

## CAPÍTULO X

## EL IDEALISMO TRASCENDENTAL. KANT

1. *Personalidad de Kant*

**Immanuel Kant** es, fuera de duda, uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos, y este juicio vale sin que implique estar de acuerdo con lo que él sostuvo. Esa importancia radica en la extraordinaria profundidad de sus ideas y en la magnitud del cambio que introdujo en el pensamiento filosófico y en el pensamiento humano en general.

En efecto, la revolución que introduce Kant sólo puede compararse con la que inició Sócrates en el mundo griego (cf. Cap. IV, § 3). Y así como la filosofía griega, desde Tales hasta Aristóteles, y aun con los postaristotélicos, ofrece una riqueza de concepciones y de pensamiento que convierten este período en uno de los más extraordinarios que la humanidad haya vivido, de modo semejante ocurre con el movimiento filosófico que se genera a partir de Kant. Porque en el limitado espacio de cuarenta años -entre la *Crítica de la razón pura*, que se publica en 1781, y la última obra importante de Hegel, la *Filosofía del derecho*, que aparece en 1821- se suceden grandes filósofos, es el movimiento que se conoce con el nombre de "idealismo alemán", que por la hondura, la vastedad y la influencia de sus ideas, sólo puede compararse con la filosofía griega -con la diferencia de que ésta se desarrolla a lo largo de varios siglos, y en cambio en el caso del idealismo alemán se trata tan sólo de cuarenta años, lapso en el cual la cultura alemana asciende al primer nivel de la especulación filosófica.<sup>1</sup>

Kant nació en 1724 y murió en 1804. Tuvo, pues, una vida relativamente larga. A pesar de ello, la obra que asentó su duradera fama, la *Crítica de la razón pura*, apareció cuando Kant ya se acercaba a los sesenta años. Cosa extraña, porque la maduración del genio filosófico suele ser bastante más temprana (los grandes filósofos por lo común han escrito su obra más importante alrededor de los cuarenta años). Kant tardó mucho más, y ello no es casualidad, sino que probablemente está en relación directa con la extraordinaria dificultad del asunto que allí se trata. Si Kant tardó sesenta años en llegar a la sazón de su pensamiento, ello se debe a que su sistema no era de aquellos que pueden aparecer de golpe, por repentina inspiración feliz, sino el resultado de una larguísima maduración, que no era sólo la del individuo Kant, sino al mismo tiempo la maduración de todo el pasado filosófico europeo.

Si se recorre la serie de las obras de Kant -quien comenzó a publicar cuando tenía poco más de veinte años-<sup>2</sup> puede verse cómo transita sucesivamente y de manera abreviada las diversas etapas que el pensamiento europeo moderno, a través de generaciones, había ido atravesando. Aunque sin duda simplificando muchísimo, puede decirse que en sus primeros escritos sigue una orientación racionalista, y que luego parecería sufrir una crisis intelectual de aproximación al empirismo. Pero una vez

<sup>1</sup> Cf. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel [De Kant a Hegel]* (Tübingen. Mohr, 1921), I, 1.

<sup>2</sup> Su primera obra apareció en 1746: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (*Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*).

recorridos estos momentos, Kant, habiendo penetrado hasta las raíces del racionalismo y del empirismo, elabora una teoría novedosa, que va unida a su nombre: la filosofía crítica o filosofía trascendental. No es entonces que Kant haya vivido desde fuera los sucesivos momentos de la filosofía precedente, sino que, al mismo tiempo que los estudiaba, constituyeron estadios de su propio itinerario intelectual y vital, hasta que, habiendo ahondado en sus fallas, carencias y limitaciones, llegó a una concepción enteramente original.

Kant nació, creció, maduró, envejeció y murió sin salir casi de su ciudad natal, Königsberg, en la Prusia oriental. La ciudad, la segunda del Reino de Prusia, contaba entonces con unos 50.000 habitantes, cantidad considerable para la época. Kant no se movió nunca de las cercanías de esa ciudad, situada -es importante notarlo- en aquel momento exactamente en el borde del mundo civilizado, en la frontera de la Europa ilustrada, zona bastante a trasmano desde el punto de vista cultural. Se llama la atención sobre estas circunstancias para que se piense cómo un individuo como Kant, situado en aquella especie de extremo del mundo, pudo sin embargo introducir en Europa la revolución más grande que conozca el pensamiento moderno.

Kant era un hombre bajo, delgado, un tanto jorobado, probablemente por alguna afección pulmonar; hombre que, a pesar de su débil naturaleza, pudo sin embargo vivir muchos años gracias a su riguroso régimen de vida, tan metódico que hasta puede parecer pedantesco. Provenía de familia humilde; su padre era un artesano, de profesión talabartero. Otro hecho más que muestra cómo el verdadero genio se sobrepone a las circunstancias: al origen familiar, a las condiciones ambientales.

¿Cómo es que sin conocer personalmente el resto del mundo y situado en el margen de la Europa de su tiempo pudo Kant introducir una transformación tan grande? Se trata justamente de uno de esos hechos que nos hacen hablar, como de un fenómeno inexplicable, del *genio*. Fuera como fuese, Kant estaba perfectamente enterado de todo lo que pasaba en su momento; tan así es que una de las pocas veces en que se apartó de su régimen de vida tan riguroso, fue cuando esperaba los periódicos que traían las noticias de la Revolución Francesa. Kant, desde aquella zona casi perdida, conocía el resto del mundo quizá mejor que los viajeros más avezados de su tiempo. Y tuvo asimismo la dicha de ser quizás el último europeo que pudo reunir en su cabeza todo el saber de su época (cosa que después, por la enorme especialización y ampliación de los conocimientos, se volvió imposible); no sólo sabía filosofía, sino que también sabía y enseñaba matemáticas, física, astronomía, mineralogía, geografía, antropología, pedagogía, teología natural..., y hasta fortificaciones y pirotecnia.

Kant une a la dificultad del tema la de que sus obras están escritas en un lenguaje muy técnico, al cual no puede tenerse acceso inmediato; por el contrario, tendrá que irse aclarando en sucesivos pasos. En este sentido es un filósofo difícil; no sólo por sus ideas, sino por su expresión.

## SECCIÓN I LA FILOSOFÍA TEORÉTICA

### 2. Racionalismo y empirismo. El realismo

Kant resume en su propio desarrollo intelectual, hemos dicho, el desenvolvimiento de la filosofía anterior a él -especialmente la filosofía moderna-, y a la vez supera el racionalismo y el empirismo.

El *racionalismo* (cf. Cap. VIH, § 13) sostiene que puede conocerse con ayuda de la sola razón, gracias a la cual se enuncian proposiciones del tipo: "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos". Estos son juicios que se caracterizan por ser necesarios y universales, es decir, que valen para todos los casos (universales) y que no pueden ser de otra manera (necesarios). Un saber, pues, que realmente merezca el nombre de conocimiento -dice el racionalismo- tiene que ser necesario y universal.

Pero ocurre que la experiencia no proporciona ningún conocimiento de este tipo. Lo que la experiencia enseña -lo que vemos, lo que tocamos- nunca es necesario y universal, sino contingente y particular. Para el racionalismo, entonces, el conocimiento empírico no es verdadero conocimiento. El único conocimiento propiamente dicho es el que proporciona la razón por sí sola. Y la razón tiene la capacidad de alcanzar, no los fenómenos (las apariencias o manifestaciones), sino la realidad, las cosas en sí mismas, el fondo último de las cosas; permite conocer, no las cosas tales como se nos aparecen, sino las cosas tales como son en sí, la verdadera y última realidad. Por tanto, es una facultad mediante la cual puede saberse -entre otras cosas- si existe Dios o si no existe, si el alma es inmortal o no lo es, si el mundo es finito o infinite, si el hombre es libre o está determinado necesariamente en todos sus actos.

El *empirismo* (cf. Cap. IX, § 1), en cambio, sostiene la tesis contraria: el único conocimiento legítimo, y el fundamento en general de todo conocimiento, es la experiencia, vale decir, los datos que proporcionan los sentidos. Hume admite, hasta cierto punto, el valor de la razón, pero enseña que los conocimientos que ella suministra son simplemente análisis de nuestras ideas (cf. Cap. IX, § 4), se refieren a las relaciones entre ideas que nosotros mismos hemos formado de manera relativamente arbitraria, ignorando si en el mundo empírico hay algo que les corresponda. Que efectivamente haya cosas sensibles rectangulares, por ejemplo, como esta mesa sobre la que escribo, es en el fondo un hecho casual y contingente; lo que al geómetra le interesa es meramente la *idea* de rectángulo. Y la razón, entonces, carece de competencia más allá de estas ideas creadas por ella. Según el empirismo, no puede conocerse absolutamente nada acerca de las cosas en sí, sino sólo los fenómenos que se dan en la experiencia.

Por tanto Hume es, desde el punto de vista metafísico, un escéptico. No puede saberse si existe Dios ni si no existe, no conocemos substancia ninguna, ni material ni espiritual, etc.; y no puede sabérselo porque cuando se habla de Dios o de cualquier otro objeto metafísico, no pretendemos hablar de meras ideas, de imágenes formadas por nosotros, sino que queremos referirnos a cosas realmente existentes; pero como de tales objetos metafísicos no se tienen impresiones, y como la única manera de conocer "realidades" o hechos es mediante la experiencia, la conclusión de Hume es que de ellos no puede haber conocimiento ninguno.

Empirismo y racionalismo, entonces, resultan posiciones contrapuestas, teorías enemigas. Pero para ser enemigo hace falta siempre cierta coincidencia con el adversario, un suelo común sobre el que se combate. Y también esta polémica entre empirismo y racionalismo reposa sobre una coincidencia de fondo, sobre la cual justamente va a incidir la crítica de Kant -con lo que se verá que Kant no es en rigor ni

racionalista ni empirista, puesto que supo orientarse hacia una zona más fundamental que aquella sobre la que se movía la oposición racionalismo-empirismo.

En efecto, racionalismo y empirismo coinciden en ser formas del *realismo*. Este término, como tantos otros en filosofía, tiene muchos sentidos; aquí se lo va a emplear para designar la teoría que sostiene que *en el acto de conocer lo determinante es el objeto*: que cuando se conoce, quien tiene la primera y última palabra no es el sujeto, sino *la cosa misma*.<sup>3</sup> El sujeto cognoscente, entonces, es comparable a un espejo donde las cosas simplemente se reflejan. Tal "espejo" puede reflejar las cosas mediante la razón (racionalismo) o mediante los sentidos (empirismo); pero en cualquiera de los dos casos el esquema es exactamente el mismo: conocer quiere decir reflejar, reproducir las cosas. Lo que se refleja será en cada caso diferente, porque para el racionalismo se tratará de copiar las cosas en sí mismas, el fundamento último de ellas, y para el empirismo se mostrará en el espejo solamente el fenómeno, la apariencia de las cosas; pero en los dos casos, repetimos, el conocimiento se concibe como actitud fundamentalmente pasiva.

Según el realismo, pues, el conocer es una actitud puramente contemplativa, teórica: el sujeto cognoscente no hace más que contemplar el espectáculo que la realidad le ofrece. Por ello tanto el racionalismo cuanto el empirismo definen la noción de verdad diciendo que un conocimiento es verdadero cuando coincide con el objeto conocido, con la cosa a que se refiere. En el caso del empirismo, la cuestión está clara: la percepción tiene que coincidir con las cosas sensibles para ser verdadera. El caso de Descartes puede parecer más complicado, pero en el fondo se trata de lo mismo, porque sólo se tiene conocimiento verdadero cuando se enlaza las ideas innatas de manera evidente, es decir, clara y distinta, y cuando se les enlaza de ese modo, se las está enlazando tal como Dios las enlaza, es decir, tal como corresponde a la naturaleza de las cosas.

### 3. La revolución copernicana

El problema de la esencia del conocimiento consiste en determinar si en efecto el sujeto es meramente receptivo en el acto de conocer, como pretende el realismo, o si, por el contrario, no es un espejo y el conocimiento se convierte así en una especie de acción, de praxis. Esta última es justamente la opinión de Kant, quien sostiene que conocer no es, *en su fundamento*, reflejar los objetos, sino que es ante todo (y como condición para cualquier ulterior reflejo de los objetos en el sujeto) trazar el horizonte dentro del cual los objetos son objetos, vale decir, *construir el ámbito de la objetividad*. Para introducirnos en la comprensión de este tema nos valdremos de una imagen o comparación, que es inexacta y engañosa si se la toma literalmente -tal como ocurre en estos temas con todas las comparaciones-, pero que puede servir como primera aproximación, y si se toma la precaución de olvidarla luego.

Supóngase<sup>4</sup> que todos los seres humanos naciesen con gafas de cristales azules; que esos anteojos formasen parte de nuestro órgano visual, de tal manera que quitármolos equivaldría a arrancarnos a la vez los ojos; y supongamos, además, que no nos diésemos cuenta de que tenemos puestos tales anteojos. Entonces ocurriría que todo lo que viésemos se nos aparecería azul, lo cual nos llevaría a suponer, no que las cosas las "vemos" azules, sino que realmente "son" azules -aunque la verdad fuese que en sí mismas no son azules, sino que nosotros, en la medida en que las miramos, es decir,

<sup>3</sup> "Cosa" se dice en latín "res": de ahí el vocablo "realismo".

<sup>4</sup> La comparación esta tomada H. J. PATÓN, *Kant's Metaphysic of Experience* (London. Allen & Unwin, 1951), I, pp. 166, 168-169.

conocemos, estaríamos contribuyendo a otorgarles un cierto carácter, las estaríamos "azulando". De este modo conocer no sería ya mero reflejar las cosas, sino operar sobre ellas, transformándolas. Para Kant, según esto, conocer es ante todo "elaborar" las cosas para que estén en condiciones de constituir objetos.

Para los griegos, en general para toda la filosofía prekantiana y para todo realismo, el conocimiento era pura teoría, contemplación.<sup>5</sup> Aristóteles consideraba la vida teórica o contemplativa como la forma de vida más alta (cf. Cap. VI, §§ 7 y 9). Pero con Kant, repetimos, el conocimiento, en su último fundamento, no es ya teoría, sino una cierta operación transformadora que el sujeto cumple: conocer quiere decir elaborar el objeto. Y los discípulos de Kant -Hegel entre otros- van a terminar sosteniendo que conocer significa directamente crear el objeto del conocimiento, más aun, la realidad. De este modo, el núcleo definitorio de la vida humana no se lo encontrará ya en la actitud teórica, sino en esta especial forma de "actividad", de praxis, que es el conocimiento tal como Kant lo entiende.

En esta perspectiva conviene señalar que Kant es el antecedente de Hegel, y que sin Hegel no hubiera habido Marx. Independientemente de lo que se piense de Marx, en pro o en contra, el hecho es que marca una época y una serie de acontecimientos importantísimos; y su pensamiento sólo puede entenderse en sus fundamentos si nos remontamos a Kant. Marx (cf. Cap. XII, § 3) define al hombre, no como animal teórico, sino en función del trabajo; y ello depende, a la postre, de la manera cómo Kant enfoca el conocimiento: como *elaboración*, es decir "fabricación", del objeto.-También podría señalarse la relación que tiene esta cuestión de la primacía de la acción sobre la contemplación, con un tema de la literatura de la época. En una de las primeras escenas del *Fausto* (I parte, 1808) de Goethe, se encuentra Fausto<sup>6</sup> con el texto de la Biblia, queriendo traducir al alemán el pasaje de San Juan que comienza con las famosas palabras: "En el principio era el *logos*" ("el verbo", según suele traducirse). Este término "logos", significaba para los griegos -entre otras cosas (cf. Cap. II, § 3) "razón", "concepto", de manera que la frase podría traducirse diciendo que en el principio era el conocimiento, la contemplación, las ideas. Pero Fausto no quiere simplemente reemplazar la palabra griega por una alemana, sino que quiere traducirla al espíritu de su lengua, "a su amado alemán", según dice; ensaya una serie de posibilidades -"palabra", "sentido", "fuerza"-, pero ninguna lo satisface, hasta que al final encuentra un término que sí le parece expresar la esencia del asunto en cuestión, y que ya no es traducción literal, que ya no es calco. Y entonces dice: "En el principio era la *acción* (Tat)". Esto es, no el verbo, no el conocimiento, sino la actividad, la *acción*.- En los comienzos, pues, del mundo contemporáneo -tal como suele llamarse el que nace hacia fines del siglo XVIII-, Kant, por una parte, entiende el conocimiento como una especial forma de acción; y por otra, frente a problema paralelo, Goethe encuentra en la palabra "acción" el equivalente moderno de lo que para el mundo antiguo había sido el *logos*. Esto no es casualidad; esto significa que la historia no es una serie de meras ocurrencias, sino un acontecer donde parece haber siempre un secreto acuerdo, cierta armonía aun entre las manifestaciones más dispersas y aparentemente más heterogéneas -un acuerdo que quizá no se alcanza a comprender plenamente.

Volviendo a Kant, decíamos que el sujeto cognoscente podría compararse con un individuo que naciese con lentes coloreadas. Para que esta persona pueda ver -es decir, conocer- se precisan dos elementos: de un lado, los anteojos, y del otro las cosas visibles; si falta cualquiera de los dos, el conocimiento se hace imposible. Traducido a términos de

<sup>5</sup> "Teoría" (*θεωρία*), etimológicamente emparentado con *θαύμα*, "asombro" (cf. Cap. I, § 4), significa literalmente la acción de ver o contemplar; v. gr. ver un espectáculo teatral ("teatro", *θεατρον*, es entonces el lugar a donde se va a ver o contemplar, el lugar de los espectáculos).

<sup>6</sup> Versos 1215 -1237.

Kant, esto significa que el conocimiento envuelve dos factores: 1) la estructura de nuestra "razón", que es independiente de la experiencia; pero la razón, para poder funcionar en este especial tipo de conocimiento que consiste en "modelar" los objetos, requiere 2) un "material" modelable, las impresiones. Así se lee en la *Crítica de la razón pura*:  
 ni conceptos sin intuición que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento,<sup>7</sup> porque pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.<sup>8</sup>

La "razón"<sup>9</sup> está constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras; y del otro, por las categorías, o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, pluralidad, etc. Resulta entonces que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son cosas ni propiedades de las cosas en sí mismas, sino "instrumentos" o "moldes" mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos; y el "material" a que se aplican esos moldes son las impresiones o sensaciones.

Kant expresa la relación entre la estructura *a priori* del sujeto, conformadora y elaborante de los objetos del conocimiento, por una parte, y por la otra las impresiones, con el par de conceptos "forma" y "materia": espacio, tiempo y categorías son formas, las impresiones constituyen su materia o contenido. Si se intentase conocer valiéndose solamente de la "razón", es decir, de las formas *a priori* del sujeto, no se tendría sino formas enteramente vacías, y por tanto no se conocería ningún objeto, nada absolutamente. Es preciso, pues, que esas formas o moldes tengan un material al cual aplicarse. Pero ocurre que ese material no puede provenir sino sólo de la experiencia, de las sensaciones, y Kant dirá entonces que no es posible ningún conocimiento si no es dentro de las fronteras de la experiencia. En este sentido se aproxima al empirismo, y declarará la imposibilidad del conocimiento metafísico, entendido como conocimiento de las cosas en sí, porque para que éste fuese posible tendrían que sernos dados los objetos metafísicos (Dios, el alma, etc.), cosa que evidentemente no ocurre. Lo único que nos es *dado* son las impresiones, y solamente sobre la base de éstas podrá elaborarse el conocimiento. "Pensamientos" -es decir, aquí: formas del sujeto- "sin contenido son vacíos".

Pero a la vez Kant enseña, contra la tesis empirista, que con puras impresiones tampoco puede haber conocimiento; porque las puras impresiones, sin ninguna forma, no serían sino un caos, un material en bruto, o, como dice Kant, una "rapsodia" de sensaciones, sin orden ni concierto. Para que haya conocimiento es preciso que esas impresiones estén de alguna manera ordenadas, jerarquizadas, conformadas, "racionalizadas"; y ese orden o racionalización no proviene de las sensaciones mismas, sino que lo introduce en ellas el sujeto cognoscente. "Intuiciones" -es decir, aquí, impresiones- "sin conceptos son ciegas". Y en este sentido Kant se aproxima al racionalismo.

Kant entonces rescata la porción de verdad que encierran empirismo y racionalismo, a la vez que pone de relieve su unilateralidad; y puede hacerlo porque se coloca en una zona más fundamental, en cuanto muestra que el conocer no es mera recepción, sino

<sup>7</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 50 = B 74 (trad. G. MORENTE. *Crítica de la razón pura*. Madrid. V. Suárez, 1928, tomo I, p. 173).-Las citas de la *Crítica de la razón pura* se hacen según la primera edición (1781), señalada con A, y según la segunda (1787), B, y a continuación el número de la página. Las demás obras de Kant se citan señalando tomo y página de acuerdo con la gran edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Akademie-Ausgabe) o con la de E. Cassirer (Berlin, Cassirer. 1922).

<sup>8</sup> A 51 = B 75 (trad. cit. I. p. 175).

<sup>9</sup> Aquí se emplea este término en sentido convencional, como equivalente de la totalidad de la estructura apriorística del sujeto (sentido que no está ausente en el propio Kant); en sentido riguroso, Kant reserva la palabra "razón" para la facultad de las Ideas o facultad de lo incondicionado: cf. más adelante. §§ 6 y 18.

*también* elaboración del objeto. Kant concibe, pues, la relación de conocimiento a la inversa de como hasta entonces se la había pensado, porque mientras que el realismo sostenía que el sujeto se limita a copiar las cosas (*res*), que ya estarían listas, constituidas y organizadas independientemente de él, para Kant la actividad del conocimiento consiste, en su fundamento, en constituir, en construir, los objetos ( y sólo después, en un momento ulterior y secundario, será posible comprender el conocimiento como coincidencia entre las representaciones que tiene el sujeto, y las cosas que antes había constituido). De manera que para Kant *lo determinante en el acto de conocer no es tanto el objeto, cuanto más bien el sujeto*. Esta teoría se denomina "*idealismo*".

En este sentido Kant puede decir que introduce una "revolución copernicana" en el campo de los estudios filosóficos.<sup>10</sup> En efecto, Copérnico explicó los movimientos celestes suponiendo una hipótesis diametralmente opuesta a la que se aceptaba en su época. La teoría geocéntrica entonces vigente sostenía que la tierra estaba en el centro del universo, y que el sol y los demás cuerpos celestes giraban alrededor de ella. Pero ocurría que los cálculos que debían hacer los astrónomos para determinar la posición respectiva de los astros y predecir su lugar en un momento dado, eran cálculos extremadamente complicados. Copérnico simplificó la cuestión al observar que si se supone que es la tierra la que gira alrededor del sol, entonces los movimientos celestes y los cálculos respectivos resultan considerablemente más sencillos. Kant realiza una "revolución copernicana", entonces, porque enfoca la cuestión del conocimiento *al revés* de como se la enfocaba hasta ese momento:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos. [...] Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.<sup>11</sup>

Pero que los objetos se rijan "por nuestro conocimiento", *no* significa que éstos se conviertan ahora en algo subjetivo, en puras representaciones. Según interpreta Heidegger,<sup>12</sup> para poder tener acceso a los entes, a los "objetos", es preciso tener previamente cierta comprensión de la constitución-de-ser (de la "esencia") del ente; tengo que saber, v. gr., que todo cambio tiene una causa -lo cual no lo sé por la experiencia-, y, en general, todo lo que establecen los Principios del entendimiento puro (cf. § 16). Si el conocimiento de las cosas lo llamamos "conocimiento óntico" (cf. Cap. XIV, § 6, nota 46) y el del ser (o esencia) de las mismas "conocimiento ontológico", se podrá decir que la revolución copernicana significa que "el conocimiento del ente tiene que estar ya previamente *orientado* por el conocimiento ontológico".<sup>13</sup> Sin duda mi conocimiento de esta silla, por ejemplo, se adecúa al ente "silla"; pero para ello se requiere "un conocimiento *a priori* sobre el cual se asienta toda intuición empírica"<sup>14</sup> (cf. Cap. XIV §19).

#### **4. Comienzo empírico y fundamento a priori**

Las palabras con que se inicia la Introducción a la *Crítica de la razón pura* pueden servir, hasta cierto punto, como resumen de lo que se lleva dicho. Kant comienza:

<sup>10</sup> Cf. B XV-XVIII (trad. I, 29-33).

<sup>11</sup> B XVI (trad. I, p. 30).

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant)*, en la *Gesamtausgabe (Edición integral)* de Heidegger, tomo 25, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, pp. 55-56.

<sup>13</sup> Op cit., p. 55

<sup>14</sup> Op cit., p. 56

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.

Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? *Según el tiempo*, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.<sup>15</sup>

En efecto, nuestra capacidad de conocer no puede ponerse en funciones sin objetos que estimulen nuestros sentidos y así proporcionen impresiones, que luego el entendimiento unirá o separará, comparará, discriminará, etc., de todo lo cual resulta ese saber que se llama conocimiento empírico. No hay, pues, ninguna duda de que, *en el orden del tiempo*, la experiencia es el primer conocimiento que tenemos.

Todo esto, dicho así, fácilmente hace pensar en el empirismo; no hay duda de que en estas líneas resuena un eco de Hume. Y si Kant no hubiese dicho más que esto, no hubiese ido más allá del empirismo; pero a párrafo seguido escribe:

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él [a partir] *de* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma.<sup>16</sup>

Las impresiones son la ocasión, el estímulo, para que la facultad de conocer se ponga en actividad; pero ésta no se limita a recibir las impresiones, sino que aporta un conjunto de formas *a priori* con las que el sujeto "moldea" el objeto. Por tanto, el conocimiento *no* se origina en su totalidad de la experiencia, sino que ésta proporciona solamente la "materia"; las "formas", en cambio, provienen del sujeto. Y si esto es así -tal como Kant lo formula aquí a modo de hipótesis, que se irá confirmando a lo largo de la *Crítica de la razón pura*-, nuestro análisis tendrá que aplicarse a distinguir dos componentes de la experiencia: el elemento *a posteriori*, la "materia" como mera multiplicidad de datos empíricos; y el elemento *a priori*, la "forma", o, mejor, las formas, como condiciones de la posibilidad de la experiencia.

Hume, que sin duda alguna fue un gran filósofo, confundió sin embargo estos dos factores del conocimiento. Y confundió a la vez dos problemas muy diferentes: una cuestión empírica, *de hecho*, a saber, cómo es que en nosotros, y según el orden del tiempo, aparecen los conocimientos; y una cuestión *de derecho*, la del *valor* del conocimiento. Se puede aprender a contar, por ejemplo, con la ayuda de los dedos, o con bolitas de vidrio, o con lo que fuere; y el psicólogo puede investigar los detalles de este proceso, las sucesivas etapas que envuelve, las diferencias individuales que allí intervienen, etc., etc.: todo esto es cuestión empírica, de hecho. Pero una vez que se ha aprendido a contar y a sumar, se llega a saber que "dos más dos es igual a cuatro", y este conocimiento no depende de que se lo haya aprendido valiéndonos de los dedos, o de un ábaco, etc., ni depende, en lo que a su valor respecta, de ninguna otra circunstancia empírica. Sin duda, sin los dedos o el ábaco no hubiésemos aprendido a sumar; pero una vez que hemos aprendido, entonces nos damos perfecta cuenta de que la afirmación "dos más dos es igual a cuatro" es un conocimiento que *vale* independientemente de cualquier experiencia, que es *a priori*, y que ninguna experiencia podrá jamás desmentir. Desde el punto de vista del *valor* del conocimiento, pues, carece absolutamente de importancia

<sup>15</sup> B I (trad. I, pp. 67-68).

<sup>16</sup> *loc. cit.* (trad. I, p. 68).

saber cómo -a través de qué experiencias- se ha llegado de hecho a saber que "dos más dos es igual a cuatro" (ello en todo caso será tema de la psicología); sino que lo que interesa es determinar en qué se funda tal validez *a priori*. Y Kant, sobre las huellas de Platón (cf. Cap. V, § 4), ha sido uno de los filósofos que con más insistencia y claridad ha distinguido estas dos cuestiones: la táctica y la de derecho.

Hume tiene razón en la medida en que afirma que la experiencia es el único campo legítimo para el conocimiento humano. Pero para él la experiencia es más un supuesto que un tema de investigación, algo obvio y no un problema, porque, en efecto -y aquí es donde insiste Kant- no fue capaz de preguntarse *cómo es posible la experiencia misma*, en qué se funda, vale decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia.

## 5. Significado de la palabra "objeto"

Siguiendo con cierta libertad un análisis de M. Heidegger,<sup>17</sup> puede observarse cómo la misma palabra "objeto" parecería confirmar la existencia de aquellos dos factores que Kant distingue en el conocimiento.

En efecto, el vocablo "objeto" (latín *obiectum*) está compuesto de "ob" -"frente a", "delante de"-y "iectum"- "puesto", "lanzado", "colocado"- . El prefijo "ob", entonces, parece aludir a la circunstancia de que, cuando hay conocimiento, se da algo con que nos encontramos, algo que viene a nuestro encuentro, que nos enfrenta o se nos o-pone (en "oponer", "ob-poner", aparece el mismo prefijo). Y Kant sostiene que para conocer siempre tiene que haber algo que nos sea dado, algo que, de alguna manera, nos venga al encuentro -las sensaciones o impresiones (como los colores, sonidos, etc.).

Pero hemos dicho que con este solo factor no basta para que haya conocimiento, para que haya objeto en el sentido propio de la palabra. Este fue el error de Hume: creer que con puras impresiones, y nada más que con ellas, puede explicarse el conocimiento. Porque una mera sensación, un puro color, una pura dureza, nada de eso es por sí solo un objeto. Observemos esta mesa, y quitémosle imaginariamente todo lo que en ella no sea pura sensación: eliminemos el concepto de mesa, de útil, de cosa, de algo, etc., y quedémonos con las solas sensaciones. ¿Qué pasa entonces? Que el objeto, la mesa, se ha evaporado, y no nos queda más que un puro color o confusión de colores, de los que no puede decirse propiamente que tengamos siquiera conocimiento.

Hay probablemente algunos momentos en que el hombre vive estados puramente sensoriales. Es lo que quizás ocurra en las primeras semanas de vida del niño: tendrá entonces meras sensaciones -impresiones térmicas, cromáticas, auditivas, etc.-, pero en estado puro, sin que todavía tengan significado, sin que lleguen todavía a ser objetos que él conozca; esto ocurrirá tan sólo en una etapa posterior de su desarrollo. O bien piénsese en alguien que se recobra de un desmayo (y recuérdese cómo el cinematógrafo procura representar plásticamente tal experiencia): en un primer momento no hay en él más que sensaciones -digamos: un puro blanco, que ni siquiera es el blanco de una pared o de una sábana, ni siquiera el blanco de una superficie cualquiera, sino sólo blanco (y por ello el cine lo representa como una especie de vertiginoso remolino)-, sensaciones donde el sujeto se encuentra enteramente perdido, hundido; más todavía, podría afirmarse que ni siquiera hay sujeto, sino nada más que un puro caos de sensaciones. Pero a medida que el sujeto emerge del desmayo, decimos que se va "recobrando", rescatándose de ese torbellino donde estaba perdido; y esto significa que lo que en el primer momento era pura sensación, va tomando una "figura" más o menos fija, un cierto "aspecto". Como si el

<sup>17</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa* (trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1964), pp. 133 ss. (reed., Buenos Aires, Alfa, 1975), pp. 123 ss.

sujeto se dijese: "¡Ah, esto es algo, esto es algo blanco, es una superficie blanca, es una pared blanca...!", etc., etc. (cf. § 11).<sup>18</sup>

Ahora aparece entonces el elemento a que alude el segundo componente de la palabra "ob-jeto": porque lo que antes era pura sensación, es ahora algo "iectum", algo que está ahí plantado, colocado con una cierta "figura" o aspecto determinado (cf. el significado de "idea" en griego. Cap. V, § 3). La función del concepto consiste para Kant justamente en dar carácter, sentido, "forma", a lo que un instante antes no era más que un caos, algo indeterminado. Lo que nos sale al encuentro ("ob-") resulta ahora determinado como algo que está con cierto aspecto fijo, y que por tener fijeza es constante, mientras que las sensaciones son fluctuantes y cambiantes.

## 6. Estructura de la Crítica de la razón pura

Esas formas que el sujeto "impone" a los datos sensibles para convertirlos en objetos, son varias, y para estudiarlas conviene hacerse una especie de esquema o mapa del libro que se está examinando, la *Crítica de la razón pura*.

Esta obra consta de dos prefacios: el de la primera edición (1781), relativamente breve, y el de la segunda (1787), más extenso e importante en muchos de sus detalles. Luego viene la Introducción, donde Kant plantea el Problema con que se enfrenta. Después sigue el cuerpo del libro, que, simplificando, tiene dos grandes partes: Estética trascendental y Lógica trascendental.

La *Estética trascendental* no tiene nada que ver con la estética en el sentido corriente del término (que designa la filosofía de la belleza o la filosofía del arte). Kant emplea la palabra en su sentido etimológico, y como en griego αἰσθησις [*áisthesis*] significa "sensación" o "percepción", la estética será entonces el estudio de la sensibilidad. Pero Kant agregad adjetivo "trascendental", término que define en la Introducción:

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste [el modo de conocerlos] debe ser posible *a priori*.<sup>19</sup>

es decir, independientemente de la experiencia. "Trascendental", por tanto, significa todo lo referente a las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento óntico (cf. § 3), o, con otras palabras, lo referente a las condiciones de posibilidad de los objetos (de los objetos de experiencia, que son los únicos, según Kant, que podemos conocer). Por tanto, la Estética trascendental se ocupará del estudio de las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, de las formas *a priori* de la sensibilidad.

La *Lógica trascendental*, por ser lógica, se ocupará del pensar; y por ser trascendental, se encarará con las condiciones de posibilidad del pensar, con el pensar *a priori*.

El término más amplio posible para cualquier tipo de conocimiento, el género máximo, es en la terminología kantiana el concepto de representación;<sup>20</sup> representación es, pues, toda referencia posible a un objeto. Las representaciones se dividen en dos

<sup>18</sup> Cf. F. ROMERO, *Teoría del hombre* (Buenos Aires, Losada, 1952). espec. parte I, Cap. I, §§ y 3, que desarrollan una concepción que es, a nuestro juicio, de raíz kantiana.

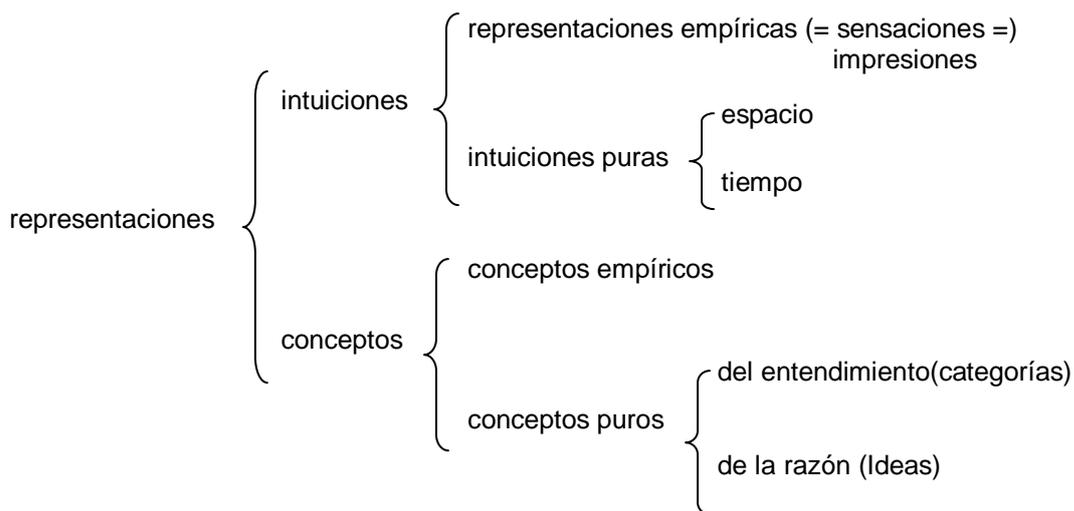
<sup>19</sup> B 25 (trad. I. p. 106).

<sup>20</sup> Cf. A 319-320 = B 376-377 (Trad. tomo II, pp. 244-245), y *Logik* § I (VIII. Cassirer. p. 399).

especies principales: *intuiciones*, que son aquellas que dan un conocimiento inmediato y que se refieren a un objeto único, individual; y *conceptos*, representaciones que proporcionan un conocimiento mediato, indirecto, y que se refieren a lo que es común a diferentes objetos. Intuición se nos da, por ejemplo, cuando miramos este papel y tenemos la sensación de blanco; aquí se conoce algo de manera directa, y lo que en la intuición se me da es un objeto único, *esta* hoja de papel, y no todas. Cuando, en cambio, pensamos "papel", no conocemos nada de modo directo, porque para llegar al concepto "papel" tenemos que atravesar una serie de pasos: al concepto de papel se llega después de haber visto muchos papeles y de haber hecho un proceso de abstracción de las notas comunes a los diversos papeles singulares. El concepto es "mediato" o indirecto porque no se refiere directamente a este papel o al otro, sino a las "notas comunes" a todos los papeles, y a éstos sólo a través de las notas comunes; es una representación universal, i.e., de lo común a diversos objetos en cuanto está contenida en ellos. El concepto, pues, no es nada que se nos dé directamente, inmediatamente, sino algo que sólo se logra de manera mediata o indirecta. Además, el concepto "papel" no se refiere solamente a esta hoja que tenemos ante la vista, sino a todos los posibles papeles; no es una representación singular, como la intuición, sino una representación general o universal.

Intuiciones y conceptos, a su vez, pueden ser empíricos o puros. *Intuiciones empíricas* son las sensaciones o impresiones. *Conceptos empíricos* son, por ejemplo, los de "papel", "silla", "perro", etc. Hay además *intuiciones* que no son empíricas, sino *puras* - esto es, libres de todo elemento que pertenezca a la sensación-, y son dos: espacio y tiempo. Por último, hay *conceptos puros*, que a su vez se dividen en *conceptos puros del entendimiento*, o *categorías*, en número de doce (unidad, pluralidad, causalidad, substancialidad, etc.), y *conceptos puros de la razón* o *Ideas*, de las que aquí se consideran tres: alma, mundo y Dios.

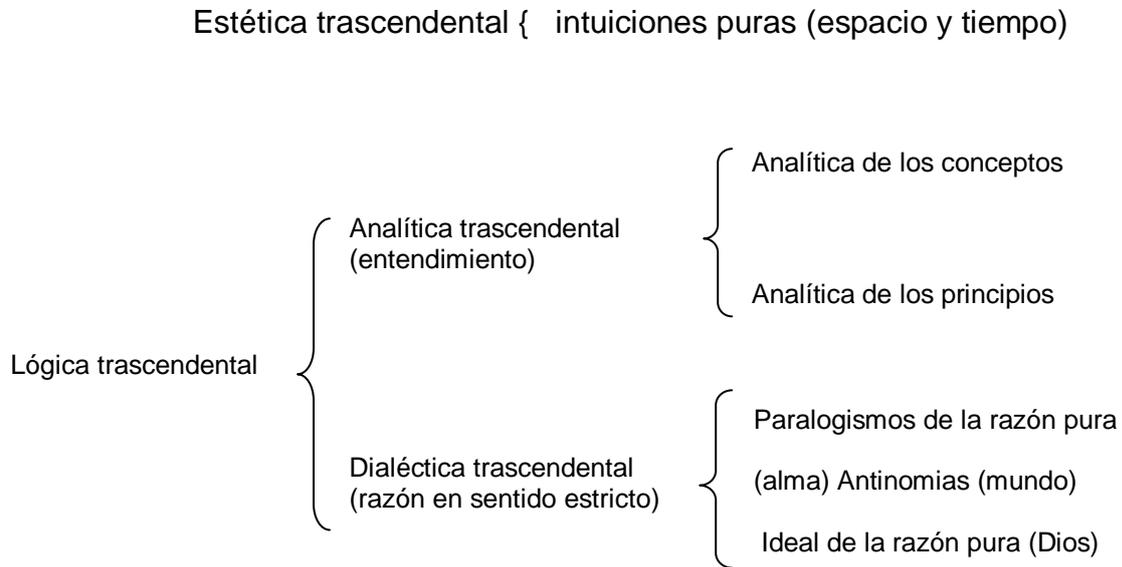
En forma de cuadro:



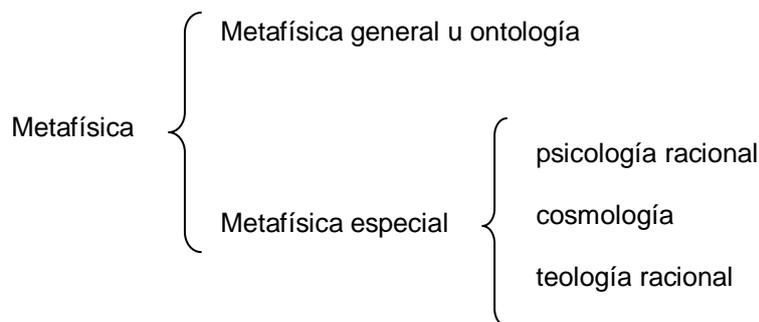
Si se relaciona este cuadro con las divisiones de la *Crítica de la razón pura*, resulta que la Estética trascendental se ocupa de las intuiciones puras de espacio y de tiempo. En cuanto a la Lógica trascendental, estudia el pensar puro, y se divide en Analítica

trascendental y Dialéctica trascendental, según se trate del entendimiento o de la razón, con sus correspondientes subdivisiones.

De todo lo cual se obtiene el siguiente esquema:



Si se tiene en cuenta que la metafísica, tradicionalmente, se dividía, según Wolff,<sup>21</sup> de la siguiente manera:



se verá que la estructura de la *Crítica de la razón pura* corresponde, con bastante aproximación, al cuadro de Wolff, es decir, a la estructura y a los problemas de la metafísica tradicional. La ontología estudia el ente en tanto ente, o, dicho de otra manera, la estructura más general de las cosas (cf. Cap. I, nota 4); y corresponde aproximadamente a la Estética y a la Analítica trascendentales, tomadas en conjunto, porque allí Kant establece justamente la estructura del ente empírico, de los objetos empíricos (los únicos objetos cognoscibles para el hombre). La metafísica tradicional se planteaba además tres problemas especiales. La psicología racional se preguntaba por el

<sup>21</sup> Christian Wolff (1679-1754). racionalista leibniziano, maestro de los que lo fueron de Kant.

alma humana, si la hay o no, si es algo diferente del cuerpo o no, si es inmortal o mortal, etc. La cosmología se ocupaba del problema del mundo, de si es finito o infinito, del tipo de leyes que rigen en él, etc. Por último, la teología racional o natural (por oposición a la teología revelada, que es asunto propio de la religión) se ocupaba de lo que se puede saber acerca de Dios con la sola ayuda de la razón humana (vale decir, prescindiendo de la revelación): si existe o no, si su existencia puede demostrarse, sus atributos esenciales, etc. Pues bien, dentro de la *Crítica de la razón pura*, el capítulo sobre los Paralogismos de la razón pura trata de la psicología racional; el de las Antinomias, del problema del mundo; y el del Ideal de la razón pura, de Dios (si bien -conviene adelantarlo- la Dialéctica trascendental es negativa, en el sentido de que sostiene que *no* se puede *conocer* nada acerca de estos tres temas de la metafísica especial).

## 7. Juicios analíticos, y juicios sintéticos a posteriori

Puede ahora comenzarse con el estudio de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*.

La ciencia<sup>22</sup> -y en general todo conocimiento- está constituida por juicios.

Los juicios son afirmaciones o negaciones; por ejemplo: "la mesa es negra", o "los polos iguales no se atraen", o "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos". La lógica (formal) define los juicios como estructuras enunciativas de conceptos, vale decir que todo juicio es un conjunto de conceptos en el que se afirma o niega algo. Dicho de otra manera, los juicios o proposiciones son estructuras lógicas caracterizadas por el hecho de que pueden ser verdaderas o falsas. Un concepto de por sí solo -como, por ejemplo, "azul"- no es ni verdadero ni falso; en cambio, si se afirma (o niega) algo de él (v. gr., "el azul es un color"), entonces sí se dará verdad o falsedad.

Puede distinguirse varios tipos de juicios. En primer lugar, hay *juicios analíticos*, como, por ejemplo, "todo triángulo es una figura". En estos juicios el predicado está contenido ya, implícitamente, en el concepto del sujeto; por tanto, no tenemos que hacer más que desplegar -analizar o descomponer- el concepto sujeto (triángulo) para encontrar en él el predicado (figura).

El fundamento en que se apoya la verdad de un juicio analítico reside en que entre el sujeto y el predicado hay identidad; en el ejemplo anterior, una identidad parcial entre el concepto "figura" y el concepto "triángulo", de manera que es como si se estuviese diciendo: "esas figuras que son los triángulos, son figuras". El principio que sirve como fundamento de verdad en los juicios analíticos es, pues, el principio de identidad; o, si se quiere ver la cosa por otro lado, el principio de contradicción, porque es contradictorio decir "los triángulos no son figuras" (ya que ello equivaldría a afirmar: "esas figuras que son los triángulos, no son figuras"). En otras palabras, los analíticos son juicios de cuya verdad se puede estar seguro con toda certeza sin más que recurrir a aquellos dos principios lógicos; no necesitamos ir más allá de nuestro pensamiento y buscar su confirmación en la experiencia: dado un juicio analítico, se aplica el principio de identidad, o el de contradicción, y con esto basta para saber si el juicio es verdadero o falso.

Los juicios analíticos, entonces, son todos *a priori*. Ahora bien, esta expresión *-a priori-*, que ya se ha empleado repetidas veces, hay que comprenderla rectamente en el sentido que le da Kant, si se quiere evitar graves confusiones. En su terminología, "*a priori*" no tiene nada que ver con el "antes" o el "después" en sentido temporal; no se trata

<sup>22</sup> Es muy importante tener presente que para Kant "conocimiento" es prácticamente sinónimo de "conocimiento científico", y que entre las ciencias la que le sirve constantemente de modelo es la física-matemática, tal como fuera sistematizada por NEWTON.

de un término que tenga sentido cronológico, porque, según se señaló (cf. § 4), el problema de Kant no es problema empírico, sino relativo al fundamento, valor o legitimidad del conocimiento. "*A priori*" no quiere decir anterior, en el tiempo, a la experiencia; porque (cf. § 4) ningún conocimiento precede a la experiencia. *A priori* significa lo "anterior" en el orden (atemporal) de la fundamentación, lo *independiente de la experiencia* -por lo que decimos que el juicio "todo triángulo es una figura" no puede jamás ser desmentido por la experiencia, porque su valor no depende para nada de ésta.

Lo *a priori* tiene, según Kant, dos notas que lo caracterizan: necesidad y universalidad. Estas dos notas van siempre juntas, y basta con que se presente la una para saber que la otra la acompaña. *Necesario* quiere decir que lo afirmado es de tal manera que no puede ser de ninguna otra (mientras que lo contingente es lo que es así, pero puede ser de otra manera). "El triángulo es una figura", es un juicio necesario ("El Aconcagua tiene 6.950 metros de altura", es contingente). *Universal* significa que el juicio vale para todos los casos, que no tiene excepciones; por ejemplo, "todos los perros son animales" (lo contrario de lo universal es lo particular; ejemplo, "algunos hombres son europeos") (cf. Cap. II, § 6, notas 41 y 42).

El no valemos nada más que de nuestro pensamiento para determinar si algo es verdadero o no, recuerda a Descartes, y, en general, al racionalismo. En efecto, según los racionalistas los juicios de la matemática y de la metafísica -y buena parte de los del resto de las ciencias- debían ser, en última instancia, juicios analíticos. Pero surge un grave inconveniente, sin embargo: los racionalistas no están de acuerdo entre sí. Coinciden, por cierto, en sostener que el verdadero conocimiento es el racional, constituido (según piensan) por juicios analíticos; más de hecho la metafísica de Descartes, por ejemplo, es muy diferente de la de Spinoza o de la de Leibniz (cf. Cap. VIII, § 14 *in fine*) Entonces, ¿cómo puede ser que se haya llegado a este resultado escandaloso: que tres metafísicos, los tres racionalistas, sustenten teorías radicalmente distintas, a pesar de que los tres dicen emplear nada más que su razón, nada más que los principios de identidad y contradicción, para construir sus respectivos sistemas? Tal discrepancia no ocurre en las matemáticas. Y es de presumir, pues, que algo anda mal en el racionalismo si es que desemboca en aquel desacuerdo.

Por otra parte, en los casos en que no hay duda acerca de la verdad de los juicios analíticos, como en el caso de "todo triángulo es una figura" o "todo papel es papel", en el fondo no se trata de verdaderos conocimientos, o, al menos, no se trata de conocimientos que amplíen lo que ya se sabe; se trata nada más que de una repetición, una aclaración de lo que ya es sabido. Los juicios analíticos no amplían nuestro saber, observa Kant, sino que son meramente aclaratorios (tautologías).

Pero hay juicios muy diferentes de los analíticos; como, por ejemplo: "la mesa está en el salón de clase". Si nos ponemos a analizar el concepto de "mesa", jamás se va a encontrar, mediante su sola descomposición, con la sola ayuda del pensamiento, la circunstancia de estar en el salón; el juicio: "la mesa no está en el salón de clase", *no* es contradictorio. Para saber si efectivamente es verdad lo afirmado en el ejemplo, se necesita ver la mesa, recurrir a la experiencia, de manera que ésta, la percepción, constituye su fundamento. Este juicio, entonces, no es analítico, puesto que el predicado no está contenido en el sujeto; se lo llamará *sintético*.<sup>23</sup>

Los juicios sintéticos, pues, amplían el conocimiento, porque dicen algo que antes, con el solo concepto del sujeto, ignorábamos. En este sentido, resultan más útiles que los juicios analíticos. Pero el inconveniente, si así puede decirse, de estos juicios reside en que no son *a priori*, sino *a posteriori*. De acuerdo con el sentido que le da Kant, esta

<sup>23</sup> "Análisis" es el procedimiento que consiste en des-componer un compuesto en sus partes: "síntesis", el que pone juntas cosas que están separadas, el que "com-pone". Cf. Cap. VIII, § 9.

expresión *-a posteriori-* significa lo que depende de la experiencia, y las notas que lo caracterizan son la contingencia y la particularidad. Los juicios sintéticos, entonces, son contingentes y particulares. Por ejemplo, en una época se decía: "todos los cisnes son blancos"; este juicio es sintético, pero no necesario ni universal, y así ocurrió que un buen día se descubrieron cisnes negros. Para el empirismo *-para Hume-* todos los juicios que se refieren a la realidad son de este tipo: sintéticos *a posteriori*.

### **8. El problema de la Crítica de la razón pura: la posibilidad de los juicios sintéticos a priori**

Ahora bien, Kant sostiene que, además de los juicios analíticos y de los sintéticos *a posteriori*, hay otros, cuya existencia escapó a todos los filósofos anteriores y que él llama *juicios sintéticos a priori*. Pues el ideal de la ciencia es ampliar nuestros conocimientos, busca juicios sintéticos, pero que al mismo tiempo sean necesarios y universales. Kant comienza por mostrar, mediante una serie de ejemplos, que en efecto en todas las ciencias teóricas de la razón (matemáticas, física pura, metafísica) hay juicios sintéticos *a priori*.<sup>24</sup>

El primer ejemplo está tomado de la *aritmética*: " $7 + 5 = 12$ ". No hay duda de que este juicio es *a priori*, necesario y universal, como todas las verdades matemáticas. La dificultad está en saber si es analítico o sintético. Toda la filosofía anterior a Kant *-tanto los racionalistas cuanto los empiristas-* había pensado que se trataba de un juicio analítico. Pero Kant observa que el *concepto* de la suma de siete y cinco no contiene el resultado, doce, sino que  $7 + 5$  dice tan sólo que al 7 hay que agregarle 5 unidades *-y esto es todo lo que el análisis puede encontrar allí;* porque para hallar el resultado tenemos que *añadir* efectivamente cada una de las unidades del 5 al 7, es decir, tenemos que efectuar una operación de síntesis, de agregación. Y de ello "se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos".<sup>25</sup> Tómese, entonces, no un ejemplo tan sencillo como el anterior, porque casi es un hábito para nosotros decir:  $7 + 5 = 12$ , sino cantidades grandes, v. gr.:  $183.248.512 + 1.432.000$ , y entonces resulta evidente que no se puede llegar a saber cuál es el resultado por análisis, sino solamente mediante la operación de síntesis.<sup>26</sup>

El segundo ejemplo se refiere a la *geometría*: "la línea recta es la más corta entre dos puntos". Tampoco hay duda aquí de que éste es un juicio *a priori*. Pero además es también sintético, porque si fuese analítico el "ser la más corta" (una referencia a la magnitud de la línea) tendría que estar contenido en el concepto de recta; mas el concepto de "línea recta" no contiene en sí nada relativo a la magnitud, a lo largo o a lo corto, sino que es simplemente el concepto de la *cualidad* de esta línea: el ser recta, y no curva. Por tanto, el concepto de "más corta" no está contenido en el concepto-sujeto "línea recta", sino que se le añade sintéticamente.

El tercer ejemplo es una proposición de *la física* (en su parte pura): "En todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada".<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Cf. A 10 = B 14 (trad. I, p. 89).

<sup>25</sup> B 16 (trad. I, p. 93)

<sup>26</sup> G. MARTIN, *Kant. Ontología y epistemología* (trad. esp., Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1971, p. 36) señala que "este ejemplo se basa en un principio matemático exacto", que se expresaría así:  $7 + 5 = 7 + (4+1) = 7 + (1+4) = 8 + 4 =$  etc.

<sup>27</sup> B 17 (trad. I, p. 95). La física pura contiene los principios que constituyen las condiciones de posibilidad de la física empírica.

Éste es un juicio necesario, porque la física clásica parte del principio de la conservación de la materia (o de la energía), y sin él no podría funcionar; en tal sentido es éste un juicio *a priori*; no se funda en la experiencia, sino que es fundamento de ésta. Pero además, según Kant, se trata de un juicio sintético, porque "en el concepto de materia [concepto-sujeto] no pienso la permanencia [predicado], sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo".<sup>28</sup> En el concepto-sujeto sólo se contiene la idea de materia como lo que llena el espacio, pero no que sea permanente o no lo sea; por tanto, éste es un juicio sintético.

Por último, los juicios de la *metafísica* -como, por ejemplo, "Dios existe"- tendrán que ser juicios *a priori*, dado que la metafísica pretende justamente conocer lo que rebasa la experiencia. Además tendrán que ser juicios sintéticos, puesto que "no se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos *a priori*" de Dios, el mundo, etc., "sino que queremos ampliar nuestro conocimiento *a priori*".<sup>29</sup>

Kant plantea entonces *el problema* de la *Crítica de la razón pura* preguntándose *cómo son posibles los juicios sintéticos a priori*. En el caso de los juicios analíticos, según se vio, la solución del problema de su posibilidad era muy sencilla: estos juicios se fundan simplemente en los principios lógicos de identidad y contradicción. En el caso de los juicios sintéticos *a posteriori*, también la solución era fácil, porque el fundamento de estos juicios se encuentra en la percepción: se puede unir a un cierto sujeto un predicado que no está contenido en él, y decir, por ejemplo, "la mesa es negra", porque la percepción nos da juntos la mesa y el negro. Pero en el caso de los juicios sintéticos *a priori*, el problema es incomparablemente más complejo, porque estos juicios no pueden estar fundados en los principios de identidad y contradicción, ya que aquí no hay identidad ninguna entre sujeto y predicado; y, por otra parte, su fundamento tampoco puede estar en la experiencia, en la percepción, porque se trata de juicios *a priori*, independientes de la experiencia. Para resolver este problema es preciso internarse en la *Crítica de la razón pura*.

## 9. La Estética trascendental.

### *Exposición metafísica del espacio y del tiempo*

Kant comienza la Estética trascendental<sup>30</sup> señalando que todo conocimiento busca en definitiva tomar contacto directo con su objeto, busca una relación inmediata con él; sabemos que tal tipo de referencia, tal presencia inmediata del objeto, se da en la *intuición* (cf. § 6). Mas para que ello ocurra, según también se ha dicho (cf. § 5), es preciso que el objeto nos sea *dado*. El sujeto humano es un ente finito, y su finitud (en el campo del conocimiento) se muestra justamente en la circunstancia de que para intuir el objeto, éste tiene que serle *dado*.

Quizá la mejor manera de comprender la esencia de la intuición humana, o sea la esencia de la sensibilidad, consista en contraponerla a la intuición divina. Si Dios existe, su conocimiento ha de ser intuitivo, directo, inmediato. Además, esta intuición divina tiene que ser tal, que no dependa del objeto intuido, porque Dios, por ser absoluto, no depende de nada, sino que, al revés, todo depende de Él. Por tanto, la intuición divina no depende de que el objeto le sea dado; al contrario, es una intuición que, en tanto se ejecuta, otorga el ser a lo intuido, lo crea; será, pues, una intuición originaria (*intuitus originarius*). Pero en cambio la intuición humana no es originaria, no es creadora, sino derivada (*intuitus*

<sup>28</sup> B 18 (trad. *loc. cit.*).

<sup>29</sup> *loc. cit.* (trad. I, p. 96).

<sup>30</sup> A 19 = B 33 (trad. I, p. 117).

*derivativus*),<sup>31</sup> es decir, una intuición que depende, primero, de que el ente, antes de ser intuido, ya exista de por sí; y segundo, de que efectivamente el sujeto se encuentre con el objeto, de que el objeto le sea dado. Si el hombre fuese infinito, entonces podría, en el mismo acto de intuición, crear, dar el ser al objeto; pero esto, desde luego, no ocurre con el conocimiento humano.

Por tanto, el hombre debe estar constituido de manera de permitir que algo le sea dado, tiene que ser receptivo; tal receptividad es la *sensibilidad*. "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo cómo somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad*"<sup>32</sup>

Ahora bien, Kant sostiene que la receptividad humana (sensibilidad) tiene condiciones, ciertas formas según las cuales intuye, formas que hasta cierto punto conforman el objeto intuido; estas formas de la sensibilidad, que no dependen de la experiencia, se llaman formas *a priori* de la sensibilidad, o intuiciones puras, y son dos: el espacio y el tiempo. De estas intuiciones puras se ocupa justamente la Estética trascendental.

El espacio es "la forma de todos los fenómenos del sentido externo",<sup>33</sup> vale decir que todos los fenómenos del mundo exterior, del mundo físico, los intuimos bajo esta forma o condición llamada espacio. Todos los objetos del mundo exterior son espaciales, pero no porque lo sean en sí mismos, sino porque ése es el modo cómo funciona la receptividad humana, que al intuirlos los somete a esa forma o manera suya de intuirlos que es el espacio. Por otra parte, el tiempo es "la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno",<sup>34</sup> la forma del sentido mediante el cual tomamos conciencia de nosotros mismos. Esto significa que todos los estados psíquicos están sometidos a la forma del tiempo. Pero como todos los fenómenos del mundo exterior se nos dan solamente a través de percepciones, y las percepciones son fenómenos del sentido interno, resulta que el tiempo es también forma de todos los fenómenos del sentido exterior. Por tanto, "el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general",<sup>35</sup> la forma universal de toda intuición humana.

Pero, se dirá ¿cómo es esto de que el espacio y el tiempo son formas de la intuición? ¿en qué se apoya Kant para hacer tales afirmaciones? Porque parecería más natural pensar -y era lo que pensaba Newton, por ejemplo, a quien Kant siempre profesó enorme veneración- que el espacio y el tiempo son dos realidades subsistentes, independientes de que las percibamos o no, como especie de gigantescos recipientes cósmicos dentro de los cuales están las cosas. O bien podría pensarse -y ésta era la tesis de Leibniz- que el espacio y el tiempo fuesen sistemas de relaciones resultantes de las referencias que entre sí guardan las cosas. Kant, sin embargo, rechaza explícitamente estas dos tesis, para sostener que el tiempo y el espacio no son cosas en sí (Newton), ni relaciones o propiedades de las cosas en sí (Leibniz), sino solamente formas de nuestra sensibilidad, maneras nuestras de intuir las cosas. Y lo demuestra en las que llama "exposición metafísica del espacio" y "exposición metafísica del tiempo".

La *exposición metafísica del espacio* consta de cuatro argumentos; los dos primeros demuestran el carácter *a priori* del espacio; los dos últimos, su carácter intuitivo.

<sup>31</sup> Cf. B 72 (trad. I, p. 169).

<sup>32</sup> A 19 = B 33 (trad. I, p. 117).

<sup>33</sup> A 26 = B 42 (trad. I, p. 130).

<sup>34</sup> A 33 = B 49 (trad. I, p. 140).

<sup>35</sup> A 34 = B 50 (trad. I, p. 141).

a) No hay más que dos posibilidades: o el espacio es algo derivado de la experiencia, o -según Kant pretende- es independiente de ella. Si el espacio derivase de la experiencia, tendríamos que formarnos su representación mediante un proceso de abstracción (así como nos formamos el concepto de "mesa", por ejemplo viendo distintas mesas y abstrayendo sus notas comunes): tendríamos que abstraer de la experiencia las relaciones de "adelante", "atrás", "arriba", "abajo", etc., a partir de los objetos empíricos que están colocados adelante, atrás, arriba, etc., y considerando aquellas relaciones por sí mismas terminaríamos formando el concepto de espacio. Es fácil darse cuenta, sin embargo, de que tal razonamiento es inválido, porque para representarnos algo como "adelante" o "atrás", se necesita *ya* suponer el espacio, puesto que tales relaciones no pueden darse sin darse el espacio mismo: esas relaciones son ya relaciones "espaciales". En consecuencia, el espacio no es nada derivado de la experiencia, no es nada que resulte por abstracción de relaciones dadas, sino al revés: *el espacio no supone la experiencia, sino que la experiencia supone el espacio como condición suya*; es decir, el espacio es *a priori*:

la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.<sup>36</sup>

b) Podemos pensar un espacio sin objetos, un espacio vacío (como el de la geometría); pero, en cambio, si de los fenómenos se elimina el espacio, no nos queda nada, es decir, no nos podemos representar objetos sino en el espacio. "No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos".<sup>37</sup> Esto muestra claramente que el espacio es condición de los objetos, y no los objetos condición del espacio; por tanto, que el espacio es *a priori*, condición de posibilidad de los fenómenos.

c) Hay un solo espacio, no muchos; porque cuando se habla de diversos espacios - por ejemplo, del espacio de este salón, del espacio de la habitación contigua, etc.-, en realidad lo que se está haciendo es nada más que dividir, de manera más o menos arbitraria, el espacio único; distinguiendo partes, entonces, que sólo pueden pensarse *en él*. Pues bien, cuando una representación se refiere a un objeto único, la llamamos intuición (cf. § 6); por tanto, el espacio es una *intuición*.

d) Ningún concepto contiene sus ejemplares en sí (el concepto "perro no encierra en sí los perros individuales), sino *bajo* sí. Pero el espacio contiene *en sí*, como limitaciones suyas, los diversos espacios, según se dijo (cf. c). Por tanto, será una intuición.

En consecuencia, el espacio es una intuición *a priori*. Esto significa que el espacio es forma o condición de la intuición, de manera tal que no se puede percibir ningún fenómeno del mundo exterior si no es en el espacio.

*La exposición metafísica del tiempo se vale de una argumentación semejante, para llegar al mismo resultado, a) El tiempo no supone la experiencia, sino que, al revés, la experiencia supone el tiempo como condición de la misma; porque la representación del tiempo no se la forma por abstracción de las relaciones temporales -simultaneidad, o sucesión-, sino que éstas tienen sentido solamente si ya se supone el tiempo. Por tanto, éste es *a priori*. b) Puede pensarse un tiempo vacío, en el cual no haya ningún objeto;*

<sup>36</sup> A 23 = B 38 (trad. I, p. 124).

<sup>37</sup> A 24 = B 38-39 (trad., *loc.cit.*).

pero no es posible representarse ningún fenómeno si no es en el tiempo. "Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado *a priori*",<sup>38</sup> es condición de todo conocimiento de los fenómenos, c) El tiempo es único, porque los diversos tiempos de que pueda hablarse no son sino partes, más o menos arbitrarias, del tiempo único; por consiguiente, la representación del tiempo es una *intuición*. d) El tiempo único contiene en sí todos los tiempos posibles; es, pues, intuición, no concepto. De todo lo cual resulta, en resumen, que el tiempo es intuición pura, una forma de la intuición a la que tiene que someterse necesariamente toda intuición empírica, vale decir, cualquier contacto que el hombre pueda tener con la realidad.

### **10. Exposición trascendental. Realidad empírica e idealidad trascendental del espacio y del tiempo.**

La *exposición trascendental del espacio* muestra como, siendo el espacio una intuición *a priori*, se explica que los conocimientos geométricos estén constituidos por juicios sintéticos *a priori* (cf. § 8). La geometría es "una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y [...] *a priori*".<sup>39</sup> Pues bien, sus juicios, en primer lugar, son *a priori* porque el espacio mismo es *a priori*. Y respecto del carácter sintético de las proposiciones geométricas, recuérdese que, en el caso de los juicios sintéticos *a posteriori* (cf. § 8 hacia el final), se dijo que lo que posibilitaba el enlace del predicado con el sujeto era la percepción, o sea la intuición empírica. Ahora bien, la intuición pura del espacio opera de manera análoga a la intuición empírica, permitiendo enlazar un predicado -por ejemplo, "la más corta" -con un sujeto - "línea recta"- en el que no se encuentra encerrado. Porque cuando se construye una recta en el espacio geométrico - para lo cual el espacio empírico de la pizarra (especie de "representante" del espacio) no es sino una ayuda-, se tiene una intuición (pura, no empírica) en que se pone en evidencia que la recta es la línea más corta entre dos puntos; pero, repetimos, esto se intuye en el espacio *a priori*, y por ello el juicio es *a priori*. Propiamente no prestamos atención a la línea recta *dibujada* -pues en tal caso nos limitaríamos a algo particular-, sino a la *regla* o proceso de construcción de la recta, construcción o regla que es *a priori*, no empírica; la geometría, pues, *construye* sus objetos en el espacio, es decir, realiza síntesis. (Por razones de brevedad se omite la exposición trascendental del tiempo, y las relaciones de éste con la aritmética).

La concepción del espacio como intuición *a priori* no sólo explica la geometría pura, sino que permite también entender la posibilidad de la geometría aplicada, la circunstancia de que todos los fenómenos del sentido externo se conformen o adecúen a las propiedades del espacio. Por ejemplo, el geómetra dice que la superficie de un triángulo está determinada por el producto de la base por la altura dividido por dos. Pero ocurre que todas las superficies triangulares que encontramos en la experiencia -por ejemplo, un terreno- se adecúan a esta exigencia, y para calcular la superficie del terreno se recurre a la fórmula mencionada. Tal aplicabilidad se fundamenta en que todo fenómeno del sentido externo se lo intuye en el espacio, porque el espacio es la forma o condición de la intuición externa; por tanto, el objeto, al ser intuido, tiene que "adaptarse" a la condición formal de la intuición, el espacio, y responder a las propiedades de éste.

<sup>38</sup> A 31 = B 46 (trad. I, p. 136).

<sup>39</sup> B 40 (trad. I, p. 127)

En conclusión, pues, sostiene Kant que el espacio y el tiempo no son cosas en sí, ni relaciones de las cosas en sí mismas, sino especie de "moldes" que el sujeto impone a las cosas cuando intuye, formas o condiciones de la sensibilidad. Así se lee:

El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos aun haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición [...] El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa.<sup>40</sup>

El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición [...]

El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno.<sup>41</sup>

Kant afirma entonces que el espacio y el tiempo tienen *realidad empírica* e *idealidad trascendental*. "Realidad empírica" significa que el espacio y el tiempo son válidos para todos los objetos que intuimos en la experiencia, que espacio y tiempo contribuyen a constituir la objetividad de las cosas, en cuanto por cosas se entienden los fenómenos del mundo empírico:

Nuestras exposiciones enseñan [...] la *realidad* (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto.<sup>42</sup>

Pero realidad empírica no equivale a realidad absoluta,<sup>43</sup> sino que espacio y tiempo tienen además "idealidad trascendental", porque si se hace abstracción de las condiciones de nuestra sensibilidad, el espacio y el tiempo no son nada.

Por lo tanto ocurre, según Kant, que

nada en general de lo intuido en el espacio [y, respectivamente, en el tiempo] es cosa en sí, y [...1 el espacio [y el tiempo] no es forma de las cosas en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos.<sup>44</sup>

Todo conocimiento, pues, es necesariamente conocimiento de fenómenos, y las cosas en sí son incognoscibles.

Tal es el resultado general de la Estética trascendental; pero es ésta una porción muy breve de la *Crítica de la razón pura*; es preciso pasar ahora a la Lógica trascendental.

## 11. El problema del pensar puro. La Lógica trascendental

En efecto, sólo intuir no es todavía conocer; lo que la sensibilidad nos da, es multiplicidad, mera diversidad caótica, abigarrada, heterogénea -trátase de la multiplicidad *a posteriori* (las impresiones) o de la multiplicidad *a priori*, es decir, el espacio y el tiempo,

<sup>40</sup> A 26 = B 42 (trad. I, pp. 129-130).

<sup>41</sup> A 32-33 = B 49 (trad. I, pp. 139-140).

<sup>42</sup> A 27-28 = B 44 (trad. I, p. 132): respecto del tiempo, cf. A 35 = B 52 (trad. I, p. 143).

<sup>43</sup> Cf. A 35 = B 52 (trad. I, p. 144).

<sup>44</sup> A 30 = B 45 (trad. I, p. 135).

entendidos únicamente como mera multitud de puntos o de instantes, respectivamente. Para que haya conocimiento es preciso que el "material" intuitivo sea *pensado*, es decir, traducido en conceptos (cf. §5). Sólo "conocemos" lo que aquí vemos -este conjunto abigarrado de impresiones visuales, táctiles, etc.- en la medida en que no nos limitamos a recibir meras sensaciones, sino además *pensamos* que esto es una "mesa", es decir, le damos sentido a la multiplicidad sensible en función del concepto "mesa". Por tanto, habiendo estudiado la sensibilidad en la Estética, habrá que estudiar ahora el pensar.

Del pensar se ocupa la lógica: de su actividad propia, el juzgar, y de los elementos constitutivos del juicio, es decir, de los conceptos. Mas así como en la Estética trascendental no se aplicó Kant a la consideración de la sensibilidad en general, sino sólo a su aspecto *a priori*, de la misma manera no construirá ahora una lógica general, sino una lógica trascendental, una investigación del pensar *puro*. La Lógica trascendental, pues, no se ocupa del pensar en general, ni del pensar empírico en particular, sino de averiguar si hay, y cómo es posible, un pensar puro, es decir, no el pensar que forma conceptos empíricos, sino un pensar que sea *condición* de todo pensar y por ende también del empírico; esto es, de un pensar que se ocupe "con nuestros conceptos *a priori* de objetos en general"<sup>45</sup> de "la forma del pensar un objeto en general".<sup>46</sup>

No hay duda de que poseemos conceptos empíricos, como los de árbol, mesa, clavel, etc., los cuales se forman abstrayendo las notas o caracteres comunes que percibimos en los árboles, mesas, etc. Pero así como junto a las intuiciones empíricas hallamos intuiciones puras, de manera análoga Kant sostiene que hay conceptos puros o *a priori*, a los que llama conceptos puros del entendimiento o categorías, como, por ejemplo, pluralidad, totalidad, substancia, causalidad, etc. (Luego se verá que hay también conceptos puros de la razón, o Ideas; cf. § 18).

Preguntar si hay conceptos puros, o si hay pensar puro, no empírico, quiere decir investigar la posibilidad de si hay *conceptos que se refieran a objetos, pero que, sin embargo, sean independientes de la experiencia* -conceptos que valgan *a priori* para todos los objetos, también para los de la experiencia (que son para Kant los únicos objetos de conocimiento en el sentido propio de la palabra); conceptos; entonces, que no surjan de la experiencia, sino que sean *condición* de la experiencia, conceptos que el sujeto introduce para construir lo que se llama experiencia. Dicho así, esto puede parecer sorprendente o paradójico; y sin embargo Kant muestra que se trata de un hecho y de una necesidad. Porque, según se dijo, el material que la sensibilidad proporciona sólo puede presentarse como conjunto de objetos si esa multiplicidad es *enlazada*, convertida en objetos -lo cual no lo puede hacer la sensibilidad, que es puramente receptiva, sino sólo el pensar, que es actividad, espontaneidad. Podemos ir haciéndonos una primera idea de estos conceptos puros (o categorías), si pensamos que todo objeto en general tiene que ser uno o múltiple, causa o efecto, cosa (substancia) o propiedad, etc., de modo que sin ellos no habría objeto ninguno.

El estudio de las categorías plantea dos problemas, por lo que se distinguen dos "deducciones" (o procedimientos de legitimación) de las mismas: de un lado, la *deducción metafísica*, que enseña qué, cuántas y cuáles son las categorías; y por otro lado, la *deducción trascendental*, que se ocupa del problema acerca de cómo, si las categorías son formas del pensar y en tal sentido subjetivas, tienen sin embargo validez objetiva, es decir, valen para todo conocimiento de objetos.

<sup>45</sup> A I 1-12 (trad. I, p. 106, nota).

<sup>46</sup> A 51 = B 75 (trad. I, p. 174); cf. A 35-56 = B 80 (trad. I, p. 180): la lógica trascendental "se referirá también al origen de nuestros conocimientos de los objetos, en cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos".

## 12. Deducción metafísica de las categorías

Puede esquematizarse la argumentación de Kant en seis pasos.<sup>47</sup>

- 1) El entendimiento es una facultad de conocer mediante conceptos.
- 2) Conocer mediante conceptos quiere decir juzgar, realizar juicios; por tanto, todos los actos del entendimiento se reducen a juzgar.
- 3) El juzgar consiste en enlazar representaciones; en todo juicio hay un enlace entre una representación, que aparece en el sujeto, con otra, que aparece en el predicado. Pensar, entonces, es un acto de síntesis o enlace de representaciones.
- 4) Los diferentes modos en que el juicio enlaza las representaciones (independientemente de la naturaleza de estas mismas) constituyen las formas del juicio, tal como las establece la lógica formal.

La lógica formal -que, justo por ser formal, no se interesa por el contenido de los juicios, es decir, de las representaciones mismas que en ellos figuran- divide los juicios en cuatro grupos, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Según la cantidad, a su vez, se dividen en *universales* ("todos los hombres son mortales"), *particulares* ("algunos hombres son argentinos") y *singulares* ("Sócrates es griego"); los primeros, pues, se refieren a todo un grupo; los segundos a una parte, los últimos a un solo individuo. Según la cualidad los juicios son *afirmativos* ("todos los hombres son mortales"), *negativos* ("ningún pájaro es cuadrúpedo") e *infinitos*, en los cuales el predicado contiene una negación ("el alma es no mortal", o, si se quiere, "el alma es inmortal"). Según la relación, son *categoricos*, cuando se enuncia algo simplemente, sin someterlo a ninguna condición ("Sócrates es griego"); *hipotéticos*, cuando lo que se afirma está sometido a una condición ("si quiero ganar dinero, tendré que trabajar"); y *disyuntivos*, donde también hay una condición, pero dentro del predicado, de tal manera que allí se encuentran dos o más determinaciones que se excluyen mutuamente, de modo que sólo una de ellas puede ser verdadera ("mañana estudiaré a Kant o no lo estudiaré", "todo triángulo es isósceles, equilátero o escaleno"). Según la modalidad, los juicios son *problemáticos* cuando enuncian una posibilidad ("quizá llueva"); *asertóricos*, cuando enuncian un hecho, algo efectivamente existente ("la puerta está abierta"); y *apodícticos*, cuando enuncian una necesidad ("dos más dos es igual a cuatro"). En forma de cuadro:<sup>48</sup>

	<p><b>1</b></p> <p><b>Cantidad de los juicios</b></p> <p>Universales Particulares singulares</p>	
<p><b>2</b></p> <p><b>Cualidad</b></p> <p>Afirmativos Negativos infinitos</p>		<p><b>3</b></p> <p><b>Relación</b></p> <p>Categoricos Hipotéticos disyuntivos</p>
	<p><b>4</b></p> <p><b>Modalidad</b></p> <p>Problemáticos Asertóricos Apodícticos</p>	

<sup>47</sup> Cf. H. J. PATÓN, *Kant's Metaphysic of Experience*, I, 248-249.

<sup>48</sup> Cf. A 70 = B 95 (trad. I, p. 199).

Esta es la clasificación tradicional de los juicios, tal como Kant la adopta con pequeñas modificaciones. Esta tabla presenta las distintas *formas* en que el juicio enlaza las representaciones, independientemente de la naturaleza (de la "materia" o contenido) de las representaciones enlazadas. Por ello es totalmente indiferente para la lógica formal qué contenido o representación se ponga en cada caso; por ejemplo, en lugar de "todos los hombres son mortales" podríamos haber dicho "todos los peces son farmacéuticos", o cualquier otro disparate parecido; y lo podríamos haber hecho porque aquí no interesa el contenido, sino sólo la *forma* del enlace. Está claro, entonces, que estas formas del juicio son *a priori*, puesto que no dependen de las representaciones mismas que allí se enlazan.

5) Cada una de estas formas de juicio es posible porque cada una enlaza el sujeto con el predicado según una determinada *unidad de* (acuerdo con la cual se efectúa el) enlace; es decir, que en cada caso, para cada tipo de juicio, hay una distinta unidad que permite realizar cada tipo especial de enlace. Esas unidades de enlace son precisamente las *categorías*.

6) Por lo tanto, la lista completa de las formas del juicio proporciona la clave para hallar la lista completa de las funciones de unidad en los juicios, esto es, de las categorías. Kant escribe:<sup>49</sup> "La misma función [la actividad de enlace del entendimiento] que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición*, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento".

Todo juicio, repetimos, es un enlace, y ese enlace se efectúa guiándose por una cierta unidad, por una cierta forma de unidad, que es diferente para cada uno de los doce tipos de juicios. Por tanto, cada especie de juicio lleva como impresa en sí, a la manera de una especie de sello, la unidad de acuerdo con la cual se ha realizado en él el enlace. El juicio entendido como resultado como algo ya hecho -que es el punto de vista bajo el que lo estudia la lógica formal-, lleva estampado en sí el carácter de una especial (forma de) unidad, que es el juicio (no como algo hecho, sino) como actividad viva del entendimiento, en tanto acto. Estos actos que dan unidad al enlace entre sujeto y predicado, son las categorías o conceptos puros del entendimiento, por lo que Kant las llama también "actos o acciones del pensar puro".<sup>50</sup> Como, entonces cada tipo de juicio está fundado en un especial tipo de unidad de enlace o categoría, Kant utiliza la tabla tradicional de los juicios como "hilo conductor" para hallar la tabla de las categorías, que es la siguiente.<sup>51</sup>

<p style="text-align: center;"><b>1</b></p> <p style="text-align: center;"><b>De la cantidad</b></p> <p style="text-align: center;">Unidad Pluralidad Totalidad</p>	<p style="text-align: center;"><b>2</b></p> <p style="text-align: center;"><b>De la cualidad</b></p> <p style="text-align: center;">Realidad Negación Limitación</p>	<p style="text-align: center;"><b>3</b></p> <p style="text-align: center;"><b>De la relación</b></p> <p style="text-align: center;">Inherencia y subsistencia (Substantia et accidens) Causalidad y dependencia (Causa y efecto) Comunidad (acción recíproca entre el agente y el paciente)</p>
<p style="text-align: center;"><b>4</b></p> <p style="text-align: center;"><b>De la modalidad</b></p> <p style="text-align: center;">Posibilidad - imposibilidad Existencia - no existencia Necesidad - contingencia</p>		

<sup>49</sup> A 79 = B 104-105 (trad. I, p. 210).

<sup>50</sup> A 57 = B 81 (trad. I, p. 182).

<sup>51</sup> A 80 = B 106 (trad. I, p. 212).

### 13. Aclaraciones y complementos

Algunos ejemplos servirán para tratar de aclarar lo que esto significa. Tomemos, en primer lugar, un juicio categórico, un juicio del primer tipo dentro de la clasificación por la relación; sea, v. gr., "la pared es blanca". Como en todo juicio, hay aquí un enlace de representaciones: entre la representación "la pared" y la representación "blanca". Kant se pregunta cuál es el especial tipo de unidad sobre la base del cual se enlazan aquí sujeto y predicado, cuál es el respecto o perspectiva en que nos colocamos al realizar un juicio de este tipo.<sup>52</sup> Porque podríamos referirnos a la pared en otros aspectos; por ejemplo, diciendo: "la pared es obra del albañil Fulano" -y entonces encararíamos la pared como el efecto de cierta causa, el albañil Fulano-, o bien: "quizá la pared se desplome" -y entonces aparecería la categoría de posibilidad. Pero en nuestro caso no se la considera ni como efecto de una causa, ni bajo el concepto de posibilidad, sino que decimos: "la pared es blanca"; y cuando decimos esto, estamos considerando la pared como *cosa* (relativamente) permanente, es decir, como substancia, con una cierta *propiedad* accidental (porque es blanca, pero podría haber sido azul): es decir que *el respecto* en que nos colocamos es el de *la categoría de substancia* (y accidente).

Nótese, además, que la perspectiva o respecto se lo ha determinado *a priori*, independientemente del contenido de los datos empíricos, es decir que el respecto (la categoría) no es nada que dependa de la pared -porque ésta es totalmente indiferente a que la consideremos como cosa con propiedades, o como efecto de cierta causa, etc., etc.-, sino que nosotros, *a priori*, anticipadamente, la hemos enfocado en esta perspectiva o respecto. *Nosotros* -no la cosa misma- nos hemos colocado con nuestro pensamiento de tal modo que el enlace entre sujeto y predicado está regido por esta especial forma de unidad que caracteriza la categoría de substancia. La pared misma sigue siendo lo que es, pero los que la pensamos determinamos el respecto en que la vamos a considerar; y como tal respecto depende del sujeto y no de la cosa empírica, como ese respecto es independiente de todo factor empírico, decimos que este respecto es *a priori*.

Pero si bien está claro que el respecto es *a priori*, debe también quedar perfectamente claro que el contenido, lo que se dice de la cosa, no depende ya del sujeto, sino de la intuición empírica; no somos nosotros los que decidimos si la pared es blanca, o azul, o negra, sino que esto depende de la cosa misma, es algo *a posteriori*.

Examinemos otro ejemplo; tómese ahora un juicio hipotético, v. gr.: "si la pared cae, destrozará la mesa", o, simplemente: "la pared destrozará la mesa". Aquí también nos referimos a la pared, como en el ejemplo anterior; y se trata de la misma pared. La diferencia está en que ahora nos colocamos en *un respecto diferente*, en una perspectiva distinta. También aquí hay un enlace, pero, ¿cuál es la *unidad* del enlace o concepto puro de enlace que ahora efectuamos, el *sentido* según el cual se enlazan ahora sujeto y predicado? No se trata ya de la unidad propia de la substancia, sino de la unidad que hay entre el fundamento (la condición, la causa) -la caída de la pared- y la consecuencia (lo condicionado, el efecto) -la rotura de la mesa.

Lo esencial en toda esta cuestión es que el respecto o perspectiva (la categoría) representa un *acto* del sujeto frente a lo intuido. En efecto, ni en el caso del primer ejemplo, ni en el del segundo, nos atenemos al objeto sin más -como si fuese meramente por las solas sensaciones por las que "vemos" la relación entre la pared y el blanco o la relación causal entre su caída y la rotura de la mesa. No nos dirigimos derechamente, directamente, a la pared, porque en tal caso se trataría de un conocimiento intuitivo, de la mera recepción de los datos sensibles. De lo que se trata en cambio es de dos distintos

<sup>52</sup> Para este enfoque de la cuestión, cf. M. HEIDEGGER. *La pregunta por la cosa* (Sur), pp. 170-171 y 178-179: (ed. Alfa, pp.157-158 y 164-165).

modos, m) de *recibirlo* (receptividad, sensibilidad) al objeto, sino de enfocarlo mediante un acto nuestro; se trata, no de cómo el objeto viene hacia el sujeto -porque éste sería el aspecto empírico, sensorial-, sino de *cómo nuestro pensamiento va hacia el objeto* y, en consecuencia, del *modo cómo al objeto lo hacemos objeto* o "cómo lo piensa nuestro pensar"<sup>53</sup> del modo, pues, de nuestra *espontaneidad*. Porque las intuiciones dependen de la receptividad del espíritu, los conceptos de su espontaneidad. En efecto, Kant escribe:

Llamaremos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento<sup>54</sup>

Y más adelante:

Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones.<sup>55</sup>

Esta espontaneidad es condición de la experiencia porque únicamente gracias a ella se determina al objeto. Sólo puede decirse "la pared es blanca" colocándonos en la perspectiva que establece la categoría de substancia, la cual es entonces la condición de posibilidad de este conocimiento o juicio. Por eso se dijo (cf. § 1 ) que las categorías son conceptos de objetos en general, trátase del objeto como "cosa con propiedades" (substancia), o del objeto como "causa o efecto", etc. Sin las categorías no sería posible juicio ninguno, ni, por ende, ningún conocimiento.

Desde el punto de vista de la mera receptividad (cf. § 5) no tenemos sino una multiplicidad de sensaciones -colores, sabores, sonidos, etc.-, las impresiones de que hablaba Hume. Pero hemos insistido en que no basta con esto para que haya experiencia: la prueba está en que -contra todo lo que Hume dijera- nosotros *no* tenemos experiencia de *impresiones* aisladas, *sino de objetos*. Yo no me apoyo en las impresiones de duro y de negro cuando me apoyo en la mesa; es en ésta en la que me apoyo. Y cuando el hombre de ciencia calcula los movimientos celestes, no calcula movimientos de sensaciones visuales. Esto quiere decir que la explicación de Hume es inadecuada. En otros términos, desde el punto de vista de Kant, las impresiones no serían nada primario, sino nada más que el resultado del análisis psicológico de Hume, análisis que no expresa la concreta inmediatez de nuestra experiencia efectiva: las impresiones son el resultado de una construcción teórica, pero no representan nuestro mundo natural. Esto no significa que las sensaciones no sean nada real; claro que lo son, y ya se ha dicho (cf. § 3) que los conceptos sin impresiones son vacíos, irreales, porque la "realidad" está en el mundo sensible. Pero Kant enseña que las impresiones en estado aislado, químicamente puras, no son nada más que el resultado de un análisis puramente psicológico (no trascendental) y además parcial.<sup>56</sup> Las impresiones solas no expresan nuestra experiencia concreta, porque ésta -insistimos- es la experiencia *con las cosas* y no con meras sensaciones; el mundo en que vivimos es un mundo de objetos, no de impresiones.

Por lo tanto es preciso que, además de las impresiones, haya un principio unificador, que dé significado, objetividad, en una palabra, que confiera cierta estabilidad, orden y sentido (cf. §§ 3 y 5) a las sensaciones; y ese principio es la actividad sintética del

<sup>53</sup> Op. cit. o., 171

<sup>54</sup> A 51 = B 75 (trad. I. p. 174).

<sup>55</sup> A 68 = B 93 (trad. I. pp. 195 -196).

<sup>56</sup> La psicología de la *Gestalt* señalaría, justamente, lo incompleto de tal análisis.

entendimiento. El pensamiento enlaza, sintetiza, en una palabra, unifica lo que de otra manera no sería sino un caos o desorden de impresiones, constituyendo así, merced a su actividad unificadora, el objeto y sus relaciones con los demás objetos.

Según Kant hay doce posibles clases de unidad -las doce categorías-, con arreglo a las cuales es posible realizar la síntesis en el juicio. De esta manera las categorías son los conceptos básicos, *fundamentales*, radicales -y por tanto necesarios, *a priori*-, de todo humano pensar.<sup>57</sup>

Ahora puede comprenderse mejor por qué para encontrar las categorías parte Kant de la tabla de la clasificación de los juicios (§12). La relación entre los diversos tipos de juicios y las categorías, es la relación entre el juicio como algo ya hecho, ya construido o dado, y el juicio en su proceso (trascendental, no psicológico) de formación, o, mejor aun, la ley o función que fundamenta cada tipo de juicio. Lo primero representa el punto de vista desde el cual lo estudia la lógica formal; lo segundo no es sino la categoría en acción -tema de la lógica trascendental-, las categorías, que hay que entenderlas como operaciones, o, como Kant expresamente lo dice, como actos de nuestro entendimiento, funciones u operaciones del pensar puro.

#### **14. La deducción trascendental de las categorías. La apercepción trascendental**

Resuelto el problema de saber qué, cuántas y cuáles son las categorías, tema de la deducción metafísica (§ 12), queda por examinar la *deducción trascendental*. La tarea de ésta consiste en explicar y justificar cómo, a pesar de ser las categorías formas de nuestro pensamiento y, en tal sentido, algo *subjetivo*, no obstante valen para todo nuestro conocimiento de objetos, es decir, tienen valor *objetivo*. Los conceptos empíricos -como "perro", "árbol", etc.- no requieren "deducción" ninguna, pues los respalda la experiencia: ésta nos da el perro y el árbol. Mas las categorías, que son conceptos puros, *a priori*, reclaman justificación, esto es, que se ponga de manifiesto el derecho que garantice su empleo. Tal derecho (*quid iuris?*) es lo que muestra la deducción. Esta deducción representa la parte más difícil de la *Crítica*, y el propio Kant señala que fue la que más trabajo le diera.<sup>58</sup>

Según se sabe (cf. § 3), para que haya objeto de conocimiento se requieren dos factores, intuición y pensamiento, que proporcionan el contenido y la forma, respectivamente, del objeto. Si faltase el primero, si no hubiese algo dado, el conocimiento carecería de contenido, sería vacío; si faltase el segundo, carecería de inteligibilidad o racionalidad, sería "ciego", sin sentido.

Ahora bien, es imposible pensar sin las categorías, pues éstas constituyen las formas necesarias de todo pensar, sus condiciones. Es imposible pensar ningún objeto si no se lo piensa como unidad, multiplicidad o totalidad; como cosa (substancia) o accidente; como causa o efecto; como posible o como efectivamente real o como necesario, etc. -esto es, sin que forzosamente caiga bajo las categorías. En la medida entonces en que conocer implica pensar, y el pensar exige el empleo de las categorías, resulta que éstas, en tanto que son conceptos de un objeto en general, han de ser necesariamente válidas para los objetos del conocimiento. Así escribe Kant, resumiendo la deducción trascendental:

<sup>57</sup> Obsérvese la diferencia entre el concepto aristotélico de "categoría", y el kantiano: para Aristóteles (cf. Cap. VI, §3) se trataba de modos del ente mismo tal como éste es en sí; para Kant, en cambio, son "formas" del pensar (además difieren las respectivas tablas de categorías, tanto por el número de éstas, cuanto por el contenido).

<sup>58</sup> Cf. A XVI (trad. I, 11).

[...] toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto que está dado, o aparece, en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según las formas del pensar).<sup>59</sup>

O más brevemente:

Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*.<sup>60</sup>

Las intuiciones no nos proporcionan objetos, sino una mera multiplicidad. Para hacer de ésta un conocimiento es preciso enlazarla y constituir una unidad o serie (unitaria) de unidades y así hacer de ella un objeto. Tal enlace no puede ser obra de la sensibilidad, que es únicamente receptiva, sino acción del entendimiento, que es espontaneidad, actividad,<sup>61</sup> capacidad de síntesis. El enlace, en cualquiera de sus formas, "es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de *síntesis*".<sup>61 bis</sup> Por medio de ella, de la multiplicidad dada resulta un saber de objetos, i.e., objetivo. El entendimiento, entonces, enlaza -no produce- representaciones, y sus enlaces no son sino los doce que conocemos, las doce categorías.

Mas para tal tarea de enlace que el entendimiento cumple mediante las categorías se requiere una unidad más alta -que ya no es la categoría de "unidad", sino una unidad tal que se aplica a la totalidad de los conocimientos todos, esto es, un enlace no meramente de tal o cual representación, sino de todas ellas y que al par les otorgue coherencia. Este último y fundamental enlace de todas las representaciones reside en que todas ellas pueden ser referidas a una conciencia *única* o yo único, pues si alguna representación no estuviese referida al yo como actividad pensante, si alguna representación no fuese "yo pienso..." tal o cual representación, la representación no sería absolutamente nada.

El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible, o al menos nada para mí.<sup>62</sup>

El conocimiento consiste en un conjunto o sistema de representaciones que llamamos juicios, y estas representaciones no son sino operaciones o actos de una conciencia, de un *yo pienso* unitario. El espíritu no sólo posee sensibilidad; posee entendimiento y la posibilidad de referir sus juicios a un yo único, a una conciencia idéntica, de modo que mis representaciones sean *mis* representaciones, es decir que puedo referir todas mis representaciones a una autoconciencia única -sin lo cual el yo de cada uno sería tan múltiple y diverso como sus representaciones sensibles. Para que haya conocimiento, hay que enlazar la diversidad, operar una especie de combinación entre diversidad y unidad. Tal síntesis la llama Kant *apercepción trascendental*.<sup>63</sup> De ella escribe el filósofo:

<sup>59</sup> A 93 = B 126 (trad. I, 237).

<sup>60</sup> A 158 = B 197 (trad. II, 13).

<sup>61</sup> Cf. B 130 (trad. I, 243).

<sup>61 bis</sup> loc. cit.

<sup>62</sup> B 131-132 (trad. I, 245).

<sup>63</sup> También la llama *apercepción pura*, o unidad objetiva.

La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento; no que yo la necesite meramente para conocer un objeto, sino que es condición bajo la cual tiene que estar toda intuición *para llegar a ser objeto para mí*,<sup>64</sup> porque de otro modo, y sin esta síntesis, lo múltiple *no* se uniría en una conciencia.

La suprema y última condición de todo conocimiento, pues, estriba en la capacidad originaria del entendimiento para reducir toda multiplicidad a unidad -para reducir, v. gr., este variado conjunto de sensaciones a la unidad que se expresa al decir "esta mesa" y para enlazar el papel con la mesa y la habitación, etc., en una unidad coherente. Esta conciencia trascendental no debe confundirse con la psicológica o empírica; en tanto que esta última es instantánea y aditiva, junta esto y aquello -lo cual es puramente "rapsódico"-, la conciencia trascendental *enlaza* uno con otro, establece conexiones, en una palabra constituye ese plexo *coherente* de fenómenos que llamamos naturaleza. De donde resulta que si la experiencia en su conjunto (la naturaleza) es *una* totalidad unitaria, y no una serie de hechos inconexos, lo es por obra de la *unidad de la conciencia que la piensa*, i.e., porque la piensa *una* conciencia única. Pues todas las operaciones sintéticas que ésta cumple y que constituyen la naturaleza, es decir, todas las formas de unidad de la síntesis -las categorías- dependen de una conciencia única y modificadora: la autoconciencia trascendental o "yo pienso", que es el fundamento de todas las categorías y de donde "brotan" todas ellas. Entonces puede decirse que las categorías, y por ende los distintos actos de pensar, son como los diversos actos de la apercepción trascendental, el despliegue o especificación del originario acto de unificación en que consiste la conciencia trascendental.

Pero es necesario precisar más aun qué es esta "conciencia trascendental", pues de otro modo se corre el riesgo de que se la imagine erróneamente como una conciencia real, individual y efectivamente existente. Sin embargo, no lo es. Si ahora en este lugar se deja de lado la multiplicidad de interpretaciones que se han propuesto, podemos atenernos a lo siguiente. Piénsese en un tratado de física -de física, que para Kant era la ciencia por excelencia. El libro está constituido por juicios, y todo juicio es acto de un sujeto, de un "yo pienso", de una conciencia cognoscente. Pero en la medida en que los juicios del tratado son objetivos, válidos objetivamente, tales juicios no estarán formulados por ningún sujeto empírico o particular -ni siquiera por el autor del libro como individuo, sea Newton o Einstein-, sino por la conciencia trascendental, por el sujeto en general, algo así como el sujeto "ideal", "abstracto" o "virtual", el sujeto común a todo individuo humano en general, del que participó Newton y del cual el tratado es expresión, o, si se quiere, la ciencia misma personificada: se trata del yo y de la experiencia que todos conocemos y admitimos en tanto pensamos objetivamente. En otras palabras, se trata del "sujeto" que todos somos, del que todos participamos cuando pensamos objetivamente y del que, naturalmente, participó el autor mismo del tratado en tanto lo escribía y pensaba objetivamente. En efecto, los fenómenos que se conocen en física no son fenómenos en el sentido de lo que se le aparece a cada uno en tanto individuo diferente de los demás - como la perspectiva que tengo de un objeto según el lugar en que estoy colocado, o el particular matiz cromático que percibo-, sino fenómenos perfectamente objetivos en cuanto son válidos para *todo* sujeto humano en general. Porque esa conciencia trascendental no es la individualidad empírica, por eso el conocimiento que de ella brota es objetivo.

Sin la actividad originaria de síntesis, sin las categorías como sus especificaciones, no habría más que multiplicidad sin unidad ninguna, meras impresiones agregadas casualmente por el hábito, pero sin necesidad objetiva ninguna; menos todavía: ni siquiera "agregados" o "hábitos", porque para esto es ya necesario algún tipo de unificación. En una palabra, no existiría el mundo en que vivimos -ni ningún mundo en

<sup>64</sup> B 138 (trad. I, 252-3).

general, porque todo mundo supone unidad-, ni habría por tanto ciencia. La unidad -la de cada cosa, la de cada relación, y en definitiva la experiencia toda- es necesaria; pero la unidad -repetimos una vez más- no está en lo dado, puesto que las intuiciones no ofrecen más que multiplicidad, sino que la crea la conciencia: el entendimiento, dice Kant (y, precisamente, criticando a Hume), es el "autor o creador (*Urheber*) de la experiencia".<sup>65</sup>

Sabemos que con puras impresiones nunca se tendría conocimiento en el sentido propio de la palabra. Pero ocurre que de hecho *tenemos* conocimientos objetivos -como, por ejemplo, en la física, que siempre Kant toma como ciencia modelo. Por tanto, la explicación de Hume es insuficiente, pues nuestro conocimiento está constituido por algo más que puras impresiones. Con las solas impresiones no habría sino aquellos confusos estados del individuo que despierta del desmayo (cf. § 5); un caos, donde ni siquiera podrían establecerse enlaces habituales, porque el hábito supone que ya hay un sujeto (psicológico) del hábito, sujeto más o menos constante, y por otro lado los objetos, también constantes, con cierta unidad y uniformidad, que determinan el hábito. En suma, una vida de meras impresiones sería una vida prehumana.

