

## **KANT Y EL IDEALISMO TRASCENDENTAL**

### **1. BREVE INTRODUCCIÓN. EL FRACASO DE LA METAFÍSICA**

“La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*” (Kant 1781/1787, 7; A8)

Kant siente la imperante necesidad de aclarar las confusiones de la metafísica. De ésta hay que comenzar cuestionando su propia existencia como ciencia ya que la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido, hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad. Sin embargo, dado que la razón humana vuelve inconteniblemente a las cuestiones de la metafísica y dado que, por ello mismo, ésta es también una realidad en cuanto disposición natural, sean cuales sean sus posibilidades de convertirse en ciencia, es indispensable esclarecer su estatuto. Y esclarecerlo no consiste en otra cosa que en analizar el conocimiento humano, sus fuentes, sus límites...El problema con el que Kant se enfrenta no es pues, ninguna novedad sino que se trata del viejo tema de la relación entre pensamiento y realidad. Lo nuevo se halla en la forma de planearlo, forma que representa una original salida intermedia entre empirismo y racionalismo, pero con especial acento en la espontaneidad del sujeto pensante. De este modo, Kant representa la culminación y superación del pensamiento moderno ya que en su filosofía se

consagra, de modo más decisivo que en el racionalismo y en el empirismo, cuya herencia recoge, el principio moderno de la subjetividad, la primacía del yo sobre el mundo y de la conciencia sobre el ser, tal y como venían exigidos y preparados desde el nacimiento de la ciencia moderna y la revolución cartesiana.

Kant procede a un estudio crítico de cómo es posible la construcción de la ciencia, llevando a cabo una reflexión sobre el problema de las relaciones de la razón con la realidad. En alguna medida, en su obra alcanzan formulación sistemática y consistencia teórica una serie de inspiraciones y actitudes que desde tiempo atrás animaban buena parte de los movimientos intelectuales genuinamente modernos. Todas estas inspiraciones llegan en Kant a una formulación filosófica conjunta que él resumía en tres preguntas, a saber, *¿qué puedo conocer?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué puedo esperar?* Esta formulación deja notar un hecho importante: esta vez la síntesis racional no se asienta sobre la aprehensión del ser ni sobre la revelación de Dios, sino sobre el propio hombre. El de Kant, más que ser un sistema en el que se presenta el orden de la realidad y su consistencia, pretende mostrar cómo es posible el conocimiento científico y para ello propone: 1) Clarificar y fundamentar los límites del conocimiento 2) Determinar la posibilidad de este conocimiento y 3) Establecer cuál es la parte racional y cuál la empírica en la elaboración del conocimiento.

En el pensamiento de Kant se dan cita todas las grandes corrientes de la filosofía anterior a él: 1) En primer lugar, Kant ha sido educado en el racionalismo de Leibniz tal como había sido reformulado y reelaborado por un discípulo de éste, Ch. Wolff 2) Según él mismo cuenta, fue “despertado” de su “sueño dogmático” por Hume. La lectura del pensador escocés le hizo ver cómo la razón humana, abandonada a sí misma, puede desembocar en una serie de construcciones estrictamente mentales sin base empírica alguna, perdiendo contacto con la realidad y convirtiéndose en mera especulación sin fundamento consistente. Kant se propone precisamente evitar esta situación y poner límites al uso teórico de la razón 3) Además, Kant es un profundo admirador de la obra de Newton, de la ciencia moderna tal como alcanza su formulación madura en el egregio del físico inglés. Ve en ella la síntesis magistral entre la racionalidad matemática y la verificación experimental, que hacen posible la ciencia y la sitúan más allá y por encima de las discusiones especulativas y de los planteamientos escépticos.

El sentido de la crítica a que somete Kant a la razón consiste en delimitar el ámbito de su aplicación, abandonando la pretensión que siempre ha tenido la metafísica de

conocer la totalidad de lo real. Es preciso reconocer que la metafísica siempre ha sido inconcluyente, que sus conclusiones no ostentan el carácter y la seguridad propias de un conocimiento verdaderamente científico y que se ha visto forzada en todas las épocas a desandar todos sus pasos y a comenzar cada vez desde el principio. Se hace preciso someter este saber al dictamen del “tribunal de la razón” y esta es la tarea que se propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Consiguientemente, Kant procede a un estudio de la posibilidad del conocimiento humano, así como de sus límites.

## **2. EL GIRO COPERNICANO Y EL IDEALISMO TRASCENDENTAL**

En el Prólogo de la Segunda Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, con importantes modificaciones respecto de la primera, Kant habla de la revolución copernicana. Viendo el tejer y destejer de la metafísica tradicional, su andar a tientas en comparación con las ciencias que han encontrado un camino seguro, las matemáticas y la física, Kant quiere averiguar el porqué del fracaso en un caso y del éxito en otro. Teniendo en cuenta que la metafísica se ocupa de las cuestiones más importantes de nuestro anhelo de saber, no es nada trivial esclarecer a qué se debe su andar a tientas en el terreno del conocimiento. De ahí la revolución copernicana que propone Kant, la cual consiste en suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquella. En palabras de Kant, el nuevo método consistirá en sostener que “sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (Kant 1781/1787, 21; B18).

El conocimiento no se realiza en virtud de una subordinación del sujeto al objeto, de la conciencia a la realidad, sino a la inversa: la razón impone sus propias condiciones al objeto, y éste se rige por aquella. Igual que Copérnico invirtió en sistema de referencias del universo astronómico al defender que es la Tierra la que gira en torno al Sol y no a la inversa, Kant afirma haber hecho lo propio en el orden del conocimiento.

Para Kant, el conocimiento es siempre síntesis entre lo dado en la experiencia que tenemos de los objetos y lo puesto por el propio sujeto desde sí mismo. El elemento empírico (a posteriori), lo dado en la experiencia, constituye la “materia” del conocimiento. Esta materia del conocimiento no es más que una masa caótica y amorfa de sensaciones que es estructurada por la forma (a priori) puesta por el sujeto, que es capaz de ordenar e informar esa materia. Para que se dé un conocimiento es preciso que se opere esta conjunción entre la materia y la forma del conocimiento, entre el elemento a posteriori y el elemento a priori, entre lo dado por los objetos en la experiencia y lo

puesto por el propio sujeto. De esta forma, el quicio sobre el que está asentado el conocimiento es el sujeto: a él corresponde la función de prestar una forma a la realidad. No sería posible saber nada a priori de los objetos si nuestra intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos. Pero los objetos se rigen por nuestro conocimiento. Por esto, Kant llamará a su sistema “idealismo trascendental”. Idealismo, toda vez que el entendimiento no se somete a las cosas, no se amolda a ellas. De hecho, no conoce las cosas sino modificándolas y estructurándolas. Dicho en otros términos, sólo conocemos gracias a ciertas formas a priori que informan el objeto al que se aplican. Y trascendental en la medida en que el sistema kantiano está dedicado al estudio de esos elementos o condiciones a priori, radicados en el propio sujeto y que hacen posible un conocimiento universal y necesario.

