

EL CRITICISMO KANTIANO

Agustín González. Universidad de Barcelona

Resumen: Un riguroso análisis del «período precrítico» muestra el proceso de formación de Kant y como su atracción por la ciencia va moldeando su método crítico. A partir de ahí se analiza el uso teórico de la razón en el período crítico, la fundamentación de la moral y la de la facultad de juzgar, para acabar mostrando el criticismo como el hilo conductor de toda la obra kantiana.

Abstract: An accurate analysis of the «precritic period» shows the formation process of Kant and how his attraction to science shapes his critic method. The theoretical use of reason in the critic period, the foundations of morality and the faculty to judge are analyzed from this viewpoint, to conclude by showing criticism to be the underlying guide of the whole kantian thought.

1. La preocupación por la ciencia

En el comúnmente denominado «período precrítico», que abarca la producción kantiana anterior a la publicación de *Crítica de la razón pura* (1781), podemos seguir el proceso de formación del filósofo, así como su relación con la ciencia y la filosofía de su tiempo. Las influencias de Schultz y Knutzen, en estos primeros momentos, fueron fundamentales ya que determinaron el que pronto, en el espíritu del joven pensador, se enfrentaran los dos sistemas cuyos campos tratará de delimitar en su madurez: el de Wolff (metafísica racionalista) y el de Newton (método empírico científico). A su vez, dos rasgos podemos destacar de este primer período: la preocupación por la ciencia y el escepticismo frente a la metafísica tradicional. Precisamente, la primera etapa de este período está marcada por su atracción hacia las llamadas ciencias naturales: la física y las matemáticas. El problema de lo finito y lo infinito, el concepto de fuerza, la estructura astronómico-cósmica, la síntesis armónica de toda la realidad eran temas centrales de los científicos y los filósofos del momento. Kant no escapa a este influjo y durante dicho período de tiempo también es movido por el afán de síntesis más que por el de análisis o crítica, que más tarde le serán propios. Tal como señala Cassirer en el capítulo II de *Kant, vida y obra* (Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, 5ª ed.), no es posible juzgar la obra kantiana del primer período desde categorías racionalistas o empiristas, ya que el deseo de síntesis le lleva a manejar unas y otras constantemente. La postura kantiana está en la línea de la filosofía que mueve a los científicos modernos, los cuales, sobre todo a partir de Galileo, conciben la ciencia como ciencia de la hipótesis, de la experiencia imaginaria, y cuyo

lenguaje es el lenguaje matemático. Este lenguaje proporciona el acceso a una estructura del universo que se concibe como «escrito en lenguaje geométrico». Efectivamente, «las matemáticas son la nueva sintaxis de la ciencia física, de acuerdo con la estructura racional de la naturaleza, en una concepción apriorística de la ciencia experimental moderna, que solamente de esta forma puede constituirse como algo autónomo de la filosofía y de la teología».

Dado que la curiosidad científica y el afán de conocimiento proporcionan al joven Kant una sólida información sobre toda clase de problemas científicos y matemáticos, en las obras de citada primera etapa, vemos al joven filósofo dialogando con Descartes, Leibniz, Galileo, Lamben, Kepler, Braher y Newton, lo cual no hubiera sido posible sin esa información y sin un criterio propio que ya se empezaba a manifestar en una capacidad de crítica y síntesis poco comunes. A este propósito, la obra *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas* (1746) nos muestra a Kant interviniendo en la polémica mantenida entre Leibniz y Descartes. No obstante, y sin lugar a dudas, es la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) la obra más importante de esta primera etapa del «período precrítico», donde encontramos la primera aportación científico-filosófica de Kant: las fuerzas de atracción y repulsión, de una manera mecánica, explican el origen del universo; a la vez que afirma la existencia de un espacio inmenso repleto de materia cósmica. Esta primera aportación teórica kantiana fue tan importante que, tras la confirmación experimental que de la misma hizo el astrónomo francés, se la conoce con el nombre de «teoría Kant-Laplace».

Por otro lado, su preocupación por la totalidad y por buscar los fundamentos de los fenómenos naturales, no deteniéndose en la mera descripción de los mismos, en contra de las corrientes escéptico-nominalistas, son evidentes en esta obra.

Con la publicación de *Nueva luz sobre los principios fundamentales del conocimiento metafísico* (1755) comienza la segunda etapa del primer período que comentamos, centrada en su preocupación por la metafísica y la orientación hacia el empirismo inglés y el criticismo. Kant se enfrenta a la filosofía de su tiempo poniendo de relieve la mayoría de sus insuficiencias. Los temas centrales se pueden reducir a: 1. Ruptura con la metafísica de Wolff; 2. Demostración del falso uso de la lógica aristotélica; 3. Y la oposición entre pensamiento y realidad. Concretamente, del diálogo con Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff surge la crítica a la metafísica tradicional y su firme convicción de la insuficiencia de la misma para resolver las necesidades que la ciencia y la moral le estaban planteando. En este sentido, las obras tituladas *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762), *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* (1762), *Investigaciones sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (1763) y *Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica* (1766) pueden ser consideradas las más representativas de esta etapa. En ellas, poco a poco van apareciendo los elementos que configuran su criticismo trascendental. A este respecto, en *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas dentro del espacio* (1768) pasa a un primer plano su