Kant se coloca en una posición muy diferente a la de Hume, porque en lugar de encarar el problema desde el punto de vista psicológico, procede sobre un plano mucho más fundamental, el *plano trascendental*, donde se constituyen tanto el objeto del conocimiento, cuanto el sujeto empírico. La psicología supone que ya están dados el sujeto y los objetos, el mundo de la experiencia -por eso es una ciencia empírica-, en tanto que Kant pregunta por las *condiciones de posibilidad de la experiencia*, (y por tanto por las condiciones de posibilidad de la experiencia psicológica). Por eso el sujeto a que se refiere Kant -el sujeto del "yo pienso", la apercepción trascendental- no es el sujeto que soy yo, o Fulano, etc., no es el sujeto individual empírico; sino el sujeto en general, la conciencia trascendental, vale decir, la constitución universal de todo sujeto humano y que es lo que permite que podamos tener un conocimiento común, válido para todos -y, en este sentido, objetivo.

Insistamos, aun a riesgo de monotonía: Con puras impresiones no tendríamos sino un mero caos. Observemos esta hoja de papel, y tratemos de prescindir de todo lo que en nuestro conocimiento de ella no sea sensación; eliminemos todos los conceptos con cuya ayuda la pensamos; el concepto de papel, de útil, de celulosa, etc., etc.; prescindamos también de que se trata de una cosa con ciertas propiedades; quitemos también las determinaciones espaciales, como la forma, el arriba, el abajo, etc., porque esto depende de la intuición pura. ¿Qué nos queda entonces? Nada más que una mancha de color, o una confusión de manchas, de la cual no debiéramos decir en rigor tampoco que sea "mancha de color", porque esto significaría en el fondo aplicar la categoría de substancia (una cosa -la mancha- con una cierta propiedad -el color-). Tratemos entonces de imaginar esta experiencia, fascinante y más embriagadora que el vino -y entonces nos encontraremos en el estado del individuo ebrio, el cual, justo porque en él predominan las impresiones, no acierta con el agujero de la cerradura...

Resulta entonces que para que haya conocimiento tienen que establecerse enlaces entre las impresiones. Estos enlaces, si han de significar un conocimiento objetivo, no pueden ser enlaces basados en la costumbre, porque éstos son subjetivos, contingentes; deberá tratarse de enlaces necesarios, que no dependan del sujeto empírico individualmente considerado, sino de enlaces (las categorías) que valgan objetivamente para cualquier sujeto humano que pueda ponerse a pensar. Que esto es posible, lo muestra -insiste Kant- el hecho de la ciencia físico-matemática, puesto que esta ciencia se nos presenta con la exigencia de ser un conocimiento necesario, sintético y *a priori* (por lo menos en su parte fundamental, en lo que Kant llama "física pura"; cf. § 8).

---

<sup>65</sup> B 127 (trad. I, p. 239).

## 15. La Crítica de la razón pura como ontología. La física moderna

Si las categorías son conceptos de objetos en general (cf. § 11), por ende de lo que han de ser *los entes* empíricos (los únicos de los que tenemos conocimiento), y la *Crítica de la razón pura* se ocupa de determinar las condiciones de posibilidad de tales entes, podrá comprenderse que esta obra *no* es como suele repetirse en tantos manuales, un tratado de teoría del conocimiento,<sup>66</sup> o, por lo menos, que no lo es fundamentalmente. Este libro es en rigor una metafísica de la experiencia<sup>67</sup>, o, con más exactitud, una ontología<sup>68</sup> es decir, el estudio de las determinaciones necesarias y universales de los objetos, esto es, de los *entes* que son objeto de experiencia.<sup>69</sup> Precizando más aun, esta ontología se ocupa propiamente, no del ente -el objeto empírico-, cuya investigación concierne a la ciencia (la ciencia de la naturaleza), sino de lo que hace ser a tales objetos, es decir, del *ser* de los entes empíricos -o, dicho en el lenguaje de Kant, de las *condiciones de posibilidad* de los objetos. Estas condiciones -intuiciones puras y categorías- dependen del sujeto, de tal modo que, a diferencia de la ontología racionalista y realista, que pensaba conocer las cosas en sí mismas mediante la sola razón, la "ontología" kantiana es una ontología de los objetos empíricos (fenómenos) tal como (no los refleja, sino) los construye el sujeto con el entendimiento y mediante las intuiciones puras. Así escribe Kant en otra obra:

La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto que se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia.<sup>70</sup>

Ahora bien, tal construcción acontece en forma de un *proyecto*.

El hombre, se ha dicho (cf. § 9), es un ente finito, y esa finitud se denuncia en que no puede crear (de la nada, como Dios) el objeto del conocimiento, sino en que éste tiene que serle *dado*. Pero lo único que le es dado al hombre son afecciones, sensaciones, y éstas de por sí no son todavía propiamente objetos. Por tanto el hombre tiene que *proyectar* -y este término, tan importante en la filosofía de Heidegger (cf. Cap. XIV, § 13), lo emplea Kant en este contexto- sobre ese material sensible de las impresiones una figura, un aspecto (*eidos*) más o menos fijo que unifique ese material y así le dé sentido. Tal proyecto acontece en tanto que lo empíricamente dado e intuido bajo las formas puras del espacio y el tiempo, lo *piensa* el sujeto merced a las categorías; y de esta manera las categorías, a través de las intuiciones puras, trazan la fisonomía -el aspecto o "eidos"-, la "figura" que todo objeto posible debe tener para poder ser objeto para el hombre. Por ello dice Kant -y repetimos que en este pasaje se encierra el núcleo de la deducción trascendental- que "las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*"<sup>71</sup>

Entonces, para que efectivamente haya *objetos*, el sujeto, mediante su actividad sintética unificadora, debe establecer las condiciones de la *objetividad* de los objetos, es

<sup>66</sup> Cf. M. HEIDEGGER. *Kant und das Problem der Metaphysik [Kant y el problema de la metafísica]*. Frankfurt M. Klostermann, 1951. pp. 25 -26.

<sup>67</sup> H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience. I*, pp. 257-258.

<sup>68</sup> Cf. M. HEIDEGGER. *op. cit.*. §§ 2 y 3.

<sup>69</sup> Cf. A 158 - B 197. cit. a nota 62.

<sup>70</sup> *Über die Fortschritte der Metaphysik...*, Ak. XX, 260 (trad. esp. de M. Caimi) *los progresos de la metafísica* (Buenos Aires, Eudeba, 1969). p.15.

<sup>71</sup> Citado arriba, nota 60

decir, el ser de los objetos. Sólo a partir de este proyecto o plan del ser de los objetos puede el hombre encontrarse en general con objetos. No podríamos encontrarnos con esta mesa si no la estuviésemos encarando en función del respecto que representa la categoría de substancia, por ejemplo. Este proyecto del ser de los entes, entonces, es como el horizonte dentro del cual únicamente pueden dárse nos los objetos (de manera análoga a como las cosas se nos dan siempre dentro de un horizonte geográfico, dentro del ámbito que circunscribe nuestra mirada; cf. Cap. XIV, § 13). Sólo dentro de tal proyecto del ser de los entes podemos lograr un conocimiento objetivo de éstos.

De esta manera se comprende cómo puede haber un conocimiento -no por meros conceptos, como ocurre en los juicios analíticos, sino- sintético *a priori* de objetos, una construcción (síntesis) de objetos; construcción que es independiente de la experiencia y condición de la misma. Esta construcción es obra de la apercepción trascendental, que sintetiza la multiplicidad dada en la intuición, constituyendo así lo distintos objetos y, en definitiva, esa unidad mayor que es la naturaleza. Por ello, entonces, el entendimiento es el "creador de la experiencia"<sup>72</sup>

El trazo de tal proyecto es lo que aconteció, según Kant, cuando la física, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se convirtió en verdadera ciencia. En efecto, después de una larga época de tanteos, la física termina por entrar, según palabras de Kant, "en el seguro camino de la ciencia"<sup>73</sup> Y esto ocurrió cuando los físicos, y sobre todo Galileo, se dieron cuenta de que debían "construir" su propio objeto, y no quedar librados a lo que la experiencia sin más ofrece.

Así pues, esbozando el principio de inercia, dice Galileo en sus *Discorsi* (1638):

Me imagino un cuerpo lanzado sobre un plano horizontal, habiendo sido excluido todo obstáculo: entonces resulta [...] que el movimiento del cuerpo sobre este plano sería uniforme y perpetuo, si el plano se extiende al infinito.<sup>74</sup>

¿Qué significan estas palabras de Galileo? Él no dice que "observe" tal plano infinito, perfectamente pulido para que no haya roce, etc.; Galileo dice: "me imagino", "concibo en mi espíritu" (*mente concipio*). Y fue gracias a este supuesto "imaginativo" por el que la física se convirtió verdaderamente en ciencia y ha podido alcanzar las magníficas conquistas, y también las tremendas aplicaciones, que hoy presenciamos. Y lo que hay que comprender bien es que a ello *no* llegó la física por experiencia, si entendemos por experiencia la pura observación, la pura percepción, lo que todo el mundo ve: porque lo que todo el mundo ve y observa es que *no* hay ningún plano infinito, ni ningún cuerpo que se mueva sin ningún impedimento, etc. Pero aquí está, sin embargo, el fundamento de la física moderna.<sup>75</sup>

Esta ciencia, entonces, *antes* de cualquier contacto o manipulación de los entes que estudia, comienza por *construir el objeto* de la observación, y sólo puede realizar observaciones, experimentos, etc., *dentro* de los esquemas que previamente, *a priori*, ha trazado. Al establecimiento de la física moderna como ciencia no se llegó por pura observación, sino *mediante una construcción de la experiencia*, trazando *a priori* el plan de la experiencia, el proyecto de lo que han de ser los objetos de la experiencia, o sea, trazando el plan del ser de los entes empíricos -y las observaciones, experiencias, etc., sólo se hacen *dentro* de (vale decir, suponiendo) ese plan o proyecto.

<sup>72</sup> Citado arriba, nota 65

<sup>73</sup> B X (trad. I, p. 23).

<sup>74</sup> Citado por M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*. pp. 83-84 (Alfa), trad. retocada.

<sup>75</sup> Puede así apreciarse la inexactitud de la contraposición corriente entre la física medieval y la moderna, cuando pretende caracterizarse a esta última diciendo que parte de los hechos, en tanto que aquélla partiría de conceptos especulativos. Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 68 ss. (Sur), pp. 75 ss. (Alfa).

En el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* dice Kant, refiriéndose a los fundadores de la ciencia moderna:

Comprendieron que la razón no entiende sino lo que ella misma produce según su proyecto; 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, hechas sin ningún plan proyectado 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.<sup>76</sup>

Kant señala entonces que los físicos que fundaron la ciencia moderna se dieron cuenta de que "la razón no comprende sino lo que ella misma produce según su proyecto"; que la razón, para conocer, debe trazar un proyecto de la naturaleza, del "ser" de los objetos de la experiencia, porque con puros datos sensibles, con observaciones aisladas, no hay conocimiento científico ninguno. La razón debe "tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios, siguiendo leyes inmutables", esto es, debe fijar sus preguntas *a priori*, estableciendo los principios o fundamentos de lo que ha de ser su objeto. La razón debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, no dejarse "conducir con andadores", es decir, simplemente limitarse a recibir los datos que proporciona la pura percepción; sino que se trata de exigirle a la naturaleza que responda a nuestras preguntas, y para eso debe construirse el "ser" de los objetos de la experiencia, trazar el sentido de eso que llamamos "naturaleza". Es preciso, pues, que la razón se presente a la naturaleza teniendo en una mano sus principios (los de causalidad, de substancialidad, etc.), y en la otra el experimento que la razón ha imaginado según aquellos principios. Porque, desde luego, la ciencia física no es una construcción apriorística sin más; esa construcción es válida solamente en tanto sirve como guía para la observación y el experimento. Pero el experimento por sí solo, repetimos, no dice nada, sino que adquiere significado únicamente dentro de un determinado proyecto del "ser" de los objetos de la naturaleza. Si se toma una piedra con la mano, y se la suelta, la piedra cae; esto lo observan todos, y lo observaron tanto Aristóteles cuanto Galileo; y éste sería el puro hecho perceptivo. Pero la diferencia entre Aristóteles y la ciencia moderna (Newton, concretamente) reside en que para Aristóteles la piedra cae porque tiende hacia su lugar natural (cf. Cap. VI, § 8), que en este caso sería el centro de la tierra, mientras que según Newton la piedra cae porque la atrae la tierra, en función de la ley de gravedad. El "hecho" es el mismo en ambos casos; pero la interpretación del hecho es radicalmente distinta, y la diferencia de interpretación estriba en que en cada caso el "ser" del objeto natural, el proyecto del ente natural, es diferente.

La unificación de la diversidad, desorden e incoherencia de las impresiones ya la logra en parte el conocimiento vulgar, pero se la alcanza de manera acabada con el conocimiento científico, con la física, que representa justamente una concepción unitaria de los fenómenos del mundo exterior. Pues bien, lo que hace posible este sistema son los que Kant llama "Principios del entendimiento puro". Estos Principios trazan el ser de los objetos empíricos, la "figura" de los objetos naturales; con otras palabras, determinan el sentido de lo que se llama "naturaleza", porque la "naturaleza" es ese sistema coherente de fenómenos de que se acaba de hablar, en la medida justamente en que tiene una estructura regular o conforme a leyes: "naturaleza, en su significado *formal*", es "el

<sup>76</sup> B XIII (trad. I, pp. 26-27. retocada).

conjunto de las reglas bajo las cuales deben estar todos los fenómenos"<sup>77</sup> es decir, "la unidad sintética de lo múltiple de los fenómenos según reglas"<sup>78</sup>

## 16. El esquematismo y los Principios (Grundsätze) del entendimiento puro

La ontología o metafísica de la experiencia de que se ha hablado (§15) se encuentra en el capítulo sobre la Analítica de los Principios, capítulo que constituye entonces la parte central de la *Crítica de la razón pura*.<sup>79</sup> Pero a este capítulo Kant le hace preceder otro sobre el "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento".

La teoría del *esquematismo* tiene que resolver el problema de la relación entre categorías y fenómenos, pues el conocimiento debe resultar de la aplicación del concepto a la intuición; pero ocurre que entre ambos factores hay una radical incompatibilidad: pues el primero es de índole intelectual, mientras que el otro es meramente sensible. ¿Cómo es posible una vinculación entre cosas tan heterogéneas, entre la percepción y el concepto? Ello se logra gracias al tiempo, el cual, como se sabe (§ 8) es la condición formal de todos los fenómenos, y a la vez, por su carácter *a priori*, tiene afinidad con el entendimiento; de modo que puede decirse, simplificando mucho, que el problema se resuelve merced a una especie de "temporalización" de las categorías, de lo cual resulta el esquema, llamado a mediar entre entendimiento y fenómeno. Los esquemas, entonces son como "exhibiciones" de las categorías; la condición sensible (temporal) que hace que su sentido se haga más rico y concreto.

Un ejemplo puede quizás aclarar este difícil tema. Tómese, por ejemplo, la categoría de "substancia". Ésta, considerada como categoría pura (no esquematizada aún), como pura determinación del pensamiento, es decir, aislada de toda condición sensible, no tiene más que "una significación solamente lógica", la significación de "un algo que puede ser pensado [nada más que] como sujeto (sin ser predicado de otra cosa)".<sup>80</sup> Pero resulta manifiesto que tal concepto (como toda categoría pura), es enteramente vacío y que con él "nada puedo hacer, porque no me señala qué determinaciones tiene esa cosa que ha de valer como sujeto primero".<sup>81</sup> En cambio el concepto logra significación una vez que se le agrega la determinación sensible de lo "permanente en el tiempo"; con esta categoría ahora esquematizada sí puedo hallar conocimiento de un objeto, pues se podrá decir que es substancia esta pared, v. gr. (en tanto que su color o antigüedad cambia).

Esta teoría señala la necesidad de esquematizar las categorías (a cada una de las cuales corresponde un esquema); el capítulo sobre los Principios enseña cómo las categorías esquematizadas se aplican a los objetos de la experiencia.<sup>82</sup>

Los Principios son juicios muy generales que, justo por ser principios, no pueden derivar de otros (aunque ellos mismos sean fundamento de otros juicios); son principios de la forma *a priori* de la experiencia, "reglas universales de la unidad en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad, como condiciones necesarias, puede mostrarse siempre en la experiencia y aun en su posibilidad".<sup>83</sup> En una palabra, establecen *a priori* la

<sup>77</sup> *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prolegómenos a toda metafísica futura]*, § 36. Akademie-Ausgabe IV. 318.

<sup>78</sup> A 126 -127 (*Crítica de la razón pura*, trad. Perojo, Buenos Aires. Losada, 1961, tomo I. p. 251. nota, retocada).

<sup>79</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, trad. edit. Alfa p. 112.

<sup>80</sup> A 147 = B 186 (trad. I. 309 y 310).

<sup>81</sup> A 147 = B 187 (trad. I, 310).

<sup>82</sup> Cf. H. PATON, *op. cit.*, II. 82.

<sup>83</sup> A 156 -157 = B 196 (trad. II, 11).

constitución del ente empírico en sus rasgos fundamentales, exponen "lo que hace que el objeto [empírico] sea objeto, lo que delimita la cosidad de la cosa"<sup>84</sup>

Los Principios del entendimiento puro se dividen en Axiomas de la intuición -según los cuales "todas las intuiciones son magnitudes extensivas"-; Anticipaciones de la percepción -de acuerdo con las cuales "en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva, o sea un grado";<sup>85</sup> Analogías de la experiencia (cf. §§ 17 y 18); y Postulados del pensar empírico en general, los cuales definen lo *posible* como "lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos)"; *real*, "lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación)"; y *necesario*, "aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia."<sup>86</sup> - En lo que sigue, nos limitaremos a las dos primeras Analogías, que se refieren a la substancia y a la causalidad (conceptos acerca de los cuales giró toda la filosofía moderna, según se ha visto al tratar de Descartes y de Hume).

### 17. Las Analogías de la experiencia

El principio general de las Analogías de la experiencia sostiene que "la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones".<sup>87</sup>

La experiencia, en efecto, es conocimiento de objetos mediante percepciones; las cuales no constituyen conocimiento si simplemente se juntan unas a otras, sino sólo en cuanto el enlace de las mismas constituye una unidad sintética en una conciencia, la cual síntesis constituye lo esencial de un conocimiento de objetos. "*Objeto* es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición es *reunido*".<sup>88</sup> En la mera aprehensión las percepciones están referidas "unas a otras sólo de modo casual", sin que se advierta la necesidad del enlace de las percepciones, no es más que "conjunción de lo múltiple",<sup>89</sup> sin que se dé "representación alguna de la existencia enlazada de los fenómenos" (loc. cit.). Pero como la experiencia es conocimiento de *objetos*, en ella "debe ser representada la relación en la existencia de lo múltiple, no tal como se junta [subjetiva, casualmente] en el tiempo, sino tal como es [efectivamente] objetivamente en el tiempo"(ib.).- De los tres modos del tiempo -permanencia, sucesión y simultaneidad- resultan las tres analogías, de las que omitiremos la tercera.

### 18. La Primera Analogía: permanencia de la substancia

La categoría pura (inherencia y subsistencia) temporalizada, i.e., esquematizada, da lugar a lo que permanece en el tiempo. Así el Principio de la permanencia de la substancia establece: "La substancia permanece (subsiste) en todo el cambio de los fenómenos, y su cantidad ni aumenta ni disminuye en la naturaleza".<sup>90</sup> Por ejemplo, el

<sup>84</sup> M. HEIDEGGER. *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>85</sup> B 202 y 207 (trad. II, 18 y 25).

<sup>86</sup> A 218 = B 265 -266 (trad. II, 98-99).

<sup>87</sup> B 218 (trad., II, 39).

<sup>88</sup> B 137 (trad., I, 251).

<sup>89</sup> B 219 (trad., II, 40).

<sup>90</sup> B 224.

agua permanece por debajo del cambio de sus estados: sólido, líquido, gaseoso. Pero éste es sólo un ejemplo; y se trata de saber ahora por qué es necesario que así ocurra.

En el fondo se trata de comprender, aunque en primera instancia resulte paradójico que sólo cambia lo inmutable. Se sabe que todos los fenómenos se dan en el tiempo; en él "como substrato (como forma permanente de la intuición interna) solamente pueden ser representadas tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*".<sup>91</sup>

La prueba del Principio es la siguiente: a) En la experiencia percibimos el cambio de los fenómenos. Pero ha de haber allí algo permanente, pues de otro modo el cambio no sería perceptible; faltaría todo punto de referencia y el cambio no podría determinarse objetivamente. (Piénsese en lo que sucede con un tren detenido y otro junto a él pero en movimiento: si nos encontramos en cualquiera de los dos. no podremos saber cuál es el que está en marcha y cuál inmóvil; sólo una estación, por ejemplo, o un árbol, puede servirnos de referencia para distinguir lo simultáneo de lo sucesivo e indicarnos cuál es el tren que se mueve). Nuestra aprehensión es siempre sucesiva, y sin algo permanente jamás se podría "determinar si ese múltiple [el fenómeno], como objeto de la experiencia, es simultáneo o se sucede, de no haber en su base algo que *existe siempre*, es decir, algo que *queda y permanece*".<sup>92</sup> b) Ahora bien, el cambio supone que el tiempo mismo no cambia, sino que es permanente (caso contrario, tendría que cambiar dentro de otro tiempo). De modo que en la experiencia necesariamente hay algo permanente como condición de cualquier cambio, c) Pero si bien el tiempo es permanente, queda y no cambia, no puede ser la substancia, porque d) el tiempo "por sí mismo no puede ser percibido".<sup>93</sup> e) Por ende, lo permanente (necesario para que haya cambio) será lo que llena el tiempo, es decir que el substrato de todo cambio se hallará en los fenómenos: en éstos "deberá hallarse el substrato que represente al tiempo en general, y en el cual todo cambio o toda simultaneidad puede ser percibida en la aprehensión mediante la relación de los fenómenos con ese substrato."<sup>94</sup> f) Por ello, el substrato de todas las variaciones es la substancia. "Sólo en lo permanente son posibles relaciones de tiempo".<sup>95</sup> Y como se trata de lo permanente, de lo que no cambia, la cantidad de substancia tampoco "puede aumentar ni disminuir".<sup>96</sup>

Kant da un ejemplo. A un físico se le preguntó cuánto pesa el humo, y la respuesta fue que si a la materia combustible se le resta el peso de las cenizas, el resultado señalará el peso del humo. La respuesta supone que a pesar del cambio hay algo permanente "algo" sin lo cual el cambio no se comprende. Resulta entonces que "el nacer o morir en absoluto, sin que ello se refiera a una mera determinación de lo permanente, no puede ser percepción posible, porque precisamente ese [algo] permanente es lo que hace posible la representación de un tránsito de un estado a otro, y del no-ser al ser, los cuales por tanto no pueden ser conocidos empíricamente más que como determinaciones cambiantes de lo permanente".<sup>97</sup> La substancia, pues, es el supuesto necesario para determinar las modificaciones o alteraciones empíricas y hacerlas así objeto de conocimiento.

De este modo queda probada la objetividad del concepto de substancia. Pero decir qué sea lo permanente, si materia o energía u otra cosa, no lo dice la *Crítica* porque ello no le concierne, sino que es tema de la investigación empírica, de la ciencia física.

<sup>91</sup> B 224 (trad. II. 47-48 retocada).

<sup>92</sup> B 225-6 (trad. II, 49)

<sup>93</sup> B 225 (tr. II, 48).

<sup>94</sup> loc. cit. (tr. *loc. cit.*)

<sup>95</sup> B 226 (trad., II. 49).

<sup>96</sup> B 225 (trad. II,49).

<sup>97</sup> A 188 = B 231 (trad. II, 56).

## 19. La Segunda Analogía: la ley de la causalidad

La segunda Analogía enseña el Principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad (o, según dice la primera edición de la *Crítica*, el "Principio de la producción"): establece lo siguiente: "Todos los cambios se producen según la ley del enlace de la causa y del efecto."<sup>98</sup>

La categoría pura la llama Kant en la tabla correspondiente (§12) "causalidad y dependencia"; pero más bien habría que llamarla de "fundamento", o bien de "condición a condicionado", o de "principio a consecuencia" en sentido meramente lógico (como, digamos, la relación entre las igualdades  $a=b$  y  $b=c$ , de un lado, y  $a=c$ , del otro). Pero si esta categoría pura la esquematizamos, es decir si se la pone en relación con el tiempo, su esquema resulta ser "la sucesión de lo múltiple por cuanto se halla sometida a una regla"<sup>99</sup>, que es la relación causal en el sentido moderno de la palabra: la relación entre dos hechos sucesivos tales, que el primero *determina* necesariamente, *produce*, la aparición del segundo, como ocurre por ejemplo que "el calor dilata los cuerpos". En cambio la categoría pura, por referirse a una relación puramente lógica, no mienta para nada la sucesión temporal ni la producción -como, no obstante, había supuesto el racionalismo en la medida en que identificaba causa y razón (cf. cap. VIII, § 14, nota 44).

La *crítica* sostiene que la causalidad encuentra su aplicación en la experiencia; mejor dicho, no la categoría pura, pero sí su esquema, porque encontramos regularidades, sucesiones según reglas, sin lo cual no tendríamos conocimiento de los fenómenos.

El principio lo demuestra Kant mediante varios y complicados argumentos, que en líneas generales, pueden resumirse del siguiente modo:<sup>100</sup> lo que se trata de establecer es la relación *objetiva* en que se suceden los fenómenos. Porque sin duda son diferentes el orden temporal subjetivo -el de mis representaciones, que son siempre sucesivas- y el orden en que manifiestan los fenómenos mismos. Al observar un edificio, el orden de las percepciones puede ir primero del tejado y seguir luego por la planta baja, o comenzar por la fachada y continuar por el fondo; en una palabra, se puede seguir el orden que queramos porque es evidente que las diversas partes de la casa son simultáneas. El orden de las percepciones es pues reversible, pero el orden objetivo es irreversible, De modo que "la mera percepción [el punto de vista de Hume] deja indeterminada la *relación objetiva* de los fenómenos sucesivos",<sup>101</sup> donde las palabras "mera percepción" significan la percepción sin pensamiento, sin intervención de la categoría. Cuando en cambio percibo, v. gr., que un barco desciende el curso de un río,<sup>102</sup> la serie de las percepciones *no* es caprichosa, como en el ejemplo anterior: ahora es imposible percibir el barco primero más abajo y luego más arriba, sino que la percepción está ligada a un *determinado* orden. De igual modo, es imposible percibir que la dilatación de la esfera de s'Gravesande preceda a llama del mechero, o que el agua hierva y después le siga el fuego del calentador. Para que el conocimiento causal sea objetivo, tiene que referirse a una relación irreversible, a un orden determinado y *regular*. Cuando el orden de las percepciones es irreversible, ello es señal de que en los fenómenos hay una sucesión objetiva, que no podemos disponer a nuestro capricho; es índice de que se da un orden necesario, una relación causal: un orden "de lo múltiple según el cual la aprehensión de lo uno (lo que sucede) *sigue según una regla* a la aprehensión de lo otro (lo que

<sup>98</sup> B 232 (tr. II, 58).

<sup>99</sup> A 44 = B 183 (trad. I. 306)

<sup>100</sup> Un análisis detallado puede encontrarse en PATON, *Kant's Metaphysic of Experience*, II 22 I -261

<sup>101</sup> B 234 (trad. II, 59 modificada).

<sup>102</sup> cf. B 237 (trad. II, 59).

antecede)"<sup>103</sup>-donde "según una regla" quiere decir, no según mi capricho (de acuerdo con el cual puedo disponer a mi gusto la sucesión), sino que "no puedo disponer mi aprehensión sino precisamente según esta sucesión";<sup>104</sup> por ello es objetiva.

Podría creerse que se trata del hábito resultante de experiencias anteriores (de acuerdo con Hume). Pero el hábito sólo nos puede dar probabilidad, en tanto que aquí nos encontramos con una necesidad. La dilatación de la esfera *tiene que* seguir a la llama. Y esta exigencia se funda en el pensamiento, en la categoría de causalidad, según la cual un fenómeno (la causa) contiene la condición necesaria del siguiente (el efecto).

A diferencia del enfoque de Hume, el descubrimiento de Kant consiste en haber visto, por un lado, la necesidad de la categoría como condición del conocimiento; y por otro lado, el carácter formal de la misma, lo cual la remite a la experiencia que le proporciona contenido: la sucesión regular de los fenómenos autoriza el empleo del concepto de causalidad, pues él por sí solo, como categoría pura, carece de aplicación. Y sobre tal aplicación, la que decide es la investigación científica. Kant no dice -si no es por vía de ejemplo- que tal o cual fenómeno sea causa de tal otro: el determinarlo corre por cuenta de la ciencia.

En resumen, Kant puede decir que el entendimiento es el legislador de la naturaleza, en la cual encuentra lo que él mismo ha puesto en ella (cf. § 16) en cuanto le ha dado la forma.

Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*, y no podríamos hallar ninguna de las dos si no las hubiésemos puesto originariamente allí nosotros mismos o la naturaleza de nuestro espíritu.<sup>105</sup>

Sin mayor dificultad puede apreciarse que estas Analogías son fundamentos *necesarios* de la física (y, en general, de toda ciencia). Porque, en efecto, no podemos pensar racionalmente, científicamente, si no suponemos que la cantidad de materia (o de energía) se mantiene constante -pues lo contrario significaría que algo surge de la nada o se hunde en la nada, lo que sería tanto como aceptar la existencia de milagros. De modo parejo, no puede pensarse científicamente sin la noción de causalidad, porque de otra manera se abrirían las puertas al azar, a la casualidad, al capricho. Y también debe llamarse la atención sobre la circunstancia de que estos Principios del entendimiento puro *no* se los aprehende empíricamente, sino que son *a priori* y, justamente, *condiciones que hacen posible la experiencia*; por ello dice el texto de Kant, ya citado, que la razón "debe tomar la delantera con los principios que determinan sus juicios, siguiendo leyes inmutables".<sup>106</sup>

## 20. La Dialéctica trascendental

Ahora bien, si Kant ha logrado explicar y justificar la posibilidad del conocimiento necesario y universal en la ciencia de la naturaleza, hay que hacer de inmediato una importantísima restricción: la de que -según ya se ha observado (§§ 3 y 10)- ese conocimiento no alcanza las cosas en sí mismas, no es conocimiento metafísico en el sentido en que la filosofía anterior -Platón, Aristóteles, Descartes- había entendido la metafísica, sino que se trata de un conocimiento *fenoménico*, es decir, que lo que conocemos no son las cosas tales como son en sí mismas, sino tales como se nos

<sup>103</sup> A 193 = B 238 (trad. II,) 65.

<sup>104</sup> loc. cit.

<sup>105</sup> A 125, trad. propia.

<sup>106</sup> Cf. arriba nota 76.

*aparecen*. Esto no supone de ninguna manera que nuestro conocimiento sea ilusorio; por el contrario, es un conocimiento perfectamente objetivo y válido de cosas reales; no de apariencias, sino de cosas que se nos aparecen -sólo que no tales como esas cosas son en sí, porque ello supondría un conocimiento absoluto, que a la finitud del hombre le está vedado.

Pero justamente porque este conocimiento que el hombre logra no es absoluto, no lo conforma nunca por completo, no satisface sus más íntimas propensiones. La experiencia, en efecto, nos da siempre conocimiento de algo condicionado, es decir, en función de condiciones o limitaciones; por ejemplo, conocemos un hecho cuando logramos determinar su causa, pero esta causa a su vez es efecto de otra causa, y ésta de otra, y así sucesivamente. Y es fácil entonces darse cuenta de que jamás hallaremos fin, dentro de la experiencia, a la serie de las condiciones; por el contrario, siempre tendremos que ir más y más allá, sin encontrar nunca término para nuestras investigaciones (como lo prueba además la marcha del conocimiento humano a lo largo de la historia). La serie de las causas o condiciones, dentro de la experiencia, es una serie infinita. De este modo el entendimiento, *por su propia naturaleza*, se ve llevado a realizar síntesis cada vez más amplias, a buscar condiciones cada vez más vastas, hasta que llega un momento en que salta más allá de todo lo que la experiencia nos da, y aun más allá de todo lo que puede darnos, más allá de todas las condiciones. Entonces, cuando realiza este salto, el entendimiento se transforma en lo que Kant llama *razón* (en el sentido estricto que el filósofo da a esta palabra).

La *razón*, entonces, es la *facultad de lo incondicionado*, de lo que está más allá de todas las condiciones: la facultad que nos lleva a construir la síntesis última de todo lo que se puede dar al conocimiento. La razón es la facultad que busca lo absoluto, porque el hombre, si bien es finito, nunca se conforma, ni debe conformarse, con lo que ya sabe, que siempre es muy poco en comparación con lo que siempre queda por saber. Más allá de todo lo sabido, busca condiciones más lejanas, más amplias y abarcaduras, capaces de explicar mayor número de fenómenos, y en esa búsqueda de condiciones, y de condiciones de condiciones, etc., la razón termina por afirmar el concepto de algo incondicionado, el concepto de la totalidad de todas las condiciones, de algo que contuviera en sí la totalidad de las condiciones, y que a su vez ya no estuviese condicionado por nada: un absoluto, entonces. A este concepto de lo incondicionado lo llama Kant *idea*, y por ello la razón puede definirse diciendo que es la *facultad de las Ideas*.

Kant distingue tres Ideas: la Idea de *alma*, como unidad absoluta del sujeto pensante; la Idea de *mundo*, como la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; y la Idea de *Dios*, como unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.<sup>107</sup>

Estas Ideas, según Kant, no son nada caprichoso ni ilegítimo; brotan de la organización misma de la razón, y en tal sentido son necesarias. Pero hay que agregar que, si bien la razón afirma necesariamente estas Ideas, si bien la razón afirma necesariamente lo absoluto -y en este sentido la metafísica es *metaphysica naturalis*, una disposición natural del hombre-,<sup>108</sup> sin embargo la razón *no alcanza jamás lo absoluto* mismo en el campo teórico, en el campo del conocimiento. La razón afirma las Ideas, pero no puede conocer -ni siquiera saber si existen- los "objetos" a que estas Ideas se refieren. La razón, por su propia naturaleza, produce la Idea de Dios; pero si existe Dios o no existe, no podemos saberlo, porque para que el hombre tenga conocimiento, algo le tiene que ser dado, y justamente al hombre no le es dado lo absoluto. El hombre *piensa* lo

<sup>107</sup> Cf. A 334 = B 391 (trad. II. 262).

<sup>108</sup> Cf. B 21 (trad. I. p. 100).

absoluto; pero pensar *no es conocer*, puesto que para que haya conocimiento tiene que unirse al pensar la intuición, la presencia del objeto, cosa que aquí no ocurre.<sup>109</sup>

Las Ideas, entonces, dicho con la terminología de Kant, no tienen valor "constitutivo" en el conocimiento, es decir, no son principios capaces de convertir las intuiciones en objetos, no son principios aplicables a nada dado. Pero sin embargo lo absoluto que la razón postula tiene, si no una función constitutiva, en cambio otra función muy importante, que Kant llama "regulativa". Lo absoluto, la totalidad de las condiciones, no es nada que podamos alcanzar, sino que representa una tarea infinita; de tal manera que la Idea es algo así como el índice de la infinitud de la labor que le espera al conocimiento humano, un símbolo de la inacababilidad de la tarea humana de conocer. La Idea de lo absoluto es una máxima o un principio "heurístico", vale decir que ha de servir para descubrir nuevos conocimientos, para que la investigación científica no se detenga jamás en ninguna condición como si fuese la última, porque detenerse en la marcha del conocimiento científico sería caer en el dogmatismo, conformarse con la explicación dada y juzgar superflua toda investigación ulterior, en tanto que la ciencia debe esforzarse por seguir siempre más allá, obteniendo síntesis cada vez más amplias. Las Ideas orientan el conocimiento hacia una meta, que es la totalidad unitaria que la razón busca y nunca termina de hallar; representan el ideal del conocimiento humano en su marcha incansable e infinita; la Idea de lo incondicionado es la Idea de una tarea necesaria que nunca alcanzaremos en su totalidad. Por ello dice Kant, con un juego de palabras, que no son nada dado (*gegeben*), sino que representan una tarea (*Aufgabe*) que nos es *propuesta* (*aufgegeben*)<sup>110</sup> por la naturaleza de nuestra razón.<sup>111</sup>

Pero si se olvida que las Ideas -alma, mundo y Dios- tienen nada más que uso regulativo, que no les corresponde objeto ninguno en la experiencia, y las consideramos en cambio como representaciones de algo efectivamente existente, entonces caemos en una ilusión y en un engaño, porque pretenderíamos conocerlas, y las determinaciones del conocimiento, que sólo se refieren legítimamente al mundo fenoménico, las estaríamos transfiriendo al mundo suprasensible, del que no tenemos intuición ninguna. Podemos aplicar el espacio, el tiempo y las categorías a nuestro conocimiento sensible, porque hay intuiciones (sensaciones) que proporcionan contenido a estas formas; pero en cambio no hay intuición ninguna ni del alma, ni del mundo, ni de Dios, y por lo tanto no puede haber conocimiento ninguno en este terreno. En tal sentido, las Ideas son vacías. Aplicar las categorías -que valen solamente para la experiencia sensible- a lo que trasciende toda experiencia, equivale a trasladar a lo incondicionado -que ni siquiera sabemos si existe- determinaciones que solamente son válidas para lo condicionado.

No se trata, sin embargo, de una ilusión caprichosa, sino de una ilusión involuntaria, engaño natural e inevitable que nos lleva a tratar lo incondicionado, que sólo nos es propuesto, como si fuese algo dado o puesto. Y de tal manera la razón cae en paralogismos o en contradicciones. Kant realiza así en la Dialéctica trascendental una profunda y sutil crítica de toda la metafísica anterior a él, la cual pretendía darnos un conocimiento acerca del alma, acerca del mundo y acerca de Dios,<sup>112</sup> conocimiento que podía ser positivo o negativo, afirmativo o no, pero conocimiento al fin, porque son formas de conocimiento tanto afirmar, por ejemplo, que Dios existe, como que no existe; y lo que Kant niega es que podamos conocer nada: ni la existencia ni tampoco la inexistencia de Dios o del alma, etc.

Kant divide la Dialéctica trascendental, y por ende su crítica de la metafísica tradicional, en tres grandes secciones: a) los Paralogismos de la razón pura, donde se

<sup>109</sup> Cf. B 146 (trad. I. 262).

<sup>110</sup> A 508 = B 536 (trad. Rovira, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1960, tomo II, p. 206, dice "plantearse"; igual Ribas).

<sup>111</sup> A 669 = B 697 (trad. cit. II, p. 309, dice "indicadas"; igual en la trad. de Ribas).

<sup>112</sup> Véase arriba, § 6, el cuadro de los temas de esa metafísica.

muestra que todos los argumentos tradicionales para demostrar la existencia del alma y el carácter simple de la misma (y por tanto, su indestructibilidad, la inmortalidad) son argumentos sofisticados; b) la Antinomia de la razón pura, que se ocupa de la Idea del mundo; y c) el Ideal de la razón pura, donde se trata la Idea de Dios. (Aquí prescindimos de la primera sección, y nos limitamos a las dos últimas).

## 21. Las Antinomias de la razón pura

Respecto de la Idea cosmológica, Kant muestra que cuando se intenta afirmar algo acerca del mundo, se cae fatalmente en *antinomias* irreconciliables. "Antinomia" significa que respecto de una misma cuestión se dan dos proposiciones contradictoriamente opuestas tales que puede demostrarse, "con fundamentos igualmente válidos y necesarios",<sup>113</sup> tanto la una (tesis) cuanto la otra (antítesis); que, por ejemplo, tanto se puede demostrar que el mundo tiene límites en el espacio y en el tiempo, como que no los tiene. Y en lo que Kant insiste aquí -porque constituye lo esencial de la cuestión- es en que estos raciocinios no contienen *ningún error formal*. En tanto que los raciocinios de la psicología racional son formalmente inválidos, según Kant, en cambio, respecto de la Idea cosmológica, los razonamientos que se aducen, tanto a favor como en contra de cualquiera de las tesis enunciadas, son argumentos perfectamente correctos desde el punto de vista lógico-formal; y si se cae en contradicciones, ello se debe a que se trata de contradicciones irresolubles en que la razón va a parar cuando trata de conocer más allá de los límites de la experiencia, cuando trata de penetrar en la zona de lo incondicionado. Por este lado, entonces, la naturaleza de la *razón* es *dialéctica*: entra en conflicto consigo misma.

Las Antinomias de la razón pura son cuatro. La *primera* Antinomia dice: Tesis: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites",<sup>114</sup> es decir, que el mundo tuvo un origen, antes del cual no había mundo, y que, además, espacialmente ocupa una extensión limitada. Antítesis: "El mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio".<sup>115</sup>

*Segunda* Antinomia: Tesis: "Toda substancia compuesta en el mundo se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple, o lo compuesto de lo simple".<sup>116</sup> Antítesis: "Ninguna cosa compuesta en el mundo se compone de partes simples, y no existe nada simple en el mundo".<sup>117</sup> A modo de ilustración, explicaremos las demostraciones de esta segunda antinomia (que en los demás casos se omiten por razones de brevedad).

La tesis sostiene entonces que en el mundo todo está compuesto por partes simples, esto es, indivisibles, y no hay nada más que lo simple, es decir "átomos" en el sentido riguroso de la palabra, que significa "lo que no tiene partes" (cf. Cap. II, nota 46). La demostración puede simplificarse de la siguiente manera: Si dividimos algo dado en el espacio, o bien se disuelve en la nada -lo que es absurdo-, o bien tenemos que llegar a encontrar elementos simples, indivisibles. Por consiguiente, la existencia de algo en el espacio (la materia) implica forzosamente que ese algo está compuesto de elementos mínimos que no pueden ser ulteriormente divididos, vale decir, que son simples, porque

<sup>113</sup> A 421 = B 449 (trad. G. Morente, II. p. 329, modificada).

<sup>114</sup> A 426 = B 454 (trad. cit. II, p. 334).

<sup>115</sup> A 427 = B 455 (trad. II. p. 335).

<sup>116</sup> A 434 = B 462 (trad. II, p. 344).

<sup>117</sup> A 435 = B 463 (trad. II, p. 345).

de otra manera la división conduciría a una disolución en la nada. Si hay lo compuesto, entonces, tiene que haber lo simple, puesto que si no lo compuesto resultaría de la nada. - La antítesis dice que no hay nada simple, que todo es compuesto, y por lo tanto divisible al infinito. Porque si suponemos que hay algo en el espacio (materia), ocupará un lugar en él, tendrá una extensión; y como toda extensión -el espacio- es infinitamente divisible, la materia será también infinitamente divisible, y entonces no habrá nada simple en el mundo.

La *tercera* Antinomia dice: Tesis: "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos derivados. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad".<sup>118</sup> Antítesis: "No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza".<sup>119</sup> La tesis afirma la existencia de una causa que no es causa natural, es decir, que a su vez no está determinada por otra causa, sino que es causa encausada, espontánea: en otras palabras, acto de libertad. La antítesis niega la existencia de causas no naturalmente determinadas, y afirma que solamente hay causas naturales, cada una de las cuales tiene a su vez su causa, en una serie infinita; por tanto, todo está absolutamente determinado (determinismo).

La *cuarta* Antinomia dice: Tesis: "Al mundo pertenece algo que, como su parte, o como su causa, es un ser absolutamente necesario".<sup>120</sup> Antítesis: "No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como su causa".<sup>121</sup> La tesis, pues, afirma la existencia de algo así como un productor o creador del mundo, de una causa primera de la totalidad de los hechos que llamamos mundo; la antítesis lo niega.

Todo esto significa que, según Kant, los filósofos anteriores han "demostrado" tanto que el mundo tiene límites como que no los tiene, que hay libertad y que no la hay, etc.; pero que, en realidad, se trataba de demostraciones vanas o vacías, sin alcance objetivo. Y no porque -como se había pensado antes de Kant- en una u otra demostración hubiese un error formal, una falla lógica en el razonamiento; por el contrario, se trata de raciocinios perfectamente correctos. El error se encuentra en que tales pruebas ignoran -enseñanza fundamental de la *Crítica de la razón pura*- que solamente hay conocimiento dentro de los límites de la experiencia, que únicamente conocemos fenómenos, pero que más allá de éstos no podemos saltar en manera alguna. Si se aventura más allá de estos límites, nuestra facultad de conocer es una facultad puramente vacía -puesto que carece de algo dado que constituya su contenido-, que tanto puede demostrar la tesis como la antítesis de cualquier afirmación posible, con todo rigor lógico, es cierto, pero sin ningún valor objetivo.

Cuando nos planteamos problemas acerca del mundo -sobre si tiene un origen o no lo tiene, etc.-, estas preguntas son *radicalmente diferentes* de cualquier pregunta acerca del origen, los límites o las causas de un fenómeno u objeto particular; v. gr., si inquirimos por la causa de esta mesa, o por sus límites espaciales, éstas son preguntas perfectamente formulables y contestables, porque la mesa nos está *dada*, y, según sabemos, el que algo nos sea dado es condición necesaria para que podamos hacerlo objeto y conocerlo. Pero el mundo -que es la totalidad *absoluta* de todos los fenómenos- no es nada *dado*, sino nada más que una *tarea* que nos es propuesta (cf. § 20); y por tanto no tiene sentido preguntar por sus límites, origen, etc.

Kant resuelve estas contradicciones de la razón consigo misma sosteniendo que las dos primeras Antinomias son falsas, tanto en la tesis cuanto en la antítesis, pero que, en

<sup>118</sup> A 444 = B 472 (trad. II, p. 356. retocada).

<sup>119</sup> A 445 = B 473 (trad. II, p. 357).

<sup>120</sup> A 452 = B 480 (trad. II, p. 366).

<sup>121</sup> A 453 = B 481 (trad. II, p. 367).

cambio, las dos últimas pueden ser verdaderas, tanto en lo que afirman cuanto en lo que niegan. En efecto, las dos primeras suponen que el espacio y el tiempo son cosas en sí o propiedades de éstas. Pero si se recuerda que la Estética trascendental ha enseñado que espacio y tiempo no son más que formas de nuestra intuición, que valen sólo para los fenómenos, y no para las cosas en sí, se hace patente la falsedad del supuesto de que parten las "demostraciones" de estas dos antinomias -así como las contradicciones en que se cae cuando se supone que el mundo espacio-temporal es una cosa en sí constituyen una contraprueba de las enseñanzas de la Estética.

En cuanto a las dos últimas Antinomias, Kant sostiene que pueden ser verdaderas tanto la tesis cuanto la antítesis, sólo que en distintos respectos. Las antítesis son verdad para todo lo que constituye objeto del conocimiento humano, es decir, para los fenómenos; y en tal sentido queda perfectamente justificada la exigencia de la ciencia, según la cual todo hecho debe explicarse solamente en función de causas naturales (y sin que se encuentre jamás en el mundo de los fenómenos ningún ente absolutamente necesario, es decir, absoluto). Pero lo que afirma la antítesis -según los Principios del entendimiento- sólo vale para el campo del *conocimiento*, es decir, *para los fenómenos*. Por tanto podemos admitir la posibilidad de que la tesis valga para las cosas en sí; es decir, podemos, no conocer, pero sí *pensar* (cf. § 20) -puesto que no es contradictorio- que la tesis valga para los noúmenos, puesto que el noúmeno, la cosa en sí, por definición escapa a las condiciones de la intuición. Concretamente, la tesis de la tercera Antinomia afirma la libertad. Ésta es una exigencia, no de la ciencia, sino de la moral, puesto que sin libertad carecería de sentido toda obligación, mérito y juicio moral. Por tanto puede *pensarse* racionalmente (aunque, repetimos, no conocer) que, si bien todos los actos que realizo, en tanto que son fenómenos, están causalmente determinados, sin embargo a la vez pueden ser expresión de un yo nouménico libre. De manera análoga, es *pensable* también un ente absolutamente necesario, no en el mundo fenoménico, sino como noúmeno.

## 22. La Idea de Dios

La cuarta antinomia se vincula con el tercer gran tema de la Dialéctica trascendental, el tema de Dios, del que se ocupa la sección sobre el Ideal de la razón pura. Porque un ente absolutamente necesario, en el fondo, es un ente que ya no pertenece al mundo, sino que tiene que pensarse como algo separado e independiente de la serie de los fenómenos, es decir, como algo extramundano; con lo cual esta Idea del ente necesario deja de ser una Idea cosmológica, vale decir, relativa al mundo, y se transforma en la Idea teológica.

Dios es, por definición (independientemente de que exista o no), la condición de todas las condiciones, el fundamento último respecto de todas las posibles consecuencias. En tal sentido, el de Dios es concepto legítimo, en la medida en que nos sirve para enlazar, en el pensamiento, la totalidad absolutamente completa de todos los objetos en que podamos pensar. Pero si ese Ideal se lo considera como algo real, si se lo substancializa y personifica, y se intenta buscar pruebas para demostrar su existencia, entonces se está empleando esta idea ilegítimamente (en el campo teórico).