Ahora bien, si como acabamos de decir, el sujeto cognoscente imprime su propia forma al objeto conocido, si informa o transforma las cosas en el acto de conocerlas, habrá que conceder que su conocimiento no llega a las cosas tal como ellas son “en sí”, sino que se limita a las cosas tal como ellas son “para mí”, es decir, en cuanto caen bajo las formas a priori del sujeto.

La realidad, en cuanto informada por el sujeto en el acto de conocimiento, en cuanto cae bajo su percepción, es lo que Kant llamó “fenómeno”. Por eso, se puede decir que para Kant, el conocimiento humano es conocimiento de fenómenos: las cosas “en sí”, tal como hipotéticamente son al margen de toda cognoscibilidad, se sitúan allende nuestras posibilidades de conocer. Insistiremos sobre esto más adelante.

Podemos resumir lo dicho hasta ahora como sigue:

- 1) En su intento de eliminar las desorbitadas pretensiones de la metafísica, siempre condenada al fracaso, Kant procede al estudio de las posibilidades y condiciones del conocimiento humano
- 2) En virtud de lo que él mismo consideraba una “revolución copernicana”, hizo gravitar el problema del conocimiento sobre el sujeto, estableciendo que el conocimiento es siempre síntesis de lo dado en la experiencia y lo puesto por el sujeto. La filosofía de Kant será, a este respecto, un análisis de las formas a priori del sujeto que hacen posible el conocimiento
- 3) El objeto que resulta estructurado por las formas del sujeto se llama “fenómeno”. A él se limita el conocimiento humano
- 4) Pero, dentro del conocimiento de fenómenos, no es menos cierto que es posible conseguir un conocimiento científico, universal y necesario, que constituye la ciencia.

### 3. EL PROBLEMA DE LOS JUICIOS

La ciencia, toda ciencia, se compone de juicios (hoy hablaríamos de enunciados o proposiciones) en los que se afirma algo de algo, un predicado de un sujeto. Ello es así hasta el punto de poderse afirmar que el problema de la ciencia es el problema de los juicios.

Kant encuentra que, como es evidente, el entendimiento puede formular un número de juicios indefinidos. Serían incontables los juicios que la mente puede concebir y enunciar. Pero todos ellos, según Kant, pueden clasificarse en dos grandes grupos: los juicios analíticos y los juicios sintéticos. El propio nombre elegido para cada uno de ellos nos pone ya en situación de comprender con claridad qué son: en un juicio analítico ocurre que el predicado, lo que afirmo del sujeto, constituye una de las notas de la definición de este mismo sujeto. En realidad, formulando esa proposición no he dicho nada que no estuviera implícitamente contenido en el concepto del sujeto. Así pues, no he dicho nada nuevo, sino que me he limitado a analizar ese concepto. Por ejemplo, en la proposición “el triángulo tiene tres lados”, que es un juicio analítico, el predicado (“tiene tres lados”) estaba ya pensado, implícitamente, en el sujeto (“triángulo”) y el juicio se ha limitado a analizar ese concepto, sin añadir nada nuevo.

Sea ahora la proposición “el agua hierve a cien grados centígrados de temperatura”. Al punto advertimos que el predicado no estaba pensado conjuntamente con el sujeto. No estaba implicado o contenido en su concepto o definición, por lo que, al formularlo real y efectivamente, hemos aumentado el conocimiento que ya tenía del sujeto, es decir, hemos verificado una síntesis.

Ya Hume había realizado una distinción parecida entre las proposiciones. Las *relations of ideas* (relaciones de ideas) son aquellas en las que el predicado está implícito en el sujeto. Nada añaden al conocimiento que ya se tenía de él, sino que se limitan a desarrollar o explicar lo que era implícito. Por el contrario, las *matters of fact* (cuestiones de hecho) sí aumentan el conocimiento que se tenía del concepto que hace de sujeto, ya que se basan en datos que obtengo de la experiencia, que es, al fin y al cabo, la fuente del conocimiento.

¿En qué se basa cada uno de estos tipos de juicio? Sobre todo, ¿cuál es su valor? Aquí radica el problema de la ciencia, y Kant no puede quedar satisfecho ni con la solución empirista ni con la racionalista. Veamos por qué.

En el juicio analítico he tomado mentalmente el concepto del sujeto, lo he analizado y he separado una de sus notas, que le atribuyo ahora como predicado. Y como quiera que

el sujeto contenía el predicado, éste no haría sino repetir lo que había en aquél: se trata, pues, de una tautología, que repite lo mismo que se sabía. Su fundamento, pues, radicará en el principio de identidad. Todo juicio analítico es verdadero de modo universal y necesario: universal porque se cumplen siempre, en todo lugar y valen para todos y cada uno de los individuos contenidos bajo el concepto de sujeto; necesario toda vez que su contrario implica siempre una contradicción: no pueden no darse, no existe la posibilidad de que no se cumplan. Diremos entonces que los juicios analíticos son, por su origen, a priori (ya que no proceden de la experiencia), por su fundamento, tautológicos (se basan en el principio de identidad), y universales y necesarios por su valor.

En el juicio sintético he añadido a un sujeto un dato observado en la experiencia sensible. El fundamento de la validez de todo juicio sintético es siempre la experiencia. Si puedo afirmar como verdadero el que el agua hierve a cien grados, es porque lo he comprobado experimentalmente. Ciertamente, la experiencia sensible es siempre experiencia de algo concreto, de algo singular e individual. Es más, es experiencia que se da en un aquí y en un ahora, en un segmento del tiempo y en un lugar del espacio. Desde el momento en que yo no tenga presentes esos datos de experiencia, dejo de tener derecho a afirmar la proposición sintética, porque corro el riesgo de que las cosas, las situaciones concretas, cambien, perdiendo así valor la afirmación realizada. En otras palabras, el juicio sintético es siempre particular (porque su alcance está siempre limitado a algún o algunos individuos concretos) y contingente (porque no tiene en sí una garantía universal de su validez). Es decir, no son universales ni necesarios.

Podemos concluir que, frente a los analíticos, los juicios sintéticos son a posteriori por su origen, ya que se basan en la experiencia; por su fundamento, empíricos, y particulares y contingentes por su valor.

De cuanto llevamos dicho se desprende que o bien el conocimiento científico está integrado por juicios analíticos o son los juicios sintéticos los que lo componen. Ahora bien, si son analíticos, en realidad, no hay ciencia acerca del mundo, no hay conocimiento de las cosas reales, sino sólo matemáticas, lógica, ciencias que se fundan en tautologías. No dicen en el predicado nada que ya no supiéramos virtualmente en el sujeto y, por tanto, no podemos construir con ellos conocimiento alguno de la realidad.

Si, por el contrario, la ciencia se compone de juicios sintéticos, nos hallamos ante proposiciones en las que sí hay un aumento efectivo de conocimiento, pero siempre su validez será restringida, contingente y particular. Luego tampoco tenemos derecho a

decir en este caso que la ciencia sea verdadera ciencia, que requiere conocimientos universales y necesarios. Todo lo más, nuestras generalizaciones valen aquí y ahora, mientras no se demuestre otra cosa.

