

S. Körner

Kant

Alianza Universitaria



Alianza Universidad

S. Körner

Kant

Versión española de  
Ignacio Zapata Tellechea

Alianza  
Editorial

Título original:

*Kant*

(Publicado en inglés por Penguin Books, Ltd., Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra)

## INDICE

Prefacio .....	11
1. El plan de la filosofía crítica .....	14
2. Espacio, tiempo y matemáticas .....	31
3. El sistema de los conceptos <i>a priori</i> .....	40
4. El sistema de los principios sintéticos <i>a priori</i> .....	64
5. La ilusión de la metafísica .....	95
6. Exposición kantiana de la experiencia moral .....	115
7. La posibilidad de la experiencia moral y su relación con la ciencia y la religión .....	138
8. La teoría kantiana del gusto estético .....	159
9. Explicación teleológica .....	178
Apéndice: Comentarios sobre la vida y la personalidad de Kant .....	198
Índice de nombres .....	202

© W. S. Körner, 1955

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45

ISBN: 84-206-2188-9

Depósito legal: M. 24.576-1977

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.-Ronda de Toledo, 24.-Madrid-5

Printed in Spain

*Es mucho más fácil señalar  
las faltas y errores en la obra  
de una gran inteligencia que  
hacer una exposición precisa  
y completa de su valía.*

*Shopenhauer: Crítica de la  
filosofía kantiana.*

## PREFACIO

Las traducciones de los pasajes de Kant son mías, si bien he procurado ceñirme a las traducciones inglesas más reconocidas<sup>1</sup>. Las reseñas se refieren a la edición de las obras de Kant de la *Academia de las Ciencias de Berlín*, habiéndose empleado las abreviaturas siguientes:

CRP: *Crítica de la razón pura* (texto de la segunda edición).

CRPr: *Crítica de la razón práctica*.

Ju: *Crítica del juicio*.

ProI: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*.

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

Rel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para todos los pasajes de Kant que se citan en el libro se han tenido en cuenta las versiones castellanas que se mencionan en la nota 2. (N. del T.)

<sup>2</sup> Indico a continuación de los títulos de las obras, su localización en los volúmenes de la edición de la *Academia* y después hago constar las versiones en castellano en donde podrán hallarse las citas que aparecen a lo largo del libro.

*Crítica de la razón pura* (Ak., III, 1 ss., IV, 1-252).

Trad. Manuel García Morente, Madrid, Victoriano Suárez, 2.ª edición. (La traducción llega hasta la Observación a la cuarta antinomia: B 488/A 460.) El segundo volumen de la edición de Losada, Buenos Aires, 1960, contiene la traducción de la obra, desde B 294/A 235 hasta el final, de José Rovira Armengol.

Se hace referencia a otras obras de Kant por el número del volumen en la edición de la Academia, y para indicar la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Königsberg, 1787, se empleará la letra B.

En cumplimiento de la tarea que me ha sido asignada para escribir un breve libro sobre Kant, no he intentado sino ofrecer una estricta introducción que, por otro lado, pretende limitarse a la filosofía crítica, basándose —según creo— en la obra madura de Kant que comienza con la *Crítica de la razón pura*.

Como es natural, no he aspirado a realizar un trabajo completo; y al tiempo de determinar lo que debía recalcarse y lo que debía omitirse he tratado siempre de dar prioridad a aquellos problemas de Kant cuyo planteamiento se mantiene todavía vigente, así como de distinguirlos de los que en la actualidad tienen un interés fundamentalmente histórico. Habré conseguido gran parte de mis propósitos si logro estimular el apetito filosófico de los lectores de la obra misma de Kant o de los que se interesan por la filosofía en general.

El doctor A. C. Ewing, el catedrático J. W. Scott y el editor de la colección han leído el texto mecanografiado y han hecho muchas sugerencias y críticas de gran ayuda, así como me fueron muy provechosas las conversaciones que mantuve con el catedrático G. C. Field sobre la teoría moral de Kant. También el catedrático Scott ha tenido la bondad de encargarse de la ingrata y laboriosa tarea de mejorar el inglés de una primera versión, con lo que me ha prestado, e indudablemente a mis lectores, un servicio inestimable. Quisiera también

*Crítica de la razón práctica* (Ak., V., 1 ss.)

Trad. E. Miñana Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid, Victoriano Suárez, 1913.

*Crítica del juicio* (Ak., V, 165 ss.)

Trad. Manuel García Morente, Madrid, Victoriano Suárez, 1914.

*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia* (Ak., IV, 253 ss.)

Trad. Julián Besteiro, Madrid, Daniel Jorro, 1912.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Ak., IV, 385 ss.)

Trad. Manuel García Morente, Madrid, Calpe, 1921.

*La religión dentro de los límites de la sola razón* (Ak., VI, 1 ss.)

ED KANT. *Sobre Dios y la religión*. Trad. José María Quintana Cabanas. Barcelona, Zeus, 1972.

*La religión dentro de los límites de la mera razón*

Trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969.

Todas las citas de la *Crítica de la razón pura* irán acompañadas, a continuación de la numeración de las páginas de la edición de la Academia, por la paginación de las versiones mencionadas: (G. M.). García Morente; (R. A.). Rovira Armengol. (N del T)

dar gracias a mi amigo Basil Cottle por haber sacrificado su tiempo ayudándome a leer las pruebas. Me satisface agradecer públicamente a estos filósofos y eruditos por su amabilidad y ayuda. La responsabilidad del libro es, por supuesto, enteramente mía.

S. KÖRNER, 1954

1. El impulso metafísico

El término metafísica sugiere algo difícil, poco común y remoto. No obstante, tiene su lado familiar. En ocasiones, a muchos de nosotros, cuando reflexionamos, nos ha parecido encontrarnos no con un problema particular y aislado o con un aspecto concreto de nuestra experiencia, sino con la experiencia, la vida o la existencia *como un todo*. Estos pueden llamarse nuestros momentos metafísicos. De ellos no es fácil dar una descripción detallada ni tampoco es necesario hacerlo para la consecución de nuestros fines. Sin embargo, es posible identificarlos de forma aproximada e indirecta al decir que si no ocurrieran, la religión no tendría objeto y apenas serían posibles la filosofía y muchas obras de arte.

Los que reflexionan, al menos dentro de nuestra cultura, sobre su propio estado metafísico pretenden llegar a lo que son o parecen ser problemas de profunda importancia sobre el significado de la vida: la muerte y la inmortalidad, la libertad moral y la necesidad natural, la existencia de Dios. Los problemas más complejos y de mayor alcance de la ciencia natural y de las matemáticas pueden parecer insignificantes e incluso triviales si los comparamos con aquellos problemas metafísicos, sean reales o aparentes.

He tenido cuidado al hablar de problemas metafísicos reales o aparentes y no simplemente de cuestiones metafísicas en general, y debo dar alguna razón por esta cautela. Al hacerlo así plantearé

una cuestión filosófica que, casualmente, fue el problema central de Kant y que todavía supone una preocupación capital dentro de la filosofía contemporánea. Ante todo, y con este fin, mostraré de forma muy aproximada algunas diferencias entre los problemas de las matemáticas y la ciencia natural, por un lado, y, por otro, los de la metafísica.

Hay muchos problemas matemáticos cuyas respuestas se desconocen. Aun así, nosotros, o los expertos en la matemática que haya entre nosotros, sabemos por dónde abordar una respuesta sugerida para decidir si es aceptable. Para serlo debe probarse; debe mostrarse que es deducible de acuerdo con ciertos métodos bien definidos del proceder matemático. Sin ellos no podría existir la ciencia matemática. De manera similar, se distinguen con claridad unos métodos perfectamente definidos de la ciencia natural de acuerdo con los que se decide, o deciden los expertos, la aceptabilidad de una hipótesis científica.

Huelga decir que son muy diferentes los métodos por los que se comprueban los teoremas matemáticos de aquellos por los que se establece la aceptabilidad de una hipótesis científica. Por otro lado, tampoco dichos métodos están definidos de forma tan rigurosa como para excluir la posibilidad de que los expertos discutan sobre ellos. Aún más, es algo extraordinario el que matemáticos y especialistas en ciencias naturales lleguen a un acuerdo sobre si se aceptan o no las respuestas sugeridas a los problemas que aparecen en sus diversos campos de estudio.

Podemos incluso decir que un conjunto de afirmaciones (o la investigación que da lugar a las mismas) no constituye una ciencia a menos que posea un método por el que se pruebe la aceptabilidad de aquéllas. Desde luego que basarse en un sistema de afirmaciones o en una investigación cualquiera no es suficiente para hacer una ciencia: en tal caso, los que practican la grafología y la astrología serían científicos tan sólo con que decidieran adoptar ciertos métodos para deducir, por ejemplo, el análisis del carácter a partir de las rayas de la mano y ciertas predicciones partiendo de las posiciones mutuas de los astros. Evidentemente debe haber otras características por las que las ciencias se distinguen de las pseudociencias y de las no-ciencias en general.

Sin embargo, y sin necesidad de indagar en busca de nuevas connotaciones para el establecimiento de una ciencia, resulta dudoso que una investigación en torno a la inmortalidad, la libertad, Dios y otros temas similares de la metafísica pueda considerarse de algún modo una ciencia: porque entre tanto, los metafísicos discuten, al igual

que hacen los científicos, sobre si esta o aquella consideración da la respuesta adecuada a un problema determinado, pero discuten además, sin que haya ni siquiera el menor acuerdo entre ellos, sobre cómo reconocerían la respuesta adecuada si es que llegan a encontrarla.

Supongamos entonces, al menos de momento, que la metafísica no es una ciencia; con lo que no quiere decirse que nunca pueda llegar a serlo. Probablemente permanece todavía en su infancia, según lo que sabemos, a causa de que sus métodos propios no han sido separados de principios ajenos o espurios. No debe olvidarse que la misma ciencia de los matemáticos tuvo, durante mucho tiempo, sus propios principios combinados, casi de forma inextricable, con métodos prácticos, así como que la separación de la ciencia natural y la magia fue un logro de la humanidad relativamente tardío.

Por otro lado, las indagaciones científicas de los metafísicos parecen un tanto precarias. Es como si no fueran capaces, por uno u otro motivo, de llegar a constituir una ciencia. Aquello que considera como sus propios planteamientos quizá carezca de toda significación teórica. En tal caso se manifiestan aún con apariencia de preguntas lo que probablemente no sean sino meras expresiones de estados de ánimo como lo son ciertos suspiros y algunos poemas y sinfonías. Si realmente no fueran más que éstos, aún así no dejaría de ser un hecho antropológico muy importante el que a veces estemos dominados por estados de ánimo metafísicos en los que parecemos estar planteando dudas cuando, en verdad, no estamos preguntando nada.

Son muchos, incluso demasiados, los pensadores profundos e influyentes que tanto en la época de Kant, pese a todo el trabajo por él realizado, como en nuestro propio tiempo creen, enseñan y, por supuesto, declaran que la metafísica no es sino un conjunto de frases sin sentido y una búsqueda que tan sólo puede llevarnos a la enunciación de tales frases. En un pasaje citado con frecuencia, Hume dice: «Si cogemos cualquier libro que trate, por ejemplo, de teología o de metafísica escolástica debemos preguntarnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental concerniente a cuestiones de hechos y existencia? No. Entonces echémoslo a las llamas, porque no puede contener sino sofisma y confusión»<sup>1</sup>. En líneas generales, es el mismo punto de vista que expone el lógico contemporáneo R. Carnap en una prosa menos encendida: «Las supuestas frases de la metafísica, de la filosofía de los valores, de la ética... son pseudo-

<sup>1</sup> *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Seby - Bigge, p. 165.

frases, carecen de contenido lógico, no son más que expresiones de un sentimiento que a su vez estimula sentimientos y tendencias volitivas en el oyente»<sup>2</sup>.

Kant, en su llamado período precrítico, ya había aceptado el argumento de Hume y estaba convencido de que la metafísica era una pérdida de tiempo —en particular toda especulación relativa a los tres grandes problemas metafísicos: Dios, libertad e inmortalidad. Expuso esta convicción principalmente en un libro cuyo título es un sumario conciso de su contenido: *Sueños de un visionario aclarados por los sueños de la metafísica* (1766). Siempre admiró el ingenio filosófico de Hume, incluso en los años posteriores, cuando la idea de la filosofía crítica se había apoderado de él. No dejó de agradecer abiertamente el argumento antimetafísico de aquél. Había aprendido que cualquiera que deseara empeñarse en un estudio metafísico, ante todo debía ver con claridad la naturaleza de la empresa, en especial el *status* lógico de las proposiciones metafísicas y los métodos para establecer su aceptabilidad. Antes de introducirnos en la metafísica precisamos de una crítica de la razón para ver hasta dónde o en qué sentido es posible. Por lo menos debemos citar el título de otro de sus libros, unos *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (1783).

El efecto del ataque de Hume despejó el ambiente y aguzó el poder analítico de sus seguidores y adversarios. En nuestro propio tiempo, Carnap y el positivismo lógico al que pertenece han ejercido un efecto benéfico similar. Si la respuesta de Kant a Hume, sea correcta o equivocada, fue pertinente a los temas planteados por el escepticismo de Hume, será también pertinente a los temas muy similares planteados por los modernos positivistas lógicos, aunque su sistema de defensas lógicas y analíticas se haya fortalecido en los años transcurridos desde la muerte de Kant. En consecuencia, una introducción a la filosofía de Kant, lejos de llevarnos a problemas filosóficos muertos, debe aspirar a una problemática todavía viva e importante. Con suerte puede hasta servir como una introducción a la filosofía.

## 2. Clasificación kantiana de los juicios

El argumento de Hume y el de los positivistas lógicos contra la metafísica se apoya en dos afirmaciones, una de las cuales constituye

<sup>2</sup> *Logical Syntax of Language*, Londres, 1937, p. 279.

una distinción lógica y la otra una definición. La distinción es la afirmación según la cual las proposiciones metafísicas no son ni empíricas ni analíticas; es decir, no son verificables o refutables por la experimentación o la observación como puedan serlo «la cima del Chimborazo es blanca» o «la sal de cocina es soluble en el agua». Tampoco son proposiciones cuya negación sea contradictoria, como por ejemplo «un día lluvioso es un día húmedo» o «si todos los hombres son mortales y Sócrates es hombre, Sócrates es mortal». Puede verse ahora con claridad que afirmaciones como «Dios existe», «El hombre es moralmente responsable» y otras de carácter semejante no son ni empíricas ni analíticas. Sobre este punto hay un acuerdo casi unánime y Kant no pretendió discutirlo en ningún momento.

La definición da un sentido del término «proposición significativa»: define una proposición significativa como aquella que es o empírica o analítica. Si estamos de acuerdo con la distinción y aceptamos la definición, debemos concluir que las proposiciones metafísicas carecen de sentido.

El argumento antimetafísico se aprende y aplica con facilidad. En los años treinta del presente siglo hizo disfrutar mucho a los estudiantes y probablemente causó una molestia igualmente grande a los filósofos, cuyos puntos de vista fueron más complejos, menos perfilados y menos adaptados a una formulación precisa. El juego consistía en: «Dices que el hombre tiene un alma inmortal. Antes de pasar a ello me gustaría considerar una duda preliminar, a saber: ¿qué clase de afirmación estás haciendo? Seguro que no es empírica y probablemente no podemos hacer experimentos u observaciones para verificarla o falsarla. Por otro lado, no es analítica: afirmar que el hombre no tiene un alma inmortal no supone caer en el error de contradecirse. En consecuencia, la proposición o, mejor, la pretendida proposición, al no ser ni empírica ni analítica, carece de sentido. La cuestión de si es falsa o verdadera no puede plantearse. ¡El siguiente problema, por favor!».

Nos interesa considerar un poco más de cerca la segunda premisa del argumento antimetafísico. Si la persona que define una proposición significativa como aquella que es o empírica o analítica pretende con ello simplemente proponer un nuevo uso del término «significativo», no podremos entonces objetar su proposición, aunque no tengamos por qué adoptarlo. Sin embargo, si con la definición se pretende indicar un uso ya establecido, entonces será erróneo. Para demostrarlo brevemente tomemos uno o dos ejemplos del tipo de proposición que se consideraría, en general, como significativo y que, sin embargo, no es ni empírico ni analítico. «¡Pague sus impuestos!».

«Trata a los demás como quisieras que te trataran» y cualquier otra proposición normativa podría servir como el contraejemplo requerido. Una proposición normativa es, por supuesto, diferente de un enunciado fáctico o lógico; pero, en consecuencia, no carece de sentido de la misma forma que lo hace, por ejemplo, «La virtud es triangular».

Kant no acepta la dicotomía de Hume en cuanto a lo que se refiere a las proposiciones significativas, porque cree que de hecho estamos «en posesión de» proposiciones que no caen dentro de ninguna de las dos clases señaladas por Hume; forman una tercera clase cuya naturaleza lógica, función y conexión sistemática entre sí y con otros tipos de proposición constituye el tema principal de su propia filosofía. Esta clasificación kantiana de las proposiciones ha sido objeto de muchos comentarios desfavorables, incluso algunos críticos han ido tan lejos como para ver en ella la raíz de un error que vicia el total de la filosofía crítica. Vamos a volver ahora a esta clasificación y antes de comentarla trataré de explicarla.

Ante todo, la clasificación de Kant no es de proposiciones, sino de juicios; esto es, de proposiciones afirmadas por alguien. Se refiere no a la proposición «el gato está en el felpudo», sino al juicio que sobre este hecho hace una persona. Ello supone una ventaja en muchos sentidos, ya que los juicios son hechos personales y su forma de existir es menos problemática que la de las proposiciones.

Todo juicio, dice Kant, es analítico o sintético. «En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado... es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A, o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo al juicio *analítico*; en el otro, *sintético*»<sup>3</sup>. Por ejemplo, en el juicio de que un día lluvioso es un día húmedo, el predicado «día húmedo» está *contenido* en el sujeto «día lluvioso», esto es, la aserción de que un día lluvioso no es un día húmedo supone una contradicción. De otro lado, en el juicio un día lluvioso es un día frío, el predicado «día frío» no está contenido en el sujeto «día lluvioso», esto es, la aserción de que un día lluvioso no es frío no supone una contradicción. La primera proposición es, en consecuencia, analítica; la segunda, sintética. Las proposiciones analíticas meramente aclaran el sentido de los términos, pero no dan ninguna otra información.

<sup>3</sup> CRP. B 10 (G. M., 67-68).

Además, para Kant un juicio es o bien *a priori* o bien *a posteriori*. Un juicio es *a priori* si es «independiente de la experiencia y aun de toda impresión de los sentidos»<sup>4</sup>. Se trata de una independencia lógica. Dos juicios son lógicamente independientes si ninguno de ellos implica el otro ni el contradictorio del otro; y lo mismo también es aplicable a estos últimos. Por ejemplo, «Esta flor es roja» no implica que el sol brilla o el sol no brilla. De ahí que «Esta flor es roja» y «El sol brilla» sean lógicamente independientes; por otro lado, «Esta flor es roja» y «Esta flor es amarilla» son lógicamente dependientes. Cada uno implica lógicamente la negación del otro. Ahora bien, para que un juicio sea *a priori* debe ser lógicamente independiente de todo juicio que describa experiencias o incluso impresiones sensibles. Son ejemplos juicios como  $2 + 2 = 4$ , un triángulo euclideo equiángulo necesariamente ha de ser equilátero; cada padre es necesariamente varón. Es indudable que esos juicios dependen de la experiencia en alguna medida. Los formamos al cabo de ciertas experiencias y también al reaccionar ante ellas. No se trata, sin embargo, de una dependencia lógica. Los juicios *a priori* citados más arriba podrían ser igualmente verdaderos en un mundo que no tuviera objetos contables separados, ni formas, ni diferencias de sexo. Son, lógicamente, independientes de los juicios que describen ese mundo o cualquier otro mundo experimentado.

Los juicios que no son *a priori* son *a posteriori*, es decir, dependen de otros juicios que describen experiencias o impresiones sensibles. No sólo los que describen una experiencia particular o una impresión sensorial son *a posteriori*, puesto que incluso los juicios generales pueden depender lógicamente de tales descripciones y, en consecuencia, serlo también. Por ejemplo, el juicio *todo* cuerpo desprovisto de soporte cae, es *a posteriori* porque supone la descripción de experiencias particulares observables.

A primera vista, la clasificación de Kant parece abrirse a cuatro posibilidades: sintético *a posteriori*, sintético *a priori*, analítico *a priori*, analítico *a posteriori*. Los de la cuarta posibilidad deben excluirse, no puede haber juicios analíticos *a posteriori*. Al referirse una proposición analítica sólo al sentido de los términos no nos proporciona ninguna otra información. En cambio, sí lo hace una proposición *a posteriori* puesto que depende de la experiencia. Esto nos deja con tres clases de juicios que Kant sostiene no sólo como posibles, sino como ejemplificables abundantemente en nuestro pensamiento.

<sup>4</sup> CRP, B 2 (G. M., 57).

Todo juicio analítico debe ser *a priori* puesto que tan sólo aclara el sentido de sus términos y es, de esta manera, lógicamente independiente de los juicios que describen experiencias sensoriales. Si los juicios analíticos son necesariamente *a priori*, todos los que sean *a posteriori* (no *a priori*) son necesariamente sintéticos (no analíticos). Tanto los seguidores de Hume como los positivistas lógicos estarían de acuerdo con Kant en cuanto a que hay juicios analíticos *a priori* y sintéticos *a posteriori*.

Veamos ahora la última posibilidad, los juicios sintéticos *a priori*, es decir, aquellos cuyos predicados *no* están contenidos en sus sujetos y que se mantienen, sin embargo, lógicamente independientes de todo juicio que describa experiencias sensoriales. Kant afirma que existen, que casi la totalidad de las matemáticas consiste en ellos, y que constituyen los presupuestos fundamentales de las ciencias naturales y del pensamiento moral. Será mejor tomar algunos ejemplos de lo que para Kant eran juicios sintéticos *a priori* con el fin de explicar sus razones y considerarlos como tales.

Consideremos primero el juicio aritmético según el cual la adición de 5 y 7 da 12. Se acordará en seguida que esta proposición es *a priori*. Sin embargo, Kant la juzga al mismo tiempo como sintética, ya que «el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno solo», pero no implica en concreto ninguna respuesta a la pregunta «cuál sea ese número único que comprende los otros dos»<sup>5</sup>. Creo que para comprender el punto de vista kantiano debemos darnos cuenta de que para él la suma de 5 y 7 es un proceso en el tiempo de cuya descripción no podemos *deducir* su resultado, si bien, por otras razones, podemos estar casi seguros de ello. De forma análoga, en el mundo de la experiencia sensorial no podemos *deducir* que una persona vaya a morir porque haya recibido un tiro en el corazón, aunque por otras razones podamos estar casi seguros de ello.

Examinemos a continuación el juicio «Todo cambio tiene una causa». Es *a priori* porque no implica ninguna proposición que describa una experiencia sensorial (o la negación de tal proposición). Y es sintético porque su negación, hay cambio sin causa (por ejemplo, la mera sucesión de impresiones diferentes), no es contradictoria. Una cuestión distinta por completo es que podamos encontrarnos con una ciepcia de la naturaleza que no juzgue si cada cambio ha de tener una causa, a lo que Kant respondería categóricamente que «no».

<sup>5</sup> CRP, B 15 (G. M., 75).

El último ejemplo ha sido tomado de otro área diferente del pensamiento. Se trata en concreto del juicio ético según el cual lo que debemos hacer viene determinado por la ley moral (y no por nuestras propias razones y deseos que pueden ser contrarios a ella). Este juicio es sintético: negarlo estableciendo que nuestro deber no está determinado por ninguna ley moral absoluta, sino por causas naturales, puede ser verdadero o falso, pero no contradictorio. Es también *a priori* porque lo que debe ser no implica ningún juicio de hecho, en el sentido de que algo suceda en un momento dado.

Resumiendo: Kant sustituye la dicotomía positivista de juicios que los divide en empíricos y lógicamente necesarios, por la tricotomía siguiente: 1) juicios analíticos *a priori*, 2) sintéticos *a posteriori*, 3) sintéticos *a priori*. En tanto que los juicios metafísicos sean significativos —tal es la posición kantiana—, deben caer dentro de la tercera clase. Clase que, por otro lado, contiene también otro tipo de proposiciones como, por ejemplo, «dos y dos son cuatro».

### 3. Concepción kantiana de los juicios sintéticos a priori

La filosofía crítica es en esencia un estudio de la naturaleza y función de los juicios sintéticos *a priori*. Su cometido principal «está encerrado en la pregunta: ¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?»<sup>6</sup>. Si no existieran esos juicios, la cuestión central de Kant formularía un pseudoproblema y su respuesta no sería sino un nuevo sueño de otro visionario. Si, al margen de ello, esos juicios no fueran como él los concibe, su errónea interpretación mostraría entonces una grieta en la estructura fundamental de su pensamiento.

Las objeciones principales a esta distinción kantiana entre juicios sintéticos y analíticos se basan primero en que Kant considera tan sólo juicios de sujeto y predicado, y segundo en que su definición de juicio analítico como aquel cuyo sujeto *contiene* su predicado, es metafórica y, en consecuencia, demasiado vaga. Aunque ambas objeciones están justificadas no las considero tan serias como lo parecen a primera vista. Es totalmente cierto que el sujeto de un juicio no puede contener su predicado de la misma forma en que una caja contiene otra. Pero el sentido de Kant está claro: el sujeto de un juicio contiene su predicado si, y sólo si, la negación del juicio supone contradicción. Decir de forma metafórica que en el juicio «El verde

<sup>6</sup> CRP, B 19 (G. M., 79).

es un color», «color» está contenido en «verde», no es sino decir que negando que verde es un color nos estamos contradiciendo.

Ciertamente Kant, al plantear la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, aunque no en el resto de su obra, desatiende los juicios que no son del tipo de sujeto y predicado. No comenta la diferencia que hay entre los que son de ese tipo, como «Sócrates es un hombre» o «La hierba es verde», y los que no lo son, como «Si el sol brilla hará calor» o «*a* es mayor que *b*». Tampoco indica el porqué esa diferencia aparente no tiene importancia para los objetivos que persigue. Por su parte puede explicarse esta extraña omisión por su aceptación de casi la totalidad de la lógica tradicional que se refiere principalmente a las proposiciones de sujeto y predicado.

Al mismo tiempo que sería interesante buscar explicaciones históricas, no sería menos legítimo preguntar si la definición kantiana de juicios analíticos puede aplicarse a otros juicios distintos de los del tipo de sujeto y predicado. Esta ampliación es fácil y natural y, según creo, se amolda a las intenciones de Kant. Hemos visto que una proposición de sujeto y predicado, por ejemplo «Todo padre es varón», es analítica si, y sólo si, su sujeto *contiene* su predicado o, dicho de forma más directa, si, y sólo si, la negación de la proposición supone contradicción. Ahora la negación de una proposición puede suponer contradicción incluso si aquella no pertenece al tipo de sujeto y predicado. Por ejemplo, la negación de «Si *a* es mayor que *b*, *b* será menor que *a*» es sin duda una contradicción; por otro lado, la proposición no nos dice nada que no esté «contenido en sus términos».

Llegamos así al siguiente replanteamiento de la distinción kantiana entre juicios sintéticos y analíticos que ya no se limita a juicios de sujeto y predicado ni, por supuesto, a otros de cualquier tipo en concreto. Un juicio es analítico si, y solo si, su negación constituye contradicción o, lo que viene a ser lo mismo, si es lógicamente necesario o, con otras palabras, si su negación es *lógicamente* imposible. Esta reconstrucción de la distinción de todas las proposiciones en analíticas y sintéticas ha sido aceptada de forma casi unánime, si bien, huelga decirlo, no es totalmente segura o tan segura como voy a suponer.

Vuelvo ahora al criticismo radical, al argumento según el cual no es posible ningún juicio *a priori* y sintético. Esta objeción se basa en por lo menos el doble sentido en que los críticos de Kant y alguno de sus comentaristas han confundido el término «necesario»: un sentido más limitado según el cual solamente son necesarias las proposiciones analíticas y otro más amplio por el que toda proposición

*a priori* es necesaria. Una proposición analítica es necesaria sólo cuando su negación supone contradicción<sup>7</sup>.

Para comprender lo que Kant quiere decir al considerar como necesario todo juicio *a priori*, y no sólo los analíticos, compárese el juicio sintético *a priori* «Todo cambio tiene una causa» con el juicio sintético *a posteriori* «Todo hombre muere antes de cumplir trescientos años». Al aceptar que todo cambio tiene una causa *excluimos la posibilidad* de que exista algún cambio sin causa, incluso si en un caso particular no podemos hallarla. Aceptando que todo hombre muere antes de tener trescientos años *no pretendemos excluir la posibilidad* de que un hombre viva más y estamos dispuestos a abandonar nuestra posición si llegamos a conocer a ese hombre. Sin duda la primera proposición puede llamarse necesaria y universal en un sentido que no es aplicable a la segunda.

Kant cree que la necesidad y la estricta universalidad, aunque no usadas en su definición de juicios *a priori*, son, junta y separadamente, pruebas idóneas de su carácter *a priori*: «Primero: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio *a priori*... Segundo: ... si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*»<sup>8</sup>.

El criterio del carácter *a priori* en un juicio es menos claro que la definición de «juicio *a priori*». Sin embargo, está muy claro que la necesidad propia de todo juicio *a priori*, de acuerdo con Kant, no es la necesidad lógica de los analíticos. Si así fuera, Kant habría sido culpable de una confusión elemental, se habría encontrado definiendo las proposiciones sintéticas *a priori* como lógicamente necesarias y como no lógicamente necesarias en el mismo sentido del término.

Lo que hace que toda proposición *a priori* sea necesaria, en el sentido más amplio del término, es su función en todo nuestro pensar en lo que se refiere a cuestiones de hecho —especialmente nuestro pensar científico—. No es posible mostrar con unas pocas palabras la forma precisa en que Kant considera que están implicadas o presupuestas por nuestro pensamiento, pero sería útil dar alguna idea general sobre la manera en que las proposiciones analíticas y sintéticas *a priori* pueden presuponerse en él si nos preguntamos qué ocurriría en nuestro pensar si negásemos esas proposiciones. Veamos en primer lugar qué se sigue en la negación de una proposición analítica, por

<sup>7</sup> CRP, B 189 ss. (G. M., 276 ss.)

<sup>8</sup> CRP, B 3 (G. M., 59).

ejemplo todo día lluvioso es húmedo; deberíamos aceptar la proposición algunos días lluviosos no son lluviosos y, en consecuencia, el establecimiento de que dos proposiciones contradictorias (que difieren sólo en que una niega lo que otra afirma) pueden ser verdaderas. Esto nos impediría tener un pensamiento coherente. Con más precisión: no podríamos pensar.

Las consecuencias de la negación de una proposición sintética *a priori* son menos desastrosas. Negar que todo cambio es causado supondría únicamente privarnos de la posibilidad de usar el concepto «causa» (implicando la causalidad universal) que aparece en la proposición. Pero la negación de ciertos juicios sobre objetos físicos que fueran sintéticos *a priori* imposibilitaría toda concepción de sentido común sobre el mundo externo y toda reflexión científica.

Los juicios sintéticos *a priori* presupuestos por nuestra mente en un campo determinado no tienen por qué ser evidentes y puede resultar difícil que lo sean. Sólo los descubrimos cuando los buscamos en las zonas o en los rasgos permanentes de nuestro pensamiento. Por supuesto que tal búsqueda puede malograrse. Sucede a veces que lo que consideramos como un logro permanente del pensamiento humano, incapaz de progreso alguno, es tan sólo transitorio. Los presupuestos que se creen permanentes en nuestro pensar sobre un tema en cuestión se mostrarían sólo como algo relativo. Uno puede sentirse inclinado a distinguir las proposiciones sintéticas *a priori* relativas a las absolutas o simplemente a dejar de hablar de las últimas, pero siempre para especificar el ámbito en el que se presuponen.

El mismo Kant no hace esta distinción ya que cree haber descubierto todos los presupuestos sintéticos absolutos de nuestro pensamiento que son, en concreto, los de la aritmética y la geometría euclídeana, los de la física newtoniana y, en cierto sentido, los de la lógica tradicional. Puesto que concibe esos mismos ámbitos del pensamiento como los logros últimos y permanentes de la mente humana, considera, naturalmente, sus presupuestos como absolutos.

Ante los grandes cambios que desde la época de Kant se han producido en todas las ciencias cuyos juicios sintéticos *a priori* él trató de descubrir y examinar, sería difícil encontrarnos con que todos ellos son necesarios a todo pensamiento sobre cuestiones de hecho. Más tarde llamaré la atención sobre algunos que se hallan implicados en la geometría euclídeana, aunque no en toda geometría, y en la física newtoniana, si bien no en toda física.

Además Kant creía que su enumeración de juicios sintéticos *a priori* era completa en el sentido en que aquellos que no se mencionan son deducibles de los que aparecen. Puesto que no todos sus

juicios sintéticos *a priori* son absolutos y puesto que siéndolo algunos no son sino relativos a un asunto de estudio, la pretensión de Kant de haber proporcionado un sistema completo de esos juicios no puede justificarse.

Kant dedicó mucho tiempo y un gran trabajo a intentar probar que ese sistema de juicios era completo. Para los fines que perseguimos en nuestro actual estudio no será necesario tratar con detalle este aspecto de su obra. De interés histórico casi en su totalidad, es prácticamente inaplicable a la filosofía contemporánea.

Hay, pues, siguiendo a Kant, juicios sintéticos (es decir, aquellos cuya negación no supone contradicción) y *a priori* (es decir, son lógicamente independientes de los juicios que describen impresiones sensibles). La objeción según la cual no puede haber tales juicios se basa en una interpretación errónea de la manera en que toda proposición *a priori* es necesaria. Cualquier objeción según la que la noción kantiana de los juicios sintéticos es inadecuada porque se define mediante una metáfora espacial y es aplicable únicamente a las proposiciones de sujeto y predicado, ha sido contestada al sustituir la noción metafórica de «contenido» por la noción de contradicción. Y esta última está bastante clara para nuestros fines incluso si hay, según creo, problemas puramente lógicos relacionados con ella, sobre los cuales los expertos todavía no están de acuerdo.

#### 4. Sensibilidad, entendimiento y razón

La manera en que Kant aborda el problema de los juicios sintéticos *a priori* depende, desde luego, de su concepción general de la facultad de juzgar o, lo que para él es casi lo mismo, de la facultad de pensar. Una de sus hipótesis fundamentales consiste en que el acto de juzgar y el de percibir son diferentes de forma irreductible. En este punto se opone tanto a sus predecesores racionalistas, para quienes la percepción era una especie de facultad de juzgar de grado inferior, como a sus maestros empiristas quienes se inclinaban a asimilar la facultad de juzgar a la de percibir. Kant expresa la aguda distinción entre el acto de juzgar y el de percibir como si se tratara de dos facultades diferentes de la mente: sensibilidad y entendimiento. «Por medio de la sensibilidad nos son *dados* objetos y ella sola nos proporciona *intuiciones*; por medio del entendimiento, empero, son ellos *pensados* y en él se originan *conceptos*»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> CRP. B 33 (G. M., 96).

Aunque muy diferente de ella, el juicio presupone la percepción. Como dice Kant, «Todo pensar tiene que referirse ya directa, ya indirectamente (mediante ciertas características) en último término a intuiciones»<sup>10</sup>. No quiere decir ello que todo juicio trate de las percepciones; sin duda alguna los analíticos no lo hacen, puesto que tan sólo aclaran el sentido de los términos. Sin embargo, la aclaración de los términos es, por regla general, meramente preparatoria para su aplicación a alguna cosa percibida o perceptible. Normalmente la definición no es un fin en sí misma.

Considérese el simple caso de un juicio sobre un concepto particular percibido, por ejemplo «Este trozo de papel es blanco». Aquí la aplicación de la noción general «blanco» al caso particular no representa problema alguno. A menudo hemos percibido conceptos particulares que aun siendo diferentes en otros aspectos son parecidos en su ser blanco. Ver esta semejanza, comprender que todos ellos son blancos, es *abstraer* la noción de blancura a partir de ellos. En consecuencia, cuando juzgamos que este caso concreto es blanco estamos aplicando a ese trozo de papel percibido una noción abstraída de otros casos concretos. Devolvemos, por así decirlo, a la percepción lo que tomamos de ella.

En algunos casos ligeramente más complejos combinamos nociones abstractas como «blanco» con otras, por ejemplo «redondo» y «duro», en una nueva noción «blanco, redondo y duro». Si la forma en que se hace la combinación es suficientemente clara podemos decir una vez más, con alguna exageración, que al aplicar la noción general compuesta lo único que hemos hecho ha sido devolver a la percepción lo que habíamos abstraído de ella. Kant les llama abstracciones simples y compuestas tomadas de la percepción empírica o «conceptos *a posteriori*». Esta denominación encaja perfectamente en su terminología, pues aplicando conceptos *a posteriori* formamos juicios *a posteriori*.

La teoría según la cual todas las nociones generales, o por lo menos todas las que son aplicables, son conceptos *a posteriori* es uno de los principios básicos del empirismo. Sea cierto o no, llevarlo hasta sus últimas consecuencias es sin duda difícil, como lo demostró el genial intento de Hume de seguir la noción de necesidad causal únicamente desde la percepción sensible. Decimos a menudo que una cosa, digamos A (o algo del tipo A), causa otra cosa, digamos B (o algo del tipo B). En otras palabras, aplicamos la noción «causa» a lo que percibimos, pero ¿abstraemos también esta noción de nuestras per-

<sup>10</sup> CRP. B 33 (G. M., loc. cit.)

cepciones? Ciertamente, percibimos que A es seguido por B y que tanto espacial como temporalmente están próximos el uno del otro. Podemos recordar que A siempre ha sido seguido por B y es posible que nos hayamos acostumbrado al tránsito desde el concepto A al concepto B. Kant mantiene que de todo esto no resulta la noción de causalidad, que es una especie de conexión *necesaria*. No es, siguiendo a Kant, sino una noción general que, si bien aplicable, no se ha abstraído de la percepción. Es un concepto *a priori*.

Si empleamos tales conceptos se plantea un problema que no aparecía en el caso de los conceptos *a posteriori*, a saber, el de cómo es posible que se refieran a alguna cosa. Los conceptos *a posteriori*, habiendo sido abstraídos de las percepciones, vuelven a ellas, por así decirlo, en el juicio. Pero, ¿de qué forma y a qué cosa pueden referirse los conceptos *a priori*? Entre las múltiples respuestas imaginables hay dos de especial importancia para comprender la filosofía de Kant. Pudiera ser, ante todo, que los conceptos *a priori* describieran casos particulares que no se perciben o no se dan de la misma forma en que lo hacen los casos de los conceptos *a posteriori*. Podríamos llamarlos particulares *a priori*, que para Kant lo son el espacio y el tiempo, como veremos más adelante. Su estructura es descrita por juicios sintéticos *a priori* en los que empleamos los conceptos *a priori* de la geometría y la aritmética.

Por otro lado, pudiera ser que la aplicabilidad de los conceptos *a priori* fuera diferente en otros aspectos de la de los *a posteriori*. Al emplear estos últimos tan sólo describimos nuestras percepciones, en tanto que la aplicación del otro tipo puede afectarlas de alguna manera. Quizás este afectar fuera, por ejemplo, un tipo de ordenación. Al emplear conceptos *a posteriori*, digamos de forma figurada que no estamos sino mostrando un espejo a la percepción tal y como se da, o iluminamos un aspecto de ella; en cambio, al emplear conceptos *a priori* transformamos nuestras percepciones en un nuevo producto. Aunque esta metáfora no se tome al pie de la letra, puede servirnos de ayuda para comprender cómo los conceptos que no se abstraen de las percepciones pueden, sin embargo, referirse a ellas.

La ilusión que Kant sintió ante esta posibilidad se refleja en una carta (del 2 de febrero de 1772) a su amigo y antiguo discípulo Marcus Herz. En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* hace una comparación entre su idea de que al aplicar conceptos *a priori* a los objetos, estos últimos son hechos conforme a aquéllos y no a la inversa, y la idea fundamental de Copérnico, quien en vez de aceptar, sin provecho alguno, que el firmamento giraba en torno

al espectador, «hizo al espectador dar vueltas y dejó, en cambio, las estrellas inmóviles»<sup>11</sup>.

Ahora es posible explicar, a modo de introducción, parte de la terminología de Kant. Sensibilidad es la facultad de aprehender los casos particulares que se dan en el espacio o en el tiempo o en ambos y de aprehender el espacio y el tiempo mismos, que son también formas particulares. Espacio y tiempo no son para Kant abstracciones de la percepción, sino nociones particulares *a priori* o «formas puras de la percepción». El entendimiento es «la facultad de conocer mediante conceptos» que se refieren a los casos particulares dados en la sensibilidad. Esos conceptos son *a posteriori*, es decir, abstraídos de las percepciones, o *a priori*, esto es, ordenados de una manera determinada.

Sin embargo, no agotamos nuestras actividades cognoscitivas con el mero hecho de aplicar conceptos generales a los casos particulares percibidos. Hay otras nociones generales que sin duda son distintas de esos conceptos en cuanto que no son claramente *a posteriori* (abstraídas de la percepción) ni tampoco *del mismo tipo de a priori*, como lo es, por ejemplo, el concepto de causalidad. Se diferencian en un aspecto importante, puesto que si bien son semejantes a la causalidad en cuanto que no derivan de la percepción, no son, como lo es aquélla, aplicables a la percepción misma. A este tipo de nociones generales que ni se abstraen de la percepción ni pueden aplicársele, Kant las denomina «Ideas». Se ha pretendido ver en este término un recuerdo de las ideas platónicas-modelos ideales que pueden aproximarse, aunque nunca conformarse plenamente a ninguna cosa del mundo sensible. El mero hecho de que, por ejemplo, «centauro» sea inaplicable a la percepción no es razón suficiente para crear una idea a partir de una noción general; tampoco debe ser en sí mismo una abstracción de la percepción ni nada que esté compuesto de tales abstracciones. Se llama razón, en un sentido limitado del término, a la facultad de emplear ideas. (En un sentido más amplio, el término incluye también el entendimiento y en su máxima amplitud, tal y como aparece en el título de la obra principal de Kant, abarca incluso a la sensibilidad, es decir, las formas puras de la sensibilidad.)

Las ideas son, entonces, las nociones más alejadas de la percepción, cosa que no les resta importancia en ningún sentido. Verdaderamente, Kant mantiene que Dios, libertad e inmortalidad son ideas y que por no haber comprendido su función dentro del pen-

<sup>11</sup> CRP. B XVI (G. M., 26).

samiento estamos condenando a la metafísica a permanecer oscura y contradictoria, a ser «el campo de batalla de interminables disputas».

Las ideas tienen, dice Kant, dos usos: teórico o especulativo y práctico. En consecuencia, distingue la razón teórica o especulativa y la práctica. En su función teórica, las ideas se emplean al servicio del pensamiento científico y de todo pensamiento que trate sobre cuestiones de hecho. En su función práctica, las ideas actúan para determinar la voluntad y para proporcionar los principios de la conducta moral. En su función teórica, el hecho de que estén tan alejadas de la percepción sensible es una fuente continua de peligro —peligros de *fata morgana* en los desiertos intelectuales y de falacias lógicas que pretenden satisfacer necesidades humanas profundamente arraigadas. En su función práctica, su alejamiento de la percepción e impulso sensibles se da por supuesto y como algo natural, ya que a menudo lo que debe ser no es. En este sentido, la razón práctica tiene un campo tan amplio que trasciende o puede trascender a la razón teórica.

Todo lo dicho sobre las facultades de la sensibilidad, entendimiento y razón supone una clasificación, hasta ahora injustificada, de las nociones particulares y generales, que juntas son el constitutivo principal de los juicios. A las formas particulares *a priori*, espacio y tiempo, corresponde la sensibilidad pura; a los conceptos *a priori*, el entendimiento puro; a las ideas que sin duda son nociones *a priori* corresponde en su uso teórico la razón pura teórica y en su uso práctico la razón pura práctica.

Con el fin de examinar la naturaleza de los juicios sintéticos *a priori*, la filosofía crítica debe considerar sus constitutivos posibles *a priori*. Su estrategia natural se formuló en la introducción a la *Crítica de la razón pura* y Kant la siguió durante muchos años de intensa investigación: partió del examen de la sensibilidad pura al del entendimiento puro y, en consecuencia, a un examen de la razón pura teórica y de la razón pura práctica. Hacia el final de la vida de Kant, el gran esquema debió modificarse un poco como resultado de lo que consideró ser el descubrimiento de nuevos principios sintéticos *a priori* implícitos en la apreciación estética y en la explicación teleológica.

## Capítulo 2

### ESPACIO, TIEMPO Y MATEMATICAS

#### 1. Tiempo y espacio como formas particulares *a priori*

Formular un juicio sintético *a priori* es aplicar un concepto *a priori*, es decir, un concepto que sea aplicable a casos particulares aunque no haya sido abstraído de la percepción sensible. Hemos visto una manera de explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*; equivaldría a suponer que describen casos particulares que si bien son hallados en nuestra experiencia no han sido, sin embargo, percibidos por los sentidos. Sabemos ya que para Kant espacio y tiempo son tales casos particulares *a priori* y que las proposiciones de las matemáticas describen su estructura.

Que el espacio y el tiempo son formas particulares y no propiedades de formas particulares o relacionadas entre sí era algo que ya creía Newton, a quien Kant respetaba. Newton afirma que «el tiempo absoluto, el verdadero y el matemático de suyo y por su propia naturaleza fluye igualmente sin relacionarse con nada...» y que «el espacio absoluto, sin relacionarse con nada externo, permanece siempre semejante e inamovible en su propia naturaleza»<sup>1</sup>. Contra esto, Leibniz mantiene que «el espacio... es algo *meramente relativo*, como lo es el tiempo...», esto es «un *orden de coexistencias* como el tiempo es un orden de sucesiones». Considera «una fanta-

<sup>1</sup> *Principia*, ed. Cajori, Berkeley, 1947, p. 7.

sía tomar el espacio», y podemos añadir, tomar el tiempo, «como si se tratara de una sustancia o por lo menos un ser absoluto»<sup>2</sup>.

Ante la controversia entre newtonianos y leibnizianos, Kant fue partidario de los primeros en una fecha tan temprana como 1768, año en el que publicó un breve ensayo cuyo título podría traducirse libremente como «El fundamento o las bases últimas de las diferencias de dirección en el espacio». Considera ahí, entre otras cosas, los objetos que son «réplicas incongruentes» el uno del otro, por ejemplo, un guante de la mano izquierda y otro de la derecha. Los guantes son muy similares aun cuando no puedan (incluso en momentos diferentes) ocupar el mismo espacio. Para Kant, la diferencia entre réplicas incongruentes es un ejemplo de aquellas «diferencias que se refieren únicamente al espacio *absoluto* y *original*, porque sólo a través de él es posible la relación de los objetos físicos...»<sup>3</sup>. Sostiene que la diferencia no puede radicar en las relaciones espaciales de sus partes, puesto que esas relaciones son similares. Debe, por lo tanto, radicar en su relación con el espacio absoluto. Kant nunca encontró ninguna razón para cambiar el punto de vista según el cual «espacio» y «tiempo» designan formas particulares y no clases de relaciones entre formas particulares.

La misión de la *Crítica de la razón pura*, en cuanto a lo que se refiere al espacio y al tiempo, consiste en probar no sólo su particularidad, sino también su carácter *a priori*. Debo exponer aquí, en unas pocas líneas, cómo Kant abordó este punto cardinal de su argumento. Se apreciará lo mucho que de inadecuado hay en mis palabras si tenemos en cuenta que Hans Vaihinger, uno de los más agudos y meticulosos comentaristas de Kant, dedica más de un centenar de páginas para explicar esta prueba, y no considero innecesaria ninguna de ellas.

Para probar entonces que el espacio es una forma particular, Kant considera la relación existente entre *espacio* y *espacios*. Según él, nuestra imaginación puede representarse solamente un espacio único del que son partes todos los otros espacios que puedan concebirse. El espacio es fruto de la percepción y además es un todo. Por otro lado, el espacio puede fraccionarse en partes de forma tal que la división afecte únicamente a las nociones particulares y no en cambio a las generales. El espacio es, en consecuencia, una forma particular. Para explicar el carácter *a priori* del espacio, Kant ofrece principalmente dos pruebas. Argumenta en primer lugar que para imaginar dos per-

<sup>2</sup> Tercera carta a Clarke, §§ 4, 5.

<sup>3</sup> II, 383.

cepciones «no sólo como cualitativamente distintas, sino también como externas y situadas en distintos lugares..., hace falta que esté ya a la base la representación del espacio»<sup>4</sup>. Su segundo argumento —el más convincente de los dos, en mi opinión— establece que si bien no podemos imaginar que no hay espacios, sí nos es posible imaginar sin dificultad alguna un espacio sin nada en él. El problema parece referirse a que si el espacio fuera una forma *a posteriori*, o abstraída, de las percepciones, podríamos entonces imaginar las percepciones sin él. Y no podemos. No podemos, por ejemplo, imaginar elefantes espaciales y no espaciales de la misma manera en que nos es dado imaginar elefantes que son grises y elefantes que no lo son. Si percibimos alguna cosa en el espacio, no podremos imaginársela fuera del espacio. Por lo tanto, la noción de ser en el espacio y la del espacio mismo no ha sido abstraída, sino que es *a priori*<sup>5</sup>. No me es posible entrar en la difícil y dilatada cuestión de si Kant había conseguido en este punto su propósito. Sólo puedo suponer que lo hizo y proseguir con mi exposición.

Una vez convencido de que el espacio es una forma particular *a priori*, Kant puede ahora proceder a lo que llama la «exposición trascendental» de su noción. Por una tal exposición entiende «la explicación de un concepto como un principio por el que puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos (sintéticos) *a priori*»<sup>6</sup>. A este respecto podemos señalar que Kant denomina trascendental a toda su filosofía porque «se ocupa ella en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*»<sup>7</sup>. Con más precisión, un ejemplo concreto de conocimiento es trascendental si es *a priori* y si por él conocemos «que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente *a priori*»<sup>8</sup>.

A partir del descubrimiento de las geometrías no euclidianas nos hemos familiarizado con la concepción de una o cualquier geometría; entendiendo por geometría un sistema cualquiera de definiciones implícitas que se aplica a entidades postuladas en conformidad con definiciones. No se planteó la cuestión de si tales entidades existen o no, así como no se esperó que una geometría en particular diera la respuesta. Por supuesto que Kant no conoció esos avances. Para él sólo existe una geometría, la euclidea, que considera como un

<sup>4</sup> CRP, B 38 (G. M., 101).

<sup>5</sup> CRP, B 38 (G. M., 101 ss.)

<sup>6</sup> CRP, B 40 (G. M., 104).

<sup>7</sup> CRP, B 25 (G. M., 86-87).

<sup>8</sup> CRP, B 80 (G. M., 152).

conjunto de proposiciones sintéticas *a priori* sobre la estructura del espacio percibido; por ejemplo, la proposición de que el espacio sólo tiene tres dimensiones. Esta proposición es *a priori*. Es lógicamente independiente de todo juicio percibido. (Del hecho de que el espacio es tridimensional no se sigue en particular que cualquier percepción empírica sea tridimensional o no lo sea. No es absurda la suposición de un ser del espacio tridimensional y de que toda percepción empírica sea bidimensional.) Y esto es en realidad sintético, es decir, su negación no es contradictoria; la posibilidad de varias geometrías consistentes y pluridimensionales ha sido establecida desde hace mucho tiempo.

Compárese ahora «El espacio es tridimensional» con «El Chimborazo es blanco». En el segundo juicio la conexión sintética entre su sujeto y su predicado se ha captado de una percepción. En el primer juicio se ha captado de un caso particular *a priori*. Que el juicio se haya captado de un caso particular explica el carácter sintético del juicio mismo; que el caso particular sea *a priori* explica el carácter *a priori* del juicio.

La manera en la que Kant estudia el tiempo es similar a la del espacio. Para mostrar que el tiempo es una forma particular sostiene que «tiempos diferentes no son sino partes del mismo tiempo». Para mostrar que el tiempo es *a priori* afirma que no podemos imaginar ninguna percepción que no esté en el tiempo, aunque podamos imaginar un tiempo vacío<sup>9</sup>. En consecuencia, lo que se ha dicho sobre el juicio sintético *a priori* de que «El espacio tiene sólo tres dimensiones» es aplicable de manera similar a «El tiempo tiene sólo una dimensión».

Hay juicios matemáticos que no pueden considerarse captados inmediatamente del espacio y del tiempo con igual verosimilitud. Sería necesaria una articulación preliminar de esos casos particulares o una construcción, como Kant lo llama. La matemática, dice, «debe tener como fundamento algún tipo determinado de percepción pura en el que pueda representar sus conceptos *in concreto* y además *a priori*, en el que pueda construirlos»<sup>10</sup>. «Construir un concepto es representar *a priori* la intuición que le corresponde»<sup>11</sup>.

La construcción, o la representación *a priori*, de un triángulo euclideo es análoga al trazado de un triángulo físico en una pizarra. La construcción, o la representación *a priori*, del número dos

<sup>9</sup> CRP, B 46 ss. (G. M., 111 ss.)

<sup>10</sup> *Prot.*, 281.

<sup>11</sup> CRP, B 741 (G. M., 314).

es análoga a la colocación sucesiva de un objeto físico tras otro. Los conceptos geométricos se construyen en el espacio, los aritméticos en el tiempo y el espacio.

Solamente introduciendo la noción de la representación *a priori* de los conceptos en el espacio y en el tiempo logrará Kant explicar la posibilidad de todos los juicios de la geometría euclidea, de la aritmética y, como él recalca, de la teoría matemática del movimiento. Sostiene que esos juicios sintéticos *a priori* son posibles porque describen las formas particulares *a priori* del espacio y del tiempo o la construcción de conceptos en ellas.

Hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, Kant contrapone la filosofía con la matemática, recalcando una vez más que sólo la última puede construir sus conceptos y, en consecuencia y por así decirlo, proporcionarles objetos. En ese aspecto radica, de acuerdo con Kant, la razón por la que «el matemático, aplicando su método en la filosofía, no construirá más que castillos de naipes y el filósofo, aplicando el suyo en la matemática, no puede hacer más que inútil prosa...»<sup>12</sup>.

## 2. El problema de la realidad del espacio y del tiempo

Los aspectos permanentes de una actividad o una cosa variable se denominan con frecuencia su forma. Como la situación en el espacio o en el tiempo es un aspecto invariable de la percepción, Kant habla de él como si se tratara de la forma de la percepción. La materia la considera constituida por el resultado de la sensación, es decir, el resultado de nuestro ser afectado por los objetos<sup>13</sup>. Haciendo uso de una muy imperfecta analogía, diríamos que el espacio y el tiempo son las gafas a través de las que nuestros ojos son afectados por los objetos. Las gafas son inamovibles. Los objetos solamente pueden verse a través de ellas. En consecuencia, los objetos nunca pueden ser vistos tal y como son en sí mismos.

De la tesis según la cual la posición en el espacio y en el tiempo no es abstraída de la percepción, sino algo dado *a priori*, Kant infiere que el espacio y el tiempo son aportados por el sujeto que percibe. Se ha señalado a menudo que el argumento que partiendo del carácter *a priori* del espacio y del tiempo llega a concluir su carácter subjetivo, no es convincente. Siempre será lógicamente posible que

<sup>12</sup> CRP, B 755 (G. M., 320).

<sup>13</sup> CRP, B 34 (G. M., 96).

lo que percibimos bajo la forma del espacio y del tiempo se halle ordenado independientemente de nuestra percepción. Es muy posible que lo que una persona ve a través de sus inamovibles gafas, como, por ejemplo, rosa, sea de hecho rosa también, y que así pudiera verse incluso si *per impossibile* las gafas se quitaran.

Puede uno estar de acuerdo con el punto de vista de Kant por el que la materia y la forma de la percepción son claras, o sin compartirlo, es decir, que la forma es subjetiva. De esta manera incluso un realista, para quien la cosa que percibe existe igual que como la percibe, podría adoptar la distinción kantiana sin incoherencia alguna. Además, podría mantener con Kant que la materia no puede percibirse excepto bajo la forma, porque la separación de las percepciones de su situación en el espacio y en el tiempo sólo es posible —como lo es, por ejemplo, la separación de la figura y el color de una percepción cualquiera— en el pensamiento, pero no de hecho.

Siendo o no siendo válido el que la subjetividad de una noción se derive de su carácter *a priori*, Kant afirma que las formas *a priori* de la percepción son también subjetivas y que, en consecuencia, no podemos percibir el mundo tal y como es. Lo cambiamos al percibirlo. Dicho esto, se plantea el problema de si el espacio y el tiempo, siendo formas subjetivas, son reales o —lo que parece ser una forma de exponerlo más filosófica— en qué sentido son reales y en qué sentido no lo son.

El espacio, según se deduce del análisis kantiano, es empíricamente real, es decir, es real «con respecto a todo lo que pueda dárseos como un objeto externo». También es trascendentalmente ideal, lo que significa, en nomenclatura kantiana, que el espacio no es real «con respecto a las cosas... consideradas en sí mismas»<sup>14</sup>. También el tiempo, en el que son situadas todas las percepciones, es empíricamente real, lo que equivale a decir que es real «con respecto a todo objeto que pueda dárseos a nuestros sentidos» y es trascendentalmente ideal. «No es nada, puesto que lo abstraemos de las condiciones subjetivas de la percepción y no puede atribuirse a las cosas en sí mismas»<sup>15</sup>.

El idealismo trascendental de Kant debe distinguirse del idealismo de Berkeley, cuya doctrina central está perfectamente expuesta en el aforismo: ser es ser percibido. Para Berkeley, la concepción de un ente imperceptible es una contradicción. No lo es, en cambio, para

<sup>14</sup> CRP, B 44 (G. M., 108).

<sup>15</sup> CRP, *loc. cit.* (G. M., *loc. cit.*)

Kant. Lo que considera él una contradicción no es más que la hipótesis de que un ente pueda percibirse tal y como es.

Si el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la percepción, debemos entonces distinguir entre las cosas tal y como son en ellas mismas y el mundo de las apariencias, un mundo modelado por el sujeto que aprehende, es decir, por el sujeto que percibe y piensa. Esas apariencias no son, como Kant señala, *meras* apariencias. Tampoco son ilusiones. Un kantiano, igual que un realista, puede distinguir siguiendo además el mismo criterio entre percepciones engañosas y percepciones que no lo sean.

### 3. Sobre la relación entre la filosofía kantiana de la matemática y las teorías contemporáneas.

Antes de abandonar la exposición kantiana del espacio, del tiempo y de la matemática, podríamos recordar brevemente algunas teorías contemporáneas. El punto principal radica todavía en la cuestión de si las proposiciones de la matemática son analíticas, como creía Leibniz, o sintéticas, como pensaba Kant.

Bertrand Russell pudo establecer con alguna razón en su *Introduction to Mathematical Philosophy* [Introducción a la filosofía matemática], aparecida en 1919, que la tendencia central de la matemática moderna se ha dirigido en contra de la teoría kantiana. En esos años la filosofía matemática estaba dominada por sus propios e importantes estudios lógicos, en particular por los *Principia Mathematica*, de los que fue autor junto con A. N. Whitehead. De acuerdo con Russell, no existe ninguna diferencia esencial entre las proposiciones de la matemática y las de la lógica, que las considera tanto a unas como a otras analíticas y en consecuencia no se refieren a ningún objeto particular de ninguna clase especial. Para probar sus tesis trata de mostrar que la matemática puede deducirse de la lógica. Esto se logra en el sistema de los *Principia Mathematica* con la ayuda de ciertas suposiciones cuyo carácter analítico y condición lógica son muy dudosos.

Los lógicos matemáticos que creen, con Russell, en el carácter analítico de la Matemática, han tratado durante algún tiempo de reconstruir el sistema de los *Principia Mathematica*. Otros piensan que esto no es posible. Creen que los enunciados matemáticos son enunciados sobre alguna cosa, si bien no necesariamente sobre el tiempo y el espacio kantianos o construcciones hechas en ellos.

Así, pues, Hilbert y sus discípulos distinguen entre lo que llaman teorías matemáticas formalizadas y meta-matemática, es decir, el estudio de aquéllas. Una teoría matemática formalizada consiste en (a) signos, que son análogos al vocabulario de un lenguaje, pero que se consideran abstraídos de su significado; (b) normas para la combinación de esos signos en fórmulas, que son análogas a frases; (c) normas para la transformación de las fórmulas en nuevas fórmulas, proceso análogo a la deducción. Los aspectos físicos de la teoría formalizada son considerados como irrelevantes.

Una teoría formalizada es, pues, una forma particular construida que guarda gran similitud con las construcciones *apriorísticas* kantianas. Más aún, así como en Kant las aseveraciones de la matemática son sobre alguna cosa, a saber, el espacio y el tiempo o las construcciones hechas en ellos, así igualmente las aseveraciones meta-matemáticas de Hilbert versan sobre teorías formalizadas. El punto de vista de la aritmética de Hilbert y el de Kant guardan una similitud muy íntima. En uno de sus más conocidos ensayos<sup>16</sup> dice: «Pensemos en la naturaleza y método de la teoría común y finita de los números», lo que equivale a decir aritmética sin suposiciones sobre totalidades infinitas. «Esta teoría puede establecerse, sin duda alguna, solamente a través de construcciones numéricas mediante consideraciones intuitivas no-formalistas (*inhaltliche*)». Es ésta una idea kantiana, que incluso, según creo yo, aparece formulada deliberadamente en lenguaje kantiano.

Mayor es la diferencia entre la exposición de la geometría de Hilbert y la de Kant. Ello es debido al hecho, conocido por Hilbert, pero no por Kant, de que mientras existe sólo una teoría finita de los números, hay, en cambio, muchas geometrías, entre las que la geometría euclídeana no es forzosamente la más apropiada para describir el mundo físico.

La segunda escuela contemporánea de filosofía matemática, que considera que los juicios matemáticos no son analíticos, es la de Brouwer, quien recurre a Kant de forma explícita. En un ensayo sobre «Intuicionismo y formalismo»<sup>17</sup>, dice Brouwer que mientras había abandonado la aprioridad del espacio se había adherido de forma resuelta a la aprioridad del tiempo. Considera como el fenómeno fundamental del pensamiento matemático «la intuición de la pura unidad-dualidad. Esta intuición de la unidad-dualidad, la intuición básica de las matemáticas, crea no sólo los números uno y dos,

<sup>16</sup> «On the Infinite», *Mathematische Annalen*, 1926, p. 171.

<sup>17</sup> *Bulletin of the Amer. Math. Soc.*, 1913, p. 85.

sino también todos los números ordinales finitos...». Está claro que esta intuición creativa es de un parentesco próximo a la construcción kantiana de los números en el tiempo —*in concreto* y, sin embargo, *a priori*.

La doctrina kantiana sobre el carácter subjetivo del espacio y del tiempo y en consecuencia sobre las cosas en sí mismas tiene poca aplicabilidad a la filosofía de la matemática como tal. Si los juicios matemáticos versan sobre el espacio y el tiempo y sobre las construcciones en ellos hechas, en nada importará al matemático el que esos casos particulares tengan o no sus orígenes en el sujeto receptor, siempre que sean los mismos para todo el mundo.

Para la filosofía de Kant, la doctrina es básica y debemos, por lo tanto, mencionar la grave dificultad que hay en ella y que fue señalada en una fecha tan temprana como 1787 por F. H. Jacobi (en el ensayo *On the Transcendental Idealism* [Sobre el idealismo trascendental], anexo a un trabajo sobre Hume), y que fue presentada a Kant por su discípulo Beck en una carta escrita diez años más tarde (20 de junio de 1797). Kant supone de forma no muy adecuada que la percepción está causada en parte por la acción de las cosas en sí mismas en el propio receptor. Ahora bien, la causalidad, en el sentido común del término, presupone que tanto la causa como el efecto están situadas en el espacio y en el tiempo, en tanto que para Kant las cosas en sí mismas no se hallan situadas de esa manera. La suposición de que las cosas en sí actúan sobre los sentidos es, en consecuencia, contradictoria.

Puede resolverse la contradicción tomando la relación causal entre las cosas en sí mismas y el propio receptor como diferente de las relaciones causales entre las apariencias o abandonando por completo la teoría causal kantiana de la percepción al tiempo de mantener intacto el resto de su sistema en todo lo que sea posible. La primera dirección es la que adopta entre otros, el Dr. Ewing en su Comentario sobre la *Crítica de la razón pura*; Leonard Nelson toma la segunda en su libro *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*.

## 1. Lógica formal y lógica trascendental

Una vez mostradas las dos formas *a priori* de la percepción y explicado el carácter —*a priori* y a la vez sintético— de los juicios matemáticos, Kant ha completado su teoría de la sensibilidad pura, «estética trascendental», como él la llama. En la siguiente división principal de la *Crítica de la razón pura*, la «lógica trascendental», se propone tres tareas básicas: primero, separar aquellos conceptos *a priori* que sin ser matemáticos son, en cambio, aplicables a la percepción, como, por ejemplo, la causalidad, y diferenciarlos de otros tipos de conceptos; segundo, mostrar cómo la aplicación adecuada de tales conceptos conduce a aquellos juicios sintéticos *a priori* que, en su opinión, se presuponen en el sentido común y en el pensamiento científico sobre la naturaleza; y tercero, mostrar cómo la aplicación inadecuada de conceptos *a priori* y de ideas (esto es, nociones generales, como libertad moral, que no son ni aplicables a la percepción ni abstraídas de ella) conduce a determinados errores y confusiones de largo alcance a los que nuestra constitución humana nos hace propensos.

Kant explica su concepción de la lógica trascendental considerando primero la lógica formal común, lo que equivale a decir la lógica formal aristotélica tradicional de su época. Sus puntos de vista sobre la naturaleza de esa lógica son enteramente compatibles con los resultados de los más importantes avances científicos acaecidos des-

de su muerte, con la excepción del importante hecho de considerar ese sistema como el conjunto total de la lógica. Ahora, como en su época, las proposiciones de la lógica son consideradas como *a priori* y como algo que trata sobre la forma y no sobre el contenido de su materia.

Las dificultades que aparecen en las diversas nociones de forma y contenido lógicos son notorias; sin embargo, para los objetivos que persigue este trabajo, nos bastará con definir a grandes trazos la forma de un juicio simplemente como el conjunto de sus rasgos aplicables a la validez de una inferencia deductiva en la que el mismo juicio funcione como una premisa. Considérese, por ejemplo, la inferencia que lleva de las premisas «Todo hombre es mortal» y «Sócrates es hombre» a la conclusión «Sócrates es mortal». Para la validez de esta inferencia no importa si sus premisas son verdaderas o falsas, ni tampoco el tipo de objetos sobre el que traten. Podría ser igualmente válida si, por ejemplo, «mortal» lo sustituyéramos por «inmortal» y «hombre» por «unicornio».

Lo que realmente importa para que la inferencia sea válida es que debe conformarse a un principio general que podría formularse como sigue: Si lo que se incluye en una noción general, digamos A, enlaza con lo que se incluye en otra noción general, digamos B, y si una entidad *m* está incluida en A, debe entonces estar incluida también en B, sea lo que fueren A, B y *m*. Las nociones generales pueden ser *a priori* o *a posteriori* o sin aplicación alguna. La entidad *m* puede ser un caso particular *a priori* (como un triángulo euclideo o una fracción de tiempo), o un caso particular *a posteriori* (como una piedra o un elefante) o, a este respecto, una entidad tal que no pueda darse a la percepción humana. Los principios de la lógica formal son tan generales que permanecen indiferentes ante la relación íntima que, de acuerdo con Kant, nuestro pensamiento mantiene con la percepción. Cualquier tipo de pensamiento, incluso el pensamiento que para su objeto no depende en modo alguno de la percepción, habría de conformarse a esos principios.

En ese punto, Kant concibió la idea de una ciencia nueva que fuera, como la lógica formal, un conjunto de principios *a priori* que rigiera el correcto pensar. Pero sería diferente de la lógica formal al contener los principios *a priori* que rigen la aplicación de los conceptos *a priori*. Fue concebida también como algo diferente de la ciencia *a priori* de la matemática: Pues sus principios no describen la estructura de las formas de percepción. En una palabra, si fuera de la matemática aplicamos de hecho conceptos *a priori*, entonces hay lugar para esta nueva ciencia *a priori*. Kant sostiene en su intro-

ducción a la *Crítica de la razón pura* que aplicamos tales conceptos y que la causalidad es uno de ellos, lo que constituye una de las tesis que pretende formular.

En la estética trascendental, Kant va a mostrar que las nociones de la matemática pura son *a priori* y cómo, sin embargo, se refieren a los objetos. En su lógica trascendental señala cómo algunos conceptos no matemáticos son *a priori* y cómo pueden, sin embargo, referirse a los objetos<sup>1</sup>. Así como distingue entre la ciencia *a priori* de la matemática y la estética trascendental «que muestran su posibilidad», así podríamos distinguir, hablando estrictamente, entre la ciencia *a priori* que contiene los principios para la aplicación de conceptos *a priori* y la lógica trascendental que muestra la posibilidad de esa ciencia. Kant no da nombre alguno a esta última ciencia. Pero resultará ser la parte *a priori* de las ciencias naturales o, mejor dicho, de la física newtoniana.

Un axioma fundamental de la filosofía kantiana es que nuestro pensamiento depende de la percepción para lograr sus objetos. Dependencia que únicamente no afecta a los principios de la lógica formal y a nuestros juicios analíticos, aparte del hecho de que no tendría sentido en nuestros juicios analíticos si no hiciéramos también los sintéticos. En todos nuestros juicios sintéticos aplicamos conceptos que hacen referencia a la percepción, aunque la forma de esa referencia varíe con respecto a los diferentes tipos de concepto. Sabemos que Kant estaba dispuesto a aceptar la exposición empirista sobre la manera en que los conceptos se refieren a casos particulares solamente en el caso de los conceptos que han sido abstraídos de la percepción sensible. Conocemos también su propia exposición sobre la referencia de los conceptos matemáticos al espacio y el tiempo. En lo que respecta a la manera en que son aplicados dentro de los principios kantianos los otros conceptos *a priori*, por ejemplo, la causalidad, únicamente sabemos que de alguna manera deben referirse a la percepción. La aplicación de esos conceptos depende, en palabras de Kant, «de esta condición: que en la percepción nos sean dados objetos que puedan aplicarse a ella misma»<sup>2</sup>.

Kant divide la lógica trascendental en dos partes: analítica trascendental y dialéctica trascendental. La primera se encarga de la aplicación de conceptos *a priori* en cuanto que cumplen la condición fundamental de una referencia posible a la percepción. La segunda trata de la aplicación inadecuada y errónea de tales conceptos, que

<sup>1</sup> CRP, B 81 (G. M., 152).

<sup>2</sup> CRP, B 87 (G. M., 158).

no cumplen esta condición, y en particular con su aplicación ilusoria a las cosas en sí mismas.

Esta división de la lógica trascendental es análoga a una división similar de la lógica formal. El uso adecuado de la lógica formal es analítico; consiste en utilizarla como una prueba negativa de la verdad de hecho. Su uso dialéctico consiste en el empleo inadecuado de sus principios como un medio para el descubrimiento de nuevos hechos. Un biólogo usa analíticamente la lógica formal si lo hace para comprobar la coherencia de su teoría, que ha de ser falsa si es incoherente, pero que no tiene que ser verdadera si es coherente. La usará dialécticamente si sustituye la mutilación de un hecho por la lógica formal. La distinción entre el uso analítico de la lógica formal y el dialéctico sigue siendo válida pese al desarrollo tan considerable que ambas técnicas han experimentado desde los tiempos de Kant. Así como la dialéctica formal se ocupa de todo lo que queda fuera del campo de competencia de la lógica formal, así la dialéctica trascendental se ocupa de una transgresión similar en el ámbito de la lógica trascendental. Ambas transgresiones no conducen sino a falacias, ilusión y confusión.

El ámbito del entendimiento puro consiste en: 1) *conceptos a priori* no matemáticos, y 2) principios *a priori* cuyas aseveraciones implican la aplicación de esos conceptos. Los conceptos pueden ser elementales o pueden no serlo. Son elementales si no son deducciones de otros conceptos *a priori* ni combinaciones entre ellos. Kant lo consideraba posible para trazar un cuadro completo y detallado de esta esfera del pensamiento. Con vistas a la realización de este proyecto grandioso dentro de la geografía lógica se pretende que la analítica trascendental proporcione un plano exacto y a gran escala junto con las instrucciones necesarias para completar todo detalle. En su primera parte, «analítica de los conceptos» intenta estudiar el ámbito total de los conceptos elementales *a priori*; en su segunda parte, «analítica de los principios», trata de examinar todos los juicios sintéticos *a priori* en los que se aplican esos conceptos.

## 2. El método para el descubrimiento de los conceptos del entendimiento puro

La primera tarea de la analítica consiste en establecer una lista completa de todos los conceptos elementales *a priori*, no matemáticos, y, sin embargo, aplicables, a los que Kant llama «categorías»,

con motivos suficientes que irán apareciendo a lo largo de esta exposición.

Podemos apreciar la dificultad de esta empresa y la audacia filosófica que supone si recordamos que la controversia sobre el carácter *a priori* del concepto de causalidad tiene hoy por lo menos tanta vigencia como la que tuvo en la época de Hume. Sin embargo, Kant avanzó hasta encontrar todas las categorías. Creyó tener un método. Para la comprensión y examen de la posición kantiana es de utilidad distinguir entre la modesta pretensión de tener un método y otra más ambiciosa: la de que ese método garantiza un éxito completo.

Las categorías no se abstraen de la percepción. Por lo tanto, para descubrirlas debemos examinar el acto de pensar o el de juzgar o, lo que, una vez más, es para Kant la misma cosa, la aplicación de los conceptos. Ahora bien, cada vez que aplicamos un concepto, unimos o «contraemos» muchas representaciones, siendo estos datos de la percepción recordados y combinados. Esta función unitiva de los juicios y los conceptos es muy diferente de la pasiva aprehensión en que consiste la percepción. También es distinta de la composición imaginativa de la pluralidad de representaciones en una sola. No necesitamos conocer el mecanismo de esos procesos para darnos cuenta de la diferencia existente en el hecho pasivo de aprehender una mancha roja; unir los datos de la percepción recordados y dados en el concepto «mancha roja»; y finalmente, combinar los datos de ese tipo y de otros muchos en una especie de composición imaginaria que llamaríamos, por ejemplo, un centauro, un refrán picaresco o un fragmento musical.

Ahora bien, esta unión o contracción de representaciones en conceptos está implícita en todo juicio, incluso en juicios de percepción tales como «esto me parece pesado». Sin embargo, aunque esos juicios son diferentes, contienen, empero, en virtud de la función unitiva de las percepciones que captan, sólo conceptos que han sido abstraídos de las percepciones sensibles<sup>3</sup>.

A partir de este examen de los juicios de percepción, un examen que ha llevado al descubrimiento de la función unitiva de los conceptos, si bien todavía no al descubrimiento de una categoría, debemos volver a los juicios que están mucho más alejados de la percepción. Estos son *erfahrungsurteile*, juicios empíricos objetivos, como, por ejemplo, «esta piedra es pesada». La diferencia entre un juicio empírico objetivo y un juicio de percepción o empírico subjetivo radica en las características que a continuación se citan: Pri-

<sup>3</sup> *Prol.*, p. ej., 298.

mero, un juicio empírico objetivo se refiere a un objeto y no meramente a una impresión subjetiva. Segundo, un juicio empírico objetivo, si es verdadero, lo es para todo el mundo. No está limitado por ningún tipo de condición, como pueda serlo «en mi conciencia» o «me parece», sino que generalmente es válido, es decir, válido para todo el mundo, en toda conciencia o, en términos kantianos, «en la conciencia en general».

Habiendo aclarado la diferencia entre los juicios de percepción y los juicios empíricos objetivos, Kant pregunta de dónde proviene la referencia objetiva y la validez general de los últimos. Ciertamente no es de la percepción, la cual es plenamente descrita por los juicios de percepción. Pero si la referencia objetiva no se abstrae de la percepción debe entonces ser una aportación original de los juicios empíricos objetivos. «Todos nuestros juicios son ante todo juicios de percepción: son válidos únicamente para nosotros, es decir, para nuestra subjetividad, y sólo después *les damos* una referencia nueva, referencia a un objeto, y queremos que nos sean válidos en todo momento e igualmente para cualquier otra persona...»<sup>4</sup>.

En un juicio empírico objetivo como, por ejemplo, «esta piedra es pesada», ¿qué factor le confiere objetividad y generalidad por encima del correspondiente juicio de percepción tal que «esto me parece una piedra pesada»? No es, en efecto, ninguno de los dos conceptos «piedra» y «pesada» (con más precisión, «piedra-como-me-lo-parece» y «pesada-como-me-lo-parece»), que se usan de forma explícita en el juicio de percepción.

Para responder a esta pregunta debemos recordar que para Kant juzgar no es sino aplicar conceptos o unir representaciones. Si la diferencia entre el juicio objetivo y el correspondiente juicio de percepción no radica en la aplicación de los conceptos «piedra» y «pesada», debe entonces radicar en la manera en la que el juicio objetivo une *además* las representaciones que ya estaban unidas en aquellos conceptos. Debe encontrarse, empleando otras palabras, en la aplicación de otro concepto que no se ha usado en el juicio de percepción. «Si resolvemos todos nuestros juicios sintéticos, en tanto que sean objetivamente válidos, encontraremos entonces que no están nunca constituidos por meras percepciones..., sino que serían imposibles si no se les hubiera añadido un concepto puro del entendimiento a los conceptos que fueron abstraídos de la percepción»<sup>5</sup>. ¿Dónde buscaremos ahora, en el juicio empírico objetivo, el concep-

<sup>4</sup> *Prol.*, 298. El subrayado es mío.

<sup>5</sup> *Prol.*, 302.

to *a priori*, el concepto puro del entendimiento que confiere objetividad?

En todo juicio podemos distinguir dos aspectos: a) la aplicación de conceptos específicos; y b) la manera en que están conectados dentro del juicio, siendo esta última la forma lógica del juicio. Kant sostiene en este punto que si lo que confiere objetividad y generalidad al juicio empírico objetivo no es identificable con sus conceptos específicos (y obviamente no puede serlo), debe entonces ser un concepto *a priori* incorporado en la forma del juicio empírico objetivo; y habrá entonces un concepto elemental *a priori* o categoría para cada una de las diferentes maneras en que los juicios empíricos objetivos confieren objetividad y generalidad a los correspondientes juicios de percepción.

Lo cual se reduce a: si podemos enumerar todas las formas posibles del juicio empírico objetivo, podremos confeccionar una lista completa de las categorías. Así pues, Kant «ha encontrado una pista», como él mismo indicó; creyó que de forma general la lista ya había sido determinada. El trabajo de los lógicos tradicionales necesitaba tan sólo una ligera modificación en este punto. La tesis según la cual a cada una de las diferentes formas lógicas corresponde una categoría, y a la inversa, a toda categoría diferente corresponde una forma lógica, es, en palabras de Kant, «la pista para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento».

Antes de pasar al uso que hace Kant de esta pista convendría detenernos un momento y considerar dos supuestos que plantea en este ingenioso argumento. Según el primero, la enumeración de todas las formas lógicas posibles del juicio empírico objetivo como una tarea posible sería algo muy dudoso. Por supuesto que su propia lista es errónea. Considera, por ejemplo, que existe solamente una forma de juicio hipotético o del tipo «si-entonces». Sabemos ahora, como en realidad sabían los estoicos<sup>6</sup>, que los juicios hipotéticos tienen una similitud gramatical que encubre las diferencias lógicas fundamentales existentes entre ellos.

El segundo supuesto propone que no pueden formarse conceptos *a priori* nuevos que unieran las representaciones de una nueva manera. Tales conceptos existen. Uno de ellos que ahora mismo puede recordarse y que queda fuera del esquema kantiano de las categorías sería el concepto de los acontecimientos de cuatro dimensiones de Whitehead<sup>7</sup>. Se trata de un concepto cuya aplicación supone unir

<sup>6</sup> Ver, p. 91., BOCHENSKI, *Ancient Logic*, Amsterdam, 1951.

<sup>7</sup> Ver su *Concept of Nature*, Cambridge, 1930.

representaciones, según la manera ejemplificada, en los juicios empíricos objetivos hallados en la física de la relatividad.

Que Kant planteara con tanta facilidad del primero de esos dos supuestos pone de relieve hasta qué punto dependía de la lógica tradicional. Es algo que con frecuencia aparece en sus escritos. Por ejemplo, en la afirmación citada tan a menudo<sup>8</sup>, según la cual la lógica parece ser una ciencia que en el fondo está «concluida y completa». La segunda suposición muestra su apoyo en Newton. Creía él que los juicios empíricos objetivos no serían incompatibles con los principios de la física de Newton<sup>9</sup>. Creo que no sería una afirmación exagerada declarar la doble dependencia de Kant con respecto a la lógica aristotélica y a la ciencia newtoniana si describimos su intento de descubrir todas las categorías como un argumento que pretende incluir en las formas lógicas de la lógica tradicional todos los conceptos *a priori* de la física de Newton, que para él era ciencia natural.

No quiere ello decir que restemos importancia al método kantiano para descubrir los conceptos *a priori*. En mi opinión, su esencia radica en la distinción hecha entre juicios empíricos objetivos y sus correspondientes juicios de percepción, y en el estudio de cómo aquéllos confieren a éstos su referencia objetiva y validez general. Se basa en el hecho de comprender que aplicar conceptos no es sino unir representaciones.

### 3. De las formas lógicas del juicio a las categorías

Sin pasar a discutir las diferencias existentes entre el método kantiano y la clasificación tradicional de las formas lógicas del juicio, me propongo exponer aquí la suya propia y comentarla brevemente. Para Kant parece definitiva y la emplea en esferas del pensamiento muy alejadas de la teoría del conocimiento, por ejemplo, en su filosofía moral, su filosofía de la finalidad e incluso en su filosofía de la religión.

1. Según lo que se denomina su *cantidad*, todo juicio es, en su forma, bien universal, como «todo hombre es mortal»; bien particular, como «algún hombre es mortal»; o singular, como «Sócrates es mortal».

<sup>8</sup> CRP, B VIII (G. M., 18).

<sup>9</sup> CRP, B XII (G. M., 21), *Prol.*, 295, etc.

2. Según lo que se llama su *cualidad*, todo juicio es o afirmativo en la forma, por ejemplo, «todo hombre es mortal»; o bien negativo, por ejemplo, «no es cierto que Sócrates es mortal»; o limitativo (indefinido), por ejemplo, «(es cierto que) Sócrates es mortal». La distinción entre el negativo y el limitativo se explica mediante otra distinción, es decir, la que existe entre un concepto positivo y su complementario, por ejemplo, «mortal» y «no-mortal», «verde» y «no-verde». En un juicio negativo negamos que una cosa o una clase de cosas esté incluida en un determinado concepto positivo, en tanto que en un juicio limitativo afirmamos que está incluida en el complementario de ese concepto. Desde el punto de vista de la lógica formal, la diferencia entre esas dos formas de juzgar no se considera pertinente<sup>10</sup>.

3. Según lo que se denomina su *relación*, todo juicio es o bien categórico, como «Sócrates es un hombre»; o bien, hipotético, como «si existiera una justicia perfecta, la maldad persistente sería castigada»; o disyuntivo, como «el mundo existe o por un azar invisible o por una necesidad interna o por una causa externa». En un juicio hipotético y en un juicio disyuntivo, aunque no en uno categórico, afirmamos una relación entre proposiciones. En un juicio disyuntivo afirmamos que dos o más proposiciones se excluyen mutuamente y que juntas agotan cualquier otra posibilidad. En su *Lógica*<sup>11</sup>, Kant rechaza de forma explícita el punto de vista de algunos lógicos que «creen que los juicios hipotéticos y los disyuntivos no son sino diversos enmascaramientos de los categóricos y que, por tanto y sin excepción alguna, son reductibles a los últimos». Es lamentable que en su distinción fundamental entre juicios analíticos y sintéticos descuide la imposibilidad de esa reducción.

4. Según lo que se denomina su *modalidad*, todo juicio es o problemático en la forma, es decir, es lógicamente posible; o asertórico, es decir, es verdadero o puede enunciarse correctamente; o es apodíctico, es decir, es necesario o puede enunciarse sobre un fundamento *a priori*. Que la luna está hecha de queso verde, es lógicamente posible: lo puede suponer, por ejemplo, un profesor de lógica al explicar la naturaleza de la indiferencia deductiva y usarlo como premisa en un ejemplo. Que el hierro es magnético, es algo cierto: puede afirmarse correctamente. Que  $2 + 2 = 4$  es algo necesario: puede afirmarse sobre una base *a priori*.

<sup>10</sup> CRP, B 97 (G. M., 169), *Logic*, IX, 104.

<sup>11</sup> IX, 109.

Una vez razonada en las secciones anteriores la creencia errónea de Kant de que había descubierto la lista completa de todas las formas lógicas del juicio, no considero necesario criticarla con detalle. Todo libro de texto sobre lógica que haya recogido el desarrollo que este tema ha experimentado en las últimas centurias, lo hace de forma implícita. Sin embargo, de la lógica formal de Kant depende sólo una parte, relativamente pequeña, de la filosofía crítica, aunque fuera una parte muy apreciada por él.

Antes de trazar el recorrido que lleva desde la lista de las doce formas del juicio a las doce categorías, podemos señalar que los llamados juicios empíricos objetivos o de percepción no muestran todas las formas lógicas enumeradas. Como meros informes de la percepción, no pueden ser, de hecho, o universales, o negativos, o hipotéticos, o problemáticos. No hay duda de que esto se corresponde con el punto de vista de Kant expuesto con mayor claridad en los *Prolegómenos*, según el cual las categorías que están incluidas en las formas lógicas del juicio, no son aplicadas a los juicios meramente de percepción.

Los juicios de percepción «expresan tan sólo una relación de dos impresiones del mismo sujeto...»<sup>12</sup>. Están ellos tan unidos a la percepción que a duras penas merecen el nombre de «juicio». Esto se ha confundido porque si deseamos comunicar ese informe de nuestras percepciones, a menudo podemos hacerlo con sólo modificar y adaptar las expresiones que usamos para formar juicios empíricos objetivos. Así, pues, comunicamos una impresión subjetiva de algo semejante a una piedra pesada diciendo «esto me parece una piedra pesada» o «esto es una piedra pesada —según me parece». Usamos la frase «me parece» con el fin de borrar, como si dijéramos, las características que el juicio empírico objetivo añade a la percepción.

En un juicio empírico objetivo, tal como «esta piedra es pesada», unimos las representaciones mediante conceptos explícitamente usados, y la categoría incorporada, a su forma lógica. Dentro de esta unión o síntesis Kant distingue los elementos siguientes: en primer lugar, debe darse una diversidad de representaciones, esto es, datos percibidos, recordados e imaginados; pues no habría síntesis si no existiera una diversidad unificable. En segundo lugar, esas representaciones deben ser recogidas adecuadamente por «la imaginación, función ciega del alma, aunque indispensable...»<sup>13</sup>. Aplicando los conceptos («piedra», «pesada» y la categoría) este conjunto se mues-

<sup>12</sup> *Prol.*, 299.

<sup>13</sup> CRP, B 103 (G. M., 176).

tra necesariamente, en tercer lugar, como la unidad sintética, que es lo mismo que decir como la referencia objetiva.

Si deseamos separar la categoría de los otros conceptos que son aplicados en un juicio empírico objetivo, deberemos considerar la unión de las representaciones que sean *a priori*, es decir, la diversidad de los elementos estructurales del espacio y del tiempo. Esta síntesis pura tiene, a su vez, tres aspectos: la diversidad de la percepción pura, la síntesis que la imaginación hace de ella y la unidad sintética necesaria o referencia objetiva.

Al unir solamente la diversidad de la percepción pura mediante la aplicación de una categoría, no conferiremos, desde luego, unidad u objetividad sintética a impresiones subjetivas, tales como las de piedra y pesadez, sino que la otorgamos a otro objeto indeterminado —un objeto tal. Lo que distingue a los objetos diferentes entre sí no es, pues, la aplicabilidad de la categoría en ellos, sino la aplicabilidad de conceptos *a posteriori* que unen las representaciones en el espacio y el tiempo. La categoría misma es aplicable a cualquier objeto, sea cual fuere. (Los conceptos que se aplican a cualquier objeto eran llamados «categorías» por Aristóteles, lo cual explica la adopción kantiana del término para los conceptos elementales del entendimiento puro.)

Aplicar una categoría es, pues, conferir la referencia objetiva uniendo una diversidad de la percepción pura. Es imposible conferir objetividad a un juicio a menos que el portador de su objetividad, el objeto opuesto a un mero conjunto de impresiones subjetivas, se produzca en la percepción. No existe objeto en la percepción a menos que confirmemos la objetividad aplicando una categoría. Ni aparece característica alguna de objetividad a no ser que produzcamos un objeto en la percepción uniendo una multiplicidad pura. Además, la producción del objeto en la percepción y la aplicación de una categoría son dos aspectos del mismo proceso.

Kant expone esta tesis que constituye la piedra angular de la analítica trascendental, de la siguiente forma: «La misma función que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una percepción*, y esa unidad se llama con expresión general, "el concepto puro del entendimiento"»<sup>14</sup>. Una categoría se refiere a su portador porque al ser aplicada en él, lo produce.

No trataré de mostrar con detalle la manera en que Kant extrae una categoría de cada una de las diferentes formas lógicas del juicio

<sup>14</sup> CRP, B 105 (G. M., 178).

o cómo hace derivar, de este modo, su cuadro pretendidamente completo de doce categorías. El argumento, en mi opinión, es mucho más verosímil que el de un matemático, quien, partiendo de unas premisas apenas adaptadas, desea vehementemente llegar a conclusiones indudables para él, y muy importantes, y quien, en su muy comprensible anhelo, tiende a olvidar alguna de las propiedades matemáticas.

Lo que sigue no es más que un esbozo muy elemental, en verdad casi una caricatura, del procedimiento kantiano; sin embargo, sirve bastante bien para mostrar la derivación de *alguna* de sus categorías. Para derivar la categoría incorporada en una forma lógica tómesese cualquier juicio empírico objetivo de esta forma y hállese el concepto, si se omite su aplicación, cambiará el juicio dado en otro meramente de percepción. Dado que todo juicio empírico objetivo tiene, según su forma, cantidad, cualidad, relación y modalidad, debe haber cuatro conceptos que produzcan el efecto citado arriba. Más simple todavía, la «ecuación»: juicio empírico objetivo 0, menos Categoría X = un juicio de percepción, tiene cuatro soluciones diferentes para cualquier 0 dado y doce para todo 0 posible.

Por ejemplo, al sustraer «esto es una sustancia con propiedades accidentales» de «esta piedra es pesada» o de «esto es una piedra pesada», obtendremos el juicio de percepción «Esto me parece una piedra pesada». Por tanto, la categoría incorporada en el juicio dado y en todo otro juicio categórico es «sustancia-y-accidente». Al sustraer de nuevo «este es un ejemplo de la relación causa-efecto» de «si el sol brilla la piedra necesariamente se pondrá caliente», obtendremos «primero el sol brilla en la piedra y después ésta se pone caliente - me lo parece». Por tanto, la categoría incorporada en el juicio dado y en cualquier otro juicio hipotético, es la de causalidad.

Debo abandonar este juego exegético y rudimentario y desistir incluso de perfeccionarlo hasta el elevado nivel de sutileza que, en justicia, merecería un argumento kantiano. Frente a la deducción pretendidamente completa del cuadro de las categorías kantianas y debido a su aguda forma deductiva, es incompleto, y, en consecuencia, incorrecto. Sin embargo, debo al menos exponer su conocido cuadro de las categorías con las formas lógicas correspondientes: 1.º) *Categorías de cantidad*: a los juicios universales corresponde la categoría de unidad; a los juicios particulares, la de pluralidad; a los juicios singulares, la de totalidad. 2.º) *Categorías de cualidad*: a los juicios afirmativos corresponde la categoría de realidad; a los juicios negativos, la de negación; a los juicios limitativos, la de limitación. 3.º) *Categorías de relación*: a los juicios categóricos corresponde la

categoría de sustancia-y-accidente y a los juicios hipotéticos, la de causalidad y dependencia; a los juicios disyuntivos, la de comunidad o reciprocidad. 4.º) *Categorías de modalidad*: a los juicios problemáticos corresponde la categoría de posibilidad-imposibilidad; a los juicios asertóricos, la de existencia y no existencia; a los juicios apodícticos, la de necesidad-contingencia<sup>15</sup>.

«Pueden hacerse sobre este cuadro de las categorías algunas reflexiones bastante curiosas que quizá tengan consecuencias notables en lo que se refiere a la forma científica de todo conocimiento teórico (*Vernunftbegriffe*).» Una de ellas llama la atención sobre el hecho de que las categorías de cada clase siempre son tres y de que «la tercera categoría se origina siempre por el enlace de la primera con la segunda de su clase. De este modo, la totalidad no es otra cosa que la multiplicidad considerada como unidad...»<sup>16</sup>. Esta «reflexión bastante curiosa» ha tenido, como es natural, consecuencias notables. La más conocida de ellas es el proceso trivalente desde la tesis y la antítesis hasta la síntesis de la *Science of Logic* [*Ciencia de la lógica*] de Hegel.

#### 4. La necesidad de justificar la aplicación de las categorías

Hemos visto que Kant ha probado que al formar juicios empíricos objetivos aplicamos conceptos elementales *a priori* o categorías; que esas categorías son doce y que cada una de ellas se deriva de una clase de juicios incorporada en su forma lógica. Me parece que aun sin haber logrado esta demostración sus mejores resultados para hallar la lista completa de las categorías, todavía pudo Kant exigir el derecho de haber determinado que cuando formamos juicios empíricos objetivos aplicamos categorías. Es este un hecho importante de nuestro pensamiento que los predecesores empiristas de Kant no vieron o no quisieron ver.

Sin embargo, el hecho de que empleemos categorías no implica, en sí mismo, que tengamos un «derecho» a usarlas, puesto que podría suceder que por ello tergiversáramos la realidad en algún sentido. No cabe excluir esta posibilidad *a limine*, y no faltan, por supuesto, filósofos que consideran falsos los juicios que implican la pretendida existencia de sustancias o relaciones causales.

Así pues, se plantea el problema de ir más allá del hecho de nuestro uso de las categorías y de probar la validez de su uso o su

<sup>15</sup> CRP, B 106 (G. M., 179).

<sup>16</sup> CRP, B 110 (G.M.,184).

legalidad. Para que esta prueba fuera válida, debería mostrar que sin las categorías sería imposible la experiencia de los objetos, es decir, la experiencia objetiva (*Erfahrung*) como algo opuesto a la mera sucesión de impresiones. Kant llama a esta prueba «la reducción trascendental de las categorías»: «trascendental» porque se dirige no a una determinada esfera del conocimiento empírico, sino a la condición necesaria de todo ese conocimiento; «deducción» porque, por así decirlo, establece más bien un derecho que un hecho y porque el término, que ahora está en desuso, era empleado en este sentido por los juristas del siglo XVIII.

Uno de los comentaristas más simpatizantes y cuidadosos de la *Crítica de la razón pura* (el profesor Paton, en su *Kant's Metaphysics of Experience* [*Metafísica de la experiencia de Kant*]), compara el intento de salvar lo que de complejo y enredado tiene esta «deducción» con el de cruzar el desierto de Arabia. Esta es la tarea con la que ahora nos enfrentamos. Por nuestra parte, debemos, sin embargo, evitar los riesgos, así como sacrificar las ventajas y recompensas de un lento viaje a través de un difícil y ásperamente bello país y contentarnos, si nuestra rápida travesía nos lo permite, al menos describir a grandes rasgos la senda y el pensador que perseguimos.

Antes de considerar la estrategia y táctica del argumento trascendental de Kant será útil volver la vista a otra deducción trascendental que ya había formulado, a saber: la de las nociones de espacio y de tiempo. Lo que se había logrado «con una pequeña labor», nos dice Kant, consistiría principalmente en demostrar que «como sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad puede ofrecérsenos un objeto, es decir, ser un objeto de la percepción empírica, resulta que el espacio y el tiempo son percepciones puras que contienen *a priori* la condición de posibilidad de las apariencias...»<sup>17</sup>. Igual que no puede existir la experiencia objetiva sin la percepción, así el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias de la percepción, son también las condiciones necesarias de la experiencia objetiva.

En cuanto a lo que se refiere a lo posibilidad de que tengamos una *experiencia* objetiva, no está claro, de ninguna manera, que la aplicación de las categorías (o de categorías) sea condición tan evidentemente necesaria como se ha visto que lo eran el espacio y el tiempo. Se ha mostrado que no podrían existir *juicios* empíricos objetivos sin la aplicación de las categorías. Pero, si bien no puede darse la experiencia objetiva sin la percepción, sí podemos tener, y de hecho tenemos, esa experiencia sin necesidad de recurrir a juicios

<sup>17</sup> CRP, B 121 (G. M., 196).

empíricos objetivos. Yo no puedo ponerme delante de una casa o tomar mi comida sin la percepción y, en consecuencia, sin sus condicionantes necesarios: espacio y tiempo. En cambio, sí que puedo experimentar esos objetos sin necesidad de juzgar que es una casa o que es una comida.

Para mostrar que las categorías son tan necesarias como las formas de la percepción, si vamos incluso a tener la experiencia de los objetos, debemos indagar de forma más profunda en la relación existente entre la percepción y el pensamiento y en la manera en que están constituidos los objetos de la experiencia.

Sabemos que no va a conocerse un objeto de la experiencia, por ejemplo, un elefante en particular, con sólo formar el concepto de un elefante: porque podemos formar conceptos que no son aplicables a ninguna cosa en nuestra experiencia. «Los pensamientos sin contenido» (lo que es igual a conceptos que no pueden aplicarse a nada que sea perceptible) «están vacíos», dice Kant<sup>18</sup>. De igual forma, está claro que no podemos conocer un objeto de la experiencia si es impensable, es decir, si no puede juzgarse que cae dentro de cualquier concepto. Así, añade Kant, «las percepciones sin conceptos son ciegas»<sup>19</sup>. Ningún objeto de la experiencia es posible si es o imperceptible o impensable.

Hay, entonces, dos clases de condiciones necesarias a toda experiencia objetiva: por un lado, condiciones necesarias si los objetos son perceptibles; por otro, condiciones necesarias si son pensables. Deben darse las dos. «La deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio hacia el cual debe enderezarse la investigación toda, y es a saber: que esos conceptos tienen que ser conocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia objetiva (ya sea de la percepción que se encuentra en ella o del pensamiento)»<sup>20</sup>. Si la aplicabilidad de las categorías es una condición necesaria de la experiencia objetiva, será entonces una condición de la segunda clase —una condición del pensamiento.

El problema de la deducción trascendental de las categorías ha ido aclarándose paulatinamente. En su formulación primera y casi metafórica se nos ha aparecido como la tarea de probar que su aplicación es legal. A continuación, se ha formulado como la tarea de mostrar que la aplicabilidad de las categorías es una condición necesaria de la experiencia objetiva. En su configuración final, el proble-

<sup>18</sup> CRP, B 75 (G. M., 146).

<sup>19</sup> CRP, *loc. cit.* (G. M., *loc. cit.*)

<sup>20</sup> CRP, B 126 (G. M., 202).

ma consistía en demostrar que la aplicabilidad de las categorías es una condición necesaria de toda experiencia de los objetos *en tanto que sean pensables*. Hemos iniciado pues, una investigación sobre la naturaleza del pensamiento. Y, aparte de cualquier otra cosa que pueda ser, el pensamiento es, por lo menos, unión, como vamos a ver.

### 5. El pensamiento como unión

Una diversidad de representaciones posiblemente no sea más que una sucesión de impresiones carentes de toda conexión. Puede tener, por otra parte, algún tipo de unión. Si atribuimos unidad a una diversidad, estamos atribuyéndole una característica completamente distinta de cualquiera de sus rasgos, por ejemplo, los colores o los ruidos que contenga. Creo que hasta ahí estará de acuerdo cualquier teoría sobre la percepción y el pensamiento.

Según Kant, la relación o unidad de una diversidad es el resultado de una conexión o unión, mientras que sus otras características son meramente percibidas. Puesto que de los dos elementos del conocimiento, sensibilidad y entendimiento, concibe el primero como una facultad de recibir impresiones pasivamente, la unidad de la diversidad debe ser obra unitiva del entendimiento activo. Dicho con sus propias palabras: «Toda unión, seamos o no conscientes de ella..., es un acto del entendimiento que podemos llamar, en general, *synthesis* para hacer notar con esto que no podemos representarnos nada unido con la diversidad sin haberlo hecho antes nosotros mismos...»<sup>21</sup>. «El concepto de unión lleva consigo, además del concepto de diversidad y de la síntesis de esta diversidad, el de unidad de esta misma diversidad. La unión es la representación de la unidad *synthetica* de la diversidad»<sup>22</sup>.

El lenguaje de Kant en los pasajes citados es semejante al de la psicología introspectiva cuando describe procesos que se suceden en el tiempo. Sin embargo, su objetivo es analizar la estructura de una diversidad unida, distinguiendo sus características y poniendo de relieve sus relaciones lógicas. Así, pues, en concreto, las tres nociones implicadas en la unidad sintética de la diversidad no han de ser interpretadas como estadios diferentes dentro de un desarrollo temporal. El uso del lenguaje de la psicología introspectiva en la lógica trascendental, que concernía a la posibilidad de la experiencia obje-

<sup>21</sup> CRP, B 130 (G. M., 206).

<sup>22</sup> CRP, *loc. cit.* (G. M., *loc. cit.*)

tiva y no a su historia natural, puede, con facilidad, llevar a confundir su propio objeto de estudio con el de la psicología. Kant sale al paso de semejante confusión con frecuentes y enérgicas advertencias.

La unidad sintética de una diversidad debe distinguirse de la categoría de unidad. Si establecemos que una diversidad tiene unidad en el sentido de la categoría, establecemos que le es aplicable un concepto específico, la categoría de unidad. Si, por otro lado, determinamos que una multiplicidad tiene unidad sintética, no estamos sino determinando que es un fundamento posible para la aplicación de esta categoría o de cualquier otra. La unidad sintética de una diversidad es una condición necesaria para la aplicación de categorías, pero ella misma no es una categoría. Una diversidad sin unidad sintética puede ser perceptible, pero no sería pensable —no al menos en juicios empíricos objetivos.

Si una diversidad tiene unidad sintética, debida a que el entendimiento la ha unido, debe entonces ser pensable por el mismo sujeto al que le son dadas las percepciones unidas. La unidad sintética de una diversidad causa la unidad de un sujeto pensante y perceptor, o con más precisión, la unidad de pensamiento y percepción en un sujeto. Para lograr esta unidad no es necesario que esté pensando permanentemente en mis representaciones. Tampoco es necesario que cuando piense en ellas tenga conciencia de *mi* pensamiento y de *mis* representaciones. Lo único que se requiere para mi propia unidad en el pensamiento y en la percepción es la *posibilidad* de ese estado autoconsciente.

«El *yo pienso* debe ser capaz de acompañar a todas mis representaciones, pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse, lo que equivaldría a decir que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada... En consecuencia, toda diversidad de la percepción tiene relación necesaria con el *yo pienso* en el mismo sujeto en quien se encuentra esta diversidad»<sup>23</sup>.

A la relación entre el sujeto y la diversidad de representaciones que expresamos diciendo que el *yo pienso* debe ser capaz de acompañarlas, Kant la llama «apercepción pura» o también «la apercepción original» para contraponerla al sentido que «apercepción» tenía para Leibniz y su escuela. Según Leibniz (p. ej.: *Principles of Nature and Grace Founded on Reason*, ed. Latta, pág. 411 [*Principios de*

<sup>23</sup> CRP, B 131 (G. M., 208).

*la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*]) «es aconsejable distinguir *percepción*, que es el estado interno de la mónada que representa cosas externas, de *apercepción*, que es *consecuencia* o conocimiento reflexivo de ese estado interno y que no se da en todas las almas o en las mismas almas en todo momento».

Kant llama a esta noción apercepción «pura», porque la relación necesaria entre la unidad sintética de la diversidad y el *yo pienso* es diferente de la apercepción empírica, que consiste en la relación contingente de la autoconciencia con otras representaciones. Si la percepción pura es dada «al alma» de algún modo, lo será entonces en todo momento, en tanto que la apercepción empírica, al ser un suceso en el tiempo, puede estar ausente en algunos momentos y presente en otros.

También llama Kant a su noción la apercepción «original», porque es el elemento en la autoconciencia, que mientras une representaciones no puede unirse él mismo de igual manera con otras representaciones. Kant llama unidad «trascendental» de apercepción o autoconciencia a la unidad de la apercepción pura u original, y de este modo anticipa el papel de la apercepción pura justificando la aplicabilidad de las categorías como una condición necesaria de la experiencia objetiva.

Los términos «unidad sintética de la diversidad», «apercepción pura y original», «unidad trascendental de la autoconciencia», no son, evidentemente, términos de un lenguaje ordinario y cabe pensar que Kant pudiera haber inventado una terminología menos prohibitiva. Por otro lado, al usar términos técnicos atrae la atención sobre aspectos importantes de un tema que el lenguaje de la conversación cortés y de las *belles lettres* tan sólo adornaría, pero no aclararía.

Si intentamos expresar las distinciones kantianas a grandes rasgos y con términos más corrientes, podríamos decir que una diversidad de representaciones puede ser o puede no ser un *ello* capaz de llevar el peso de las propiedades y las relaciones. (Existe en el segundo caso la unidad sintética en la diversidad.) No puede haber *ello* sin que haya un *yo* capaz de tener conciencia del *ello*, y, mediante esto, de sí mismo. (La posibilidad de esta relación entre *yo* y *ello* es la apercepción pura y original.)

La unidad trascendental de la apercepción pura es una condición necesaria de la experiencia objetiva (*Erfahrung*) y de la cognición objetiva o conocimiento (*Erkenntnis*), puesto que sin ella ningún objeto sería pensable. Constituye la forma del entendimiento en el mismo sentido en que el espacio es la forma de la percepción ex-

terna. Quizá podría parecer por un momento que el conocimiento matemático, cuyo objeto es la estructura del espacio y el tiempo aparte de sus contenidos, no «queda bajo» la unidad de la apercepción pura. Sin embargo, no es así: «para conocer cualquier cosa en el espacio, por ejemplo, una línea, es preciso que yo la trace, y, por tanto, que efectúe sintéticamente un enlace determinado de la diversidad dada, de tal suerte que la unidad de esta acción sea al mismo tiempo la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea) y que por eso conozca un objeto (un espacio determinado)»<sup>24</sup>.

La discusión de Kant sobre la relación entre la unidad de los objetos y la pura autoconciencia ha intensificado nuestra comprensión de la mutua interdependencia de percibir y pensar. Hay objetos de la experiencia que percibimos y —aplicándoles conceptos— pensamos. El conocimiento de tales objetos presupone las formas de la percepción, es decir, el espacio y el tiempo, y la forma del entendimiento, es decir, la unidad de la apercepción pura o autoconciencia.

Además —y esto es el resultado nuevo más importante—, la nueva percepción de un objeto determinado, es decir, de uno que no se tomara, pero que, sin embargo, pudiera tomarse, como portador de conceptos, presupone la unidad sintética del objeto y, consecuentemente, la unidad de la apercepción pura. En otras palabras, incluso la mera percepción de un objeto determinado debe quedar bajo las formas de la percepción y la forma del entendimiento. Sabíamos que, según Kant, no puede haber pensamiento sin percepción. Sabemos ahora que no puede haber percepción determinada o enlazada sin pensamiento.

El entendimiento humano no produce la diversidad. Supone Kant que podría haber un entendimiento, si es que puede usarse la palabra, a través de cuya autoconciencia se daría la diversidad de la percepción y no solamente enlazada, sino que sería de tal suerte que no cabría imaginarla. De nada sirve que la idea de una percepción concebida o concepción percibida fuera la piedra angular de la filosofía de Fichte. Difícilmente podía haber sido más baja la opinión de Kant sobre la aportación de Fichte. Aparece expresada con cortesía en una carta (diciembre de 1797) en la que Kant le aconseja «no mirar atrás... a la espinosa senda de los escolásticos» y dedicar «su excelente talento» a «las vigorosas y conocidas representaciones». En realidad, esto mismo está dicho de forma bastante descortés en otros pasajes de los escritos de Kant.

<sup>24</sup> CRP, B 137 (G. M., 214).

### 6. El uso legítimo y el uso ilegítimo de las categorías

La unidad de la apercepción pura (es decir, la posibilidad de que un sujeto consciente de sí mismo sea consciente también de las representaciones que le son dadas) es una condición necesaria de la unidad sintética de una diversidad. Decir que una multiplicidad tiene unidad sintética es decir que es un objeto, o un posible portador de conceptos que no describan únicamente impresiones subjetivas —un posible portador de conceptos del tipo «es-cierto-que» mejor que conceptos del tipo «Según-me-parece». «La unidad trascendental de la apercepción es aquella a través de la cual toda la diversidad dada en la percepción es unida en un concepto de un objeto. Es por lo que se llama *objetiva...*»<sup>25</sup>.

La unidad objetiva de la apercepción pura —que constituye objetos o en la que los objetos son constituidos— debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, por ejemplo, en el hecho de darnos cuenta que ocurre que determinadas percepciones se dan juntas, unas seguidas de las otras, o son relacionadas por nosotros.

El propósito de la deducción trascendental de las categorías consiste en mostrar que la aplicabilidad de las categorías es una condición necesaria de la experiencia de objetos. En consecuencia, el paso siguiente de la deducción trascendental debe ser un examen de la relación existente entre esas condiciones de la experiencia objetiva.

El hecho de que aplicamos categorías lo pone Kant de manifiesto comparando juicios objetivos con los correspondientes juicios subjetivos de percepción, por ejemplo, «esto me parece una piedra pesada» con «esto es una piedra pesada». La diferencia entre un juicio objetivo y otro subjetivo radica, según él, en el hecho de que enunciando el objetivo aplicamos, añadiéndola a los conceptos existentes en el juicio subjetivo, una categoría o categorías incorporadas en la forma lógica del primero. Los juicios empíricos objetivos y, por tanto, la aplicación de las categorías, confieren objetividad a los juicios subjetivos de percepción y a la diversidad de representaciones que describen.

La unidad de la apercepción pura es una condición necesaria de la unidad sintética de una diversidad y, en consecuencia, de la experiencia de objetos o experiencia objetiva. Los juicios empíricos objetivos<sup>26</sup> realizan esta condición o, con más precisión, declaran que

<sup>25</sup> CRP, B 139 (G. M., 216).

<sup>26</sup> En la CRP usa Kant el término «juicio» en vez de «juicio empírico objetivo»; véase en la CRP, B 142 (G. M., 219), en especial el ejemplo. En los

se ha realizado. Mediante ellos, y, en particular, mediante su función lógica consistente en la aplicación de categorías, «la diversidad de percepciones dadas se somete a una apercepción pura (*eine Apperception überhaupt*)»<sup>27</sup>. En mi opinión, la unidad de la apercepción pura, la aplicabilidad de las categorías, la experiencia posible de objetos implicados entre sí, constituye, todo ello, la esencia de la deducción trascendental.

Su influencia, en tanto que trata de poner al descubierto las relaciones existentes entre el percibir y el pensar en un sujeto percceptor y pensante, puede sentirse hasta en los más apartados puntos del sistema kantiano. Kant señala dos implicaciones muy importantes en el desarrollo del argumento mismo. Conciernen a: 1.º) el uso ilegítimo de las categorías, y 2.º) la naturaleza del propio yo.

Para trazar una línea firme entre el uso correcto e incorrecto de las categorías, considera Kant de nuevo la noción del conocimiento de un objeto. El conocimiento de un objeto implica «dos elementos: en primer lugar, el concepto por el que un objeto como tal es pensado (la categoría), y en segundo lugar, la percepción en el que es dado»<sup>28</sup>. Pensar un objeto es juzgar con coherencia que un concepto objetivo es aplicable, es decir, un concepto que ocasiona una categoría. Podemos pensar una casa, un centauro y un alma inmortal de este modo: de «ser una casa», «ser un centauro», «ser un alma inmortal» se sigue «ser una sustancia», y los juicios que se formen con el propósito de que esos conceptos sean aplicables serán coherentes en su estructura, tanto si son verdaderos como falsos.

El conocimiento de un objeto (con mayor precisión, el acto de ir a conocer un objeto: *erkennen*) implica el percibirlo y el juzgar, o el estar en la actitud de juzgar, correctamente, que el objeto se somete a un concepto que a su vez implica una categoría. Podemos conocer una casa, pero no un centauro. Tampoco podemos conocer un alma inmortal, si bien, según Kant, puede haber razones de peso para pensar *que* existen almas inmortales. Esas razones, sin embargo, quedan fuera del ámbito de la razón teórica.

«Ahora bien, toda percepción posible para nosotros es sensible (estética); por consecuencia, el pensamiento de un objeto en general no puede llegar a ser en nosotros un conocimiento por medio de un concepto puro del entendimiento, hasta tanto que este concepto se haya relacionado con objetos de los sentidos. La percepción sensible

*Prolegómenos*, el término «juicio» se refiere tanto a los juicios objetivos como a los subjetivos.

<sup>27</sup> CRP, B 143 (G. M., 220).

<sup>28</sup> CRP, B 146 (G. M., 223).

es pura (tiempo y espacio) o empírica, de aquello que se representa inmediatamente por la sensación como real en el espacio y en el tiempo»<sup>29</sup>. Incluso los «conceptos matemáticos» no son por sí mismos «conocimiento, a no ser que se suponga que existen cosas que solamente pueden presentársenos según la forma de esta percepción sensible. Mas las cosas se dan solamente *en el tiempo y el espacio*, en tanto que son percepciones (representaciones acompañadas de sensación)»<sup>30</sup>.

La pretendida aplicación de las categorías a los objetos que no se han dado en la percepción no puede, pues, originar conocimiento. Todo intento de los metafísicos para lograr conocimientos *de este modo* está condenado al fracaso. Cualquier metafísica *de este tipo* es, a lo sumo, una disposición universal a caer en alucinaciones teóricas que han de ser diagnosticadas y curadas. Aquí anticipa Kant la actitud «terapéutica» del positivismo lógico con respecto a la metafísica. Esta, en cambio, no es para él una simple colección de ilusiones. La teoría y terapia sobre esas ilusiones metafísicas y confusiones originadas por el uso incorrecto de nociones *a priori* se encierra en la dialéctica trascendental que abarca casi un tercio de toda la *Crítica de la razón pura*.

El segundo corolario importante de la deducción trascendental se refiere a la naturaleza del propio yo. En la introspección soy a veces consciente de mí mismo y me percibo a mí mismo como si fuera un objeto, es decir, bajo la forma del tiempo, aunque no del espacio, y bajo la unidad de la percepción pura. La experiencia de objetos que debe situarse bajo las formas de la percepción y del entendimiento no constituye ninguna experiencia de las cosas en sí mismas. Por tanto, mi yo empírico ha de distinguirse de mi yo en sí mismo, que es incognoscible.

El yo de la apercepción pura, el *yo pienso* que debe ser capaz de acompañar a todas mis representaciones, no es situable en el tiempo. Veremos esto con claridad si nos damos cuenta de que todo juicio que sobre ello trate, encierra una calificación del tipo «es posible que» o «debe ser posible que» y de que ningún juicio de esta clase hace referencia a nada que esté localizado en el espacio o en el tiempo. En cuanto al yo de la apercepción pura «soy consciente no de cómo me aparezco a mí mismo o de cómo soy en mí mismo, sino de sólo *que yo soy*»<sup>31</sup>. El yo introspectivo o empírico es cognoscible

<sup>29</sup> CRP, B 146 (G. M., 223).

<sup>30</sup> CRP, *loc. cit.*, B 146 (G. M., 224).

<sup>31</sup> CRP, B 157 (G. M., 235).

y conocido; el yo de la pura apercepción es pensable, pero no puede conocerse.

Que existiera un yo incognoscible parece, en la actualidad, una creencia menos rara de lo que era para los contemporáneos de Kant e incluso para él mismo, que lo considera como una paradoja<sup>32</sup> que necesita resolverse. De cualquier forma, la distinción kantiana entre el yo puro, del que sólo podemos saber *que es* y el yo empírico, que, con suerte, podemos conocer a veces *como* un objeto, se deriva de las suposiciones fundamentales de su filosofía.

Ha habido muchos intentos de resolver la paradoja al considerarla como un error. Por ejemplo, Schopenhauer distingue entre el yo como representación sometida a las formas de la percepción y del entendimiento, y el yo como voluntad, que no es sino el yo en sí mismo. Para Schopenhauer, cuando al yo, y a toda cosa dada a la percepción, se le despoja de esas formas, se muestra él mismo como fuerza irracional. Esta modificación de la filosofía kantiana, realizada por quien se consideraba el único heredero auténtico de Kant, convierte el nivel más elevado del gran movimiento europeo conocido como la ilustración en lo que va a ser las bases del irracionalismo. Por supuesto, que en algunos de los pronunciamientos de Schopenhauer ya puede oírse el distante retumbar del salvajismo del siglo xx.

En este punto es conveniente, antes de dejar la deducción trascendental de las categorías, darse cuenta plenamente de un sentimiento de inquietud, de una sospecha de tortuosidad en el argumento todo, que puede surgir con facilidad. Nosotros mismos estamos suponiendo que es justificable el uso de las categorías al demostrar que la unidad de la apercepción pura, la aplicabilidad de las categorías y la posibilidad de la experiencia objetiva se implican mutuamente. Las raíces de la sospecha arrancan precisamente de la naturaleza de esas implicaciones.

Las implicaciones no son, en efecto, de las del tipo que predominan entre dos hechos separados de la experiencia, tales como puedan ser el tratamiento con penicilina de una determinada enfermedad y la ulterior desaparición de la misma. Pero resulta que Kant no desea probar que la unidad de la apercepción pura, la aplicabilidad de las categorías y la posibilidad de la experiencia objetiva son, de hecho, correlativas. Tampoco pretende probar que planteando esas implicaciones se formulen proposiciones sintéticas *a priori*. Puede colegirse esto de la sola circunstancia de que las secciones de la *Crítica de la razón pura*, que se supone contienen todos los principios sintéticos

<sup>32</sup> CRP, B 152 (G. M., 229).

*a priori*, no incluyen ninguna de las implicaciones como sintéticas *a priori*.

Vamos, pues, a quedarnos con la posibilidad de que las implicaciones que pretende establecer la deducción trascendental son proposiciones analíticas, es decir, proposiciones cuya negación es contradictoria. Las propias palabras de Kant confirman esta interpretación: «La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento..., bajo la cual debe estar toda intuición para que pueda ser ésta *un objeto para mí*, porque de otro modo, sin esta síntesis, lo diverso no se reuniría en una misma conciencia. Esta última proposición es, como se ha dicho, analítica»<sup>33</sup>.

Según los propios principios de Kant, las proposiciones analíticas únicamente aclaran el sentido de sus términos sin dar una nueva información real. ¿Es que acaso la deducción trascendental se limita, por tanto, a probar una nueva tautología? La respuesta es afirmativa en el mismo sentido que la prueba de cualquier otra proposición analítica. Sin embargo, no toda proposición analítica es trivial, aunque algunas lo sean. Por ejemplo, la implicación de que todo padre es varón no es sólo analítica, sino también, según creo yo, trivial. Por otro lado, la proposición de que los axiomas de la aritmética implican algún teorema complejo sobre, por ejemplo, los números primos, es analítica, pero no trivial, porque su veracidad no es obvia.

Hay una razón más de por qué las proposiciones analíticas pueden no ser triviales, y que se aclare si suponemos que un concepto, por ejemplo, A, describe un hecho conocido importante y que alguien nos prueba, por vez primera, que A analíticamente implica B. Aunque esto no nos revele un hecho nuevo, puede, sin embargo, enseñarnos no pocas cosas sobre el hecho que ya conocíamos.

La deducción trascendental de Kant, si es correcta, demuestra la existencia de proposiciones analíticas que de ninguna manera son obvias. Esas proposiciones nos hacen ver aspectos nuevos de un hecho conocido, a saber, que experimentamos objetos, así como de un hecho nuevo que el mismo Kant establece, esto es, que aplicamos categorías.

<sup>33</sup> CRP, B 138 (G. M., 215).

## EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS SINTÉTICOS A PRIORI

## 1. Sobre cómo se aplican las categorías

Para explicar la naturaleza y función de los juicios sintéticos *a priori*, Kant debió primero mostrar que existen formas particulares *a priori*, a saber, el espacio y el tiempo; que al formar juicios empíricos objetivos aplicamos categorías; y que haciéndolo estamos justificados. Todo ello nos da una información importante sobre las partes constitutivas de los juicios sintéticos *a priori*, pero no es suficiente lo que nos dice sobre la manera en que se enlazan entre sí.

Antes de considerar la aplicación de las categorías en los juicios sintéticos *a priori*, Kant estudia con cierto detalle el problema, más simple, de la aplicación de los conceptos *a posteriori* y de los conceptos matemáticos a las cosas que se dan en la percepción. Sostiene que la aplicación de esos conceptos a la percepción no es posible sin la mediación de lo que él llama esquemas. Así pues, antes de que podamos aplicar el concepto «perro» a Plutón, debemos ser capaces de, según cree él, producir en nuestra imaginación una representación esquemática de un perro. Del mismo modo, antes de que podamos aplicar el concepto «círculo geométrico» a un determinado plato redondo, hemos de ser capaces de producir una representación esquemática de un círculo en nuestra imaginación.

El esquema de un concepto debe distinguirse del concepto mismo, de cualquier circunstancia en que se encuentre el concepto y de cualquier aspecto de una circunstancia. Ni siquiera es una imagen

esquemática específica. Es «la representación de un proceder general de la imaginación a la hora de procurarse una imagen para un concepto». Es «una norma para la síntesis de la imaginación»<sup>1</sup>. En tanto que el concepto pertenece al entendimiento y su circunstancia a la percepción, el esquema tiene un pie, por así decirlo, en cada uno de los dos ámbitos. Considerados los esquemas como *normas* para la producción de las imágenes de «perro» y «círculo geométrico», están vinculados al entendimiento; como normas para la producción de *imágenes*, están vinculados a la percepción. En virtud de esta doble conexión pueden ellos mismos enlazar el concepto «perro» a Plutón y el de círculo geométrico a un plato redondo determinado.

En la descripción kantiana de los esquemas de los conceptos *a posteriori* y de los conceptos matemáticos, aparecen mezcladas de forma casi inextricable consideraciones psicológicas y lógicas, y su consideración psicológica sobre la producción de los esquemas «como un arte oculto en las profundidades del alma buena» puede oscurecer con facilidad lo que en mi opinión es su punto clave.

Para indicar con la mayor brevedad posible cuál es éste, deberemos distinguir las dos clases de normas rectoras del uso de un concepto. Les llamaré, respectivamente, normas «referenciales» y «no referenciales». Es necesario que las normas referenciales queden satisfechas si el concepto en cuestión ha de ser aplicado correctamente, pero no en cambio si es empleado de otro modo, por ejemplo, si se le relaciona con otros conceptos. Por ejemplo, una persona que intenta aprender español puede saber muy bien que «ser un perro» implica «ser un mamífero», pero no a qué hacen referencia los términos «perro» y «mamífero». Esa persona conoce las normas no referenciales que rigen esos conceptos, su gramática lógica, sea cual fuere, pero no conoce sus normas referenciales.

Las normas referenciales unen los conceptos a la percepción y de este modo cumplen la función de los esquemas kantianos. Cualquier otra cosa que sea la adición de su esquema a un concepto y cualquiera que sea su mecanismo psicológico puede ser para Kant, por lo menos, la adición de las reglas referenciales de un concepto a sus otras reglas no referenciales —una adición que hace que el concepto sea aplicable.

Ahora bien, en lo que respecta a las categorías, sus vínculos con la percepción, o sus esquemas, según la terminología kantiana, son menos evidentes. Pues, según lo que sabemos, las categorías están

<sup>1</sup> CRP, B 180-181 (G. M., 258-259).

<sup>2</sup> CRP, *loc. cit.*

incorporadas en las formas lógicas de los juicios objetivos de percepción y son aplicables únicamente a lo que se da en la percepción. Aunque esta última condición es una guía general para el modo en que toda categoría se refiere a la percepción, no nos indica en sí misma los esquemas o las normas referenciales para cada categoría por separado.

Kant llama «trascendental» a los esquemas de las categorías para distinguirlos de los esquemas de los conceptos *a posteriori* y de los conceptos matemáticos. Según él, su mecanismo no implica ni, por supuesto, puede implicar la producción de imágenes esquemáticas de diversas especies de cosas, tales como perros y círculos, porque las categorías se refieren a los objetos como tal y por lo tanto a todos y cada uno de los objetos. Podemos lograr imágenes esquemáticas para, por ejemplo, «perro» y «círculo», pero no para «objeto» como tal.

El esquema, y en consecuencia las normas referenciales de un concepto *a posteriori* o matemático determina las condiciones de percepción bajo las que es aplicable a diversidades que tienen la unidad sintética de objetos *específicos* tales como perros o platos. Esos conceptos desprovistos de sus esquemas no son más que envolturas lógicas sin referencia alguna a la percepción. Por consiguiente, el esquema de una categoría, y por lo tanto las normas referenciales, determinan las condiciones específicas en las que es aplicable a *toda* diversidad que tenga la unidad sintética de cualquier cosa que sea objeto de la experiencia. Ahora bien, el único rasgo común a todo objeto de la experiencia, incluido el yo empírico, es su ser en el tiempo. Así pues, el esquema de una categoría determina las condiciones temporales en las que es aplicable a objetos de la experiencia en general. En palabras del propio Kant, «los esquemas (de las categorías) no son pues sino determinaciones temporales *a priori* de acuerdo con normas...»<sup>3</sup>. Las categorías sin esquemas o desprovistas de ellos tienen «una simple significación lógica de la mera unidad de representaciones a las que, sin embargo, no se les da objeto alguno...»<sup>4</sup>.

Kant divide los esquemas de las categorías en cuatro grupos que corresponden a las cuatro divisiones de las formas del juicio y de las mismas categorías. Las categorías de cantidad se refieren a las series temporales, las de cualidad al contenido del tiempo, las de relación al orden temporal y las de modalidad a la totalidad del tiempo. Creo que la presente derivación de los esquemas es por lo menos tan artificial como la de las categorías. La cuestión importante, sin embargo,

<sup>3</sup> CRP, B 184 (G. M., 262).

<sup>4</sup> CRP, B 186 (G. M., 264).

no trata de si la lista es completa, sino de la tesis de que las categorías han de ser esquematizadas para que se refieran a la percepción. La determinación de las normas que constituye la gramática lógica de una categoría debe complementarse con una indicación sobre las condiciones de percepción en las que únicamente debe aplicarse a cualquier objeto posible de experiencia.

Expondré ahora la lista de los esquemas trascendentales sin comentarlos mucho. El mismo Kant dice bastante poco en su defensa. Debí parecerle tan evidente que no consideró oportuno dedicarle demasiadas explicaciones. Además consideró «árido y aburrido» el trabajo de un análisis necesario que le permitiera averiguar qué precisan los esquemas trascendentales. Si pudo prever alguna de las explicaciones del esquematismo trascendental, incluida quizá la presente, muy bien podía haber decidido decir alguna cosa más.

1) El esquema de las categorías de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad) es el número. Un objeto dado en la percepción es una cantidad sólo si como cantidad puede compararse con otras cantidades, es decir, si puede medirse. La medida implica la adición de unidades. Lo cual es necesariamente una sucesión en el tiempo. En palabras de Kant, número «no es sino la unidad sintética de una diversidad en una percepción homogénea como tal...»<sup>5</sup>.

2) El esquema de las categorías de cualidad (realidad, negación, limitación) es el grado de intensidad. Toda percepción empírica implica una sensación que debe ser capaz de aumentar o decrecer en intensidad. La categoría esquematizada de realidad se refiere a toda sensación en tanto que tenga algún grado de intensidad, mientras que la categoría esquematizada de negación no se refiere a nada y este nada es concebido como el grado cero de intensidad de toda sensación como tal.

3) En cuanto a las categorías de relación (sustancia, causalidad e interacción), el esquema o la determinación de la sustancia es la permanencia en el tiempo, el de la causalidad es «la sucesión de una diversidad en tanto que está sujeta a una norma»<sup>6</sup>. Mientras por un lado Kant insiste en que la noción de causalidad no equivale a la de sucesión regular, por otro mantiene que salvo que ello implique esta noción, no podría referirse a ninguna cosa dada en la percepción. El esquema de la categoría de interacción «de las sustancias con respecto a sus accidentes es la coexistencia de los accidentes de una

<sup>5</sup> CRP, B 182 (G. M., 260).

<sup>6</sup> CRP, B 183 (G. M., 261).

sustancia con los de otra de acuerdo con una norma general»<sup>7</sup>. No se supone, una vez más, que la coexistencia regular de las sustancias agote la noción de su interacción, sino que proporciona la condición necesaria para aplicar la categoría a lo que pueda darse en la percepción.

4) Los esquemas de las categorías de modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia) son los siguientes: El esquema de posibilidad es la posibilidad en el tiempo y no mera posibilidad lógica. El esquema de existencia (*Wirklichkeit*) es «ser en un tiempo determinado». El esquema de necesidad es «el ser de un objeto en todo tiempo»<sup>8</sup>.

Por un lado, los detalles de las distinción kantiana entre categorías esquematizadas y no esquematizadas y conceptos en general, y, por otro lado, el trasfondo psicológico sobre el que se explica, no debe cegarnos y hacernos restarle importancia. Al separar las normas referenciales de las no referenciales que rigen el empleo de los conceptos, se aclara la función del pensamiento conceptual y su relación con la aprehensión de casos particulares. Pone ello, sin embargo, otro obstáculo en el camino de los que, entre nosotros, tienden a olvidar que pensar es, al menos a veces, pensar sobre hechos más que sobre pensamientos; y en consecuencia, que el lenguaje se refiere, al menos a veces, no al lenguaje en sí, sino a entidades extralingüísticas. De nada sirve que la mayoría de los lógicos contemporáneos estén convencidos de la necesidad y utilidad de hacer una distinción entre un cálculo y su interpretación o entre sintaxis y semántica.

Para la filosofía crítica considerada como un todo es fundamental la distinción entre categorías esquematizadas y no esquematizadas. Así, pues, Kant mantiene, como veremos, que la reflexión en nuestra experiencia moral lleva inevitablemente a la suposición de la responsabilidad moral y, en consecuencia, de la libertad moral. Concibe esto como un tipo de causalidad que cae fuera del orden de los hechos, en especial del hecho científico. Si la única causalidad posible fuera la categoría esquematizada, según la cual todo acontecimiento estaría causalmente determinado, no habría lugar para la libertad moral. Por ello podemos creer, sin caer en contradicción alguna y además con no poca razón, que hay también una causalidad (no esquematizada) tal y como exige nuestras experiencia moral. Podemos pensar que existe, pero nunca llegaremos a conocerla, porque no es posible lo que es imperceptible.

<sup>7</sup> CRP, *loc. cit.* (G. M., *loc. cit.*)

<sup>8</sup> CRP, B 184 (G. M., 264).

4. El sistema de los principios sintéticos a priori

## 2. El tema de los juicios teóricos a priori

Los juicios analíticos aclaran el sentido de sus términos, pero no van más allá de ellos. Los juicios sintéticos, por su parte, tratan de alguna cosa que es, ha sido o será, o sobre algo que debe ser. Los juicios del primer tipo son teóricos, los del segundo prácticos. Vamos a dedicarnos ahora solamente a los teóricos y podremos hablar, por lo tanto, sin temor a error, de juicios sintéticos en lugar de juicios sintéticos teóricos, circunloquio que, bien es verdad, sería más correcto.

La relación entre los términos de todo juicio sintético depende no sólo de su significado sino también de lo que se juzga que sucede. En un juicio sintético *a posteriori*, tal como «el Chimborazo es blanco», la relación entre los términos se capta de la experiencia de un determinado caso particular *a posteriori*. En un juicio sintético matemático, tal como « $7 + 5 = 12$ » o como «todo triángulo equiángulo es equilátero», la relación se capta, según Kant, de una construcción *a priori* en el tiempo o en el espacio. Ahora bien, ¿cuál es el tema del que captamos los principios sintéticos *a priori* como llamaremos, con Kant, a los juicios sintéticos *a priori* en los que se aplica una categoría?

La respuesta, hacia la que ha sido dirigida casi toda la discusión precedente, es, dicha con brevedad: «La posibilidad de la experiencia objetiva»<sup>9</sup>. Establecer un principio semejante es determinar una condición sin la que la experiencia objetiva no sería posible: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia objetiva* son al mismo tiempo las de la *posibilidad de los objetos* de la experiencia, y es por lo que tienen un valor objetivo en un juicio sintético *a priori*»<sup>10</sup>.

Mirando hacia atrás, las proposiciones que siguen se yerguen como puntos de referencia sobre el camino que ha llevado a esta conclusión. La experiencia objetiva es describable por juicios empíricos objetivos que difieren de los subjetivos, o meros juicios de percepción, solamente en el hecho de que implican la aplicación de categorías. La aplicación de una categoría es legítima sólo si se refiere a la unidad sintética de una diversidad de la percepción. Toda categoría está limitada, por sus esquemas, a unas condiciones temporales determinadas sin las que ningún objeto puede percibirse y pensarse al mismo tiempo.

<sup>9</sup> CRP, B 195 (G. M., 282).

<sup>10</sup> CRP, B 197 (G. M., 285).

«El cuadro de las categorías nos da, naturalmente, el plan del de los principios, pues no son los principios más que las reglas del uso objetivo de las categorías»<sup>11</sup>. Es decir, a no ser que una categoría esquematizada sea aplicable a una diversidad de la percepción, aquellos no podrán tener unidad sintética ni, por lo tanto, ser un objeto. Se trata únicamente de una nueva manera de determinar esta condición necesaria de la experiencia objetiva (experiencia de un objeto) si formulamos el principio sintético *a priori* de que todo objeto debe ser un sustrato de la categoría. Si la categoría es una relación, declararemos entonces la condición necesaria de la experiencia objetiva diciendo que todo objeto debe guardar esta relación con respecto a otros objetos.

Por ejemplo, sabemos que exceptuando el caso de las categorías esquematizadas de cantidad que son aplicables a una diversidad de la percepción, la diversidad podría no tener unidad sintética y, de este modo, podría no ser un objeto. Esta condición necesaria de la experiencia objetiva aparece formulada en el siguiente principio: «Todas las percepciones son cantidades mensurables (extensivas)»<sup>12</sup>, es decir, son comparables con otras mediante una adición sucesiva de algunas unidades. El principio es sintético porque podemos suponer, creo yo, sin caer en contradicción, que las percepciones de una mente que tan sólo pudiera percibir y fuera incapaz de pensar no serían comparables de la misma forma. Es *a priori*, pues no implica juicio alguno (o la negación de un juicio) que describa una percepción. Más aún, comprende también los criterios de generalidad y necesidad que, siguiendo a Kant, son característicos de todo juicio sintético *a priori*. A este respecto debemos recordar que la noción kantiana de necesidad es más amplia que la de necesidad lógica que incluye únicamente a los juicios analíticos.

En su analítica de los principios, Kant da pruebas detalladas de todos los principios sintéticos *a priori* que rigen la aplicación de las categorías a los objetos o su «uso objetivo». Las pruebas (no todas igualmente obvias y a veces un tanto artificiales) son sintomáticas de un cierto formalismo característico de la mentalidad de Kant que le inclina, en primer lugar, a la convicción de que el cuadro de las categorías es completo y, después, a la esperanza de que sus esquemas llevarían al otro cuadro, igualmente completo, de los principios sintéticos *a priori* de la experiencia objetiva.

<sup>11</sup> CRP, B 200 (G. M., 288).

<sup>12</sup> CRP, B 202 (G. M., 290).

«Los principios de la experiencia objetiva posible son al mismo tiempo leyes generales de la naturaleza de las que puede tenerse un conocimiento *a priori*»<sup>13</sup>. Con mayor claridad, si expresan las condiciones necesarias de la experiencia objetiva, han de expresar *a fortiori* las condiciones necesarias de la ciencia natural puesto que la ciencia natural describe, interpreta y pronostica la experiencia objetiva. Esas condiciones tienen su origen en la relación entre el pensar y el percibir. No son abstraídas de la experiencia subjetiva o de principios *a posteriori*, sino que son, en cambio, parte constitutiva de la experiencia objetiva. Son leyes que el entendimiento «prescribe a la naturaleza»<sup>14</sup>.

En tanto que los principios sintéticos *a priori* son, según Kant, las leyes más generales de la naturaleza, y aunque alguno de ellos pueda hallarse, ciertamente, entre las proposiciones de la física newtoniana como presupuestos incuestionables, Kant insiste en una clara distinción marcada entre aquellas leyes de la naturaleza que son condiciones de la experiencia objetiva y, por lo tanto, de la experiencia científica, y aquellas otras que son generalizaciones hechas a partir de la experiencia objetiva.

En ésta, como en otras muchas cuestiones filosóficas debatidas entre empiristas y racionalistas, la posición kantiana adopta el término medio entre las partes opuestas. Mientras los empiristas sostienen que todas las leyes de la naturaleza son generalizaciones empíricas de un tipo u otro y los racionalistas se inclinan a considerarlas como necesarias en algún sentido, lo cual implica que no son empíricas, Kant encuentra leyes de ambos tipos en la ciencia natural<sup>15</sup>. En consecuencia, distingue entre una ciencia pura de la naturaleza y otra empírica. La empírica depende de la ciencia pura por su objetividad y por su contenido en la experimentación y observación. Los principios sintéticos *a priori* no pueden sustituirse por una labor de laboratorio, ni esta labor puede reemplazarlos.

En los *Prolegómenos*, Kant divide en cuatro cuestiones subordinadas el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, a saber: ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura? ¿Cómo es posible la metafísica en general? Y, por último, ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? A la primera de estas cuestiones se ha respondido en la estética trascendental y a la tercera se responderá, en su mayor parte, en la dialéctica.

<sup>13</sup> *Proleg.*, 306.

<sup>14</sup> *Proleg.*, 320.

<sup>15</sup> Una versión moderna de este problema puede verse en la obra de Kneale. *Probability and Induction*, Oxford, 1949.

tica trascendental. Con la analítica trascendental responde Kant a la segunda mostrando que una ciencia pura de la naturaleza es posible como un conjunto de principios sintéticos *a priori* que formulan las condiciones necesarias de toda experiencia objetiva y, por ello, de toda experiencia científica.

La analítica trascendental da también una respuesta, por lo menos parcial, a la cuarta cuestión de Kant, la que versaba sobre la posibilidad de la metafísica científica. Puesto que los principios metafísicos, como él los concibe, pertenecen todos a los juicios sintéticos *a priori* que no son matemáticos, los principios *a priori* de la ciencia natural, junto con sus consecuencias lógicas, pertenecen al mismo tiempo a una metafísica científica, la «metafísica de la naturaleza» como Kant la llama.

Además de la metafísica de la naturaleza que encierra los presupuestos de la experiencia objetiva, Kant reconoce una metafísica de la ética que contendría los presupuestos de la experiencia moral<sup>16</sup>. No está muy claro si Kant considera científica la metafísica de la ética —cuya veracidad es práctica, pero no teórica—. No se trata de un problema puramente verbal; es más complejo. Si la veracidad de la metafísica de la ética es «científica», la metafísica de la naturaleza no constituye, entonces, la totalidad de la metafísica científica.

Es conveniente distinguir, por un lado, entre los presupuestos metafísicos (de la experiencia científica, moral y quizá estética) y, por otro, las proposiciones metafísicas absolutas. El mismo Kant marca de algún modo esta distinción entre la metafísica que «en su primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos correspondientes objetos pueden ser dados en una experiencia...» y la metafísica en su segunda parte en la que esto no se da de la misma forma<sup>17</sup>.

Así como Kant cree haber descubierto todas las categorías y sus esquemas, así cree haber hallado los principios sintéticos *a priori* de toda experiencia objetiva posible. La discusión del cuadro kantiano de las categorías ha puesto de manifiesto la posibilidad de presentar algunas alternativas a su sistema. Esto se ve, por ejemplo, en la noción de Whitehead de un acontecimiento de cuatro dimensiones. Otro ejemplo sería alguna noción moderna sobre la probabilidad. Los esquemas de las categorías, es decir, las condiciones de percepción de su aplicabilidad y, en consecuencia, los principios *a priori* que las determinan como condiciones necesarias de un tipo de experiencia objetiva; todos estos esquemas admiten también alternativas. Que

<sup>16</sup> Fund., 388.

<sup>17</sup> CRP, B XIX (G. M., 27).

los principios *a priori* kantianos de la experiencia objetiva y científica puedan admitir alternativas no quita valor al hecho de someterlos a una seria consideración. Hay dos razones que apoyan esto. En primer lugar, constituyen supuestos fundamentales de una fase muy importante en el desarrollo del pensamiento científico y, en segundo lugar, ilustran el método de investigación de las relaciones generales entre las proposiciones científicas y los supuestos filosóficos.

### 3. Los principios sintéticos *a priori* del entendimiento

Los principios sintéticos *a priori* relacionan las categorías con la posibilidad de la experiencia objetiva. Por lo tanto, podemos suponer principios que correspondan a las categorías de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad. Aunque Kant no agrupe los principios de este modo, los divide también, como veremos, en dos clases, para indicar su diferente funcionamiento en el pensamiento científico y en los juicios de sentido común sobre cuestiones de hecho.

A las categorías de cantidad corresponden los *axiomas de intuición*. Kant emplea el término «intuición» [*Anschauung*] casi como sinónimo de «percepción» [*Wahrnehmung*]. Las principales diferencias son dos: primero, que «la intuición» abarca no sólo a la percepción, sino a lo que le correspondería en los seres que aprehendieran los casos particulares de modo diferente a como lo hace el hombre —un modo que en virtud de ello debe sernos desconocido—; segundo, que «percepción», o mejor aún, su equivalente en alemán, es empleado siempre con el sentido de «percepción empírica». Creo que es posible aclarar el sentido de que hace uso Kant empleando únicamente el término «percepción», calificándolo, cuando sea necesario, como pura, empírica o (en tercer lugar y muy rara vez) no humana. De este modo pueden eludirse los sentidos engañosos de la palabra inglesa «intuición» \* y los axiomas de intuición podrán expresarse como axiomas de percepción pura y empírica.

«Su principio general», en palabras del propio Kant, es: «Toda percepción es magnitud extensiva»<sup>18</sup>. La importancia del principio radica en el hecho de que constituye la explicación de Kant sobre por qué la matemática es aplicable a la experiencia y por qué es posible, en particular, la física matemática. Para él las proposiciones de la matemática no son idealizaciones de la experiencia, sino partes cons-

\* «Intuition»: Su equivalente castellano «intuición» contiene un sentido igualmente confuso. (N. del T.)

<sup>18</sup> CRP, B 202 (G. M., 290).

titutivas de ella. En otras palabras, la razón de por qué podemos aplicar la matemática a la experiencia se basa en que su aplicabilidad es una condición necesaria para que, de alguna manera, haya experiencia. Kant no hizo mención de ningún axioma específico de la percepción, si bien aclara que las proposiciones de la matemática no son ellas mismas los axiomas en cuestión. Podría parecer que esos mismos axiomas son, como opuestos a su principio, los juicios que permiten la aplicación de proposiciones matemáticas específicas a la percepción.

A las categorías de cualidad corresponden aquí las *anticipaciones de la percepción empírica*. «Su principio es: en todos los fenómenos, lo real, que es objeto de sensación, tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado»<sup>19</sup>. Este principio es menos general que el anterior porque se refiere solamente a la percepción empírica y no, en cambio, a la pura. Es evidente, por supuesto, que la percepción pura de, por ejemplo, la construcción *a priori* de una figura plana o de una sucesión de unidades no tiene grado de intensidad, aunque de hecho siempre irá acompañada de percepciones empíricas que al comprender sensaciones tendrán intensidad.

El principio general kantiano sobre las anticipaciones de la percepción empírica nos demuestra el por qué la matemática es aplicable para medir la sensación. Puesto que la noción de grado de intensidad, como Kant recalca, implica la posibilidad de su aumento y disminución gradual y continuo desde cero y hasta cero, respectivamente, la teoría matemática de los límites y el cálculo diferencial e integral son particularmente idóneos para medir la intensidad de la sensación. Su uso en este campo ha llegado a ser algo corriente desde la segunda mitad del siglo XIX. Ejemplos tempranos de sus resultados son la ley de Weber-Fachner, que se refiere a la intensidad de la sensación y los primeros pasos dados por Gossen y Jevons en la teoría económica de la utilidad marginal. Supongo que puede decirse sin exagerar que al formular el principio de las anticipaciones, Kant previó la necesidad de dar una justificación filosófica, y de hecho la dio, a todo lo que se denomina psicometría y a alguna parte de la llamada econometría. No es esto incompatible con su escepticismo ante la posibilidad de que alguna vez pueda aplicarse la matemática a la psicología e incluso a la química<sup>20</sup>.

Las anticipaciones de la percepción empírica deben distinguirse ellas mismas de su principio general; y también, por otro lado, de

<sup>19</sup> CRP, B 207 (G. M., 296).

<sup>20</sup> Véase *Metaphysical Foundations (nfangsgründe) of Natural Science*. 1786.

cualquier aplicación específica de la matemática para medir la intensidad de la sensación. Tienen como finalidad, presuntamente, tratar sobre los juicios que permiten esa aplicación a casos particulares. No aclara Kant mucho este punto, que de todas formas tiene una importancia menor.

Estos dos principios, el que subyace a los axiomas de la percepción y el que subyace a las anticipaciones de la percepción empírica, están agrupados juntos bajo el título de los principios «matemáticos» del entendimiento puro porque ellos justifican la aplicación de la matemática. Son también los únicos principios que nos permiten *a priori* predecir las propiedades perceptibles de las intuiciones futuras: pues mientras no podemos saber si, por ejemplo, nuestra percepción siguiente será semejante a un todo, sí sabemos que consistirá en una magnitud extensiva y, si es empírica, también consistirá en una magnitud intensiva. Los principios que corresponden a los dos grupos siguientes de categorías, las de relación y las de modalidad, son aquellos a los que Kant llama «dinámicos» para distinguirlos de los matemáticos y difieren de estos últimos en dos aspectos. No garantizan la aplicabilidad de la matemática a la experiencia y no explican la predicción *a priori* de los rasgos perceptibles de la experiencia.

Pasamos ahora a los principios en los que se basan las *analogías de la experiencia objetiva*. Tales «analogías» corresponden a las categorías de relación. «Su principio es», citamos nuevamente, que «la experiencia objetiva es sólo posible mediante la representación de un enlace necesario de percepciones»<sup>21</sup>. Esa «necesidad» no es, desde luego, una necesidad lógica. Se refiere a la unidad sintética de una diversidad cualquiera de percepciones; unidad en virtud de la que todas ellas están relacionadas con un objeto y, por lo tanto, entre sí. De esta forma, las impresiones que recibo de mi pluma estilográfica a través de la vista y del tacto están conectadas como pertenecientes al mismo objeto y, en consecuencia, también lo están entre sí. Por otro lado, las impresiones recibidas en un sueño pueden no tener conexión alguna, es decir, son una diversidad sin unidad sintética.

Hemos visto en la deducción trascendental de las categorías que la unidad sintética de toda diversidad perceptible no es un rasgo de la diversidad en concreto, sino una contribución del entendimiento. De ello se deriva el que la conexión sintética de una percepción con el objeto al que pertenece y con otras percepciones pertenecientes al mismo objeto o a otro no pueden percibirse sino solamente pensarse. Se deriva además que los principios que rigen esta conexión, en tanto

<sup>21</sup> CRP, B 218 (G. M., 307).

que incumba a la predicción de las percepciones, serán, como mucho, guías o directrices de nuestra investigación sobre ellos, sin que pueda asegurarse, en modo alguno, el éxito de tal investigación. Puesto que ellos regulan nuestra búsqueda de nuevos hechos perceptibles, Kant los considera como una especie de principios «regulativos» y los contraponen a los principios «constitutivos» matemáticos<sup>22</sup>.

Kant toma el término «analogía» de la matemática, dentro de la cual significa proporción. Una analogía matemática, por ejemplo la

ecuación  $\frac{x}{a} = \frac{b}{c}$ , no nos dice únicamente que  $a$ ,  $b$ ,  $c$  guardan una

cierta relación con  $x$ , sino que también nos da  $x$ . Una analogía filosófica, o en particular una analogía de la experiencia, nos dice únicamente que *existe* un  $x$  que guarda una cierta relación con unos términos dados, sin darnos, empero, el  $x$ . Por ejemplo, el principio de causalidad (una de las analogías) nos dice tan sólo que para todo caso dado *existe* otro caso que es su causa. Nada nos dice de lo que el caso sea. Una analogía filosófica, como la describe Kant, es, por supuesto, bastante semejante a los «teoremas de existencia» de los matemáticos, es decir, teoremas que determinan que un término guarda cierta relación con otros términos, pero que por sí mismos son insuficientes para construirlo.

Es interesante señalar que Kant, habiendo creído que el método matemático había de tener resultados desastrosos en su aplicación a la filosofía, creyó también, sin embargo, que la presentación de una teoría filosófica en forma matemática podría ser provechosa e incluso, a veces, deseable. En una carta a Marcus Herz (finales de 1773), en la que habla a su amigo y antiguo discípulo del avance satisfactorio de la filosofía crítica, expresa su esperanza de situar a la filosofía sobre unas bases nuevas y permanentes y de darle una forma que pueda «atraer al matemático inflexible para considerarla capaz y merecedora de su empleo». Tras la publicación de la *Crítica de la razón pura*, a veces hace declaraciones similares en sus cartas (por ejemplo, la carta a Schultz del mes de agosto de 1783).

Kant distingue «tres modos del tiempo», a saber, «permanencia, sucesión y simultaneidad», y cree que «de ahí se derivan tres leyes cronológicas de todas las relaciones de los fenómenos y según las cuales la existencia de todos puede ser determinada con respecto a la unidad de todo tiempo; leyes que son anteriores a toda experiencia y que la posibilitan»<sup>23</sup>. Son ellas los principios de 1.º permanencia

<sup>22</sup> CRP, B 223 (G. M., 313).

<sup>23</sup> CRP, B 219 (G. M., 308).

en la sustancia; de 2.º sucesión en el tiempo, de acuerdo con la ley de causalidad, y 3.º de interacción.

La primera analogía o principio de la permanencia de la sustancia se formula como sigue: «La sustancia es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cantidad ni aumenta ni disminuye en la naturaleza»<sup>24</sup>. Kant da una segunda formulación de la analogía: «Todo cambio (sucesión de los fenómenos) es únicamente alteración (de la sustancia)»<sup>25</sup>.

El tiempo, que es la forma de toda percepción empírica, es invariable en sí mismo y se da indirectamente en cualquier percepción empírica al observar el cambio, observación que, supone Kant, es posible únicamente comparando los elementos variables y permanentes de la diversidad perceptible. Sin un rasgo permanente de la percepción no puede haber duración ni, en consecuencia, relación temporal. De estas premisas infiere Kant que en toda experiencia objetiva debe haber uno o más elementos permanentes de forma absoluta, es decir, una sustancia o sustancias.

La inferencia no parece válida. De la descripción de la experiencia del tiempo mediante el cambio y de la suposición de que el tiempo es una forma de la experiencia, se sigue únicamente que nuestra experiencia debe encerrar elementos que sean relativamente permanentes. En otras palabras, mientras la suposición de que existe una sustancia absolutamente permanente da cuenta de nuestra experiencia del tiempo, no es la única explicación posible ni siquiera la única compatible con la enseñanza de la estética trascendental.

No es de extrañarse que Kant considerara la primera analogía como la formulación de una condición necesaria de toda experiencia objetiva y, por lo tanto, de toda experiencia científica. Nunca se había planteado esto en las teorías científicas de su época. La analogía, como ella determina, sólo nos dice que debe existir una sustancia permanente, no lo que ella sea; y Kant no lo sometió a las concepciones particulares de sustancia o de materia sostenidas por, v. gr., Newton o Lavoisier. Las concepciones posteriores de energía se habrían conformado también al principio. Por supuesto que sería posible argüir que todo lo que en realidad precisaba la primera analogía kantiana era que una teoría física debería contener alguna ley de conservación, sea de la materia, de la energía, de la materia-o-energía o de lo que se quiera. Sin embargo, en la exposición que hace Kant de la primera analogía en la *Crítica de la razón pura* y en su definición de

<sup>24</sup> CRP, B 225 (G. M., 315).

<sup>25</sup> CRP, B 233 (G. M., 324).

materia en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, parece claro que concibe la noción científica de sustancia como materia. En esta última obra la materia es definida como «el móvil que en tanto que ocupa un espacio tiene poder de mutación y puede ser objeto de la experiencia»<sup>26</sup>.

La segunda analogía, el principio de la sucesión temporal de acuerdo con la ley de causalidad, es formulada de la siguiente forma: «Toda alteración se produce de acuerdo con la ley de la conexión de causa y efecto»<sup>27</sup>. Presupone la primera analogía según la cual todo cambio (sucesión de fenómenos en el tiempo) es alteración de la sustancia. Kant cree haber demostrado ya que la aplicabilidad de la categoría esquematizada de causalidad es una condición necesaria de la experiencia objetiva. Pero, como con los otros principios, considera que la importancia de la analogía fundamenta las demostraciones ulteriores que confirmarán el resultado previo y arrojarán nuevas luces sobre su función y el lugar que ocupan en el sistema de su filosofía.

Así como la primera analogía nos permitía interpretar nuestra experiencia del cambio en términos de juicios objetivos, como contrapuestos a su mera descripción por juicios subjetivos o del tipo «según-me-parece», así la segunda analogía proporciona una interpretación objetiva de nuestra experiencia de las sucesiones temporales reversibles e irreversibles, y de sus diferencias. Como ejemplo de una sucesión reversible, Kant menciona la sucesión de percepciones que tenemos cuando miramos la fachada de una casa fragmento a fragmento, empezando por arriba y terminando por abajo. La sucesión de nuestras percepciones puede invertirse a voluntad mirando la misma casa de abajo arriba. Como ejemplo de una sucesión irreversible, menciona la sucesión de percepciones que tenemos cuando vemos un barco navegando río abajo.

Si juzgamos que la sucesión de una percepción del tipo A y otra percepción del tipo B es irreversible y objetiva —o como Kant dice «en el objeto»— entonces damos a entender que «la aprehensión de una percepción (que acontece) sigue conforme a una regla a la de otra (que precede)»<sup>28</sup>. «Más esta regla —dice Kant—, que sirve para determinar algo en la sucesión del tiempo, consiste en que la condición que hace que el suceso siga siempre (es decir, de un modo necesario) se encuentre en lo que precede. El principio de razón suficiente es, pues, el principio de toda experiencia posible, es decir, del conoci-

<sup>26</sup> IV, 480, 496, 534, 554.

<sup>27</sup> CRP, B 232 (G. M., 323).

<sup>28</sup> CRP, B 238 (G. M., 330).

miento objetivo de los fenómenos con respecto a su relación en la sucesión del tiempo»<sup>29</sup>.

Kant no consideró la segunda analogía como una generalización inductiva. No afirmó que puesto que todo acontecimiento ha tenido causas en el pasado, todo acontecimiento futuro tendrá también sus causas. En particular, no quiso justificar el razonamiento inductivo mediante una inducción que a su vez necesitara al mismo tiempo de justificación que se suponía iba a dar. Lo que en realidad quiso demostrar era que debemos adoptar el principio regulativo (teorema de la existencia pura) con el fin de que sea cual fuere el acontecimiento que consideremos, «debe hallarse en lo que precede al acontecimiento la condición de acuerdo con la que siempre se sigue éste». Con más precisión, quiso probar que debemos adoptar este principio si vamos a ser capaces de formular juicios perceptibles *objetivos* sobre la sucesión de fenómenos en el tiempo.

La segunda analogía no garantiza la validez de ningún juicio objetivo simple que trate de la sucesión de acontecimientos, garantiza sólo su objetividad. No suple la búsqueda de la conexión causal sino que determina una condición necesaria de la posibilidad de toda investigación causal, en especial la científica.

¿Hasta qué punto los avances modernos de la física han afectado a este argumento? Creo que Kant ha demostrado que la segunda analogía posibilita los juicios de percepción objetivos que tratan de la sucesión de fenómenos. Sin embargo, no ha demostrado que sea el único medio de hacerlo. Para ver esto sólo necesitamos recordar su hipótesis de que una sucesión objetiva de fenómenos es igual para todo observador y, por tanto, que los fenómenos que son simultáneos para un observador también lo serán para cualquier otro. Hipótesis que ha sido rechazada en la moderna física de la relatividad. Esta última teoría física no presupone la segunda analogía, si bien contiene juicios de percepción *objetivos*. En ella la segunda analogía no tiene sentido o, como mucho, es ambigua.

Es más, la noción de tiempo empleada en la física moderna es incompatible no sólo con la segunda analogía (y con la tercera), sino también con la estética trascendental. Los presupuestos metafísicos de Newton tampoco son siempre los mismos que los de la física de la relatividad, y en la medida en que la *Critica de la razón pura* participa de los primeros necesita una reconstrucción completa. Su doctrina del espacio y el tiempo tomados como particulares y como formas de la percepción necesitaría sustituirse por una noción nueva de espacio-

<sup>29</sup> CRP, B 246 (G. M., 338).

tiempo; y sus tres analogías por una nueva configuración. El *Concept of Nature* (*El concepto de la naturaleza*) y otros trabajos de Whitehead pueden considerarse, en mi opinión, como intentos en este sentido. Cualquier físico filósofo que emprenda esta tarea podría obtener grandes conocimientos no sólo del planteamiento general de Kant, sino también de los resultados de su estudio de la ciencia de su época.

La *tercera analogía*, la de la coexistencia de acuerdo con la ley de interacción o comunidad, está formulada como sigue: «todas las sustancias en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio están en una interacción general»<sup>30</sup>. No necesitamos discutir la nueva demostración que hace Kant del principio. Su labor consiste en mostrar con el mayor detalle que antes de que sean establecidas y adoptadas las analogías primera y segunda, la adopción de esta tercera es una condición necesaria y suficiente de la posibilidad de formular juicios empíricos objetivos sobre fenómenos coexistentes.

Por lo que acaba de decirse sobre la segunda analogía, en especial lo que respecta a la noción de simultaneidad en la física contemporánea, está claro que si bien el principio, en unión con las dos primeras analogías, es una condición suficiente de la experiencia objetiva, no es, en cambio, una condición necesaria. Debería ser algo evidente que la tercera analogía no fuera una generalización empírica o una sustitución de cualquier afirmación o investigación empírica, sino tan sólo un principio regulativo.

El intento de Kant para probar las analogías, en particular el principio de causalidad universal, tiene un interés filosófico considerable y todavía es ampliamente discutido por filósofos y científicos interesados en la filosofía de la ciencia. Lleva al problema general de si pueden probarse de alguna manera proposiciones tales como las analogías, y, si es así, qué requisitos ha de cumplir esa prueba o esa refutación. Está claro que debería ser algo completamente distinto de una prueba o refutación lógico-metafísica o de otra experimental. Así, pues, si *observáramos* un gato nadando nos veríamos obligados a rechazar la proposición empírica universal según la cual los gatos no pueden nadar. Es inconcebible que podamos observar un acontecimiento no causado y que por referencia a él pueda refutarse la ley universal de causalidad. No *observamos* ni acontecimientos causados ni no causados, sino únicamente acontecimientos que podrán o no podrán situarse en una cadena causal.

<sup>30</sup> CRP, B 256 (G. M., 348).

La frase «probar la ley de causalidad universal» es, en realidad, enormemente ambigua. Puede referirse al hecho de mostrar que un determinado conjunto de creencias científicas y de sentido común implican la ley como un supuesto fundamental. Si es así, la prueba que Kant da de la segunda analogía, considerada sólo en relación con la ciencia newtoniana y con las creencias de sentido común que se apoyan en ella, no tiene por qué rechazarse. Sin embargo, si con la prueba kantiana de la ley de causalidad universal se pretendía (como Kant pretendió) mostrar que toda teoría sobre lo que sucede implica esta ley, entonces la prueba ha de invalidarse por la simple razón de que algunas teorías físicas modernas son incompatibles con tal ley<sup>31</sup>.

Todavía queda por lo menos otra razón importante por la que la ley de causalidad universal y, en consecuencia, cualquier intento de «probarla» o «refutarla», puede ser discutible. La disputa versaría sobre el problema de si las teorías científicas en las que se supone la ley son más eficaces como, por ejemplo, instrumentos de predicción, que las teorías en las que no se supone. Para esto no existe una respuesta *a priori*. En el fondo, la decisión debe depender del desarrollo real de las teorías causales y de las no causales. Parece ser que, hoy por hoy y muy probablemente en un futuro próximo, el balance sea desfavorable para las teorías que han incorporado la ley de causalidad universal<sup>32</sup>.

El «axioma de la percepción» de Kant atribuye de forma *a priori* una característica perceptible, es decir, la extensión a toda percepción sea pura o empírica. Sus «anticipaciones de la percepción empírica» son menos informativas, por así decirlo, puesto que atribuyen una característica perceptible, la intensidad, solamente a las percepciones empíricas. Las «analogías de la experiencia» no describen en absoluto rasgos perceptibles, sino que determinan meras relaciones entre las percepciones y otros términos no especificados. El último de los principios del entendimiento puro, los «postulados del pensamiento empírico en general», a los que nos estamos refiriendo ahora y a los que corresponden, se recordará, las categorías de modalidad, no contienen información alguna sobre el mundo de los hechos sino solamente sobre su relación con respecto a nuestras facultades cognoscitivas.

Los postulados del pensamiento empírico en general se expresan en palabras del propio Kant como sigue: «1.º) Lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la percepción

<sup>31</sup> Véase, p. ej., MAX BORN, «Natural Philosophy of Cause and Chance», Oxford, 1948.

<sup>32</sup> Véase BORN, *loc. cit.*

y a los conceptos que se refieren) es *posible*. 2.º) Lo que conforma con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*. 3.º) Aquello en que la conformidad con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente)»<sup>33</sup>.

La posibilidad a la que hace referencia el primer postulado no es una posibilidad lógica, sino la existencia posible en una experiencia objetiva que está sujeta a las formas de la percepción, a los axiomas de la percepción, a las anticipaciones de la percepción empírica y a las analogías de la experiencia objetiva. Por ejemplo, una mónada leibniziana, como una sustancia que no guarda relaciones causales o relaciones de interacción con otras sustancias, es lógicamente posible porque su concepto es consistente en su interior. En cambio, no es ni física o experimental o, empleando un término que viene al caso, causalmente posible porque es, por decir lo menos, incompatible con las analogías segunda y tercera. Dado que las mónadas leibnizianas son definidas como sustancias espirituales carentes de localización en un espacio y tiempo absolutos, son también incompatibles con las condiciones formales de la percepción.

La noción de realidad que aparece en el segundo postulado representa uno de los múltiples sentidos de un término manido. No sólo es real lo que se siente de forma inmediata sino también lo «que se encuentra enlazado a una percepción empírica (y, en consecuencia, a una sensación) de acuerdo con las analogías de la experiencia objetiva...»<sup>34</sup>. Este segundo postulado constituye una definición de la realidad científica. Para adecuar al último desarrollo científico la referencia de Kant a «las» analogías de la experiencia objetiva habrían de ser ampliadas para que pudieran admitir igualmente otros tipos de analogía.

En el tercer postulado, la noción de necesidad no corresponde, una vez más, a la noción lógica. Las condiciones generales de la experiencia objetiva incluyen no sólo sus condiciones *a priori* sino también las leyes empíricas de la naturaleza. Lo que de ellas se sigue es necesario causalmente, pero no lógicamente. Que todo hombre debe morir es necesario causalmente porque es deducible de las leyes empíricas de la naturaleza, pero no es lógicamente necesario porque su negación, la afirmación de que existe un hombre inmortal —si bien falsa—, no es contradictoria.

<sup>33</sup> CRP, B 265-66 (G. M., 358-59).

<sup>34</sup> CRP, B 272 (G. M., 365).

#### 4. El mundo fenoménico y nouménico

La estética trascendental y la analítica trascendental no son sino la exposición kantiana de la estructura de la experiencia objetiva. Exposición que, como puede verse, implica la existencia de un  $x$  desconocido e incognoscible que «afecta» a nuestros sentidos con algo que es «transformado» en realidad objetiva y científica por estar «sujeto» a unas formas determinadas —a las formas de la percepción, por un lado, y, por otro, a la forma del entendimiento, siendo esta última la suma total de los principios sintéticos *a priori*.

La conclusión de la estética trascendental de que las dos formas de la percepción, espacio y tiempo, son empíricamente reales, pero trascendentalmente ideales, puede modificarse sin necesidad de abandonar por completo los presupuestos en que se basa. Es posible, por supuesto, argüir que todo lo que de ellos se sigue no es sino la doctrina de que *puede haber* cosas en sí mismas que no estén situadas en el espacio o en el tiempo. Incluso cabe comparar la posibilidad de que haya cosas en sí mismas, existiendo y siendo diferentes de las cosas para nosotros, con una sugerencia que hace Kant, la posibilidad de que la sensibilidad y el entendimiento «quizá surjan de una raíz común, pero desconocida para nosotros»<sup>35</sup>. Ha dejado sola la última posibilidad, puede decirse, porque sería estéril indagar en lo desconocido e incognoscible. Quizá debió haberse advertido que tratara la primera posibilidad del mismo modo.

Al final de la analítica trascendental, incluso el lector más insensible y terco debe sentirse convencido, a mí me lo parece, de que la cosa en sí es una parte importante de la filosofía kantiana. Esta convicción se irá haciendo más sólida a cada paso que se dé dentro del sistema. El supuesto fundamental de la analítica consiste en que la pura autoconciencia (como contrapuesta a la empírica o a la introspectiva) del sujeto dota de unidad sintética a una diversidad de la percepción. Sin la unidad sintética, así conferida a la diversidad, no puede haber objeto alguno de la experiencia. En otras palabras, Kant sostiene que, puesto que existen objetos de la experiencia, deben existir cosas en sí mismas; y que así como aprehendemos objetos de la experiencia no podemos aprehender las cosas en sí.

La doctrina de que los objetos de la experiencia no son cosas en sí y de que éstas son incognoscibles, es un importante corolario del estudio que pretendía establecer que los principios de la experiencia objetiva son sintéticos *a priori*, así como dar un informe de

<sup>35</sup> CRP, B 29 (G. M., 90).

ese carácter. Kant lo llama idealismo «trascendental» porque la investigación que a él conduce también ha sido llamada «trascendental».

El idealismo trascendental no se interesa por las relaciones existentes entre los objetos de la experiencia y la percepción ni tampoco, en concreto, por la relación que hay entre el autoconocimiento empírico o introspectivo y la «existencia de objetos en el espacio y fuera de mí mismo»<sup>36</sup>. En lo que respecta a *esta* relación distingue Kant el propósito del idealismo «material» o empírico, según el cual el autoconocimiento introspectivo «es la única experiencia inmediata y de ella se infiere tan sólo la existencia de cosas externas...»<sup>37</sup>, lo distingue, decimos, de su propia visión del realismo empírico que sostiene que «la experiencia de los objetos externos es, en realidad, inmediata y que sólo mediante ella... es posible la experiencia de lo interno»<sup>38</sup>.

El idealismo empírico o material es, según Kant, problemático o dogmático. Problemático si considera la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros como algo dudoso e indemostrable. Dogmático si considera que la suposición de su existencia es falsa y lógicamente imposible. Cabe la duda de si tendría razón cuando definía a Descartes como idealista problemático. Si consideró, como dice Kant, «solamente una afirmación empírica, es decir, *yo soy*, como punto de partida indudable» creyó, sin embargo, haber demostrado la existencia de objetos externos como conclusión indudable en el transcurso de su investigación. No obstante, es posible que Kant, como otros muchos, creyera que el argumento de Descartes fuera falaz y que, por lo tanto, su conclusión no significara la solución del problema.

Del mismo modo podría dudarse si Kant tenía razón cuando consideraba a Berkeley como idealista dogmático. Berkeley no pensó que la suposición de los objetos externos fuera falsa. Simplemente creía que no era adecuado el análisis hecho al respecto por los realistas. Sin embargo, no perfiló su posición de forma tan clara e inequívoca como parece que la han visto ahora la mayoría de sus comentaristas (no marxistas). No obstante, aun cuando consideráramos a Berkeley como un precursor del fenomenalismo moderno su teoría seguiría siendo incompatible con el idealismo trascendental de Kant y con su visión empíricamente realista del mundo externo.

La demostración kantiana de su propio «realismo empírico» es breve y bastante complicada. Se basa en un examen de las situaciones

<sup>36</sup> CRP, B 275 (G. M., 368).

<sup>37</sup> CRP, loc. cit.

<sup>38</sup> CRP, B 276 (G. M., 369).

empíricas que implican autoconocimiento introspectivo. Su idea central consiste en que en toda situación semejante «soy consciente de mi existencia determinada en el tiempo»<sup>39</sup>, y por lo tanto soy consciente del cambio y de algo que permanece. Este rasgo permanente, sin embargo, «no puede ser algo en mí», porque «mi existencia en primer lugar sólo puede ser determinada por ello. Por lo tanto, su percepción es posible únicamente a través de una cosa fuera de mí...»<sup>40</sup>.

Para Kant es un hecho empírico el que «la consciencia de mi propia existencia sea al mismo tiempo consciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí»<sup>41</sup>. Si aceptamos esto, la idea de que *inferimos* la existencia de objetos externos no puede ser cierta por la razón simplísima de que no realizamos ningún tipo de inferencia. Si no estoy equivocado, lo que hace difícil de entender la refutación kantiana del idealismo empírico es que parece probar lo que debería ser evidente por sí mismo. A este respecto, de nada sirve que la refutación del idealismo haya sido formulada de forma tan diferente en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

Los objetos de la experiencia son únicamente objetos que podemos conocer, es decir, percibir y juzgar como si se trataran de ejemplos de las categorías; y las categorías no pueden aplicarse a nada que esté fuera de la experiencia objetiva posible. Sin embargo, hemos aceptado, siguiendo a Kant, la tesis *de que* existen cosas en sí aunque no podamos conocer lo que son. Por supuesto que no podemos, como ha señalado Schopenhauer, ni siquiera hablar con propiedad de cosas en sí, puesto que al hacerlo parece que estamos aplicando la categoría de pluralidad o de unidad a lo que no puede *ex hypothesi* someterse a ninguna categoría.

Kant llama «*noúmenos*» a las cosas en sí porque son ellas entidades del entendimiento a las que nunca pueden corresponder los objetos de la experiencia, y los contraponen a los «*fenómenos*» que son o pueden ser objetos de la experiencia. La concepción de un *noúmeno* es intrínsecamente coherente y está formada de un modo enteramente correcto a través de las reglas que rigen la negación de los conceptos. Si conocemos las reglas que rigen un concepto, por ejemplo, «coloreado» y las que rigen al término auxiliar «*no*», conoceremos entonces *ipso facto* las reglas que rigen la negación del concepto, por ejemplo, «no coloreado». Para la negación de un

<sup>39</sup> CRP, B 275 (G. M., 368).

<sup>40</sup> CRP, loc. cit. (G. M., loc. cit.)

<sup>41</sup> CRP, loc. cit. (G. M., loc. cit.)

concepto no es necesario que conozcamos, en particular, ejemplos concretos de él, incluso si el concepto mismo no puede formarse sin que se conozcan los ejemplos.

De igual modo, si hemos formado el concepto de un objeto de la experiencia o *fenómeno* —que es exactamente lo que hemos hecho al seguir el argumento de la estética y la analítica—, y si conocemos las reglas que rigen al término auxiliar «no», habremos formado *ipso facto* el concepto de un *no fenómeno* o «noumenos». La diferencia entre, por una parte, «no coloreado» y, por otra, «*no fenómeno*» (*noúmeno*), radica básicamente en que mientras podemos experimentar, y de hecho lo hacemos, entidades no coloreadas, por ejemplo dolores, los *noúmenos* son definidos como algo de lo que no podemos tener experiencia alguna. El concepto de un *noúmeno* es, como Kant señaló, limitativo.

«Si por *noúmeno* entendemos una cosa *en tanto que no es objeto de nuestra percepción sensible...*, es entonces un *noúmeno* en el sentido negativo del término»<sup>42</sup>. En este sentido el concepto de un *noúmeno* no encierra más compromisos metafísicos con aquella que el concepto de un fenómeno. Si, por ejemplo, los fenómenos constituyen el asunto sobre el que trata la ciencia natural, entonces esto significa que los *noúmenos* (*no fenómenos*) no constituyen el asunto de esa ciencia.

Como Kant apunta, es muy fácil reemplazar el concepto negativo de un *noúmeno*, de forma subrepticia e ilegítima, por otro positivo. «Si entendemos (*por noúmeno*) un objeto de una *percepción que no es percepción sensible*, estamos entonces suponiendo un tipo especial de percepción, a saber, percepción intelectual, que no es la que nosotros poseemos... y éste sería el *noúmeno* en el sentido positivo del término»<sup>43</sup>.

Un defecto de la distinción kantiana entre la concepción negativa y positiva de un *noúmeno* radica en su insuficiente generalidad. El concepto de un *noúmeno* es positivo si su uso, al tiempo de ser regido por las reglas que gobiernan los términos «*fenómeno*» y «no», es regido también por otras. Si, por ejemplo, concebimos, siguiendo a Kant, un *noúmeno* o cosa en sí como no sólo un fenómeno, sino como algo que de alguna manera afecta a nuestros sentidos, entonces nuestro concepto deja de ser negativo únicamente. La afirmación de que Kant emplea en la *Crítica de la razón pura* el concepto de *noúmeno* sólo como negativo y limitativo es, pues,

<sup>42</sup> CRP, B 307 (G. M., 408).

<sup>43</sup> CRP, *loc. cit.* (G. M., *loc. cit.*)

incompatible con su empleo real. Creo que sería posible reconstruir la *Crítica* de forma tal que el concepto de *noúmeno* fuera empleado realmente sólo como negativo. Pero sería un error considerar esa reconstrucción como la única interpretación posible de la filosofía kantiana.

Por su parte, Kant, al hacer la distinción entre la realidad empírica y la idealidad trascendental de la experiencia objetiva no oculta ningún intento de obstaculizar la investigación científica o de deducir leyes empíricas a partir de premisas *a priori*. Tales intentos fueron posibles a quienes se autodenominaron sus sucesores sólo después de producirse los cambios radicales en los presupuestos fundamentales de la filosofía crítica. Para el trabajo propio de los científicos, la distinción, como Kant insistió, era improcedente.

Sin embargo, tiene ello mucha importancia para la filosofía crítica en su totalidad, que trata de comprender no sólo nuestra experiencia de los hechos, sino de la obligación moral y de los valores estéticos y religiosos. Kant cree que sin distinguir la realidad trascendental de la empírica no puede resolverse el conflicto aparente que existe entre la ciencia por un lado y la moralidad y la religión por otro. Demostrando que los *noúmenos* no pueden conocerse, pero sí pensarse sin caer en contradicción, cree Kant que ha demostrado la posibilidad de la *fe* en la libertad moral, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. «Debo, dice<sup>44</sup>, abolir el *conocimiento* para dejar sitio a la *fe*.»

#### 5. Kant y el racionalismo

Una ambición de los filósofos ha sido siempre la de probar que las entidades que parecen diferentes son, en realidad, similares, o probar que las entidades que parecen similares son realmente diferentes. La primera ambición predominaba en la época de Kant. Así los empiristas trataban de mostrar que todo concepto es abstraído de casos particulares perceptibles, mientras que los racionalistas intentaban demostrar que no hay conceptos derivados de esa forma porque, al revés de lo que parece, no existen casos particulares perceptibles. «Leibniz intelectualizó las apariencias, al igual que Locke... hizo sensuales los conceptos del entendimiento...»<sup>45</sup>.

Hasta ahora Kant se ha interesado principalmente en establecer que empleamos legítimamente conceptos *a priori* y principios sinté-

<sup>44</sup> CRP, B XXX (G. M., 38).

<sup>45</sup> CRP, B 327 (G. M., 429).

ticos a priori. Su argumento es, pues, menos compatible con la tesis empirista que con la de los racionalistas. Esta puede ser una de las razones por las que las últimas páginas de la analítica trascendental se dedican a rechazar el racionalismo a través de una refutación precisa de la filosofía de Leibniz y a diagnosticar el origen de sus errores. Quizá pueda encontrarse otra razón en el hecho de que la filosofía de Leibniz arraigó más profundamente que cualquier otra filosofía en la Alemania de la época de Kant. El mismo utilizó en sus clases libros de texto producidos por seguidores de Leibniz.

Sin embargo, otra razón pudiera haber sido su temor a que algunos de sus lectores, los menos incisivos o los más despiertos, se sintieran tentados a interpretar la filosofía crítica como una simple variante del empirismo de Berkeley o del racionalismo de Leibniz. En todo caso, el temor estaba justificado. No faltaban los que no podían diferenciar la filosofía crítica del idealismo de Berkeley, ni tampoco, para mayor pena de Kant, los que consideraban su posición semejante, en esencia, a la de Leibniz. Ciertamente consideró necesario escribir un trabajo monográfico (unas sesenta páginas en la edición de la *Academia* de sus obras) contra Herr Eberhard que creía que Kant había sido anticipado en su totalidad por Leibniz<sup>46</sup>.

La crítica kantiana contra Leibniz es tan aplicable a las disputas contemporáneas como lo fue su crítica de Locke y de Hume. Pueden hallarse tentativas de analizar los casos particulares percibidos en, por ejemplo, la teoría idealista de la verdad como coherencia, e incluso en algunos positivistas lógicos como Neurath. Esas tentativas probablemente son sintomáticas de una tendencia filosófica perenne. Quizá sea improbable la tesis según la cual los juicios que tratan de casos particulares percibidos afirman «realmente» que las relaciones entre los conceptos jamás perderán su atracción, lo cual parece basarse en el oscuro deseo de que la realidad ha de ser racional en su totalidad.

Kant cree que el sistema de Leibniz proviene todo de la simple falacia del pensamiento por la que al negar el antecedente en un enunciado hipotético se ha negado también el consecuente. De la inferencia de que «si es domingo, las tiendas están cerradas» no puede uno razonar que si ocurre que hoy no es domingo, las tiendas no estarán cerradas. Kant afirma que Leibniz ha incurrido en esta falacia. La proposición de que «todo lo que en general con-

<sup>46</sup> Véase de KANT, *Sobre un pretendido descubrimiento que muestra que ha sido superflua toda la reciente crítica de la razón pura* (1790), VIII, 185 ss.

viene o repugna a un concepto, también convendrá o repugnará a todo lo particular que se comprenda bajo ese concepto» es verdadera. En cambio, Leibniz ha inferido erróneamente de ello que «todo lo que, en general, no conviene a un concepto, tampoco conviene a todo lo particular que se comprende bajo él»<sup>47</sup>.

La segunda proposición es falsa dentro de los principios kantianos, puesto que el atributo de existir en un determinado lugar o tiempo no conviene a un concepto, pero sí a sus casos particulares. Por ejemplo, «estar hoy en su perrera a las seis en punto» no conviene al concepto «perro»; en cambio, no impide que Plutón, que es un caso particular de «perro», esté allí a esa hora. (Es sólo algo probable agregar que la respuesta de Leibniz a la acusación de Kant consistiría en hacer notar que desde su punto de vista las características temporales y espaciales tienen carácter de relación y que una afirmación que atribuya una situación absoluta, espacial o temporal, a Plutón, aun cuando sea conveniente en la práctica, es filosóficamente impugnable.)

El enfoque kantiano puede exponerse de otro modo distinguiendo, con él, entre *sensibilia* e *intelligibilia*. Un caso *sensibile* o sensible de un concepto es aquel que tiene localización espacial o temporal o las dos (en el tiempo o el espacio absoluto). Un caso *intelligibile* o inteligible es el caso de un concepto que no tiene esa localización. Según Kant, el perro Plutón y todos los objetos de la experiencia son *sensibilia*, mientras que las cosas en sí o *noúmenos* son *intelligibilia*. Según Leibniz, existen sólo casos *intelligibilia*, alguno de los cuales, como Plutón, puede parecer que es *sensibilia*.

Kant indica que el famoso principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles es una consecuencia directa de su doctrina sobre la no existencia de *sensibilia*, doctrina que, según Kant cree, se debe a la falacia arriba mencionada. En efecto, es imposible lógicamente que dos casos diferentes de *intelligibilia* puedan comprenderse en el mismo concepto, puesto que serían ellos absolutamente indiscernibles y en realidad sólo uno *intelligibile*. Por ejemplo, el caso *intelligibile* llamado «el primer número primo» es absolutamente (o numéricamente) idéntico al caso *intelligibile* llamado «el número 2». Por otro lado, dos casos *sensibilia*, por ejemplo, Plutón y Fidón, podrían ser numéricamente distintos aun comprendiéndolos en los mismos conceptos: podrían ser dos perros. Si la doctrina de la estética trascendental es verdadera, el principio de la identidad de los indiscernibles ha de ser falso. (Pero lógicamente

<sup>47</sup> CRP, B 337 (G. M., 441).

Leibniz no aceptaría esa doctrina.) En otras palabras, si la doctrina de la estética trascendental es verdadera, entonces Leibniz no ha visto que los ejemplos concretos del mismo concepto pueden, sin embargo, ser diferentes. Ha sido víctima de la ambigüedad (o anfibia) de las nociones comparativas de igualdad y diferencia.

Kant acusa a Leibniz de otro error. Descuidó la ambigüedad de los conceptos de compatibilidad e incompatibilidad, cuyos sentidos son diferentes según se apliquen a los conceptos o a sus casos sensibles. A este mismo error atribuye el optimismo de Leibniz, más en concreto, su doctrina de que el mal es mera negación, y, en consecuencia, es irreal. Para Leibniz, la realidad es plenamente describible mediante conceptos afirmativos, es decir, sin emplear las reglas que rigen la negación. Un sistema de conceptos afirmativos no puede contener ningún concepto mutuamente incompatible. En lo que respecta al mundo, Leibniz considera la existencia del mal como una incompatibilidad aparente. Pues, sin embargo —y para Kant en este punto reside la falacia— al no poder ser mutuamente incompatibles los conceptos que describen la realidad, sus casos (inteligibles) que son realidad tampoco podrán serlo, y, de este modo, tampoco el mal podrá ser real. Creo que aquí la confusión de Leibniz es fácilmente detectable incluso sin la ayuda de la filosofía crítica. Sin embargo, la discusión de Kant señala una razón más profunda de la que proviene la confusión, la asimilación de la percepción al juicio.

Kant trata de mostrar que la monadología de Leibniz y el carácter de relación del espacio y del tiempo se siguen también de la tesis de que todos los casos de los conceptos son *intelligibilia*. Sin embargo, puede ser que las doctrinas de Leibniz sobre el espacio y el tiempo y sobre los mónadas (que son sustancias no materiales) fueran para él algo más esencial. La monadología tiene en la actualidad un interés apenas histórico, mientras que discutir el problema del espacio y del tiempo como lo hicieron Kant y Newton por un lado, y Leibniz por otro, nos llevaría mucho más allá de las miras de este libro<sup>48</sup>.

#### 6. Las categorías y los principios a priori en la filosofía contemporánea

Es imposible aquí seguir las huellas de la influencia ejercida por la analítica trascendental en la filosofía contemporánea o in-

<sup>48</sup> Para una discusión aclaradora del problema, véase: C. D. BROAD, *Leibniz's last controversy with the Newtonians in Selected Essays*, vol. I.

cluido en la filosofía inglesa contemporánea. Merece la pena, en cambio, exponer cómo la teoría de Kant sobre los conceptos y los principios *a priori* ha influido en algunos filósofos ingleses contemporáneos. Ninguno de los que he tomado como ejemplo es un kantiano ni en el propio sentido del término ni en el otro sentido inexacto que se mantuvo durante mucho tiempo en los países de habla inglesa. Ser un kantiano no es interpretar a Kant al estilo de Coleridge; ni tampoco lo es interpretándole como lo hicieron los hegelianos ingleses que valoraron a Kant como mero precursor de Hegel. Los filósofos que he excluido son numerosos. Pero la influencia de un gran pensador no ha de medirse, con propiedad, por el número de los que manifiestan ser sus discípulos o de los que a grandes voces exaltan su agudeza. Se percibe mejor en el número de sus enseñanzas distintivas que han llegado a ser tan universalmente aceptadas que su nombre ya no se vincula a ellas.

Ya he discutido la importancia que tiene la analítica trascendental para la ulterior filosofía de la ciencia. Ejemplifica ello un método general que hace explícitos a los principios que, no siendo ni generalizaciones empíricas ni aclaraciones analíticas del sentido de los términos, son, en cambio, condiciones generales del carácter objetivo de los juicios empíricos objetivos pertenecientes a una parte principal de la teoría científica. He sostenido también que Kant estaba equivocado al considerar la física de Newton como contenedora de todos los tipos posibles de juicios empíricos objetivos y, por lo tanto, al considerar completa su propia lista de principios *a priori*.

Kant ve la diferencia entre los juicios de percepción meramente subjetivos y los juicios empíricos objetivos, en el hecho de que estos últimos implican la aplicación de las categorías, mientras los otros no lo hacen. No es, pues, posible *analizar* ningún juicio empírico objetivo con el fin de obtener su equivalente en juicios de percepción (o en cualquier combinación entre ellos de acuerdo con las reglas que rigen los términos auxiliares «no», «o» y «si-entonces»). Que tal análisis es posible y que, por lo tanto, no empleamos conceptos *a priori*, era la posición de Berkeley y de sus seguidores en el siglo XVIII, de Mach y Avenarius en el XIX y de los fenomenalistas ingleses en el XX.

Ha sido particularmente instructivo el trabajo metódico empleado por los filósofos que acaban de mencionarse en sus intentos de analizar las proposiciones empíricas objetivas en términos de proposiciones de percepción o, en una terminología más reciente, de analizar los enunciados de objetos físicos en términos de proposiciones de datos sensibles. Se ha empleado en ellos el eficaz e inge-

nioso aparato de la moderna lógica deductiva. En general, se consideran ahora esas tentativas como fracasos, fracasos que no hacen sino apoyar una doctrina fundamental de la analítica trascendental, esto es, que toda proposición empírica objetiva implica la aplicación de las categorías, es decir, de conceptos aplicables, pero no abstraídos.

Este enfoque ha sido expresado, por ejemplo, por C. D. Broad: «La noción de objeto físico no ha podido ser abstraída de los datos de la sensibilidad. Es una categoría, y se define mediante postulados.» Es ésta una afirmación claramente kantiana, en especial porque los «postulados», aparte de que puedan ser cualquier otra cosa, no son ciertamente proposiciones analíticas o generalizaciones empíricas<sup>49</sup>.

A. J. Ayer, que muestra una gran simpatía por la posición fenomenalista, llega a la conclusión de que puede ser mejor «considerar nuestras creencias sobre los objetos físicos como integradoras de una teoría cuya función consiste en explicar el desarrollo de nuestras experiencias sensoriales. Las afirmaciones expresadas en términos de esa teoría no pueden entonces reproducirse con exactitud como afirmaciones sobre datos sensibles... Sin embargo, funcionarían tan sólo como un medio de los datos sensibles agrupados... Debe entonces exigirse al filósofo que aclare en qué consiste esta organización... Así, pues, siguiendo a Kant, debe él aparecer como tratando de responder la pregunta: ¿Cómo es posible el lenguaje del objeto físico?»<sup>50</sup>. Los principios *a priori* de Kant funcionan, desde luego, como «un medio de agrupar los datos sensibles», es decir, confieren unidad sintética, y de esta forma objetividad, a una diversidad de la percepción.

La objeción kantiana al empirismo es repetida en la obra de Bertrand Russell *Human Knowledge [El conocimiento humano]* (1948) y ocupa casi todo el último capítulo del libro. Quizá sorprenda esto en un filósofo cuya admiración ante el vigoroso cerebro de Kant parece contraponerse a un desagrado de casi igual intensidad ante su sistema filosófico, desagrado que expresa con frecuencia y, a veces, con energía. Russell llega a la conclusión de que la doctrina empirista de «que todo nuestro conocimiento sintético se basa en la experiencia...» es o falsa o incognoscible<sup>51</sup>. Sostiene que «las inferencias de unos hechos a otros pueden sólo ser válidas si el mundo

<sup>49</sup> *The Mind and its Place in Nature*, 1923, p. 220.

<sup>50</sup> *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 47, p. 196.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 525.

tiene determinadas características que no son lógicamente necesarias. ¿Conocemos esas características mediante la experiencia? Parece que no»<sup>52</sup>.

Russell debe, pues, sostener que en nuestro pensar sobre cuestiones de hecho hemos de suponer principios, «postulados de la inferencia científica», como él los llama, que no son ni lógicamente necesarios (analíticos) ni empíricos (*a posteriori*). «Son conocidos en el sentido en que generalizamos *de acuerdo* con ellos cuando empleamos la experiencia para persuadirnos de una proposición universal del tipo de 'ladrido de perro'»<sup>53</sup>. Russell cree, pues, que la experiencia objetiva presupone principios no-analíticos y no-*a-posteriori*, en otras palabras, que «estamos en posesión de» principios sintéticos *a priori*<sup>54</sup>.

Pero a diferencia de Kant, Russell no ve que sea necesaria una deducción trascendental de esos principios. Lo único que ofrece es lo que Kant encontró en «el famoso Locke», se decir, una «deducción empírica que indica la manera en que un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de su reflexión; así, pues, concierne ésta, no a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha verificado su adquisición»<sup>55</sup>. Lo que realmente nos dice Russell no es más que «la formación de hábitos deductivos que conduce a expectativas verdaderas es parte de la adaptación al medio ambiente del que depende la supervivencia biológica». Ofrece una enunciación científica en lugar de una exposición más detallada sobre la naturaleza lógica de los postulados de la inferencia científica.

He señalado<sup>56</sup> que Kant, pese a lo explícito de sus definiciones, concibe sus principios sintéticos *a priori* como juicios; que por un lado, su negación no es contradictoria y que, por otro, son lógicamente independientes de los juicios que describen impresiones sensibles. Creía también que no admiten alternativa posible y, en realidad, nunca tuvo ocasión alguna para considerar el tipo de conflicto que existe entre dos sistemas diferentes de principios sintéticos *a priori*; por ejemplo, entre los que, por una parte, expresan condiciones necesarias del carácter objetivo de los juicios de la física de la relatividad y, por otra, los suyos propios que ejercen una función similar en la física de Newton.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 526 (el subrayado es mío).

<sup>54</sup> *CRP*, B 3 (G. M., 58).

<sup>55</sup> *CRP*, B 117 (G. M., 175).

<sup>56</sup> § 3 del capítulo I.

Si dos juicios son mutuamente incompatibles, uno de ellos debe ser falso. Sin embargo, no podrá decirse que son falsos los principios *a priori* en oposición; al menos no en el sentido en que lo son las proposiciones empíricas o lógicas. Para explicar la oposición entre tales principios debe uno o dar una definición nueva y satisfactoria de «verdad» y «falsedad» que debería diferir de las definiciones correspondientes de las nociones de verdad y falsedad empírica y lógica; o de otro modo, uno debería abandonar la hipótesis de que los principios son juicios de alguna manera.

La última decisión es la que me parece más prometedora, y he indicado en otra parte<sup>57</sup> que las proposiciones metafísicas del tipo al que pertenecen los principios *a priori* de Kant han de interpretarse como reglas que se someten a la construcción de teorías de un tipo determinado. Así, pues, por ejemplo, los principios kantianos pueden considerarse como las reglas rectoras de las categorías kantianas que se someten a la construcción de teorías mecanicistas del tipo al que pertenece la física de Newton. Las reglas son proposiciones en el sentido más amplio del término «proposición», sentido en el que deberíamos exigir, por ejemplo, la posibilidad de implicación y de incompatibilidad, pero no el que deban ser —o lógica o empíricamente— verdaderas o falsas.

Si bien no hay duda, como yo creo, de que Kant concibió sus principios sintéticos *a priori* como si fueran juicios verdaderos, sin embargo habló frecuentemente de ellos como si se trataran de reglas. Así, pues, el entendimiento puro, que es el punto de origen de los principios sintéticos *a priori*, es denominado una «facultad de crear reglas»<sup>58</sup>. Los principios sintéticos *a priori* son considerados «como no otra cosa que reglas para el uso objetivo de las categorías»<sup>59</sup>. Más aún, las analogías de la experiencia objetiva y los postulados del pensamiento empírico son llamados, en general, «regulativos», en un sentido más específico<sup>60</sup>. Por otro lado, también parece que Kant piensa que los principios sintéticos *a priori* son juicios que tratan *sobre* la «posibilidad de la experiencia objetiva» en el mismo sentido en que los juicios *a posteriori* tratan *sobre* lo que es dado a la percepción. De hecho no distingue muy claramente entre las reglas y los otros tipos de proposición.

<sup>57</sup> *Conceptual Thinking* (Nueva York, 1959), pp. 264 ss.

<sup>58</sup> CRP, B 197 (G. M., 285).

<sup>59</sup> CRP, B 200 (G. M., 288).

<sup>60</sup> CRP, 222 (G. M., 312).

## LA ILUSION DE LA METAFISICA

## 1. El origen de las ideas de la razón pura y de los juicios metafísicos absolutos

Podemos decir de los principios *a priori* que ha mostrado Kant como condiciones necesarias del carácter objetivo de un tipo concreto de juicios empíricos objetivos —y no, como he afirmado, de todo tipo—, que son las proposiciones metafísicas genuinas. Son válidas en tanto que constituyen los presupuestos de la ciencia newtoniana y de la experiencia objetiva de «sentido común». El término «presupuesto» es vago y ha sido mal empleado con frecuencia, pero su uso en lo que se refiere a la posición de Kant es inocuo, una vez comprendidas las tesis básicas de la analítica.

Los presupuestos metafísicos, sean de la ciencia, de la matemática o de cualquier otra teoría, deben distinguirse de los presupuestos metafísicos absolutos. Estos últimos no son necesariamente condiciones del carácter objetivo de una teoría no metafísica, sino que aparentemente constituyen el cuerpo de una ciencia autónoma. No versan *sobre la posibilidad* de la experiencia objetiva, sino, en apariencia, sobre un tema peculiar que les pertenece.

La tarea de la analítica trascendental de Kant consiste en: 1.º) mostrar que la creencia en tales principios metafísicos absolutos surge de la misma naturaleza de nuestro pensar en cuestiones de hecho; 2.º) dar una lista completa de esos principios y de las nociones

*a priori* que están implicadas en ellos; 3.º) demostrar que su pretensión de hacernos conocer cuestiones de hecho es ilegítima; y finalmente 4.º) explicar su auténtica y legítima función en nuestro empeño teórico. La estrategia es análoga a la de la analítica. Al método empleado en la analítica para descubrir las categorías le corresponde en la dialéctica un método para descubrir las ideas de la razón, es decir, las nociones *a priori* que no son ni abstraídas de la experiencia ni aplicables a ella. A la transición que se da en la analítica, partiendo de la lista de las categorías, pretendidamente completa, a los principios sintéticos *a priori* del entendimiento puro, corresponde en la dialéctica la transición que va de las ideas a los principios *a priori* de la razón, es decir, los principios metafísicos absolutos.

No existe, sin embargo, deducción trascendental de las ideas. En su lugar, Kant muestra que su aplicación a las (pretendidas) cuestiones de hecho no está justificada. En otras palabras, a la deducción trascendental de las categorías corresponde, en la dialéctica, la prueba de la imposibilidad de la deducción de las ideas. Kant considera esta prueba —o esta refutación— como algo importantísimo. La metafísica absoluta (la expresión no es de Kant, pero conviene a su sentido) no es una ilusión corriente que puede suprimirse con el detenimiento lógico adecuado. Puede reconocerse como ilusión, pero no suprimirse. «La ilusión trascendental... no desaparece aun cuando se haya detectado o aunque el criticismo trascendental haya descubierto con claridad su carácter ilusorio (por ejemplo, la ilusión existente en la proposición: el mundo debe tener un principio en el tiempo)»<sup>1</sup>.

La pretensión de Kant de haber hallado una pista para enumerar todas las ideas de la razón y en consecuencia todos los principios metafísicos absolutos se basa de nuevo en su confianza en la integridad de la lógica tradicional, integridad, esta vez, para enumerar todas las formas posibles no del juicio, sino de la inferencia mediata. Sostiene que así como las categorías están incorporadas en las formas del juicio, asimismo las ideas se encuentran en las formas de la inferencia. Para nosotros es importante, una vez más, distinguir entre su muy firme afirmación de haber descubierto todas las ideas y principios metafísicos absolutos posibles y su afirmación más moderada, incluida en la otra, de haber descubierto por lo menos algunos de ellos. Sería bastante absurdo permitir que la diestra ex-

<sup>1</sup> CRP, B 353 (G. M., 460).

posición sistemática de la dialéctica trascendental, demasiado diestra para algunos gustos, nos impidiera ver la importancia de los pensamientos que bajo ella subyacen. Dificilmente son menos aplicables a las tendencias filosóficas contemporáneas que los pensamientos existentes en el sistema, igualmente diestro y rígido, de la analítica trascendental.

Kant llama al poder de efectuar esta inferencia mediata «razón» en un sentido limitado, en el que se distingue del entendimiento que es el poder de crear juicios de percepción objetivos mediante la aplicación de las categorías. Dado que para él la inferencia silogística es la única mediata, puede decirse también que la «razón» es la capacidad de realizar esa inferencia silogística. Kant sólo acepta otro tipo de inferencia y la denomina «inmediata»; en ella la conclusión se sigue directamente de una premisa, como, por ejemplo, «algún hombre es mortal» o «ningún hombre es inmortal» se sigue de «todo hombre es mortal». La inferencia inmediata se atribuye siempre al entendimiento.

En una inferencia mediata o silogística, por ejemplo, de «todo hombre es mortal» y «todo erudito es hombre» a la conclusión «luego todo erudito es mortal», debe haber siempre dos premisas. La premisa que contiene el predicado de la conclusión, «mortal» en nuestro ejemplo, se llama mayor. La que contiene el sujeto de la conclusión, en nuestro ejemplo «erudito», se llama menor. Kant distingue tres clases de inferencias silogísticas, mediatas, o como también las llama «inferencias de la razón», que son, a saber: aquella en la que la premisa mayor es siempre un juicio categórico, aquella en la que es un juicio hipotético y aquella en la que es un juicio disyuntivo, es decir, divide las inferencias según lo que se denomina la «relación» de la premisa mayor<sup>2</sup>.

En una inferencia mediata no formamos ningún *nuevo* juicio empírico objetivo, sino que determinamos la relación deductiva entre unos juicios dados. En concreto, si se da un juicio determinado debemos buscar otros dos que puedan servirnos como premisas de la que él se siga como conclusión. Como las premisas mismas se usan únicamente en la inferencia y con esto no se prueban, debemos buscar nuevas premisas de las que puedan deducirse, si es que queremos probarlas. De este modo, para probar nuestra premisa mayor «todo hombre es mortal» deberíamos considerarla como derivada de alguna proposición *más general*, tal que «todo animal es mortal», que, si le añadimos «todo hombre es animal», lo probará.

<sup>2</sup> Véase el capítulo III, § 3.

Ahora bien, «todo animal es mortal» es una premisa mayor común no sólo con respecto a la conclusión «todo hombre es mortal», sino también con respecto a «todo tigre es mortal», «todo pez es mortal» y así sucesivamente. Relaciona, pues, a todas esas proposiciones y les da una unidad sistemática que no poseen si se las considera como juicios independientes. Esa unidad de nuestros juicios aumenta conforme vamos adaptándolos a la forma silogística y en particular conforme vamos demostrando que la premisa mayor de un silogismo dado es a su vez ella misma una conclusión que se sigue de otras premisas más generales.

Hemos estado hablando de la inferencia silogística y con ella de la razón que es la facultad de tal inferencia; y podemos ver dos características importantes para comprender el argumento de Kant en la dialéctica trascendental. «Primero, la inferencia de la razón no se relaciona con las percepciones sometiendo a reglas (como lo hace el entendimiento con sus categorías), sino con los conceptos y los juicios»<sup>3</sup>. Segundo, dando unidad sistemática a los juicios al disponerlos en un orden silogístico, intenta hallar una premisa mayor más general para cada uno de ellos, y hallar, pues, la última premisa en cada cadena de silogismos. Se trata de, en palabras más oscuras del propio Kant, «partiendo del conocimiento condicional del entendimiento, hallar el incondicionado», para «completar aquél»<sup>4</sup>.

Sin embargo, Kant aclara perfectamente el sentido de sus palabras distinguiendo entre el axioma lógico del acuerdo silogístico y el principio fundamental de la razón pura. El axioma es una parte de la reflexión lógica y podría formularse de la siguiente forma: Si quieres dar unidad sistemática a tus juicios disponiéndolos silogísticamente, debes encontrar para toda condición o premisa una condición o premisa ulterior, e intentar seguir haciéndolo hasta llegar a la condición última que no dependiendo ella misma de ninguna condición nueva, ha de ser incondicionada o absoluta. Es importante señalar que este útil axioma no implica que *exista* una condición última e incondicionada. En este sentido nos recuerda la máxima moral que todos debemos practicar para ser santos, una máxima que, aparte de lo valiosa que pueda ser, no implica en verdad que si empezamos a seguirla seremos o podremos ser santos.

En contraste en este axioma lógico de la razón pura está su principio fundamental consistente en la suposición de que la cadena de

<sup>3</sup> CRP, B 363 (G. M., 471).

<sup>4</sup> CRP, *loc. cit.*

premisas o condiciones tiene, en realidad, su último miembro incondicionado o absoluto, con lo que, en consecuencia, puede completarse y, en un sentido, darse completamente. El paso desde el axioma al principio es análogo al paso desde la máxima de que intentemos ser santos a la suposición de que podemos hacerlo. En ambos casos es algo sin garantía alguna.

«El axioma lógico no puede ser un principio fundamental de la razón pura, sino en la suposición de que si la condición es dada, sea dada también la serie de condiciones subordinadas, que, por consiguiente, es asimismo incondicionada... El principio de que la serie de condiciones... se eleva hasta lo incondicionado, ¿posee o no posee valor objetivo? ¿Y qué consecuencias se deducen para el uso empírico del entendimiento?... Este será nuestro objetivo en la dialéctica trascendental, que desarrollaremos desde sus fuentes, ocultas profundamente en la razón humana»<sup>5</sup>.

El principio fundamental de la razón supone como dada completamente aquella unidad sistemática en todos los juicios de nuestro entendimiento, hacia la cual la máxima lógica sólo nos exhorta. Pretendiendo en este sentido conferir la unidad de un orden lógico perfecto a nuestros juicios, nos recuerda el principio fundamental del entendimiento, la unidad de la apercepción pura, que pretende conferir la unidad sintética a la diversidad de la percepción como si nuestros juicios proveyeran a la razón con un tipo de diversidad propia. Pero mientras la exigencia subjetiva de la unidad de la apercepción pura se mostraba como correcta, Kant quiere demostrar que la exigencia subjetiva de este llamado principio fundamental de la razón es el origen de las antinomias y de otras falacias y, por lo tanto, es algo totalmente espurio e injustificado.

La aguda distinción de Kant entre una máxima que dice cómo se halla el miembro siguiente en una cadena silogística ascendente y la suposición de que todos los vínculos en su totalidad son dados, presenta una similitud asombrosa con una distinción importantísima en la teoría moderna de los conjuntos y fundamentos del análisis matemático. Me refiero a la distinción existente entre una regla que nos permite formar el miembro siguiente de una serie «infinita» y la suposición de que la serie toda es dada en su totalidad. La necesidad de esta distinción radica en las antinomias lógicas o contradicciones implícitas en los sistemas en que existe esta suposición. Otra contribución de la enorme agudeza de Kant es lo

<sup>5</sup> CRP, B 364-66 (G. M., 472-74).

que muchos filósofos lógicos consideran el supuesto de tomar las totalidades infinitas y, en cambio, dadas por completo como ilegítimas por razones muy parecidas a las que alegó en contra del principio fundamental de la razón pura.

El principio de que «si se da lo condicionado, también se da... la sucesión toda de condiciones subordinadas» conduce, de acuerdo con Kant, a los tres orígenes de falacias, debidas a la suposición de la existencia de tres tipos de sucesiones completas que corresponden a las tres formas posibles de inferencia silogística. Si avanzamos a lo largo de una cadena silogística desde unas premisas a otras superiores mediante silogismos categóricos, entonces el principio fundamental de la razón pura exige que lleguemos al fin «al sujeto que no es él mismo un predicado». Si el avance se realiza mediante silogismos hipotéticos, el principio exigirá un último «presupuesto que no presuponga nada más». Finalmente, si el recorrido es elaborado con silogismos disyuntivos, el principio pedirá «un conjunto de miembros de la división (disyuntiva) que no exige más para perfeccionar la división de un concepto»<sup>6</sup>.

Así, pues, el principio fundamental de la razón exige tres tipos de unidad absoluta o incondicionada. Kant los identifica con las tres ideas trascendentales: «la primera contiene la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. El sujeto pensante es objeto de la psicología (especulativa); el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es objeto de la cosmología (especulativa) y lo que contiene la condición suprema de la posibilidad de cuanto puede ser pensado (del ser de los seres) es objeto de la teología»<sup>7</sup>.

La máxima lógica del orden silogístico que exige que debemos proceder, paso a paso, desde unas premisas a otras superiores puede seguirse dentro del ámbito del entendimiento, es decir, para toda clase, limitada o ilimitada, de juicios de percepción. La hipótesis de un proceso completo no puede realizarse en este ámbito y es, lógicamente, el origen de las antinomias. Trasciende ello a toda experiencia posible o es, como Kant señala, trascendente. En consecuencia, ningún objeto de la experiencia puede corresponder a ninguna de las tres ideas.

<sup>6</sup> CRP, B 379-80 (G. M., 487-89).

<sup>7</sup> CRP, B 391 (G. M., 499).

## 2. Las ilusiones de la psicología especulativa

Muchos filósofos anteriores a Kant y algunos otros posteriores, por ejemplo, su antiguo discípulo Fichte, creían en la posibilidad de una ciencia del yo que podía desarrollarse, como la matemática pura o la lógica, de una manera totalmente *a priori* sin recurrir a ningún experimento u observación empírica. Esta psicología putativa *a priori* recibió los nombres de psicología «especulativa» o «racional». El pensamiento completo de semejante «ciencia» nos parece extraño a quienes hemos visto, y, creo yo, seguiremos viendo durante mucho tiempo, la perpetuidad de una psicología experimental, tan obstinadamente experimental que algunos de sus representantes prefieren rechazar la introspección incluso cuando la efectúan en prosecución de su estudio. La psicología racional es algo que pertenece al pasado. Sus falacias, sin embargo, como todas las otras examinadas en la dialéctica, no han mermado su vitalidad e incluso a veces han sido aclamadas en nuestros días como nuevos y profundos descubrimientos.

Así el tema al que Heidegger llama, con una terminología provocativamente kantiana en mi opinión, «la analítica de la existencia (*Dasein*)», no es más que una variación del viejo tema de la psicología racional. En el primer capítulo de la primera parte de su *Sein und Zeit* (cuyo título debidamente contiene el término «trascendental»), dice que «lo existente, en cuyo análisis consiste nuestro trabajo, es nosotros mismos. El ser de este existente es siempre *mío*. En su ser este existente se relaciona él mismo con su propio ser»<sup>8</sup>. Pueden hallarse otros ejemplos de psicología racional en las obras filosóficas contemporáneas, pero a duras penas podría encontrar muchos presentados en unos términos tan precisos como los que usa Kant a modo de palabras clave en la *Crítica de la razón pura*.

En la analítica de los conceptos, Kant ha trazado una distinción aguda entre el *yo pienso* que debe ser *capaz* de «acompañar a todas mis representaciones»<sup>9</sup>, de tal modo que les da unidad sintética, y el yo empírico, introspectivo, que es él mismo una representación. Para ser verdaderamente una psicología racional *a priori* debe tener como objeto el yo del primer caso, el yo de la pura autoconciencia. Sin embargo, este *no* es, según Kant, un objeto de la experiencia.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>9</sup> Véase capítulo III, § 5.

Es una condición necesaria de la experiencia objetiva y, por lo tanto, de la aplicabilidad de las categorías. No es ningún caso particular de ninguna categoría.

Ahora bien, la psicología racional consiste en la «aplicación» de las categorías —en particular, la categoría de sustancia— a un yo puro que se supone libre de toda mezcla empírica. Realiza esto principalmente a través de un silogismo falaz. La falacia consiste en usar los términos «sujeto» y «sustancia» en dos sentidos diferentes. En la premisa mayor del silogismo, «sujeto» es empleado en el puro sentido lógico de «sujeto de un juicio categórico». En la premisa menor se emplea en el sentido del *yo pienso* de la pura autoconciencia. De igual modo, «sustancia» es empleado en la premisa mayor con el sentido lógico de «lo que puede ser el sujeto, pero no el predicado de los juicios categóricos», y en la menor con el sentido en que solamente un objeto de la experiencia (pensable y perceptible) puede ser una sustancia. Para mayor claridad, el sentido lógico de «sujeto» y «sustancia» va a ser escrito, a continuación, con mayúsculas.

Kant expresa la falacia fundamental como sigue<sup>10</sup>: 1.º «lo que no puede pensarse más que como un SUJETO, no existe más que como SUJETO y, por lo tanto, es SUSTANCIA»; 2.º «un ser pensante considerado meramente como tal, no puede concebirse más que como un sujeto». En consecuencia, 3.º «un ser pensante sólo existe... como sustancia». La falacia es evidente; y, como Kant la expone considerando por separado las premisas y la conclusión<sup>11</sup>, la falacia puede verse también con claridad si nos percatamos de que las premisas son juicios analíticos que tan sólo aclaran el sentido de SUJETO, de SUSTANCIA y de sujeto, en tanto que la conclusión es sintética. No puede deducirse legítimamente una conclusión sintética partiendo de premisas analíticas. Si fuera posible podríamos crear cuestiones de hecho con sólo definir convenientemente nuestros términos.

Si la tesis de la psicología racional de que el yo o el alma es una sustancia es una ilusión de la metafísica absoluta, entonces puede decirse lo mismo de las tesis siguientes: a) que es una sustancia simple; b) que es una sustancia que permanece numéricamente idéntica a lo largo del tiempo; y c) que guarda relación con objetos posibles en el espacio, en particular con su propio cuerpo.

<sup>10</sup> CRP, B 410-11 (G. M., 519-20).

<sup>11</sup> CRP, B 406-9 (G. M. 515-518).

### 3. Las ilusiones de la cosmología especulativa

Si el mundo o el cosmos es concebido como la suma total de todas las cosas existentes en el espacio y en el tiempo, la cosmología racional o especulativa será la rama de la metafísica absoluta que estudie las proposiciones sintéticas *a priori* cuyo objeto es «el mundo». Muestra Kant cómo esta supuesta ciencia *a priori* debe llevar a falacias —a las antinomias, en esta ocasión— que sólo puede resolver la filosofía crítica.

Se entiende por antinomia la pareja de proposiciones, aparentemente contradictorias, que se siguen del mismo grupo de supuestos. Una antinomia se resuelve o bien revelando que las proposiciones aparentemente contradictorias lo son en realidad y se derivan de un supuesto determinado intrínsecamente ilógico, o bien descubriendo que tales proposiciones no son, de hecho, contradictorias, sino, por el contrario, mutuamente compatibles. Un ejemplo trivial del primer tipo de antinomia serían las proposiciones «Un círculo cuadrado es redondo» y «Un círculo cuadrado no es redondo». Se resuelve mostrando que ambas se deducen del supuesto contradictorio de que un círculo es cuadrado. Otro ejemplo común del segundo tipo de antinomia se encuentra en las proposiciones aparentemente incompatibles que dicen: «El fin de la vida es la muerte» y «El fin de la vida no es la muerte». Se resuelve mostrando que «fin» se emplea como terminación en un caso y en el otro como objetivo; son, pues, dos sentidos diferentes.

La antinomia cuyo origen está oculto es particularmente importuna y molesta. Mientras otras falacias encubren el engaño de nuestro razonamiento y nos dejan una cierta tranquilidad mental —si bien inmerecida—, las antinomias cuyo origen se oculta constantemente nos están recordando nuestra deficiencia como pensadores. Tal es el caso de las antinomias cosmológicas que poseen el grado más elevado de capacidad saludable «para despertar a la filosofía de su sueño dogmático y llevarla a la compleja tarea de la crítica de la razón misma»<sup>12</sup>. Kant creía que la divulgación de su teoría del conocimiento podría ser aprovechable al llamar la atención sobre las antinomias de la cosmología racional. Es posible hacerlo, dice en una carta enviada a Marcus Herz (11-5-1781), «en un estilo muy adornado» y animaría «al lector a indagar sobre los orígenes de este conflicto». Pero añade, de forma significativa, que «primero

<sup>12</sup> *Prol.*, 388.

se debe hacer justicia a la *filosofía académica (die Schule)* y solamente después podrá uno permitirse asombrar al mundo».

Dentro de los límites de esta introducción no puedo hacer más que reproducir las antinomias cosmológicas y exponer el método con el que Kant las resuelve. Una vez más, van a dividirse de acuerdo con el cuadro de las categorías como —y por ello podríamos llamarlas respectivamente— antinomias de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad. La tesis de la *primera antinomia* es: «el mundo tiene un principio en el tiempo y está limitado en el espacio», y su antítesis es: «el mundo no tiene principio temporal ni límites en el espacio; es infinito con respecto al tiempo y al espacio». La *segunda antinomia* tiene como tesis: «toda sustancia se compone de partes simples, y sólo existe lo simple o lo compuesto de lo simple», y como antítesis: «ninguna cosa compuesta es formada de partes simples, y nada simple existe en el mundo»<sup>13</sup>.

La *tercera antinomia* tiene como tesis: «según las leyes de la Naturaleza, la causalidad no es la única clase de causalidad de donde pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Además, es preciso admitir una causalidad libre para la explicación de estos fenómenos», es decir, suponer causas que no tengan causa. Su antítesis es: «no existe libertad, sino que todo en el mundo ocurre según las leyes de la Naturaleza». Finalmente, la *cuarta antinomia* establece como tesis: «el mundo supone alguna cosa que, bien como su parte, bien como su causa, es un ser absolutamente necesario. Su antítesis es: «en ninguna parte del mundo existe un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera de él, como su causa»<sup>14</sup>.

Todas y cada una de estas proposiciones en pugna pueden hallarse entre los supuestos básicos de uno o más sistemas metafísicos. La primera antinomia es pertinente a toda teoría metafísica que afirma o niega, explícita o implícitamente, que el mundo ha sido creado en un momento determinado. La segunda es pertinente a toda teoría metafísica que afirma o niega la existencia de átomos o de mónadas de cualquier tipo. La tercera opone el determinado al indeterminado, y, de este modo, opone de forma indirecta, como Kant cree, la ciencia natural a los fundamentos de la ética. La última antinomia expresa el conflicto entre las teorías metafísicas que tratan de probar la existencia de Dios partiendo de premisas sobre el mundo y las que tratan de refutarla.

<sup>13</sup> CRP, B 455 ss. (G. M., 564) y B 462 ss. (G. M., 574 ss.).

<sup>14</sup> CRP, B 472 ss. (G. M., 586 ss.) y B 480 ss. (G. M. 596 ss.)

Kant insiste en que las pruebas que presenta para cada antítesis y su tesis no son meras «pruebas de abogado defensor», sino estrictamente válidas. Van dirigidas principalmente a la naturaleza de las magnitudes infinitas. Su estructura ha constituido el objeto de estudio, desde la época de Kant, de una teoría matemática compleja, obra de Cantor y sus sucesores. No quiere esto decir que lo que Kant aportó en este asunto haya sido reemplazado en su totalidad y pertenezca a los oscuros tiempos de la superstición lógica. En efecto, Hilbert (en su ensayo citado en el capítulo II, párrafo 3) reconoce su deuda a Kant, diciendo claramente que considera la noción de una totalidad infinita como una idea kantiana de la razón.

Por otro lado, los argumentos kantianos parecen necesitar alguna modificación a la luz de los avances de la lógica de las magnitudes infinitas ulterior a los trabajos de Cantor. Para dar un ejemplo, a la afirmación de Kant de que «ninguna cantidad es la mayor de todas», corresponde un teorema en la teoría moderna de los conjuntos, pero la razón por la que afirmaba esto podría rechazarse ahora, es decir, que «a toda cantidad puede añadirse una o más unidades»<sup>15</sup>. Un teorema preciso es el de que la suma de un número finito de unidades a una cantidad infinita *no* aumenta su número. No puedo encontrar ningún medio de «modernizar» las pruebas kantianas de las antinomias. Supongo que acabaría cayendo en especulaciones inútiles, tales como las respuestas que Kant habría dado a preguntas que no se le hubieran ocurrido.

Afortunadamente semejantes especulaciones no son necesarias para comprender la visión central de Kant sobre las antinomias cosmológicas. Demostró que cada una de las proposiciones cosmológicas *a priori* simples, al tiempo de pretender ser una verdad metafísica absoluta, conlleva un error lógico. La validez de esta demostración, aunque inspirada en las pruebas de las antinomias, no depende de la corrección de esas mismas pruebas.

La primera antinomia concierne a «la magnitud del mundo en el espacio y en el tiempo». Determinado que un volumen de espacio o una fracción de tiempo tiene una magnitud específica, suponemos que el proceso de medida (la adición sucesiva de unidades) puede completarse y *que su consumación puede experimentarse*. Ahora bien, el proceso de medir el mundo en el espacio y en el tiempo no puede completarse en la experiencia. Así, pues, el concepto de

<sup>15</sup> CRP, B 458 (G. M., 568).

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

su consumación es una idea para la que no hay correspondencia alguna en la experiencia. La afirmación de que la magnitud del mundo en el espacio o en el tiempo es finita o infinita equivale precisamente a la afirmación de que un círculo cuadrado es redondo o de que un círculo cuadrado no es redondo. Probablemente a Kant no le habrían preocupado mucho las pretensiones de los científicos contemporáneos de poder calcular la magnitud del mundo en el espacio o en el tiempo. Se habría limitado a considerar que aquéllos estaban empleando unos conceptos de medida completamente distintos de los suyos.

La segunda antinomia concierne a «la división de los fenómenos». Nada puede corresponder en la experiencia a la idea de completar la división ilimitada de una cosa. Sin embargo, la afirmación de que toda sustancia consiste de partes indivisibles (o que no consiste de tales partes) supone que puede completarse en la experiencia su proceso de división que realmente no supone ser completado. Aquí Kant está utilizando la noción de una división física que se supone es ilimitada en principio —una división que, en particular, no está limitada por las técnicas de laboratorio disponibles o por las implicaciones de una teoría física. Las antinomias son parejas contradictorias de proposiciones *metafísicas* absolutas, tales como las que pudieran haber formulado Demócrito o Leibniz, es decir, no son consecuencia de una teoría física basada en la experimentación y en la observación.

En la primera y segunda antinomias, «la falsedad de los supuestos consistía en que lo que se contradecía a sí mismo en un concepto era representado como algo compatible»<sup>17</sup>. En efecto, la idea de la consumación de un proceso ilimitado es la de un *no fenómeno*, *inteligible*, o cosa en sí. En la tercera y cuarta antinomias, «la falsedad del supuesto consiste en que lo que es compatible se presenta como incompatible»<sup>18</sup>.

La tercera antinomia concierne al problema de si existe o no libertad, es decir, ¿hay causas no causadas o no las hay? Se resuelve mostrando que la tesis —que todo fenómeno está sujeto a «la causalidad de acuerdo con las leyes de la Naturaleza»— es compatible con la antítesis de que existe una clase diferente de causalidad en la que caben causas no causadas, para los *noúmenos* o cosas en sí. Esta clase última de causalidad es, por supuesto, sólo una idea —la idea de libertad— que, según Kant, es necesario tenerla en cuenta

<sup>17</sup> *Prol.*, 343.

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

para la experiencia de la obligación moral. Experiencia que es muy diferente de toda otra experiencia objetiva propia de las ciencias naturales y que es el objeto de estudio de la *Crítica de la razón práctica*.

La cuarta antinomia concierne a la existencia o no existencia de un ser absolutamente necesario. Kant la resuelve distinguiendo entre una causa *dentro* del mundo de los fenómenos y otra causa inteligible —una cosa en sí— que puede ser la causa *de* los fenómenos. Las dos proposiciones siguientes son, entonces, compatibles: la tesis de que no existe una causa del mundo de los fenómenos absolutamente necesaria de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, y la antítesis de «que, sin embargo, este mundo está unido a un ser necesario que es su causa (un tipo de causa diferente y, además, acordado a diferentes leyes)»<sup>19</sup>.

La resolución que Kant presenta a las antinomias cosmológicas es evidencia, si no de la verdad, sí al menos de la impresionante fuerza lógica de la filosofía crítica y de la teoría del idealismo trascendental, como aparece expuesta en la estética y la analítica kantianas. La distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* o su correspondiente, para mí preferible, entre ideas y otros conceptos ayuda a despojar la metafísica absoluta de sus ilegítimas pretensiones teóricas y nos prepara para el reconocimiento de la función adecuada de sus ideas y principios.

#### 4. Las ilusiones de la teología especulativa

El objeto de la teología especulativa, Dios, es concebido como un ser individual portador de todas las perfecciones posibles. Una «perfección» no es sólo un predicado positivo en cuya definición no quepa la negación; es ilimitada en el sentido en que pueda ser compatible con cualquier otro predicado positivo. Por tanto, un predicado no empírico puede ser una perfección. Todo predicado empírico positivo, como, por ejemplo, «rojo» o «cuadrado», es incompatible con algún otro predicado similar, como, por ejemplo, «verde» o «triangular». Así, pues, las perfecciones de este ser más perfecto, o *ens realissimum*, o Dios, sólo pueden captarse «por analogía».

Al suponer la aplicabilidad de una idea de la razón (por ejemplo, el alma concebida como la unidad absoluta del sujeto pensante) estamos suponiendo que un conjunto ilimitado se da como algo completo. Al suponer la existencia de Dios estamos suponiendo no

<sup>19</sup> *Prol.*, ACS.

sólo que el conjunto ilimitado de todas las perfecciones posibles se da como completo, sino, mucho más que esto, que se refiere a un ser individual y simple que es una persona. Si pues la consumación de un conjunto infinito no puede ser objeto de la experiencia, la suposición de que existe tal objeto es lógicamente imposible. La tesis de que Dios puede ser un objeto de la experiencia en el mismo sentido en que lo son los objetos que caen dentro del ámbito de la ciencia natural debe, pues, rechazarse por las mismas razones con las que rechazábamos las tesis de la psicología especulativa y las tesis y antítesis de la cosmología especulativa.

Sin embargo, así como las ideas de la unidad absoluta del sujeto pensante y de la unidad absoluta del mundo pueden desempeñar una función en nuestro pensamiento e incluso ser necesarias con respecto a lo que debe ser y a lo que nuestro deber sea, así la noción de Dios puede ocupar su lugar adecuado y necesario en el pensamiento moral. Las nociones a las que nada corresponde en la experiencia objetiva no pueden tener un uso *directo* en las indagaciones teóricas y su aplicación a manera de conceptos *a posteriori* y de categorías no debe sino conducir a confusión y falacias. En cambio, nuestro pensar sobre la obligación moral no puede limitarse a las nociones a las que corresponde la experiencia objetiva. Ello llevaría a igualar lo que debe ser con lo que realmente es. De momento, no nos interesa estudiar la manera en que, según Kant, las nociones de alma, de libertad y de Dios están conectadas con el juicio moral.

Dado que la noción de Dios implica no sólo la consumación de un conjunto infinito de predicados, sino también la individualidad y, naturalmente, la personalidad, Kant le llama no sólo una «idea», sino también un «ideal». A diferencia de la noción de «un hombre perfectamente sensato» y de otros ideales semejantes, que, al menos en parte, son el resultado de una combinación imaginativa de conceptos empíricos, y puesto que la noción de Dios no contiene elemento empírico alguno, Kant le llama «el ideal de la razón pura» o «el ideal trascendental».

Aunque el concepto de la existencia de un portador de todas las perfecciones posibles debe rechazarse como objeto posible de la experiencia (sería incompatible con los hallazgos de la analítica trascendental que no era sino la exposición del concepto «objeto de la experiencia»), Kant continúa considerando las principales pruebas teóricas de la existencia de Dios que van a citarse en seguida. Se trata de los argumentos llamados ontológico, cosmológico y físico-teológico.

El argumento ontológico consiste en una pretendida deducción desde lo que es concebible a la existencia; desde la afirmación de que un ser perfecto puede concebirse a la afirmación de que existe. El argumento es concebido como una *reductio ad absurdum*. Si existiera —dice— un ser perfecto que no existe, existiría entonces un ser todavía más perfecto. Existiría uno que junto a todas las perfecciones del primero tendría, además, otra perfección —el predicado de la existencia—. Así pues, un ser perfecto que no existe es una contradicción.

La objeción de Kant a este argumento consiste en señalar que «existencia» no es un predicado. «Sean, pues, las que sean, la naturaleza y la extensión de nuestro concepto de un objeto (es decir, lo que implica lógicamente), es necesario salir fuera de este concepto, para atribuirlo al objeto su existencia», esto es, para juzgar correctamente que no está vacío. «El concepto de un ser supremo es, por muchos motivos, una idea muy útil; mas precisamente por el hecho de que es una mera idea, no es capaz el concepto de aumentar por sí solo nuestro conocimiento con relación a lo existente»<sup>20</sup>. También la objeción de Kant puede exponerse de un modo ligeramente distinto. Las premisas del argumento ontológico establecen el hecho de que somos capaces de definir la noción de un ser supremo. La definición, como toda definición, es formulada mediante una aseveración analítica. Ninguna aseveración analítica implica lógicamente otra sintética. Sin embargo, la conclusión del argumento es sintética.

El argumento cosmológico tiene como premisas la aseveración sintética de que existe algo, es decir, yo mismo existo. Concluye —en una aseveración igualmente sintética— que existe un ser absolutamente necesario. Kant encuentra aquí muchos defectos lógicos. El más importante quizá sea el supuesto, que desde su punto de vista es la raíz de todos los errores de la metafísica absoluta, de que una sucesión ilimitada (entiéndase una sucesión de causas) puede completarse en la experiencia. Es evidente que el argumento cosmológico no prueba por él mismo la existencia de Dios y que, como mucho, probaría la existencia de un ser absolutamente necesario.

El argumento físico-teológico o, como se le ha llamado con frecuencia, el argumento del plan del orden en el mundo, tiene como premisas una experiencia específica, es decir, la de la planificación aparente. «En donde quiera que veamos una cadena de efectos y

<sup>20</sup> CRP, B 629 (R. A., 265, II).

causas, de fines y medios, regularidad en la manera en que las cosas llegan a ser y dejan de ser»<sup>21</sup>, es muy comprensible que nos sintamos inclinados a concluir que debe haber un creador o, por lo menos, un constructor del mundo. Kant muestra un cierto cariño por este argumento que ha sido propuesto con bastante frecuencia, e incluso después de la *Crítica de la razón pura* ha llegado a formar parte de la educación filosófica general; y ha sido obra de filósofos que han separado claramente sus convicciones religiosas de las filosóficas<sup>22</sup>. Sin embargo, puede suponerse que una serie ilimitada de fines y medios se complete en la experiencia con tan poca seguridad como una serie ilimitada de causas y efectos. De cualquier forma, ni el argumento de la planificación ni el argumento cosmológico pueden probar la existencia del *ens realissimus*; puesto que el primero probaría, si puede, como mucho, un constructor del mundo, y el segundo, como mucho, un ser absolutamente necesario.

El carácter falaz del esfuerzo de los tres argumentos teóricos criticados para mostrar que el ideal de la razón pura existe como objeto de la experiencia posible no significa que no hayan existido otros argumentos teóricos válidos, aparte de estos tres con todas sus posibilidades agotadas. Sin embargo, Kant cree haber demostrado también esto. Apenas importa que lo haya conseguido o no, siempre que los principios generales de la lógica trascendental impliquen la imposibilidad de que el ideal trascendental sea un objeto de la experiencia.

Por otro lado, es igualmente imposible, si adoptamos la posición kantiana, lograr una refutación teórica de la existencia de un ser supremo, es decir, una refutación de su existencia como un *noúmeno*. En efecto, «las mismas pruebas que demuestran la impotencia de la razón humana para afirmar la existencia (de un ser supremo), son suficientes también para demostrar la invalidez de toda afirmación contraria»<sup>23</sup>. Más aún, si, *per impossibile*, pudiera darse tal refutación teórica (en el sentido de que Dios no existe ni como *fenómeno* ni como *noúmeno*), entonces la prueba misma de su existencia en la que confía el mismo Kant —su existencia necesaria como una idea de la razón *práctica*— no es posible que se produzca, cree él. Una prueba tal que considera posible este último Kant y que plantea en la *Crítica de la razón práctica*.

<sup>21</sup> CRP, B 650 (R. A., 279, II).

<sup>22</sup> P. ej., FRANZ BRENTANO, en *Vom Dasein Gottes*, Leipzig, 1929.

<sup>23</sup> CRP, B 668 (R. A., 290, II).

### 5. El uso legítimo de las ideas de la razón pura

El uso erróneo de las ideas a las que nada corresponde en la experiencia consiste en su aplicación espuria a los supuestos objetos de la experiencia. Consiste en usarlas como si fueran conceptos *a posteriori* aplicables a la experiencia, porque de ella han sido abstraídos; o como si fueran categorías aplicables a la experiencia, porque su aplicabilidad es una condición de la existencia de la experiencia objetiva, porque, en otras palabras, son parte constitutiva de los objetos.

Aunque las ideas de la razón no pueden ser aplicadas a lo que se da en la percepción, tienen, en cambio, en el ámbito del pensamiento teórico «un uso regulativo necesario, ineludible y excelente para dirigir el entedimiento hacia un objetivo determinado... que cumple la finalidad de dar la mayor unidad y, al mismo tiempo, la mayor extensión»<sup>24</sup>. Para comprender su legítima función, debemos recordar la diferencia existente entre la máxima lógica del orden silogístico y el principio fundamental de la razón pura (§ 1). La primera nos introduce, en el ascenso de premisa a premisa, en la serie de silogismos categóricos, hipotéticos o disyuntivos, que no tiene término último. El segundo requiere la existencia del último término y que las series sean completas, llevándonos así a la formación de las ideas del alma, el mundo y Dios.

Hasta aquí no ha conducido a ninguno de los errores de la metafísica absoluta. Estos errores tienen su punto de origen en un principio ulterior, que puede llamarse «el principio fundamental de la razón *dialéctica*», es decir, que la serie de condiciones tiene un último término y es, pues, *completa* en la experiencia. Solamente si aceptamos este principio, que se da con mucha facilidad y naturalidad, nos veremos entregados a los principios de la metafísica absoluta.

Si tan sólo seguimos la máxima lógica, lograremos una ordenación progresiva y sistemática en nuestros juicios legítimos. En la exposición que Kant hace del tema buscamos el *genus* de diferentes especies, *especies* diferentes incluidas en el mismo *genus*, y el paso continuo de una *especie* a otra. Llama Kant a estos principios de ordenación «los principios de *homogeneidad*, de *especificación* y de *afinidad*»<sup>25</sup>. Se trata de principios para ordenar los juicios y clasificar los conceptos. No son juicios ellos mismos ni son incompatibles

<sup>24</sup> CRP, B 672 (R. A., 293, II).

<sup>25</sup> CRP, B 685 (R. A., 301, II).

entre sí puesto que todos ellos pueden aplicarse juntos «hasta cierto punto». De forma análoga, la sociedad política puede ser ordenada por la acción recíproca de los principios democráticos, aristocráticos y monárquicos.

La máxima kantiana de la ordenación silogística tiene, desde luego, un campo de acción demasiado restringido —como resultado de su dependencia de la teoría tradicional de la inferencia deductiva. Debemos reconocer en nuestros días una máxima de la ordenación deductiva mucho más amplia, la máxima que cumplimos cuando sistematizamos los resultados de la investigación científica mediante los llamados sistemas hipotéticos-disyuntivos. Este tipo de ordenación deductiva difiere de la sistematización silogística de Kant, en que emplea un número mayor de tipos de razonamiento deductivo y en que parte de axiomas considerados para cualquier teoría dada como fundamentales y no deducidos de principios más elevados. Sin embargo, la idea de Kant sobre un sistema de juicios puede reconocerse todavía como algo similar a las ideas contemporáneas del carácter sistemático de una teoría científica.

Las mismas ideas de la razón también tienen un uso ulterior sistemático o, mejor, sistematizante, si las consideramos no como aplicables en la experiencia, sino, más aún, como indicadores de objetivos inalcanzables, a lo que, sin embargo, podemos aproximarnos; en otras palabras, si los usamos como normas ideales de forma análoga a la manera en que, dentro de la matemática aplicada, se usan los límites a los que por diversos motivos es suficiente aproximarse dentro de este o aquel margen determinado.

Así, puede ser extremadamente útil en la psicología «unir todos los fenómenos, los actos y la receptividad de nuestra alma como si fuera una sustancia simple, subsistiendo (en la vida, por lo menos) con la identidad personal, mientras sus estados cambian constantemente, entre los que los del cuerpo no son sino condiciones exteriores»<sup>26</sup>. De forma similar podemos usar la idea de la totalidad de toda las cosas, o del mundo, o el ideal del *ens realissimum*. Este empleo de las ideas, lejos de ser nocivo, puede tener no sólo una gran utilidad sistemática, sino también hurfística.

Tal justificación «como - si» de las ideas de la razón pura puede separarse del resto de la lógica trascendental y situarse como una máxima suprema del método. En nuestro empeño teórico podemos no tener en cuenta, en absoluto, la aplicabilidad o vaciedad de los conceptos y emplear sólo aquellos que sirvan a nuestros propósitos

<sup>26</sup> CRP, B 700 (R. A., 311, II).

cuando son considerados *como si* fueran aplicable. Deberíamos actuar entonces como pragmatistas metodológicos. Y nos sería posible avanzar más y considerar la utilidad de un concepto como criterio de su aplicabilidad. Nuestro pragmatismo sería, pues, epistemológico o metafísico. A menudo, es difícil distinguir en los escritos de los filósofos pragmatistas si su pragmatismo es meramente metodológico o si es algo más. Lo que a primera vista parece ser una teoría pragmática de la verdad o del universo, con frecuencia resulta que no es más que la fogosa proclamación de un decreto metodológico.

C. S. Pierce, uno de los padres del pragmatismo moderno, «dedicó dos horas al día al estudio de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, durante más de tres años hasta saberse el libro casi de memoria, e hizo un estudio crítico de cada una de sus secciones...»<sup>27</sup>. Como resultado de su estudio, rechaza los argumentos de la analítica, mientras que encuentra de gran valor una buena parte de la dialéctica. Kant, dice, somete las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, «a diferentes tipos de estudio y, finalmente, las admite en virtud de razones que los seminaristas consideran más o menos sospechosas, pero que para los que estudian el mundo empírico son infinitamente más sólidas que las razones sobre las que había aceptado el espacio, el tiempo y la causalidad»<sup>28</sup>.

Sería difícil estimar hasta qué punto la filosofía del conocimiento de Kant ha «influido» en Pierce. No cabe duda en el caso del pragmatismo de Vaihinger en su *Philosophy of the As-if*. Vaihinger no sólo reconoce su deuda a la dialéctica trascendental y a otras partes de la filosofía crítica de Kant, sino que intenta mostrar con gran detalle cómo, en su opinión, aquello había anticipado su propia variante del pragmatismo.

La abundancia, perfectamente organizada, de concepciones originales y profundas y de sutiles análisis en que consiste la *Crítica de la razón pura*, contiene, por supuesto, las semillas de muchas tendencias filosóficas modernas. La consideración de la doctrina positiva de la dialéctica, con exclusión de muchas otras tesis del sistema kantiano, lleva al pragmatismo, como hemos visto. La consideración de la doctrina de la lógica tradicional como un todo, excluyendo los estudios éticos, lleva a un empirismo o positivismo no fenomenalista (no berkeliano) —siempre que el cuadro de las categorías no sea tomado demasiado literalmente—. La deformación

<sup>27</sup> *Selected Writings*, ed. Justus Buchler, p. 2.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*, p. 16.

de la dialéctica en una lógica de la verdad lleva a los sistemas metafísicos de estructura hegeliana. Incluso la fenomenología y el existencialismo contienen muchos elementos kantianos fácilmente detectables. Al menos son abundantes en términos kantianos.

Las tesis fundamentales de la teoría kantiana del conocimiento se hallan en la estética trascendental, en la lógica trascendental y en la dialéctica trascendental que, juntas, forman la primera parte importante de la *Crítica de la razón pura*, llamada teoría elemental trascendental. Su segunda parte, la teoría trascendental del método, no añade, en mi opinión, ideas importantes, bien porque sean nuevas o porque no puedan encontrarse en las obras posteriores de Kant —en particular, en la *Crítica de la razón práctica*—. El lector que haya comprendido la doctrina de la primera parte encontrará la segunda de fácil lectura, en comparación con aquélla. No nos es posible considerar esta parte con mucho detenimiento, ni, en realidad, nos es necesario con vistas al objetivo que persigue nuestro trabajo.

## EXPOSICION KANTIANA DE LA EXPERIENCIA MORAL

### 1. La concepción de la razón práctica

La reflexión sobre nuestra experiencia de la obligación moral y de nuestro conflicto moral nos lleva a la creencia de que la experiencia moral tiene rasgos importantes que le son propios, aun cuando incluya la experiencia de impresiones sensibles y de objetos. Si esta distinción general es válida, el aparato de conceptos y principios expuestos por la lógica trascendental como condiciones de la objetividad de un tipo concreto de experiencia puede que no sea suficiente para lograr una exposición satisfactoria de la experiencia moral, que también pretende ser objetiva en algún sentido. Se trata de un nuevo problema, para el que deben buscarse conceptos y principios específicamente morales, así como son nuevos el examen de los objetivos que persigue y el estudio de su función concreta.

Ciertamente, adoptando la legítima metáfora que Kant emplea en la *Crítica de la razón pura*, estamos «en posesión de» conceptos y principios específicamente morales. Serían ejemplos conceptos tales como «deber» y principios como «causar dolor por el mero hecho de hacerlo siempre está mal». Hay acuerdo general en cuanto al hecho de que poseemos esos principios. En cambio, no hay tal acuerdo en cuanto a nuestro derecho a ellos. Han pensado muchos, y no son pocos los que todavía hoy lo mantienen, que lo que parecen ser principios morales no son, en realidad, sino enunciados encubiertos y definiciones o meras expresiones de una actitud. Man-

tienen otros que el hombre ha sido dotado de una intuición especial o sensibilidad moral por la que se ha hecho consciente de los principios morales que son absolutamente válidos. Las galerías de los disecadores de la filosofía están llenas de polvorientos ejemplares de la especie «absolutismo ético», «relativismo ético», «intuicionismo ético», «subjetivismo ético», etc.

Las teorías éticas deducidas de este dogma o de aquel otro que se han mostrado ser útiles en los ámbitos de la experiencia que nada o muy poco tienen que ver con la moral, carecen casi todas ellas de vida. Por otro lado, las teorías éticas que se han desarrollado demasiado lejos de otras ramas del pensamiento filosófico tienden a ser demasiado ingenuas y simples para aclarar sus objetivos. La teoría ética de Kant se encuentra claramente liberada de esos dos defectos. Está siempre en el contacto más íntimo con la experiencia moral y en ningún momento deja de desarrollarse en relación con el resto de su pensamiento filosófico de gran alcance. Por esta razón, podemos adquirir un amplio conocimiento del estudio que emprende de nuestras «posesiones» éticas y de la investigación sobre su justificabilidad.

Su teoría —incluida principalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788), pese a sus limitaciones no es, de ningún modo, la idea tardía que sugirió el ingenioso poeta y periodista romántico Heinrich Heine (en un ensayo sobre la filosofía alemana). La teoría ética de Kant proporciona, como veremos, los fundamentos de lo que él llama «una fe racional» en Dios. Esta posibilidad le parece a Heine algo muy incongruente con respecto al espíritu que domina la filosofía crítica. Sugiere que quizás el autor desarrolló esa idea para agradar a su viejo sirviente Lampe, o a la policía; de cualquier manera, por razones que poco tienen que ver con las convicciones filosóficas. Sin embargo, hay razones suficientes. Después de todo, «el viejo Lampe debe tener un Dios, de lo contrario el pobre no podría ser feliz», y a la policía prusiana le agrada la existencia de Dios por razones que él explica<sup>1</sup> en otra parte con mucha convicción. Pues «quien quiera separarse de su dios, romperá también, tarde o temprano, con sus superiores terrenales». («*Wer sich von seinem Gotte reisst, —wir endlich auch abtrünnig werden— Von seinen irdischen Behörden.*».)

Estos comentarios —probablemente medio serios, como mucho— de Heine sobre los motivos que Kant pudiera tener, en mi

<sup>1</sup> *Memorials of Krähwinkel's days of terror.*

opinión carecen de justificación alguna, especialmente en este caso concreto. Kant nunca temió indebidamente a sus superiores terrenales, que en cierta ocasión le prohibieron publicar cualquier nuevo trabajo relacionado con temas religiosos. Como en las convicciones filosóficas, su filosofía teórica está llena de referencias a la moralidad y la religión. No en vano consideraba su idealismo trascendental como el único fundamento sólido de una teoría adecuada de la ética y de la filosofía de la religión, el único que no necesita ningún sofisma para apoyarle.

La *Crítica de la razón pura*, que está relacionada con nuestros juicios de hecho, es plenamente consciente de que también juzgamos que determinados casos que no son de hecho, deben serlo. La razón puede estar «relacionada con su objeto de dos maneras, o simplemente *determinándolo* a él y a su concepto... o también *haciéndolo real*»<sup>2</sup>. «En la primera función, la razón es teórica; en la segunda, es práctica»<sup>3</sup>. El origen de la obligación moral (*das Sollen*) es la razón, y no la experiencia de impresiones y objetos. «Por muchas causas naturales y muchos estímulos sensoriales que pueda haber y que me lleven a *desear* algo, nunca podrán hacer que *me sienta obligado*...»<sup>4</sup>.

Al calificar la razón como práctica, Kant quiere indicar que nuestras acciones no están provocadas o impedidas siempre y únicamente por deseos e impulsos; que podemos decidirnos a actuar o negarnos a hacerlo por simples principios generales y no por cualquier deseo. Si reflexionamos sobre nuestra experiencia de un conflicto interno, a veces podemos distinguir diferentes tipos de conflicto, de acuerdo con los deseos que se tengan.

Pero también hay conflictos que parecen diferir de otros, a saber: los conflictos del deseo *con el deber*. Si, pese a las apariencias, resultara que estos son también simples conflictos entre diferentes deseos, deberíamos entonces acordar que no existe la razón práctica. Que la razón puede ser práctica significa que a lo que llamamos oposición entre razón y deseo es realmente la oposición que parece ser.

Es importante recordar una vez más aquí que la terminología kantiana de las facultades corresponde a distinciones existentes entre diferentes tipos de experiencia y, en consecuencia, a tipos diferentes de proposición y de concepto y, así, pues, por fin —si lo

<sup>2</sup> GRP, B IX (G. M., 19).

<sup>3</sup> *Ioc. cit.*

<sup>4</sup> GRP, B 576.

expresamos con suficiente claridad— a diferentes tipos de expresión y uso lingüístico. Hay ocasiones en las que resulta más ventajoso hablar de diferencias de expresión lingüística que de diferencias en aquello sobre lo que estamos hablando. Creo que la presente no es una de esas ocasiones. El filósofo lingüista moderno no tiene siempre la paciencia de aprender a entender la terminología de Kant. Si nos acordamos de él y deseamos que logre alcanzar lo que Kant tiene que decir, quizá podamos explicarle la noción de razón práctica diciendo que para Kant la gramática lógica del término «deber» es diferente de la gramática de «deseo» e «impulso»; mientras que para aquél la frase «el conflicto del deber con el deseo» es tan correcta como la frase «el conflicto de un deseo con otro».

Las nociones de un deseo y de un conflicto de deseos son susceptibles de análisis ulteriores. Así, a menudo hablamos de deseos cuando deberíamos hablar de disposiciones a largo o corto plazo. Los problemas que llevan a esta distinción<sup>5</sup> y los problemas a los que, a su vez, ella lleva no son de nuestra incumbencia en este momento. La pregunta que nosotros nos hacemos es la de si es espúria o no una noción del deber que *no* haya sido abstraída de la experiencia sensible y que *no* esté implicada en ningún principio de la razón teórica; y la de, en el caso de no serlo, cuál sea su función en el pensamiento y en la conducta. En consecuencia, nuestra primera tarea debe considerar lo que queremos decir cuando afirmamos de cualquier cosa que es «nuestro deber» (o, naturalmente, el deber de cada uno). En este contexto podíamos haber escogido como objeto de nuestra consideración cualquier noción específicamente moral en lugar de la noción de «deber», pero no creo que el estudio de tal noción pueda llevarnos de forma tan natural a los problemas básicos de la filosofía moral. De todos modos, esta era la opinión de Kant.

## 2. El deber, las máximas de la acción y la ley moral

«Es imposible concebir alguna cosa en el mundo o fuera de él que pueda considerarse como buena sin ninguna otra calificación, exceptuándose sólo una *buena voluntad*»<sup>6</sup>. Esta famosa declaración citada tan a menudo es la primera frase de la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En esta sección

<sup>5</sup> Véase RYLE, *Concept of Mind*, Londres, 1949.

<sup>6</sup> *Fund.*, 393.

trata Kant de extraer, como hizo Sócrates antes que él, el punto de vista moral del hombre común preparando una indagación sobre sus condiciones, su justificabilidad y las modificaciones a las que pudiera dar lugar.

Querer no es desear. Es decidirse en el transcurso de una acción. Según Kant, tal decisión es moralmente buena solamente si se realiza *por mor de* cumplir el deber de uno. No significa ello que, como muchos lectores de la obra ética de Kant han creído —incluido Friedrich Schiller— que un hombre que ama a su vecino no pueda cumplir su deber por él. No significa que nosotros podamos cumplir nuestro deber sin amar, e incluso odiando, a la Humanidad. Kant recoge la acusación de Schiller, según la cual la acción obediente implica un estado del alma triste y penoso, y se defiende contra ella.

La defensa se basa en marcar la distinción entre el deber y la virtud. Virtud es la disposición firmemente arraigada a cumplir el deber de uno. Y dice Kant: «Si preguntamos: el carácter *estético* de la virtud —es decir, su *temperamento*—, ¿es animoso y alegre o inquieto y depresivo? Urge entonces dar una respuesta»<sup>7</sup>.

Sir David Ross y algunos otros que le siguieron creen que Kant define «es mi deber hacer el acto A» como equivalente de «es mi deber hacer el acto A por el sentido de que es mi deber hacer el acto A»<sup>8</sup>. A esto objetan primero, que si es mi deber hacer el acto A simplemente, no puede ser también mi deber hacer el acto A por el sentido del deber; y segundo, que la definición lleva a un retroceso infinito, puesto que la noción de deber se define en términos de sí misma.

Las objeciones contra esta definición están justificadas, pero la definición no es de Kant. Kant se limita a decir que al usar la noción de deber, e incluso antes de filosofar sobre ella, distinguimos con frecuencia las acciones que concuerdan externamente con el deber (*pflichtmäßige Handlungen*) de las acciones hechas por mor del deber o desde el deber mismo (*Handlungen aus Pflicht*). Para Kant, esta distinción no es más que un paso hacia la aclaración de la noción del deber. Surge la pregunta sobre qué se necesitará o qué no será necesario para considerar una acción como fenómeno moral aparte de considerarla como un fragmento de la conducta observable. No hay, pues, nada ilógico en la distinción. Más aún, Kant, en principio, considera tan sólo un aspecto común. No en vano titula

<sup>7</sup> *Rel.*, 23, nota.

<sup>8</sup> *The Right and the Good*, Oxford, 1930, p. 5.

la sección de la *Fundamentación* en la que estudia este aspecto «Transición desde el conocimiento moral común al filosófico».

La concepción kantiana de una decisión moral del tipo de la que se adopta no sólo *de acuerdo con* el deber, sino también *por mor de él* no precisa que siempre pueda desenredarse el complejo de motivaciones que, sin duda alguna, nos molesta cuando nos preguntamos a nosotros mismos *por qué* hicimos tal o cual acción, o *por qué* tomamos esta o aquella decisión. Que dispongamos de una concepción del deber no significa que estemos seguros de aplicarla correctamente en situaciones reales. Todo lo que pretende la teoría kantiana es que en ciertas circunstancias simples y comunes sabemos cómo sería el hecho de cumplir nuestro deber. A este respecto, el concepto del deber no es diferente del de una sustancia químicamente pura o de cualquier otro concepto parecido de las ciencias naturales.

Si pretendemos saber si una acción en un momento determinado ha sido hecha *por mor del deber*, o si no ha sido así, no nos ayudará ello más que a conocer la intención del agente —la situación que ha intentado él originar. Tampoco nos ayudará a conocer las consecuencias de su acción. Es cierto que una acción hecha con el fin de originar una situación dada *puede haber sido hecha por mor del deber*, pero, una vez más, puede que no.

Según Kant, el valor moral de las acciones radica «en la *máxima* de acuerdo con la que se han decidido»<sup>9</sup>. «Una máxima es», explica, «el principio subjetivo de la acción...», es decir, «el principio de acuerdo con el que él *debe actuar*»<sup>10</sup>. Es posible, por supuesto, que la máxima del agente pueda conformar con la ley moral, así como también es posible que su máxima o máximas sean incompatibles con ella.

La máxima de una persona es una norma general que escoge ella para seguirla en sus acciones. El hecho de adoptarla implica que la persona intenta amoldarse a su máxima, sin que quiera decirse que siempre vaya a hacerlo. Todos tenemos máximas que por lo menos algunas veces violamos y que en modo alguno se limitan a la moralidad. Pueden concernir a todo tipo de actividad siempre que tenga sentido decir que pueden ser cumplidas o violadas por una acción.

Decir que actuamos de acuerdo con una máxima no significa que, antes de la acción o durante ella, tengamos que «decírnoslo»

<sup>9</sup> *Fund.*, 399.

<sup>10</sup> *Fund.*, 421, nota.

a nosotros mismos o que, de forma consciente, tengamos que traerla a nuestra atención. Puede ser que en alguna ocasión así lo hagamos. Si, por ejemplo, una persona muy irascible adopta la máxima de suprimir los arranques de cólera, es probable que se lo diga a sí mismo cuando trate de actuar de acuerdo con ella. En el otro extremo están los casos límites en los que puede resultar difícil distinguir el actuar, según una máxima (o la violación de ella) de un momento de conducta puramente automática. Tales casos límites constituyen ellos mismos la evidencia de que adoptamos máximas para nuestras acciones, incluso aun cuando las formulemos en muy pocas ocasiones. Sólo llegan a formularse y a ser conscientes como normas cuando somos reclamados o cuando nos reclamamos a nosotros mismos para justificar nuestras acciones; o, una vez más, si las máximas que de hecho no hemos adoptado nos son imputadas.

Es imposible, sólo por considerar una acción en ella misma, determinar la máxima de acuerdo con la que ha sido realizada. La misma acción podrá violar o estar de acuerdo con muchas máximas —diferentes e incluso mutuamente incompatibles—. El manido ejemplo de los libros de texto, la acción de dedicar una suma de dinero a la caridad, ilustra este punto. La máxima en conformidad con la que este caso ha sido hecho puede consistir en ayudar a los que se encuentren en cualquier necesidad posible, o para aprovechar toda oportunidad de ser conocido como benefactor público, o incluso para dedicar las ganancias obtenidas en un juego ilícito a un buen fin, y así sucesivamente.

La máxima de una acción particular *no* es la decisión de cumplirla. Es la norma que ha adoptado el agente y a la que, decidiéndose como hace, se amolda. Conocer la máxima de una persona es conocer lo que *ha incluido* en ella, o «lo que ha hecho norma general de acuerdo con la que desea comportarse»<sup>11</sup>. Elegir máximas es elegir un plan de conducta. Una máxima puede ser algo tan simple como, por ejemplo., «no mentir bajo ninguna circunstancia» o «mentir sólo cuando uno pueda estar razonablemente seguro de no ser descubierto». Pero también puede ser algo muy complejo. Si depende de un número tan excesivo de condicionamientos que ninguna acción pueda amoldársele, podremos decir entonces que ya no es una máxima; si es sólo una acción, dudaríamos entonces a la hora de llamarle máxima; mientras que una regla contradictoria no puede ser una máxima en modo alguno, pues que toda acción podría tanto amoldársele como violarla. Normalmente a una má-

<sup>11</sup> *Rel.*, 24.

xima pueden corresponder muchas acciones, incluso en número ilimitado.

«En el mundo natural todo actúa de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional es capaz de *actuar de acuerdo con la presencia (Vorstellung)* de unas leyes, es decir, de acuerdo con unos principios...»<sup>12</sup>. En otras palabras, sólo un ser que sea capaz de adoptar máximas podrá ser moral o inmoral, mientras que aquellos seres que sean incapaces de ello —una ameba, un tigre, algunas personas anormales— no podrán ser ni lo uno ni lo otro. Un ser tal es amoral.

Una máxima es moral si concuerda con la ley moral —entendiéndose que exista esa ley. De lo que se ha dicho hasta ahora, extraemos que la moralidad de una acción no radica en los deseos o intención del agente o en sus consecuencias. La moralidad de una acción, concluye Kant, no es, en consecuencia, sino su «conformidad con la ley en general» (*die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt*)<sup>13</sup>. Mi acción es moral, explica Kant, si y sólo si «puedo determinar también que mi máxima llegue a ser una ley universal»<sup>14</sup>.

No cabe duda de que el principio de Kant, fuera o no el principio último de la ciencia moral como él creía, es enormemente aplicable a la manera en que juzgamos la moralidad de las acciones. Ciertamente podemos condenar como inmoral a una persona que pretendiendo que una norma determinada se adopte de forma universal, al mismo tiempo ella evita cumplirla —por ejemplo, la persona que defiende el reclutamiento general y trata ella de eludirlo, la persona que predica beber agua y bebe vino, el estraperlista que obtiene beneficios violando una ley cuyo cumplimiento por otras personas es condición de sus ganancias.

Podemos aceptar todo esto sin incurrir en el tipo de absolutismo ético que diría que una acción es o absolutamente moral o absolutamente no moral; en particular, que las meras características del agente son irrelevantes al problema. De igual modo, tampoco podemos pretender que el principio de Kant sea una prueba necesaria y suficiente de la moralidad de una acción. Por otro lado, debe admitirse que él mismo mantiene ambas posturas. Sin embargo, antes de discutir las hemos de decir algo más sobre su concepción de la función de su principio «absoluto».

Ante todo, no se trata de una máxima. Es una prueba aplicable, sin ambigüedad alguna, a toda máxima. Toda acción cumple o viola

<sup>12</sup> *Fund.*, 412.

<sup>13</sup> *Fund.*, 402.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

las máximas de su sujeto, y las máximas mismas cumplen o violan el principio moral. Una acción puede cumplir realmente el principio moral, pero sólo de forma indirecta, es decir, por vía de la máxima. Si describimos detalladamente la acción que realiza una persona *sin* formular la máxima, no nos será lícito formular un juicio moral. Por otro lado, la aplicación del principio a la máxima nada añade a su materia o contenido; sólo nos permitirá crear un juicio moral sobre ella. Por esto es por lo que, en la esfera teórica, los principios con que determinamos si un silogismo es válido o no son también considerados como formales; porque nada añaden al contenido de sus premisas o de su conclusión o a la relación que guardan entre sí. Así como los principios formales del razonamiento silogístico dividen, claramente, todos los silogismos en dos clases, la válida y la inválida, así también Kant cree que el principio formal de la moralidad divide todas las máximas, y por lo tanto todas las acciones basadas en ellas, en aquellas que son morales y en las que no lo son.

Podemos imaginar un ser constituido de forma tal que siempre le sea posible actuar dentro de máximas morales y que nunca se encuentre sujeto a una inclinación hacia acciones que no estén basadas en aquéllas. Tal ser constituiría lo que Kant llama «santo» y tendría una voluntad santa. El hombre no puede alcanzar ese ideal. Siempre se sentirá inclinado hacia las acciones incorrectas, por lo menos a veces, y encontrará entonces el conflicto entre el deseo y el deber. Tratará de imponerse a sí mismo, con éxito o sin él, máximas que concuerden con el principio formal de la moralidad. Las normas impuestas son imperativos. El hombre, a diferencia de los seres santos, entenderá el principio formal de moralidad como un imperativo. El imperativo del deber, lo que nos ordena cumplir nuestro deber y cumplirlo por mor del deber, depende, como pronto veremos, de una acción. No nos dice «cumple con tu deber *si* esto o *a menos que* eso...». Es categórico.

### 3. El imperativo categórico como prueba de la moralidad

Este imperativo, por el que los seres humanos aprehendemos el principio formal de la moralidad, admite, según Kant, una diversidad de formulaciones. La primera es: «actúa sólo con la máxima que quieres que sea al mismo tiempo una ley universal». Puesto que todo efecto tiene lugar de acuerdo con las leyes de la naturaleza, puede también formularse el imperativo categórico como sigue:

«actúa como si la máxima de tu acción llegara a ser, mediante tu voluntad, una *ley universal de la naturaleza*».

Ambas formulaciones son claras y ponen de relieve el contraste entre el imperativo categórico y el condicional o el hipotético. Kant distingue entre las «reglas de la habilidad» y los «consejos de la prudencia»<sup>15</sup>. Un consejo de prudencia podría presentarse bajo la forma siguiente: «*si en unas circunstancias dadas quieres alcanzar la máxima felicidad posible, debes entonces, etc...*». Una regla de habilidad se presentaría: «*si en unas circunstancias dadas quieres alcanzar una meta determinada y específica, sea la felicidad o cualquier otra, debes entonces, etc...*». Los imperativos hipotéticos son en realidad enunciaciones sobre el curso normal de la naturaleza. La enunciación, «*si quieres que ocurra un acontecimiento B, o del tipo de B, debes entonces originar un acontecimiento A o del tipo de A*», no dice mucho más que «*A es la única causa de B y depende de tu posibilidad el que origine A*».

Volvamos ahora a la pretensión de Kant de que la aplicación del imperativo categórico a las máximas nos permite trazar una distinción absoluta entre las que son morales y las que no lo son. Se supone que la distinción es absoluta en el sentido de que no depende de la persona que la adopta. Creo que será mejor comenzar con los propios ejemplos de Kant para comprender su posición.

Su primer ejemplo es el del caso de un suicidio que se ha cometido según el principio «*de egoísmo para acortar la vida si... la perversión con que amenaza es mayor que el agrado que promete*»<sup>16</sup>. Ahora bien, Kant argumenta, la concepción de un orden de la naturaleza en el que esa máxima fuera una ley universal estaría en contradicción consigo misma. En otras palabras, aplicando el imperativo categórico, la máxima se nos muestra como no moral. La acción que en ella se base será incorrecta.

A continuación toma la máxima con la que estuviera actuando una persona que, encontrándose en apuros financieros, reflexionara de la forma siguiente: «*Si me encuentro con poco dinero, lo pediré prestado y prometeré devolverlo, aunque sepa que eso no ocurrirá nunca*»<sup>17</sup>. Si esta máxima llegara a ser una ley universal, tales promesas y los fines a los que sirven serían imposibles. Por lo tanto, una vez más, la máxima no es moral.

<sup>15</sup> *Fund.*, 416.

<sup>16</sup> *Fund.*, 422.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

El tercer ejemplo es el de la máxima de una persona dada a los placeres al tiempo de estar muy dotada y que descuida el cultivo de sus dotes por gusto al placer. De nuevo su máxima no es moral. El descuido del talento natural de uno mismo por mor del placer es incompatible, afirma Kant, con la concepción de un ser racional y por lo tanto no puede ser una ley de la naturaleza. El último ejemplo de Kant, y en mi opinión el menos convincente, es el de la máxima de no ayudar a los otros en sus desgracias ni pedir que nadie le ayude a uno que se encuentra él mismo en una desgracia. Otra vez la máxima no es moral, dice, pues que nadie puede *desear* que llegue a ser una ley universal de la naturaleza. De este modo «*perdería él toda esperanza de la ayuda que él mismo desea*»<sup>18</sup>.

Este procedimiento de comprobar la moralidad o no moralidad de una máxima, aplicando el principio formal de la moralidad, consiste siempre en descubrir si uno puede desear que la máxima sea una ley universal de la naturaleza. Una máxima así comprobada puede o no puede llevar a una contradicción. En el primer caso, la máxima no concordará con el imperativo categórico; en el segundo, concordará. Kant afirma que no cabe una tercera posibilidad. Más aún, sólo existe un medio por el que cualquier máxima pueda convertirse en una ley universal.

De estos ejemplos, en especial del tercero y del cuarto, se extrae claramente que el procedimiento de comprobación de Kant no consiste tan sólo en sustituir el «yo» de la máxima por el «cada uno» y ver después si la ley universal resultante es lógicamente contradictoria. En el tercer y cuarto ejemplo, e incluso, añadiría yo, en el primero y segundo, las máximas universalizadas no son contradicciones lógicas. Lo que dice Kant sobre la aplicación del imperativo categórico junto con sus explicaciones parece admitir tres interpretaciones posibles.

En primer lugar, podemos ampliar la noción de contradicción o de absurdo para abarcar no sólo la imposibilidad lógica, sino también otro tipo de absurdo que podríamos llamar «moral». Esta interpretación acercaría mucho la posición de Kant a la de los intuicionistas contemporáneos, por ejemplo G. E. Moore o Sir David Ross, y, pese a la enfática renuncia de Kant<sup>19</sup>, a la de sus predecesores, la escuela inglesa de la moral del sentimiento, por ejemplo, Shaftesbury, que era muy leído en la época de Kant y al que éste tenía en gran consideración. Si aceptamos la posición de que un absurdo *mo-*

<sup>18</sup> *Fund.*, 423.

<sup>19</sup> *Fund.*, 442.

ral es algo captado por un sentimiento moral específico, la comprobación de Kant se torna entonces indirecta o supérflua. Su punto de vista mostraría entonces una ligera similitud con la doctrina ética de Hobbes a la que, en otros aspectos, es diametralmente opuesta. Según Hobbes<sup>20</sup>, «la injusticia en las disputas del mundo, es algo parecido a lo que en las discusiones de los doctos es llamado absurdo. Mientras que aquí se llama un absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantuvo al principio, en el mundo se llama injusticia, y agravio, a la acción de anular voluntariamente lo que desde el principio había hecho él voluntariamente también». Debe apuntarse que Kant<sup>21</sup> señala con precisión la distinción entre pensamientos contradictorios y deseos contradictorios.

Según otra interpretación, el procedimiento de comprobación de Kant consiste no en descubrir si la máxima universalizada es contradictoria por sí misma, sino si ella, en unión a otros enunciados verdaderos sobre el mundo, es lógicamente imposible. La dificultad de esta interpretación radica en el problema de qué enunciados sobre el mundo van a ser considerados para juzgar la moralidad de una acción. Algunos de ellos habrían de ser enunciados empíricos cuyo carácter verdadero pudiera ser dudoso. En concreto, el cuarto ejemplo kantiano de una máxima inmoral puede demostrarse que es inmoral sólo si nos formamos ciertos supuestos sobre la estructura psicológica de los seres humanos y obviamente de todo ser racional.

La tercera interpretación posible es una combinación de la primera y la segunda. Podríamos ampliar la noción de absurdo para incluir las dos. En esta tercera me parece que Kant opone su concepción de la razón práctica y de la validez práctica, con los ejemplos aducidos en la segunda interpretación, a la razón teórica y verdad teórica señalada en la primera. En este caso podríamos admitir que su teoría se ve obstaculizada por las dificultades que entranan ambas interpretaciones.

Hemos visto que para Kant la «conformidad con la ley en general» tiene el mismo nivel que la condición necesaria y suficiente de la moralidad de las máximas y de las acciones con ellas realizadas. La concepción, hasta cierto punto, recuerda a la noción de Rousseau de la voluntad general. Kant admiraba a Rousseau y muy bien pudo haber sido influido por su filosofía social y moral. Parece como si hubiera sometido la sugerente, aunque vaga y contradictoria,

<sup>20</sup> *Leviathan*, I, capítulo 14.

<sup>21</sup> *Fund.*, 424.

teoría de Rousseau de la voluntad general a la voluntad moralmente buena para llevarla a un examen y purificación consumados.

La doctrina de Rousseau de la conexión entre la moralidad y la generalidad de una ley está resumida en el siguiente pasaje de una de sus obras<sup>22</sup>: «El cuerpo político es también un ser moral dominado por una voluntad. Esta voluntad general tiende siempre a la protección y bienestar de todas y cada una de las partes... y constituye para todos los miembros del Estado... la norma de lo que es justo e injusto.» La gran dificultad de esta doctrina radica en el hecho de que el mecanismo que en cualquier sociedad expresa la voluntad general y, en consecuencia, la buena voluntad puede malograrse y ordenar leyes inmorales. Esta posibilidad fue admitida por Rousseau quien, por lo tanto, distingue la *voluntad general*, que es necesariamente moral, y la llamada *voluntad de todos*, que puede no serlo. En cambio, Rousseau no nos da un criterio independiente por el que podamos distinguir si un principio dado expresa la voluntad general o sólo la voluntad de todos. No nos da criterio alguno sobre la moralidad de los principios ni, en consecuencia, sobre la moralidad de las acciones.

La comprobación de Kant para juzgar las máximas encierra dificultades aunque se interprete en cualquiera de los tres modos que acaban de citarse. Sin embargo, aun cuando no pudieran evitarse sus puntos más difíciles, su principio formal seguiría siendo, creo yo, enormemente importante para la comprensión de la experiencia moral y del juicio moral. Es, ante todo y en muchos casos, una prueba evidente de la maldad: una persona cuyos actos violan un principio que quiere que sea una ley universal está actuando mal. Además, si, a diferencia de Kant, admitimos la posibilidad de alternativa de códigos morales, el principio nos ayudaría a distinguir los códigos morales del comportamiento de los códigos amorales, es decir, de aquellos que, a manera de códigos de moda, nada tienen que ver con la moralidad. Un código de reglas no es moral a no ser que contenga el principio formal de moralidad.

Sin embargo, un kantiano no admitiría, por ejemplo, que un código moral que ordenara la poligamia y otro la monogamia fueran alternativas legítimas en el sentido en que cualquiera de las dos máximas, la de la poligamia y la de la monogamia —que son incompatibles—, pudieran soportar la comprobación de Kant, es decir, que sin caer en un absurdo, lógico o moral, pudiera desearse que

<sup>22</sup> *Discours sur l'Economie Politique*, Bibliotheque de la Pléiade, vol. III, p. 244.

llegara a ser una ley universal. Debería mantener, así lo parece, o que una de las máximas era inmoral, o que las dos no eran, en realidad, incompatibles porque encontraríamos, considerándolas detenidamente, que incluían una referencia a un conjunto de condiciones sociales que sería diferente en cada caso.

Ambas líneas del argumento encierran las dificultades que señalamos al interpretar el procedimiento de comprobación de Kant, y ninguna de las dos me parece convincente. Es cierto, sin embargo, que es inmoral una persona que desea la monogamia como una ley universal y adopta la poligamia como su propia máxima. De igual manera está claro que los principios de la poligamia o la monogamia son morales *sólo si* pertenecen a un sistema de reglas que contenga el principio formal de moralidad.

Creo que Kant ha mostrado que el principio formal de moralidad debe estar contenido en todo código de reglas que pueda pretender ser un código moral a distinción de un código amoral. Pretende haber mostrado mucho más: esto es, que no hay dos códigos que contengan el principio y que puedan ser incompatibles; es decir, sólo existe en realidad *un* código moral. Lo que con él concuerde es moral para todo ser racional, y lo que lo viole es inmoral para todo ser racional.

Podemos señalar dos cuestiones antes de seguir con la exposición. Primero, es mucho menor en la práctica que en la teoría la diferencia existente entre el que admite la posibilidad de códigos morales alternativos igualmente válidos y el que no la admite. Los principios que de hecho se adoptan son idénticos en muchos casos. También una persona que adopta un código moral puede unirse a él de forma tan estricta como si creyera que admite alternativas o que no las admite; y la creencia de que puede haber legítimos códigos morales alternativos no debe confundirse con la creencia de que los juicios morales no tienen sentido. Segundo, así como la persona que admite la posibilidad de otros sistemas físicos junto al de Newton todavía puede aprender mucho de la filosofía teórica kantiana; así la persona que cree en la posibilidad de que haya más de un sistema en la ciencia moral tiene mucho que aprender de la filosofía práctica de Kant, aún cuando en ambos casos semejantes el mismo Kant acepte como posible sólo un sistema.

#### 4. ¿Puede ser objetivo el imperativo categórico?

Kant afirmó que la noción de deber incluye al imperativo categórico. De forma más precisa, si uno, en cualquier acción, ha cum-

plido con su deber, la máxima de la acción se habrá acordado entonces con el principio formal de moralidad; y la afirmación se mantiene también a la inversa: si ha existido ese acuerdo, uno no ha violado su deber. Desentrañar el contenido de un concepto no es, naturalmente, demostrar ni su aplicabilidad ni la verdad (la objetividad) de cualquiera de los principios que hemos desvelado en este proceso. El mismo Kant determina de forma tajante que el análisis de la concepción del deber no prueba ni puede probar «que exista una ley práctica que por ella misma ordene de forma absoluta y con independencia de toda motivación y que observar esta ley sea un deber»<sup>23</sup>. La reflexión filosófica lleva a menudo a la pregunta de si una entidad dada es real o es un principio objetivo. A causa de la inconstancia casi desesperante en el uso del término «objetivo», el problema es con frecuencia confundido y desconcertante. «Objetividad» se usa con sentido completamente diferentes y muchas veces con un significado nada claro. Antes de preguntar si un principio es objetivo, o de buscar una respuesta a la pregunta, uno debería conocer en qué condiciones la respuesta podría ser afirmativa. Sin este paso previo nuestra frase interrogativa no formula ninguna pregunta. Sólo expresa enredo, preocupación, la sospecha de que quizá aquí hay un problema. Tal perplejidad no constituye ella misma la formulación de un problema, aunque sea el comienzo de muchas de las investigaciones filosóficas o quizá de todas.

¿Qué pregunta estamos formulando entonces cuando preguntamos si el imperativo categórico es objetivo?; y ¿cuáles son las condiciones en las que nuestra respuesta podría ser afirmativa? Está claro que la objetividad o, si se quiere, la validez absoluta del imperativo categórico debe ser diferente de la objetividad de los principios sintéticos *a priori* que eran las condiciones de la experiencia de los objetos físicos y de la ciencia. El imperativo categórico, sea cual fuere su función, no confiere objetividad a los juicios de percepción. Su aprehensión y el «sentimiento» de respeto hacia la ley que le acompaña podría estar en conflicto con los deseos que pueden ser descritos por los juicios de percepción. Pero ello no modifica ni esos deseos ni su descripción.

Las condiciones en las que habría de considerarse como objetivo el imperativo categórico están perfectamente señaladas por Kant y por lo tanto el sentido de la objetividad práctica como opuesta a la teórica. Exige que debe probarse una conexión entre el concepto de «un ser racional en general» y la adopción del imperativo cate-

<sup>23</sup> *Fund.*, 425.

górico hecha por ese ser<sup>24</sup>. Exige, además, que debe probarse que esa conexión es *sintética*: porque, evidentemente, si definimos una voluntad racional como aquella que adopta el imperativo categórico, seguimos estando dentro del ámbito del análisis conceptual, con el que no podemos sino revelar el contenido lógico de los conceptos —una actividad inútil si le sigue inmediatamente una definición explícita. No tendría sentido el definir primero la voluntad racional como una voluntad sometida al imperativo categórico y después afirmar que toda voluntad racional deberá estar sometida a él. Esto sería como meter un libro en un cajón y después, con un gesto de sorpresa, sacarlo de nuevo.

Debe probarse, además, que la conexión es *a priori*. No sería suficiente mostrar que todo ser racional está sometido de hecho al imperativo categórico. Probar la objetividad del imperativo categórico equivale a probar que aquél *debe* estar sometido a éste. Ahora bien, este «debe» en cuestión no puede ser el de la conexión analítica, pues se ha precisado que la conexión sea sintética. La única clase de proposiciones necesarias que no son analíticas es, según la clasificación kantiana de las proposiciones<sup>25</sup>, la de las proposiciones sintéticas *a priori*. En otras palabras, probar la objetividad del imperativo categórico equivale a probar por lo menos el carácter sintético *a priori* de la proposición que dice que la voluntad de todo ser racional está sometida al imperativo categórico.

Sin embargo, esta exigencia todavía necesita un requisito ulterior —algo que en el acto se aparece como evidente si recordamos que Kant afirma que la analítica trascendental contiene una lista completa de todos los principios sintéticos *a priori* (teóricos). Dicho de otra forma, debemos probar que nuestra conexión sintética *a priori* no pertenece a los principios de esa lista previa, sino que es de una clase especial —la del principio sintético *a priori* práctico, es decir, una clase que pueda determinar nuestra voluntad independientemente de nuestros deseos e incluso en oposición a ellos.

Insiste Kant en que una voluntad sometida al imperativo categórico, obedézcale o no, no es necesariamente una voluntad racional humana. La voluntad de cualquier ser racional está así sometida. Su opinión aquí es la de que mientras una voluntad humana puede estar determinada tanto por el imperativo categórico como por los deseos, esta última determinación no tiene nada que ver con la conexión existente entre la noción de una voluntad racional y el hecho de

<sup>24</sup> *Fund.*, 426.

<sup>25</sup> Cap. I, §§ 2, 3.

estar sometida al imperativo categórico. Lo que es verdadero para un hombre *en tanto que* es racional, debe serlo también para todos los seres racionales por distintos que puedan ser del hombre en otros aspectos. Kant no entra en el problema de si existen tales seres. Su insistencia a la hora de hablar de todo ser racional en general en este punto no se debe sino a fines puramente lógicos. Creo que esto no es tanto un eco tímido de las disputas medievales sobre la naturaleza de los ángeles como una alusión profética a la llegada, en platillos volantes desde el espacio, de seres racionales no humanos.

Una proposición es sintética, como hemos visto, si su negación no es contradictoria. Es *a priori* si es lógicamente independiente de toda proposición que describa impresiones sensibles. Ahora bien, la proposición de que una voluntad racional está sometida al imperativo categórico puede negarse, y a menudo se niega, sin incurrir en contradicción. También es independiente de toda proposición que describa impresiones sensibles. Todo filósofo empirista estaría plenamente de acuerdo, por lo menos, con estos puntos previos. La proposición que consideramos es, pues, sintética *a priori*.

Sin embargo, afirmando esto estamos diciendo muy poco y, evidentemente, no todo lo que Kant quisiera decir. Su ser necesaria, recordémoslo, es una característica de toda proposición sintética *a priori*, y tal necesidad (véase capítulo 1) no es la necesidad lógica de las proposiciones analíticas. En el caso de las proposiciones sintéticas *a priori*, que son teóricas, consiste en su estar siendo condiciones de nuestro pensamiento sobre asuntos de hecho y, como lo mostró la *Crítica de la razón pura*, de la experiencia de los objetos. En el caso del imperativo categórico, la necesidad consiste en su aplicabilidad a diferentes ámbitos de la experiencia y del pensamiento —es decir, experiencia moral y juicio moral—. Es práctico porque puede determinar la voluntad.

Así, pues, se aclara el problema que planteaba Kant sobre si el imperativo categórico es un principio objetivo. Sabemos ahora que demostrarlo es exponer que la enunciación «la voluntad de un ser racional está sometida al imperativo categórico» es sintética, es *a priori* y es prácticamente necesaria. Su carácter sintético y *a priori* puede ser y ha sido demostrado. ¿Tiene, sin embargo, necesidad práctica?; es decir, ¿puede el imperativo categórico determinar la voluntad?

No es fácil encontrar una respuesta. En efecto, no resulta nada fácil llegar incluso a ver cómo el imperativo categórico podría *posiblemente* determinar la voluntad. Si nos proponemos un fin depen-

demos de nuestros deseos y no de nuestra racionalidad: por ello no es absurdo suponer que hay seres racionales cuyos deseos difieren por completo de los nuestros y que, en consecuencia, van a proponer para sus acciones objetivos o fines totalmente diferentes. Nuestra sujeción *en cuanto* seres racionales al imperativo categórico no puede explicarse en términos de nuestros fines anhelados que por su lado dependen de nuestros deseos. Esta dificultad, afirma Kant, puede superarse. «Suponiendo que exista algo *cuya existencia* tenga en sí misma valor objetivo, es decir, algo que *como un fin en sí mismo* pudiera ser la base de determinadas leyes, entonces en ese algo, y sólo en él se hallaría la base de un imperativo categórico o, lo que es lo mismo, de una ley práctica»<sup>26</sup>. En otras palabras, si puede mostrarse que existe un fin en sí mismo o un fin independiente de cualquier tipo de deseo, entonces debería ser obligatoria a toda voluntad racional la ley prescrita para la consecución de este fin.

En este sentido introduce Kant un postulado: «El hombre como todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no solamente* como medio para el uso arbitrario de esta o aquella voluntad, sino que debe considerarse en todas sus acciones ... *al mismo tiempo como un fin*»<sup>27</sup>. Para la justificación del postulado va a ser necesario en último término salir fuera de los límites de la experiencia moral y hacer uso de algunos resultados conseguidos en la *Crítica de la razón pura*. De momento debemos contentarnos con dar una explicación del postulado, en especial de su noción clave: «el hombre como un fin en sí mismo».

La concepción kantiana de un fin en sí mismo debe distinguirse de la noción ordinaria o, como podemos llamarla, relativa de fin y medios. Una cosa, una persona o una situación es un medio o un fin sólo con respecto a un plan o costumbre que o se ha proyectado o se ha puesto en práctica. Una situación es un medio, en tanto que es condición para originar alguna otra situación. Una cosa o una persona es un medio al tener una función determinada en alguna situación —en tanto que, por decirlo así, es empleada como un instrumento—. Una situación es un fin en tanto que, dentro del marco de una costumbre dada, es originada sin que sea un medio en sí misma para la obtención de algún fin ulterior.

Una costumbre es una jerarquía de medios y de fines o un sistema de tales jerarquías. Cada una de estas jerarquías, aparte del lugar que ocupe en una costumbre, es miembro de una cadena cau-

<sup>26</sup> *Fund.*, 428.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

sal. Considérese el sencillo ejemplo: *A* es un medio para llegar a *B*, *B* es un medio para llegar a *C*. Aquí *A*, *B*, *C* deben ser eslabones de una cadena causal en la que *A* tiene un número infinito de antecedentes causales y *C* un número infinito de consecuentes causales. La jerarquía tiene un primer miembro (*A*) y un último miembro (*C*); la serie causal de la que forma parte no tiene ni comienzo ni fin.

Cuando Kant dice que el hombre, o todo ser racional, es un fin *en sí mismo* (un fin absoluto) quiere decir que, en *cierto sentido* el hombre queda fuera de toda cadena causal y, por lo tanto, fuera de toda jerarquía de medios y fines. Tratando al hombre sólo como un medio ignoramos parte de su naturaleza —su ser un ser racional, una persona, un fin en sí mismo—. Pensamos en nosotros mismos como personas, es decir, por lo menos como seres que pretenden poder funcionar de otro modo distinto a meros instrumentos o medios en el plan de acción de *otra persona*. El reconocimiento de nuestra propia personalidad implica, pues, el reconocimiento de otras personas, es decir, de seres que hacen su plan de acción y que pretenden no ser utilizados como meros instrumentos. Todos nosotros pretendemos eso; y no podríamos pretenderlo si nos considerásemos como seres *totalmente inmersos* en cadenas causales. Ser un instrumento es funcionar de alguna manera determinada dentro de una situación causalmente necesaria que sucede que alguien desea como un hecho real.

## 5. La autonomía de la voluntad

Se llega a una nueva e importante formulación del imperativo categórico si suponemos como postulado que «la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo». Podremos decir entonces: «actúa de forma tal que nunca consideres a la humanidad, tanto a tu propia persona como a la de los demás, sólo como un medio sino siempre y por igual como un fin»<sup>28</sup>. Kant no aclara con exactitud cómo este postulado, en conexión con la fórmula original del imperativo categórico, lleva a la nueva formulación. Se trata de un difícil caso de deducción lógica.

La conexión parece ser algo semejante a lo que sigue: una vez que asumimos este postulado, podemos adoptar una gran variedad de máximas sobre si considerar a los hombres sólo como medios o

<sup>28</sup> *Fund.*, 429.

también sólo como fines. Por ejemplo, podemos tratarlos como fines condicionando tales consideraciones a cómo se ganan sus vidas, cómo van vestidos o al color de su piel. La nueva fórmula que concuerda con la exposición original del imperativo categórico podría encontrarse entre esas máximas. Pero esta nueva fórmula abarca todas las situaciones que abarcaba la anterior. Más aún, una acción o máxima que es moralmente buena según la anterior fórmula es moralmente buena según la nueva, y también *viceversa*. En consecuencia, la diferencia entre los dos esquemas radica sólo en la formulación y no en la función. Kant ilustra esta cuestión empleando la nueva fórmula —con el mismo resultado— para probar las mismas máximas que había probado con la anterior.

Aunque la nueva formulación del imperativo categórico puede obtenerse sólo con la ayuda del postulado, hasta ahora injustificado, de que los seres racionales son fines en sí mismos, corresponde él, creo yo, a la experiencia moral, por lo menos a la experiencia moral en nuestra cultura, como lo encontramos expresado no sólo en los juicios morales «de sentido común», sino en las innumerables obras de filosofía moral y social, obras de arte y manifestaciones de creencia religiosa. Incluso puede encontrarse a los tiranos, de los que ha habido bastantes en nuestra civilización, aparentando estar de acuerdo con el imperativo categórico cuando proclaman de forma hipócrita, no obstante, que ellos no tratan a sus súbditos como meros medios.

El reconocimiento del principio de que el hombre es un fin en sí mismo aparece reflejado de forma meridiana en la necesidad que se ha sentido corrientemente para disculpar la explotación del hombre por el hombre. Así, en el caso concreto de la esclavitud, Aristóteles trata de justificar la institución introduciendo la concepción de esclavos naturales, es decir, esclavos que son hombres, pero no seres racionales. Sin embargo, tiene que admitir que en su sociedad muchos son esclavos sin ser esclavos por naturaleza. Su incomodidad es muy evidente<sup>29</sup>. Sus argumentos y titubeos señalan claramente el hecho de que él es consciente, de alguna manera, del principio de que los hombres no deben ser tratados únicamente como medios. La misma verdad se revela en los tortuosos argumentos con los que la gente ha tratado de justificar el trabajo de los menores, las persecuciones raciales y políticas y la conocida doctrina de que «el fin justifica los medios».

<sup>29</sup> Véase la *Política*, libro I, capítulo VI.

El hombre como ser racional experimenta el principio formal de moralidad como un imperativo categórico. Si fuera completamente gobernado por la necesidad causal no podría determinar su propia voluntad de acuerdo con aquélla. Quizá pudiera experimentar el conflicto entre el deber y el deseo, pero no tendría el poder de cumplir con su deber en oposición a los deseos. Estos solos determinarían todas sus acciones. Más aún, no podría concebir ningún principio general para seguirlo a excepción de aquellos que ensalzaran ciertos fines determinados.

Kant sostiene que un principio moral que es independiente de todos los deseos y propósitos a los que da lugar debe tener su origen fuera de toda cadena causal. El hombre, en tanto que es un ser racional (y, en consecuencia, *todo* ser racional, sea cual fuere la naturaleza de sus deseos) debe tomarse como su punto de origen. Así, pues, los seres racionales no sólo están sometidos al imperativo categórico sino que también son sus creadores. Dicho con otras palabras, todo ser racional no sólo está sometido a la ley moral, sino que también es legislador. Llegamos, pues, a la «*idea de la voluntad de todo* ser racional como una voluntad universalmente legisladora»<sup>30</sup>.

De nuevo esta *idea* está de acuerdo con nuestra concepción de una acción moralmente buena, una acción hecha por mor del deber. Una acción realizada únicamente para concordar con alguna ley externa no es realizada, por la misma razón, por mor del deber. Actuar por mor del deber es actuar con el fin de concordar con una ley *autoimpuesta*, que puede tener, aunque no sea preciso, el mismo contenido de alguna ley externa. A veces una persona sólo puede realizar una acción moralmente buena si lo hace a despecho de alguna ley externa de su comunidad. Las acciones hechas de acuerdo con esas leyes podrían ser inmorales. Como reza la metáfora, la «voz» del deber o de la conciencia es una voz interna. Incluso la persona que cree que las leyes que está cumpliendo son los mandamientos de Dios debe, ante todo, admitir la acción de cumplirlos como su deber.

El hecho de respetar las leyes impuestas por uno mismo al actuar por mor del deber y el estar así sujetos y ser, al mismo tiempo, legisladores, no quiere decir, por supuesto, que estemos cumpliendo con nuestro deber por mor de sí mismo. Con la misma facilidad nos es dado confundir nuestro deber como las cuestiones de hecho. Podemos imponernos a nosotros mismos leyes incorrectas —leyes que

<sup>30</sup> *Fund.*, 431.

no concuerden con el imperativo categórico—. Donde existe la posibilidad de principios (objetivos) universalmente válidos existe también la posibilidad del error. Se mantiene esto tanto en el ámbito de la razón práctica como en el de la teórica.

La concepción del hombre como súbdito y autor de sus leyes encuentra sus bases en una gran parte del pensamiento político occidental. En particular, todas las llamadas teorías del consentimiento de la obligación política sostienen que el hombre debe vivir bajo leyes autoimpuestas y que a veces lo hace. Incluso los partidarios del gobierno absoluto, como los últimos legisladores romanos o Hobbes, consideran a los ciudadanos de la comunidad como habiendo delegado su poder legislativo mediante un contrato real o hipotético. La doctrina de Rousseau, que dice que la voluntad general de la comunidad es la voluntad moral auténtica de todos sus miembros, presupone de nuevo que si las obligaciones políticas de los ciudadanos son obligaciones morales, deben estar autoimpuestas de alguna manera. Todas estas teorías políticas muestran un débil conocimiento de la concepción kantiana de que la voluntad racional está sometida a su propia legislación. Sin embargo, a menudo se ha oscurecido con ambigüedades, con una defensa especial y muchas veces con un interés excesivamente unido a cuestiones puramente políticas con exclusión de problemas filosóficos más amplios.

Kant califica como «heteronomía» la suposición de que es la voluntad de un ser racional la que está sometida a leyes o principios morales y *no* el resultado de su propia legislación *en cuanto* voluntad racional. Ve en ello la raíz del estado insatisfactorio en que encontró la teoría de la ciencia moral. En la *Crítica de la razón práctica* da una lista de seis tipos de teoría moral que enseñan que el determinante de la voluntad es o una situación empírica o una idea de la razón y no su propia legislación. De entre las teorías empíricas cita la de Montaigne, para quien los principios de moralidad están determinados por la educación; la de Mendeville, que dice que están determinados por el sistema legal; también la de Epicuro, que encuentra la base de la moralidad en el placer físico, y la de Hutcheson, que la encuentra en el sentimiento moral. De las teorías morales heterónomas que consideran como base de la moralidad una idea de la razón, menciona la que sostienen los estoicos y también Wolff, según la cual la moralidad se basa en la idea de la perfección interna, así como aquella otra defendida por Crusius y los teólogos moralistas que afirma basarse en la voluntad de Dios. Todas ellas admiten múltiples variaciones. De nuevo han sido puestas al día en formas diferentes y podría predecirse, sin temor a equivo-

cación, que todavía serán escritos muchos libros, en otras tantas lenguas, en los que volverán a ser propuestas por escritores que pretenderán darse aires de descubridores de territorios desconocidos e inexplorados.

El rechazo que Kant hace de esas teorías no necesita dar a entender su inaplicabilidad a la ciencia moral. Ciertamente la educación, el sistema legal, los sentimientos físicos y «morales», la reflexión sobre una idea de la perfección en general y la experiencia religiosa pueden todos ellos hacer que lleguemos a ser conscientes del principio formal de moralidad y de su relación con la voluntad. De manera similar, la experiencia de los hechos nos hace aprehender los principios teóricos. Sin embargo, en ambos a la par, el hecho de ser conscientes de los principios *a priori* no debe confundirse con las fuentes de las que esos mismos principios se derivan. Si bien pueden ser llevados, según Kant, a nuestras mentes a través de la experiencia, o bien pueda suceder que nos vengan a consecuencia de ella misma, no deben considerarse, en este sentido, como derivados de la experiencia a través de la abstracción.

LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA MORAL Y SU RELACION CON LA CIENCIA Y LA RELIGION

1. Libertad moral y necesidad natural

Si la experiencia del conflicto entre el deber y el deseo no es una ilusión, si las conocidas alusiones del juez a la responsabilidad criminal son algo más que maneras indirectas de describir el curso necesario de los acontecimientos, si el hombre está sometido a una ley moral autoimpuesta, debemos entonces suponer que el hombre existe no sólo como una parte del orden causal de la naturaleza, sino también que existe fuera de él. Debemos suponer que es un fin en sí mismo, que es moralmente libre.

Antes de pasar a la justificación que Kant hace de esta posición no estaría de más recordar otra vez la distinción existente entre: 1.º) las categorías que son nociones *a priori* aplicables a la diversidad de la percepción, y 2.º) las ideas, que son igualmente *a priori*, pero no aplicables de forma similar. En el caso de las categorías, el método que mostraba la legalidad de su uso consistía en una deducción trascendental de ellas, es decir, mostrando que una diversidad de la percepción llega a ser un objeto de la experiencia únicamente aplicándole las categorías. Cualquier tratamiento paralelo de una idea es imposible por la evidente razón de que no es aplicable; no hace ella referencia a ninguna diversidad de la percepción y en consecuencia no confiere a ninguna diversidad la objetividad que es característica de los objetos de los juicios basados en hechos y de los juicios científicos.

La justificación kantiana del supuesto de que el hombre es moralmente libre procede de dos pasos principales. El *primero* ya se ha dado. En la *Crítica de la razón pura* se ha mostrado que podemos pensar en el hombre como un *noúmeno* fuera del orden causal de la naturaleza y moralmente libre. Además, se ha mostrado que las dos proposiciones de que «el hombre como *noúmeno* es libre» y que «el hombre como *fenómeno* es una parte del orden causal de la naturaleza» son compatibles. En efecto, Kant ha razonado que la tercera antinomia de la razón pura sólo puede resolverse admitiendo la posibilidad combinada de ambas proposiciones, aceptando, por lo tanto, la posición del idealismo trascendental, que aunque se mantenga bajo las formas del espacio y del tiempo y bajo las categorías «es empíricamente real y trascendentalmente ideal».

En el ámbito de la matemática y de la ciencia natural —es decir, en el ámbito de la crítica de la razón pura— el concepto de libertad no tiene contenido positivo. En él, libertad no significa nada que sea independiente del orden causal de la naturaleza. Si mantenemos esto, podemos considerarlo como una especie de causalidad y contrastarlo, como moral o *nouménica*, con la noción positiva de causalidad natural o fenoménica, que es una categoría esquematizada del pensamiento teórico.

Hemos establecido la coherencia interna de la noción de libertad o causalidad moral. Pero de la coherencia interna de una noción no podemos deducir que exista algún ejemplo real de ella, sea el que fuere. De la coherencia interna de, por ejemplo, «centauro» no se sigue que los centauros existan. Tampoco podremos deducir de la coherencia interna de la noción «el hombre como un *noumeno*» que *existe* el hombre como un *noúmeno*. Si queremos probar que el hombre existe como un ser libre necesitaremos saber algo más; y la naturaleza del dato adicional que precisemos determinará el sentido en que podemos atribuir la existencia al hombre como un ser libre.

Este dato adicional proviene de la experiencia moral. Al recurrir a él, Kant está dando el *segundo* paso en su prueba de que el hombre es libre. Según él, este es el simple resultado de la experiencia moral común por el que aprehendemos la ley moral y nuestra sujeción a ella. Lo cual implica la libertad. Si el supuesto (de nuestra libertad) fuera contradictorio no cabría tal implicación; nuestra aprehensión de la ley moral habría de tomarse como una ilusión y nuestra juicios morales como errores. Sin embargo, hemos visto que el supuesto es internamente coherente: de este modo nuestra aprehensión de la ley moral puede ser evidencia de la libertad. Ade-

más no hay ninguna otra evidencia en su contra. La posición, expuesta en palabras del propio Kant, es como sigue:

«La ley moral muestra su realidad de una manera que es suficiente incluso desde el punto de vista de la *crítica* de la razón teórica, añadiendo una característica positiva a una causalidad que hasta ahora ha sido concebida sólo de forma negativa y cuya posibilidad, aunque incomprensible por la razón teórica, ha de ser, sin embargo, asumida por ella. Esta característica positiva es la concepción de la razón como determinante inmediato de la voluntad (al través de la condición de que una forma universal puede darse a sus máximas como leyes). Así, por primera vez, la ley moral puede dar la realidad objetiva (aunque sólo práctica) a la razón que hasta ahora debió siempre trascender toda experiencia posible al llevar sus ideas a un uso teórico...»<sup>1</sup>.

Así, pues, el imperativo categórico implica *que* somos libres; al tiempo que, por otra parte, el supuesto de que lo somos es: *a*) internamente coherente, y *b*) compatible con el principio fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Así estamos justificados al tomar nuestra aprehensión de la ley moral como siendo lo que parece ser nuestra conciencia moral común —un mandato absoluto que *podemos cumplir*, a pesar de nuestro formar parte del orden causal de la naturaleza—. No significa todo ello, sin embargo, que podamos conocer nuestra libertad moral y su funcionamiento del mismo modo en que conocemos ejemplos concretos de la causalidad natural. No hay nada en este argumento, como el mismo Kant subraya, ni realmente en el conjunto de su filosofía moral, que altere la tesis de que la libertad moral es una idea de la razón pura y, por lo tanto, incognoscible. Para ser cognoscible debe ser pensable y perceptible; mientras que «un caso concreto perceptible de una idea» es, y sigue siendo, una contradicción lógica.

Si todo nuestro pensar fuera científico o perteneciera al ámbito de la reflexión de sentido común que es una ciencia rudimentaria, no diferenciaría entonces entre si éramos ingenuos realistas o idealistas trascendentales. Señala una importante diferencia si nuestro pensar incluye la reflexión no sólo sobre cuestiones de hecho, sino también sobre la obligación moral. Es por lo que en ese caso no podemos eludir el enfrentarnos con el conflicto existente *prima facie* entre la necesidad causal de nuestras acciones como partes del orden de la naturaleza y nuestra responsabilidad moral de ellas como agentes libres. Si no podemos rechazar *ni* nuestra aprehensión de la

<sup>1</sup> CRPr., 48.

necesidad natural *ni* nuestra consciencia de la libertad moral, como si fueran meros errores, no tenemos entonces otra alternativa sino considerar la teoría de Kant como si se tratara uno de los pocos intentos consumados de hacer justicia por igual a la ciencia y a la moral.

Ciertamente la concepción estadística de la ley natural nada hace para reconciliar los dos puntos de vista. Se ha dicho a veces que puesto que todas las leyes de la naturaleza son meramente estadísticas, no puede haber conflictos entre la ciencia y la moralidad. Puede añadirse, en apoyo de esa opinión, que si fuera por una ley *estadística* por la que debe siempre hacerse un determinado porcentaje de la acción violando el deber, entonces la ley dejaría espacio a la libertad de la voluntad, puesto que al ser únicamente estadística haría referencia no a cualquier acción particular, sino tan sólo a una determinada proporción de las acciones. Sin embargo, el argumento implica que una ley de la naturaleza debería excluir la posibilidad de que a todo hombre le sea dado el cumplir su deber simultánea y continuamente. En cambio, nuestra sujeción a la ley moral implica precisamente eso. El conflicto existente entre la necesidad causal y la libertad moral sigue sin resolverse.

Otro intento de resolver el problema, muy frecuente aunque no con mucho éxito, se encuentra no sólo en los libros de filosofía, sino también en los códigos criminales de los países civilizados. Consiste en marcar la distinción entre las causas identificables con el agente y las causas que quedan fuera de su control. El agente puede ser responsable o no puede serlo. Es responsable según la teoría de si es o «contiene» la causa de su acción que entonces, como indica, se ha «escogido libremente». Pero si aceptamos el principio de causalidad natural, todo acontecimiento en el tiempo estará causado y toda causa será parte de una cadena causal que comenzó antes del nacimiento del agente. Porque una causa reciba el título de «escogida libremente» no deja de haber sido causada. Este modo de abordar el problema llamando, por ejemplo, causas internas libres a unas, y a otras causas externas «mecánicas», no es más que un modo de ignorarlo. Kant lo llama un «miserable sustituto» y una «exposición verbal quisquillosa y mezquina»<sup>2</sup>.

Con frecuencia consideramos que una persona es responsable de su acción *si pudo escoger* el no hacerla. Como ha señalado G. E. Moore, el sentido de la frase «si pudo haber escogido otra» es difícil de determinar. En efecto, según lo tomemos parece que el agen-

<sup>2</sup> CRPr., 96.

te es o siempre responsable o que nunca lo es. Por un lado, la mera posibilidad lógica de otra acción, es decir, su carácter no contradictorio, no es suficiente porque *siempre* es lógicamente posible suponer que un acontecimiento resulta distinto a como sucedió de hecho.

Por otro lado, exigir una posibilidad de hecho (que una persona, para ser responsable, debe haber podido cambiar el curso de las sucesiones causales que han dado lugar a su acción) es exigir demasiado: una persona no está nunca en tal posición y por lo tanto *nunca* sería responsable de su acción. Decir que la posibilidad expresada por la frase «pudo haber escogido» no es ni lógica ni causal, sino *sui generis*, es de muy poca utilidad, a menos que sea modificada por sugerencias ulteriores.

La respuesta de Kant, que se sigue de su distinción del hombre como *fenómeno* y el hombre como *noúmeno*, es la de que cualquier cambio que se produzca en una sucesión causal es incompatible con el principio de causalidad. No podemos elegir una acción que no sea el efecto de sus causas. Pero mantiene también que el hombre *como un noúmeno* pudo haber escogido una acción diferente puesto que «la cadena total de fenómenos con respecto a cualquier cosa que incumba a la ley moral depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí y, sin embargo, es imposible dar una explicación física de la naturaleza de esta espontaneidad»<sup>3</sup>.

Para Kant la clave para entender la frase «si pudo haber escogido» es el sujeto de la elección, que es el hombre como *noúmeno* o fin en él mismo. La elección tiene lugar a nivel nouménico de la existencia humana. Podemos deducir, a partir de una descripción adecuada de la experiencia teórica y moral, que la elección tiene lugar en el ámbito de los *noúmenos*, pero no *cómo* se realiza. En efecto, el cómo tiene lugar es incognoscible, al igual que toda cosa *nouménica* (no-fenoménica).

La solución de Kant al conflicto entre la necesidad causal y la libertad moral implica, como él mismo admite, «muchas dificultades» y «es difícil que llegue a ser expuesto con claridad». Pero, pregunta con razón, «¿hay alguna otra que se haya probado o que pueda probarse y que sea más simple y fácilmente comprensible?»<sup>4</sup>. La respuesta, según pienso, debe ser un no enérgico, a no ser que lo consideremos como una solución del problema para ignorar la moralidad o la ciencia y rehusar estudiarlas juntas.

<sup>3</sup> CRPr., 99.

<sup>4</sup> CRPr., 103

A menudo se ha objetado a la exposición kantiana de la libertad que nuestras propias acciones y elecciones observables son llevadas a cabo en el tiempo en tanto que las «acciones» y «elecciones» del yo nouménico son inobservables y se dan fuera del tiempo. El aparente carácter misterioso de esas nociones les parece a muchos un precio demasiado elevado para obtener la coherencia de la necesidad causal con la libertad moral. No obstante, según Kant, nos enfrentamos con la elección de desconfiar, por un lado, de la ciencia, de la experiencia moral o de ambas, y, por otro, de desconfiar de ellas mas aceptando el hecho de que un aspecto crucial de nuestro ser debe permanecer incognoscible para nosotros.

En cierto modo la noción kantiana de un yo nouménico y sus elecciones no es más misteriosa, por ejemplo, que la noción de infinito de Hilbert. Ambos son conceptos ideales, limitativos, mediante los que establecemos la coherencia interna de un sistema de proposiciones: en el caso de Kant, el sistema de las proposiciones morales y científicas; en el de Hilbert, el sistema de la matemática clásica. Sin embargo, las nociones kantiana del yo nouménico y de sus elecciones están concebidas para separar el ámbito de lo cognoscible del de una región incognoscible más allá de él; en tanto que la noción de infinito de Hilbert es considerada como un recurso técnico sumamente ingenioso y sutil.

La tesis de Kant de que «la cadena total de fenómenos con respecto a cualquier cosa que incumba a la ley moral» es elegida por el incognoscible yo nouménico actuando fuera del tiempo, existe junto con otras que pueden comparársele. Nos recuerda, por ejemplo, al mito platónico de Er, según el cual el alma, tras la muerte, «debe elegir una vida (nueva) que habrá de realizar necesariamente»<sup>5</sup>. También nos recuerda a diversas doctrinas religiosas de la tradición europea y de otras fuera de ella. Sin embargo, sería diametralmente opuesto a la concepción kantiana de la filosofía y a su forma de investigar el apoyar sus conclusiones haciendo uso del mito o del recurso a cualquier experiencia o autoridad religiosa.

Los científicos, en cuanto científicos, suponen que todo acontecimiento subsiste bajo leyes causales o, por lo menos, estadísticas. El juez, y en realidad todo aquel que decida y sea capaz de sentir la culpabilidad y la misericordia, supone que los hombres son moralmente responsables y, en consecuencia, libres. Es tarea del filósofo hacer inteligible la relación entre la ciencia y la moralidad. Al emprender esta labor debe enfrentarse con problemas diferentes de

<sup>5</sup> La República, X. 617 E.

los que son propios bien de la ciencia, bien de la reflexión moral. Por lo tanto, no puede esperar más que una pequeña ayuda de los científicos puros o de los moralistas y sería necio, creo yo, si ignorara lo que Kant ha de decir sobre el modo en que la razón práctica puede proporcionar respuestas a las cuestiones que la razón teórica no puede ni siquiera plantear correctamente.

## 2. El deber y la bondad moral

En la primera mitad del presente siglo los filósofos en general se han interesado más en el análisis y la clasificación que en la construcción de sistemas filosóficos. La razón de la frecuente tendencia analítica de la filosofía podría radicarse, por un lado, en el fracaso de los filósofos postkantianos que no han prestado atención a la dialéctica y, por otro, en el gran número de problemas que han surgido de las nuevas formas del pensamiento en las ciencias naturales y la matemática y del subsiguiente empleo de nuevos tipos de aparatos conceptuales cuya utilidad era mucho mayor que su transparencia lógica.

El movimiento general de la atención filosófica hacia el análisis de los conceptos y hacia los sistemas conceptuales afectó a la filosofía moral, si bien los instrumentos conceptuales del pensamiento moral han experimentado una transformación mínima en comparación con los de la ciencia y la matemática. En las manos de Moore, Pritchard, Ross y muchos otros, los problemas que más atención recibieron fueron los de la ética tradicional, que eran analíticos. Creo que los problemas contemporáneos más importantes de la ética pueden formularse como sigue: primero, ¿pueden definirse los conceptos morales en términos de conceptos empíricos? Segundo, ¿existe un concepto moral a partir del cual, y junto con conceptos empíricos, puedan definirse todos los demás conceptos morales?

Evidentemente el primer problema es de mayor alcance: Si los conceptos morales pueden definirse en términos de conceptos empíricos no hay lugar ya al segundo problema. Es muy fácil no comprender el sentido de éste si se confunden las proposiciones empíricas sobre lo que la gente entiende por juicios morales con el contenido de esos juicios. La proposición de que una persona juzga una acción como moralmente correcta y que efectuarla de ese modo tiene ciertas causas psicológicas, sociológicas o de cualquier otro tipo, es, desde luego, empírica. Sin embargo, el filósofo moral pregunta si la proposición de que una acción determinada es moralmente correcta es

ella misma empírica. La respuesta a *esto* no es obvia en modo alguno, aunque sólo sea porque haya tantos filósofos sagaces que estén en desacuerdo con ella mientras que admiten de forma unánime los rasgos esenciales de la experiencia moral.

Ahora debería parecer clara la respuesta de Kant al problema de si los conceptos morales pueden definirse en términos de los conceptos empíricos. Según él no cabe tal definición, puesto que el concepto de deber implica la libertad moral, mientras que los conceptos empíricos se refieren a los *fenómenos*. En cuanto al segundo problema, de menor importancia, sobre si existe un concepto moral a partir del cual, y junto con otros no específicamente morales, puedan definirse todos los demás conceptos morales, su respuesta es también completamente clara. Sostiene que la noción del imperativo categórico es el concepto fundamental del pensamiento moral.

Los conceptos de lo moralmente bueno y de lo moralmente malo deben definirse en particular, considera él, desde el punto de vista de la ley moral. Si la noción de lo bueno fuera lógicamente *prior* a la concepción de la ley moral, aquélla «podría ser solamente la concepción de algo cuya existencia promete agrado... Sin embargo, dado que es imposible ver *a priori* qué representación (*Vorstellung*) irá acompañada de agrado... deberíamos depender por completo de la experiencia si deseamos determinar qué es... bueno y qué es malo»<sup>6</sup>.

Si «ser agradable», o en realidad cualquier otra propiedad empírica, significara el término «moralmente bueno», entonces todos nuestros juicios morales generales serían generalizaciones empíricas de las que cabría decir solamente que *hasta ahora* no se les ha encontrado excepción alguna. Ahora bien, esto no es tan evidente. La generalización empírica de que todo hombre muere antes de tener mil años es muy diferente del juicio moral de que las acciones crueles realizadas por pura crueldad son moralmente malas. Los juicios morales generales no son provisionales en el sentido en que lo son los juicios generales empíricos. Si definimos lo moralmente bueno como *aquello que podemos desear en conformidad con el imperativo categórico*, entonces no es provisional un juicio con el sentido de que, por ejemplo, una acción determinada es moralmente buena.

Los filósofos moralistas que han basado sus teorías en la suposición de que debe existir *un objeto* cuyo deseo es moralmente bueno, están incurriendo (considera Kant), les guste o no, en una teoría empírica de la ética. Poco importa si consideraban como su

<sup>6</sup> CRPr., 58.

objeto de estudio la felicidad, la perfección, el sentimiento moral o la voluntad de Dios. En cada uno de esos casos «su principio siempre fue la heteronomía y no pudieron evitar el tener que confrontarse con las condiciones empíricas de una ley moral, puesto que su objeto de estudio, como una determinación inmediata de la voluntad, podría llamarse buena o mala según su relación inmediata con el sentimiento, que siempre es empírico»<sup>7</sup>.

Los argumentos de Kant van dirigidos contra toda teoría moral que trate de definir la ley o el deber moral en términos de objetos buenos. Algunos filósofos moralistas contemporáneos, por ejemplo, Ross, estarían de acuerdo con él en este punto. Sin embargo, objetarían el intento de Kant de definir la bondad moral en términos de la ley o del deber moral, porque consideran que las nociones de deber y de bondad moral son fundamentales e indefinibles entre sí. Kant no encontró ni esta opinión ni ninguna otra parecida en los escritos de sus predecesores y, por lo tanto, no la discutió de forma explícita. Es evidente que no habría estado de acuerdo con ella una vez vista su definición de la bondad en términos del deber.

Tras la publicación del libro de Sir David Ross *The Right and the Good*, el problema de la definibilidad mutua del «deber» y «la bondad moral» se adentró en el ámbito de la discusión filosófica. La razón de esta preocupación por un problema que parece tener una importancia raramente menor estribaba quizá en el acuerdo casi general de los filósofos, que G. E. Moore ha mostrado de una vez por todas, de que los juicios morales son afirmaciones no empíricas de hechos específicamente morales. Este punto de vista tranquilizador no ha vuelto a mantenerse de forma general; y los filósofos moralistas se han interesado de nuevo más por el problema fundamental de la condición lógica de los conceptos y juicios morales en general que en establecer las nítidas relaciones entre ellos.

Una razón importante para definir las nociones de «bondad moral» o «deber» o ambas en términos de *deseos para fines específicos* surge de la suposición de que solamente tales deseos pueden movernos a la acción. La noción de un deseo para un fin específico, si bien no especificado, es, en mi opinión, desesperadamente vaga; puede abarcar casi todo, desde el deseo de comer una determinada porción de alimento hasta el deseo de alcanzar un estado de perfección totalmente indefinido. Los oponentes a la teoría ética de Kant juzgan que dado que el motivo de toda acción debe tener un

<sup>7</sup> CRPr., 64.

deseo específico y que una acción efectuada por mor del deber no sería activada por un deseo específico, no puede existir tal acción. En mi opinión, este argumento no es más que un ejemplo de dar por sentado lo que todavía está en discusión, mediante definiciones adecuadas.

Este argumento a menudo es justificado apelando a una famosa declaración del libro sexto de la *Ética a Nicómano*: «el pensamiento por sí mismo —dice Aristóteles allí— no mueve a nada, sino que sólo lo hace cuando está dirigido a un fin y relacionado con una acción». Declaración que, sin duda alguna, es incompatible con la idea de Kant de que la aprehensión de la ley moral o, mejor, la aprehensión de la conformidad de nuestra máxima en un caso particular con la ley moral puede en sí misma movernos a realizar una acción. En determinadas situaciones la aprehensión de una máxima en conformidad con el imperativo categórico, según Kant, nos hará cumplir una promesa por encima de múltiples deseos en sentido contrario y sin que tengamos en la mente ningún «fin específico».

Si deseamos determinar qué tesis es la correcta, si la aristotélica o la kantiana, debemos ante todo preguntarnos a nosotros mismos qué tipo de enunciación está haciendo Aristóteles. Creo que nuestra respuesta debe ser la de que está haciendo una enunciación empírica o, con más precisión, psicológica, sobre cómo los hombres concilian sus mentes para actuar. Sostiene que siempre actuamos de acuerdo con ciertos deseos e implica que un conflicto entre el deber y el deseo puede llevar a una acción obediente sólo si el deber mismo está basado en (o es definible en términos de) un deseo específico.

Ahora bien, Kant no acepta la descripción de Aristóteles sobre cómo conciliamos nuestras mentes para actuar. Acepta el conflicto entre el deber (que es diferentes del deseo) y el deseo como un hecho fundamental de la experiencia moral, cuya explicación es uno de los cometidos de la filosofía moral. El desacuerdo entre Kant y Aristóteles no es, pues, de teoría ética, sino que concierne a los *datos* de la teoría ética o a la propia descripción de la experiencia moral. Se trata de una cuestión que podemos decidir por nuestra cuenta. Para determinarla debemos reflexionar sobre nuestra propia experiencia de la obligación moral y del conflicto moral. Si llegamos a la conclusión de que a veces experimentamos un conflicto entre el deber y el deseo y que, sin embargo, cumplimos nuestro deber, no podemos entonces aceptar la objeción aristotélica: es una descripción que no conviene con nuestra experiencia.

Según Kant, la aprehensión de la ley moral y de nuestro deber va siempre acompañada por una emoción peculiar o sentimiento moral que él llama *Achtung für das Sittengesetz* (respeto o reverencia por la ley moral). Dado que nuestra aprehensión de la ley moral implica siempre el que tengamos esta emoción o sentimiento moral, podemos llegar a pensar que la existencia del sentimiento es el criterio de la moralidad de una acción y el origen de nuestra formulación de máximas que corresponden a la ley moral. En cambio, esta idea es diametralmente opuesta a la posición ética de Kant. El sentimiento moral acusado por la aprehensión de la ley moral «no sirve como medio para juzgar las acciones ni incluso como base de la ley moral misma, sino sólo como motivo de hacerla máxima de uno»<sup>8</sup>.

Como se ha indicado (por ejemplo, Paton en su *The Categorical Imperative (El imperativo categórico)*), la afirmación de Kant de que la reverencia hacia la ley moral es un motivo para adoptarla como el principio de acción de uno, puede parecer incompatible con su tesis central según la cual la ley moral determina a la voluntad de forma inmediata. Creo, sin embargo, como lo hace el profesor Paton, que esta incompatibilidad real o aparente no debería tomarse muy en serio. La noción de reverencia hacia la ley moral se ha introducido, después de todo, para mejor describir la manera en que la ley moral determina a la voluntad. Es un elemento de las situaciones complejas que llamamos «conciencia de nuestro deber» o «conflicto entre el deber y el deseo», un elemento cuya presencia no excluye en modo alguno la posibilidad de que la ley moral determine nuestra voluntad directamente. Si ciertas afirmaciones de un filósofo parecen contradecir una de sus tesis centrales, esas afirmaciones deben entonces interpretarse y, si es necesario, modificarse a la luz de su doctrina principal. Podemos hacer esto fácilmente considerando la reverencia, que es diferente de todos los deseos e inclinaciones, como el efecto necesario de la aprehensión del deber por un ser que no sólo es racional, sino que también está poseído de deseos. En realidad, la descripción y exposición kantianas de la reverencia apoyan plenamente esta interpretación.

### 3. Los postulados de la razón práctica

Hemos visto que para Kant la sujeción del hombre a la ley moral autoimpuesta, que puede obedecer o violar, implica el supuesto

<sup>8</sup> CRPr., 76.

de que el hombre es moralmente libre. Tal supuesto, que no puede hacerse sobre el mundo fenoménico sin incurrir en contradicción y que debe referirse al hombre como un *noúmeno*, es uno de los tres postulados de la razón práctica, siendo los otros dos la suposición de la existencia de Dios.

«Estos postulados no son dogmas teóricos, sino *presupuestos* que tienen necesariamente sólo valor práctico. Consecuentemente no amplían el conocimiento especulativo (teórico), sino que dan a las ideas de la razón práctica *en general* realidad objetiva (por su relación con lo práctico)...»<sup>9</sup>. Los postulados de la razón práctica determinan que las ideas de Dios, libertad e inmortalidad tienen «objetos», pero no son, por supuesto, objetos que puedan darse a la percepción. No son objetos en el sentido que propugna la *Crítica de la razón pura*, es decir, diversidades de la percepción que tienen unidad sintética o que son ejemplos concretos de las categorías esquematizadas. Son «objetos» no fenoménicos cuya existencia es garantizada sólo por la aprehensión de la ley moral.

Establecer que las sustancias *existen* (o que la sustancia existe) o que la categoría de sustancia tiene un objeto, equivale a establecer, expuesto a grandes rasgos, que la aplicación de la categoría está implicada en todo juicio empírico objetivo (en todo «es-el-caso»). Establecer que la libertad, la inmortalidad y Dios *existen*, es decir que nuestra posesión de deberes implica que las nociones tienen ejemplos concretos que, al no poder ser fenoménicos, deben ser *nouménicos* y en consecuencia incognoscibles.

La autoridad de los postulados de la razón práctica es tan sólo delegada. Por un lado depende de la clase de autoridad que encontremos en la ley moral, especialmente en comparación con el conocimiento matemático y científico. Por otro, depende de la clase de conexión que enlaza la aprehensión del imperativo categórico con los postulados. Esta conexión es más directa e íntima en el caso del postulado de la libertad y más tenue en el postulado de la existencia de Dios.

Es posible seleccionar algunas afirmaciones determinadas de los escritos éticos de Kant que *tomadas en sí mismas* apunten hacia una ética pragmática según la cual los conceptos de la ciencia moral son ficciones útiles. Según esta opinión, el mandato por el que debemos actuar de acuerdo con la ley moral es «analizado» en el mandato de que debemos actuar *como* si existiera una ley moral absoluta. Si se aceptara esta opinión totalmente antikantiana, entonces,

<sup>9</sup> CRPr., 132.

ciertamente, los postulados de la razón práctica, que permanecen únicamente en la ley moral, serían también ficticios.

En el otro extremo podríamos mantener que nuestra aprehensión del imperativo categórico está más asegurada que nuestra aprehensión de cualquier cosa. Según este enfoque podemos atribuir por lo menos tanto «peso» a la objetividad *práctica* de la ley moral y sus implicaciones o condiciones necesarias como el que atribuimos a la objetividad teórica de la ciencia y de la matemática. No es imposible que una gran parte dependa aquí de la experiencia de personas diferentes. La voz del deber puede hablar en diversos grados de intensidad y claridad. De todos modos, una comparación entre la objetividad práctica y la teórica carece incluso de cualquier norma medianamente precisa. El enfoque de Kant sobre la objetividad práctica de la ley moral y, en consecuencia, sobre los postulados de la razón práctica está alejado de cualquier pragmatismo.

Debemos volver ahora a la manera en que los postulados de la razón práctica se relacionan con la ley moral. Condicionan la objetividad práctica. En el caso de la libertad, el argumento es totalmente claro. El postulado de que el hombre es moralmente libre y, por lo tanto, libre como *noúmeno*, si aceptamos la distinción kantiana entre *fenómenos* y *noúmenos*, se sigue directamente, como hemos visto, de nuestra sujeción a la ley moral. Negar que somos, de una manera incognoscible, moralmente libres, es negar que aprehendemos el imperativo categórico como categórico.

En mi opinión, es mucho menos convincente el argumento por el que Kant intenta establecer la conexión entre el imperativo categórico y el postulado de la inmortalidad del hombre. «La adecuación completa de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección que ningún ser racional es capaz de lograr en ningún momento de su existencia. Dado, sin embargo, que se requiere como algo prácticamente necesario, puede hallarse solamente en un *progressus* que se sigue *hasta la infinitud*... Sin embargo, este progreso infinito es posible sólo si suponemos una existencia *infinitamente* última del mismo ser racional (la cual es llamada la inmortalidad del alma)»<sup>10</sup>.

C. D. Broad<sup>11</sup> mantiene que en este argumento las premisas de Kant son incoherentes entre sí. Según una premisa, la perfección moral es alcanzable, mientras que según la otra no lo es; pues alcanzable «solamente después de un tiempo sin fin» es «equivalente sin duda alguna a decir que no es alcanzable en modo alguno». No

<sup>10</sup> CRPr., 122.

<sup>11</sup> *Five Types of Ethical Theory*, Londres, 1944, p. 140.

pienso que esta acusación de incoherencia lógica esté justificada. Kant sostiene, en común con muchos matemáticos de nuestro propio tiempo, que una sucesión infinita puede considerarse como completada en un sentido que es totalmente compatible con su carencia de un último miembro. La noción de una sucesión infinita dada por completo es para Kant una idea internamente coherente aunque nada pueda corresponderla en el mundo fenoménico. Es teóricamente vacía. En otras palabras, la suposición de una totalidad completada como una idea de la razón pura es compatible con la suposición de que el mundo *fenoménico* no contiene *en realidad* ninguna sucesión infinita, sino, como mucho, sucesiones que se continúan sin llegar a un fin<sup>12</sup>.

En el argumento kantiano de la inmortalidad, como en el de la libertad moral, trata de mostrar que a la idea teóricamente vacía se le da una objetividad práctica al ser una condición de la ley moral. No obstante, el imperativo categórico nos ordena actuar de forma tal que podamos desear que la máxima de nuestra acción sea una ley general. No ordena el logro de la santidad o la «adecuación completa de la voluntad con la ley moral». Puede sernos perfectamente posible cumplir nuestro deber y en cambio sernos imposible lograr la santidad. Sólo si estamos sujetos, por encima del imperativo categórico, al mandato de llegar a ser santos, la noción de la inmortalidad tiene objetividad práctica, de acuerdo con el argumento de Kant. Que el argumento de Kant en justificación del postulado de la inmortalidad sea poco convincente, no se debe a un fallo lógico, sino, en mi opinión, al hecho de que no admitamos el mandato de lograr la santidad como una ley que podemos posiblemente elegir para cumplirla.

La idea de Dios no tiene objetividad teórica (es una enseñanza de Kant en la *Crítica de la razón pura*). La tesis se sigue de forma inconfundible de la posición del idealismo trascendental y Kant se ha esmerado en mostrar que los argumentos teóricos que pretendían probar la existencia de Dios se basaban todos en razonamientos falaces. Cuando Kant califica como un postulado de la razón práctica a la tesis «de que Dios existe», está implicando que la ley moral le da objetividad práctica.

El argumento ético de la existencia de Dios hace uso de la concepción del sumo bien que implica la moralidad completa y «la felicidad que es igual que aquélla». Como seres morales debemos exigir no sólo una situación ideal en la que todos los seres racionales sean

<sup>12</sup> Véase Cap. V.

santos, sino también otra en la que sus estados anímicos se caractericen por la intensidad y clase de felicidad que merezcan. Lo que debe ser, debe ser posible, pues toda obligación moral implica la libertad (moral *nouménica*) de realizarlo.

«Debemos tratar de promover el sumo bien (que, por lo tanto, ha de ser posible). En consecuencia, debemos *postular* la existencia de una causa de la naturaleza toda, que sea distinta de la naturaleza y que contenga el fundamento... de la proporcionalidad exacta de la felicidad y la moralidad»<sup>13</sup>. Kant muestra que Dios, el ideal de la razón pura, es esa causa. Dicho con otras palabras, su argumento consiste en que el sumo bien no es realizable si Dios no existe. Dado que, como él mismo insiste<sup>14</sup>, la posibilidad de realizar el sumo bien implica la posibilidad de que el hombre logre la santidad, el argumento ético de la existencia de Dios está expuesto a las mismas objeciones por lo menos que el argumento de la inmortalidad del alma. Y además presupone que es deber del hombre intentar originar el sumo bien y que sólo puede hacerlo con la ayuda de Dios. Pero una persona puede admitir, sin incurrir en contradicción, el imperativo categórico y creer, en cambio, que no es su deber originar el sumo bien, puesto que este deber implicaría la existencia de Dios que ella niega. No significa ello que no pudiera considerar su deber el actuar *como si* fuera posible promover el sumo bien.

Si pudiéramos hacer una reducción de los argumentos de Kant que descubriera su mera estructura lógica quedarían en algo semejante a: 1.º) el hombre puede cumplir su deber sólo si es libre; 2.º) el hombre puede lograr la santidad sólo si es inmortal; 3.º) el hombre puede promover el sumo bien sólo si Dios existe. Ahora bien, la libertad moral del hombre es una condición necesaria de su poder de alcanzar la santidad, lo que a su vez es una condición necesaria de que el sumo bien sea realizado y, en consecuencia, también de la existencia de Dios. En otras palabras, la existencia de Dios es origen de la posibilidad de la santidad y así también de la inmortalidad del alma. La posibilidad de la santidad origina la libertad del hombre.

Sin embargo, la libertad del hombre no entraña su poder de lograr la santidad y su poder de lograr la santidad no entraña la consecución del sumo bien y de la existencia de Dios. La conexión lógica entre el imperativo categórico y la libertad moral es la más

<sup>13</sup> CRPr., 125.

<sup>14</sup> CRPr., 124.

fuerte de todas; y es mínimamente directa entre el imperativo categórico y la existencia de Dios. Este, a juzgar por sus propias palabras, parece haber sido el propio enfoque de Kant.

La creencia en Dios, en la inmortalidad y en la libertad no «carecen de sentido», aunque no deriven su significado de aseveraciones de la realidad científica. Su sentido consiste, según Kant, en los modos en que están enlazadas a lo que él considera como la experiencia moral fundamental: La aprehensión del imperativo categórico.

#### 4. Moralidad y religión

La opinión de Kant sobre la relación entre la moralidad y la religión está contenida en las *Criticas* de la razón teórica y práctica. Posteriormente aparece explicada y aplicada en *La Religión dentro de los límites de la sola razón* (1793). Sus cuatro partes fueron concebidas en un principio con la idea de publicarlas en una revista especializada, pero la segunda no logró obtener la aprobación necesaria del censor de Berlín.

Las primeras frases del prefacio a esta obra establecen su tono general y determinan su carácter. «La moralidad —afirma Kant clara y firmemente—... no necesita la idea de otro ser superior al hombre para que el hombre reconozca su deber, ni otro motivo aparte de la ley para que cumpla su deber... Así, pues, la moralidad en cuanto tal no necesita en modo alguno la religión, sino que es autosuficiente en virtud de la razón pura práctica»<sup>15</sup>.

Como hemos visto, la aprehensión de la ley moral da lugar a una idea que implica la correlación adecuada de la virtud y la felicidad. Sin embargo, «esta idea surge de la moralidad sin ser su fundamento; es un fin cuya concepción presupone ya principios morales»<sup>16</sup>. Kant llega a esta posición a través de las tesis centrales de su filosofía moral, que se basa en la autonomía de la voluntad, su sujeción al imperativo categórico autoimpuesto. Basar la ciencia moral en el mandato de Dios sería hacer una ética heterónoma, lo que Kant considera como el error crucial de los filósofos moralistas que le precedieron.

La *Critica de la razón pura* ha dejado espacio para la fe al demostrar que la concepción del ser más perfecto, si bien teóricamente

<sup>15</sup> Rel., 3.

<sup>16</sup> Rel., 5.

vacía, no es, en cambio, lógicamente absurda o contradictoria. La *Crítica de la razón práctica* ha conferido algún contenido práctico a este concepto mostrando cómo a través de la concepción del sumo bien está aquél unido a las nociones de deber y de la ley moral. De este modo las dos *Críticas* habían preparado el fundamento para un acto de fe que está en armonía con los hallazgos de la filosofía crítica. En este sentido puede llamarse una fe racional. Según Kant, es racional también en el sentido que satisface «un interés de la razón pura», es decir, en la conexión entre los ámbitos de la naturaleza y de la libertad moral. Pese a lo difícil que pueda resultar el comprender la noción kantiana de fe racional no nos permite dudar que es diferente de la aprehensión o de la ley moral o del mundo de la realidad empírica. Perteneció a la esfera de la religión.

Aunque «la moralidad lleva inevitablemente a la religión» se precisa un acto de fe para cubrir el vacío lógico existente entre la moralidad y la idea de Dios como un «legislador moral fuera del hombre»<sup>17</sup>. Kant distingue perfectamente entre los diversos credos religiosos y la religión, que por un acto de fe da vida a la idea de Dios, cuya posibilidad teórica y práctica ha sido determinada por la filosofía crítica. «Sólo existe una religión verdadera; en cambio, puede haber muchas variedades de credos religiosos... En consecuencia, es más apropiado decir: este hombre es del credo religioso judío, mahometano, cristiano, que decir: él es de ésta o aquella religión»<sup>18</sup>.

Es de algún interés señalar que la misma opinión ha sido expuesta por Lessing en el poema dramático *Nathan the Wise* (1779), una obra situada en la Palestina de las Cruzadas sobre el conflicto entre cristianos, mahometanos y judíos. Está claramente expresada en una parábola narrada por Nathan en la que los tres credos religiosos son comparados con tres anillos dejados por un padre amoroso a sus tres hijos. El ha poseído un anillo más precioso, la verdadera religión, pero por lo menos dos de los que dio a sus hijos, y posiblemente los tres, deben ser meras imitaciones<sup>19</sup>.

La aprehensión de la ley moral es independiente de la religión. Sin embargo, la persona religiosa interpretará la ley moral como el mandato de Dios. Según la Biblia<sup>20</sup>, obedecer la voz de Dios es «mejor que las víctimas. Y mejor escuchar que ofrecer el sebo de los carneros». Para Kant, toda adoración externa es ociosa. «*Todo lo*

<sup>17</sup> *Rel.*, 6.

<sup>18</sup> *Rel.*, 108.

<sup>19</sup> Véase acto 3, escena 7.

<sup>20</sup> Samuel I, 15, 18.

que el hombre, aparte de una línea moral de la vida, cree que es capaz de hacer para agradar a Dios es mero engaño religioso (Religionswahn) y adoración espuria (Afterdienst) de Dios»<sup>21</sup>. Es ésta una piedra angular de la filosofía kantiana de la religión y la vida de Kant da testimonio de su convicción. Su biógrafo y amigo personal, R. B. Jachmann, nos dice que Kant, aunque era profundamente religioso, se abstenía de toda costumbre religiosa externa. En sus últimos años ciertamente no acudía a la iglesia. Creo que no hay razón alguna para dudar de las palabras de Jachmann. Además están confirmadas por L. E. Borowski, otro amigo personal.

Kant respetó todo credo religioso y en especial el cristianismo por la doctrina moral que contiene. En una carta a Lavater (28-4-1775) dice: «Yo distingo la doctrina de Cristo del informe que tenemos de la doctrina de Cristo, y para conseguir la primera trato, por encima de todo, de extraer la doctrina moral separada de todos los preceptos del Nuevo Testamento. La primera es con seguridad la doctrina fundamental del Evangelio, la segunda puede ser solamente una doctrina auxiliar...».

«Yo venero —dice en la misma carta— los informes de los evangelistas y apóstoles y pongo mi humilde confianza en esos medios de reconciliación de los que nos han dado noticia histórica, o también en cualquier otro que Dios en sus secretos designios pueda haber escondido; no voy a ser de ninguna manera un hombre mejor si puedo determinar esos medios, pues que es algo que concierne sólo a lo que haga Dios; por lo que no puedo ser tan atrevido e insolente como para determinarlos... como los medios auténticos por los que espero mi salvación... No estoy lo suficientemente cerca de los tiempos en que ellos (los informes de los evangelistas y de los apóstoles) llegaron a constituir tales decisiones peligrosas y arrogantes.»

No hay nada en las obras publicadas de Kant sobre filosofía de la religión que sea incompatible con las palabras o el espíritu de esta carta privada. Kant creyó y creyó haber demostrado que un hombre puede ser verdaderamente religioso sin compartir el credo de ninguna religión organizada. El mismo vivió como ese hombre.

##### 5. La relación de la ética de Kant con algunas teorías morales contemporáneas

Los dos tipos de teoría moral que, con muchas variantes, se mantienen con más fuerza en los tiempos actuales dentro de los

<sup>21</sup> *Rel.*, 170.

países de habla inglesa son, por un lado, la opinión de que los conceptos morales se aplican a una clase particular de realidad y, por otro, la de que no existe esa esfera especial de realidad para su uso, y que los términos son empleados para alguna otra cosa, para la expresión y la evocación de actitudes sobre todo. El representante más importante de la primera teoría es G. E. Moore. Uno de los exponentes más lúcidos de la segunda es el profesor C. L. Stevenson.

Según Moore, las cualidades morales —aquellas que indicamos al usar los términos morales— no son empíricas o matemáticas, sino que son, como él dice, cualidades «no naturalistas». Sin embargo, los términos morales se aplican *en primer lugar* a los hechos y no, por ejemplo, a actitudes o máximas. El principal argumento de Moore en favor de esta opinión<sup>22</sup> se basa en la naturaleza del desacuerdo moral que, dice él, es en toda consideración semejante al desacuerdo acerca de hechos, con excepción de los de los conceptos morales, cuya aplicación está en cuestión, que no son empíricos. Los juicios morales son considerados en particular como objetivos en el sentido de que si son verdaderos para una persona y en un momento determinado son entonces necesariamente verdaderos para toda persona y en cualquier momento.

Por otro lado, Stevenson sostiene que las afirmaciones con el sentido de que una cosa u otra es moralmente buena o correcta pueden analizarse mediante definiciones cuya forma general ejemplifica como sigue: «esto es bueno» tiene el mismo sentido que «esto tiene las cualidades o las relaciones X, Y, Z...», con la excepción de que la palabra «bueno» tiene además un sentido emotivo y laudatorio que le permite expresar la aprobación del hablante y tiende a evocar la aprobación del oyente»<sup>23</sup>. A la objeción de Moore de que si las aserciones morales sirvieran meramente para expresar y evocar las actitudes no habría desacuerdo moral, Stevenson tiene su respuesta. Consiste en señalar que hay dos clases de desacuerdo real, a saber, los que son sobre hechos y los que se dan en las actitudes. Así, pues, por ejemplo, el desacuerdo entre los padres sobre la educación de un hijo puede ser un mero desacuerdo en la actitud. En su opinión, el desacuerdo moral puede explicarse como desacuerdo en la actitud.

Moore cree con Kant que los juicios morales no son sólo objetivos, sino absolutamente objetivos en un sentido que excluye la

<sup>22</sup> Véase, p. ej., *Ethics*, Londres, 1912, p. 100 ss.

<sup>23</sup> *Ethics and Language*, Yale U. P., 1944, p. 207.

posibilidad de códigos morales alternativos. Sin embargo, y a diferencia de Kant, Moore no ofrece prueba alguna para la moralidad de las acciones, ni positiva ni negativa, puesto que define «la rectitud» en términos de «la bondad» y mantiene que esta última es indefinible. A pesar de la admirable claridad de sus detalles, la teoría moral de Moore lleva a un resultado que puede parecer oscuro —y a mí me lo parece—: hacer un juicio moral es aplicar un concepto *inalizable*. Esto no tendría en sí mismo mayor importancia, pues, como indica Moore, los predicados del color también son inalizables. Sin embargo, los predicados del color son claramente definibles, es decir, ejemplificables para aclarar casos como los muestrarios de colores. El concepto inalizable de Moore no es ejemplificable de ninguna manera similar y ambigua.

Todo lo que Moore puede decir sobre la noción inalizable «moralmente bueno» estriba en que, por un lado, no es naturalista —en un sentido del término bastante vago—; y por otro, que si cualquier cosa es buena, su bondad será necesitada para todas las características no morales que posea. Según Moore, esto es una conexión necesaria que no es *ni* lógica *ni* causal; y lo que ello *sea* no lo pretende conocer Moore<sup>24</sup>. Kant analiza el juicio moral como si estuviera en contra de esto último. Lo analiza desde el punto de vista de la conformidad de las máximas con un principio formal. Sin incurrir en lo que Moore llama la falacia naturalista, definiendo los predicados morales en términos de los empíricos, Kant muestra con claridad que son objetivos, es decir, que son prácticamente objetivos en un sentido explicado claramente.

Stevenson cree con Kant que existe una distinción estricta entre el pensamiento teórico y la moralidad. Sustituye la dicotomía kantiana de la *razón* teórica y práctica por la dicotomía del *sentido* descriptivo y emotivo. Los términos que caracterizan los hechos empíricos tienen el primer tipo de sentido, mientras que los términos que expresan y evocan actitudes tienen el segundo. Creo, sin embargo, que esta distinción es en conjunto demasiado imperfecta para llegar a una exposición adecuada de los juicios morales —o, podría decirse, pretendidamente morales—. Aunque Stevenson insiste en que el sentido emotivo puede tener muchos matices y variaciones, no trata de distinguir seriamente el uso de «bueno» en afirmaciones como: «este queso es bueno», «este poema es bueno», «esta acción es (moralmente) buena». Si lo hiciera creo que debería hablar de máximas y principios de acción más que de la mera expresión

<sup>24</sup> Véase *Philosophical Studies*, p. 275.

y evocación de las actitudes. Se aproximaría mucho más, pienso yo, a la posición kantiana.

Sería un error creer que hemos de elegir entre Moore y Stevenson o incluso de forma más general entre una teoría ética que implica juicios morales objetivos y absolutos y otra que hace de la moralidad un asunto de gusto y emoción. En el capítulo anterior he indicado brevemente que la prueba formal de Kant no establece la moralidad absoluta de ningún código de máximas, sino tan sólo si es un código moral o amoral. Así como a la vista de las tendencias modernas la *Critica de la razón pura* debe modificarse para admitir la posibilidad de teorías científicas distintas de la de Newton, que Kant había aceptado, así, creo yo, debe modificarse la *Critica de la razón práctica* para dar cabida a sistemas morales distintos de los que Kant ejemplifica. Es una falacia pensar que con sólo reemplazar, tanto en la esfera teórica como en la práctica, la objetividad absoluta de Kant por otra relativa, llegarían a ser *ipso facto* la ciencia o la moralidad cuestiones de gusto. En concreto, es falaz pensar que el imperativo categórico llegaría a ser hipotético, por ser reconocido como una prueba negativa únicamente.

Esta digresión sobre la controversia ética contemporánea debe ser forzosamente esquemática e insuficiente, pero su objetivo estaba en mostrar meramente, y una vez más, la aplicabilidad moderna de la teoría de Kant. En verdad no tiene el propósito de exhortar al lector para que cierre sus obras de Moore y Stevenson, sino que más bien le recomienda abrir o volver a abrir, según el caso, los escritos éticos de Kant.

## LA TEORIA KANTIANA DEL GUSTO ESTETICO

## 1. El lugar de la tercera crítica y el principio del juicio reflexivo

Las críticas de la razón teórica y práctica son dos estudios sistemáticos de los principios *a priori* del conocimiento empírico y de la moralidad. No constituyen la totalidad del sistema ni siquiera el perfil completo de la filosofía crítica. No se ha establecido esta etapa, sin embargo, para completarla tan sólo con detalles, sino «para que los hombres imparciales, penetrantes y verdaderos filósofos populares, le den la apetecida elegancia»<sup>1</sup>. Todavía Kant tiene que desarrollar y escribir otra *Critica* antes de sentirse justificado, a la edad de sesenta y seis años, al afirmar<sup>2</sup> que ha «concluido todos sus trabajos críticos» y que ahora podía sin demora alguna proceder con el «doctrinal» —el cultivo de las regiones que, como él creyó, la filosofía crítica había tomado en posesión con total derecho—. Esta tercera *Critica* es la *Critica del juicio*, «juicio» que significa el poder o la facultad de juzgar (*Urteils kraft*).