Según Kant, todas las posibles demostraciones de la existencia de Dios van a parar, en última instancia (por razones que aquí debemos omitir), al argumento ontológico (cf. Cap. VIII, § 11). Y en la crítica a este famoso argumento se encuentra una de las cumbres del pensamiento kantiano. El argumento de Descartes quería ser -dicho en la terminología de Kant- un juicio analítico, pues afirmaba que la existencia está contenida en el concepto

de Dios; Kant, por el contrario, muestra que se trata -como ocurre con todo juicio de existencia- de un juicio sintético.

En efecto, "ser" -que aquí equivale a "existir"- "no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa".<sup>122</sup> En este caso la palabra "real" significa lo relativo a la esencia de una "cosa" (*res*); por tanto, el texto dice que la existencia no es un predicado esencial, no es un predicado de la esencia de una cosa, vale decir, no es un predicado que se encuentre como constituyendo el contenido de un concepto. Si digo: "mi perro es un animal cuadrúpedo", el predicado "animal cuadrúpedo" es predicado que corresponde al concepto "perro" como puro concepto, de tal modo que sin ser animal el perro no sería perro; pero en cambio cuando afirmo: "mi perro existe", no digo nada conceptual o esencial acerca del perro, sino que hablo de su existencia concreta, de si lo hay o no. En este segundo caso no se está aplicando una determinación conceptual, una determinación de esencia, al concepto perro, sino que se le está *agregando algo totalmente diferente de su esencia*; se habla de su existencia.

La existencia, entonces, no es nada conceptual, vale decir, nada que enriquezca o empobrezca el *concepto* de algo según que se la atribuya o niegue a ese algo. Dicho con otras palabras: *la existencia no puede ser un predicado conceptual, porque el concepto sujeto, como concepto, no varía absolutamente nada en su significado por el hecho de que se afirme o niegue la existencia del objeto a que ese concepto se refiere*. Por eso escribe Kant: "Cien tálers efectivamente existentes no contienen absolutamente nada más que cien tálers posibles".<sup>123</sup> Cien pesos efectivamente existentes no contienen un solo peso más, no contienen ni un centavo más que cien pesos posibles. La diferencia está en que en un caso los tengo en el bolsillo, y en el otro no los tengo, de manera que la diferencia no es conceptual, porque desde el punto de vista del concepto -y *la prueba ontológica quiere ser un argumento puramente conceptual*- son exactamente lo mismo cien tálers posibles y cien tálers existentes.

El argumento ontológico dice: "Dios es un ser perfecto; si es perfecto tiene que existir, porque si fuese inexistente sería imperfecto". Es decir que, según Descartes, el juicio "Dios existe" sería un juicio analítico, porque el predicado "existe" tendría que estar contenido en el sujeto "Dios" o "Ser perfecto". Kant lo niega por la sencilla razón de que la existencia, según se acaba de ver, no es nada conceptual, y si no es nada conceptual no puede estar contenida en un concepto y por ende no se la puede extraer analíticamente de él.

Si lo posible y lo efectivamente existente son, desde el punto de vista conceptual, exactamente lo mismo, la diferencia entre cien tálers posibles y cien tálers existentes no es una diferencia conceptual. La existencia no designa una nota conceptual, nada que se encuentre dentro del concepto de algo, sino que señala la *posición* entre los fenómenos de la cosa a que nos referimos, con todas las notas contenidas en su concepto. La existencia indica, no una relación conceptual, sino la relación de la cosa con nuestro conocimiento; en una palabra, la *existencia* señala *el hecho de que el objeto se me da*, la presencia de algo dentro del mundo fenoménico. Decir que algo existe significa que algo está dado dentro del ámbito de la experiencia.

Todos los juicios de existencia, pues, son sintéticos, no analíticos. El argumento ontológico pretende proceder por vía analítica, porque encontraríamos la existencia "dentro" del concepto de Dios. Por tanto, para Descartes el juicio "Dios no existe" sería un juicio contradictorio, porque equivaldría a decir: "Dios, que es un ente necesariamente existente, no existe". Kant muestra, al revés, que el juicio "Dios no existe" no es contradictorio en modo alguno, porque la existencia no es un "predicado real", vale decir,

<sup>122</sup> A 598 = B 626 (trad. Rovira, II, p. 263).

<sup>123</sup> A 599 = B 627. trad. mía (cf. trad. Rovira, II, p. 264).

no es una nota conceptual, y por lo tanto no puede contradecir a ningún concepto. Si dijésemos: "Dios no es omnipotente", éste sí sería un juicio contradictorio, porque la omnipotencia es una nota conceptual que forma parte de lo que se piensa en el concepto de Dios; pues decir: "Dios no es omnipotente" sería lo mismo que decir: "Dios, que por ser Dios es esencialmente omnipotente, no es omnipotente"; y lo mismo ocurriría si se dijese: "Dios no es bueno", porque ello equivaldría a decir: "Dios, que es un ente absolutamente perfecto, y por tanto bueno, no es bueno". De la misma manera sería contradictorio decir: "El triángulo no tiene tres lados", porque el tener tres lados es una nota conceptual, o, como dice Kant, un "predicado real", del concepto de "triángulo". Pero si decimos: "no existen los triángulos", o: "aquí no hay ningún triángulo", esto podrá ser extravagante, pero no es de ninguna manera contradictorio.

Por tanto, la proposición: "Dios no existe", es semejante a la proposición: "los triángulos no existen"; es decir, es una proposición no contradictoria. Simplemente se niega al sujeto, se lo suprime -no que se predique del sujeto algo que se le oponga (lo cual sí sería una contradicción), sino simplemente que lo anulamos. El juicio "Dios no existe" no es contradictorio; por tanto, el argumento ontológico falla por la base.

Pero así como el juicio: "Dios no existe" no es contradictorio, el juicio "Dios existe" *tampoco* lo es. Lo que Kant enseña es que no se puede demostrar la existencia de Dios, ni *tampoco* se puede *demostrar su inexistencia*. Desde el punto de vista del *conocimiento* humano, no se puede ni afirmar ni negar la existencia de Dios. Los argumentos de los teístas son tan poco válidos como los argumentos de los ateos -porque también el ateo pretende hacer un juicio de existencia (aunque sea negativo) acerca de algo de que no se tiene intuición y de lo cual, por tanto, no puede saberse si existe ni si no existe. Precisamente Kant cree que esta cuestión de Dios es cuestión demasiado delicada como para confiarla a las disputas de los hombres, y, según declara,<sup>124</sup> una de las tareas que se propone la *Critica de la razón pura*, es asegurarse de que la Idea de Dios esté al abrigo del ataque de los escépticos (aquí, de los ateos).

Resumiendo, entonces, la Dialéctica trascendental enseña que los temas de que se ocupaba la metafísica tradicional en su parte especial -los temas del alma, del mundo y de Dios- son temas que escapan al conocimiento; pero ello no nos impide sin embargo pensar en un mundo nouménico, sino más bien nos induce a hacerlo en la medida en que el hecho de la conciencia moral exige la libertad. Debemos, pues, ocuparnos ahora de la ética de Kant, aunque tengamos que hacerlo de manera rápida y por tanto muy simplificada.

---

<sup>124</sup> B XXXIV (trad. G. Morente I. p. 53).

## SECCIÓN II. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

### I. La conciencia moral

Según habrá podido apreciarse, la actitud de Kant frente a la metafísica -v, por tanto, frente a lo absoluto: frente a los problemas del alma, del mundo y de Dios- es en cierto modo ambigua o vacilante. Porque, de un lado, afirma que no conocemos lo absoluto, ni podemos conocerlo, puesto que todo conocimiento humano se ciñe a los límites de la experiencia, al mundo de los fenómenos. Pero, por otro lado, como el hombre es un ente dotado de razón, y la razón es la facultad de lo incondicionado, la metafísica es una disposición natural del hombre (cf. § 20) y por tanto necesaria para éste. Tal como declara Kant en el Prefacio a la primera edición de la *Crítica*,<sup>1</sup> las cuestiones metafísicas - la de Dios, la del mundo, la del alma, la de la libertad- son asuntos que jamás pueden serle indiferentes al hombre, como se ve por la circunstancia de que cada uno de nosotros toma siempre una posición al respecto (afirmando o negando la libertad, o la existencia de Dios, etc.). Este estado de cosas, esta ambigüedad en que se coloca Kant frente a la metafísica, parece forzarnos a tratar de resolver lo que no es sino una aparente contradicción.

Kant busca una solución, pero no en el campo de la razón teórica, no en el campo del conocimiento (porque en éste tenemos que atenernos a los fenómenos), sino en el campo moral, en el campo de la *razón práctica* (como llama Kant a la razón en tanto determina la acción del hombre).

En efecto, no conocemos lo absoluto; pero sin embargo tenemos un cierto acceso, una especie de "contacto", por así decirlo, con lo absoluto o, mejor, con algo absoluto. Este contacto se da en la *conciencia moral*, es decir, la conciencia del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo que debemos hacer y de lo que no debemos hacer. La conciencia moral significa, según Kant, algo así como la presencia de lo absoluto o de algo absoluto en el hombre.

Ahora dejamos enteramente de lado las diferencias entre lo que cada cual entiende por bien o por mal, o lo que debe concretamente hacer o no hacer; en este punto no interesan esas diferencias, no interesa el contenido concreto de la conciencia moral, ni menos que se la escuche o desoiga, sino que interesa sólo la conciencia moral misma, simplemente el hecho de que todos hacemos constantemente discriminaciones de orden ético. Y afirmamos entonces que en la conciencia moral se da un contacto con algo absoluto porque la conciencia moral es la conciencia del deber, es decir, la conciencia que *manda de modo absoluto*, la conciencia que ordena de modo incondicionado. La conciencia moral no nos dice, por ejemplo: "hay que hacer tal cosa para congraciarse con Fulano"; tal mandato no es expresión de la conciencia moral, sino un criterio de "conveniencia" práctica, una regla de sagacidad o prudencia (*Klugheit*). La conciencia moral, en cambio, es la que dice: "Debo hacer tal o cual cosa, porque es mi deber hacerlo", y ello aunque me cueste la vida, o la fortuna, o lo que fuere. Podrá ocurrir que no cumplamos nuestro deber, pero tal circunstancia se la excluye de nuestra consideración, porque no interesa ahora lo que efectivamente hacemos, sino que interesa sólo fijarnos en esta exigencia según la cual algo *debe ser*, aunque de hecho no sea y aunque quizá nunca sea. Lo que el deber manda, repetimos, lo manda sin restricción ni condición ninguna; "debo hacer esto", pero no porque ello me vaya a dar alguna satisfacción, o me granjee amigos o fortuna, sino tan sólo porque es mi deber.

---

<sup>1</sup> A X (trad. I. p. 4).

La conciencia moral es entonces la conciencia de una *exigencia absoluta*, exigencia que no se explica y que no tiene ningún sentido desde el punto de vista de los fenómenos de la naturaleza. Porque en la naturaleza no hay *deber*, sino únicamente el *suced* de acuerdo con las causas; no es que una piedra *deba* o no *deba* (moralmente) caer; la piedra *cae* sin más. La naturaleza es el reino del *ser*, de cosas que simplemente son; mientras que la conciencia moral es el reino de lo que *debe ser*. (Por ello resultará siempre radicalmente insuficiente todo intento por explicar la conciencia moral mediante la psicología o la sociología y, en general, mediante cualquier ciencia; puesto que las ciencias se refieren -dicho en términos de Kant- a la naturaleza, donde las cosas simplemente *son*, y allí todo, según vimos, ocurre según leyes necesarias, no según libertad. Por ello será también vano todo ensayo de fundar la moral sobre base empírica, como, por ejemplo, sobre el concepto de felicidad, tal como hizo Aristóteles, cf. Cap. VI, § 8). En el dominio de la naturaleza está todo condicionado según leyes causales. En la conciencia moral, en cambio, aparece un imperativo que manda de modo incondicionado, un imperativo "categórico". La conciencia moral dice, por ejemplo: "no mentirás", sin someter este mandamiento a ninguna condición. No dice que no *deba* mentir en tales o cuales circunstancias para lograr así una recompensa, porque esto no sería exigencia moral, sino expresión de astucia; en efecto, al decir: "Si quiero ganar dinero, no debo mentir", hay aquí un imperativo, una orden ("no debo mentir"), pero el imperativo está sujeto a una condición (la de que quiera ganar dinero); mas si no quiero ganarlo, el imperativo deja de valer. Este tipo de imperativo lo llama Kant "hipotético". Pero los imperativos morales son incondicionados, es decir, categóricos, porque lo que el imperativo manda lo manda sin más, sin ninguna condición (otra cuestión será, repetimos, que se lo obedezca, o que, según ocurre frecuentemente, se lo infrinja).

## 2. La buena voluntad

Kant comienza la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ésta y la *Crítica de la razón práctica* son las dos obras principales dedicadas por Kant al tema moral) con un famoso pasaje, solemne y a la vez inspirado:

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*.<sup>2</sup>

¿Qué significa esto? El dinero, por ejemplo, es bueno; puede servir para comprar libros, o para hacer un viaje. Pero también puede servir para corromper a una persona, para degradarla, para sobornar a un funcionario venal. Por ende, el dinero es bueno, no de modo absoluto, sino sólo de modo relativo: dependerá de cómo se lo emplee. De manera semejante, la inteligencia es también buena, porque sirve para aprender mejor lo que se estudia, para comprenderlo más a fondo, para desempeñarse mejor en tal o cual ocupación, etc. Pero si esa inteligencia se la emplea para planear el robo de un banco, esa inteligencia no es buena. La inteligencia se la puede usar tanto para el bien cuanto para el mal; por tanto, es buena sólo relativamente.

La buena voluntad, en cambio, es absolutamente buena, en ninguna circunstancia puede ser mala. Lo único que en el mundo, o aun fuera de él, es absolutamente bueno, es la buena voluntad. Aquí "mundo" quiere decir nuestro mundo empírico; pero Kant afirma que, aun haciendo abstracción de todas las condiciones empíricas, aun si pensásemos en

<sup>2</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV, 393 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. G. Morente, Buenos Aires, Espasa -Calpe, Col. Austral, 1946, p. 27).

otro mundo más allá de éste, aun si pensásemos en un Dios, también de Él valdría lo que se acaba de sostener: que sólo la buena voluntad es absolutamente buena.

Y poco más adelante escribe Kant:

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 sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.<sup>3</sup>

Tres ejemplos ayudarán a comprender este pasaje. Primer caso: Supóngase que una persona se está ahogando en el río; trato de salvarla, hago todo lo que me sea posible para salvarla, pero no lo logro y se ahoga. Segundo: Una persona se está ahogando en el río, trato de salvarla, y finalmente la salvo. Tercero: Una persona se está ahogando; yo, por casualidad, pescando con una gran red, sin darme cuenta la saco con algunos peces, y la salvo.

Lo "efectuado o realizado", según se expresa Kant, es el salvamento de quien estaba a punto de ahogarse: en el primer caso, no se lo logra; en los otros dos sí. En cuanto se pregunta por el *valor moral* de estos actos, fácilmente coincidirá todo el mundo en que el tercer acto no lo tiene, *a pesar* de que allí se ha *realizado* el salvamento; y carece de valor moral porque ello ocurrió sin que yo tuviera la intención o voluntad de realizarlo, sino que fue obra de la casualidad: el acto, entonces, es moralmente indiferente, ni bueno ni malo. Los otros dos actos, en cambio, son actos de la buena voluntad, es decir, moralmente buenos, y -aunque en el primer caso *no* se haya logrado *realizar* lo que se quería, y en el segundo *sí*- tienen el *mismo valor*, porque éste es independiente de lo realizado: Kant dice que "la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice", sino que "es buena en sí misma". Lo que Kant sostiene, pues, no es nada extravagante, a pesar de que ciertas exposiciones o críticas de su ética la presenten en forma bastante peregrina. Kant no se propone aquí otra cosa sino aclarar las nociones morales de que todos participamos de manera implícita: simplemente quiere explicitarlas, formularlas con rigor, y fundamentarlas. Y la prueba de que no hace sino aclarar el "conocimiento moral vulgar",<sup>4</sup> se encuentra en que seguramente todo el mundo estará de acuerdo en la valoración de casos como los propuestos.

### 3. El deber

Ahora bien, el *deber* no es nada más que la buena voluntad, "si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos",<sup>5</sup> colocada bajo ciertos impedimentos que le impiden manifestarse por sí sola. Porque el hombre no es un ente meramente racional, sino también sensible; en él conviven dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible (cf. § 23). Por ello sus acciones están determinadas, en parte, por la razón; pero, de otra parte, por lo que Kant llama *inclinaciones*: el amor, el odio, la simpatía, el orgullo, la avaricia, el placer, los gustos, etc. De modo que se da en el hombre una especie de juego y conflicto entre la racionalidad y las inclinaciones, entre la ley moral y "la imperfección subjetiva de la voluntad"<sup>6</sup> humana. La buena voluntad se manifiesta en cierta tensión o lucha contra las inclinaciones, como exigencia que se opone a éstas. En la medida en que ocurre tal conflicto, la buena voluntad se llama *deber*. En cambio, si hubiese una voluntad puramente racional, sobre la cual no tuviesen influencia ninguna las

<sup>3</sup> op. cit., IV. 394 (trad. cit., p. 28).

<sup>4</sup> cf. op. cit., IV. 392 y 397 (trad. pp. 23 y 32).

<sup>5</sup> op. cit., IV. 397 (trad. p. 33).

<sup>6</sup> op. cit., IV, 414 (trad. p. 61).

inclinaciones, sería, en términos de Kant, una voluntad santa, es decir, una voluntad perfectamente buena. Y esta voluntad, por ser perfectamente buena, por estar libre de toda inclinación, realizaría la ley moral de manera espontánea, digamos, no constreñida por una obligación. Y por tanto para esa voluntad santa, el "deber" no tendría propiamente sentido: "el '*debe ser*' no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley."<sup>7</sup> En el hombre, en cambio, la ley moral se presenta con carácter de exigencia o mandato.

En función de todo lo anterior, pueden distinguirse cuatro tipos de actos, según sea el motivo de los mismos: a) actos *contrarios* al deber; b) actos *de acuerdo* con el deber y por inclinación mediata; c) actos *de acuerdo* con el deber y por inclinación inmediata; y d) actos cumplidos *por deber*. La clave de todo esto se encuentra en las dos expresiones: "de acuerdo con el deber" y "por deber". Unos ejemplos ayudarán a entenderlo.

a) Acto *contrario al deber*. Supóngase, una vez más, 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 -a abstenerme de cualquier acto que pudiera salvar a quien se ahogaba- es evitar pagar lo que debo: he obrado *por inclinación*, y la inclinación es aquí mi deseo de no desprenderme del dinero, es mi avaricia.

b) 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 a mí, y sé que si muere nunca podré recuperar ese dinero; 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 efectuarlo es mi deseo de recuperar el dinero que se me debe. Esa inclinación, además, es mediata, porque no tengo tendencia espontánea a salvar a esa persona, sino que la salvo sólo porque el acto de salvarla es un "medio" para recuperar el dinero 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.

c) Acto *de acuerdo con el deber*, por inclinación inmediata. Supóngase que ahora quien se está ahogando y trato de salvar es alguien a quien amo. Se trata, evidentemente, de un acto que coincide con lo que el deber 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. Según Kant, también éste es un acto moralmente neutro.

d) 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, imagínese que se trata de un aborrecido enemigo y que mi inclinación es la de desear su muerte. Sin embargo 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.

---

<sup>7</sup> loc. cit (trad. loc. cit.)

Pues bien, de los cuatro casos examinados el único en que, según Kant, los encontramos con un acto moralmente bueno, es este último, puesto que es el único realizado *por deber*; no por inclinación ninguna, sino sólo por lo que el deber manda:

Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber.<sup>8</sup>

En forma de cuadro tendríamos que los actos pueden ser:

en relación con el deber	hechos por	entonces el acto es:
a) contrarios al deber	inclinación	moralmente malo
b) de acuerdo con el deber	inclinación mediata	moralmente neutro
c) de acuerdo con el deber	inclinación inmediata	
d) independiente de toda inclinación	por deber	moralmente bueno

De todos modos, debe tenerse bien en cuenta que los que se han dado no son más que ejemplos, como ayuda para comprender el pensamiento de Kant. *No* hay que entenderlos como si diesen una especie de receta para saber cómo tenemos que actuar en un caso determinado. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant no se ocupa del hecho concreto, de la situación ante la cual nos pudiéramos encontrar en un momento dado; ni tampoco lo hace en la *Crítica de la razón práctica*. En la *Fundamentación*, Kant quiere, simplemente, explicarnos en qué consiste, en su naturaleza universal, el acto moral, el principio supremo de la moralidad.

Y la respuesta ya la sabemos: *un acto será moralmente bueno sólo si está hecho "por deber"*. Pero esto no significa -como podrían sugerir algunos de los ejemplos anteriores- que el deber necesariamente, para ser tal, haya de estar en conflicto con las inclinaciones o ser indiferente a ellas. Puede darse la circunstancia de que hacia la realización de un acto me lleve una inclinación, y a la vez la noción del deber. Kant no dice, en modo alguno, que tenga que haber forzosamente un conflicto entre ambos principios, si bien algunos intérpretes han caído en este error. Al respecto puede recordarse un famoso epigrama de Schiller (1759-1805), poeta y también filósofo. El epigrama se burla de esta teoría kantiana de la oposición entre las inclinaciones y el deber; o, para decirlo más exactamente, se burla de las deformaciones de que es susceptible. Un discípulo habla con su maestro de ética y le dice que ayuda a sus amigos, pero como son amigos, esa ayuda él la realiza con gusto, con inclinación, puesto que los estima; y entonces le remuerde la conciencia, pensando que quizás él no sea virtuoso, puesto que en su actitud hay inclinación, y no el deber solamente. El maestro le contesta que entonces debe esforzarse por odiarlos, y luego cumplir con el deber:

*Escrúpulo de conciencia*

Con gusto sirvo a los amigos, mas desdichadamente lo hago con inclinación, y así a menudo me atormenta la idea de no ser virtuoso.

*Decisión*

<sup>8</sup> op. cit., IV, 399 (trad. p. 36).

No hay otro recurso; debes intentar despreciarlos,  
y cumplir entonces con horror lo que el deber te ordena.

Pero repetimos que se trata de una exageración y de una mala interpretación. Kant no quiere decir que debamos intentar odiar a una persona (como si, además, el odio dependiese de la voluntad) para que después, odiándola, el deber nos obligue a ayudarla. Desde luego, si se presenta el caso en el que odio a una persona, y sin embargo tengo conciencia de que mi deber consiste en ayudarla, el deber resalta con mayor claridad. Pero de ninguna manera Kant pretende que suprimamos nuestro amor, nuestros afectos, etc., sino que lo único que exige es que distingamos los dos motivos: mi amistad por una persona, por ejemplo, y lo que el deber manda; y si me doy cuenta de que obro llevado, no sólo por mi amistad, sino, *fundamentalmente* por el deber, entonces, y sólo entonces, mi acto será moralmente bueno.

#### 4. El imperativo categórico

El valor moral de la acción, entonces, no reside en aquello que se quiere lograr, no depende de la realización del objeto de la acción, sino que consiste única y exclusivamente en el *principio por el cual* se la realiza, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Ese principio por el cual se realiza un acto, Kant lo llama *máxima* de la acción; es decir, el principio o fundamento subjetivo del acto, el principio que de hecho me lleva a obrar, aquel lo *por lo cual* concretamente realizo el acto.

Con esto nos encontramos en condiciones de formular de manera rigurosa, y en forma de imperativo, lo que se lleva dicho. Kant formula el *imperativo categórico* en los siguientes términos:

Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.<sup>9</sup>

Lo cual significa que sólo obramos moralmente cuando podemos querer que el principio de nuestro querer se convierta en ley válida para todos.

