresponden, y eso distingue su filosofía práctica universal de una metafísica de las costumbres, del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, exponiendo aquélla las acciones y reglas del pensar en general, mientras que ésta expone sólo las particulares acciones y reglas del pensar puro, es decir, del pensar por el cual son conocidos objetos enteramente a priori. Pues la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales, en su mayor parte, se toman de la psicología. Y el hecho de que en la filosofía práctica universal se hable -contra toda licitud- de leyes morales y de deber, no constituye objeción contra mis afirmaciones, pues los autores de esa ciencia permanecen en eso fieles a la idea que tienen de la misma; no distinguen los motivos que, como tales, son representados enteramente a priori sólo por el entendimiento, y que son los propiamente morales, de aquellos otros motivos empíricos que el entendimiento, comparando las experiencias, eleva a conceptos universales; y consideran unos y otros, sin atender a la diferencia de sus orígenes, solamente según su mayor o menor suma -estimándolos todos por igual-, y de esa suerte se hacen su concepto de obligación, que desde luego es todo lo que se quiera menos un concepto moral, y resulta constituido tal y como podía pedírsele a una filosofía que no juzga sobre

el origen de todos los conceptos prácticos posibles, tengan lugar a priori o a posteriori.

Mas, proponiéndome yo dar al público muy pronto una metafísica de las costumbres, empiezo por publicar esta Fundamentación. En verdad, no hay para tal metafísica otro fundamento, propiamente, que la crítica de una razón pura práctica, del mismo modo que para la metafísica [de la naturaleza] no hay otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura especulativa. Pero aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana, en lo moral, aun en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión; mientras que en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica. Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación. Pero no podría en esto llegar todavía a ser lo completo que es preciso ser, sin entrar en consideraciones de muy distinta especie y confundir al lector. Por todo lo cual, en lugar de Crítica de la razón pura práctica, empleo el nombre de Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

En tercer lugar, como una metafísica de las costumbres, a pesar del título atemorizador, es capaz de llegar a un grado notable de popularidad y acomodamiento al entendimiento vulgar, me ha parecido útil separar de ella la presente elaboración de los fundamentos, para no tener que introducir más tarde, en teorías más fáciles de entender, las sutilezas que en estos fundamentos son inevitables.

Sin embargo, la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral. Ciertamente que mis afirmaciones sobre esa cuestión principal importantísima, y hasta hoy no dilucidada, ni con mucho, satisfactoriamente, ganarían en claridad aplicando el mismo principio al sistema todo y obtendrían notable confirmación haciendo ver cómo en todos los puntos se revelan suficientes y aplicables; pero tuve que renunciar a tal ventaja, que en el fondo sería más de amor propio que de general utilidad, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una prueba enteramente segura de su exactitud; más bien, por el contrario, despierta cierta sospecha de parcialidad el no investigarlo por sí mismo sin atender a las consecuencias, y pesarlo con todo rigor.

Me parece haber elegido en este escrito el método más adecuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar, en donde encuentra su uso. La división es, pues, como sigue:

1. Primer capítulo.- Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico.
2. Segundo capítulo.- Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.
3. Tercer capítulo.- Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica.