

Kant

Contexto de la filosofía de Kant

Kant es, sin duda, el filósofo más importante del siglo XVIII. Admirador de la independencia de los Estados Unidos y de la Revolución Francesa, profesó los ideales ilustrados de progreso, tolerancia y cosmopolitismo, definiendo la Ilustración como aquella actitud mental por la que el hombre adquiere autonomía y se decide a «salir de su minoría de edad [...] utilizando su razón sin ayuda de otro».

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la Ilustración alemana (*Aufklärung*) fue peculiar, pues Alemania estaba dividida en multitud de pequeños estados con una estructura social casi feudal: la nobleza acaparaba el poder, la burguesía no ocupaba puestos de relieve y el campesinado permanecía en un régimen próximo a la servidumbre.

Entre esos estados, destacaba el reino de Prusia, el cual, tras una serie de reformas económicas y militares emprendidas por Federico II el Grande, se situó entre las principales potencias europeas.

Federico II, el «rey filósofo», muy admirado por Kant, fue uno de los más importantes representantes del «despotismo ilustrado»: protegió a intelectuales como La Mettrie y Voltaire, y fomentó la cultura desde el poder.

Desde el punto de vista religioso, en el ámbito germano hay que destacar la influencia del pietismo, secta protestante fundada por Spener, que basaba la religión en la reflexión personal y la práctica de la virtud, y de los escritos del teósofo sueco Swedenborg, con su ocultismo visionario.

El carácter conservador de la sociedad alemana hizo que los ilustrados de este país apenas se ocupasen de cuestiones sociales o políticas. Los llamados «filósofos populares», como Mendelssohn o Lessing, analizaron problemas educativos o estéticos, mientras que otros, como el propio Kant, fueron profesores universitarios.

En las universidades alemanas predominaba el **racionalismo dogmático** de Wolff, que defendía la **metafísica**; es decir, un saber independiente de la experiencia acerca del alma, del mundo y de Dios. Sin embargo, a partir de la lectura de Hume, realizada por Kant, se detecta en Alemania la influencia del empirismo británico que, al fundar el conocimiento en la experiencia, rechaza que la metafísica sea una ciencia.

Hay que citar, finalmente, el movimiento prerromántico *Sturm und Drang* ('Tormenta e ímpetu'), representado en filosofía por Hamann y Herder y en literatura por los jóvenes Schiller y Goethe, que, bajo la influencia de la poesía de Klopstock, reivindicaba el poder de la pasión frente a la frialdad de la razón abstracta.



IMMANUEL KANT (1724-1804)

Kant emprende una crítica de la razón, a fin de determinar los límites del conocimiento.

Racionalismo dogmático.

Kant designa con este término el racionalismo extremo de Leibniz y Wolff, para quienes el único conocimiento científicamente válido es el basado en las ideas innatas de la razón. Wolff mantenía, además, la posibilidad de construir una metafísica científica; es decir, un saber acerca del alma (psicología racional), del mundo (cosmología racional) y de Dios (teología racional), completamente a priori, sin contar para nada con la experiencia sensible. Para Kant, el fallo fundamental del dogmatismo es que en él la razón no se plantea llevar a cabo ninguna autocrítica, para examinar su poder y sus límites, y así averiguar si la metafísica es realmente una ciencia.

Metafísica. Este término tiene en Kant dos sentidos diferentes. Por un lado, designa la tendencia natural de la razón a ir más allá de los límites de la experiencia, para conocer objetos situados fuera de ella, como el alma o Dios. Por otro lado, designa el saber más importante en la filosofía racionalista, consagrado al conocimiento de los tres grandes problemas de la filosofía occidental: el alma, el mundo y Dios. Está condenado al fracaso por su falta de fundamentación en la experiencia sensible, lo que lleva a las categorías a actuar en el vacío.

Principales líneas del pensamiento de Kant

Para Kant, todas las cuestiones de la filosofía pueden sintetizarse en cuatro preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre?, en la que se resumen las anteriores. Para responderlas, emplea el método crítico, mediante el que la razón se examina a sí misma, a fin de averiguar cuáles son sus usos y sus limitaciones.

Conocimiento y realidad

Kant responde a la primera de estas preguntas en la *Crítica de la razón pura*, donde estudia el conocimiento, es decir, el uso teórico de la razón. La cuestión más importante que se plantea en esta obra es si la metafísica es una ciencia. Si lo es, como creían los racionalistas, el conocimiento carecerá de límites, pero si no es ciencia, sí tendrá límites bien definidos.

Para averiguarlo, Kant examina qué condiciones cumplen dos ciencias ya constituidas: la matemática y la física. Encuentra que ambas son ciencias porque son capaces de enunciar leyes científicas, o juicios sintéticos a priori: estos juicios son sintéticos, es decir, amplían nuestro saber, pero al mismo tiempo son a priori, porque son universales y necesariamente verdaderos, su validez no se limita a una experiencia concreta.

Esto significa que, aunque todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, no todo el conocimiento procede de ella, sino que ha de haber unas formas, puestas por la mente del sujeto. Kant consigue, así, sintetizar el empirismo y el racionalismo en el idealismo trascendental: la sensibilidad ofrece al entendimiento un material dado por los sentidos, que la mente del sujeto organiza mediante unas estructuras a priori. En esto consiste el «giro copernicano» de Kant, quien, frente a las filosofías anteriores, sostiene que lo decisivo en el conocimiento es la mente del sujeto, que organiza los datos de los sentidos.

En el proceso de conocimiento, primero interviene la sensibilidad, que, mediante las **intuiciones puras** de espacio y de tiempo, organiza el caos de sensaciones, constituyendo nuestra «representación mental» del objeto, el fenómeno. A continuación, el entendimiento, con sus conceptos puros a priori, las **categorías**, organiza el caos fenoménico, permitiéndonos conocer las leyes de la naturaleza.

Sensibilidad y entendimiento se complementan mutuamente, de forma que, para conocer un objeto, deben darse los fenómenos de la experiencia, por un lado, y las categorías del entendimiento, por otro: si alguna de estas dos condiciones falta, el conocimiento resulta imposible.

A partir de lo dicho, Kant deduce que únicamente nos es dado conocer las manifestaciones sensibles de la naturaleza, los **fenómenos**, porque están organizados en el espacio-tiempo, y, por ello, podemos aplicarles las categorías; en cambio, las cosas en sí mismas, los **noúmenos**, pueden ser pensados, pero jamás conocidos, porque no tenemos expe-

Intuiciones puras. En el criticismo kantiano se trata de las formas a priori del espacio y del tiempo, puestas por la sensibilidad del sujeto, que organizan y dan sentido al caos de los datos sensibles procedentes de la experiencia, para constituir la representación o fenómeno del objeto; este será luego pensado por las categorías del entendimiento.

Categorías. Son conceptos puros a priori, es decir, previos e independientes de la experiencia (como «causalidad», «sustancia», etc.) que pertenecen al entendimiento del sujeto y posibilitan que conozca la realidad. Mientras que para Aristóteles y Tomás de Aquino las categorías tenían un sentido objetivo, designando los principales sentidos del ser, en Kant tienen un sentido trascendental, subjetivo: son las condiciones que pone la mente del sujeto y que hacen posible su conocimiento del mundo.

Fenómeno/Noúmeno. Fenómeno es «lo que se manifiesta o aparece». De la realidad solo podemos conocer aquella parte de los objetos que se nos manifiesta de manera sensible, ya que para que exista conocimiento se requiere, según Kant, la colaboración de los datos sensoriales (experiencia) y de las categorías a priori del entendimiento. **Noúmenos** son las cosas en sí mismas; es decir, la estructura de los objetos con independencia del sujeto que los conoce. Los noúmenos no pueden conocerse, solo pensarse: son una «eterna x» incognoscible que nuestra razón jamás podrá penetrar. Constituyen el límite de nuestro conocimiento.

riencia de ellos y, por consiguiente, no pueden aplicárseles las categorías.

La última facultad que interviene en el conocimiento es la razón, que piensa por medio de ideas. Las principales **ideas de la razón** son tres: el alma, el mundo y Dios. Pero estas ideas se refieren a noumenos, acerca de los cuales no tenemos conocimiento alguno. Cuando la razón trata de conocerlos, cae en contradicciones consigo misma.

Las ideas de la razón, por tanto, marcan el límite de nuestro conocimiento, con lo que se concluye que la metafísica no puede ser ciencia y debe abandonarse como tal.

La acción ética

Kant aborda el análisis del uso práctico de la razón en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. Advierte que el único criterio que permite determinar el valor moral de una acción es la buena voluntad, aquella voluntad que, al actuar, se inspira en el **deber**, y no en el interés personal. Ahora bien, las éticas anteriores han sido incapaces de encontrar el fundamento del deber, porque formulaban imperativos hipotéticos, que tienen una validez condicionada a la consecución de algún fin exterior al sujeto (Dios, la felicidad, el placer, la utilidad, etc.).

Frente a ellas, Kant propone su ética formal, única que a su entender puede fundamentar la idea de deber. Esta ética descubre en la razón del sujeto una ley moral abstracta y universalmente válida, el **imperativo categórico**, que le ordena de un modo absoluto cómo ha de comportarse, sin concesión alguna a sus inclinaciones.

El imperativo categórico presupone la libertad del sujeto, porque solo un ser dotado de voluntad libre puede darse a sí mismo una ley moral; el individuo es libre en el ámbito moral (no en el fenoménico), porque solo se obedece a sí mismo, a su razón (autonomía).

La virtud es la voluntad de actuar siempre por deber. Una conducta virtuosa exige respetar a todas las personas, porque se trata de seres racionales, es decir, morales y libres. Estos forman parte del reino de los fines, esto es, la esfera de las relaciones morales entre sujetos racionales, que se deben respeto mutuo.

Su ética culmina con la formulación de los tres **postulados de la razón práctica**: la libertad del sujeto (exigida por la existencia de la ley moral), la inmortalidad del alma (como garantía de que, tras esta vida, será posible un progreso infinito hacia la virtud) y la existencia de Dios (garantía de que nuestra virtud será recompensada con la felicidad).

Estos tres postulados muestran «qué puede esperar el hombre» y el verdadero significado de las ideas de la razón: en la *Crítica de la razón pura*, Kant demostró que se trata de noumenos, impenetrables para el conocimiento científico, pero ahora sabemos que el verdadero sentido de estas ideas no es en absoluto teórico, sino práctico o moral.

Ideas de la razón. Mientras que para Platón las ideas tienen un sentido objetivo, designando el auténtico ser de los objetos, la «verdadera realidad», en Kant las ideas tienen un sentido trascendental, crítico y subjetivo, y designan los principios incondicionados de la razón que permiten sintetizar todos nuestros conocimientos.

Deber. Una acción realizada por deber es aquella que se ejecuta solo por respeto al imperativo categórico, sin atender a ningún condicionamiento ajeno a dicha ley moral. Una acción realizada «por deber» se contrapone a una acción «contraria al deber» y se distingue de una acción solo «conforme al deber». Esta última carece de valor moral, porque la voluntad, aunque exteriormente ejecute el deber, persigue una intención distinta del puro cumplimiento del deber mismo.

Imperativo categórico. Es la ley moral, universalmente válida, presente en la razón del sujeto, que le indica incondicionalmente, de un modo absoluto (categórico), qué forma ha de adoptar su conducta para actuar moralmente. El imperativo categórico es el máximo exponente de la libertad o autonomía moral del sujeto humano, por lo que le otorga dignidad como persona moral y le hace objeto de un absoluto respeto. Se opone a los imperativos hipotéticos de la ética material, que son condicionados; es decir, están dirigidos y subordinados a obtener un determinado fin.

Postulados de la razón práctica.

Son proposiciones exigidas por la razón práctica, desde el momento en que existe en ella el imperativo categórico o ley moral. Son: la «libertad» del sujeto, la «inmortalidad del alma» y la «existencia de Dios». Al pertenecer al uso práctico de la razón, no amplían nuestro conocimiento, si bien tienen un profundo significado moral.

Ideas fundamentales del texto de Kant

Durante el llamado «período precrítico», Kant compartió las tesis racionalistas de Leibniz y de Wolff, considerando que la metafísica es una ciencia capaz de conocer objetos **trascendentes**, situados más allá de toda posible experiencia.

Pero hacia 1765, Kant leyó las obras de Hume, despertando del «sueño dogmático» racionalista, y comenzó a poner en duda que la metafísica fuese realmente un saber científico.

La intensa reflexión de Kant sobre el problema de la metafísica le hizo consciente de que la teoría del conocimiento debe comenzar por una **crítica** que se encargue de averiguar cuáles son las capacidades y los límites de la razón.

En la *Crítica de la razón pura* (1781), obra con la que inaugura el período crítico de su pensamiento, Kant analiza el uso teórico de la razón; es decir, las posibilidades y los límites del conocimiento científico. El prólogo a la 2.^a edición de esta obra, escrito en 1787, constituye un magnífico resumen de las principales tesis del idealismo **trascendental** kantiano.

En el citado prólogo, Kant señala que, mientras otras disciplinas, como la matemática y la física, avanzan de forma segura, la metafísica permanece estancada, porque no ha llevado a cabo el revolucionario cambio de perspectiva que sí han realizado estas ciencias, consistente en construir a priori sus respectivos objetos de estudio, bien mediante formas a priori de la sensibilidad (matemática), bien mediante conceptos a priori del entendimiento (física).

Kant va a mantener que si la metafísica ha fracasado hasta ahora es por haber mantenido que son los objetos los que determinan nuestro conocimiento, cuando lo correcto es suponer que es nuestra mente la que, mediante una serie de conceptos a priori, independientes de la experiencia, estructura y organiza el objeto conocido.

Esta interpretación del conocimiento tiene una consecuencia negativa, ya que limita nuestro conocimiento a los fenómenos y excluye de él lo «incondicionado»; es decir, los noúmenos o cosas en sí mismas (el mundo, la inmortalidad del alma y Dios), que no pueden estudiarse sin que la razón caiga en contradicciones consigo misma.

Ahora bien, también tiene un aspecto positivo, pues tales ideas pueden tener un uso legítimo en el terreno de la moral, toda vez que la razón es una sola, aunque tenga dos usos diferentes: teórico y práctico.

La *Crítica de la razón pura* permite, pues, poner coto al dogmatismo racionalista, que cree poder conocer lo suprasensible, y al mismo tiempo reduce las pretensiones del escepticismo empirista, que niega su existencia, mostrando que los conceptos metafísicos desempeñan un importante papel no en el terreno del saber, sino en el ámbito de la moralidad, donde sustentan una fe racional, cuya validez constituye uno de los mayores intereses del hombre.

Trascendente/Trascendental

Trascendente designa todos aquellos objetos sobre los que, por no estar dados en la experiencia sensible, ni en el espacio ni el tiempo, no pueden actuar las categorías del entendimiento situándose así más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. Son trascendentes los noúmenos, especialmente el mundo considerado en su totalidad, el alma y Dios. En cambio, en el idealismo kantiano, el término **trascendental** alude a aquellas condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de los objetos, especialmente, las formas a priori que aporta la mente al conocimiento de la realidad, como el espacio y el tiempo o las categorías.

Crucismo. Método filosófico

inaugurado por Kant, intermedio entre el método racionalista, para el que la razón no tiene límite alguno en su conocimiento, y el método empirista que se muestra escéptico respecto al poder cognoscitivo de la razón, limitándolo al ámbito de la experiencia (lo que acaba por arruinar las bases del conocimiento científico). El método crítico pretende someter la razón a un análisis que averigüe sus capacidades teóricas y prácticas (morales), así como los límites de su uso, encontrando en el conocimiento humano intervienen tanto los sentidos (experiencia) como un elemento a priori aportado por la razón.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA
Prólogo a la 2ª edición. 1787
Immanuel Kant

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

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

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye solo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

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

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

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

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

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo, (1) entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por si misma no sabría nada. Solo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

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

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer a priori (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para

confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si solo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la Metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda a priori saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atento a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber a priori algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas (2).

(2) Ese método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura en aquello que se deja confirmar o refutar por un

experimento. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus objetos (como en la física): será pues factible solo con conceptos y principios, que admitimos a priori, arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: por una parte como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, por otra parte empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos a priori, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento a priori y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están a priori a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer a priori, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento a priori de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción; y que en cambio, desaparece la contradicción, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase por consiguiente que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos solo por vía de ensayo, está fundado (3). Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto transcendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro

conocimiento a priori, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos (4).

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

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

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

pertencientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es negativa, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad positiva, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos (5). Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la causalidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría

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

(5) Conocer un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora a priori por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no

pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era solo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas de conocimiento; puede estar también en las prácticas.

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

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

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

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios a priori, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa

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

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u obscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aún sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la exposición hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) a la obscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las

pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional.

Hasta aquí (es decir hasta el final del capítulo primero de la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición (6), porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Éstos, aun que no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con solo cotejar esta edición con la primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

(6) Adición, propiamente, aunque sólo en el modo de demostración, no podría yo llamar más que a la que he hecho a la página 275 con una nueva refutación del idealismo psicológico y una prueba estricta (y, según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por fe y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba se encuentra alguna obscuridad, en lo que va de la línea tercera a la sexta, ruego que se transforme ese período como sigue: Ese permanente empero no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia, que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y por consiguiente mi existencia en el tiempo en que ellas cambian. Se dirá probablemente contra esta prueba, que yo no me doy inmediatamente cuenta más que de lo que está en mí, es decir, de mi representación de cosas exteriores; y consiguientemente que queda siempre aún sin decidir si hay o no fuera de mí algo correspondiente. Pero de mi existencia en el tiempo (y por consiguiente también de la determinabilidad de la misma en él) doyme cuenta mediante experiencia interna, y esto es más que darme solo cuenta de mi representación; es idéntico empero a la consciencia empírica de mi existencia, la cual no es determinable más que por referencia a algo que enlazado con mi existencia, está fuera de mí. Esa consciencia de mi existencia en el tiempo está pues enlazada idénticamente con la consciencia de una relación con algo fuera

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

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de

amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógenme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumpla sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las obscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, solo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporciónanle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, Abril de 1787.

KANT

“Que algo sea imposible no quiere decir que nadie intente hacerlo. Kant no solo lo intentó, sino que alcanzó lo imposible. Después de que Hume hubo destruido la filosofía, y toda posibilidad de construir un sistema metafísico, Kant creó el sistema metafísico más grandioso.”

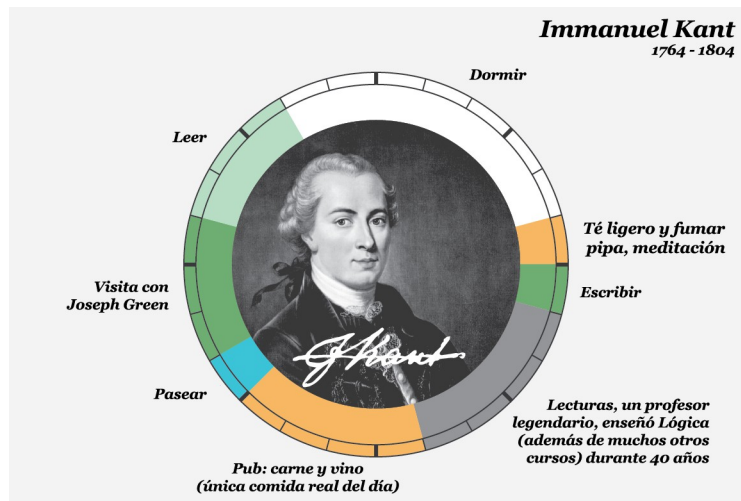
Paul Strathern

“La filosofía crítica de Kant es el más elaborado ataque de pánico de la historia de la Tierra”

Nick Land

Bio

Immanuel Kant (1724 – 1804) nace en la ciudad prusiana de Königsberg (hoy Kaliningrado, parte de Rusia) en una familia pietista, corriente religiosa protestante que fundaba la fe exclusivamente en la emoción y en la vida interior, y que se desentendía de ritos concretos o intermediarios entre el ser humano y Dios y naturalmente, fue educado dentro de una atmósfera pietista estricta. De los ocho a los dieciséis fue a la escuela pietista local, pero su extraordinaria inteligencia pronto se vio entorpecida por la instrucción religiosa, y desarrolló una aversión por la religión formal que le acompañaría toda su vida (nunca fue a la iglesia de adulto, por ejemplo), pero su forma de vida austera y su moralidad estricta pueden haber sido influenciadas por esta educación en buena medida.



Kant perdió a su madre a los 14 años, una época en la que su familia sufría la pobreza. Ella había sido una gran influencia en él. Se dice que era una mujer sin formación, pero muy inteligente, que enseñaba constantemente a su hijo acerca de la naturaleza y los nombres de las constelaciones. Su padre, trabajador del cuero, murió cuando Kant tenía 22 años, dejándole a él, a su hermano y a sus cinco hermanas sin dinero. En esa época Kant estaba estudiando en la universidad, pero tuvo que abandonar los estudios para convertirse en profesor particular de familias ricas (preceptor) y no fue hasta 1755 que pudo graduarse, a los 31 años de edad, tras lo que comenzó como profesor en esa misma universidad: primero física, matemáticas, ciencias naturales (desde el origen de los volcanes hasta antropología) y acabó siendo catedrático de filosofía. Kant apenas salió de su ciudad natal en su vida, lo más lejos fueron unos pocos kilómetros para dar unas clases.

Tenía un físico peculiar. Era muy bajito (1,50m) y cabezón. Sin embargo, al parecer era un excepcional conversador y una inagotable fuente de ingenio, erudición e ideas. Sus clases causaban sensación y pronto se convirtió en una celebridad en la universidad. Entre sus alumnos estaba muy bien considerado, y en sus clases siempre había un elevado número de matriculados, que disfrutaban con el entusiasmo que sabía transmitir.

Es célebre la afirmación de que él no enseñaba filosofía, sino que enseñaba a filosofar, y siempre recomendaba a sus discípulos que fueran autónomos y pensarán por sí mismos. Uno de sus alumnos, Herder, describió a Kant como un maestro de la Humanidad y afirmó:

“En sus clases se analizaban las últimas obras de Rousseau con un entusiasmo sólo comparable a la minuciosidad aplicada al examen de las doctrinas de Leibniz, Wolff o Hume, por no mentar la perspicacia derrochada a la hora de exponer las leyes naturales concebidas por Kepler y Newton; ningún hallazgo era menospreciado para mejor explicar el conocimiento de la naturaleza y el valor moral del ser humano [...]. Nada digno de ser conocido le era indiferente. Sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de pensar por cuenta propia, nada le fue nunca más ajena que el despotismo.”

De joven, Kant había sido un seguidor del racionalismo más clásico, el racionalismo dogmático, que consideraba que era posible tener un conocimiento fundado y científico de las realidades metafísicas, como el alma o Dios. Se consideraba seguidor de Wolff. Sin embargo, Kant afirmó que cuando leyó a Hume despertó de su “sueño dogmático”, y esto le obligó a replantearse sus principales creencias filosóficas. De hecho, es famosa la anécdota de que él daba clase en la universidad con un libro de Wolff al que había ido corrigiendo algunos aspectos; un día, estando él ausente de la clase momentáneamente, los alumnos fueron a mirar el libro y había corregido tantas frases que ya no quedaba nada del libro original.

Tras un trabajo que duró una década, publica la *Critica de la Razón Pura*, obra revolucionaria en el campo de la filosofía y que sostiene que la metafísica, tal y como se ha desarrollado hasta ese momento, era errónea, por lo que debía abandonarse. Posteriormente escribe la *Critica de la Razón Práctica* y la *Critica del Juicio*, que completan sus tres obras principales, a las que hay que añadir los *Prolegómenos a una metafísica que quiera presentarse como ciencia*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *La Paz Perpetua*. Kant tratará grandes problemas de todas las ramas de la filosofía, desde epistemología y metafísica hasta ética, estética o política.

En un aspecto más personal, se suele contar que Kant era un hombre muy metódico. Se levantaba, comía y se acostaba todos los días a la misma hora. E igual de puntual era su paseo vespertino, a las cinco de la tarde, ni un minuto más ni un minuto menos (sólo la lectura del Emilio de Rousseau le hizo olvidarse de su paseo diario durante algunos días). Tanto es así que, aunque un poco en broma, se decía que sus paseos les servían a los vecinos para poner en hora sus relojes. Además, vivió toda su vida soltero y de ahí que, cuando le preguntaban cómo es que no se había casado nunca, Kant respondía medio en broma: *“Cuando pude haber disfrutado del matrimonio no estaba en condiciones de permitírmelo, y cuando pude permitírmelo no estaba ya en condiciones de disfrutarlo”*. Existen muchas y muy numerosas anécdotas sobre la vida de Kant, que sin duda debió de ser alguien muy peculiar.

La Ilustración

Kant vive los acontecimientos de la Revolución francesa de forma muy intensa y sus obras y espíritu reflejan las ideas propias de la época, como la reivindicación de la autonomía de la razón, el cosmopolitismo y la defensa de la libertad y la dignidad humanas. En ¿Qué es la Ilustración? Kant describe la esencia de la Ilustración y reflexiona sobre el espíritu ilustrad:

“La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento, sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de

decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la ilustración."

Kant identifica la Ilustración con el periodo en el que se despierta una nueva conciencia de autonomía, de responsabilidad y de libertad, en que la mayoría de personas no se conforma con ser pasiva y obedecer de manera heterónoma, sino que quiere tomar las riendas de su propia vida. Es decir, pasa a la edad adulta. La misma reflexión que aplicaba a sus alumnos – hay que ser autónomo y pensar por uno mismo – identifica al espíritu ilustrado, que se caracteriza por el ansia de saber. La ética kantiana reivindica precisamente la autonomía como fundamento de todo acto moral.

Las preguntas fundamentales de la filosofía

La filosofía de Kant puede estructurarse y ordenarse como la respuesta a tres cuestiones planteadas en su obra *Lógica*:

¿Qué puedo saber?¹, ¿qué debo hacer?² y ¿qué me cabe esperar?³ Para Kant, además, estas tres cuestiones se resumen en una sola: ¿Qué es el hombre? Es decir, la esencia del ser humano reside en su preocupación por el conocimiento, por su vida moral y por el futuro.

“El contenido de la filosofía [...] da origen a las cuestiones siguientes:

1º ¿Qué puedo saber?, 2º ¿qué debo hacer?, 3º ¿qué me cabe esperar? y 4º ¿qué es el hombre?

La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última. La filosofía, por consiguiente, debe determinar:

1º Las fuentes del saber humano

2º Los límites del uso posible y útil de toda ciencia

3º Por último, los límites de la razón.”

Kant, *Lógica*

El dilema fundamental

Existe otra cuestión fundamental en la obra de Kant, plasmada en el siguiente fragmento de la *Crítica de la Razón Práctica*:

“Dos cosas me llenan siempre de nuevo el alma de admiración y estupor: el cielo estrellado sobre mi y la ley moral dentro de mi”

Kant se refiere, por un lado, a la naturaleza y, por otro, al mundo interior del ser humano. Estas dos realidades, aparentemente antagónicas, intentarán ser reconciliadas por Kant en su filosofía. La naturaleza – mundo exterior – se encuentra ejemplificada por el cielo estrellado. Su característica fundamental reside en que se encuentra sometida a unas leyes deterministas e inexorables descritas por la física de Isaac Newton. Kant se refiere al mundo interior del ser humano y a la ley moral como el símbolo que mejor representa la interioridad. Esta ley moral se funda en la libertad. Es

¹ Esta cuestión se refiere a la definición del conocimiento y sus límites. Kant contestará a esta pregunta en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos* a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.

² Esta pregunta hace referencia a la moral y a cómo hay que comportarse. Respondió a esta cuestión en sus obras *Crítica de la Razón Práctica* y *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

³ ¿Qué puedo esperar? Esta cuestión se refiere al futuro del ser humano en el campo de la política (tratado en *La Paz Perpetua*) y en el campo de la religión.

decir, Kant opone el determinismo de la naturaleza con la libertad humana. ¿Cómo coexisten el mundo exterior de la naturaleza y el mundo interior humano? ¿Es posible conocerlos de igual modo?

Influencias

Entre las influencias más destacables de Kant, podemos destacar los ilustrados ya mencionados, Hume y Newton.

- Hume⁴: Tal como se ha mencionado, la lectura de Hume hizo despertar a Kant de su “sueño dogmático”. Hume planteó un problema crucial para el conocimiento – el relativo a la causalidad – que desembocaba en el escepticismo. Kant reconoció este problema y trató de superarlo.
- Newton: Su obra, con sus definiciones precisas y la ley de la gravedad – mostró a Kant que el conocimiento universal de la naturaleza era posible. Era la prueba de que el escepticismo estaba equivocado, pero no se había demostrado por qué. La física newtoniana necesitaba de una filosofía que explicara a qué se debe su universalidad y Kant trató de proporcionarla.

La filosofía de Kant se suele presentar como una síntesis entre racionalismo (con el que Kant comparte la concepción del papel de la razón en el conocimiento y que no todo lo que conocemos procede de la experiencia) y empirismo (del que Kant comparte que sin experiencia no hay conocimiento). Para Kant, como veremos, la experiencia es el inicio de todo conocimiento, pero las facultades humanas de conocer tienen una parte activa en este proceso. Esto lo llamó el mismo “*el giro copernicano de la filosofía*”. Quiere decir que la filosofía anterior a Kant suponía que en la experiencia de conocimiento el Sujeto que conoce es pasivo, que el objeto conocido influye en el Sujeto y provoca en él una representación fidedigna. Kant propone darle la vuelta a la relación y aceptar que en la experiencia cognoscitiva el Sujeto cognoscente es activo, que en el acto de conocimiento el Sujeto cognoscente modifica la realidad conocida.

Para muchos hoy en día, el sistema de Kant es como la idea de la gravedad de Newton. No es la respuesta definitiva, pero se aproxima a cómo vemos todavía el mundo. No se equivoca mucho uno si ve el mundo a la manera de Kant.

EPISTEMOLOGÍA - ¿QUÉ PUEDO SABER?

Esta pregunta hace referencia a dos cuestiones relacionadas entre sí:

- Por un lado, ¿Qué es y cómo se origina el conocimiento y, en concreto, el conocimiento científico?
- Por otro, ¿Cuáles son los límites del conocimiento? ¿Qué es lo que no puedo conocer?

Critica de la razón pura

Kant estaba convencido de que una vez definido qué es conocimiento científico – y establecidos los tipos de juicios que componen este conocimiento – podría determinar qué disciplinas constituyen una ciencia y cuáles no. Kant tenía serias dudas de que la metafísica fuera una ciencia, ya que planteaba cuestiones que quedaban fuera de los límites del conocimiento. Históricamente, la metafísica había pretendido ampliar nuestro conocimiento sobre tres realidades: el yo, el mundo y Dios.

- Yo: ¿El alma es inmortal? ¿El yo es una sustancia pensante?
- Mundo: ¿Surge el mundo como creación o emanación divina? ¿Ha sido creado o existe

⁴ Texto al final que explica la relación Kant Hume: ANEXO 1

desde y por toda la eternidad?

- Dios: ¿Existe Dios y, en ese caso, cuáles son las pruebas que permiten concluir su existencia? ¿En qué consiste la esencia divina?

Pues bien, mientras que en disciplinas como la geometría o la física ha existido unanimidad y se aprecia un avance y progreso constantes, la metafísica tradicional se ha caracterizado por todo lo contrario: falta de unanimidad, constantes discusiones, ningún consenso, ningún progreso. ¿Se puede constituir la metafísica en una ciencia? Y si no es posible, ¿por qué la geometría sí es una ciencia y la metafísica no lo es? Además, si no es posible, haremos bien en abandonar la pretensión científica de la metafísica.

La ciencia y los juicios sintéticos a priori

Para encontrar la respuesta a esta pregunta, primero Kant se ocupa de delimitar el conocimiento científico y, en segundo lugar, trata de señalar cuáles son los juicios que forman este tipo de conocimiento.

Kant considera que el conocimiento científico se define a partir de las siguientes características:

- Es un conocimiento **universal**: los enunciados científicos son siempre verdaderos y se aplican a todos los individuos o casos particulares a los que se refieren sus enunciados.
- Es un conocimiento **necesario**: Los enunciados científicos no pueden ser de otra forma y negarlos supone caer en contradicción. Son lo contrario a enunciados contingentes.
- Es un conocimiento **ampliativo**: Los enunciados de la ciencia tienen que ampliar el conocimiento. Es decir, los predicados tienen que proporcionar más información de la que está contenida en el sujeto y en su definición.

El siguiente paso que da Kant es averiguar qué juicios cumplen las características de los enunciados científicos. Para ello es preciso determinar y clasificar los tipos de juicios existentes y Kant, siguiendo la clasificación de Leibniz y Hume hace una distinción entre juicios analíticos y sintéticos, a la que añade otra, a priori y a posteriori.

Juicios analíticos:

- Son universales: Por ejemplo el triángulo tiene tres lados se refiere a todos los triángulos
- Son necesarios: lo contrario de un juicio analítico no puede ser, negarlos es caer en contradicción.
- No amplían el conocimiento, pues la información que contienen ya está implícitamente en el sujeto. El que tenga tres lados ya forma parte de la definición de triángulo.

Juicios sintéticos:

Estos, a diferencia de los anteriores, se caracterizan por ampliar la información que contiene el sujeto en su definición y los hay a priori y a posteriori.

Juicios sintéticos a posteriori: Son los juicios en los que la conexión entre sujeto y predicado sólo puede establecerse partiendo de la experiencia.

- Son particulares, no universales. Son juicios referidos a seres concretos e individuales y a características no compartidas por un conjunto de seres, sino a un ser en concreto. Ejemplo: esta silla tiene una pata rota.
- Son contingentes, no necesarios. Estos juicios podrían ser de otro modo, su negación no entraña contradicción.
- Son ampliativos: El predicado amplía la información que ofrece el sujeto.

Como vemos, carecen de universalidad y necesidad, por lo tanto no pueden ser conocimiento

científico.

Juicios sintéticos a priori: Son juicios ampliativos en los que entre el sujeto y el predicado hay una conexión necesaria previa a la experiencia.

- Son universales. Se aplican a todos los objetos, no a uno en particular, ejemplo: La recta es la distancia menor entre dos puntos, (geometría); o $5 + 7 = 12$ (aritmética), o “la fuerza que un cuerpo ejerce sobre otro es igual a la fuerza que el segundo ejerce sobre el primero” (física).
- Son necesarios, su negación implica contradicción.
- Amplían la información contenida en el sujeto. En este caso, la noción de recta no está contenida en la noción de punto, es información adicional.

En conclusión, el conocimiento científico, tanto matemático como físico, se compone exclusivamente de juicios sintéticos a priori⁵. Todo enunciado científico es un juicio sintético a priori, deben ser ampliativos, pero a la vez universales y necesarios. En otras palabras, deben tener la misma fuerza y rigor que los juicios analíticos a pesar de ser sintéticos, y tienen que aplicarse a la experiencia, siendo previos a ella.

Después de afirmar que los juicios sintéticos a priori existen en aritmética, geometría y física (también sostendrá que existen en ética, pero esto ya se verá), Kant se formula la pregunta básica de toda la KrV: ¿Cómo son posibles estos juicios?

Y concretamente:

- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en matemática? (O: ¿cómo es posible la ciencia matemática pura?)
- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en física? (O: ¿cómo es posible la ciencia natural o física pura?)
- ¿Son posibles los juicios sintéticos a priori en metafísica? (O: ¿es posible la metafísica como ciencia? ¿es posible un conocimiento científico riguroso acerca de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad, etc.?)

Estructura de la KrV

El conocimiento lo va a entender Kant como el resultado de un proceso que comienza por la experiencia pero que es modificado por las condiciones de la razón del sujeto. La razón no es pasiva, no se limita a captar la experiencia y amoldarse a ella, la propia razón humana le proporciona una forma y una estructura a esa experiencia. Por lo tanto, hay que estudiar cómo funciona nuestra razón y qué es exactamente lo que hace con los datos que nos llegan de fuera.

Las tres facultades que intervienen en el proceso del conocimiento son: sensibilidad, entendimiento y razón. Cada facultad se va a estudiar en una de las partes principales en las que se divide la KrV a las que Kant califica como trascendentales⁶:

- **Estética trascendental:** Se ocupa de estudiar la **sensibilidad**, que impone una forma y unas estructuras a priori a las impresiones de los sentidos, que Kant analiza en este apartado.
- **Lógica trascendental:** estudia las condiciones trascendentales del entendimiento y la razón,

⁵ Sin embargo, hay que observar aquí que no toda la comunidad científica, ni mucho menos, está de acuerdo con las valoraciones de Kant. No son pocos los filósofos de la ciencia modernos que sostienen, bien al contrario, que la matemática (tanto la autónoma como la que constituye el fundamento de la física) es en realidad puramente analítica, no sintética.

⁶ Es decir, el estudio de los elementos a priori, de las estructuras previas a la experiencia y que son, a su vez, las condiciones de posibilidad de que haya experiencia. No debe confundirse el término trascendental con trascendente, que significa aquello que está más allá de la realidad sensible.

y se subdivide en dos partes:

- **Analítica trascendental:** Se ocupa de estudiar el **entendimiento**, la facultad de pensar mediante conceptos, que permite al ser humano emitir juicios sobre la realidad.
- **Dialéctica trascendental:** Se ocupa de estudiar la **razón**, la facultad superior humana. La razón se encarga de encontrar un fundamento de los hechos y las acciones. Hay una única razón, pero se manifiesta en dos vertientes: teórica y práctica.

Kant va a estudiar los elementos trascendentales o condiciones de posibilidad de las tres facultades mencionadas. Estos elementos son los que posibilitan que haya experiencia y juicios sintéticos a priori, es decir, al mismo tiempo ampliativos y universales. Los juicios sintéticos a priori son aquellos que se refieren a elementos trascendentales que se encuentran en la sensibilidad y el entendimiento.

Estética trascendental

La estética trascendental se ocupa de los elementos a priori que existen en la sensibilidad y que son las condiciones de posibilidad de que haya objetos. Kant define la **intuición** como la relación inmediata del sujeto con el objeto del conocimiento y afirma que sólo existen intuiciones sensibles (que proceden de los sentidos). Estos aportan un conjunto de impresiones desordenadas y caóticas que el sujeto reordena y estructura. Es decir, existen en el sujeto unas **formas a priori de la sensibilidad**, que son las responsables de reordenar los datos que obtenemos de los sentidos y que Kant identifica con el espacio y el tiempo. Kant también llama al espacio y al tiempo **intuiciones puras**. Ni el espacio ni el tiempo pertenecen a la experiencia, son condiciones para que esta se puede dar. Son **condiciones de posibilidad de la experiencia**: la experiencia no sería posible sin esas condiciones.

Aclaremos el significado de estas definiciones:

- Que el espacio y el tiempo son formas significa que no son impresiones sensibles (colores, sonidos, etc.) sino las formas o modos como percibimos todas las impresiones particulares (colores, sonidos, etc.) y que son a priori significa que no proceden de la experiencia, sino que la preceden, como condiciones para que la experiencia sea posible y que lo son de la sensibilidad significa que lo son del conocimiento sensible.
- Que espacio y tiempo son intuiciones significa que no son conceptos del entendimiento. En efecto, los conceptos (ya los veremos) se aplican a una multiplicidad de individuos (el concepto hombre se aplica a todos los seres humanos), sin embargo, el espacio y el tiempo son únicos, no hay una pluralidad de espacios y de tiempos (como si hay una pluralidad de seres humanos), sino pares de un espacio único e intervalos de un tiempo único que fluye sin cesar. Que son intuiciones puras significa que carecen de contenido empírico. El espacio y el tiempo son como dos coordenadas “vacías” en las cuales se ordenan todas las impresiones sensibles.

–

Newton había reflexionado sobre la naturaleza del espacio y el tiempo y había llegado a la conclusión de que eran entidades absolutas que constituían el pensamiento de Dios. De esta manera, Dios proporciona un marco espaciotemporal en el que se dan los objetos. Kant cree que este marco, esta estructura del espacio y del tiempo no se deben atribuir a Dios sino al ser humano.

Dice Kant que el espacio es la forma externa de la sensibilidad y el tiempo la forma interna. Cualquier realidad que captemos, se insertará en un espacio y en un tiempo determinados; esto no significa, advierte Kant, de que espacio y tiempo sean realidades objetivas, sino que son formas impuestas por el sujeto a las impresiones. Las impresiones sensibles enmarcadas en un espacio y un tiempo concretos se denominan representaciones.

La presencia de estas formas a priori de la sensibilidad explica la existencia de juicios sintéticos a priori en la geometría y la aritmética, es decir, explica que puedan ser ciencias:

- La geometría: Es una ciencia basada en el estudio puro⁷ del espacio. Sus juicios son universales porque la intuición espacial se aplica a todos los objetos externos de la sensibilidad. Son enunciados previos a la experiencia pero proporcionan información fundamental y ampliativa. Los juicios de la geometría son, por tanto, sintéticos a priori, como por ejemplo el teorema de Pitágoras.
- La aritmética: Es una ciencia que se basa en la intuición temporal, igual que en el caso anterior, sus juicios también son sintéticos a priori, como por ejemplo “dos más dos es igual a cuatro”. Que la aritmética tenga que ver con el tiempo resulta, sin embargo, una afirmación extraña que Kant explica así: la aritmética se ocupa de la serie numérica (1, 2, 3..., n) y esta a su vez se basa en la sucesión temporal (el 2 antes del 3, y después del 1, etc.). El tiempo es, pues, el fundamento último de la aritmética.

Por lo tanto, las matemáticas pueden formular juicios sintéticos a priori porque el espacio y el tiempo son intuiciones puras a priori.

Lógica trascendental: Analítica trascendental

Como ya hemos mencionado antes, el entendimiento es la capacidad de pensar mediante conceptos, y permite al ser humano emitir juicios sobre la realidad. En esta parte de la investigación kantiana, se va a tratar de establecer cuáles son los elementos del entendimiento que son puros, es decir, que no tienen contenido empírico, que se encuentran en nuestro entendimiento al margen de cualquier experiencia.

Así, en la analítica trascendental, Kant se ocupa de los conceptos que estructuran el entendimiento. La tarea del entendimiento consiste en sintetizar, es decir, reunificar las representaciones obtenidas a partir de la sensibilidad en conceptos.

Kant distingue dos tipos de conceptos, **conceptos puros**, es decir, los que no tienen contenido empírico, por ejemplo el concepto de unidad; y **conceptos empíricos**, es decir, los que surgen a raíz de la experiencia sensible, como por ejemplo silla o león.

Kant se centra en los conceptos puros, a los que denomina categorías. Las categorías son, por lo tanto, formas a priori del entendimiento, que permiten pensar sobre las intuiciones sensibles.

Que existan categorías en el entendimiento implica que:

- Las categorías son la condición de posibilidad de que las intuiciones sensibles sean pensadas. No es posible pensar más allá de las categorías que forman parte del entendimiento
- Las categorías sólo pueden aplicarse a intuiciones sensibles. Cualquier otro uso de las categorías es ilegítimo. O sea, a aquellas cosas que trascienden la experiencia no se les puede aplicar ninguna categoría, como ocurre, por ejemplo, con la idea de Dios.

Para Kant, pensamiento e intuición se necesitan mutuamente. Las intuiciones (es decir, las impresiones sensibles) tienen que ser pensadas por el entendimiento. El entendimiento a su vez no puede operar sin intuiciones. Por esta razón, Kant afirmará que “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas”.

Para Kant, en todo juicio o enunciado sobre la realidad se ha empleado una categoría o concepto puro. Dado que sólo pueden hacerse un número limitado de juicios sobre la realidad, Kant establece

⁷ Que no tiene contenido empírico

que hay un número limitado de categorías. En total, establece que hay 12 categorías que se corresponden con los 12 tipos de enunciados descritos por la lógica y se dan en 4 grupos de 3.

CLASIFICACIONES	TIPOS DE JUICIO	ESTRUCTURA LÓGICA	CATEGORÍA
Por la cantidad	Universales Particulares Singulares	Todo A es B Algún A es B Un sólo A es B	Unidad Pluralidad Totalidad
Por la cualidad	Afirmativos Negativos Indefinidos	A es B A no es B A es no B	Realidad Negación Limitación
Por la relación	Categoricos Hipotéticos Disyuntivos	A es B Si C es D, A es B A es B o C	Sustancia/accidente Causa/efecto Acción recíproca
Por la modalidad	Problemáticos Asertóricos Apodícticos	A es posiblemente B A es realmente B A es necesariamente B	Posibilidad Existencia Necesidad

El resultado final del proceso de intuir una realidad y pensarla a partir de las categorías del entendimiento es el **fenómeno**.

Por ejemplo, cuando recibimos unas impresiones sensibles que se reordenan en un espacio y un tiempo concretos y posteriormente se agrupan bajo la categoría de unidad, esto nos permite hacer afirmaciones como que “Ahora estoy viendo **un** caballo”.

Llega el momento de responder a la pregunta, ¿cómo es posible la ciencia física?

Como ya dijimos, Kant se ocupaba en la analítica trascendental de dos cuestiones. El estudio del entendimiento y de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la física. La primera ha quedado ya expuesta. Vayamos con la segunda.

Los principios fundamentales en los que se basa la ciencia son juicios sintéticos a priori, y la mayoría de ellos están fundamentados en el principio de causalidad. Pero, ¿cómo siendo estos juicios sintéticos (es decir, ampliativos), pueden ser a priori (es decir, previos a la experiencia)?

1 – El principio de causalidad está basado en la categoría de causa. Ahora bien, el concepto de causa (como todas las categorías) es un concepto puro, es decir, no procede de los sentidos, sino que es previo a la experiencia a la que se aplica; luego la validez del principio de causalidad no depende de la experiencia, sino que la precede. Es, por tanto, a priori.

2 – Como hemos señalado ya, los fenómenos sólo pueden ser conocidos por el entendimiento si este le aplica las categorías. Por tanto, las categorías se aplican a todos los fenómenos conocidos por el entendimiento, luego el principio de causalidad será aplicable a todos los fenómenos que el entendimiento conoce (o puede conocer). Es, por tanto, universal y necesario. Kant supera el escepticismo al considerar que **la causalidad establece una relación necesaria entre fenómenos, pero determinada por el entendimiento, no por la realidad**.

Los límites del conocimiento

Las categorías de Kant no son aplicables fuera de la experiencia, más allá de lo dado en el espacio y en el tiempo por la sensibilidad. Al producto de sensibilidad y entendimiento lo llama Kant fenómeno. Ahora bien, esta idea de lo que se aparece al sujeto que conoce tras pasar por su razón (el fenómeno) implica que hay algo que no se le aparece, la idea de “algo en sí” que es lo que el sujeto transforma para conocer.

El concepto **fenómeno** lo opone Kant a **noúmeno** o “cosa en sí”, o sea, a la realidad previa a la forma humana de conocer. El noúmeno representa el límite de la experiencia, la realidad externa que permite que haya experiencia, pero que en sí mismo no puede conocerse. Es decir, Kant afirma que existe un mundo externo al sujeto, el noúmeno, que es incognoscible en sí mismo. El noúmeno sería la realidad al margen de nuestra forma de conocerla, pero, precisamente por eso no podemos conocerlo.

Kant distingue dos sentidos de noúmeno:

- Negativamente: *“Noúmeno significa una cosa en la medida en que no puede ser reconocida por medio de la intuición sensible”*
- Positivamente: *“Objeto que puede ser conocido por medio de la intuición no sensible”, es decir, por la intuición intelectual*

Ahora bien, como el ser humano sólo tiene intuición sensible, **nuestro conocimiento se halla limitado a los fenómenos**, por lo tanto, el noúmeno queda como el **límite de la experiencia**, lo que está más allá, **lo que no puede ser conocido**. No hay conocimiento de las cosas en sí.

Por esta razón, la filosofía de Kant se suele denominar idealismo trascendental⁸ (o criticismo⁹), porque el espacio, el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad de los fenómenos, de la experiencia, y no propiedades o rasgos de las cosas en sí mismas.

Lógica trascendental: dialéctica trascendental

En la dialéctica trascendental, Kant se ocupa de la posibilidad de la metafísica como ciencia, así como de la naturaleza y del funcionamiento de la razón.

Imposibilidad de la metafísica

La pregunta sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia, que preocupaba tanto a Kant, es contestada en sentido negativo. La metafísica no se puede constituir en ciencia, es decir: **la metafísica, entendida como conocimiento de realidades que están más allá de la experiencia**, es imposible, ya que las categorías sólo pueden aplicarse legítimamente a los fenómenos, a los datos de los sentidos.

La aplicación de las categorías fuera de la experiencia es lógicamente ilegítima, y da lugar a errores e ilusiones. La misión de la dialéctica consiste en mostrar que tales errores – y muy especialmente los de la metafísica especulativa – provienen de pasar por alto la distinción entre fenómeno y cosa en sí. La dialéctica trascendental es, pues, una crítica del entendimiento y de la razón en su pretensión de alcanzar el conocimiento de las cosas en sí, de lo que está más allá de la experiencia. Pero si esta aplicación de las categorías es lógicamente ilegítima, es también una tendencia inevitable, de acuerdo con la naturaleza misma de la razón. Ahora veremos que la razón tiende

⁸ Brevemente expuesto, el idealismo trascendental establece que todo conocimiento exige la existencia de dos elementos: el primero, externo al sujeto (noúmeno), es decir, un objeto de conocimiento. El segundo, propio del sujeto, que no es más que el sujeto mismo que conoce. Con respecto al segundo, Kant afirma que las condiciones de todo conocimiento no son puestas por el objeto conocido, sino por el sujeto que conoce. El sujeto que conoce introduce ciertas formas que son imprescindibles para comprender la realidad, pero que no pertenecen a ella.

⁹ Criticismo: Teoría crítica de Kant, que pretende establecer los límites del conocimiento mediante el análisis de sus condiciones de posibilidad.

inevitablemente a la búsqueda de lo incondicionado, a extender su conocimiento más allá de la experiencia, a hacerse preguntas y a formular respuestas acerca de Dios, del alma y del mundo como totalidad.

La razón

El conocimiento intelectual no se limita a formar juicios, también conecta unos juicios con otros, formando razonamientos. Un ejemplo sencillo:

“Todos los seres humanos son mortales. Todas las personas que investigan son seres humanos. Por lo tanto, todas las personas que investigan son mortales.”

Este sencillo silogismo nos muestra cómo la conclusión, el juicio “Todas las personas que investigan son mortales” tiene su fundamento en un juicio más general “Todos los seres humanos son mortales”.

Nuestro razonamiento puede ir, sin embargo, más lejos, cabría preguntarse por el fundamento de esa premisa, y así cabría el siguiente silogismo:

“Todos los animales son mortales. Todos los seres humanos son animales. Por lo tanto, todos los seres humanos son mortales”

El juicio que en el primer silogismo está como fundamento de la primera conclusión, aparece en el segundo silogismo como conclusión fundada por otro juicio aún más general. Y de nuevo podríamos ir a por un juicio aún más general que sirva de fundamento a esta premisa, con el silogismo “Todos los seres vivos son mortales. Todos los animales son seres vivos. Por lo tanto, todos los animales son mortales”.

¿Qué está pasando en este ejemplo? La respuesta es sencilla: la razón busca encontrar juicios cada vez más generales, que abarquen y sirvan de fundamento a una multiplicidad de juicios particulares. La naturaleza de la razón es de tal manera que tiende a encontrar condiciones (hipótesis, leyes) cada vez más generales que abarquen y expliquen un número cada vez mayor de fenómenos.

La razón y la metafísica

La razón, decíamos, nos impulsa, pues, a buscar leyes cada vez más generales y capaces de explicar un número mayor de fenómenos. Mientras esta búsqueda se mantiene dentro de los límites de la experiencia, tal tendencia es eficaz y amplía nuestro conocimiento. Pero esta tendencia de la razón lleva inevitablemente a traspasar las barreras de los datos sensibles en busca de **lo incondicionado**. Por eso en metafísica no pasa lo mismo que en matemáticas o física. La metafísica no tiene nada que ver con la experiencia, no podemos aplicarle las categorías (como cantidad, cualidad, etc.) **a la metafísica, porque no trata de cosas de la experiencia**. Así, la metafísica se excluye a sí misma del reino de los juicios sintéticos a priori y por lo tanto no puede tener fundamento científico. Así, si tomamos algún concepto metafísico como Dios, no podremos hacer ningún enunciado verificable acerca de él, debido a que las categorías que podríamos aplicarle son solo pertinentes a la experiencia. **Hablar de la existencia (o no) de Dios equivale a aplicar mal las categorías.**

- 1: Los fenómenos físicos se pretenden unificar y explicar por medio de teorías metafísicas acerca del **mundo**, (la res extensa del racionalismo), lo que da lugar a **antinomias**.¹⁰

¹⁰ Para Kant, la idea reguladora de la razón conduce a dirigir las investigaciones como si el universo fuera una unidad, un todo en el que se sus partes estarían perfectamente relacionadas. Cuando esta idea reguladora se convierte en un objeto al que llamamos mundo por parte del metafísico, incurrimos en los Antinomias. Cuando la razón pura piensa el mundo, busca lo incondicionado en el mundo, y llega a pares de conclusiones contradictorias entre sí. Son las

- 2: Los fenómenos psíquicos se pretenden unificar y explicar por medio de teorías metafísicas acerca del **alma** (la res cogitans del racionalismo), lo que da lugar a **paralogismos**.¹¹
- 3: Unos y otros, fenómenos físicos y psíquicos, se intentan unificar y explicar por medio de teorías metafísicas acerca de una **causa suprema** de ambos (la res infinita de los racionalistas), lo que constituye el **ideal de la razón**.¹²

Kant demuestra que las conclusiones alcanzadas por estas tres disciplinas no tienen ningún valor como conocimiento científico, teórico o especulativo. Y sin embargo, la aspiración a alcanzar estas conclusiones es legítima y aun inevitable por la lógica interna de la razón. Lo explica con la metáfora de la paloma.

“Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno. La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento. Pero suele ocurrirle a la razón humana que

antinomias, en las que se puede afirmar lógicamente tanto una tesis como su tesis contraria, o antítesis. Kant identifica cuatro antinomias:

Primera antinomia. Tesis: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio». Antítesis: «El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio».

Segunda antinomia. Tesis: «Toda sustancia compuesta consta de partes simples, y solo existe lo simple o lo compuesto de lo simple». Antítesis: «Ninguna cosa compuesta consta de partes simples, y no existe nada simple en el mundo».

Tercera antinomia. Tesis: «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única causalidad de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Hay que aceptar una causalidad libre [causas sin causa] para explicar estos fenómenos». Antítesis: «No hay libertad, todo en el mundo sucede según las leyes de la naturaleza».

Cuarta antinomia. «El mundo supone algo que, bien como su parte, bien como su causa, es un ser absolutamente necesario». Antítesis: «En ninguna parte del mundo ni fuera de él existe un ser absolutamente necesario como causa suya».

Cada una de las ocho ideas de las cuatro antinomias está en la base de una o más doctrinas filosóficas. Las tesis corresponden a la línea de la metafísica racionalista dogmática, las antítesis a la empirista. Y ninguna de ellas es absurda o ilógica. Sucede que se contradicen entre ellas, y que por lo tanto no es posible elegir a una en perjuicio de otra. No podemos pronunciarnos acerca de ellas desde el punto de vista teórico.

¹¹ Para Kant, la idea reguladora de la razón conduce a pensar que todas las experiencias internas y la vida psíquica de una persona apuntan a un alma, una unidad incondicionada y fundamento del sujeto. Cuando esta idea se confunde con una realidad objetiva, el metafísico incurre en los Paralogismos. Todos los argumentos tendentes a demostrar la existencia o la esencia del alma incurren en paralogismos trascendentes. Kant detecta cuatro de estos argumentos y los refuta sucesivamente. Todas estas refutaciones tienen una misma base: la existencia y la esencia del alma no se pueden demostrar teóricamente, porque el yo trascendental no se capta por intuición sensible como objeto, y por lo tanto no admite el concepto de sustancia.

¹² La idea reguladora de la razón conduce a pensar que tras la realidad material y psíquica existe una realidad trascendente que es el fundamento incondicionado de todo lo demás, y que denominamos Dios. Sin embargo, cuando esta idea reguladora se convierte en un objeto, conduce a la indagación sobre pruebas de la existencia de Dios. Para Kant, ninguna de estas pruebas es válida.

- Argumentos físico-teológicos: A partir del origen del mundo, se concluye la existencia de un Dios ordenador. Sin embargo Kant asegura que este paso es un abuso, es ilegítimo porque una cuestión fenoménica (el orden) no puede conducirnos a una realidad trascendente y nouménica. Los fenómenos sólo pueden conducirnos a otros fenómenos.

- Argumentos cosmológicos: son argumentos que se centran en señalar que el mundo es contingente, por lo que si existencia hace necesario que exista también un ser necesario, que se identifica con Dios. De nuevo, este salto es ilegítimo. Se toma el universo como un todo y este paso esconde contradicciones.

- Argumento ontológico: A partir del concepto no se puede demostrar la existencia. Aquí se confunden dos planos: el lógico – propio de la definición – y el ontológico – propio de la realidad – y uno no puede conducir al otro.

termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado.”

Dios, alma y mundo son, según Kant, tres ideas de la razón que desempeñan un papel muy peculiar dentro de nuestro sistema cognoscitivo (de conocimiento), pues, si bien no nos proporcionan conocimiento objetivo alguno, expresan, sin embargo, el ideal de la razón de encontrar leyes y principios cada vez más generales: como un horizonte que nunca se alcanza (que no puede ser alcanzado), pero que nos indica continuamente que hay que seguir avanzando.

Así pues, en la dialéctica trascendental, Kant demuestra que la metafísica no es y no puede ser una ciencia, ya que las ideas (o ideales) de la razón se caracterizan por trascender toda experiencia, van más allá de los fenómenos. Su función es, pues reguladora, nos marca un horizonte al que aspirar, pero cuando estas ideas reguladoras (alma, mundo y Dios) se toman como verdaderos objetos del conocimiento o como fenómenos estamos usándolos ilegítimamente. Las categorías del entendimiento sólo pueden aplicarse a las intuiciones sensibles; si se aplican a las ideas de la razón producen enunciados contradictorios y falaces, que son los que han caracterizado la metafísica tradicional desde su origen. Kant no afirma ni niega que existan, sólo se limita a apuntar que no puede probarse la realidad de estas ideas.

Resumen

En definitiva, podemos resumir las ideas principales de la Crítica de la razón pura en las siguientes tesis:

1. El sujeto es activo en el proceso de conocimiento: no se limita a recibir los datos o a reflejarlos sin que “pone” ciertas condiciones: espacio y tiempo (formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras) así como las categorías.
2. El conocimiento universal es posible porque el sujeto “pone” condiciones a priori a todo lo sensible.
3. El proceso de conocimiento implica la colaboración entre sujeto y objeto: la sensibilidad sitúa en el espacio y el tiempo el caos de impresiones que recibe, constituyendo el fenómeno. El entendimiento aplica las categorías al fenómeno, unificándolo y ordenándolo, de manera que se pueden formular juicios sobre el mismo. Finalmente la razón relaciona unos juicios con otros por medio de reglas lógicas, aspirando siempre al conocimiento más universal y abstracto.
4. Ideas como alma, mundo o Dios son las síntesis a las que apunta, en último término, la razón humana, como síntesis supremas e incondicionadas de la experiencia interna (alma), la externa (mundo) y de ambas (Dios). La razón puede acceder al fenómeno, pero nunca al noúmeno.
5. La metafísica no es posible como ciencia, en tanto que el proceso descrito es válido siempre que tome la experiencia empírica como punto de partida. En metafísica, sin embargo, se razona sobre conceptos de los que no tenemos experiencia, por lo que la razón y el entendimiento carecen de una base sólida sobre la que trabajar.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Lógica Transcendental

Estética Transcendental

Sensibilidad

Analítica Transcendental

Entendimiento

Dialéctica Transcendental

Razón

Facultad

Elementos a posteriori

Información sensible
precedente del mundo
(caótica y desordenada)

Intuiciones sensibles

Elementos a priori

Intuiciones puras:
Espacio y tiempo

Categorías

Ideas trascendentales:
alma, mundo, Dios

¿Ciencia?
Juicios sintéticos a priori
posibles

Los juicios sintéticos a priori son posibles porque hay elementos a priori (las intuiciones puras) que se aplican a los datos caóticos del mundo: geometría y aritmética son ciencias

Los juicios sintéticos a priori son posibles porque hay elementos a priori (categorías) que se aplican a las intuiciones sensibles. La física, por lo tanto, es posible.

Los juicios sintéticos a priori no son posibles porque los elementos a priori (las ideas trascendentales) no se aplican a ningún objeto; son ideas reguladoras, nos guían - por ejemplo en el proceso científico -, pero no permiten establecer la metafísica como ciencia.

ÉTICA: ¿QUÉ DEBO HACER?

La actividad racional humana no solo se limita al conocimiento, también necesita saber cómo ha de obrar, cómo ha de ser su conducta, es decir, la razón tiene también una función moral. Por lo tanto, al analizarla, Kant contestará a la pregunta ¿qué debo hacer?.

Para Kant, la existencia de lo práctico en nosotros no necesita de justificación alguna. La pregunta no es si la moral es o no posible, sino cómo es posible. Partimos de la experiencia de la moralidad, de que percibimos cosas como buenas y malas, cosas como que deben de ser así y otras como que deberían ser de otra forma que como son.

De esta vertiente se ocupa la **razón práctica** (a diferencia de la razón teórica que se ocupa del conocimiento). **No se trata de dos razones diferentes, sino de dos cosas diferentes que puede hacer la razón: conocer y preguntarse qué es lo que debe hacer. Serían dos usos de la razón, dos formas diferentes de usar la razón.** El uso teórico de la razón se ocupa de conocer cómo son las cosas, el uso práctico se ocupa de saber cómo debe ser la conducta humana. No le corresponde saber cómo es de hecho, sino cómo debe ser: no le interesan los motivos que determinan empírica y psicológicamente a los seres humanos (deseos, sentimientos, egoísmo, etc.), sino los principios que han de moverlos a obrar para que su conducta sea racional y, por tanto, moral. **Esta separación entre ambas esferas suele expresarse diciendo que la razón teórica (que hace ciencia) se ocupa del ser, de lo que las cosas son, mientras que la razón práctica (que trata de la moral) se ocupa del deber ser, de lo que las cosas deben ser.**

Esta diferencia entre ambas actividades racionales se manifiesta, según Kant, en el modo distinto en que ambos tipos de razón expresan principios o leyes: **la razón teórica formula juicios mientras que la razón práctica formula imperativos o mandamientos.**

Una ética racional

Para Kant, la cuestión de la ética, es una cuestión racional. Como veremos, tenemos una serie de imperativos hipotéticos porque tenemos deseos e intereses, pero existen algunos imperativos categóricos porque somos seres racionales. Estos imperativos (normas que debemos seguir), obligan a los agentes racionales por el hecho de ser racionales. Proviene de principios que aceptaría toda persona racional. No cumplirlos es ser inmoral o irracional. Si no hubiera seres racionales, no habría una dimensión moral en el mundo¹³.

Ética formales y materiales

Kant también es muy original en ética; es el primero que crea una ética formal, antes de Kant todas las éticas habían sido materiales. Veamos qué las distingue

Las éticas materiales

Una ética material (que no materialista) es toda ética que se fija en **un bien supremo para el ser humano**, como criterio de bondad o maldad de su conducta, por lo tanto, los actos serán buenos cuando nos acerquen a la consecución de tal bien y malos cuando nos alejan. O sea, en general, en toda ética material tenemos las siguientes características:

- 1 – Hay ciertas cosas que son buenas para el hombre, unos bienes supremos a alcanzar (el placer, la felicidad, el orden, lo que sea)
- 2 – La ética propone unas normas o preceptos encaminados a alcanzar esas cosas que hemos

¹³ Esto podría ser una buena respuesta al emotivismo moral de Hume

establecido como bienes supremos.

Dicho de otro modo, que las éticas materiales son éticas que tienen un contenido, en un doble sentido: en cuanto que se **establece un bien supremo** (Ejemplo: la *eudaimonía*, en la aristotélica) y en cuanto que **dice lo que ha de hacerse para conseguirlo** (adquirir las virtudes por medio del hábito de hacer lo que haría un hombre prudente).

Kant rechazó las éticas materiales porque pensaba que tenían tres deficiencias fundamentales:

- 1: En primer lugar, las éticas materiales **son empíricas, son a posteriori**, es decir, su contenido es extraído de la experiencia. En el caso de la aristotélica, ¿cómo sabemos que la felicidad es el bien máximo del ser humano? ¿Porque la experiencia nos lo muestra desde niños? ¿Porque mucha gente lo dice? Como mucho, lo sabemos a base de hacer generalizaciones a partir de la experiencia.
A Kant, el hecho de que una ética sea empírica le preocupa sobremanera, **él pretende formular una ética cuyos imperativos sean universales** y considera que de la experiencia no pueden sacarse.
- 2: En segundo lugar, **los preceptos de las éticas materiales son hipotéticos o condicionales**. No valen absolutamente, sino que **solo valen de un modo condicional**. Son medios para alcanzar un fin. Cuando un sabio epicúreo decía “No bebas en exceso” lo que decía en verdad era “No bebas en exceso si quieres alcanzar una vida moderada y largamente placentera”. ¿Qué ocurre si alguien contestara “Yo no quiero alcanzar esa vida largamente placentera”? Es decir, ¿qué pasa **si no queremos el fin que nos propone ese imperativo condicional**? Pues que **pierde su validez**. Este es otro motivo por el que las éticas materiales **no pueden ser universalmente válidas**.
- 3: En tercer lugar, las éticas materiales **son heterónomas**. Heterónomas es lo contrario de autónomas. La autonomía consiste en que el sujeto se da a sí mismo la ley, en que el sujeto se determine a sí mismo a la hora de obrar. **La heteronomía consiste en recibir la ley desde fuera de la propia razón**. Las éticas materiales son heterónomas, según Kant, porque la voluntad es determinada a obrar de este modo o del otro por el deseo o la inclinación. Siguiendo con el ejemplo del epicureísmo, el hombre es determinado en su conducta por una inclinación al placer, es dominado por este, y no por su razón.

La ética formal

Las éticas materiales se encuentran inevitablemente aquejadas, según Kant, de estas **tres deficiencias: son empíricas, hipotéticas y heterónomas**.

Ahora bien, **una buena ética deberá ser universal y racional**: no ha de ser empírica sino **a priori**, ni hipotética en sus **imperativos**, sino que estos han de ser **categoricos**, ni heterónoma, sino **autónoma**, es decir, el sujeto ha de determinarse a sí mismo a obrar, darse a sí mismo su ley.

Por lo tanto, **una ética estrictamente universal y racional** no puede ser material, sino que **ha de ser formal**.

¿Qué es, por lo tanto, una ética formal? Pues una ética que carece de contenido en los dos sentidos en que una ética material lo tiene.

1 – **No establece ningún fin o bien** que haya de ser perseguido

2 – No nos dice lo que tenemos que hacer, sino tan solo **la forma** en que debemos actuar.

La ética formal no establece, pues, lo que hemos de hacer: se limita a señalar qué forma debemos seguir en nuestro obrar siempre, se trate de la acción concreta que se trate.

La buena voluntad

Kant encuentra que la única cosa buena en sí y sin restricciones es la buena voluntad. Nada es realmente bueno salvo esto.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad.”

La buena voluntad sería la bondad de nuestra disposición interna, de nuestra intención al hacer algo, completamente al margen de todas las consideraciones de utilidad de los fines que nos proponamos alcanzar. Esto no significa que sólo cuenten las buenas intenciones, una buena voluntad intentará con todas sus fuerzas disponer de los mejores medios para lograr los fines. Ahora bien, a la hora de ver el valor moral de una acción (si esta es buena o mala), nos deberemos fijar únicamente en la intención del sujeto que obra.

“[...] la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma.”

Así pues, la buena voluntad sería el criterio último para juzgar todos los actos humanos. ¿Qué define a una voluntad buena? Esta sería la voluntad que actúa al margen de de inclinaciones y tendencias individuales, que actúa por deber.

El deber

El grado máximo del ser humano, dice Kant, se obtiene cuando alguien obra por deber. No solo sin la ayuda de nuestras inclinaciones (nuestros deseos de hacer cosas que no son el deber), sino a pesar de esas inclinaciones, es decir, obrar por deber en contra de lo que queremos.

La moralidad, hemos visto, reside en el motivo que nos impulsa a realizar una acción, no en los fines que podamos alcanzar. Así, para saber que estamos obrando bien, deberemos obrar intentando seguir esta máxima:

“Haz el bien, no por inclinación, sino por deber.”

En principio, podemos actuar, por lo tanto, de cuatro formas.

1. Contrariamente al deber.
2. Conforme al deber, pero por otros motivos que no son por deber
 1. Por inclinación mediata
 2. Por inclinación inmediata
3. Por deber

Vamos a verlo con ejemplos:

1 Acto contrario al deber: Supongamos de nueva cuenta que alguien se está ahogando, y que dispongo de todos los medios para salvarlo; pero se trata de una persona a quien debo dinero, y entonces dejo que se ahogue. Está claro que se trata de un acto moralmente malo, contrario al deber, porque el deber mandaba salvarlo. El motivo que me ha llevado a obrar de tal manera es evitar pagar lo que debo: he obrado por inclinación, y mi inclinación es aquí el deseo de no desprenderme del dinero, mi avaricia.

2.1 Acto de acuerdo con el deber, por inclinación mediata: Ahora el que se está ahogando en el río es una persona que me debe dinero, y se que si muere nunca me podrá pagar, entonces me arrojo al agua y lo salvo. En este caso mi acto coincide con lo que manda el deber, y por eso decimos que se trata de un acto “de acuerdo” con el deber. Pero se trata de un acto realizado por inclinación, porque lo que me ha llevado a obrar de tal manera es mi deseo de recuperar el dinero que se me debe. esa inclinación es mediata porque no tengo tendencia espontanea a salvar a esa persona, sino que la salvo sólo porque el acto de salvarla es “un medio” para recuperar lo que me debe. Por tanto no puede decirse que este acto sea moralmente malo, pero tampoco que sea bueno; propiamente es neutro desde el punto de vista ético, es decir, ni bueno ni malo.

2.2 Acto de acuerdo con el deber, por inclinación inmediata: Supongamos ahora que el que se esta ahogando y trato de salvar es una persona a quien amo. Se trata, evidentemente, de un acto que coincide con lo que el deber me manda, es un acto “de acuerdo” con el deber. Pero como lo que me lleva a ejecutarlo es el amor, el acto está hecho por inclinación, que aquí es una inclinación inmediata, porque es directamente esa persona como tal (no como medio) lo que deseo salvar. Este es un acto moralmente neutro también.

3 Acto por deber: Quien ahora se está ahogando es alguien a quien no conozco en absoluto, ni me debe dinero, ni lo amo, y mi inclinación es la de no molestarme por un desconocido, o, peor aun, que se tratase de un enemigo. Pero el deber me dice que debo salvarlo, como a cualquier ser humano, y entonces doblego mi inclinación, y con repugnancia inclusive, pero por deber, me esfuerzo por salvarlo.

Pues bien, de los cuatro casos examinados el único en que, según Kant, los **encontramos como un acto moralmente bueno, es el último**, puesto que es el único realizado por deber; no por inclinación ninguna, sino sólo porque el deber manda¹⁴. Llega a sostener que es mejor una persona repulsiva, llena de odios y miserias hacia los demás que, sin embargo, por puro deber se comporta bien con el prójimo que una persona que de manera natural, porque así se lo pide el cuerpo, es buena con los demás¹⁵.

Kant mismo pone el ejemplo de un comerciante que no pone precios abusivos a sus clientes. Su acción es conforme al deber, pero tal vez lo hace para asegurarse así a la clientela, no por deber; la acción se convierte en un medio para garantizar un fin, para sacar un provecho. No es moralmente buena. Pero actúa así por deber, si la acción no es un medio para conseguir otra cosa sino que es un fin en sí misma, entonces hay que reconocerle el valor moral.

Por lo tanto, el valor moral de una acción no está en el fin que queremos conseguir, ni en las consecuencias, sino en cómo hemos hecho una acción, por qué la hemos hecho.

Esto es un problema, porque ¿cómo sé que he realizado un acto bueno? ¿Cómo puedo saber si mi voluntad es buena voluntad? ¿No tendría siempre algún interés, alguna inclinación, aunque sea simplemente el sentirme bien conmigo mismo?

El imperativo categórico (lo más importante!)

¿Y cómo sabemos cuál es ese deber conforme al cuál actuar? Pues Kant nos dice que esto de obrar

¹⁴ Aquí entraría una distinción que hace Kant entre Voluntad Buena y Voluntad Santa: Voluntad Buena sería aquella que obra por deber, pero los deseos son diferentes al deber. Voluntad Santa sería aquella en la que los deseos y el deber siempre coinciden.

¹⁵ Todo lo contrario de Aristóteles, que sostenía que alguien virtuoso es aquella persona que tenía desarrollado el hábito de comportarse bien. No por deber, sino porque le salía solo.

moralmente bien se expresa en un imperativo que no es hipotético¹⁶, sino categórico.

¿Por qué habla de imperativos, por qué esa palabra? Porque un ser exclusivamente racional, en el que la razón determinase la voluntad de forma directa e inmediata, siempre se comportaría de forma buena y sin dificultad. Su voluntad siempre estaría de acuerdo con la ley moral. Sin embargo, nosotros no somos seres puramente racionales, nuestra voluntad está sometida a inclinaciones que no siempre coinciden con el deber racional. Por lo tanto, el cumplimiento del deber siempre se nos presenta como una obligación, como una orden, como un imperativo.

Kant ofrece diferentes formulaciones¹⁷ del imperativo categórico, hasta cuatro diferentes, pero aquí consideraremos las dos principales:

- ***“Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”*** .

Como vemos, tiene un carácter claramente formal, no establece ninguna materia ni ningún fin concreto que debamos seguir, sino solo la forma que han de tener nuestros actos: es decir, que sean de tal modo que podamos querer que sean norma universal para todos los seres humanos.

- ***“Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio”***

El ser humano, en tanto que posee razón, puede dotarse a si mismo de sus propios fines. Nosotros no debemos tratar a los demás como medios, sino siempre como fines en sí mismos, es decir, no utilizar a los demás como si fueran seres irracionales.

Tenemos ejemplos del primero en el breve escrito de Kant *“Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”* que implica mentir para salvar una vida. El segundo se ve mejor en un ejemplo cotidiano, como si queremos manipular a alguien para que nos preste un dinero que sabemos que no podemos devolver.

Libertad, inmortalidad y existencia de Dios

La KrV había puesto de manifiesto la imposibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, como conocimiento objetivo del mundo, del alma y de Dios. Ahora bien, el alma (y su inmortalidad) y la existencia de Dios constituyen interrogantes de interés fundamental para el destino del hombre. Kant nunca negó la inmortalidad del alma o la existencia de Dios. En la KrV se limitó a establecer que no son fenómenos que se den a partir de la experiencia, por lo tanto no son asequibles al conocimiento científico, que solo tiene lugar en la aplicación de las categorías a los fenómenos. Dios y la inmortalidad del alma no son, pues cognoscibles por la razón teórica, pero se nos imponen en el análisis de la razón práctica.

Los postulados de la razón son principios prácticos que funcionan como condiciones para que sea posible la vida moral. Son hipótesis teóricas que no constituyen un conocimiento teórico sino un acto de fe racional, de tal manera que el hombre pueda creer en la posibilidad de alcanzar el bien supremo.

Son tres los postulados:

1. La libertad.

¹⁶ Un imperativo hipotético es aquel que debo cumplir siempre y cuando desee el bien que propone, pero no tengo por qué si no quiero ese bien. Por ejemplo: si quiero ser buen jugador de fútbol, debo entrenar varias horas a la semana. Sin embargo, si no deseo ser buen jugador de fútbol, no tengo por qué entrenar.

¹⁷ Fundamentación de la metafísica de las costumbres

Este es el único que, para Kant, está demostrado. La libertad es la condición de posibilidad de la moralidad: sin libertad las obligaciones morales (el obrar o no conforme al imperativo categórico) no tendrían sentido. Se ha de suponer, por lo tanto que el hombre es libre, que puede vencer todos los obstáculos que le impidan cumplir la ley moral para conseguir la felicidad.¹⁸

2. La inmortalidad del alma

El hombre ha de creer que es posible la adecuación entre la voluntad y la ley (santidad) a través de un progreso indefinido. Como la santidad no es realizable siendo finitos, se hace necesario suponer la existencia y permanencia indefinida de la persona: la inmortalidad del alma. Es una exigencia de la razón pura práctica que no puede ser demostrada racionalmente.

3. La existencia de Dios

La existencia de Dios permite conciliar la moralidad y la felicidad. Normalmente estamos divididos entre lo que debemos hacer (ley moral) y lo que deseamos o nos gustaría hacer (felicidad). Es más, actuar moralmente supone, en muchos casos, arruinar nuestra felicidad, por ser la virtud más esforzada y árida que el deseo. Pero es evidente que portarse bien trae consigo el merecer ser feliz. Es racional que yo exija ser feliz si me comporto bien, pero esto no siempre se da. Por este motivo, postulamos la existencia de una causa de la naturaleza que en sí armonice y contenga (como idénticas) la felicidad y la moralidad o virtud. Esta causa es Dios. Dios garantiza la felicidad de un obrar virtuoso.

Como vemos, Kant no piensa que la existencia de Dios pueda ser demostrada racionalmente (es sólo una idea pura de la razón). Dios puede ser pensado, pero no conocido. Es la razón práctica la que nos conduce a presuponer su existencia como un ideal de la razón práctica. La religión proviene de la moralidad, no al revés. Y ésta moralidad es autónoma por encima de cualquier consideración.

Los postulados rehabilitan la metafísica tradicional desde la razón práctica, desde la moralidad. No podemos saber si la inmortalidad, la libertad y Dios existen real y objetivamente (ya que esto sobrepasa los límites de la experiencia posible). Estos postulados no aportan, por lo tanto un conocimiento teórico. Son una exigencia de la razón práctica que se da a sí misma estos principios para orientar su acción y como condición para alcanzar una vida virtuosa y feliz.

¹⁸ Kant se pregunta: *¿cómo es posible llamar libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a un inevitable necesidad natural?* La respuesta de de Kant es la siguiente: la existencia humana está sometida a las condiciones del tiempo, es decir, sus acciones forman parte del sistema mecánico de la naturaleza, y, por tanto, están determinadas por causas antecedentes. Lo que sucede es que, al mismo tiempo, su misma existencia es también inteligencia y razón. En este sentido, el ser humano es una cosa en sí, es decir, no está sometido a las condiciones del tiempo, sino que está regido por leyes que la voluntad se da de modo autónomo. Ahora bien, decir que algo está condicionado por leyes auto - impuestas es lo mismo que afirmar que ese algo es libre.

ANEXO 1: KANT – HUME

“Es probable que todo el mundo recuerde la película El chico, de Charles Chaplin, y más concretamente la secuencia en la que Charlot y el niño de cinco años que tiene a su cargo, ambos sumidos en la pobreza, tratan de juntar algo de dinero mediante la siguiente argucia: el niño lanza una piedra contra la ventana de alguna casa, hace el cristal añicos, y al cabo de un momento pasa por delante de la casa Charlot pertrechado con los utensilios de cristalero y dispuesto a reparar el estropicio por un precio razonable. Pues bueno, haciendo algunas leves correcciones y adaptaciones, ahí tenemos a la pareja David Hume-Immanuel Kant llevando a cabo, básicamente, la misma operación respecto al pensamiento filosófico occidental. Lo que hizo Hume con la tradición filosófica, en efecto, fue lanzarle una pedrada. Después de que los más variados pensadores expusieran a lo largo de siglos sus doctrinas acerca del universo y de los hombres, el escocés dieciochesco Hume desbarató su edificio conceptual y dejó en evidencia la vana arrogancia de pretender explicar el fondo de la realidad mediante razonamientos. Les mostró a los pensadores que entre sus ideas o contenidos mentales y el mundo exterior a ellas mediaba un abismo insalvable, y que solo la prepotencia o la ingenuidad podían olvidar esta drástica separación. En rigor, no podía hablarse de certeza absoluta o verdad incontrovertible sobre nada: el hecho de que el Sol haya aparecido por levante durante milenios no asegura que mañana vaya a hacerlo, solo indica una alta probabilidad de que lo haga. Kant leyó las argumentaciones escépticas de Hume acerca de la posibilidad y los límites del conocimiento, y quedó vivamente impresionado: según su propia expresión. Hume le despertó de su sueño dogmático. Siguiendo con la analogía chaplinesca, pues, podríamos decir que Kant se encontró con el cristal hecho añicos y se ofreció a repararlo, pero colocó en su lugar un cristal esmerilado, y les dijo a los filósofos que estaban en el interior de la casa: «Hasta ahora creíais que el cristal era transparente y que veíais las cosas tal como son en realidad, que lo único que había que hacer era mantenerlo limpio de polvo y de excrementos de paloma y evitar que se empañara. Pues no, señor. Lo que veis y comprendéis es el producto de las operaciones de vuestra sensibilidad, de vuestro entendimiento y de vuestra razón, y para que lo tengáis claro aquí os coloco un cristal translúcido».

Aquello sorprendió a los filósofos, convencidos como estaban hasta entonces de que sus ideas eran una fiel imagen del mundo, por lo que se habían dedicado con toda confianza a pontificar sobre Dios, el ser humano y el mundo con argumentos que les parecían irrefutables. No imaginaban que pudiera haber algo duro entre sus representaciones y aquello que era representado. Y en su olvido del cristal habían terminado por colocar cristalerías: desde que salieran de la caverna platónica se habían instalado en una majestuosa catedral gótica en la que habían ido colocando magníficas vidrieras policromadas dignas del rosetón de Notre Dame o incluso de la Sainte-Chapelle, que ilustraban sus ideas verdaderas sobre todo. De repente un filósofo prusiano les advertía de lo artificial e indirecto de su visión y su mirada, ya no en el sentido en que lo había hecho la Biblia, sino en el sentido mundano de la teoría del conocimiento: les descubría que no había una correspondencia automática entre las ideas y su contenido, entre el orden mental y el orden del mundo. Con el cambio de cristal y la colocación de una superficie esmerilada y translúcida, Kant acababa con las tradicionales ilusiones acerca de una armonía o concordancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, y en su lugar ponía la idea de que, en la experiencia humana, el objeto estaba supeditado a la actividad del sujeto. Se trata de un nuevo enfoque en filosofía, de un paso respecto al que, desde entonces, ya no ha habido marcha atrás.”

Joan Solé – Kant, el giro Copernicano en la filosofía.

ANEXO 2 - La innovación Kantiana: Resumen de qué se propone Kant con la KrV

“Kant se propone en la Crítica de la razón pura aclarar qué tipos de conocimiento son ciertos y fiables en un sentido fuerte, filosófico. La anterior tradición racionalista no había dicho nada satisfactorio acerca de nuestro conocimiento del mundo, y Hume se quedaba corto en su reduccionismo empirista, porque no explicaba cómo la ciencia física de Newton había proporcionado ese conocimiento cierto y fiable. Kant aspira a descubrir cómo y hasta qué punto conocemos.

El efecto más claro del escepticismo de Hume en Kant fue hacerle desconfiar del principio de causalidad. Los científicos se basaban en él para explicar la sucesión de causas y efectos, pero muy bien podía ser que esta causalidad se hallara solo en su pensamiento, que no operara en el mundo exterior a este. ¿Cómo puede determinarse si tal principio interpretativo y explicativo fundamental tiene validez y efectividad objetivas? De la respuesta a esta pregunta depende la comprensión de la actividad científica y, más en general, la legitimidad de la aspiración a conocer el mundo físico.

Kant construye un modelo de conocimiento que supera las dos líneas epistemológicas dominantes en su tiempo. Superar no significa aquí simplemente combinar y sintetizar para obtener un conjunto satisfactorio; significa ir más allá, conservar aspectos de estas dos líneas pero añadiendo algo que no estaba contenido en ninguna de ellas. Kant conserva del empirismo el principio de que todo conocimiento real se origina en la experiencia, en la percepción sensible, en los datos de los sentidos. Y conserva del racionalismo el principio de que la mente funciona aplicando conceptos propios a priori, es decir, independientes de la experiencia y previos a ella. Argumenta así que el conocimiento real y objetivo se basa en la aplicación correcta de estos conceptos a las sensaciones registradas por los sentidos.

Ni la percepción sensible ni el entendimiento, por sí solos, pueden dar conocimiento: la primera suministra contenidos sin forma (caos), el segundo formas sin contenido (ilusiones). Como nos dice Kant, «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. [...] El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar». Cabe imaginar las intuiciones no categorizadas por los conceptos como las manchas de colores de lapintura impresionista, o como las figuras delirantes de un caleidoscopio de magma o (según dicen) como las alucinaciones causadas por el LSD. Cabe imaginar los conceptos sin intuiciones como algo todavía más abstracto que la matemática, como aire dentro de aire. Solo en la acción conjunta de ambos puede surgir el conocimiento. Se crea así un modelo epistemológico en que todo conocimiento real se produce en un punto de vista subjetivo -que sintetiza el registro de datos sensoriales y aplica sobre ellos los conceptos a priori-, y, a pesar de esta subjetividad, es legítimo como descripción precisa del mundo exterior, independiente del sujeto. Se asegura la objetividad efectiva de lo dado a los sentidos, pero anclándola en la percepción del punto de vista del sujeto. El mundo, que el sujeto absorbe mediante las percepciones sensibles. Se ordena y adquiere sentido gracias a la acción sobre ellas del entendimiento y sus conceptos. Hay dos fuentes (Kant las llama facultades, potencias y especies) del conocimiento, ambas igualmente imprescindibles.

Como se ha visto en la presentación, Kant califica de giro copernicano su nuevo planteamiento en teoría del conocimiento. Pero esta inversión no debe llevarse hasta el extremo de pensar que, según Kant, el espíritu humano y sus ideas puedan constituir o crear, por sí mismos, la realidad. Kant insiste en que esta

revolución no afecta a la realidad empírica del mundo; lo que cambia, radicalmente, es la explicación de su conocimiento. Lo que implica el giro es que el sujeto no es pasivo al conocer; que debe someter las cosas a determinadas pautas que él posee a priori como estructuras cognoscitivas y que son la condición de posibilidad de cualquier conocimiento: las cosas no pueden ser conocidas sin ellas. Son elementos previos e independientes a la experiencia, algo que el sujeto cognoscente pone activamente: los conceptos a priori del entendimiento, que él llama también categorías. Imaginemos que llevamos unas gafas graduadas de lentes rojas que lo tiñen todo de este color. Podríamos sospechar que el mundo no es rojo, y sacarnos las gafas para ver cómo es realmente. Pero al perder la graduación que necesitamos para ver, el experimento sería inútil y perjudicial: todo se perdería en una masa borrosa y desdibujada. A esto equivaldría intentar conocer más allá de nuestras estructuras propias. En este punto vale la pena citar una imagen poética de Kant, tanto porque es bella en sí como porque es, seguramente, el único pasaje en toda su extensa obra en que se deja llevar por el arrebató lírico: «La ligera paloma, que en su vuelo corta el aire, cuya resistencia siente, podría imaginar que aún volaría mejor en un espacio sin aire».

Así pues, tenemos un modelo de conocimiento. Toda la Crítica de la razón pura está dedicada a examinar sus componentes y a trazar los límites de su alcance. Kant se pregunta cómo es posible el conocimiento cierto. No se pregunta si existe, porque está convencido de que la matemática y la física newtoniana lo han proporcionado ya. Y si quiere saber en qué consiste este conocimiento es, además de para descubrir su estructura interna, para determinar si son posibles otros tipos de conocimiento que ofrezcan el mismo grado de certeza, incluyendo, en lugar preferente, la metafísica y su cuestionamiento acerca de las realidades últimas de la existencia. (Como esta exposición no es un relato de intriga, podemos incluir aquí un spoiler. la respuesta será no.)

Metódico y consecuente, Kant no quiere pasar a indagar la posibilidad y la estructura del conocimiento cierto sin definirlo antes con precisión. Para ello analiza los diversos tipos de juicios o proposiciones que pueden realizarse.”

Joan Solé – Kant, el giro Copernicano en la filosofía.

ANEXO 3 - Antecedentes del imperativo categórico en la traducción religiosa

HINDUÍSMO

(alrededor del siglo XIII a.C.)

“No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti... en eso consiste el Dharma. Tenlo en cuenta”

Mahabharata

JUDAÍSMO

(alrededor del siglo XII a.C.)

“Lo que a ti te resulta odioso, no se lo hagas a tu vecino; en eso consiste la Torah; el resto no es más que comentario; ve y apréndelo”

Talmud Babilónico

ZOROASTRISMO

(alrededor del siglo XII a.C.)

“La naturaleza humana solo es buena cuando no le hace a otro lo que no es bueno en sí mismo”

Dadistan-i-dinik

BUDISMO

(alrededor del siglo VI a.C.)

“No dañes a los demás de maneras que tú mismo considerarías dañinas”

Dhammapada tibetano

CONFUCIANISMO

(alrededor del siglo VI a.C.)

“No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti”

Confucio, *Analectas*

ISLAM

(alrededor del siglo VII d.D.)

“Ninguno de vosotros es un verdadero creyente hasta que desea para otro lo que desea para sí mismo”

Bujari, *Iman*, 6; Muslim, *Iman*, 71

BAHAI

(alrededor del siglo XIX d.C.)

“No adscribas a alma alguna lo que no quisieras que adscribieran a la tuya, ni le digas a nadie lo que no quieres que te digan. Esta es la orden que te doy y que quiero que cumplas”

Bahá'u'lláh, *Las palabras ocultas*