preocupación por la problemática del espacio. La consideración del espacio como condición de la experiencia, pero no como objeto de la misma, es la conclusión más importante de la obra. Una vez más, como sucedió en su diálogo con la ciencia, Kant busca los fundamentos, la relación de necesidad, la totalidad desde la que todo sea comprensible, la justificación de la universalidad del conocimiento. Esta búsqueda es la que le hace considerar insatisfactorios los resultados de la metafísica racionalista y del empirismo inglés. De ahí su inclinación por los métodos de las ciencias y las matemáticas —sintéticos, necesarios y sobrios— frente a los de la metafísica —analíticos, especulativos y complicados—, lo que ya es evidente en la segunda época. Nótese, en función de ello, que los primeros resultados de su insatisfacción y del nuevo criticismo aparecen en la *Dissertatio* de 1770.

En particular, Kant considera esta última obra el verdadero comienzo de su «revolución copernicana». Está seguro de que en ella se encuentran los principios de un nuevo *modus operandi* de la filosofía. Efectivamente, la cátedra para la que había sido nombrado era un auténtico desafío para un filósofo que, como él, había adquirido un sólido prestigio, pero que aún no había producido lo que de él se esperaba y, precisamente, en el campo de la metafísica. Y sus agudos planteamientos en la filosofía de la ciencia y sus críticas a la metafísica tradicional daban pie a esperar mucho del ya no tan joven filósofo. Así pues, Kant no rehúye del reto y hace su presentación con una comunicación auténticamente revolucionaria, y no tanto por lo que explica en ella como por lo que implícitamente hace suponer vendrá después. Él tiene conciencia de esta importancia y así se lo hace saber a sus amigos:

Desde hace alrededor de un año he llegado, y ello me alegra, a una idea, la cual ya no me preocupa tener alguna vez que modificar, aunque sí necesitaré ampliarla, con cuyo medio todo género de cuestiones metafísicas puede ser decidido si son solubles o no. (*Carta a Lambert*, 2 septiembre 1770)

Un poco más adelante, y en la misma carta, añade:

Las secciones primera y cuarta pueden ser pasadas por alto como de menor relieve; pero en la segunda, tercera y quinta aunque por causa de mi falta de salud no las he podido elaborar a satisfacción, me parece que se ofrece una materia, que sería digna de una realización más cuidadosa y prolija. Las leyes generales de la sensibilidad juegan falsamente gran papel en la metafísica, en la cual, sin embargo, todo estriba en conceptos y principios de la razón pura. Parece que debería preceder a la metafísica una ciencia especial, aunque puramente negativa, en la que se fijen a los principios de la sensibilidad su validez y sus límites, para que no perturben los juicios sobre los objetos de la razón pura, como hasta ahora ha sucedido casi siempre. En efecto, espacio, tiempo y los axiomas, para considerar todas las cosas bajo sus relaciones, son, respecto de los conocimientos

empíricos y de todos los objetos de los sentidos, muy reales y contienen en verdad las condiciones de todos los fenómenos y juicios empíricos. Pero si algo no es de manera alguna objeto de los sentidos, sino que es pensado por un concepto general y puro de la razón, como una cosa o una sustancia en general, entonces se producen muy falsas posiciones, si se quiere someter a la sensibilidad ese concepto fundamental pensado. (*Ibidem*)

Esta afirmación kantiana de la necesidad de una ciencia «que debería preceder a la metafísica», de una auténtica propedéutica en la que «se fijen a los principios de la sensibilidad su validez y sus límites, para que no perturben los juicios sobre los objetos de la razón pura», es el anuncio de su futura *Crítica*, de la que la *Dissertatio* vendría a ser una especie de avance.

El interés por diferenciar el conocimiento sensible del intelectual es lo más importante de esta última obra: «establecer con el mayor rigor la distinción entre sensibilidades e intelecto o, mejor dicho, entre la razón sentiente y la razón pura y abstracta (*intelligentia*), y, a su vez, la distinción de sus respectivos objetos» (I. Kant, *Dissertatio*, Madrid, 1961, pág.17). En este proceso de diferenciación que lleva a cabo, va apareciendo toda una serie de teorías que pasarán, sin modificaciones, a la *Crítica de la razón pura* —la doctrina de la sensibilidad, la espontaneidad del conocimiento intelectual y la receptividad del sensible, la imposibilidad de la intuición intelectual, la materia y la forma del conocimiento, la aprioridad del espacio y del tiempo. Así, con la *Dissertatio*, prácticamente, comienza una nueva etapa de la filosofía, donde Kant busca la base en que pudieran apoyarse la necesidad y la exactitud de las matemáticas. Por ello, la influencia de Euler, en estos momentos, es evidente, así como el definitivo distanciamiento de las posiciones de Leibniz y Newton. El espacio y el tiempo serán las bases buscadas. Asimismo, la determinación de ambos como *a priori* y, a la vez, como necesarios para la experiencia hará posible una fundamentación de la «ciencia de lo sensible», al tiempo que se pondrá de manifiesto el valor de los conocimientos *a priori*. Es el momento de la «gran luz», de la distinción entre la materia y la forma en el conocimiento, de la separación esencial y metodológica entre los contenidos del mundo sensible y el inteligible, como única manera de solucionar las situaciones a que habían llegado empiristas y racionalistas. Y la metafísica y la física—matemática deben tener sus campos perfectamente limitados, tanto por sus fundamentos como por sus métodos. Kant, en estos momentos, tiene el proyecto claro y ve inminente su realización, si bien la realidad no fue así: la anunciada e inmediata aparición de la obra *Crítica de la razón pura* tardaría once años en producirse.

2. El uso teórico de la razón

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, A VII, Madrid, 1978, pág. 7)

[...] es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo comprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura. (*Ibidem*, A XII, pág. 9)

[...] De todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia esencial que puede llamarse *Crítica de la razón pura*... Un órgano de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr relativamente todos los conocimientos puros *a priori*. La aplicación exhaustiva de semejante órgano suministraría un sistema de la razón. (*Ibidem*, B XXIV–XXV, págs. 57–58)

En los textos anteriores Kant expone la necesidad, la razón y cuál debe ser el contenido de la *Crítica de la razón pura*. Ya en la carta a Lambert nos anunciaba la necesidad de construir una propedéutica de la metafísica, una ciencia que fijara los límites del conocimiento sensible. Aquel proyecto se ha ampliado: ahora es necesario constituir un «tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee». Fijar límites a la capacidad de la razón podía ser considerado negativo y, en efecto, Kant mismo afirma que establecer límites equivalía a decir que no podía construir la razón humana, que no podía diferenciar entre sus usos legítimos e ilegítimos; que no era factible fijar, en otras palabras, la imposibilidad de la metafísica para fundamentar el conocimiento científico. Esta negatividad del primer momento dará paso a un segundo momento, el más genuinamente kantiano: averiguar la legitimidad de un segundo uso de la razón, el práctico.

La universalidad y la validez del conocimiento matemático–científico son para Kant una realidad de la que hay que partir. El problema, por consiguiente, no era el de discutir su idoneidad de acuerdo con determinados paradigmas, sino el de averiguar cómo alcanzaban su *status* gnoseológico. Tal investigación se convertirá,

en el fondo, en una investigación sobre la verdad de la trascendencia ontológica, tal como indica Heidegger:

Si la verdad de un conocimiento pertenece a su esencia, el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica. (*Kant y el problema de la metafísica*, México D.F., 1973, pág. 23)

El problema de referidas universalidad y validez quedará reducido a averiguar cómo son posibles los «juicios sintéticos *a priori*»; problema que, en realidad, supone averiguar en qué consisten las condiciones de la certeza. Y el conocimiento de las condiciones de toda presencia como tal es lo que Kant llama «conocimiento trascendental». Verdaderamente, afirma que «llam[a] trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*» (I. Kant, *op. cit.*, B XXV, A XI, pág. 58). Este método trascendental parte de una serie de supuestos, donde la mezcla de elementos empiristas y racionalistas (wolffianos) es evidente.

[...] en primer lugar, la existencia de conocimientos universales y necesarios; luego, la existencia y el valor objetivo de ciencias necesarias, como las matemáticas y la física mecánica; en tercer lugar, la aceptación de que la necesidad no tiene otro origen que un *a priori* de la razón; y, en fin, que la experiencia no es una pura combinación de percepciones, sino que implica además una actividad combinada de la sensibilidad y del entendimiento. (H. J. Vleeschauer, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1977, vol. 7, pág. 184)

Por otro lado, el juicio analítico no puede aportar conocimientos ya que no hay nada dado en él, pero tiene necesidad y universalidad, condiciones que se dan en el conocimiento científico y en las matemáticas. Por su parte, el juicio sintético, como muy bien había señalado Hume, aporta conocimiento particular, por lo que no hay en él necesidad ni universalidad. Sin embargo, el conocimiento científico, de cuya existencia y realidad parte Kant, tiene universalidad y necesidad, a la vez que comporta un aumento del conocimiento. Estas características le son propias al juicio «sintético *a priori*»; en él, lo dado se convertirá en la materia del conocimiento: todo aquello que puede ser recibido por nuestra sensibilidad. La forma será la que aporte la necesidad y la universalidad: los elementos puros que posibilitan el conocimiento y la misma existencia. Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en la pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?». Sobre la base de esto, Kant realiza una primera distinción entre los conocimientos que se construyen, que se usan con juicios sintéticos *a priori*, y los que no los usan, por lo que la pregunta anterior incluye la respuesta a las cuestiones «¿cómo es posible la matemática pura?» y «¿cómo lo es la ciencia natural pura?»; hecho que nos obliga a

preguntarnos por cómo es posible la metafísica como disposición natural o por cómo lo es la metafísica como ciencia.

En vista de lo planteado, la primera investigación consistirá en averiguar cuáles son esos elementos puros y *a priori* que aportan la necesidad y la universalidad al conocimiento, a la vez que posibilitan la experiencia (deducción metafísica); y la segunda, en dar con cómo es posible su aplicación a la experiencia, con cuál es su uso en el conocimiento científico (deducción trascendental). La intención última que mueve estas investigaciones vendría a ser «la búsqueda de cómo debe ser estructurada la razón para poder optar al título de ciencia real». A este respecto, Goldman nos dirá que el fin último de la obra kantiana será la búsqueda y la justificación de la totalidad; A. Philonenko, que su objeto será la unidad de una multiplicidad, unidad que encontrará «en las funciones *a priori* unificadoras y objetivantes de la razón»; y, finalmente, Heidegger que «la tarea de la *Crítica de la razón pura* consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicación de su origen y de los gérgenes que lo hicieron posible» (M. Heidegger, *op. cit.*, pág. 26)

Por otra parte, la posibilidad de las matemáticas como ciencias puras quedará demostrada en la Estética trascendental, donde se determinará cuáles son sus elementos *a priori* o formas puras: el espacio y el tiempo. Frente a Leibniz (conceptos discursivos), frente a Newton (espacio y tiempo como absolutos) y frente a Locke (conceptos empíricos), Kant mantiene la concepción de espacio y tiempo como formas *a priori* o intuiciones puras de la sensibilidad, las cuales no proceden de la experiencia, ni son cosas en sí, pero son las que la hacen posible. Precisamente, el mismo Kant en la «Explicación» que sigue a la exposición de espacio y tiempo sale al paso de la posible realidad de ambos exponiendo que tienen una realidad subjetiva; que están en las cosas como formas de nuestra intuición; que tienen una realidad empírica como condiciones de la experiencia posible, aunque en ningún caso pertenezcan a las cosas como son en sí mismas.

Tomados conjuntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*. (I. Kant, *op. cit.*, A XXXIX, B LVI, pág. 80)

Estas formas de la sensibilidad, a la vez que aportan la necesidad y la universalidad a los juicios sintéticos *a priori*, dan como resultado que el objeto experimentado nunca pueda ser el objeto tal como es en sí mismo, sino como es captado por la sensibilidad humana. Así,

Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Por consiguiente, si fenómeno, considerado en su sentido original, no significa otra cosa que el

objeto de la experiencia, el cual, como tal, no puede sernos dado nunca más que bajo las condiciones de la experiencia misma. (I. Kant, *op. cit, ibidem*)

Aquí es evidente que la sensibilidad aparece como pasividad, como puramente receptiva, abierta al objeto al que recibe por medio de sus intuiciones puras como fenómeno.

La segunda facultad cognoscitiva es el entendimiento, el cual ejerce su actividad discursiva por medio de los juicios, los cuales son posibles a través de las categorías (conceptos puros del entendimiento) y de sus principios puros. La deducción trascendental de aquellas, constituyó, según el mismo Kant, la parte más difícil de la *Crítica*.

Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y los límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las representadas por mí en el segundo capítulo de la *Análítica trascendental* bajo el título de «Deducción de los conceptos puros del entendimiento». Esas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque, según espero, no ha sido vano. Esta indagación, que está planteada con alguna profundidad posee dos vertientes distintas. La primera se refiere al objeto del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*. Precisamente, por ello es esencial para lo que me propongo. (*Ibidem*, A XVI, págs. 11–12)

La intuición sensible proporciona al entendimiento una diversidad que será asumida por este, en un acto espontáneo, de una forma determinada. Esta síntesis es posible debido a las categorías. Efectivamente, tenía razón Hume cuando señalaba que no hay nada en la intuición sensible, en la experiencia, fuera de su diversidad, si bien, como para construir el conocimiento, son necesarios conceptos como sustancia y causa, concluía en un escepticismo. La Deducción trascendental kantiana supera este escepticismo al mostrar que las categorías (conceptos puros del entendimiento) contienen «desde el entendimiento, las bases que posibilitan toda la experiencia en general». Ya los empiristas vieron que tales conceptos no procedían de la experiencia y que tampoco eran disposiciones objetivas que estuvieran «en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza (en tal caso les faltaría la necesidad), sino que las categorías contenían las bases de «toda experiencia en general», de modo que la realidad o se presenta como el conjunto de nuestra experiencia o no es nada. Las categorías, pues, no sólo aparecen como conceptos puros del entendimiento, sino que también entrañan un valor empírico.

Las cosas en sí mismas se conformarían necesariamente con sus leyes con independencia de que un entendimiento conociera tal conformidad. (*Ibidem*, B CLXIV, pág. 174)

Ahora bien, nosotros sólo tenemos experiencia de fenómenos, los cuales, en tanto que representaciones, están sujetos a la «ley de conexión» impuesta «por nuestra capacidad conectora». Y las leyes del mundo fenoménico son las leyes de su posibilidad.

En otras palabras, todos los fenómenos de la naturaleza tienen que someterse, en lo que a su combinación se refiere, a las categorías, de las cuales, como fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza (en cuanto *natura formaliter spectata*), depende esta. (*Ibidem*)

Las categorías no proceden de la experiencia ni son cosas en sí (trascendentes), sino conceptos puros del entendimiento humano con valor trascendental. Si las intuiciones sin las categorías son ciegas, las categorías sin las intuiciones están vacías.

No podemos pensar un objeto sino mediante las categorías ni podemos conocer ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia. No podemos, pues, tener conocimiento *a priori* sino objetos de experiencia posible. (*Ibidem*, B CLXVI, pág. 175)

Para que sea posible esta síntesis de lo diverso de la intuición sensible por las categorías del entendimiento («síntesis de aprehensión en la intuición»), «es, pues, absolutamente imprescindible que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca a una sola conciencia (la de mí mismo). Puesto que lo diverso dado en una intuición se halla necesariamente sujeto a la originaria unidad sintética de apercepción, ya que sólo tal unidad hace posible la de la intuición». Esta originaria unidad sintética es la «síntesis trascendental de la imaginación»: el «Yo pienso» o apercepción pura.

Las categorías, a su vez, para que los objetos puedan ser subsumidos bajo un concepto, tienen «necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra; un término que haga posible aplicar la primera al segundo».

Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, esquema de esos conceptos y denominaremos esquematismo del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas. (*Ibidem*, A CXXXVIII, B CLXXVII y CLXXIX, págs. 183–184)

Precisamente, la Analítica de los principios nos va a mostrar los principios del entendimiento para que sea posible toda experiencia. Sobre este particular, a fin de

que la categoría pueda constituir conocimiento, a fin de que, en definitiva, sea factible que la diversidad de la intuición sensible pueda ser expresada por medio de juicios sintéticos *a priori*, ha de ser posible que la experiencia sea informada por los principios del entendimiento puro. Estos –no lo olvidemos– «no son otra cosa que principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y que a esta se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*. Por consiguiente, el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental».

Finalmente, la pregunta sobre la que nos cuestionábamos páginas atrás acerca de cómo es posible la metafísica como ciencia encontrará su respuesta en la Dialéctica trascendental. De este modo, nuestras dos únicas fuentes de conocimiento son el entendimiento y los sentidos. Ambos son correctos en cuanto a su uso. Es en el juicio, cuando no se atiene a las reglas de objetividad, donde se da el error.

En un conocimiento enteramente concordante con las leyes del entendimiento, no hay error. Tampoco lo hay en una representación de los sentidos, al no incluir juicio alguno. (*Ibidem*, A CCLXXXIV, B CCCL, pág. 297)

En concreto, la «ilusión trascendental» se produce al hacer en el juicio un indebido uso trascendente de las categorías y el entendimiento puro trata de ampliar su campo de acción trasladándose a territorios ajenos a la experiencia, lejos de su demarcación, y sobrepasando el uso trascendental de sus principios. De acuerdo con ello, la función de la Dialéctica trascendental será descubrir en qué consiste esa ilusión y a qué es debida. Una vez llevado a cabo el descubrimiento del error, la «ilusión trascendental» como producto de una «ilusión natural» no desaparecerá, ya que es una tendencia inevitable. Si la función del entendimiento como facultad cognoscitiva es la de dar unidad a la diversidad de la intuición sensible, la de la razón, como facultad discursiva, es la de dar unidad a la diversidad de las reglas del entendimiento. Así, la razón tiende a la unidad de los principios, a buscar «una total concordancia del entendimiento consigo mismo». Ahora bien, este principio de la razón en ningún caso se refiere a la experiencia, ni para dictar sus leyes ni su posibilidad. Los citados principios de la razón son las «ideas trascendentales», conceptos de la razón pura que rebasan el límite de toda experiencia. Estas ideas pueden tener un uso práctico o especulativo. En este último, que es el que aquí se considera, sus posibles objetos nos son completamente desconocidos.

3. La fundamentación de la moral

El sujeto del conocimiento y el sujeto de la ley moral son nociones diferentes, aunque vinculadas entre sí. En vista de ello, las dos *Críticas* de Kant se mantienen, pues, en planos diferentes, pero ambas están orientadas hacia una única finalidad:

el hombre como ser dotado de libertad y, desde él, la posibilidad de las ideas con realidad objetiva. Ya en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura* se nos anunciaba un posible nuevo uso de la razón sin restricciones:

De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, negativa, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan positiva e importancia utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. (*Ibidem*, B XXV, pág. 24)

Este uso tiene su razón de ser en la moral y no como simple especulación, sino como algo «absolutamente necesario», de modo que «las ideas del alma y de Dios dejan de ser «trascendentes y regulativas» para convertirse en inmanentes y constructivas» del objeto de la razón práctica: el sumo bien. Asimismo, los límites que el uso teórico imponía a la razón desaparecen en el uso práctico de la misma, por lo que la razón pura es moral porque posee la ley y esta confiere absolutez al bien moral con independencia de la actividad humana.

El ser moral consiste en representarse la ley en sí misma y hacer de esta representación el principio determinante de su voluntad. Esta ley que se presenta como universal y *a priori*, no puede deducirse de la experiencia, pues es la existencia de la libertad la que posibilita tal valor. A su vez, la razón no puede poseer límites fuera de sí misma, a la vez que la voluntad no puede estar determinada por las leyes naturales.

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, y de todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en esta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral [...]. Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos *a priori* la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición de la ley moral que sabemos. (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, Buenos Aires, 1961, pág. 8)

Observemos que la función que el entendimiento tenía en la *Crítica de la razón pura* es la asignada a la razón en la *Crítica de la razón práctica*. Así pues, si el entendimiento fijaba los límites de un uso correcto de la razón teórica que tenía por objeto el conocer, la razón fijará los límites o, mejor dicho, las condiciones en que

debe darse la moral como auténtico conocimiento práctico. Y, si el entendimiento nos prevenía contra los usos indebidos de la razón teórica, la razón va a descalificar toda moral basada en principios trascendentes o empíricos. De resultas de ello, todo fanatismo quedará descalificado a partir de este momento.

Distinto es ya lo que sucede con el uso práctico de la razón... El uso de la razón pura, una vez que se ha puesto en claro que la hay, es únicamente inmanente; el empíricamente condicionado que se jacta de ser soberano único, es, por el contrario, trascendente y se manifiesta en exigencias e imperativos que van totalmente más allá de su territorio, lo cual es precisamente la situación inversa de lo que pudo decirse de la razón pura en su uso especulativo. (*Ibidem*, págs. 18–19)

En lo práctico, nos dirá Kant, la razón tiene que ver con el sujeto. Este sujeto está dotado de una voluntad que puede ser determinada por la razón y por la sensibilidad. Si cualquiera de las dos pudiera determinar absolutamente tal voluntad, estaríamos ante seres puros o ante seres totalmente instintivos, determinados. El sujeto moral kantiano es el hombre concreto, finito, cuya voluntad puede ser determinada por toda una serie de motivos, y que tiene libertad para moverse en función de lo querido o deseado. Por su exigencia de universalidad, la ley moral que mueve a este sujeto ha de situarse en el reino del «deber ser» y no en el del «ser». La regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un pronóstico. Para un ente, empero, en quien la razón no sea totalmente el único motivo determinante de la voluntad, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se designa por un deber-ser que expresa la obligación objetiva de la acción, y significa que, si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder intelectualmente según esa regla. (*Ibidem*, pág. 24)

De ello, cabe destacar que la razón proporcionará los principios para una posible legislación moral, hacia la que tenderá la «buena voluntad» del sujeto en base a su libertad; «buena voluntad» que, como único bien incondicionado, será la que haga posible el juicio moral. A este respecto, la Analítica de la razón práctica pura tendrá como fin encontrar los principios que deben determinar esa «buena voluntad».

La voluntad no puede ser movida por un contenido concreto, por la materia, sino por la forma, por la representación de la ley. La representación de estos principios hace que la necesidad se manifieste como una obligación que toma la forma de «imperativo categórico» (máximas universales) y no «hipotético» (máximas subjetivas). Y el imperativo categórico representa la acción como absolutamente necesaria, de manera que estas leyes son, como principio de la moralidad, puramente formales.

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma. (*Ibidem*, pág. 46)

De esta ley moral como forma legislativa que determina la voluntad, tenemos conciencia inmediatamente; inmediatez que no se puede demostrar, sino que se nos impone por sí misma, pues es un hecho de razón. Entiéndase, en consecuencia, que el imperativo categórico «obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal» es válido para todos los hombres, cuyo contenido radica en su mismo carácter o forma de ley. Cualquier máxima que quiera elevarse al rango de ley universal, siendo subjetiva, mostrará su contradicción, tal como Kant nos muestra con una serie de ejemplos, por lo que será inmoral. La posibilidad de esta moral reside en la libertad; libertad que, a su vez, sólo es posible si yo decido de mí mismo como «noumenon», ya que como «fenómeno» estoy condicionado por las causas de mi conducta, por «máximas subjetivas». Téngase en cuenta que «la libertad es la razón de ser que constituye la moralidad, mientras que la ley moral es la santidad, cosa imposible para el hombre y sólo concebible en Dios, por lo que solamente nos es posible mantener la tensión hacia esa entidad, es decir, movernos en el «debe-ser» y no en el «ser». Sin embargo, la ley moral ordena a todo el mundo y exige la más estricta observancia».

Por consiguiente, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir, la libertad, y esta misma es la condición formal de todas las máximas, la única bajo la cual pueden concordar con la ley práctica suprema. Ahora bien, el concepto de un ente que tiene voluntad libre es el concepto de *causa noumenon*, y este es un concepto que no se contradice en sí. (*Ibidem*, pág. 63)

La moral así entendida es una moral autónoma, tiene en sí misma fundamentación de su obligatoriedad, tal como lo muestra la Deducción trascendental, frente a las demás, que, al estar movidas por principios materiales subjetivos u objetivos, son heterónomas (obligan hipotéticamente); es una ley formal frente a las demás, que son de contenido. Una voluntad determinable por esta ley tiende hacia el «bien supremo» que, conforme a la razón práctica, es el perfecto, aquel en que la moralidad se convierte en fuente de la felicidad. El bien supremo supone el perfecto acuerdo entre la voluntad y la ley moral. Como este acuerdo no llega a darse nunca, es necesario admitir un progreso indefinido, el cual supone para el uso una «existencia indefinida, sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma». A su vez, el segundo elemento del «bien supremo», la existencia de Dios, es la consecuencia del acuerdo entre la virtud y la felicidad. La

inmortalidad del alma y la existencia de Dios aparecen. pues, como postulados de la razón práctica pura, en base al principio ya mostrado por la razón teórica de que siempre que se da un condicionado tendemos a remontarnos al incondicionado.

Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presupuestos en un aspecto necesariamente práctico; por lo tanto, si bien no amplían el conocimiento especulativo, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su referencia a lo práctico) y la autorizan a conceptos cuya posibilidad de sostenerlos ni siquiera podría pretender en otro caso. Estos postulados son los de la inmortalidad del alma, de la libertad considerada positivamente y de la existencia de Dios. (*Ibidem*, pág. 144)

En este sentido, señalemos que la voluntad pura, indirectamente determinada por el principio de la moralidad, «exige estas condiciones necesarias de la observación de su precepto»: los postulados.

Pues bien, ¿se amplía realmente nuestro conocimiento de esta suerte mediante la razón práctica pura, y lo que era trascendente para la especulativa es inmanente para la práctica? Desde luego, pero sólo en el aspecto práctico. En efecto, con eso no conocemos lo que son en sí mismos ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible ni el ente supremo; nos hemos limitado a unir sus conceptos en el concepto práctico de bien supremo, como objeto de nuestra voluntad, y totalmente *a priori* por medio de nuestra razón, pero sólo mediante la ley moral y también solamente en relación con ella respecto al objeto que ella ordena. (*Ibidem*, pág. 118)

Estos postulados, pues, no añaden nada a nuestro conocimiento, de igual modo que creerlos o no no agrega nada a nuestra obligación moral. Por otra parte, con su afirmación deducida de la moralidad no decimos nada acerca de ellos. De hecho, si en la *Crítica de la razón pura* se nos presentaban como problemáticos, aquí se nos muestran como ciertos y con valor constitutivo. A la par, lo que en la razón pura se presentaba como trascendente, aquí es inmanente, aunque —repito— en ningún caso podemos llegar a conocer lo que citados postulados son en sí mismos, sino solamente afirmarlos. En realidad, los postulados aludidos suponen una necesidad del ser moral finito y de ellos no podemos hacer ningún uso en el terreno de lo especulativo como, por ejemplo, en la teología, ya que ello implicaría un conocimiento. Si tal conocimiento fuera posible al hombre como sujeto moral, quedaría determinado, con lo que perdería su libertad y con ella su dimensión moral. Es claro que el problema del determinismo, con Spinoza al fondo, está gravitando sobre estas afirmaciones:

Por el contrario, un requerimiento de la razón práctica pura se funda en un deber de hacer que algo (el bien supremo) sea objeto de nuestra voluntad para promoverlo con todas nuestras fuerzas. Pero para ello es preciso suponer su posibilidad y, en consecuencia, también las condiciones necesarias para ella, o sea, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refutarlas con mi razón especulativa. Desde luego, este deber se funda en una ley totalmente independiente de estas últimas suposiciones, apodícticamente cierta por sí misma, a saber, la ley moral. (*Ibidem*, págs. 155–156) [...] la mayoría de las acciones legales se harían por temor, sólo pocas veces por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aún para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría. (*Ibidem*, pág. 160)

4. La facultad de juzgar

La *Crítica del juicio* es la tercera y última gran obra del período crítico que viene a completar las dos *Críticas* anteriores. En estas nos encontramos con que el sujeto humano tiene una doble actividad: el mundo fenoménico (reino de la causalidad) y el mundo de la moral (reino de la libertad). Esta doble actividad es ejercida por un único sujeto con una única razón, por lo que debe haber algún modo de armonizar ambas actividades. La «facultad de juzgar» será la encargada de restablecer la armonía primaria por medio de la «idoneidad», tal como se hace patente en la tercera *Crítica* del filósofo alemán:

Pero en la familia de las superiores facultades de conocimiento hay otro miembro intermedio más entre el entendimiento y la razón: es la facultad de juzgar, la cual hay motivos para suponer, por analogía, que puede contener igualmente, si no una legislación propia, sí un principio peculiar suyo para buscar leyes, bien que ese principio sea meramente subjetivo *a priori*, el cual, sin tener como jurisdicción propia ningún campo de objetos, puede tener, sin embargo, algún territorio y cierta cualidad del mismo para la cual precisamente sólo sería válido ese principio «propio». (I. Kant, *Crítica del juicio*, Introducción, III, Buenos Aires, 1961, págs. 19–20)

Esta facultad a la que se refiere Kant actúa por medio de «juicios reflexionantes», de modo que el sujeto o bien puede juzgar subsumiendo lo particular en lo universal (función determinante del mundo fenoménico, conocimiento del mismo), o bien puede contemplar los objetos ya constituidos no preocupándole su constitución. En este último caso, tiene ante él lo múltiple como conocido, pero sin ser subsumido en una ley universal. La averiguación de esa ley es lo propio del «juicio reflexionante», donde «lo dado es sólo lo particular y para ello hay que encontrar lo universal». Los principios que el entendimiento

proporcionaba o el juicio determinante (las categorías) ya no son válidos, ahora es necesario buscar un principio que nos sirva para comprender el porqué de lo múltiple, que nos confirme que la naturaleza no responde accidentalmente a ciertos conceptos. Tal principio no puede ser constitutivo ni de objetos ni de la posibilidad de experiencia de los mismos, sino reglas para operar su «unidad sistemática». Este principio es «la idea de finalidad», por medio de la cual suponemos que la naturaleza prescribe fines a las cosas. Dicha idea de finalidad ofrece la posibilidad de subordinar todos los principios empíricos a un sistema. Y mostrar esa posibilidad de unidad es el cometido de la *Crítica del juicio*.

Por otro lado, la finalidad señalada, que tiene su fundamento en el entendimiento, no presupone ninguna modificación: teóricamente no es necesaria para la experiencia y prácticamente tampoco lo es para el deber.

La finalidad de la naturaleza es, pues, un concepto *a priori* especial que tiene simplemente su origen en la facultad reflexionante, puesto que no puede atribuirse a una cosa semejante a los productos de la naturaleza, como si esta los hubiera dotado de fines, sino que este concepto sólo puede usarse para reflexionar sobre ellos acerca del enlace de los fenómenos que en la naturaleza se dan, enlace regido por las leyes empíricas. (*Ibidem*)

A ello se suma que la finalidad pueda ser subjetiva («crítica de la facultad de juzgar estética») u objetiva («crítica de la facultad de juzgar teleológica»), y que las conclusiones de ambas críticas consistan en determinar las características del juicio estético y del teleológico, respectivamente.

a) El juicio estético

El juicio estético se ocupa de lo bello y lo sublime, y con él Kant entra de lleno en uno de los temas centrales de la *Aufklärung*, de manera que su repercusión llega al Romanticismo (Goethe y Schiller). En mencionada clase de juicios se dan dos características aparentemente opuestas: la universalidad y la subjetividad. Por su parte, la universalidad consiste en la comunicabilidad, es decir, en la «posibilidad que tiene aquel placer de ser participado por todos los hombres»; y es alcanzable cuando se descubre la finalidad «sin representación concreta de fin» por medio de la contemplación.

En cuanto a la tipología del juicio que analizamos, la Analítica de lo bello nos presenta los factores del juicio del gusto: según la cualidad, lo bello es desinteresado; según la cantidad, es universal; según la relación, «no tiene por fundamento más que la forma de la finalidad de un objeto»; según la modalidad, «la necesidad del sentimiento universal implícito en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva, representada como objetiva partiendo de la hipótesis de un sentido

común». Por otra parte, lo sublime viene a ser una representación de lo infinito añadido a lo bello.

No se mira aquí el objeto del agrado como algo contrario a unos límites, sino como algo suprahumano e impotente [...]. Es una magnitud que sólo es igual a sí misma. De ahí se deduce que lo sublime no debe buscarse en la naturaleza sino únicamente en nuestras ideas [...]. Sublime es lo que, por ser sólo capaz de concebirlo, revela la facultad del espíritu que va más allá de toda medida de los sentidos. (*Ibidem*, § 25, págs. 93–94)

b) El juicio teleológico

Las repercusiones leibnizianas son evidentes en esta parte de la obra. Por un lado, la causalidad mecánica nos explica cómo es y cómo funciona la realidad, pero, por otro, no nos dice nada acerca de esa aparente fuerza interna que hace que sus partes sean a la vez medios y fines. La realidad como «substancia organizada y que se organiza a sí misma» es, como producto, un fin natural. Este fin no se presenta como regla constitutiva o explicativa de la naturaleza; su valor es meramente regulativo. La experiencia no lo necesita, si bien tampoco se opone a ella, ya que «no es una regla de la naturaleza misma, sino una regla de la razón» que sirve para orientar a la experiencia. Así pues, el concepto de fin es el que produce aquella unidad de la multiplicidad de lo concreto a que antes aludíamos, por lo que es un verdadero trascendental.

Por consiguiente, toda apariencia de antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y teleológico (técnico) se basa en que se confunde el principio de la facultad de juzgar reflexionante con el de la determinante, y la autonomía de la primera (válida sólo subjetivamente para el uso de nuestra razón con respecto a las leyes particulares de la experiencia) con la heteronomía de la otra, que tiene que regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento. (*Ibidem*, § 71, págs. 239–240)

Esta confusión resulta de dos formas diferentes de ordenación de la realidad que se complementan. Consecuentemente, la insuficiencia de la explicación mecanicista para los seres finitos es la que nos hace recurrir a la «consideración teleológica». Tal tipo de consideración lleva a Kant, en primer lugar, a la afirmación del hombre como fin supremo de la creación, en cuanto que es un ser moral; y, en segundo lugar, a considerar como posible la existencia de un ser inteligente y libre de quien depende esa finalidad de la naturaleza, a la vez que nuestra moral.

Ahora bien, aquella teleología en modo alguno conduce a un determinado concepto de Dios; concepto que, por el contrario, sólo se encuentra en el de un

autor moral del mundo, porque únicamente este proporciona fin final, dentro del cual sólo podemos incluirnos a condición de que nos comportemos en consonancia con lo que nos impone, o sea, con aquella que nos obliga, a título de fin final, la ley moral. (*Ibidem*, § 91, pág. 322)

Aquí está, posiblemente, la clave de toda la obra kantiana.

* * *

Agustín González
Universidad de Barcelona