Para mostrar la relación entre los cometidos de las tres *Criticas*, Kant emplea el lenguaje de las facultades que ahora resulta anticuado y sospechoso. Con razón los filósofos contemporáneos, como también es mi sentir, ya no se interesan en asignar los principios

<sup>1</sup> CRP, B XLIV (G. M., 52).

<sup>2</sup> Ju., 170.

a determinadas facultades, sino en hallar cómo funcionan esos principios en nuestro pensamiento real y en nuestra conducta. Sin embargo, sería un error creer que el principal interés de Kant no apunta en la misma dirección. Cuando habla de facultades lo hace llevado de su hábito de examinar o prever un estudio de la función. Esto mismo es lo que hemos visto en las dos primeras *Críticas* y también podemos esperararlo en la tercera.

En común con sus predecesores racionalistas, Kant distingue tres facultades de la mente como un todo: 1.º conocimiento; 2.º el sentimiento del agrado y del desagrado (*Lust und Unlust*), y 3.º el deseo. Distingue también tres facultades cognoscitivas, a saber: 1.º el entendimiento; 2.º el juicio, y 3.º la razón. La *Crítica de la razón pura* ha revelado, sostiene él, los principios *a priori* del entendimiento y mostrado que ellos legislan el conocimiento empírico y cómo lo hacen. De forma similar, la *Crítica de la razón práctica* ha revelado un principio *a priori* de la razón y ha mostrado que legisla el deseo y cómo lo hace. Hasta ahora no se le ha asignado al juicio ningún principio *a priori* ni se ha examinado de forma sistemática el sentimiento o los juicios sobre él.

Según Kant<sup>3</sup>, «el juicio en general es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal es dado (la norma, el principio, la ley), entonces el juicio que incluye en él lo particular es *determinante*. Sin embargo, si es dado lo particular para el que el juicio debe hallar lo universal, será entonces meramente reflexivo». No existe problema alguno sobre los principios *a priori* del juicio determinante. No son sino los principios de la analítica trascendental cuya aplicación ha sido aclarada en la doctrina del esquematismo trascendental<sup>4</sup>.

Si el juicio reflexivo tiene sus principios *a priori*, una de sus funciones debería consistir en guiar la búsqueda de las leyes generales que no son dadas *a priori* o *a posteriori*. La consideración del sistema de las facultades de la mente como un todo y de sus facultades cognoscitivas correspondientes lleva a Kant a la conjetura de que el juicio reflexivo tiene un principio *a priori* relacionado con el sentimiento en un modo análogo a como los principios *a priori* del entendimiento se relacionan con el conocimiento de la realidad empírica y los de la razón práctica con el deseo. Probar esta conjetura es uno de los cometidos de la tercera *Crítica*.

<sup>3</sup> Ju., 179.

<sup>4</sup> Véase capítulo IV, § 1.

Otro cometido que todavía ha de realizarse consiste en indagar en la conexión entre el ámbito de la naturaleza y el de la libertad moral —entre la razón teórica y práctica—. La primera *Crítica* ha tratado de mostrar que la experiencia del hecho empírico presupone la adopción de ciertos principios sintéticos *a priori* que determinan juntos una concepción de la naturaleza como un sistema mecanicista. La segunda *Crítica* ha tratado de mostrar que si la acción moral no es una ilusión será posible solamente si suponemos un sistema de fines relativos y *absolutos* y que nuestra libertad elija su realización si es que están en pugna entre sí. Las dos *Críticas* son desarrolladas a la luz que entre sí se da mediante una constante referencia recíproca. Juntas muestran que los principios teóricamente necesarios que se aplican a los *fenómenos* y los principios prácticamente necesarios que se refieren a los *noúmenos* son lógicamente compatibles.

Sin embargo, no basta la mera compatibilidad lógica entre los dos conjuntos de principios. Debe existir *alguna conexión* entre los ámbitos de la libertad y de la necesidad natural: porque nuestra libertad halla su realización en la naturaleza a través de nuestras acciones. «Debe haber, en consecuencia, un fundamento de esta unidad de lo suprasensible (lo nouménico) que reside en la base de la naturaleza con aquello que la noción de libertad contiene como prácticamente real». La concepción de ese fundamento debe ser además tal que «haga posible el tránsito desde el modo de pensar que está en acuerdo con los principios de la naturaleza, a aquél que esté de acuerdo con los de la libertad»<sup>5</sup>. En la tercera *Crítica*, Kant se propone mostrar que el juicio reflexivo tiene un principio *a priori* que, entre otras cosas, establece también la armonía requerida entre la naturaleza y la libertad.

Está claro que si existe tal principio debe ser sintético —su negación es lógicamente posible—. En efecto, es posible negar, sin caer en contradicción, que los principios de la ciencia natural y de la moralidad, además de ser mutuamente compatibles, están de algún modo unidos. Tal enfoque mostraría gran similitud con la doctrina de Averroes, Siger de Brabante y otros filósofos medievales de que las verdades filosófica y teológica, aunque compatibles entre sí, están totalmente separadas. Por otro lado, el principio, al igual que los principios necesarios que une, debería ser *a priori*, es decir, lógicamente independiente de toda proposición que describa impresiones sensibles.

<sup>5</sup> Ju., 176.

El juicio reflexivo, la facultad de buscar lo universal cuando se da lo particular, es empleado en múltiples ámbitos del empeño intelectual. Es precisamente por una consideración de su función en la ciencia por lo que Kant emprende la búsqueda de su principio *a priori*. La ciencia pretende descubrir las leyes generales en su conexión sistemática. Esas leyes son o bien condiciones sintéticas *a priori* del conocimiento científico, que Kant cree que pueden descubrirse y que de hecho ha descubierto (en la *Crítica de la razón pura*), o bien son leyes empíricas, es decir, proposiciones *a posteriori* que pueden descubrirse solamente a través del experimento y la observación.

Es perfectamente concebible que las generalizaciones empíricas que han sido descubiertas por la ciencia, o que espera descubrir, constituyan sólo un conglomerado de proposiciones aisladas o de grupos de ellas aislados, sin ninguna interconexión sistemática. Un ejemplo de tal conglomerado sería una teoría sociológica que contuviera las siguientes generalizaciones aisladas y un número indefinido de otras, separadas cada una de todo el resto de forma similar: «El aumento de suicidios en una población dada es directamente proporcional al número de sus miembros educados», «El aumento del número de penas de muerte en una población dada es directamente proporcional al aumento del número de sus miembros en paro», etc. Las generalizaciones no pueden acumularse simplemente y decir que el resultado es una ciencia. Cualquier significado que demos precisamente a un sistema de proposiciones es siempre más que su mera unión.

La unidad sistemática de los principios *a priori* de la ciencia tiene, según Kant, su «fundamento en nuestro entendimiento». La unidad de los principios empíricos, afirma por lo tanto, no puede ser sino la suposición de que «las leyes empíricas especiales... deben considerarse... como si nuestras facultades cognoscitivas les hubieran dado un entendimiento (si bien no el nuestro) con el fin de hacer posible un sistema de la experiencia de acuerdo con leyes (empíricas) especiales de la naturaleza»<sup>6</sup>.

Esta suposición no significa, como subraya Kant indicándolo con el uso del «como si», que la unidad sistemática de la ciencia presuponga la existencia de Dios. Significa que si la ciencia es posible, el entendimiento humano debe considerarse capaz de aprehender las leyes de la naturaleza, y que si Dios ha creado el mundo, ha creado un mundo comprensible. Su sentido es similar al del aforismo

<sup>6</sup> Ju., 180, el subrayado es mío.

de Einstein, inscrito en una pared del Princeton Institute for Advanced Study, que dice: «Dios es sofisticado, pero no malicioso».

El principio de la armonía entre la naturaleza y nuestras capacidades mentales no es legislativo, sino más bien «un principio para buscar las leyes, aunque sea meramente subjetivo...»<sup>7</sup>. No es ni *teóricamente* necesario como una condición de la experiencia de la realidad empírica posible para nosotros, ni *prácticamente* necesario como una condición del «deber» sin ser una noción vacía. Su necesidad es la de un principio heurístico cuya adopción está incluida en el proceder, no de ésta o aquella empresa científica particular, sino de toda empresa científica, cualquiera que fuese. Incluye el fundamental y necesario *como-si* de toda indagación para un sistema científico.

La justificación de Kant del principio de la naturaleza conviene con nuestro objetivo cuando comenzamos a descubrir que el sistema de sus leyes nos recuerda a las justificaciones comunes de la inducción. Reichenbach<sup>8</sup> y muchos otros después de él tratan de justificar la inducción mostrándola como un método razonable. La naturaleza, afirman, concuerda, o no lo hace, con las generalizaciones inductivas que pueden descubrirse. Si no lo hace, nuestras generalizaciones empíricas deben ser fútiles; si lo hace, existe entonces una posibilidad de éxito. En consecuencia, hacer inducciones es un método razonable.

La racionalidad del uso del raciocinio inductivo implica, desde luego, la racionalidad de la suposición de que la naturaleza conviene con nuestras capacidades del entendimiento; y justificar lo primero es justificar *a fortiori* lo segundo. Sin embargo, aun cuando por una razón u otra no adoptemos la inducción como un método de estudio, seguimos suponiendo el principio del juicio reflexivo, pues rechazándolo implicamos la futilidad de todo estudio sobre un sistema de leyes empíricas.

## 2. Juicio reflexivo, gusto estético, explicación teleológica

La necesidad de que la naturaleza se adapte a nuestro propósito \* de entenderlo implica, según Kant, la necesidad ulterior de «que

<sup>7</sup> Ju., 177.

<sup>8</sup> *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden, 1935, § 80.

\* Los términos «purpose», «purposive» y «purposiveness» serán traducidos por «propósito», «propositivo» y «propositividad», respectivamente. Mas como Körner en ciertas ocasiones utiliza «purpose» con el sentido de propósito, fin.

la naturaleza especifique sus leyes generales en conformidad con un principio de propositividad para con nuestra facultad cognoscitiva, es decir, un principio de adaptación al entendimiento humano en su función necesaria. Consiste ese principio en hallar para lo particular que es presentado a la percepción, lo universal; y en hallar para tales universales diferentes (*zum Verschredenen*)... la conexión en una unidad de principio...»<sup>9</sup>. Al emplear el juicio reflexivo exigimos una organización propositiva y procedemos *como si* la naturaleza y su contenido estuviera así organizada.

Así como la *Crítica de la razón práctica* no es, *pace* Heine, la obra de un mecanicista arrepentido que desea encontrar un lugar para la ciencia moral objetiva y para Dios, así la *Crítica del juicio* no es la expresión de una añoranza nostálgica de las antiguas formas del pensar en términos de causas finales. La tercera *Crítica* como un todo mantiene en su integridad la concepción mecanicista de la naturaleza, como explicó la *Crítica de la razón pura*. Examina solamente la función de los conceptos de propositividad, propósito y causa final, y su aplicabilidad a los juicios estéticos y científicos.

De acuerdo con Aristóteles y sus seguidores medievales, una de las explicaciones de un acontecimiento o proceso natural consiste en indicar su propósito. Esta noción se emplea tanto en el sentido de «propósito humano», como en un sentido metafísico en el que no es definible en términos de deseos humanos. En la *Física* (194 b), Aristóteles considera el ejemplo de un hombre que está haciendo ejercicio. Si preguntamos *por qué* lo hace, la respuesta de que lo hace con el propósito de favorecer su salud nos satisfecerá. La noción de propósito es sumamente clara en este contexto. Sus elementos son: 1) un deseo para una situación, la salud; 2) una actividad propositiva, hacer ejercicio, y 3) la adaptabilidad de la actividad al propósito. Además, es totalmente correcto considerar el propósito como anterior, en cierto modo, a la actividad propositiva.

Sin embargo, Aristóteles mantiene también que «hay propósito... en lo que es y en lo que pasa en la Naturaleza» (199 b). Rechaza la opinión de que sea una mera coincidencia «el que los dientes delanteros salgan con un filo, adecuado para cortar la comida, y que los traseros salgan planos y apropiados para triturarla sin que, en ello haya ningún propósito». El es consciente de la objeción que había sido planteada por los precursores griegos de Darwin, de que

destino o intención, lo pondré entre paréntesis a continuación del equivalente castellano que en cada caso, y cuando convenga, corresponda. (N. del T.)

<sup>9</sup> Ju., 186.

«en los casos en los que la coincidencia dio lugar a una combinación semejante a la que pudo haber dado el propósito, las criaturas..., habiendo sido formadas adecuadamente por acción del azar, sobrevivieron; de lo contrario, perecieron y todavía perecen...». Al rechazar esta opinión Aristóteles emplea en un sentido metafísico el concepto de propósito o causa final que incluye como sus elementos un todo propósito y un propósito conseguido por ella, pero no incluye deseos humanos. Es difícil comprender aquí el sentido en que el propósito precede al todo. A lo sumo, es análogo a la prioridad de un propósito humano a la actividad propositiva que la cumple.

En la *Crítica del juicio*, Kant se interesa fundamentalmente por la noción metafísica de propósito que no depende de los deseos humanos. Distingue claramente la propositividad de un todo particular del propósito al que sirve. Además, sostiene que a la distinción entre el todo propositivo y su propósito puede corresponder una separación real. La tesis<sup>10</sup> de que «la propositividad puede darse sin propósito» es muy importante para su teoría del gusto estético. Creo que no es ello, en modo alguno, una suposición desesperada o artificial, sino una descripción apropiada de ciertas experiencias. A menudo encontramos casos particulares, sean hechos por el hombre o no, cuyas partes están tan íntimamente interrelacionadas y tan armoniosamente adaptadas entre sí y con el todo del que son partes, que hablamos del todo como teniendo un *designio* que no se relaciona ni con un artífice ni con un propósito para el que es destinado. En realidad, es frecuente que ni siquiera lo busquemos. De modo similar podemos concebir un propósito sin que sea posible mostrar ningún todo organizado que le sirva.

La distinción entre el todo intencional y el propósito, dentro de un juicio teleológico, corresponde a la distinción entre el caso particular y el concepto en un juicio empírico ordinario (no teleológico). El paso del uno al otro se da con frecuencia y de forma totalmente natural. Considérese, por ejemplo, el juicio empírico de que «este es un gato» que es difícilmente transformado en «este todo propositivo sirve al propósito de ser un gato», o en un lenguaje un poco técnico, «este todo propositivo tiene como causa final un deber ser gato». En esta transformación lo particular se ha convertido en un todo propositivo; el concepto «gato», en una causa final («gato en cuanto causa final»), y la cópula «es» ha sido sustituida por la relación entre un todo propositivo y su propósito.

<sup>10</sup> Ju., 220.

Dado que puede haber todos propositivos sin propósito y propósitos a los que no corresponde ningún todo propositivo, será posible examinarlos de forma separada. Separación que puede tener incluso grandes ventajas, como hemos visto en la primera *Critica*, en la que la *estética trascendental* se interesaba por los particulares y la *lógica trascendental* por las nociones generales. En la *Critica del juicio* hay una división similar. Su primera parte, la *Critica del juicio estético*, versa sobre los todos propositivos que no tienen propósitos específicos; de forma tal que, dicho con otras palabras, no pueden ser o estar incluidos bajo ninguna causa final definida, es decir, bajo ningún concepto considerado como causa final. En la segunda parte, la *Critica del juicio teleológico*, se interesa principalmente por un examen de los propósitos (*purposes*) o causas finales sin ningún todo propositivo específico que les sirva.

La unidad de las dos partes se sigue del principio del juicio reflexivo que exige la adaptabilidad de la naturaleza al propósito de nuestro entendimiento. Nos lleva ello a hacer juicios teleológicos, expresa nuestra consciencia de los todos propositivos y nuestro impulso hacia la explicación teleológica.

### 3. Juicios sobre lo bello

Un juicio de gusto estético puede expresar un mero agrado (o desagrado) o también puede, además, exigir una validez universal. Al afirmar que me gusta, por ejemplo, un cuadro o que me parece bello no estoy implicando que otra persona a la que el cuadro no le parece bello esté equivocada. Sin embargo, si afirmo que el cuadro *es* bello, estoy diciendo, por lo menos aparentemente, que todo aquel que lo juzgue de forma diferente está equivocado en algún sentido. El tránsito de una afirmación de gusto privado a otra que exige validez universal nos recuerda transitos análogos desde, por un lado, un juicio meramente de percepción al correspondiente juicio empírico objetivo (por ejemplo, desde «esto me parece una piedra pesada» a «esto es una piedra pesada»), y desde, por otro lado, una aseveración de deseo a otra de deber (por ejemplo, desde «decir la verdad es deseado (o deseable)» a «decir la verdad es un deber»).

¿Puede justificarse la exigencia de algunos juicios estéticos de tener validez universal? Un aspecto de la respuesta está claro ya. La exigencia, y, por tanto, su justificación, es totalmente distinta de la de los juicios teóricamente objetivos y de la de los juicios

prácticamente objetivos (necesarios, universales). Lo que confiere, si es que hay algo, validez universal a un juicio de gusto privado, de tal modo que lo cambie en un juicio sobre lo bello —un juicio de que «es-bello»— no es la aplicación de las categorías ni la prueba realizada con éxito por el principio formal de moralidad. La naturaleza y justificación de la exigencia de una objetividad estética puede descubrirse sólo mediante un cuidadoso examen de todas las clases de juicios que de manera implícita formulan esa exigencia.

Kant, como es habitual en él, conduce su examen sobre las líneas de su esquema formal de las cuatro clases de formas lógicas del juicio; a saber, cualidad, cantidad, relación y modalidad. Puede ello parecer extraño si consideramos que la aplicación de las categorías no entra en los juicios de gusto. Sin embargo, como veremos, tales juicios, en opinión de Kant, «siempre implican una relación con el entendimiento»<sup>11</sup>. A cada una de las cuatro clases de formas lógicas corresponde allí una definición parcial de lo que quiere decirse al afirmar que un objeto es bello. Aunque la adaptación de las definiciones parciales es artificial, según creo, las definiciones mismas son sumamente aclaradoras.

Quizá la más importante de esas definiciones parciales sea la presentada bajo el título de «relación». En ella, lo bello es definido «como la forma de propositividad en un objeto en cuanto que es percibido *independientemente de la representación de un propósito*»<sup>12</sup>. Al distinguir entre la forma y el contenido de los todos propositivos, Kant implica que la forma es dada a todos los perceptores mientras que el contenido es privado para cada cual. Implica, además, que el juicio sobre el ser bello de los objetos concierne a los rasgos participables o públicos de la experiencia estética.

El mismo todo propositivo puede ser objeto tanto de un juicio teleológico como de un juicio de gusto estético. Cuando, por ejemplo, observamos el elegante galopar de un caballo, podemos admirar la interacción armoniosa de sus partes como cumpliendo el propósito específico de la autoprotección del animal. Este tipo de admiración podría expresarse mediante un juicio teleológico. Podemos, en cambio, admirar el mismo todo armonioso independientemente de cualquier propósito que le sirva e incluso aparte de todo concepto (por ejemplo, «caballo» o «caballo corriendo») que lo ejemplifique. Nuestra admiración sería, entonces, puramente estética y se expresaría mediante un juicio puramente estético. Podemos decir

<sup>11</sup> Ju., 203, nota.

<sup>12</sup> Ju., 236.

o que este objeto, que de un modo u otro esté identificado, es bello, o que este caballo es bello. En el segundo caso, emplearíamos «caballo» sólo como un medio de identificar el todo propositivo que estamos juzgando.

Existen todos «propositivos» que no pueden referirse, sin ser mal descritos, a ningún propósito determinado o incluirse en ningún concepto determinado. La armoniosa interacción y la interdependencia de los sonidos en una composición musical, o de los colores en un paisaje son escasos en cuestión. En efecto, el arte de muchos pintores modernos y de los artistas no figurativos en general, parece dirigirse a la creación de todos «propositivos» que no pueden ser referidos, incluso por el público, más insensible, a ningún propósito o a ningún concepto determinado.

La noción kantiana de todos propositivos que no tienen propósito puede parecer deliberadamente paradójica y perversa. Sin embargo, tiene por lo menos dos razones de peso que justifican su empleo. Por un lado, la noción llama la atención sobre la similitud existente entre un objeto bello y un organismo, que muestran ambos una compleja interdependencia de sus partes; mientras que al mismo tiempo llama la atención sobre la diferencia existente entre ellos y que reside en el hecho de que el organismo, aunque no el objeto bello, se refiere a un propósito específico. Por otro lado, la noción de propositividad implica la imposición activa de un orden en lo que, de otro modo, no sería sino una mera diversidad de la percepción.

La imposición de un orden y unidad en una diversidad de la percepción es tarea del entendimiento, según uno de los presupuestos fundamentales de Kant. Su mecanismo lógico realizando su función de conferir objetividad a los juicios empíricos ha sido explicado en la *Crítica de la razón pura*<sup>13</sup>. Distingue allí entre: 1.º) la diversidad de representaciones dadas; 2.º) su reunión mediante la imaginación, y 3.º) la aplicación de una categoría que confiere la referencia empírica objetiva. La unidad de un todo propositivo y estético no incluye el tercer rasgo. Lo que es reunido por la imaginación tiene unidad; es una unidad consistente en la referencia a «conceptos indeterminados»; es conferida en lo que ha sido reunido por la imaginación mediante el entendimiento, pero no mediante conceptos determinados o específicos. El juicio estético concierne, en palabras del propio Kant, «únicamente a la relación de los poderes representativos (la imaginación y el entendimiento) en tanto

<sup>13</sup> Véase capítulo III, § 3 arriba.

que son determinados por una representación»<sup>14</sup>. La experiencia estética no incluye la aplicación de los conceptos sino que es «la conciencia de la propositividad meramente formal en la interacción de las facultades cognitivas del sujeto con motivo de una representación...»<sup>15</sup>.

La primera definición parcial kantiana de la belleza en términos de propositividad sin propósito encuentra un lugar natural en su sistema filosófico y expresa lo que muchos artistas creativos habían expresado en unos términos menos técnicos, y quizá más ambiguos, cuando trataban de describir las obras de arte. No puedo hacer otra cosa mejor que citar a Mr. E. M. Forster. Hablando de *Macbeth*<sup>16</sup>, dice: «Bien, la obra tiene varios aspectos: es educativa, nos enseña algo sobre la Escocia legendaria, algo sobre la Inglaterra jacobina y no pocas cosas sobre la naturaleza humana y sus peligros. Podemos estudiar sus orígenes, y estudiar y disfrutar con su técnica dramática y con la musicalidad de su dicción. Todo esto es cierto. Pero *Macbeth* es además un mundo que es suyo, creado por Shakespeare y existente en virtud de su propia poesía. En este aspecto es *Macbeth* por mor de *Macbeth*, y eso es lo que entiendo por la frase 'el arte por mor del arte'. Una obra de arte —cualquiera que sea— es una entidad autónoma con una vida que le pertenece impuesta en ella por su propio creador. Tiene orden interno. Puede tener forma externa. Así es como la reconocemos».

Quizá venga bien decir algo más sobre la conexión en la interacción de la imaginación y el entendimiento, y la «propositividad sin propósito» de la belleza. Esta última noción puede entenderse separadamente de la filosofía de Kant, pues que es característica de muchas experiencias de conciencia estética reconocibles y familiares. La noción de la interacción de la imaginación y el entendimiento en tanto que es una interacción *determinada por una representación sin la mediación de conceptos* puede ser, poco más o menos, que una abstracción vacía para cualquiera que no esté familiarizado con el principal argumento de la primera *Crítica*. Su función capital no es tanto la de ser una descripción de la experiencia estética como la de relacionar la estética con otros tipos de experiencia, en particular con el que puede formularse en un juicio empírico objetivo. A este respecto, no debemos olvidar nunca que para Kant el entendimiento sugiere orden. El entendimiento es el proceso de

<sup>14</sup> Ju., 221.

<sup>15</sup> Ju., 222.

<sup>16</sup> *Two Cheers for Democracy*, Londres, 1951., p. 99.

implantar orden y unidad en toda diversidad de la percepción y, por otro lado, la imaginación no es caprichosa, como la fantasía o la preferencia o como quiera que llamemos al proceso por el que podemos combinar, por ejemplo, el parecido de un caballo o de un hombre en el cuadro de un centauro.

Una segunda definición parcial de lo bello se da bajo el título de «moralidad»: «Bello es aquello que, sin un concepto, es reconocido como el objeto de un placer necesario»<sup>17</sup>. Al juzgar de algo que es bello «suponemos el acuerdo»<sup>18</sup> por parte de todo aquel que lo perciba. Esta atribución (*ansinnen*) a cada uno del acuerdo presupone un sentido común para todo ser humano, «el cual, sin embargo, no es un sentido externo, sino únicamente el efecto de la libre interacción de nuestros poderes cognoscitivos»<sup>19</sup>. Al hablar de una interacción *libre* de la imaginación y el entendimiento, Kant nos recuerda de nuevo que la unidad de la experiencia estética, aunque originada por el entendimiento, no es una aplicación de conceptos.

La conexión necesaria es muy diferente de cualquier otra, puesto que se sostiene no entre dos juicios o conceptos, sino entre el todo propositivo y el sentimiento de placer. Se basa en las suposiciones de que nos da placer no sólo el logro de un propósito específico, sino también de la mera consciencia de la propositividad; y de que los poderes cognoscitivos de todo ser humano son constituidos de forma semejante a como es afectada la aprehensión de los todos estéticos.

Según la segunda definición parcial de lo bello, los juicios en el sentido de que algo es bello expresan actitudes que no varían de persona a persona. Están enraizadas en una disposición común a todos los seres, combinando en su constitución las facultades de la imaginación y el entendimiento. En este sentido, puede ser difícil dar razón de los desacuerdos estéticos. Pero no es imposible. Podríamos, por ejemplo, explicar el error que una persona comete acerca de lo que es bello como un error en el que incurre al leer dentro de sí misma, declarándose ella misma repelida estéticamente por un objeto bello cuando, a un nivel algo más profundo, por así decirlo, lo apreciara —o *viceversa*—. Esta podría ser una forma. Otra sería el descubrir su equivocación en su no haber «visto» el objeto adecuadamente, su fracaso en identificar el todo propósito,

<sup>17</sup> Ju., 240.

<sup>18</sup> Ju., 237.

<sup>19</sup> Ju., 238.

como cuando uno se enfrenta a alguna obra de arte, cuya estructura se nos revela solamente tras prestar mucha atención, trabajo y paciencia. Muchas composiciones musicales o pinturas modernas pueden ilustrar este aspecto.

La tercera definición parcial de la belleza, dada con el título de «cualidad», caracteriza el placer conectado con la aprehensión de un objeto bello como algo que «carece de todo interés, sea lo que fuere»<sup>20</sup>. Aquí entiende Kant por «interés» el placer que experimentamos ante la *existencia* de un objeto. En la experiencia estética no nos interesamos por la existencia, sino por «la mera presentación» del objeto<sup>21</sup>. En efecto, podemos decir que la exclusión que Kant hace de los conceptos específicos, que, de forma plausible, podrían haberse aplicado a un todo bello, impide que éste llegue a formar parte de la experiencia objetiva y, de este modo, que exista como un asunto de los hechos empíricos y como un objeto de interés. El desinterés del gusto estético es, sin embargo, algo acordado de forma general y no necesita estudiarse. Realmente no es ello peculiar en la posición de Kant.

Lo mismo es aplicable a la última definición parcial de lo bello. Kant la presenta como el título de «modalidad». Según ella, «es bello lo que, sin un concepto (es decir, sin ser incluido en ningún concepto), agrada universalmente»<sup>22</sup>. Creo que esta definición se halla implicada en la segunda de las que se han expuesto arriba. Se necesita llegar, a través de consideraciones arquitectónicas, al último origen del que arranca la convicción de Kant, según la cual la clasificación aristotélica de los juicios según la cantidad, cualidad, relación y modalidad es fundamento no sólo para el entendimiento y para la razón práctica, sino también para el juicio reflexivo.

Kant distingue dos clases de belleza: «belleza libre» y «belleza meramente adherida»<sup>23</sup>; es belleza adherida si el objeto bello se refiere a un propósito específico; es libre, si no se refiere. Al hacer esta distinción Kant, tal y como yo lo entiendo, tiene en cuenta aquellas experiencias estéticas en las que aprehendemos un todo propositivo como sirviendo a un propósito específico, pero al mismo tiempo como algo independiente de él. «Las flores —dice<sup>24</sup>— son objeto de una belleza natural», puesto que, a excepción de los botánicos, «no sabemos qué clase de cosa es una flor». Mientras

<sup>20</sup> Ju., 211.

<sup>21</sup> Ju., 205.

<sup>22</sup> Ju., 219.

<sup>23</sup> Ju., 229.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

el profano puede ver una flor solamente como un caso de belleza libre y no también como algo que sirve a un propósito, el botánico puede aprehender la belleza de una flor de las dos formas, es decir, como libre y como adherida. La distinción entre libre y adherida es, pues, no una clasificación de cosas, sino más bien una distinción entre dos modos de aprehender todos «propositivos».

Al hacer esta exposición de los juicios sobre lo bello, Kant ha dado implícitamente una justificación de su exigencia de universalidad. De lo que se sigue que el juicio reflexivo «es dirigido a esa subjetividad... que puede suponerse en todo hombre...»<sup>25</sup>. Este es el núcleo de la «deducción trascendental» de los juicios del gusto estético.

#### 4. Belleza, sublimidad y experiencia moral

El autor de un libro admirablemente lúcido, y, sólo por esa razón, sumamente excepcional, sobre la estética, publicado por primera vez en 1914, nos dice que «se necesita valor, aunque ya no se requieren ejemplos», para negar la existencia de la sublimidad como algo claramente distinguible de la belleza<sup>26</sup>. Sin embargo, podría parecer que, ante la decadencia general del interés por la estética, ni siquiera se precisa valor para la expresión de cualquier opinión estética particular. Tal vez lo sigan necesitando los que todavía profesan pura y simplemente un anticuado interés por la estética, como tema filosófico.

Sea lo que fuere, la discusión sobre las diferencias entre lo sublime y lo bello ha seguido su curso tras comenzar con Longino y excitar a los filósofos y poetas del siglo XVIII. En mi opinión, el motivo de su desaparición de la escena filosófica consiste básicamente en el reconocimiento de que una dicotomía precisa de las experiencias estéticas separadas en las de lo bello y en las de lo sublime, tergivversa su gran variedad y sus semejanzas. Sin embargo, si una división tajante —como la intentó Kant y algunos de sus contemporáneos y predecesores— debe ser artificial, otra distinción aproximada que admita una zona amplia de casos híbridos entre lo bello y lo sublime puede ser aclaradora y de gran utilidad.

Kant dedica la totalidad de un capítulo, bastante extenso por otra parte, de la tercera *Crítica* a una exposición de la sublimidad.

<sup>25</sup> Ju., 290.

<sup>26</sup> E. F. CARRITT, *The Theory of Beauty*, 1949, p. 220.

Considera esa «analítica de lo Sublime» como él la llama, como la réplica trascendental del planteamiento meramente «fisiológico o psicológico que Burke hace de la sublimidad»<sup>27</sup>. De manera similar había comparado la primera *crítica* con el ensayo «psicológico» de Locke sobre el entendimiento humano.

Antes de pasar a la exposición kantiana de lo sublime, conviene recordar dos ejemplos que ilustran su distinción entre la belleza y la sublimidad. Por un lado, podemos pensar, para emplear el mismo ejemplo de Kant, en la experiencia que tenemos cuando admiramos una flor bella sin hacer referencia a propósitos o conceptos específicos; por otro, el sentimiento temible y, a veces, agradable que se origina ante la contemplación de un mar tempestuoso.

Según Kant, la principal diferencia entre lo sublime y lo bello radica en los aspectos siguientes: Primero, «lo bello en la Naturaleza pertenece a la forma de un objeto que consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, se encuentra también en un objeto presentado... en tanto que es *limitación*, al que, sin embargo, se añade el pensamiento de totalidad. Así, pues, lo bello, como quiera que sea, puede tomarse como la representación de un concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime, como la representación de una idea indeterminada de la razón»<sup>28</sup>.

Segundo: «La diferencia más importante y, desde luego, interna, existente entre lo sublime y lo bello, es muy semejante a esto: ... la belleza natural... conlleva una intencionalidad en su forma, por la que el objeto parece estar predeterminado de alguna manera por nuestro juicio; en vista de lo cual, aquello que en nosotros... da origen al sentimiento de sublimidad puede aparecer en su forma como opuesto a nuestro juicio (*zweckwidrig für unsere Urteilskraft*), como inadecuado a nuestro poder de representación —como forzando, en cierto sentido, nuestra imaginación—. Sin embargo, y a pesar de esto, ella es considerada como la más sublime»<sup>29</sup>.

Los pasajes citados contienen una descripción introspectiva de dos tipos de experiencia estética que rara vez se produce de la misma forma que los ejemplos de Kant. Su importancia básica radica no tanto en la descripción cuanto en la conexión de la experiencia de lo ilimitado con las ideas de la razón, que tienen su fundamento en la exigencia de que las series ilimitadas deben pensarse como completas. El mar tempestuoso en sí mismo «no puede llamarse su-

<sup>27</sup> *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 1756.

<sup>28</sup> Ju., 245.

<sup>29</sup> *Loc. cit.*

blime. Nos da una visión terrible y uno debe tener su mente ocupada en todo género de ideas si mediante esa percepción va a amoldarse a un sentimiento que es sublime porque por él la mente tiende a abandonar el ámbito de lo sensible y a interesarse por las ideas que implican una propositividad superior»<sup>30</sup>.

La distinción tradicional entre lo bello y lo sublime es enormemente más vaga que la existente entre los conceptos y las ideas. Al conectar las dos distinciones, refiriendo lo bello a los conceptos indeterminados y lo sublime a las ideas indeterminadas, Kant fortaleció la unidad sistemática de la filosofía crítica y acrecentó su belleza arquitectónica. Pero este incremento se logra al precio de una descripción, simplificada en exceso, de la experiencia estética. El término «propositividad sin propósito» es lo suficientemente amplio como para incluir la peculiar unidad y coherencia de la que somos conscientes en la experiencia estética en un número ilimitado de formas que dan lugar más a la agrupación aproximada que a la clasificación precisa.

Kant no está satisfecho con la distinción tajante entre lo bello y lo sublime, por lo que pasa a distinguir dos clases de sublimidad: lo matemáticamente sublime y lo dinámicamente sublime. El primero es explicado en términos de «un movimiento del alma» causado por una interacción de la imaginación y el conocimiento; el segundo, por una interacción de la imaginación y el deseo —en ambos casos, «sin propósito o deseo»<sup>31</sup>—. Lo matemáticamente sublime es «superior por encima de toda comparación»<sup>32</sup>. «La naturaleza, juzgada como poder en un juicio estético, es dinámicamente sublime»<sup>33</sup>. En ambos casos, lo sublime «agrada de forma inmediata en virtud de su oposición al interés de los sentidos»<sup>34</sup>.

En este punto es imposible seguir el argumento de Kant en todas sus ramificaciones. Sin embargo, su trayectoria principal, que he intentado señalar, muestra que la tercera *Crítica* está íntimamente relacionada con las otras dos. Un lector que trate de estudiarla por separado se arriesgaría a confundir muchos de sus enunciados más significativos con abstracciones vacías y a tomar muchos otros en sentido erróneo. A lo largo de su exposición de la experiencia estética y del juicio estético, Kant plantea múltiples problemas que

<sup>30</sup> Ju., 246.

<sup>31</sup> Ju., 247.

<sup>32</sup> Ju., 248.

<sup>33</sup> Ju., 260.

<sup>34</sup> Ju., 267.

son de interés general. Concluiré esta sección aludiendo a algunos de ellos.

Un breve comentario sobre su enfoque de la relación entre la estética y la experiencia moral podría justificarse plenamente, aparte de cualquier otra razón, como una demostración de que las aseveraciones sobre «belleza y bondad» no tienen porqué ser triviales o hipócritas. Está basada principalmente en una consideración sobre las maneras en que se relacionan diversos tipos de nociones generales con la experiencia sensible. Por supuesto, que no existe problema alguno con las nociones *a posteriori*. Están ejemplificadas de una manera correcta.

Los conceptos *a priori*, que fueron abordados en la analítica trascendental de la primera *Crítica*, no pueden ejemplificarse. Dicho con otras palabras, «la percepción correspondiente se da *a priori*»<sup>35</sup>. Y cómo se logra, se ha explicado con cierto detalle<sup>36</sup>. También hemos visto que las ideas de la razón no pueden ni ejemplificarse ni esquematizarse; en cambio, pueden representarse de forma indirecta mediante analogías, es decir, pueden *simbolizarse*.

Kant da un ejemplo aclarador de lo que él entiende por representación simbólica. «Un estado monárquico está representado simbólicamente por un cuerpo animado si es gobernado de acuerdo con las leyes que provienen del pueblo (*nach inneren Volksgesetzen*); pero sería igual que una máquina, como un molinillo, si fuera gobernado por una sola voluntad absoluta...»<sup>37</sup>. En ambos casos, la representación es meramente simbólica. Atrae la atención no hacia la similitud entre un estado despótico y un molinillo, sino hacia otra «entre las normas de acuerdo con las que reflexionamos sobre ambas cosas y su causalidad»<sup>38</sup>. Kant tiene en cuenta un estudio mucho más profundo sobre el problema de la representación simbólica; estudio que es importante pero que queda fuera de lugar en este contexto. Creo que todavía constituye una labor filosófica notable.

El modo en el que Kant considera la relación entre la experiencia estética y moral consiste en que la belleza es un símbolo de lo moralmente bueno. En otras palabras, existe una similitud en la manera en que pensamos en ellas, que incluso se expresa en el lenguaje ordinario. Llamamos bellos a los objetos de la Naturaleza o del arte empleando nombres «que parecen basarse en juicios mora-

<sup>35</sup> Ju., 351.

<sup>36</sup> Capítulo IV, § I arriba.

<sup>37</sup> Ju., 352.

<sup>38</sup> Ju., 353.

les. Hablamos de árboles o de edificios majestuosos... e incluso a los colores se les llama inocentes, modestos, tiernos, porque provocan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del alma causado por los juicios morales»<sup>39</sup>. La analogía entre lo moralmente bueno y lo bello puede verse de múltiples maneras. Los dos son aprehendidos como algo que agrada de forma inmediata. La armonía entre la imaginación libre y el entendimiento que impone el orden corresponde a la conformidad de la voluntad libre con su propia legislación. Existe una analogía entre la exigencia de universalidad de los juicios estéticos y morales y entre los modos en que la aprehensión de la ley moral da lugar a la emoción del respeto y en que la aprehensión de la propositividad da lugar al placer desinteresado.

Lo que Kant dice sobre el arte y su relación con la Naturaleza está teñido, en cierta medida, de su propio gusto. Sus poetas favoritos fueron Milton, Pope y el poeta didáctico alemán Haller. No siente mucha simpatía por la poesía romántica y aconseja a Herder, poeta y pensador romántico, que modele su estilo según la manera de hacer de Pope y de Montaigne. Kant tuvo poca sensibilidad para la música y su gusto en pintura probablemente le hubiese impedido considerar, por ejemplo, a Matisse como pintor. Su gusto literario y artístico le descubren a él mismo más en los ejemplos que escoge para ilustrar su teoría que en la teoría en sí. La carencia en Kant de percepción para algunas obras de arte no es razón suficiente para reprobar su teoría estética. Sería tan erróneo como la reprobación de la psicología de la *Gestalt*, basada en la prueba de que uno de sus exponentes es incapaz de percibir algunos tipos de *Gestalt*.

Según Kant, una obra de arte debe ser visiblemente arte, como opuesta a naturaleza; sin embargo, «la propositividad en su forma debe aparecer como una forma libre de toda coacción de normas arbitrarias como si fuera un producto de la Naturaleza sola»<sup>40</sup>. Este pasaje puede interpretarse como si implicara la idea de que lo que pueda ser desproporcionado en la Naturaleza pudiera ser también arte malo y que la Naturaleza proporciona pautas estrictas sobre la belleza en el arte. Sin embargo, la idea de que existe cualquier pauta conceptual o criterio de belleza, tanto en el arte como en la Naturaleza, es algo totalmente incompatible con el espíritu e incluso con los escritos de la filosofía kantiana del gusto. En efecto, «la

<sup>39</sup> Ju., 354.

<sup>40</sup> Ju., 306.

noción de bellas artes no nos permite derivar el juicio sobre la belleza de su producción a partir de cualquier norma que tenga un concepto como fundamento...»<sup>41</sup>. La aprehensión de la belleza no incluye la aplicación de cualquier concepto específico.

Los juicios de gusto estético parecen tener dos rasgos conflictivos: su ser asuntos de gusto y su exigencia de universalidad. Decimos con convicción que cada persona tiene su propio gusto y que *de gustibus non est disputandum*. Sin embargo, exigimos con la misma convicción que todo el mundo debe reconocer la belleza de *El rey Lear*, o de la sonata Claro de Luna. Kant expone este conflicto en la forma de una antinomia, la «antinomia del juicio estético».

Su tesis afirma: «Un juicio de gusto estético no se basa en conceptos; si lo fuera, sería susceptible de discusión (de decisión mediante pruebas)». Su antítesis afirma: «Un juicio de gusto se basa en dos conceptos; pues de lo contrario no cabría desacuerdo alguno sobre los diversos juicios de gusto (incluso no podríamos exigir un acuerdo necesario entre el de otros y el nuestro propio)»<sup>42</sup>. Esta antinomia tiene una raíz poco profunda y su diagnóstico es más fácil que el de las antinomias de la *razón pura*, que requerían un análisis sutil de la noción de las totalidades infinitas que todavía no están completadas.

La antinomia se resuelve mostrando que la contradicción entre su tesis y su antítesis es sólo aparente. La tesis debería formularse de forma más precisa diciendo que un juicio de gusto no se basa en conceptos *determinados* o específicos. Esto se sigue de la exposición kantiana de la belleza como la propositividad sin propósito, que es aprehendida como la adaptabilidad de las representaciones a la libre interacción de la imaginación y el entendimiento, es decir, sin incluir la aplicación de conceptos específicos. La antítesis debería decir que el juicio de gusto se basa en un concepto *indeterminado*, lo que de nuevo implica que no incluye ello la aplicación de conceptos específicos. «La antinomia que aquí se presenta y resuelve se apoya en la noción correcta de gusto, esto es, como un juicio meramente reflexivo. Los dos principios aparentemente incompatibles pueden, por tanto, reconciliarse porque *ambos pueden ser verdaderos*; y esto es suficiente»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Ju., 307.

<sup>42</sup> Ju., 338, 339.

<sup>43</sup> Ju., 341.

## 1. El tema de la crítica del juicio teleológico

Parece razonable el sistema de emplear en el ámbito de una investigación los supuestos metodológicos generales que han probado su eficacia en otro, aun cuando difícilmente pueda predecirse su éxito o su fracaso. Ejemplos históricos notables de esa transferencia son la expansión que experimentó la explicación teleológica, típica de gran parte del pensamiento medieval, y la expansión de la explicación mecanicista que caracteriza el surgimiento de la ciencia natural.

No cabe duda de que la concepción aristotélica de la explicación como fundamentalmente teleológica nació de su gran interés por los fenómenos de la vida orgánica y de la organización social y también del hecho de que encontró intelectualmente satisfactorio este modo de interpretarlos. Para él y para sus seguidores medievales la comprensión de la Naturaleza no estaba tan íntimamente ligada al poder de construir nuevas cosas como lo está para el científico moderno. Se conformaron, pues, con encontrar explicaciones teleológicas a sus reflexiones en torno al hombre o a cualquier otro tema, incluidos los seres y los procesos inorgánicos.

Tras el gran éxito del principio mecanicista en el ámbito de la física que culminó con el sistema newtoniano, este nuevo modo de pensar fue aplicándose cada vez con mayor frecuencia en otras investigaciones. Un ejemplo característico es el de Hobbes, que am-

bicionó una ciencia del hombre y de la sociedad construida deliberadamente sobre las bases de la Física. Esta ciencia concibe a todos los hombres como átomos, todos semejantes en su ser egoístas, y gobernados por las mismas leyes motivas psicológicas. Si nos es dado conocer las «posiciones iniciales» de los átomos de cualquier sociedad, podremos predecir sus «estados» futuros. Se trata de uno de los presupuestos centrales de Hobbes, si bien a veces lo encubrió con otras consideraciones. Y todavía sus huellas permanecen entre nosotros, en gran parte del pensamiento psicológico y económico. El máximo logro de la explicación mecanicista fuera de la Física es la teoría darwiniana de la selección natural y la evolución de las especies que se centra en la concepción mecanicista de la supervivencia del más apto, es decir, la supervivencia de los individuos y de las especies en su medio natural.

El desarrollo de las ciencias biológicas y de las ciencias sociales ha sido lento en comparación con el rápido progreso de las ciencias físicas, resultado directo de las nuevas formas no aristotélicas de interpretar la naturaleza. Que la superioridad de la explicación mecanicista sobre la teleológica sea una consecuencia de esas nuevas interpretaciones es algo que nunca han reconocido de forma unánime los estudiosos de esos métodos. Ningún físico respetable soñaría con una física teleológica por mucho que se estremeciera su fe en el sistema newtoniano ante los recientes avances. En cambio, la posibilidad de una biología teleológica no se concibe en modo alguno como un absurdo y al menos los biólogos y filósofos la consideran digna de refutación.

Kant vivió en una época en la que la explicación mecanicista ya había logrado sus mayores triunfos en la Física. Por su parte, en la Biología y en las ciencias sociales era, como mucho, un programa científico y no ciertamente una realidad científica. A Kant le parecía absurdo esperar «que un día pudiera surgir un segundo Newton que hiciera inteligible la producción de una simple hoja de hierba de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, sin que sus mutuas relaciones no fueran dispuestas por alguna intención...». «Tal penetración, dice, debe negársele por completo al hombre»<sup>1</sup>.

Kant creía que una explicación científica debe ser mecanicista (newtoniana) y que los fenómenos biológicos no admiten completamente una explicación mecanicista —si bien están abiertos a ella de algún modo—. Una importante labor de la filosofía crítica es, pues, el examen de la noción de propósito y el modo de su em-

<sup>1</sup> Ju., 400.

pleo, legítimo e ilegítimo, en la ciencia. Es preciso examinar de forma más concreta la relación existente entre el mecanismo y la teleología.

En nuestros días se ha hecho más compleja la situación del problema tratado en la *Crítica del juicio teleológico*. La interpretación mecanicista no ha tenido éxito en muchos casos, incluso en el de la Física; en cambio, otros tipos completamente diferentes de interpretación no teleológica se han ensayado en ellos con éxito. El problema ya no radica simplemente entre la explicación mecanicista y la teleológica. Por el contrario, mientras las explicaciones mecanicistas se han ensayado y empleado incluso actualmente en toda ciencia, todavía sigue discutiéndose la naturaleza y función de los juicios teleológicos dentro de la Biología y las ciencias sociales. Nos encontramos con otro caso en el que el examen de Kant del problema filosófico tiene un interés por encima del meramente histórico.

Todo juicio que implica una noción de propositividad o de propósito es teleológico en el sentido más amplio del término. Las diferencias entre la diversidad de sus clases son tan grandes que no sería aprovechable tratarlos todos ellos al mismo tiempo. En la segunda parte de la tercera *Crítica*, Kant se refiere principalmente a una clase de juicios teleológicos que pueden distinguirse de los otros con facilidad por dos rasgos característicos: 1.º) Con ellos se pretende dar explicación de la *existencia* de las cosas, y 2.º) no son explicaciones en términos de aquellos deseos y propósitos humanos que varían de persona a persona. Son juicios que tratan sobre los propósitos en la Naturaleza. Serían ejemplos juicios como «los animales pequeños existen con el propósito de ser comidos por los grandes», o «las partes de todo organismo existen para —(*for the purpose of*)— las demás y por medio de las demás y para y por el todo al que pertenecen».

Los juicios sobre intenciones específicamente humanas, como «los esquimales construyen iglúes con el propósito de resguardarse», no dan lugar a ningún problema nuevo, aparte de los que plantearon los juicios sobre deseos. Han sido discutidos con cierto detalle en la *Crítica de la razón práctica*, que, entre otras cosas, es una exposición del conflicto entre el deseo y el deber. Allí se mostró que una explicación desde el punto de vista de los deseos y los propósitos humanos no difiere de ninguna explicación causal común.

Sin embargo, hay juicios teleológicos que no están destinados a explicar la existencia de ninguna cosa y que incluso no tratan de las cosas existentes, sino solamente de representaciones. Según Kant, los juicios estéticos establecen una conexión necesaria entre

«la mera representación de un objeto» como propósito y el agrado que le acompaña. Recordemos que esa «propositividad» es aprehendida independientemente de toda intención determinada. En efecto, si estuviera referida a una intención humana o a una intención en la Naturaleza, la experiencia dejaría de ser puramente estética. Un juicio estético, insiste Kant, se basa en aquello «que hago en mi mente con una representación» y no «en ninguna cosa con respecto a la cual dependa yo de la existencia del objeto (representado)»<sup>2</sup>.

Otro tipo de juicio teleológico se encuentra en la matemática pura. Por ejemplo, el teorema de que el lugar geométrico de todos los triángulos con una base dada y un ángulo constante verticalmente opuesto a ella es un círculo, es un *fundamento idóneo* para la construcción de cualquiera de esos triángulos. Kant considera esta idoneidad como una conexión propositiva —una «propositividad sin propósito»<sup>3</sup>—. El ser independiente de los deseos humanos específicos es algo similar a la propositividad estética. Sin embargo, no es ello el resultado de la interacción armoniosa de la imaginación y el entendimiento, que va acompañada necesariamente de agrado; sino que es simplemente «una propositividad intelectual» arraigada en principios sintéticos *a priori* y en construcciones *a priori* en el espacio.

Los juicios teleológicos sobre «la propositividad» en la matemática se diferencian de los juicios sobre propósitos en la naturaleza en que *no* versan sobre cosas existentes. «Porque la matemática pura no se ocupa de la existencia sino solamente de la posibilidad de las cosas —esto es, de las percepciones puras que corresponden a sus conceptos (*a priori*)— ... toda propositividad hallada en la matemática debe considerarse como algo meramente formal»<sup>4</sup>.

Al señalar la diferencia entre los tipos diferentes de juicios teleológicos, Kant emplea términos un tanto agotados como «formal» y «material», «subjetivo» y «objetivo» en un sentido especial que no se capta con facilidad y que no está plenamente de acuerdo, creo yo, con la terminología que emplea en otras partes de la filosofía crítica. Esos desacuerdos apenas si tienen consecuencias. Los juicios teleológicos son materiales si se refieren a cosas existentes; de lo contrario son formales. Los juicios teleológicos son, además, subjetivos si se refieren a sentimientos o deseos de la persona que los hace; de lo contrario son objetivos.

<sup>2</sup> Ju., 205.

<sup>3</sup> Ju., 364.

<sup>4</sup> Ju., 366, nota.

Así, pues, parece haber concebido la cuádruple clasificación siguiente: 1.º juicios teleológicos formales y subjetivos, de los que son un mero ejemplo los juicios estéticos; 2.º juicios teleológicos formales y objetivos, de los que son un mero ejemplo los juicios sobre ciertas conexiones en la matemática; 3.º juicios teleológicos materiales y subjetivos, es decir, juicios sobre propósitos humanos, y por último, 4.º juicios teleológicos materiales y objetivos, es decir, juicios sobre propósitos en la naturaleza. Sea o no sea esta clasificación tan nítida como él creyó, Kant hace constar con claridad por qué considera él teleológicos a todos los juicios estéticos, a algunos juicios matemáticos y a todos los juicios sobre propósitos humanos y no humanos. A la luz de la moderna manera de hablar, introducida por Wittgenstein, podemos decir que al denominar «teleológicos» a todos los tipos de juicios mencionados arriba, Kant ha llamado la atención hacia semejanzas familiares importantes y generales entre todos ellos y hacia semejanzas más próximas entre los que clasifica bajo el mismo título.

## 2. La noción de propósito en la naturaleza

De acuerdo con la doctrina de la *Crítica de la razón pura*, todo fenómeno se presenta bajo los principios sintéticos *a priori* del entendimiento. De este modo, en particular, se da todo cambio en una sustancia o sustancias y debe tener una causa. Dar una explicación causal es, hablando sistemáticamente, establecer que un acontecimiento del tipo *A*, que implica determinadas cosas, causa un acontecimiento del tipo *B*, que implica esas mismas cosas y otras. Como ejemplo muy simple considérese la sucesión de acontecimientos en los que un animal indefenso, como un antilope, se aproxima a otro animal feroz y carnívoro, como un león, y posteriormente es matado por el león sirviéndole de alimento. Una explicación causal de estos acontecimientos, si es que podemos encontrar alguna, consistiría en mostrar que los dos acontecimientos pertenecen a dos tipos distintos y que un acontecimiento del primer tipo lleva con necesidad causal a otro acontecimiento del segundo tipo. El principio de causalidad no garantiza en modo alguno, como lo ha dejado Kant totalmente claro, que podamos conseguir una explicación causal en cualquier caso particular.

Por otro lado, puede darse una explicación teleológica de los acontecimientos descritos en nuestro ejemplo mediante la afirmación de que los antilopes *existen* con el propósito de alimentar a los

leones. En general, una explicación teleológica de la sucesión de dos acontecimientos consiste en la afirmación de que algunas de las cosas o todas las que se implican en el primero existen para (for the purpose of) algunas de las cosas o todas las que se implican en el segundo. (Mientras que una explicación causal presupone por lo menos la sucesión de dos acontecimientos distinguibles, una explicación teleológica es posible en el caso de un acontecimiento único que implique más de una cosa. Consistiría en establecer que una de ellas o más existe por mor de alguna otra.)

Por lo que hasta ahora se ha dicho está completamente aclarado que una explicación teleológica es totalmente distinta de otra causal. La segunda no explica, estrictamente hablando, *para qué* (es decir, con qué propósito) ocurren los acontecimientos o existen las cosas, sino sólo cómo lo hacen. En efecto, desde un punto de vista completamente mecanicista, la pregunta de *para qué* ocurren los acontecimientos o existen las cosas sería ilegítima porque en principio es incontestable. La misma sucesión de acontecimientos es susceptible de una explicación causal y de una teleológica. La segunda está, entonces, como si dijéramos, superpuesta a la primera. La aproximación del antilope al león y su posterior muerte es explicada entonces como un ejemplo de conexión causal que a su vez es explicada de forma teleológica mediante la afirmación de que los antilopes existen con el fin de (for the purpose of) ser comida para los leones. Sin embargo, lo corriente es que se explique teleológicamente la sucesión de los acontecimientos mismos y no su conexión causal.

Hay casos que quedan fuera de la explicación causal y que a menudo parece que nos incitan a probar una explicación teleológica directa. No importa aquí si nos resistimos o sucumbimos ante esa incitación. «La experiencia —como Kant indica<sup>5</sup>— lleva a nuestro juicio... a la noción de un propósito en la naturaleza sólo si lo que va a ser juzgado es una relación de causa y efecto y si no somos capaces de ver su conexión necesaria (*als gesetzlich einzusehen*) de ninguna manera excepto... convirtiendo la idea del efecto en la condición de posibilidad de la causa.»

La propositividad que vemos, o proyectamos, en la naturaleza es o una propositividad *externa*, como en nuestro ejemplo, en la que una cosa sirve para (the purpose of) otra cosa diferente, o bien es una propositividad *interna* que es característica de una cosa completa. La primera «es meramente relativa y... accidental a la cosa a

<sup>5</sup> Ju., 366.

que se atribuye»<sup>6</sup> y es expresada mediante juicios «hipotéticos». La segunda es adscrita a los organismos vivos. Un organismo es, por así decirlo, un propósito en sí mismo —*un propósito en la naturaleza (Naturzweck)*— sin calificación y no meramente relativo. La peculiar interdependencia profunda entre las partes y el todo de un organismo es expresada mediante «juicios teleológicos absolutos»<sup>7</sup>.

La noción de un organismo se caracteriza como sigue: *primero*, una cosa es un organismo solo si «la existencia y la forma de sus partes... (es) posible únicamente a través de su relación con el todo»<sup>8</sup>; la descripción es verosímil, la existencia y la forma de, por ejemplo, una mano, puede ciertamente considerarse imposible separada del cuerpo al que pertenece. *Segundo* —y de nuevo la descripción de Kant parece convincente—, las partes de un organismo constituyen «la unidad de un todo al ser entre sí la causa y el efecto de su forma». Finalmente, muchos organismos, y sólo ellos, tienen el poder de reproducirse ellos mismos.

Un organismo es, pues, no sólo una cosa organizada, sino también una cosa que se organiza ella misma. En un mecanismo las partes son condiciones de la función de las otras. En un organismo existen también a través de las otras y en un sentido se producen entre sí. Una hoja de hierba es totalmente diferente de un reloj, que no hace crecer ni produce otros relojes. Un organismo «no es, pues, solamente una máquina, pues ésta sólo tiene *poder motriz*; sino que también tiene dentro de sí un *poder formativo* con el que se dota de los diversos tipos de contenido de que carece (con lo que los organiza)...»<sup>9</sup>.

Hasta ahora el argumento sólo ha mostrado que la noción de incapacidad, pasajera o permanente, de conseguir una explicación causal satisfactoria de ciertos fenómenos naturales nos inclina a hacer uso de ella. Ahora es el momento, como antes lo hicimos tan a menudo, de abandonar esas evidencias de nuestra «posesión» de la noción y de considerar si es justificable o si lo es el modo en que hacemos uso de ella. Debemos acordarnos de la advertencia tan bien documentada de la *Dialéctica de la razón pura* de que un uso establecido y lógicamente claro de una noción general puede, sin embargo, carecer de justificación y ser origen de contradicciones y de confusiones.

<sup>6</sup> Ju., 368.

<sup>7</sup> Ju., 369.

<sup>8</sup> Ju., 373.

<sup>9</sup> Ju., 374.

Recordemos que Kant distingue los conceptos *a posteriori* que son abstraídos de la experiencia sensible y ejemplificados en ella; conceptos *a priori* que caracterizan la estructura de las formas particulares *a priori* del espacio y del tiempo; categorías (y conceptos deducibles de ellas) que si bien no son abstraídas de la experiencia sensible, sin embargo son aplicables a ella mediante sus esquemas; y, por último, ideas que son *a priori*, pero incapaces de ser esquematizadas y así inaplicables a lo que se da en la experiencia. Ahora bien, la noción de un propósito en la naturaleza no es en verdad ni un concepto *a posteriori* ni una característica de la estructura del espacio o del tiempo. Así como en una sucesión de acontecimientos percibimos uno de ellos y luego otro, pero no percibimos uno causando al otro, así cuando las cosas o las partes incluidas en una sucesión existen las unas (for the purpose of) para las otras nosotros percibimos sólo las cosas y no el propósito. A este respecto son similares las nociones de conexión causal y de conexión teleológica.

Sin embargo, hay un aspecto importante en el que difieren. La categoría de conexión causal puede esquematizarse: la noción de propósito en la naturaleza no puede. Esquematizar una categoría es, recordémoslo, poner de manifiesto las condiciones temporales de su aplicabilidad —permanencia en el caso de la sustancia, existencia en un determinado tiempo en el caso de la realidad, etc.—. El esquema de la causalidad consiste «en la sucesión de la diversidad en cuanto que está sujeta a una regla»<sup>10</sup>. En otras palabras, la sucesión regular es un rasgo perceptual en cuya ausencia no puede haber conexión causal. La conexión teleológica no está enlazada de forma similar a una condición temporal o, por ese motivo, a ningún otro rasgo definido de la percepción pura o empírica. No podemos indicar ninguna condición perceptual necesaria para la aplicación de «el propósito en la naturaleza». La noción no tiene esquema.

La noción *a priori* de un propósito en la naturaleza debe ser, en consecuencia, una idea. En efecto, al decir que una cosa particular es un organismo nos estamos refiriendo a una relación entre las partes y el todo que para nosotros es un misterio absoluto. No es causal ni tampoco es, «hablando estrictamente, análoga a cualquier causalidad que conozcamos»<sup>11</sup>. Podemos decir de forma similar que el hombre *en cuanto* nómeno es moralmente libre; pero la idea de la libertad moral debe seguir siéndonos misteriosa —aun cuando podamos probar que es internamente consistente y que la implique

<sup>10</sup> CRP, B 184 (G. M., 262).

<sup>11</sup> Ju., 375.

el imperativo categórico. Aunque las ideas no son, pues, aplicadas a la experiencia pueden, en cambio, ser empleadas con provecho en nuestro pensamiento. Esto se ha mostrado en la primera *Crítica* para las ideas de la razón pura y también puede mostrarse para la idea de intención en la naturaleza.

Las categorías del entendimiento son regidas por principios sintéticos *a priori* que son las condiciones de los juicios empíricos objetivos y, por supuesto, de la experiencia de los objetos. En este sentido las ideas no son constitutivas (es decir, constitutivas de objetos). Sin embargo, pueden tener una función regulativa que no está expresada por juicios sintéticos *a priori*, sino por *máximas*, es decir, por principios subjetivos basados no en las características de un objeto, sino en el «interés de la razón a conferir una perfección determinada y posible al conocimiento de los objetos»<sup>12</sup>. Las máximas que expresan la función regulativa de las ideas de la razón pura son reglas cuya observación nos permite progresar hacia una unificación creciente de nuestros juicios empíricos en un sistema»<sup>13</sup>.

La idea de un propósito en la naturaleza también puede tener una función regulativa en tanto que es empleada de acuerdo con «una analogía remota de nuestra causalidad con respecto a nuestras propias intenciones (*mit unserer Causalität nach Zwecken*)»<sup>14</sup>; en otras palabras, en tanto su uso es remotamente análogo al uso de la noción de un propósito humano. Kant llama a la máxima que rige el uso regulativo de idea «la *máxima* para juzgar la propositividad interna de los seres organizados»<sup>15</sup>. Esta máxima, que de acuerdo con él es al mismo tiempo la definición de un organismo, la formula como sigue: «Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el que cada cosa es medio y fin recíprocamente»<sup>16</sup>.

De aquí se siguen dos corolarios que son observados, al menos por razones heurísticas, por los biólogos como si fueran reglas metodológicas, a saber: La máxima de que «ninguna cosa existe *en vano* en tal ser» y la máxima de que «ninguna cosa ocurre *meramente por accidente* (*von ungefähr*, sin propósito)». Dado que las máximas son normas de procedimiento, sería más preciso decir que nos ordenan proceder con el supuesto de que, o todavía mejor, *como si* ninguna cosa existiera en vano u ocurriera meramente por accidente. Todo esto no prejuzga la posibilidad de explicar *algunas*

<sup>12</sup> CRP, B 694 (R. A., 306, II).

<sup>13</sup> Véase capítulo V, § 5.

<sup>14</sup> Ju., 375.

<sup>15</sup> Ju., 376.

<sup>16</sup> Ju., *Loc. cit.*

partes o funciones de un organismo por leyes meramente mecanicistas.

Al juzgar las cosas como organismos o propósitos en la naturaleza estamos trascendiendo la experiencia sensible posible: Pues una tal experiencia puede caracterizarse sólo mediante conceptos *a posteriori* o conceptos esquematizados *a priori*. Si empleamos la explicación teleológica en situaciones en las que la otra es inviable, podemos —con todas las salvedades del caso— seguir adelante y juzgar incluso aquellos productos de la naturaleza «que no nos exigen ir más allá del mecanismo de causas ciegamepte eficientes... como perteneciendo a un sistema de fines (purposes)»<sup>17</sup>. Es decir, si es posible, y en cuanto lo es, una explicación teleológica directa de los fundamentos naturales, también será posible la superposición de una explicación teleológica en otra causal.

Los juicios teleológicos nos posibilitan, pues, unir en un solo sistema el ámbito de la naturaleza y el ámbito de los propósitos. Nos posibilita llenar el vacío existente entre la concepción del hombre como un ser determinado fenoménica y causalmente y como un agente moralmente libre. «Ni con respecto al hombre ni con respecto a ningún ser racional en cuanto ser moral en el mundo, podemos... preguntar (como lo hacemos en el caso de otros organismos) para qué (*quem ad finem*) existe... Sólo encontraremos en el hombre como sujeto de moralidad una legislación incondicionada con respecto a propósitos —una legislación que le permite ser un propósito último, al que está subordinada la totalidad de la naturaleza»<sup>18</sup>.

Además, una vez que «se ha adoptado ese camino para el estudio de la naturaleza», es decir, la explicación teleológica, «y se ha mostrado útil (*bewährt*), debemos por lo menos tratar de aplicar su máxima del juicio en nuestra reflexión sobre la naturaleza como un todo...»<sup>19</sup>. Abocamos entonces, seamos filósofos o no lo seamos, a la suposición de que el universo «depende y tiene su origen en un ser inteligente... que existe fuera del mundo: que la teleología de este modo no puede completar su investigación excepto en una teología»<sup>20</sup>.

Muchos sistemas metafísicos importantes basados en diversas nociones de propósito natural, de causa final o de organismo, necesitan ciertamente que se dé por supuesta la existencia de Dios. Tal es el caso de la metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino y de

<sup>17</sup> Ju., 380.

<sup>18</sup> Ju., 435.

<sup>19</sup> Ju., 398.

<sup>20</sup> Ju., 399.

«la filosofía del organismo» de Whitehead. Como este último señala<sup>21</sup>, un hecho especialmente importante en la historia de la metafísica es que «Aristóteles necesitara, para completar su metafísica, la introducción de un primer motor —Dios—». Es importante no sólo porque fue un pensador extraordinario, sino y principalmente porque «en su consideración de este problema metafísico fue totalmente imparcial; y él es el último metafísico europeo de una importancia de primer orden a quien pueda exigírsele eso».

En el contexto del pensamiento de Aristóteles o de Tomás de Aquino es natural la idea de que necesitamos la teleología y que ella nos lleva a la teología. Resultaría extraño si tal idea fuera expresada por el autor de la filosofía crítica, «el gran destructor en el reino del pensamiento», como Heine le llama, el pensador «cuyo terrorismo excedía en mucho el de Maximilien Robespierre». La impresión de extrañeza se manifiesta, sin embargo, sólo si olvidamos que la noción de propósitos en la naturaleza es una idea y que los principios que rigen su empleo son solamente máximas del juicio reflexivo y no generalizaciones empíricas o principios sintéticos *a priori*.

El mismo Kant se ocupa de que no olvidemos esto. Y pregunta<sup>22</sup>, «¿puede probarse a la larga incluso mediante la teleología más completa? ¿Es que acaso prueba ello que existe ese ser inteligente? No, no prueba más que esto, que —siendo como son nuestras facultades cognoscitivas— no podemos formar en modo alguno la concepción de ese mundo (es decir, un mundo teleológicamente organizado) a no ser que consideremos como su causa suprema un ser que actúa de forma intencional». Kant no rehabilita la metafísica teleológica antigua. Trata de mostrar que sus doctrinas no se adecúan a la realidad objetiva en un sentido científico, sino que surgen de ciertos modos del pensamiento que, según cree él, adopta el hombre de forma inevitable cuando reflexiona sobre los fenómenos de la vida y sobre su propia experiencia. Si se le objetara a esto que incluso la aplicación de las categorías nos aleja, según la filosofía crítica, de las cosas en sí mismas, su respuesta debería ser, creo yo, que el empleo de las ideas nos aleja de ellas todavía más.

### 3. Mecanicismo y teleología

En su discusión sobre la relación entre la explicación mecanicista y la teleológica, Kant se mantiene firme en su método de tratar

<sup>21</sup> *Science and the Modern World*, capítulo XI.

<sup>22</sup> Ju., 399

las ideas, un método que ha esgrimido con éxito y elegancia en otras partes de la filosofía crítica, especialmente en la dialéctica de la razón pura. Consiste en la formulación y resolución de una antinomia; es, en esta ocasión, la antinomia del juicio teleológico. Su tesis es la aserción de que «toda producción de cosas materiales *es posible* de acuerdo con meras leyes mecanicistas». Su antítesis dice «la producción de alguna de esas cosas *no es posible* de acuerdo con leyes meramente mecanicistas»<sup>23</sup>. Las dos aserciones son sin duda contradictorias y por lo tanto no pueden ser ambas verdaderas.

La contradicción proviene de una formulación descuidada, o de haber desatendido la diferencia fundamental que existe entre los enunciados fácticos o de posibilidad y las *máximas* que son normas de procedimiento. En cuanto a éstas, incluso las máximas en conflicto pueden cumplirse provechosamente en una cierta medida o «hasta cierto punto» por la misma persona. Si recordamos esto debemos sustituir el enunciado de la tesis por la máxima: «Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe *considerarse (beurtheilt) como posible* de acuerdo con leyes meramente mecanicistas»; y debemos sustituir el enunciado de la antítesis por la máxima. «Algunos productos de naturaleza material *no pueden considerarse* de acuerdo con leyes meramente mecanicistas (su consideración [*Beurteilung*] requiere una ley de causalidad completamente diferente, es decir, la de las causas finales)»<sup>24</sup>.

Ahora la contradicción ha desaparecido. La primera máxima prescribe que yo debo *reflexionar* sobre todo acontecimiento en la naturaleza material «de acuerdo con el principio de un mero mecanismo de la naturaleza y consecuentemente impulsar mi investigación con él tan lejos como pueda...»<sup>25</sup>. No me impide ello proceder, lógicamente o de hecho, cuando surge la ocasión, de acuerdo con la segunda máxima, la máxima de la explicación teleológica. En este punto el argumento de Kant muestra alguna similitud con un recurso que se ha impuesto a los físicos contemporáneos que, sin incurrir en contradicción, *consideran* la propagación de la luz *como* movimiento de ondas en algunos contextos, y en otros como el movimiento de partículas.

La resolución de Kant de la antinomia del juicio reflexivo debe considerarse a la luz de la primera *Crítica*. En esa obra, especialmente en la analítica de los principios, ha expuesto un sistema de

<sup>23</sup> Ju., 387, el subrayado es mío.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*, el subrayado es mío.

<sup>25</sup> Ju., 387.

proposiciones teóricas *a priori* que constituyen las condiciones fundamentales de la física newtoniana y, en su opinión, de toda ciencia. El resultado de la primera *Crítica* es, pues, entre otras cosas, una metafísica mecanicista; y nada indica en la *Crítica del juicio* que Kant esté en camino de cambiar su opinión en este asunto<sup>26</sup>.

A una metafísica mecanicista corresponde un método de investigación también mecanicista. Si el mundo fenoménico «permanece bajo» los principios sintéticos *a priori* del entendimiento que son constitutivos del mundo empírico; si, con otras palabras, el mundo empírico es un sistema mecanicista, entonces es razonable actuar como si fuera ese sistema y adoptar la *máxima* de la investigación mecanicista.

La tercera *Crítica* no desarrolla una física teleológica. Por el contrario, muestra que los principios teleológicos no son constitutivos del mundo empírico, sino que sólo pueden ser regulativos de nuestra reflexión sobre el mundo empírico. Mientras la primera *Crítica* justifica el método mecanicista sobre la base de una metafísica mecanicista, la tercera crítica justifica el método teleológico a pesar de la imposibilidad de una metafísica teleológica. Se ha insistido una y otra vez en esa imposibilidad. Kant admite solamente una metafísica de la naturaleza y una metafísica de la ciencia moral. No hay metafísica del propósito, sino sólo una *Crítica* del juicio teleológico<sup>27</sup>. Muestra él que no existe conflicto alguno entre las máximas del método mecanicista y del teleológico. No puede existir conflicto entre las metafísicas mecanicista y teológica porque, de acuerdo con la filosofía crítica, no puede haber una metafísica teleológica.

El valor del método teleológico radica no sólo en su uso fuera de la investigación científica —para la unificación, en un solo sistema, de la naturaleza, la ciencia moral e incluso la fe religiosa. Tiene también un uso heurístico importante dentro del campo de la ciencia mecanicista y, quizá de forma más general, de la ciencia no teleológica. La pregunta de con qué propósito existe una cosa y su respuesta teleológica puede ciertamente sugerir nuevas explicaciones mecanicistas. «Porque donde los propósitos son considerados condiciones de posibilidad de ciertas cosas, es necesario suponer (la existencia de) medios...» y es muy posible, como Kant afirma, que la relación entre medios y fin «considerada *en sí misma* no requiera nada que implique un propósito». Es ciertamente posible que sea

<sup>26</sup> Aquí debemos recordar que para Kant toda metafísica que no es mera ilusión consiste en proposiciones que son condiciones necesarias de la experiencia objetiva.

<sup>27</sup> Véase, p. ej., los prefacios de *Fund.* y de *Ju.*

ambas cosas, «ser mecanicista y ser una causa subordinada de los efectos intentados»<sup>28</sup>.

La cuestión de hasta dónde puede llegar la explicación puramente mecanicista no es posible decidirla *a priori* y ciertamente Kant no cree que pueda serlo. En nuestros días, cuando muy serios pensadores<sup>29</sup> esperan que la invención de «cerebros» electrónicos y de máquinas autorreguladoras y autoadaptadoras dé lugar a otra revolución industrial, nos vemos inclinados a creer que la explicación mecanicista puede impulsarse mucho más lejos de lo que Kant consideraba posible. Hoy los biólogos no se sorprenderían demasiado, se dice, si el crecimiento de una hoja de hierba fuera explicado por principios puramente mecanicistas —quizá no por un Newton biólogo, pero sí por un equipo de investigadores competentes.

No hay que olvidar que Kant vivió antes que Darwin. Sin embargo, a pesar del éxito relativamente moderado de la explicación mecanicista durante su época, no rechaza las ideas básicas de la teoría desarrollada después por Darwin. El pasaje que se refiere a esas ideas se ha citado muy a menudo. Sin embargo, me atrevo a anotarlo de nuevo: «Cuando consideramos la concordancia de tantos géneros de animales en un determinado esquema común que aparentemente sirve de fundamento no sólo de la estructura de sus huesos, sino también de la disposición de sus demás partes, y cuando encontramos aquí la maravillosa simplicidad del plan original que ha sido capaz de producir una tal inmensa variedad de especies, mediante la reducción de un miembro y la prolongación de otro, mediante la involución de esta parte y la evolución de aquélla, brilla en la mente el rayo de esperanza, si bien tenue, de que el principio del mecanicismo en la naturaleza, sin el que no puede haber ciencia natural en modo alguno, todavía puede permitirnos llegar a alguna explicación en lo que se refiere a la vida orgánica»<sup>30</sup>.

No puedo abstenerme de citar además parte de una nota que todavía aclara más las concepciones biológicas de Kant. «Una hipótesis de este tipo puede llamarse una aventura audaz por parte de la razón; y probablemente hay pocos de entre los científicos más incisivos a quienes no se les haya ocurrido con frecuencia. Por ello no puede decirse que sea absurdo, como la *generatio aequivoca*, que significa la generación de un ser organizado a partir de la ruda materia inorgánica...». No sería absurdo suponer que «ciertos anima-

<sup>28</sup> *Ju.*, 414.

<sup>29</sup> Véase, p. ej., N. WIENER, *Cybernetics*, Nueva York, 1948, p. 37.

<sup>30</sup> *Ju.*, 418.

les acuáticos se transformaran ellos mismos gradualmente en animales de pantanos, y a partir de ellos, tras algunas generaciones, en animales terrestres. Dentro del juicio de la razón simple nada hay en esto que sea contradictorio *a priori*. Pero la experiencia no da ningún ejemplo de ello...»<sup>31</sup>.

Lo que a continuación sigue parece un sumario preciso de la teoría kantiana de la explicación teleológica: la tercera *Crítica* implica, no menos que la primera, que toda explicación debe ser mecanicista, pero ello complementa sus tesis. Incluso dentro del ámbito de la investigación científica la explicación mecanicista tiene sus límites, aunque uno no pueda vaticinar en qué momento fallará. Kant, de forma muy natural, cree que esto va a ocurrir mucho antes de lo que los biólogos contemporáneos pretenden suponer. Sin embargo, sus conjeturas sobre que ciertos fenómenos, por ejemplo el crecimiento de los organismos o la afinidad entre especies diferentes, no son susceptibles de una explicación mecanicista, no forman parte de la filosofía crítica. Expresan *obiter dicta* su enorme interés por la ciencia de su época y su esperanza en su progreso. Los principios teleológicos, distintos de los mecanicistas, no son constitutivos de los objetos sino tan sólo regulativos. Dentro de la investigación científica sugieren preguntas y respuestas mecanicistas. Sin embargo, su función capital consiste en la unificación en un solo sistema de nuestro pensamiento sobre asuntos de hecho y de la experiencia moral y religiosa. Si Kant anheló la vieja metafísica teleológica, no hay huella alguna de eso en sus obras publicadas. Yo no creo que lo hiciera.

La filosofía kantiana de las ciencias biológicas no está en modo alguno, por lo que yo pueda juzgar, anticuada. Esto puede mostrarse mejor citando algún pasaje de los escritos de biólogos contemporáneos cuyas perspectivas generales difieren de la suya. De este modo, el doctor Needham<sup>32</sup> está de acuerdo con una concepción que llama neo-mecanicismo. Según él, «la posición neomecanicista... al afirmar al mismo tiempo, el dominio universal del tipo mecánico de explicación sobre toda la naturaleza, viviente y no viviente, y al admitir la naturaleza inadecuada de este tipo de explicación como una explicación completa del mundo, se asemeja al antiguo mecanicismo en mantener la necesidad heurística de la máquina, y se diferencia de él al no ver nada que sea último y definitivo en la máquina. Se reconoce, pues, a sí mismo como el camino que debe recorrer la

<sup>31</sup> *Iu.*, 418.

<sup>32</sup> *The Sceptical Biologist*. Londres. 1929. p. 204 ss.

mente científica, y no como la manera de pensar en filosofía, teología o arte... Comprende que la teleología es una categoría no cuantitativa y la expulsa del laboratorio al dominio de los filósofos, que son muy capaces de tratarla... Puede señalarse que un punto de vista tal como el neo-mecanicismo no se opondrá a leyes o explicaciones «biológicas» especiales dado que se entiende que poseen un carácter «interino» y que sólo se espera que se expresen en términos físico-químicos». El doctor Needham encuentra que la posición neomecanicista permanece en relación íntima con las opiniones hegelianas señaladas por R. G. Collingwood en su libro *Speculum Mentis*; en realidad ya se encontraban en la *Crítica del juicio* antes de Collingwood o de Hegel. Sólo hay un rasgo destacable de diferencia: el biólogo escéptico es mucho menos escéptico de lo que fue Kant a la hora de tratar el carácter «interino» de todas las leyes biológicas especiales.

Otro biólogo contemporáneo, von Bertalanffy<sup>33</sup>, muestra menos simpatía por cualquier tipo de teleología; pero sus puntos de vista sobre los límites de la explicación físico-química son similares a los expuestos en la tercera *Crítica*. «Precisamente porque estamos defendiendo la biología exacta, teórica y cuantitativa que tenemos», dice, «señalar lo que se expresa en las ciencias «exactas» como «leyes» representa sólo una parte pequeña de la realidad... Como biólogos matemáticos hacemos hincapié con la máxima fuerza en la obediencia de las formas orgánicas a las leyes exactas... Pero precisamente por esta razón únicamente sabemos demasiado bien que sólo puede entenderse de un modo «exacto» una pequeña parte de los fenómenos. Dos cráneos son distinguidos no sólo por diferencias ordinarias de proporción que pueden medirse y calcularse, sino también por una abundancia de características que solamente pueden describirse en lenguaje verbal o que incluso son captadas sólo por la destreza de los expertos en morfología, pero que a duras penas puede decirse con palabras.» El problema del «mecanicismo biológico» se interesa sólo por «los rasgos generales de un orden que es posible determinar en forma de "leyes"».

Los filósofos contemporáneos tienden a formular el problema de la relación entre la explicación mecanicista y la teleológica como la cuestión de si los enunciados teleológicos pueden «reducirse a» otros no teleológicos. La respuesta, desde luego, depende en mucho en lo que quiere decirse mediante esa «reducción». Si las condiciones para una reducción próspera son suficientemente elásticas, en-

<sup>33</sup> *Problems of Life*, London. 1952. p. 151 ss.

tonces casi todo tipo de enunciados será reducible a otro. Si son muy estrictos, ningún tipo de enunciado lo será. Los enunciados teleológicos sobre propósitos e intenciones humanas no presentan, como hemos visto, ninguna dificultad insalvable puesto que la intención o la acción de un plan antecede a las actividades que se explican como causadas por él.

R. B. Braithwaite y otros han demostrado que en muchos contextos la conducta dirigida a un objetivo por parte de los organismos puede explicarse sin recurrir a la teleología. Braithwaite argumenta que tal conducta puede explicarse en términos de adaptabilidad que «es una propiedad del organismo con respecto a un objetivo determinado, esto es, que el organismo puede alcanzar el mismo objetivo en diferentes circunstancias mediante formas alternativas de actividad haciendo uso con frecuencia de diferentes cadenas causales». La «reducción» de enunciados teleológicos sobre causas finales a enunciados de adaptabilidad sobre cadenas causales alternativas que conducen al mismo efecto es realizada con admirable claridad y de forma muy detallada<sup>34</sup>. La posición de Kant es sumamente compatible con esta reducción y con otras similares —en tanto se entienda que van a ser empleadas *dentro* de las ciencias naturales.

Sin embargo, desde el momento que un filósofo debe considerar no sólo la ciencia, sino también otros tipos de experiencia, como el arte y la moral, debe considerarlas juntas; la explicación teleológica no es «reducible» a la mecánica. La investigación sobre cómo podemos proceder sin la teleología frente a ciertos propósitos y dentro de un ámbito limitado de la experiencia, debe dejar paso a otra investigación sobre cómo empleamos en nuestros pensamiento la noción de propósito (no humano) y qué tipo de verdad o de objetividad, si alguno hay, puede lograrse al hacerlo. La *Crítica del juicio teleológico* no es sino esa investigación.

#### 4. Opinión, conocimiento y fe

La difícil tarea de la *Crítica* de la razón ha sido emprendida con la esperanza de encontrar alguna respuesta a los tres grandes problemas metafísicos de la libertad moral, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. A lo largo de la investigación han debido formularse múltiples problemas nuevos e importantes y apenas si ha

<sup>34</sup> Véase *Scientific Explanation*. Cambridge, 1953, capítulo X.

quedado sin estudiar alguno de los mayores planteamientos filosóficos. Los tres grandes problemas de la metafísica aparecen ellos mismos bajo un enfoque completamente nuevo, sea cual fuere nuestra opinión sobre la solución que para ellos sugiere Kant en la dialéctica de la razón pura de su segunda *Crítica*. Hacia el final de la *Crítica del juicio*, Kant los considera de nuevo, con brevedad, mediante una distinción entre tres tipos de conocimiento, en un sentido amplio del término.

Kant distingue entre cuestiones de opinión, cuestiones de hecho y cuestiones de fe. Las *cuestiones de opinión* son «objetos de un conocimiento empírico que por lo menos en principio es posible... (*einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis*), pero que *para nosotros* es (de hecho) imposible porque el grado de conocimiento que somos capaces de alcanzar no es suficientemente alto»<sup>35</sup>. Kant pone dos ejemplos para aclarar esta definición. Su primer ejemplo de una cuestión de opinión consiste en la suposición de que otros planetas están habitados por seres racionales. La razón por la que no podemos verificarla o falsearla radica en limitaciones puramente técnicas que podrán o no podrán ser superadas alguna vez. Verificar si la casa de al lado, el polo norte o Marte están habitados es una diferencia de grado.

El segundo ejemplo de Kant consiste en la suposición hecha por algunos físicos de su época (y, podemos añadir, de comienzos del siglo xx) de que existe un éter, es decir, un líquido elástico que penetra todas las sustancias. Aunque la existencia de ese líquido no puede verificarse o falsarse, y no quiere decir que lo sea, con ningún experimento u observación, tal prueba, según Kant, sería posible «si nuestros sentidos externos alcanzaran el máximo grado de capacidad»<sup>36</sup>, lo cual, sin embargo, nunca puede suceder. El concepto ahora anticuado de un éter pertenece a la misma clase como los conceptos de «gen», «núcleo atómico» y otros más que si bien no son ejemplificables en la experiencia sensible son, en cambio, esenciales para ciertas teorías empíricas.

Esos conceptos «semiempíricos», como podemos llamarlos, corran por la mitad la clasificación kantiana de toda noción general en conceptos e ideas de la razón *a posteriori* y *a priori*. Kant trata de asimilarlos a los conceptos *a posteriori*, pero asimilar todo enunciado sobre sus casos concretos *imperceptibles* a cuestiones de opinión no parece convincente. Como hicieran algunos lógicos medie-

<sup>35</sup> Ju., 468.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

vales, Brentano y Russell consideraban los conceptos semiempíricos, junto con muchos otros componentes de proposiciones, como términos sincategoremáticos (símbolos incompletos). Esos términos *no tienen casos concretos*, como los tienen los conceptos empíricos, pero, sin embargo, pueden contribuir a dar sentido a las proposiciones empíricas que los contienen. Por ejemplo, no puedo decir con mucho sentido que «éste es un núcleo atómico», si bien la proposición de que «La explosión de una bomba atómica es el resultado de cambios comprendidos en los núcleos atómicos» tiene un sentido empírico, y si bien determinadas aserciones sobre la estructura de los átomos son cuestiones de opinión científica.

No es este el lugar de explicar o desarrollar una teoría de los términos semiempíricos, o de forma más general, de los símbolos incompletos. Pero ciertamente en nada afecta a la filosofía crítica la ausencia de esa teoría. No hay evidencia alguna de que Kant incluso la considerara alguna vez y es inútil preguntarse hasta qué punto pudiera haber modificado su sistema, en especial la analítica trascendental de los conceptos. Sin embargo, no creo que hubiera formado parte de la distinción que Kant hace entre los diferentes tipos de conceptos supérfluos.

Las *cuestiones de hecho* son casos concretos de conceptos «cuya realidad objetiva puede demostrarse (serlo a través de la razón pura o de la experiencia) y en el primer caso a partir de los datos de la razón teórica o de los de la razón práctica; en todos los casos, sin embargo, a través de una percepción que corresponde con el concepto»<sup>37</sup>. Probar la realidad de un concepto o, lo que viene a ser lo mismo, que un caso concreto de él existe como una cuestión de hecho, es, pues, 1) aclarar el contenido lógico del concepto mediante principios empíricos o *a priori*, 2) indicar un caso concreto de él en la experiencia propia o en la de otras personas. Este amplio sentido del término «cuestión de hecho» que, como el mismo Kant admite, va más allá de su sentido ordinario, abarca los enunciados históricos, matemáticos y científicos.

Hace también un enunciado de hecho de la aserción de que el hombre es libre —lo que Kant considera como «muy notable»—. Es de este modo, porque podemos demostrar la realidad de la idea de libertad: 1) mediante principios prácticos *a priori*, y 2) indicando acciones, es decir, acontecimientos perceptibles que ocurren en el espacio y en el tiempo, que corresponden a ella. En cambio, la libertad moral no es un hecho científico, una cuestión de hecho en el

<sup>37</sup> *Iu.*, 469

sentido de la razón teórica. No es más, pero tampoco menos, que un hecho moral o práctico en el sentido explicado por la segunda *Crítica*.

Incluso las amplias definiciones kantianas de «cuestiones de hecho» y de la correlativa «realidad de un concepto» abarcan la idea solamente de libertad, pero no ninguna otra idea. Los objetos que corresponden a las otras y que no se dan en la experiencia son las *cuestiones de fe* que «deben concebirse como relacionadas con el empleo de la razón pura práctica al servicio del deber, «pero que» trascienden el uso teórico de la razón»<sup>38</sup>. Esas ideas son el bien supremo —la justa proporción entre la virtud y la felicidad— y lo que Kant considera como las únicas condiciones posibles de su logro, es decir, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La fe es «una confianza en el logro de una intención, cuya promoción es un deber; pero no podemos *discernir* la manera en que esa intención pueda realizarse...»<sup>39</sup>. La fe no es, pues, una cuestión de conocimiento ni de opinión, sino que es «totalmente una cuestión de moralidad»<sup>40</sup> —una de las cosas que Kant nunca se cansa de propugnar siempre que tiene ocasión de hacerlo.

Las nociones y los juicios estéticos y teleológicos no caen dentro del ámbito del conocimiento fáctico, de la opinión o de la fe. Pertenecen a los poderes creativos del hombre, su capacidad de ser consciente de la belleza y de producirla y su capacidad de imponer orden y sistema en su percepción y su pensamiento. Son empleados en sus tentativas de alcanzar lo desconocido e incluso lo incognoscible.

Hemos llegado al final de esta introducción a la filosofía de Kant. He tratado de presentar sus tesis primordiales y su conexión mutua y de señalar su aplicabilidad a problemas contemporáneos. Una aspiración principal de la empresa ha consistido en mostrar que nadie que tome seriamente esos problemas o, en realidad, la filosofía no puede, sin grandes pérdidas, ignorar la enseñanza de Kant. Me gustaría concluir, por tanto, expresando la esperanza de que mi exposición, breve e inadecuada como ha debido serlo considerando la naturaleza del caso, no haya tergiversado mucho la concepción de un pensador admirable.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

<sup>39</sup> *Iu.*, 474.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

## COMENTARIOS SOBRE LA VIDA Y LA PERSONALIDAD DE KANT

Las principales fuentes de información sobre la vida y la personalidad de Kant se encuentran en su correspondencia<sup>1</sup> y en tres apuntes biográficos de sus amigos L. E. Borowski, R. B. Jachmann y E. A. C. Wasianski, publicados en 1804, año de la muerte de Kant. Al leer esas biografías difícilmente puede uno evitar la impresión de que la admiración y reverencia que los escritores sintieron hacia su gran amigo mitigó sus facultades de caracterización. Fueron escritos sobre un Kant de edad avanzada, un hombre que había realizado su obra y no sobre un pensador inquieto en pleno avance hacia ella.

Una exposición realista y verosímil sobre Kant, en toda su talla, está contenida en la reciente monografía de K. Stavenhagen<sup>2</sup>.

Kant nació en 1724, en Königsberg, donde su padre era guarnicionero. Antes de ir a la Universidad pasó ocho años en el *Collegium Fridericianum* en el que recibió la enseñanza de lenguas clásicas. En la Universidad de Königsberg estudió filosofía y matemáticas principalmente, aunque también teología y física. Tras terminar sus estudios universitarios pasó algunos años como tutor privado, al igual que hicieron muchos filósofos anteriores y posteriores a él. Su propia opinión sobre su aptitud para esta profesión era bastante baja.

<sup>1</sup> Véase la edición de la *Academia, Briefe*.

<sup>2</sup> *Kant und Königsberg*, Göttingen, 1948.

A los treinta y un años consiguió un empleo como *Magister legens (Privatdozent)*. En esa situación, Kant dependía económicamente de las cuotas pagadas por sus alumnos y sus ingresos eran a veces tan reducidos que se vio obligado a vender parte de su biblioteca para aumentarlos. En 1770 fue contratado para un profesorado de lógica y metafísica en la Universidad, y aunque en diversas ocasiones le fueron ofrecidos trabajos en otras partes, nunca fue persuadido para abandonar su ciudad natal. Kant fue un escritor fecundo y contribuyó de forma importante en temas al margen de la filosofía. En un ensayo cosmológico (1755) expuso ideas similares a las que explicaría más tarde Laplace. Son conocidas como la teoría Kant-Laplace sobre el origen del universo y consiste en la aplicación de principios de Newton al problema de la cosmología. La larga lista de sus escritos está contenida en la mayoría de las historias de la filosofía.

Entre 1775 y 1781 Kant no publicó nada de importancia. Estaba trabajando entonces en lo que iba a ser la *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición apareció en 1781. La acogida que tuvo el libro supuso para él una gran decepción. Los filósofos contemporáneos, cuya opinión más estimaba, apenas sí le prestaron atención. Mendelssohn declaró que no podía seguir el argumento y que «su debilidad nerviosa» le prohibía «todo esfuerzo»<sup>3</sup>. Al cabo de unos años, sin embargo, la *Crítica de la razón pura* fue reconocida como la obra importante que era; y al igual que las demás obras posteriores de Kant, nunca ha dejado de ejercer una gran influencia en los filósofos de todas las escuelas.

La ciudad de Königsberg debía su importancia a su comercio con Polonia, Lituania, Inglaterra, Dinamarca y Suecia. Sus habitantes, aunque alemanes principalmente, incluían gentes de nacionalidades diferentes, entre ellos, hombres de negocios de las Islas Británicas. Dos de ellos, Green y Montherby, estaban entre los amigos más íntimos de Kant. Kant sentía cariño por su pueblo natal, en el que, como él dice, el conocimiento del hombre y del mundo «puede adquirirse aun sin viajar»<sup>4</sup>.

Kant dio clases no sólo de lógica, metafísica y pedagogía, asignatura ésta de la que, de acuerdo con las normas de la Universidad, debía encargarse cada profesor, turnándose, sino también de «física, derecho nautal, ética, teología racional, antropología y geografía física». Algunas de las clases debían basarse en libros de texto aprobados, que, sin embargo, como nos cuenta Jachmann, «utiliza-

<sup>3</sup> Carta del 10-1-1783.

<sup>4</sup> Véase el prefacio de la *Anthropology*, citado por STAVENHAGEN, *loc. cit*

ba sólo para seguir su división general y para tener a veces la oportunidad de demostrar que sus tesis eran intolerables». Las lecciones de Kant, a diferencia de sus libros, estaban llenas de ingenio, humor e interesantes digresiones.

Tomó un cálido interés por el bienestar de sus alumnos y ellos, a su vez, sintieron un afecto hacia él que duró mucho más que sus vidas de estudiantes. Fue un examinador estricto. Su principio guía como profesor de filosofía consistió en enseñar a sus alumnos no tanto demasiadas doctrinas filosóficas cuanto cómo filosofar.

Kant era un amigo leal y un compañero entretenido. Todos los días iba a la casa de su amigo Green a pasar unas horas con él y con otros amigos; siempre lo hizo mientras vivió Green. Le gustaba la buena comida y la conversación inteligente, si bien ésta, según los relatos, casi nunca tocaba los temas filosóficos. Como a mucha otra gente, y en particular a muchos filósofos, no le gustaba ser contradicho de forma persistente. Le agradaba la compañía de damas bien parecidas y educadas y a ellas les gustaba él. En sus años viejos nunca se lamentó de haber permanecido soltero.

He hecho algunos comentarios sobre el gusto estético de Kant<sup>5</sup>. Sintió una gran estima por los escritos de la antigüedad clásica. Entre los modernos le merecían admiración Haller, Pope y Milton. Le gustaba mucho Hume como filósofo y escritor. También fue un gran admirador de Rousseau y conocía muy bien todas sus obras, que, en ocasiones, le impresionaron profundamente. Cuando tuvo el *Emile* en sus manos por vez primera, prescindió incluso durante algún tiempo de su paseo diario. He tratado de decir algo sobre la influencia de Rousseau en la ética kantiana. En las cuestiones educativas su influencia se revela, entre otras cosas, en el apoyo enérgico del «*Philanthopin*», en Dessau, una escuela que rompió con muchas tradiciones educativas. Su criterio era muy amplio, aunque evitara «las disquisiciones teológicas de cualquier tipo, en especial las que se relacionaban con la exégesis y los dogmas» (esto no se refiere a la teología racional, que formaba parte de la metafísica; véase Jachmann). Parece que desatendió por completo ciertos tipos de gusto estético. Consideraba la música como «el placer inocente de los sentidos». Da la impresión de que nunca prestó atención a «pinturas ni grabados», incluso aquellos que a Jachmann le parecían ser «de excelente claridad». Un grabado de Rousseau en su cuarto de estar era el único cuadro de toda la casa.

<sup>5</sup> Véase capítulo VIII.

<sup>6</sup> Capítulo VI.

Su interés por los acontecimientos políticos de la época era muy grande. Ante la guerra de la independencia americana, sus simpatías estaban con los americanos. Cuando Königsberg fue ocupada, de la forma más benévola, por los rusos en la guerra de los Siete Años, volvió silenciosamente a su actividad, como la mayor parte de los otros ciudadanos, dando clases para educar a los oficiales rusos, como ya había hecho antes con los prusianos. Incluso recurrió a la zarina para conseguir un cargo de profesor, cosa que ya había hecho con el rey de Prusia. Ciertamente, la guerra de los Siete Años no era «ideológica».

«Desde la época de la Revolución Francesa —nos cuenta Jachmann— quizá nada ha causado una sensación tan grande o hecho para su autor tantos amigos y enemigos como las opiniones y principios políticos de Kant.» Creía que la mejor forma de gobierno era una monarquía republicana o constitucional con una separación estricta de los poderes legislativo y ejecutivo. Creía en los derechos del hombre, en la libertad y en la igualdad civil. Era natural, por lo tanto, que mostrara un interés apasionado por una revolución con cuyas exigencias tanto simpatizaba. Como su biógrafo indica, se trataba «del puro interés de un ciudadano del mundo y un filósofo independiente que contemplaba el experimento que trataba de realizarse... la idea de una constitución perfecta, con el mismo deleite de un científico natural que observara un experimento para confirmar una hipótesis importante».

Sin embargo, Kant fue un súbdito leal a su estado pese al hecho de estar en desacuerdo con muchos de los principios por los que se regía y a pesar de que en un tiempo tuvo que sufrir la estrechez mental de la censura. Cuando el abate Sieyès le ofreció mantener correspondencia con él, a través de un clérigo de la ciudad cercana de Memel, rechazó esta oferta por ser incompatible con sus deberes de ciudadano.

Kant nunca estuvo realmente enfermo, aunque tampoco fue una persona de fuerte salud. El intenso deterioro de sus facultades intelectuales durante los últimos seis años de su vida fue algo muy penoso para él. Tres años antes de su muerte, en 1804, dimitió de su cargo en la junta directiva de su Universidad. Murió el 28 de febrero de ese año, en Königsberg, donde casi sin interrupción había pasado toda su vida. Sus restos descansan desde 1880 bajo una sencilla capilla gótica próxima a la catedral.

<sup>7</sup> Véase STAVENHAGEN, *loc. cit.*

Abstracción, doctrina empirista de la, 27  
 Analítico, véase Sintético  
 Analogías de la experiencia objetiva, 75 ss  
     primera, 77  
     segunda, 78 ss  
     tercera, 80  
 Anticipaciones de la percepción empírica, 74  
 Apercepción  
     pura y empírica, 56 s  
     unidad trascendental de la, 57-8  
*A posteriori*, véase *A priori*  
*A priori*, véase Juicios sintéticos *a priori* y *a posteriori*, 19 ss, y Conceptos *a posteriori*, 26 ss  
     particulares, 28  
 Aristóteles, 134, 147 ss, 164 ss, 188  
 Arte, véase Belleza y naturaleza, 176  
 Autonomía, véase Voluntad  
 Avernaeus, R. H. L., 91  
 Averroes, 161  
 Axiomas de la intuición (o percepción pura y empírica), 73  
 Ayer, A. J., 12, 92  
 Beck, J. S., 39

Belleza, 166 ss  
     como propositividad sin propósito, 168  
     e interacción de la imaginación y el entendimiento, 169  
     como el objeto del placer necesario, 170  
     sin interés, 171  
     como universalmente agradable, 171  
     libre y adherida, 171  
     como símbolo de moralidad, 174-175  
     véase también Juicios estéticos y Sublimidad  
 Beratalanffy, L., 193  
 Berkeley, 36, 84, 91  
 Bochenski, I. M., 46  
 Born, M., 81  
 Borowsky, L. E., 155, 198  
 Braithwaite, R. B., 194  
 Broad, C. D., 90, 92, 150  
 Brouwer, L. E. J., 38  
 Burke, E., 173  
  
 Cantidad de los juicios, 47  
 Cantor, G., 105

Carnap, R., 16  
 Carrit, E. F., 172  
 Categorías, 43-4  
     método de su descubrimiento, 44  
     y la forma lógica de los juicios, 46 ss  
     su aplicación que confiere referencia objetiva, 50  
     cuadro kantiano de las, 51-2  
     su deducción trascendental, 53 ss  
     su uso ilegítimo, 59-60  
     su esquematización, 66 ss  
 Causalidad, véase Analogías un concepto *a priori*, 25  
     y libertad, 106 ss  
 Coleridge, 91  
 Collingwood, R. G., 193  
 Como-si, véase Pragmatismo  
 Conocimiento  
     opinión y fe, 194 ss  
     véase también Juicios  
 Construcción matemática, 34  
 Copérnico, 28  
 Cottle, B., 13  
 Crussius, 136  
 Cualidad de los juicios, 48  
  
 Darwin, 164, 179, 191  
 Deber  
     conflictos del, con deseos, 117-118  
     y virtud, 119-20  
     y bondad moral, 144  
 Demócrito, 106  
 Descartes, 84  
 Dios  
     como *ens realissimum*, 107  
     argumentos teóricos de la existencia de, 108 ss  
     véase también Teología especulativa y postulados  
  
 Eberhard, J., A., 88  
 Einstein, A., 161  
 Empirismo y filosofía crítica, 17, 27 ss  
 Entendimiento, 29  
     puro, 43

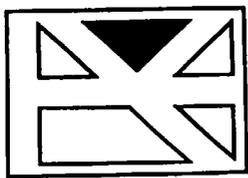
como lo que no produce la diversidad de la percepción, 58  
 véase también Categorías, Juicios sintéticos *a priori*, etc  
 Epicuro, 136  
 Espacio, véase Tiempo  
 Especulativa  
     psicología, 101 ss  
     cosmología, 103 ss  
     teología, 107 ss  
 Esquematismo  
     de los conceptos *a posteriori*, 64-6  
     y normas referenciales, 66  
     trascendental, 67 ss  
     y el cuadro de los esquemas, 67-8  
 Ewing, A. G., 12, 39  
  
 Fe, 87  
     opinión y conocimiento, 194 ss  
     véase Religión  
 Fenómenos, véase Nouómenos  
 Fichte, J. G., 58  
 Fietd, G. C., 12  
 Fines en sí mismos, 132  
     y seres racionales, 133  
 Forster, E. M., 169  
  
 Geometría euclidiana y filosofía crítica, 25  
 Green, J., 199 ss  
 Gusto, juicios de, 166 ss  
  
 Haller, A. von, 176, 200  
 Hegel, 193  
 Heidegger, M., 101  
 Heine, H., 116, 188  
 Herder, J. G., 176  
 Herz, Marcus, 28, 103  
 Heteronomía, véase Voluntad  
 Hilbert, D., 38, 105, 143  
 Hobbes, 126, 136, 178-79  
 Hume, 16 ss  
 Hutcheson, F., 136  
  
 Idealismo, véase Trascendental material, 84  
     problemático y dogmático, 84

- Ideas, 28 ss  
de la razón y de la inferencia mediata, 97  
su uso ilegítimo, 95 ss  
su uso legítimo, uso regulativo, 111 ss, 186-87  
«El propósito en la naturaleza» como una Idea, 185  
*véase también* Especulativa
- Identidad de los indiscernibles, su principio, 89
- Imperativo categórico  
c imperativos hipotéticos, 123-124  
*véase también* Ley moral
- Immortalidad  
pruebas teóricas falaces, 103  
prueba desde la experiencia moral, 149  
*véase también* Psicología especulativa y postulados
- Intellegibilia* y *Sensibilia*, 89
- Jachmann, R. B., 198, 200-201
- Jacobi, F. H., 39
- Juicio, facultad del  
determinante y reflexivo, 160  
su relación con el sentimiento, 160  
y armonía entre libertad y naturaleza, 161, 187  
y la unidad sistemática de la ciencia, 162-63  
y propositividad, 165-66  
y propósitos específicos, 165-66  
estético y teleológico, 165-66  
*véase también* Propositividad, Propósito, Estético, Teológico
- Juicios  
clasificación kantiana de los, 17 ss  
su forma lógica y las Categorías, 47  
de percepción, *véase percepción*  
*véase también*, Analítico, Sintético, *A priori*, *A posteriori*, etc
- Juicios estéticos, 166 ss  
y el entendimiento, 188
- antinomía de los, 176-77  
*véase también* Belleza
- Kneale, W., 71
- Laplace, 199
- Lavater, J. C., 155
- Leibniz, 56, 87 ss, 106 ss
- Lessing, G. E., 154
- Ley moral, 122  
como una prueba formal de las máximas, 122, 125  
aprehendida como imperativo categórico, 123-24  
sus formulaciones, 121, 123-24, 133  
ejemplos de su aplicación, 124 ss  
el problema de las alternativas, 127-28  
y seres racionales, 130-31  
y religión, 153-54  
*véase también* Imperativo categórico
- Leyes de la naturaleza, *a priori* y *a posteriori*, 71-2
- Libertad  
y necesidad natural, 106 ss  
perteneciente al hombre como *noúmeno*, 139 ss  
otros intentos de resolver los problemas de la, 141  
*véase también* Cosmología especulativa y postulados
- Locke, 93
- Lógica aristotélica y filosófica crítica, 25-6
- Lógica formal y trascendental, 40 ss
- Longino, E., 172
- Mach, E., 91
- Mandeville, 136
- Matemática  
su aplicabilidad, 34 ss  
su método comparado con el método filosófico, 35  
como método para presentar resultados filosóficos, 76  
teorías modernas de la, comparadas con la kantiana, 37-8

- Máxima, lógica de la razón pura comparada con su principio fundamental, 98  
subjettiva de acción, 118 ss  
del juicio teológico, 186-87
- Mendelssohn, M., 199
- Meredith, J. C., 191
- Metafísica  
comparada con la matemática y las ciencias naturales, 14 ss  
criticada por Hume y Carnap, 16, 19  
y la aplicación ilegítima de las Categorías, 59-60  
de la naturaleza, 71-2  
de la ciencia moral, 72-3  
absoluta, como un sistema de ilusiones, 72, 95  
y el método teológico, 190
- Milton, 176, 200
- Modalidad de los juicios, 48
- Montaigne, 136, 176
- Moore, G. E., 125, 144, 146, 156 ss
- Motherby, R., 199
- Necesidad, *véase a priori*  
lógica y causal, 82  
del imperativo categórico, 132  
subjettiva de los juicios estéticos, 171-72
- Needham, J., 193
- Nelson, L., 39
- Newton, 31, 47, 79, 90  
ciencia newtoniana y filosofía crítica, 25, 47, 72, 79
- Noúmenos*  
y fenómenos, 83 ss  
un concepto limitativo, 85  
y la pretendida percepción intelectual, 86
- Objetividad  
de los juicios empíricos comparada con la de percepción, 45  
de la experiencia y sus condiciones, 53 ss  
de la ley moral, 128 ss
- Opinión, conocimiento y fe, 194 ss
- Organismo, 184
- Paton, H. J., 53, 124, 148
- Pensamiento  
como conexión, 55  
y la síntesis de la diversidad de la percepción, 56-7  
y percepción, 26 ss, 55 ss
- Percepción  
y pensamiento, 26 ss, 55 ss  
pura, empírica, no humana, 73  
«intelectual», 86  
juicios de percepción y juicios empíricos objetivos, 44 ss
- Pierce, C. S., 113
- Platón, 143
- Pope, 176, 200
- Postulados  
del pensamiento empírico, 81 ss  
de la razón práctica, 148 ss
- Pragmatismo y filosofía crítica, 113
- Prichard, H. A., 144
- Proposiciones, *véase* Juicios
- Propositividad  
sin propósito, 164-65  
y juicio estético, 165-66
- Propósito  
en la naturaleza, 164, 182 ss  
y juicio teleológico, 165-66  
y organismos, 184  
como una Idea, 185-86  
su función regulativa, 186-87
- Racionalismo y filosofía crítica, 87 ss
- Razón, 28-9  
teórica y práctica, 117-18  
postulados de la razón práctica, 148 ss  
*véase también* Ideas
- Razonamiento silogístico, 97  
y razón, 98  
y la búsqueda de lo incondicionado, 98  
y las Ideas Trascendentales, 100
- Reichenbach, H., 163
- Relación de los juicios, 48
- Religión  
y moralidad, 153 ss

- distinguida de los credos religiosos, 154  
 y adoración externa, 155  
 y la doctrina cristiana, 155
- Respeto hacia la ley moral, 147-48
- Reverencia, *véase* Respeto
- Robespierre, M., 188
- Ross, sir David, 119, 125, 144 ss
- Rousseau, 126 ss, 136, 200
- Russell, B., 37, 92-3
- Santidad, 123, 153-54
- Schopenhauer, 62, 85
- Scott, J. W., 12
- Sensibilia*, *véase* *Intelligibilia*
- Sensibilidad, 26-7; *véase también* Percepción
- Sieres, abate, 201
- Siger de Brabante, 161
- Símbolo, belleza del símbolo de la moralidad, 175
- Sincategoremáticos, términos no considerados por Kant, 196
- Síntesis de la diversidad de la percepción, 56 ss
- Sintéticos, Juicios *a priori*, 20 ss  
 definición reconstruida de Kant, 23 ss  
 su universalidad y necesidad, 24 ss  
 y el esquematismo de las Categorías, 66 ss  
*sobre* la posibilidad de la experiencia objetiva 69-70, 94  
 como reglas, 70, 94  
 como leyes de la naturaleza, 72  
 su sistema, 73-4  
 matemáticos y dinámicos, 76  
 posibles conflictos entre diferentes clases, 93
- Stavenhagen, K., 198
- Stevenson, C. L., 156 ss
- Sublimidad, 172 ss  
 y belleza, 173  
 matemática y dinámica, 174
- Sumo bien, 154
- Sustancia, *véase* Analogías  
 conservación de la, 77
- Teleológicos, juicios  
 clases de, 180 ss  
 y explicaciones mecanicistas, 188 ss  
 antinomia de los, 188 ss  
 su reducción a no teleológicos, 193-94  
*véase también* Propósito
- Tiempo y Espacio  
 como particulares *a priori*, 32  
 y la posibilidad de la matemática, 34 ss  
 el problema de la realidad, 35 ss
- Tomás de Aquino, 187-88
- Trascendental  
 método, 33  
 idealismo, 36, 84  
 estética, 31 ss  
 deducción de las Categorías, 53 ss  
 dialéctica, 95 ss  
 ilusión, 96  
*véase también* Ideas
- Vaihinger, Hans, 32, 113
- Wiener, N., 191
- Wasiński, E. A. C., 198
- Whitehead, A. N., 46, 80, 188
- Yo  
 puro y empírico, 61-2  
 y la psicología especulativa, 106

Inmanuel KANT (1724-1804) es uno de los grandes clásicos de la historia de la filosofía que con mayor intensidad dejan sentir su presencia en las discusiones y polémicas de nuestro tiempo. Repetidas veces se ha señalado el carácter irreversible de sus revolucionarias aportaciones teóricas, auténtico giro copernicano en el desarrollo de las ideas contemporáneas; en ese sentido, su obra constituye un punto inevitable de referencia para cualquier planteamiento posterior y, a la vez, un tema de constante reflexión para todas las escuelas y tendencias, incluidas aquellas que —como la filosofía analítica o el marxismo— más alejadas pudieran parecer de sus supuestos. La presente monografía constituye una introducción ejemplar al tema por el doble nivel, expositivo y analítico, del tratamiento. Por una parte, S. KORNER ha conseguido aunar la claridad con el rigor, haciendo accesibles, sin pérdida de su profundidad, los temas fundamentales del pensamiento kantiano: la naturaleza de la metafísica y de las ciencias de la naturaleza, las condiciones a priori del conocimiento, la fundamentación de la moral, etc. Por otra parte, el libro es, a la vez que una interpretación fiel y ajustada de las concepciones kantianas en la mejor tradición de las monografías de historia de las ideas, un libro de reflexión filosófica, en la medida en que Korner —que también es un filósofo— no se limita a exponer las aportaciones de Kant, sino que las discute y conecta con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo. Pese a su brevedad, el libro alcanza a ofrecer una visión muy completa del campo estudiado: tras caracterizar el proyecto global de una filosofía crítica, Korner expone los contenidos de la «Crítica de la Razon Pura», y a continuación, las teorías acerca de la moral, la filosofía de la religión, la estética y la filosofía de la naturaleza. El volumen se completa con un apéndice acerca de la vida y la singular personalidad de Inmanuel Kant.



*Alianza Editorial*