En resumen, o bien la ciencia se compone de juicios analíticos, que son verdaderos pero porque no dicen nada nuevo, o bien se compone de juicios sintéticos que dicen algo nuevo, pero no tienen garantía alguna de su verdad. La solución kantiana a esta oposición de los juicios consiste en la afirmación de que existe la ciencia y de que esta está compuesta por juicios al mismo tiempo sintéticos (de modo que la ciencia, realmente, nos informa sobre las cosas) y a priori (con lo que ostentan la universalidad y necesidad de la ciencia digna de ese nombre).

Kant pretende mostrar que en realidad la ciencia está formada por juicios sintéticos a priori. Por tanto, la matemática, contra lo que se había creído, no es analítica sino que está formada por juicios sintéticos a priori. En la “Estética Trascendental”, primera parte de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afronta el problema de demostrar este hecho al mismo tiempo que analiza las condiciones que hacen posible el conocimiento por los sentidos. También la física se compone de juicios sintéticos a priori. Kant estudia este asunto en la “Analítica Trascendental” donde analiza las condiciones de posibilidad del conocimiento por el entendimiento. Finalmente, con respecto a la metafísica, Kant dirá que no puede ostentar el carácter de ciencia, toda vez que no es posible en ella construir juicios sintéticos a priori. No hay, pues, un conocimiento legítimo en el caso de la metafísica. A ello la “Dialéctica Trascendental”.

#### **4. LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL**

En la Estética Trascendental, Kant se propone una doble tarea. Debe, en primer lugar, mostrar cuáles son las formas a priori de la sensibilidad, es decir, las formas que, en el nivel de la sensibilidad, el sujeto impone al caos de sensaciones que recibe de la realidad. En segundo lugar, tiene que hacer ver el hecho de que la matemática está compuesta por juicios sintéticos a priori o, lo que es lo mismo, que la matemática es verdadera ciencia. Kant afirmará que si dicha ciencia está compuesta por este tipo de juicios es porque los elementos que sirven de soporte a esa síntesis son, precisamente, el espacio y el tiempo, que son las formas a priori de la sensibilidad.

En su aspecto sensitivo, el conocimiento es para Kant intuición, que puede ser externa o interna. Con la intuición externa aprehendemos los objetos externos y con la intuición interna nuestros estados anímicos. Asimismo, la intuición puede ser empírica y pura. La

intuición empírica se refiere a un objeto mediante la sensación y la intuición pura es la forma de la sensibilidad (espacio y tiempo) en cuanto intuitiva. Por otro lado, Kant también distingue entre la materia y la forma del fenómeno u objeto de la intuición empírica. La materia es la sensación misma y la forma es el medio por el que organizamos la diversidad o multiplicidad del fenómeno. Esta forma reside en nosotros. De esta forma, Kant va a defender el carácter subjetivo del espacio y del tiempo frente a la teoría absolutista de Newton y a la teoría de Leibniz. El primero consideraba el espacio como un inmenso receptáculo con existencia real, física, en el que se alojan los cuerpos. También el tiempo tiene para Newton existencia real, con independencia de los objetos que situamos en él. Leibniz, en cambio, consideraba espacio y tiempo como relaciones; para él, decir que los objetos están en el espacio o en el tiempo es decir que tienen relaciones entre sí, pero ni los puntos del espacio ni los instantes del tiempo poseen realidad por sí mismos. Kant, a diferencia de ambos, afirma que espacio y tiempo son intuiciones, esto es, formas a priori inherentes en nuestra sensibilidad o facultad receptiva. Podríamos pensar, como Newton, que el espacio y el tiempo son reales puesto que todo fenómeno me es dado siempre en un espacio y en un tiempo. En efecto, la duración de las cosas, el decurso de los hechos, la localización de los objetos, me aparecen como exterior, independientes de mí, teniendo un carácter real y sustancial. Pero Kant observa que “jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él” (Kant 1781/1787,68; A24/B38). Kant afirma que el espacio y el tiempo son formas a priori que pertenecen al propio sujeto. El espacio y el tiempo de los que habla Kant no son, pues, esa pretendida realidad en la que el mundo estaría inscrito con todos sus objetos, sino el marco en que se ordena y dispone la multiplicidad caótica de las sensaciones al ser recibidas por el sujeto. El espacio y el tiempo son las condiciones necesarias e imprescindibles y, por ello, a priori, de la experiencia. Según esto, lo dado en la experiencia sensible y que va a constituir la referencia objetiva de nuestro conocimiento está ordenado, estructurado en un espacio y un tiempo, que son la condición misma de la percepción del fenómeno. Merece la pena insistir en esto cuanto sea preciso ya que la concepción kantiana del espacio y del tiempo como formas subjetivas o a priori de la sensibilidad es uno de los núcleos de la *Crítica de la Razón Pura* y una de las grandes aportaciones de nuestro pensador. Bien es cierto que si juzgáramos por las breves páginas que Kant dedica a lo que llama “exposición metafísica” y “exposición trascendental” del espacio, primero, y del tiempo, después, diríamos que esta cuestión no es demasiado relevante en la *Crítica*



de la Razón Pura. Sin embargo, es aquí donde se produce la revolución que conmueve una tradición de siglos.

El espacio es la forma a priori de la sensibilidad externa, ya que todo objeto se me presenta siempre en un espacio. El tiempo es la forma a priori de la sensibilidad tanto externa como interna, toda vez que en el tiempo se me hacen presentes tanto las cosas externas y espacialmente dadas, como los fenómenos de mi propia conciencia. Podemos concebir el tiempo sin fenómenos, “pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de la posibilidad de los fenómenos) no puede ser suprimido” (Kant 1781/1787, 74; A31/B46).

Dice Kant que el espacio y el tiempo son “empíricamente reales” y “trascendentalmente ideales”. En efecto, son empíricamente reales porque todo dato de experiencia sólo es posible sobre esa doble coordenada espacio-temporal. No hay experiencia alguna sin ella. Y son trascendentalmente ideales porque pertenecen, en cuanto formas a priori, al sujeto, que no las ha abstraído o extraído de la realidad extramental. Por tanto, en el simple conocimiento sensible están implicadas las formas, el espacio y el tiempo, que el sujeto impone a las cosas, formas a priori sin las que ningún objeto puede ser dado.

Kant llama al espacio y al tiempo “intuiciones puras”. Esta definición está repleta de grandes consecuencias. En primer lugar, son intuiciones y no conceptos. En segundo lugar, son puras y no empíricas. En efecto, no son conceptos universales, sino representaciones únicas. No hay muchos tiempos y espacios que, por abstracción, nos darían después un espacio y un tiempo abstractos e ideales. En realidad, lo que existe es un único espacio en el que, idealmente, puedo recortar ciertas secciones. Y lo mismo ha de decirse del tiempo. Ahora bien, si el espacio es uno y uno es el tiempo, sólo pueden ser objeto de una intuición (recuérdese que si el concepto, por definición, contiene una formalidad o determinación abstraída de una multiplicidad de individuos, la intuición se refiere siempre a lo que es único y singular).

Y no se trata de una intuición empírica, sino pura. Por tanto, no son recibidos de la sensibilidad ni proceden de datos de la experiencia. Esta intuición no es una intuición sensible como la que tengo, por ejemplo, del rostro de una persona o de cualquier objeto singular. Precisamente, es al revés: en lugar de estar derivado de la experiencia, el espacio es una condición de la misma, ya que no podemos tener experiencia de ningún objeto si no es en el espacio. Además, como dice Kant, podemos concebir el espacio sin cosas, pero no cosas sin espacio. Las cosas suponen el espacio, pero el espacio no

supone las cosas. El espacio y el tiempo no han sido abstraídos de la realidad sino puestos en la experiencia de las cosas como formas a priori.

De la explicación del espacio (con sus tres dimensiones) y del tiempo (con su única dimensión, la sucesión) como formas a priori de la sensibilidad, deriva el carácter fenoménico de nuestro conocimiento sensible. Sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que éstos sean en sí mismos. En otras palabras, a través de la sensibilidad conocemos fenómenos, no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente (noumeno).

Ahora bien, el fenómeno no debe ser entendido como “mera apariencia”. Entenderlo así es lo que ocurre cuando consideramos el espacio y el tiempo como propiedades de las cosas en sí mismas y no como formas a priori de la sensibilidad, ya que entonces se toma el objeto por una cosa en sí, y no como un objeto construido u organizado por nosotros. Es decir, si queremos formular juicios objetivamente válidos acerca de la naturaleza, sólo podemos referirlos a fenómenos, esto es, a objetos dados en el espacio y el tiempo. Formular juicios relativos a objetos no informados espacio-temporalmente equivale a formular juicios sobre “meras apariencias”. Desde el punto de vista kantiano es el carácter fenoménico del objeto lo que nos permite enunciar verdades sobre el mundo.

El tema de los juicios nos lleva al siguiente punto a tratar dentro de la Estética Trascendental. La matemática se había considerado siempre una ciencia analítica o tautológica. Kant trata de mostrar su carácter sintético: sea la proposición “entre dos puntos no puede pasar más que una recta”. Para elaborar ese juicio no me he visto obligado a recurrir a la experiencia sensible. El geómetra ha trazado esta relación espacial basándose en el elemento puro que es el espacio, pero sin recurrir a la experiencia. Así pues, el juicio en cuestión no es a posteriori, sino a priori. Sin embargo, es sintético. En efecto, el predicado, en ésta como en todas las proposiciones de la geometría y la aritmética, parece poder deducirse del concepto del sujeto. Una vez que tenemos en la mente los conceptos de “dos puntos” y de “recta”, parece que de su simple consideración se deduce que la proposición citada por mero análisis. Pero miremos más de cerca. Por mucho que yo analice el concepto de “dos puntos” y de “recta”, ¿acaso se me hace presente, como algo implicado en ellos, la propiedad de “única”? En modo alguno. Cuando atribuyo esa propiedad a ese sujeto, verifico una síntesis, una síntesis que, como acabamos de ver, es a priori.

Tomemos ahora la proposición  $7+5=12$ . ¿Creeremos que el predicado (“12”) se ha extraído de la noción del sujeto (“7+5”), por simple análisis? Según Kant, en modo alguno. Por mucho que yo analice el concepto que hace de sujeto, no encontraré contenido en él el predicado. El predicado supone una verdadera ampliación de mi conocimiento, lo que equivale a decir que es una proposición sintética. Y ello se hace tanto más patente cuanto mayores sean los números que intervienen en la operación. Además, supongamos que la proposición fuera verdaderamente analítica, en tal caso, de la simple noción del sujeto emanaría el predicado y, por lo mismo, ante un determinado predicado pensaríamos siempre el o los posibles sujetos de ese predicado. Pero no ocurre tal cosa. Para hallar ese predicado he debido realizar la síntesis, y esa síntesis es a priori.

La matemática es entonces la ciencia de las relaciones espaciales (geometría) y temporales (aritmética) que el entendimiento puede construir sobre la base de dos intuiciones puras, el espacio y el tiempo. Con ello, queda dicho que la matemática, en virtud de la aludida construcción, está integrada por juicios sintéticos y que esa síntesis se realiza a priori, toda vez que el material de la síntesis, el espacio y el tiempo, son intuiciones puras. Las cosas en cuanto objetos, en cuanto estructuradas en un espacio y en un tiempo, son lo que Kant llamó “fenómenos”. La matemática puede aplicarse a los fenómenos por la sencilla razón de que éstos, para existir, han de darse en un espacio y en un tiempo, y sobre ellos versa la matemática.

## **5. LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL**

En la Analítica Trascendental, Kant se ocupa de la facultad del entendimiento y estudia los elementos a priori del conocimiento en su aspecto intelectual. Mientras que la sensibilidad intuye, el entendimiento entiende. Ambas funciones son indispensables ya que el conocimiento es síntesis, producto de una colaboración de facultades. “Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos están vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas” (Kant 1781/1787, 92-93; A51/B75).

En la Analítica Trascendental, Kant intenta hallar el principio de unidad del pensar y lo descubre, no analizando todos los conceptos, sino su fuente y sus reglas. Esto es lo que llama la “deducción trascendental de las categorías”, una deducción que alude no a una derivación lógica a partir de otro concepto o juicio sino a un sentido de justificación o legitimidad. Hay que justificar, deducir, la aplicación de los conceptos a los objetos de

experiencia. Mostrar cómo funciona el conocimiento de objetos requiere hacer visible un conjunto de articulaciones que ilustren la aportación de los distintos módulos que intervienen en el conocimiento. Lo que Kant quiere mostrar es que nuestro conocimiento requiere conceptos universales. Para llegar a ellos opera con la tabla clásica de los juicios, de cuyas formas extrae esos conceptos universales, a los que llama categorías. El entendimiento desarrolla la función de síntesis a través del juicio y a través de los conceptos. Kant destaca doce formas de juicio a las cuales corresponden doce categorías, que son conceptos generalísimos a los que se reducirá cualquier otro concepto.

## JUICIOS

## CATEGORÍAS

### 1) Según la cantidad

Juicios universales.....	Unidad
Juicios particulares.....	Pluralidad
Juicios singulares.....	Totalidad

### 2) Según la cualidad

Juicios afirmativos.....	Realidad
Juicios negativos.....	Negación
Juicios limitados.....	Limitación

### 3) Según la relación

Juicios categóricos.....	Sustancia
Juicios hipotéticos.....	Causalidad
Juicios disyuntivos.....	Comunidad

### 4) Según la modalidad

Juicios problemáticos.....	Posibilidad
Juicios asertóricos.....	Existencia
Juicios apodícticos.....	Necesidad

Todas estas categorías están implicadas en esas grandes modalidades del juicio y es gracias a ellas como el entendimiento puede afirmar que un objeto es “uno”, que es “sustancia”, que es “causa” o “efecto” etc. El que el sujeto las posea a priori, antes de toda experiencia, no significa en modo alguno que posea en ellas ya cierto conocimiento. Las categorías, por sí solas, no tienen ni pueden producir ningún conocimiento. Son vacías, no representan ningún objeto. Son solamente uniones o síntesis que no pueden

aplicarse si no se dan fenómenos que sirvan de material para el conocimiento, y estos fenómenos proceden de la intuición.

Ahora bien, Kant entiende que tiene que haber alguna homogeneidad entre concepto e intuición. Nuestro filósofo ha establecido una neta distinción entre sensibilidad y entendimiento: ambas son facultades independientes. Entonces, ¿cómo hacer que los conceptos puedan subsumir objetos de los sentidos? ¿Tiene que existir en nosotros una tercera capacidad entre sensibilidad y entendimiento que produzca la homogeneidad requerida? Tal es el papel de la imaginación. La imaginación ejerce una función mediadora gracias a una representación o un esquema que es, por un lado, intelectual y, por otro, sensible. Se trataría de una síntesis que pone en concordancia el concepto puro del entendimiento con el objeto de la sensibilidad. El método para lograr tal concordancia, es decir, aplicar el concepto al objeto, es la tarea encomendada al esquema realizado por la imaginación.

Una vez planteada la existencia de las categorías y su papel modelador de nuestro conocimiento, Kant aborda los principios del entendimiento. Hay dos principios supremos: el de no contradicción y el de las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. El principio de no contradicción debe ser cumplido por todo juicio como *conditio sine qua non*. De no cumplirlo, el juicio no tiene ningún significado. Pero, como condición formal, no basta para enlazar correctamente sujeto y predicado, para que el juicio sea verdadero.

El principio de no contradicción es el principio supremo de los juicios analíticos. Pero en ellos el pensamiento no sale de sí mismo. Lo que nos hace avanzar en el conocimiento es el juicio sintético. Por ello se propone Kant señalar cuál es el principio de estos juicios, los sintéticos, en los que sí hay que salir del concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro. Hace falta un tercer elemento que permita la síntesis de los dos conceptos y la unidad que sintetiza o la unidad sintética es, en primer lugar, la categoría. Su aplicación a los objetos es lo que hace posible que los conozcamos. El conocimiento opera con síntesis que unifican lo múltiple de la intuición sensible. De manera que sin objetos (sin intuición) no tienen significación las categorías pero, al mismo tiempo, los objetos no categorizados, no sintetizados y esquematizados, son una multiplicidad caótica, carente de significación. Los principios son, pues, reguladores a priori (trascendentales) de la síntesis.

Cuando Kant habla de “experiencia posible” se refiere, conforme a su revolución copernicana, a que lo empírico no es lo que está ahí sin más, como si no tuviese que ver

con el sujeto cognoscente, sino que es lo que está ahí sometido a las condiciones cognitivas del sujeto. Éste no conoce de cualquier manera, sino de una manera determinada, la que le imponen las formas a priori de la sensibilidad, las categorías...La “experiencia posible” es, pues, la que podemos tener conforme a estas condiciones.

Ahora bien, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Física? Si abrimos un libro cualquiera de Física nos encontramos con algo que, de puro habitual, ha terminado por no sorprender a nadie, pero que es de suyo bien curioso. Nos hallamos ante una multitud de afirmaciones –de juicios-, de diferentes clases, que versan acerca de las cosas. Pero todo lo que vemos en el libro son números, algunas figuras, vectores, gráficos...pero, sobre todo, números. Las leyes que hay en el libro tienen una forma exclusivamente matemática y pretenden reflejar el comportamiento, la estructura misma de las cosas a que se refieren. Ahora no se trata, como en la matemática, de la forma de los objetos, de su mera figura o de su movimiento cuantitativamente considerado. Además, en ese libro de física hay nociones tales como “causa y efecto”, “acción recíproca”, etc. Ahora bien, estas nociones que nos permiten ordenar y relacionar nuestros conceptos de los fenómenos, no proceden de la realidad, sino que las pone el sujeto, extrayéndolas de sí mismo y son las ya explicadas categorías.

## **6. LA DISTINCIÓN KANTIANA ENTRE FENÓMENO Y NOÚMENO**

Al final de la Analítica Kant escribe el capítulo sobre la distinción de fenómeno y noúmeno, en el que prepara el tema que va a tratar en la Dialéctica, a saber, el uso trascendental de las ideas, y recapitula los argumentos que apuntalan su tesis fundamental: nuestro conocimiento se limita al terreno experimental. No se trata de que no se puedan pensar objetos o contenidos no empíricos. Kant distingue cuidadosamente entre pensar y conocer. Se puede pensar cualquier cosa que no encierre contradicción lógica, pero sólo se puede conocer aplicando conceptos a intuiciones. Es decir, los conceptos sólo tienen aplicación inmanente, a fenómenos, no a cosas en sí o noúmenos. El noúmeno sólo es objeto del entendimiento, no de la sensibilidad. Por consiguiente, teniendo en cuenta la distinción entre pensar y conocer, no puede ser conocido por los humanos porque no puede ser dado a la intuición. Podría ser conocido por un ser, si existiera, que conociera con intuición intelectual, y no mediante una conjunción de entendimiento y sensibilidad, como es el caso de los humanos, cuyo intelecto es discursivo.

Fenómenos, aparición o manifestación es lo que se aparece o se manifiesta a los sentidos. Lo que aparece es distinto que lo que es. El conocimiento sólo tiene que ver con lo que se manifiesta, con el fenómeno, aunque ciertamente sea manifestación de algo en sí.

## **7. LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL**

La dialéctica se ocupa del uso, erróneo, de los conceptos de la razón, la cual se estudia a su vez como “facultad de la unidad de las reglas bajo principios”. La razón busca la suprema unidad del pensar intentando cerrar el arco abierto por las categorías en una unidad superior, la idea, la cual constituye el objeto de la razón.

Si el entendimiento se conforma con buscar la unidad en la variedad de la percepción y someter a reglas esta variedad, la cual queda así unificada conforme a las categorías, la razón, en cambio, tiende a unificar el conocimiento en su totalidad, a recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo absoluto. Si bien declara inalcanzable este objetivo, el de lograr la unidad absoluta, y por ello se queda en ideal, no es algo extraño al mundo científico, en el que la búsqueda de la unificación de leyes bajo otras leyes más generales es un objetivo que atraviesa toda la historia de la ciencia.

Si la dialéctica trascendental es la lógica de la ilusión, si las ideas expresan un ideal absoluto inalcanzable, la conclusión debiera ser que no vale la pena perder el tiempo debatiendo sobre ideas. No es así como piensa Kant, y lo demuestra dedicando a la dialéctica trascendental más páginas que a ninguna otra sección de la Crítica de la Razón Pura. Pero esta obra ha sido interpretada por muchos por una en la que la dialéctica trascendental prácticamente sobra, una vez que en la estética y la analítica quedaban establecidas las bases del uso correcto del entendimiento y, por tanto, del conocimiento. Pero recordemos que fueron las antinomias, el capítulo más extenso de la dialéctica, las que despertaron a Kant del sueño dogmático. Así lo confiesa nuestro autor a Christian Grave: “No fue la investigación acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad etc., el punto que me sirvió de arranque, sino la antinomia de la razón pura: el mundo tiene un comienzo...no tiene comienzo alguno, etc., hasta la cuarta: hay libertad en el hombre, frente a esto otro: no hay libertad alguna, sino que todo es en él necesidad natural. Esto fue lo que me despertó en primer lugar del sueño dogmático, y me llevó a la Crítica de la razón misma para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma”.

Kant subraya que las ideas tienen, además, un sentido heurístico. No sirven “como principios constitutivos destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios reguladores de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas” (Kant 1781/1787, 548; A671/B699).

Las tres ideas trascendentales o incondicionados absolutos son para Kant: la unidad absoluta del sujeto pensante o alma (objeto de la psicología racional); la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno o mundo (objeto de la cosmología racional) y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general o Dios (objeto de la teología racional).

De la realidad que corresponda a esas ideas no podemos tener un concepto válido, sino, a lo más, un concepto problemático. Los razonamientos mediante los cuales llegamos a ellas son sofismas más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas, pero son inevitables.

En definitiva, para Kant, las ideas son conceptos que sobrepasan la posibilidad de la experiencia, es decir, conceptos que no responden a ningún fenómeno ni clase de fenómenos que me puedan ser dados en la sensibilidad. Estos conceptos que sobrepasan la posibilidad de la experiencia son, según Kant, la “totalidad buscada de las condiciones”. La razón, al igual que el entendimiento, tiende a la síntesis y remonta siempre más y más en busca de la “totalidad de las condiciones”, es decir, hacia algo, condición de lo demás y que, a su vez, ya no esté condicionado por nada. Naturalmente, a este todo incondicionado jamás llega la experiencia posible, aun cuando en verdad la ciencia apunta continuamente a ello. Este todo incondicionado es la idea. En la medida en que las ideas dirigen el uso del entendimiento hacia un fin problemático de unidad, deben llamarse “principios regulativos” o “focos problemáticos de unidad”.

Las páginas que Kant dedica a la psicología racional son una buena muestra de las distancias que toma con respecto a la posición de Descartes. La psicología racional pretende conocer que el yo es una sustancia simple e inmortal. A esta pretensión responde Kant que no tiene más base que el cogito cartesiano, el “yo pienso”, y su error, el malentendido de la psicología racional, consiste en tomar el yo, que es mero sujeto lógico, como sujeto real, o dicho de otra forma, en tomar “la unidad de la conciencia



que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto”, en aplicarle la categoría de sustancia. Así pues, el único conocimiento que podemos tener de nosotros mismos es el empírico, el cual no puede dar cuenta de los objetivos que persigue la psicología racional: conocer el yo como sustancia simple, el alma como incorruptible y, por lo tanto, inmortal. Tales objetivos sobrepasan las condiciones de la experiencia posible, ya que no tenemos, ni podemos tener, intuición del alma, y menos todavía, de sus presuntas cualidades. Expliquemos esto de otra forma. La razón comete lo que se llaman “paralogismos” al pretender demostrar la existencia del alma. Como ya sabemos, la tradición metafísica entendió por alma una especie de realidad sustancial, existente en sí más allá de sus manifestaciones, soporte último de sus accidentes. Simple e inmaterial era, por lo mismo, inmortal. Kant ve en la prueba de su demostración un paralogismo, un razonamiento incorrecto (se toma el término “yo” como una realidad ontológica, como una realidad en sí, no meramente lógica).

La antinomia es la segunda forma de ilusión o inferencia sofística. La razón no hace aquí más que seguir el “principio de que si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado” (Kant 1781/1787, 383; A408/B435). La antinomia se diferencia de las ideas que dan lugar a los paralogismos o al ideal de la razón por su naturaleza cosmológica, es decir, por ser síntesis de fenómenos o síntesis empíricas. La antinomia sólo tiene, pues, que ver con el mundo sensible. El conflicto o antinomia se soluciona rechazando el realismo trascendental en el que esta se basa. De ahí que esta solución refuerce, al mismo tiempo, la tesis kantiana del idealismo trascendental. Según éste, la serie de condiciones de un condicionado dado no puede estar dada sin que conozcamos todos sus miembros, ya que precisamente los conocemos gracias a que recorremos efectivamente o llevamos a cabo la serie. El mismo concepto de condicionado conlleva una referencia a una condición, y si esta es, a su vez, condicionada, alude a otra condición, y así sucesivamente. Desde el punto de vista lógico, seguir esta secuencia hasta un final es, como siempre, una exigencia de la razón. Pero al seguir esta exigencia nos movemos en el terreno meramente lógico, el de las proposiciones analíticas, no en el de las proposiciones sintéticas. Kant advierte que, al inferir la conclusión en el silogismo mencionado (“si se da lo condicionado...”), se está usando “lo condicionado” en la mayor como un concepto general, mientras que en la menor se toma como un concepto empírico, referido a fenómenos, los cuales conllevan tiempo (sucesión en la serie). El silogismo incurre, pues, en una falacia. De esta manera, una vez mostrado el malentendido en que incurren las afirmaciones

cosmológicas de ambos contendientes, podemos razonablemente rechazar tanto la una como la otra.

Pero el tema más grave, el más alto y trascendente de la metafísica es el de la existencia de Dios. Kant resume los tradicionales argumentos de esta existencia en tres, cuya inconsistencia pone de manifiesto:

1. El argumento ontológico, que se remonta a San Anselmo en el siglo XI y que fue utilizado por Descartes y Leibniz, puede enunciarse así: “la existencia, en cuanto perfección, no puede faltar al ser perfectísimo”. En efecto, es en todo punto inconcebible el simple pensamiento de un ser perfecto que reuniera todas las perfecciones y que, sin embargo, no existiera. En el simple concepto de ser perfecto está ya implicado el hecho de su existencia real.
2. El argumento cosmológico podría enunciarse: todas las cosas en el mundo son causadas unas por otras, formando una especie de escala o cadena continua, que forzosamente ha de culminar alguna vez en una causa primera, ya incausada, que no depende de ninguna anterior y que, sin embargo, es el fundamento de todo lo demás.
3. El argumento físico-teleológico afirma que en la naturaleza se manifiesta continuamente un orden, una perfección, una armonía que en modo alguno pueden ser casuales. Es imposible pretender que todo el orden del universo pueda ser fruto de una simple casualidad. Antes bien revelan la presencia en él de un plan o finalidad, lo que exige una causa inteligente.

El argumento ontológico es frágil. En efecto, llego a la conclusión de la existencia real de ese ser perfectísimo a partir del mero análisis de su noción. Pero ocurre que del mero análisis de un concepto no tengo derecho a inferir una existencia. La “existencia” es una categoría que no tengo derecho a aplicar más que a objetos dados en la experiencia sensible. Para afirmar que algo existe no basta una categoría. Necesitamos la presencia del fenómeno. Nada hay que me autorice a afirmar la existencia de Dios a partir de su sola entidad lógica. Por lo demás, la existencia no es, como tal, una perfección que añada algo a la esencia, sino sólo “la posición de una cosa”.

En el argumento cosmológico se ve con toda claridad un ejemplo de la “ilusión trascendental”, es decir, el peligro que acecha a la razón y que consiste en tomar por reales sus propias construcciones. Ese ser necesario que presumimos ha de darse forzosamente en la realidad, ese ente incausado, es en todo caso un principio regulativo, el de “condición incondicionada de la existencia en general”, que la razón supone como

último fin de la investigación, pero sin que pueda llegar nunca a él: solo estamos autorizados a movernos dentro de la serie causal de los fenómenos, pero sin trascenderla nunca.

El argumento físico-teleológico, en rigor, sólo podría llegar a demostrar la existencia de una especie de demiurgo o supremo arquitecto del universo, de un ser muy perfecto, pero no ese totalmente perfecto al que llamamos Dios. Eso, si es que se aceptara su validez, lo que no es posible porque también pretende escapar a la serie de los fenómenos.

### **LÍNEAS GENERALES DE LA MORAL KANTIANA**

Recordemos que en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant había defendido que no hay posibilidad de establecer síntesis cognoscitivas allí donde no puede darse material empírico, donde no tenemos ni podemos tener intuición sensible del objeto. Ahora bien, ¿significa esto que debemos olvidarnos definitivamente de las entidades propias de la metafísica, a saber, alma, mundo y Dios? ¿Se reducen a un esfuerzo inútil de la tradición que estamos autorizados a desechar? En modo alguno. Si bien es cierto que la razón pura no puede llegar al conocimiento de tales objetos, existe aún otro camino que no sólo podemos, sino que debemos seguir. Es la actividad moral. En los principios de la conciencia moral hay un nuevo punto de partida hacia la trascendencia. La razón práctica abre una vía hacia la trascendencia que la razón pura había encontrado inaccesible. La razón para Kant carece, en su uso especulativo, de una serie de principios que enseñen su uso correcto, pero sí los posee en su uso práctico, relativo a la libertad y a las leyes morales. Aquello a lo cual se subordina todo en la filosofía se encamina a este aspecto práctico; no a lo que es, sino a lo que *debe ser*.

Kant afirma que la ley moral es un *factum*, un hecho presente en la conciencia humana. A diferencia de las leyes de la naturaleza, que se rigen por la mecánica newtoniana y las leyes biológicas, la ley moral se rige por la libertad. La ley moral no sólo no se rige por

la naturaleza, caso en el que nuestra conducta seguiría la inclinación natural, sino que nos obliga contra ella. La ley moral es según Kant *a priori* y universal.

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquel, sino universal y necesario. Esta segunda eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida”.

El hombre no sólo conoce, también actúa; y, de hecho, el conocimiento no es ni mucho menos la faceta principal de la realidad humana. Kant se propone liberar a la moral de los elementos empíricos, elaborar una filosofía moral pura. El procedimiento va a ser paralelo al seguido en la *Crítica de la Razón Pura*. El elemento *a priori* sobre el que se estructura y fundamenta la moral ha de buscarse en los propios juicios de la moralidad, en conceptos de la razón pura, donde hallaremos el principio supremo de la moralidad.

Kant encuentra que sólo la voluntad puede ser buena sin restricciones ni condicionantes. Una conducta, una obra, los actos humanos en definitiva, son buenos o malos sólo en función de la voluntad con que han sido hechos (forma del acto). La voluntad puede ser buena sin restricciones, no cuando busca simplemente cumplir con las leyes, cuando actúa por temor al castigo o por la esperanza de obtener algún premio. Para Kant, la voluntad es realmente buena en razón de su forma. Sólo cuando actúa, no simplemente de acuerdo con el deber, sino por deber, con la exclusiva finalidad de cumplir con lo que se debe hacer. Recordemos que Kant reconoce que un acto puede ser conforme a la moral, sin ser realizado por deber. Pero no le reconoce valor moral. Sería simplemente un acto legal, es decir, se conformaría a la ley. No es un valor moral porque no responde a una preocupación moral. Dar una limosna por piedad o por miedo a ser criticado, no es actuar moralmente. La ley moral, el imperativo categórico, es una forma de conducta: la forma que determina la bondad del acto. Por ello, una acción determinada por el deseo que impulsa a un objetivo no es una acción ejecutada según la ley moral. Kant reconoce que en todo querer figuran, sin excepción, móviles de muy variado linaje, pero dentro de ellos, en cada caso, la acción moral tiene lugar cuando el hombre actúa por respeto a esa manera de querer de que habla el imperativo categórico.

El carácter absoluto de esta forma de la moralidad se pone de relieve en el análisis que Kant hace de los llamados imperativos. Toda acción humana obedece a imperativos o mandatos. A veces la acción es ordenada como un medio para un fin que yo puedo desear o no, y que puede o no ser compatible con la ley moral, como en el caso de los medios que debo poner si quiero aprender, por ejemplo, a conducir, cosa que constituye un fin que puedo desear o no (imperativo hipotético problemático). En otras ocasiones, la acción es como cuando debo tomar cierta medicina para recuperar la salud (imperativo hipotético asertórico). Pero hay ocasiones en que el imperativo no está

sujeto a ninguna condición: no ordena la acción como un medio sino que la acción es un fin en sí mismo porque lo que se ordena a la voluntad es el cumplimiento de la ley general. Este es el caso del imperativo categórico.

En otras palabras, un imperativo es *hipotético problemático* cuando el fin o propósito de una acción es solamente posible, es decir, que no es un propósito o fin hacia el cual el hombre tiende por su propia naturaleza, sino algo que puede querer o no. Por ejemplo, el mandato “debes estudiar esta tarde” es un imperativo hipotético porque describe el modo de comportarse adecuado para conseguir un fin que no es universal: el éxito de un examen.

Un imperativo es *hipotético asertórico* cuando el fin es algo a lo que se puede suponer todos los Hombres tienden por naturaleza, y este fin es, según Kant, la felicidad. Por ejemplo, el mandato “debes moderar tus pasiones y deseos” pertenece a este grupo de imperativos puesto que describe el modo de comportarse para obtener un fin de valor universal para todos los hombres: la felicidad.

Los imperativos hipotéticos tienen la forma general “debes hacer X si quieres conseguir Y”. Para Kant, las éticas materiales sólo pueden fundarse en mandatos problemáticos o asertóricos, pero nunca en estrictos mandatos morales, es decir, en *imperativos categóricos*. Los *imperativos hipotéticos* (al igual que los *juicios sintéticos a posteriori*) son particulares y contingentes. Los *problemáticos* no mandan de forma universal ya que no todo el mundo tiene los mismos fines; los *asertóricos* tienen un carácter más universal puesto que se refieren a la felicidad, algo a lo que todos aspiran, pero en sentido estricto tampoco son universales y necesarios.

El mandato o imperativo, en consecuencia, alude la forma de la acción y al principio de donde ella sucede. El imperativo de la moralidad tiene un carácter meramente formal

que va íntimamente vinculado a su necesidad incondicionada: cualquier contenido empírico que en él pudiéramos introducir haría depender la moralidad de la acción de unas consecuencias empíricas que Kant juzga imprevisibles.

Por lo tanto, el deber es una forma pura y el valor moral de los actos viene de la aplicación de esa forma. Un acto es moral solamente cuando se hace por deber. El deber es un imperativo categórico formal porque su obligatoriedad no depende de ninguna condición ni versa sobre otra cosa que sobre la intención. Si el hombre careciera de inclinaciones y fuera, por tanto, voluntad, la moral como mandato carecería de sentido. Sólo el conflicto entre las inclinaciones (que originan máximas particulares de conducta) y la razón (que determina a la voluntad de acuerdo con leyes universales) hace necesaria la existencia de la “constricción”. Por medio de la constricción de la voluntad pura intenta determinar la conducta moral por deber, encontrando como obstáculo las inclinaciones que motivan la acción humana en tanto que empírica. Partiendo de tal concepción, Kant da su definición del concepto de imperativo, cuyo análisis constituye el núcleo de su doctrina ética: “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama mandato (de la razón), y la fórmula del mandato, imperativo.

De esta forma, la ética del deber es una moral autónoma. Es la conciencia quien se da la ley a sí misma. La obligación moral no radica en ni en mandatos teónomos, ni en el poder del Estado, ni en la bondad de cualquier objeto particular. Todos esos puntos de referencia son heterónomos. Y la conciencia tiene su obligatoriedad vinculante en sí misma. Y uno de los ingredientes inseparables de la ley moral es la libertad. El hombre, en cuanto ejecuta un acto ético, es libre, pues sólo él decide si acepta o no obrar de tal modo que su conducta pueda ser digna a los ojos de todos.

La ética kantiana está volcada sobre la interioridad, sin punto de contacto alguno con el exterior. El deber radica en la conciencia, no tiene otro punto de apoyo. Pero, ¿cómo podemos llegar entonces a construir una moral aplicable a la acción? Kant encuentra la respuesta gracias a una propiedad de la forma a priori que tiene como característica el ser universal. Cuando nosotros tenemos conciencia de un deber, tenemos al mismo tiempo conciencia de que ese deber no se nos impone arbitraria y ocasionalmente, sino que nos aparece como teniendo que ser el mismo para todos los hombres que se encuentren en las mismas circunstancias.

De esta forma, el deber consiste en el respeto a la norma moral, cuya propiedad esencial es la universalidad. Cuando la voluntad se propone exclusivamente cumplir con el deber sin ningún otro propósito, es entonces buena sin restricciones: se atiene a la ley, cuya característica esencial es la universalidad. El deber responde pues a una ley universal:

“obra siempre de tal modo que podamos querer en cada caso que la máxima que preside nuestra acción pueda convertirse en ley universal”. Ahora bien, este criterio, forma de la ley, es absoluto y no procede de la experiencia sino que es a priori, universal y necesario.

Del hecho indudable de la moralidad, Kant extrae las condiciones de su posibilidad, que son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Dios no es ahora el fundamento ni el origen de la moral. Su mandato no es propiamente hablando el hecho primario de la moralidad. Lo que ocurre es que es condición de posibilidad de la moral.

En efecto, en primer lugar la libertad del hombre condición de la posibilidad misma del imperativo categórico y de todos los principios morales. Si no fuera libre, no sería autónomo y carecería de sentido la presencia en la conciencia de un imperativo. Así, la libertad, cuya existencia no es susceptible de demostración teórica, se manifiesta ahora como necesidad práctica para el agente moral.



En segundo lugar, la inmortalidad del alma, declarada incognoscible en la *Crítica de la Razón Pura*, vuelve ahora a hacerse presente a partir del hecho moral. La ley moral me ordena aspirar siempre a una concordancia perfecta entre la voluntad y la ley moral. Esta concordancia completa sería el sumo bien. Ahora bien, ningún ser humano puede llegar real y efectivamente a la santidad, al bien sumo, porque es un ideal, una meta situada al final de un proceso infinito que trasciende el ámbito de la vida sensible, proclama la duración infinita de la personalidad, la inmortalidad de alma.

El imperativo categórico supone que el hombre es autónomo, esto es, libre. Su actuar no depende de la naturaleza, en la cual rigen las leyes inexorables de ésta, sino por las normas que la voluntad autolegisladora se da a sí misma. por la moral, el hombre queda vinculado a un mundo inteligible, el de la libertad, que no puede ser demostrada, como prueban las antinomias, pero sí pensada, lo cual es suficiente para la razón práctica. La insuficiencia de la razón especulativa para acceder al mundo nouménico es sorteada por la razón práctica, la cual encuentra una vía de acceso, al menos indirecta, en la propia obligación moral.

Kant acude al ideal del bien supremo como enlace de moral y felicidad. De esta manera, Dios y la vida futura constituyen los dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone. Dios, que así habría entrado en el sistema por la puerta de la moral, sería el que unificaría todos los fines y el que podría dar cumplimiento a nuestra esperanza de felicidad. Kant da un paso más y enlaza ese “bien supremo” con el ideal que une todas las leyes de la naturaleza, es decir, enlaza la razón práctica con la especulativa. Dios queda así convertido en un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón. Kant advierte que no hay que considerar los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, ya que esto contradiría la concepción de la razón como

autolegisladora, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por ser una obligación interna nuestra. Es, por tanto, la razón humana la que se eleva a voluntad divina. No es que Kant pretenda así establecer una vía de demostración de la existencia de Dios, sino que la divinidad queda postulada como una exigencia ideal.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLAIS, L. (2010): “Transcendental idealism and metaphysics: Kant’s commitment to things as they are in themselves”, *Kant Yearbook 2010: Metaphysics*
- ALLAIS, L. (2009): “Kant’s Argument for Transcendental Idealism – Kant’s Argument for Transcendental Idealism in the Transcendental Aesthetic”, *Meeting of the Aristotelian Society*, London: University of London,
- ALLISON, H. (2004): *Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven & London: Yale University Press
- CASSIRER, E (1948): *Kant. Vida y Doctrina*. México: F.C.E (Trad. de W. Roces)
- FALKENSTEIN, L. (1995): *Kant’s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: Universidad de Toronto
- FERRARI, J (1974): *Kant*. Madrid: Edaf (Trad. de F. López Castro)
- GARCÍA MORENTE, M. (1975): *La filosofía de Kant*. Madrid. Espasa Calpe
- GUYER, P. (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press
- HALL, B. (2010): “Appearances and the Problem of Affection in Kant”, *Kantian Review*, Vol. 14-2
- KANT, I (1781/1787): *Critique of Pure Reason*. Transl. by Allen W. Wood and Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (Trad. Cast.: *La Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus, 2013).
- PALACIOS, J.M. (1979): *El idealismo trascendental*. Madrid: Gredos
- SHABEL, L. (2010): “The Transcendental Aesthetic”, *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press