Esta fórmula, que puede parecer muy abstracta, coincide en el fondo con la siguiente: "no nos convirtamos jamás en excepciones"; con lo cual se quiere significar que lo decisivo para determinar el valor moral del acto es saber si la máxima de mi acción (aquello por lo que obro) es meramente un principio sobre la base del cual yo -circunstancialmente- decido obrar, o bien es una máxima que al mismo tiempo la consideramos válida para cualquier otra persona. Supóngase que me encuentro en una dificultad, y que, para escapar de ella, decido hacer una falsa promesa, una promesa mentirosa. Entonces nos preguntamos: ¿podemos convertir en universal este principio, el de mentir cuando uno se encuentra en dificultades? Y en cuanto pensamos qué sería esta máxima convertida en ley universal, nos damos cuenta de que es imposible, que se anula a sí misma: porque si todos los hombres obrasen según esta máxima, nadie creería en la palabra de los demás, nadie creería en las promesas, y por tanto se anularía toda promesa y toda palabra:

bien pronto me convengo de que, si bien puedo querer la mentira [para escaparme de una dificultad], no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi

<sup>9</sup> op. cit., IV, 421 (trad., p. 71).

voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento [...]; por tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.<sup>10</sup>

La mentira, la deslealtad, están en contradicción consigo mismas, y sólo son posibles siempre que no se conviertan en ley universal de las acciones humanas, porque si se convierten en ley universal, repetimos, las palabras y las promesas desaparecerían. Por eso el mentiroso quiere mentir a los demás, pero no quiere que se le mienta a él; se considera a sí mismo como excepción, autorizado para mentir, pero niega tal autorización a los demás. En el mentiroso se da, pues, una contradicción entre su ser sensible, las inclinaciones, que son las que en un momento dado lo llevan a mentir, y la razón, que exige universalidad. Nótese que incluso los delincuentes tienen su propia "moral": roban, pero se castigan entre sí cuando uno de ellos roba al otro; de modo tal que entre ellos también se admite, tácita u oscuramente, que la ley moral tiene que valer para todos (en este caso, el "todos" de la banda).

Kant enuncia el imperativo categórico de diversas maneras, de las cuales nos interesa ahora la fórmula del "fin en sí mismo". El argumento es en síntesis el siguiente: Toda acción se orienta hacia un fin. Pero hay dos tipos de fines. Por una parte, hay fines subjetivos, relativos y condicionados; son aquellos a que se refieren las inclinaciones y sobre los que se fundan los imperativos hipotéticos; v. gr., si deseo poseer una casa (fin), debo ahorrar (medio). Pero hay además, según se sabe, un imperativo que manda absolutamente, el imperativo categórico, lo cual significa que -además de los fines relativos- tiene que haber fines objetivos o absolutos que constituyan el fundamento de dicho imperativo; fines absolutamente buenos (y no para tal o cual cosa), fines en sí. Ahora bien, lo único absolutamente bueno es la buena voluntad (cf. § 2), Y como ésta sólo la conocemos en los seres racionales, en las personas, resulta que el hombre es fin en sí mismo, y Kant puede escribir:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en ja persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.<sup>11</sup>

Se obra inmoralmente cuando a una persona se la considera nada más que como medio o "instrumento" para obtener algún fin. En efecto, lo moralmente aborrecible de la esclavitud o de la prostitución, por ejemplo, reside en que en tales casos un ser humano es *usado*, y no se lo considera como fin en sí mismo; es nada más que medio para un fin. El esclavo no es nada más que un medio o instrumento para picar piedras, y el esclavista no ve en él algo distinto de lo que sería, por ejemplo, un caballo en la noria o un asno que transporta cargas. Se está igualando así al hombre con un animal o con una máquina. Cuando en una actividad burocrática o social, v. gr., a una persona la utilizamos, y la consideramos nada más que como un medio, nos estamos comportando inmoralmente.

## 5. La libertad

El hombre obra suponiendo que es libre; porque, en efecto, el deber, la ley moral, implica la libertad, así como ésta la ley.

Dentro del mundo fenoménico (el único, según Kant, que podemos conocer), todo lo que ocurre está rigurosamente determinado según la ley de causalidad; no hay ningún

<sup>10</sup> *op. cit.*, IV 403 (trad., p. 42).

<sup>11</sup> *op. cit.*, IV. 429 (trad., p. 83).

hecho que no tenga su causa, la cual a su vez tiene la suya, y así al infinito. Ahora bien, también la vida psíquica del hombre es parte de la naturaleza; cada estado psíquico tiene su causa, y ésta la suya, etc. De manera que también nos encontramos aquí con un riguroso determinismo psíquico.

Está claro que, dentro de un orden causal estrictamente determinado no puede hablarse de libertad; en la naturaleza no hay lugar para el deber (cf. § 1). Si una roca se desprende de la montaña y mata a una persona, a nadie se le ocurrirá censurar moralmente a la roca, porque su caída es un puro hecho natural, que considerado por sí mismo no es ni bueno ni malo. Por lo tanto, si el hombre fuera un ente puramente natural, la conciencia moral carecería absolutamente de sentido.

Pero la conciencia moral es un hecho indisputable, un "hecho de la razón" -tanto como lo es la ciencia natural y su exigencia determinista. Y el hecho del deber señala que el hombre no se agota en su aspecto natural, sensible; por el contrario, la conciencia moral, incompatible con el determinismo, exige suponer que en el hombre hay, además del fenoménico, un aspecto inteligible o nouménico, donde no rige el determinismo natural, sino la libertad. Ésta es la única manera de comprender la presencia en nosotros del deber, pues sólo tiene sentido hablar de actos morales (buenos o malos) si se supone que el hombre es libre.

Es cierto que no podemos *conocer* que somos libres, pero nada nos impide *pensarlo*, según lo ha enseñado la tercera antinomia (cf. §21). Sabemos<sup>12</sup> que el término "conocimiento" tiene para Kant sentido muy restringido, de tal modo que sólo puede hablarse de "conocimiento" dentro del dominio de la experiencia. Aquí se trata, entonces, no de que se "conozca" la libertad, sino de que para comprender el hecho de la conciencia moral es preciso *postular* la libertad, esto es, que de alguna manera que no podemos explicar, somos capaces de obrar de modo de iniciar radicalmente una nueva cadena causal, sin estar determinados a ello. La libertad es, pues, una suposición necesaria para pensar el hecho de la conciencia moral:

Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, pues, independientemente de los instintos naturales). Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación* [...] <sup>13</sup>

Siempre que hablamos de conciencia moral o hacemos juicios morales, tácitamente suponemos la libertad. Porque si alguien comete un crimen bajo la acción de una droga, por ejemplo, no consideraremos responsable a esa persona, ni, por tanto, condenable, ni diremos propiamente que el acto realizado es moralmente malo, y no lo haremos porque el individuo del caso no ha obrado libremente, sino que, por efecto de la droga, su conducta era una conducta forzada, necesaria, determinada por causas naturales, y por eso no calificable moralmente. Kant puede decir entonces

que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, <sup>14</sup>

es decir, que la ley moral es la razón de que "sepamos" de la libertad, así como la libertad es la razón o fundamento de que haya ley moral, su condición de posibilidad. <sup>15</sup>

<sup>12</sup> Cf. Sección I. nota 22.

<sup>13</sup> op. cit. IV. 459 (trad. p. 131).

<sup>14</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* [abreviada *K.p. V.*], Akademie-Ausgabe V. 4 Anm. (trad. G. Morente. *Crítica de la razón práctica*, Madrid. V. Suárez, 1913, p. 4 nota).

<sup>15</sup> La distinción entre el aspecto sensible y el nouménico es de enorme importancia y no debiera ser descuidada por las llamadas "ciencias del hombre". La ciencia de moda, la psicología, se ocupa

## 6. El primado de la razón práctica.

### Los postulados: libertad, inmortalidad y existencia de Dios

Se ha establecido que es imposible *conocer teóricamente* nada respecto de los objetos de la metafísica especial: la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. Si bien estas ideas, o, más exactamente, los objetos a que estas ideas apuntan, son perfectamente *pensables* sin contradicción, no son más que Ideas, es decir, conceptos de por sí vacíos, pues no hay intuición que les corresponda. La *libertad* representa un caso especial; es preciso admitir su existencia pues de otro modo la conciencia moral resultaría un absurdo (§ 5); en tal sentido, como condición necesaria de la posibilidad de la moral -que es un *hecho* del cual no cabe dudar-, la libertad es

la única entre todas las Ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *a priori* sabemos, aunque sin comprenderla sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos.<sup>16</sup>

En cuanto a las otras dos Ideas, Dios y la inmortalidad.

no son empero condiciones de la *ley* moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura: así pues de esas Ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *inteligimos [einzusehen]*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero sin embargo son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla e inteligirla, sin embargo, teóricamente.<sup>17</sup>

Resulta pues que la razón práctica tiene el *primado* sobre la razón teórica o especulativa, esto es, que el interés de la moralidad -que es necesariamente absoluto- autoriza suposiciones teóricas sin las cuales no podríamos realizar la moral; los fines de la razón práctica prevalecen sobre los de la razón especulativa, la moral sobre el conocimiento.

La ley moral exige el cumplimiento más perfecto, es decir, en definitiva, la realización de la Idea de santidad (Sec. II, § 3), Idea práctica "que necesariamente tiene que servir de modelo" para los seres racionales finitos, pues ella "les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura". Mas el hombre, por ser finito, no puede alcanzar tal ideal en las condiciones del mundo sensible; por ende, aproximarse a tal modelo "en lo infinito, es lo único que corresponde"<sup>18</sup> a un ser tal. *Virtud* es "la intención [o disposición de ánimo

---

exclusivamente del aspecto sensible, y en tanto ciencia pareciera que no puede hacer otra cosa. De tal modo pretende explicar determinada conducta aduciendo que el individuo del caso es extrovertido, neurótico, frustrado, etc., que su mecanismo de represión no ha funcionado como habitualmente lo hace, etc.; y todo eso bien puede ser cierto, pero con ello no se agota la cuestión, sino que se ha hecho referencia nada más que a *un* aspecto de ese individuo, dejando de lado lo decisivo, lo propiamente personal, es decir, el hombre como *libertad* -o, como se dirá después (cf. Cap. XIV, 12), como poder- ser. Esa insuficiencia de la psicología sólo puede corregirse en la medida en que no se olvide que el hombre tiene su centro en la libertad de sus decisiones, en que todo lo que en él es determinación sólo toma sentido en cada caso en función de sus intransferibles posibilidades (cf. W. LUYPEN. *Fenomenología existencial*, trad. esp., Buenos Aires, Lohlé, 1967. pp. 153-154). Pero a la vez es preciso no pasar por alto que el acto libre, por ser tal, no puede ser objeto de *conocimiento*.

<sup>16</sup> KpV, V, 4 (trad. cit., pp. 3-4). Cf. *Kritik der Urteilskraft*, tercera edic, 457 y 467 (trad. de García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951, pp. 453 y 458).

<sup>17</sup> KpV, *loc. cit.* (trad. cit., pp. 4-5, retocada).

<sup>18</sup> KpV. V 32 (trad. cit., p. 67).

(*Gesinnung*)] moral en la lucha<sup>19</sup> continua y victoriosa contra las inclinaciones, en busca de perfecta -aunque inalcanzable- purificación". Como la perfección moral es "prácticamente necesaria", sólo se la podrá alcanzar "en un progreso que va al infinito"; y como ese progreso al infinito "sólo es posible bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional"<sup>20</sup>, resultará que *el alma es inmortal*.

La virtud es el único bien incondicionado (cf. § 1), es el *honorum supremum* o el bien superior (*das oberste Gut*)<sup>21</sup>; pero además Kant llama bien supremo (*höchstes Gut*) el que comprende en sí además el bien acabado (*vollendetes Gut, bonum consumatum*), es decir, todos los bienes condicionados -como lo útil, lo agradable, etc.-, en una palabra, el estado de contento que llamamos *felicidad*, la mayor satisfacción posible y duradera de las inclinaciones:<sup>22</sup> "el estado de un ser racional en el mundo al cual, en el conjunto de su existencia, le va todo según su deseo y voluntad"<sup>23</sup>.

Está claro que la virtud merece la felicidad; pero también lo está que la virtud no la garantiza, y que de hecho nos encontramos frecuentemente con que no halla la felicidad merecida. Pero si ha de darse tal correspondencia entre virtud y felicidad, es preciso que haya un poder omnisciente, omnipotente e infinitamente justo capaz de dispensar la felicidad merecida, i.e.. *Dios*.

Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.<sup>24</sup>

Pero es preciso fijarse bien en que estos postulados *no* son pruebas especulativas o demostraciones de la razón teórica, pues no nos dan "conocimiento" ninguno de lo suprasensible. Son sólo "supuestos" de la moralidad, de la ley "por la cual la razón determina inmediatamente la voluntad".<sup>25</sup> Escribe Kant:

Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las Ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.<sup>26</sup>

## 7. Conocimiento y moral

Puede afirmarse, en conclusión, que el aspecto más decisivo de la filosofía kantiana se encuentra en el reconocimiento del valor de la persona humana, en la cual se pone de relieve su índole activa, en general, y ética en especial. La persona, el sujeto, *no* es una cosa, sino que más bien las cosas son "productos" del sujeto, porque en éste tienen su origen la legalidad y el orden del mundo fenoménico, la estricta causalidad y mecanicismo

<sup>19</sup> KpV, V (Cassirer) 93 (trad. 164 retocada).

<sup>20</sup> KpV, V (Cass.), 132-133 (tr. 231).

<sup>21</sup> KpV, V (Cass. 120) (trad. p. 210).

<sup>22</sup> Cf. KpV, V (Cass.), 159 (trad. p. 275).

<sup>23</sup> KpV, V (Cass.), 135 (trad. p. 235).

<sup>24</sup> KpV, V (Cass.). 136 (trad. p. 237).

<sup>25</sup> KpV, V (Cass.), 143 (trad. p. 248).

<sup>26</sup> KpV, V (Cass.), 143 (trad. pp. 248-49). Cf. KpV, V 144-145 (trad. p. 251).

que allí dominan -según enseña la *Crítica de la razón pura*. Pero el sujeto mismo, por su parte, no está sometido a tales leyes; éstas surgen de él, no él de ellas. Considerado en su aspecto nouménico, como sujeto moral, es *persona*, vale decir un ente libre, pleno de dignidad- y ésta es la enseñanza de la *Crítica de la razón práctica*. De tal manera puede apreciarse la rigurosa complementación e íntima solidaridad de las dos primeras *Críticas*, y a la vez puede comprenderse el profundo sentido de las palabras que Kant escribe hacia el final de la *Crítica de la razón práctica* -palabras que luego se inscribieron en la tumba del filósofo:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.*<sup>27</sup>

En este pasaje se refiere Kant a los dos grandes temas de que se ocupa en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*, respectivamente. El cielo estrellado simboliza aquí la naturaleza, el maravilloso orden y armonía que en ella domina (y que están fundados en las leyes que la propia razón dicta); el otro objeto de admiración reside en ese otro mundo, que ya no es el sensible, sino el inteligible: el de la libertad, el mundo de la persona moral.

---

<sup>27</sup> V (Cass.) 174 (trad. G. Morente. p. 301). Nadie menor que Beethoven escribió repelidas veces estas palabras de Kant en sus *Conversationsbücher*. y agregó con lapidarios caracteres: ¡¡¡Kant!!! (E.O. VON LIPPMANN, "Zu: 'Zwei Dinge erfüllen das Gemüt...'", *Kantstudien* XXXIV (1929), p. 261).

### SECCIÓN III. LA CRÍTICA DEL JUICIO. ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

#### 1. El enlace entre los dos mundos

Las dos primera *Críticas* hicieron manifiesto un profundo abismo: entre los fenómenos y los noúmenos; entre el mundo sensible y el inteligible; entre el entendimiento y la razón; entre la necesidad y la libertad; entre el ser y el deber-ser (*Sollen*); entre la naturaleza, tema de conocimiento objetivo, y el mundo moral o reino de los fines (según lo llama Kant en la *Fundamentación*), al que nos da acceso el deber. Se trata de dos mundos distintos, pero lógicamente compatibles, entre los cuales ha de haber alguna conexión, puesto que el mundo inteligible se realiza en la naturaleza mediante las acciones humanas: el hombre cumple la ley de la libertad en el mundo sensible, donde todo es necesidad.

Ha de haber, pues, una relación entre ambos ámbitos, si bien no comprendemos cómo ello ocurre, porque el conocimiento de tal nexo nos está vedado: más allá de los fenómenos el conocimiento nos es imposible. Y no obstante el sujeto que prescribe las leyes universales (los "Principios del entendimiento puro") a la naturaleza es el mismo sujeto que mediante la razón práctica dicta sus leyes a la voluntad. Y los fenómenos mismos remiten a lo suprasensible, que si bien queda indeterminado en la primera *Crítica*, logra determinación gracias a la moralidad que ve en él el "reino de los fines", un orden universal de libertad.- De manera que se hace necesario tratar de establecer de algún modo aquella conexión.

Tal es el propósito de la *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica del Juicio* o *Crítica de la facultad de juzgar*) que abreviamos KU. Pero ello no lo logrará por medio del conocimiento (cosa que es preciso tener bien en cuenta para la adecuada comprensión de la obra), ni tampoco mediante la "creencia" o "fe" moral, sino precisamente merced a la "facultad de juicio" o simplemente "Juicio" (con mayúscula, según es usual hacerlo en las trad.); con más exactitud, mediante el "Juicio reflexionante" (*reflektierende Urteilskraft*).

La KU se ocupa de tres cuestiones principales: una es la cosmológica, que se refiere a la armonía del universo en sus leyes particulares; la segunda es la cuestión estética; y la tercera la de la vida orgánica. De la primera se ocupa la Introducción,<sup>1</sup> de la segunda cuestión trata la primera parte de la obra (la "Crítica del Juicio estético"); la tercera constituye el asunto de la segunda parte del libro ("Crítica del Juicio teleológico"), que desemboca en amplios desarrollos concernientes al sentido y finalidad del universo (con lo cual, desde otro punto de vista, se vuelve a tocar la primera cuestión).

---

<sup>1</sup> En rigor, contamos con dos Introducciones: una es la que normalmente figura en las ediciones y traducciones de la KU. que redactó Kant después de haber decidido reemplazar (según parece por razones de brevedad) la escrita originariamente. Esta "Primera introducción a la *Crítica del Juicio*" sólo se publicó parcialmente, y apareció en su integridad únicamente en 1922, al cuidado de Otto Bük, en el tomo V de las *Obras* de Kant editadas bajo la dirección de Ernest CASSIRER; la citamos empero según la edición G. Lehmann (Hamburg, Meiner, 1977).

La KU la citamos por la edición de Vorländer (Hamburg. Meiner, 1954), que reproduce la tercera edición original (1799) e indica su paginación en el margen.

Hemos empleado la traducción española de M. García Morente, según la Colección Clásicos Inolvidables (Buenos Aires, El Ateneo, 1951) que reúne en un solo volumen la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del Juicio*, y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En varios casos hemos modificado esa traducción.

## 2. Leyes universales y leyes particulares

En general, Kant llama Juicio "la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal", la capacidad de relacionar el caso concreto con el universal (sea éste principio, concepto o regla). Cuando lo universal está dado, se tratará del Juicio determinante (*bestimmende Urteilskraft*), que fue objeto de estudio de la *Crítica de la razón pura*. Allí se habían establecido las leyes universales de la naturaleza, las cuales son *constitutivas* de todo objeto natural en cuanto tal; dichas leyes, que el entendimiento mismo posee -y por ello se dice que el universal está *dado*- son las que establecen los Principios del entendimiento puro (cf. sección I, §§ 15 y sgtes.). Sin embargo, quedaba sin resolver la cuestión relativa a las leyes particulares *en cuanto particulares*, que no pueden deducirse de las universales ni respecto de las cuales estas últimas determinan nada. Y las leyes particulares (o empíricas)-desde el punto de vista del entendimiento y de sus Principios- podrían ser tan numerosas, tan variadas y heterogéneas, que la experiencia no nos diera poco más que un caos de leyes empíricas entre las cuales, a pesar de las leyes universales, resultase imposible orientarnos y lograr conocimiento de tales leyes particulares.

El entendimiento posee ciertamente *a priori* leyes universales de la naturaleza, sin las cuales ésta no podría absolutamente ser objeto de experiencia; pero necesita aun, sin embargo, también además un cierto orden en la naturaleza, en las reglas particulares de la misma, que pueden serle conocidas sólo empíricamente, y que, con relación a él [el entendimiento], son contingentes.<sup>2</sup>

El espíritu humano se resiste a admitir tal contingencia o caos de lo empírico, aunque el entendimiento no halle, sobre la base de sus leyes, modo de eludirlo ni de eliminarlo.

En este punto aparece el *Juicio reflexionante* (*reflektierende Urteilskraft*) o facultad de juicio en sentido estricto, que consiste (al revés del determinante) en que, dado lo particular, trata de encontrar para él lo universal. En lugar de conocer, de decir lo que el objeto es, el Juicio reflexionante manifiesta, digamos, una reacción del sujeto sobre sí, expresa una especie de vuelta de la conciencia sobre sí misma (una re-flexión) -si bien con ocasión de la presencia del objeto- para "meditar" sobre éste. La facultad de juicio reflexiva sirve de guía u orientación para *buscar* lo universal: su función (en lugar de constitutiva) es heurística y regulativa. No conoce ni afirma, sino *conjetura*, *supone*, que en la naturaleza no tiene lugar ese "inquietante" caos que se pudo sospechar, sino que en ella hay orden y regularidad -orden y regularidad que, no obstante, por no estar dados, hay que *buscar*.

Así como, en lo referente a las leyes universales, éstas tienen su fundamento en la unidad sintética de los Principios, que poseen su rafe en el entendimiento -así para explicarnos la posibilidad del conocimiento de las leyes particulares debemos "considerar" que también en lo particular se da un *sistema* de leyes empíricas, las cuales, por analogía con nuestro entendimiento, las ha prescrito una inteligencia, aunque muy superior a la humana.

[...] las leyes particulares empíricas [...] deben ser consideradas [...] tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) las hubiese igualmente dado para nuestras

---

<sup>2</sup> KU, p. xxxv; trad. 212 b. La letra minúscula que sigue a la página de la trad., indica el número del párrafo de la misma.

facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.<sup>3</sup>

De tal modo se comprende la inteligibilidad de lo empírico, que éste resulte accesible a nuestro conocimiento. La naturaleza resulta así (no conocida, sino) "considerada" como producto de una Inteligencia que la ha ordenado y dispuesto con el propósito de que la podamos conocer, el mundo sensible queda subordinado al inteligible que lo ha establecido, y al "suponer" que el substrato del mundo natural se halla en el inteligible las dos primeras *Críticas* quedan conciliadas.

No obstante, lo que se ha dicho no significa en modo alguno afirmar la existencia efectiva de tal Intelecto sobrenatural; hacerlo equivaldría a incurrir en una metafísica de lo trascendente, metafísica que está por encima de las capacidades del hombre. Lo expresado son formulaciones sólo del Juicio reflexionante, que carece de función constitutiva y únicamente permite que nos orientemos entre la variedad y multiplicidad de lo empírico. Pero lejos de tratarse de una suposición aventurada, es condición indispensable de toda investigación científica de la naturaleza, tal como lo muestran, ya desde antiguo, las "sentencias de la sabiduría metafísica"<sup>4</sup>, según llama Kant a preceptos tales como "la naturaleza toma el camino más corto", o "no hay que multiplicar sin necesidad el número de los entes" (Cf. Cap. VI, § 2, a), etc. La ciencia busca para todo fenómeno la ley o concepto que le corresponda, y esa búsqueda la lleva a cabo en la suposición de que podrá descubrirlos, esto es, de que la naturaleza tiene una estructura "inteligible", captable para nuestro entendimiento -*como si* las leyes particulares las hubiese dictado una Inteligencia sobrenatural (aunque sólo hipotética) para posibilitar una experiencia coherente, esto es, como si la naturaleza estuviese adaptada a nuestro propósito de conocerla. Bajo tal suposición resulta comprensible el que haya leyes empíricas, así como la clasificación y división de las leyes y conceptos naturales.

### 3. El principio trascendental del Juicio

De acuerdo con lo dicho, el principio trascendental del Juicio reflexionante resulta ser que las leyes empíricas, y sus objetos o "formas" (según se expresa Kant con arreglo al lenguaje de los lógicos de la época), lejos de ser enteramente heterogéneos, son susceptibles de ser dispuestos en un sistema lógico, de modo que podamos conocerlos. En la Primera Introducción se lee:

el principio peculiar de la facultad de Juicio [reflexionante] es: *la naturaleza específica sus leyes universales en (zu) empíricas según la forma de un sistema lógico para uso de la facultad de juicio*<sup>5</sup>

Esta exigencia de unidad sistemática no es principio del entendimiento, sino de la razón. Pero en tanto ésta intenta determinar lo trascendente, ahora se trata de un principio puramente subjetivo, propio del Juicio reflexionante. Pues bien, cuando la naturaleza satisface esa exigencia de *nuestro* conocimiento, sentimos *placer (Lust)* (cuando no, *displacer*).

A "esta coincidencia de las condiciones subjetivas del Juicio con respecto a la posible conexión de conceptos empíricos con el todo de una experiencia"<sup>6</sup> la llama Kant

<sup>3</sup> KU, p. XXVII; trad. 108-9.

<sup>4</sup> KU, p. XXXI; trad. 210 b.

<sup>5</sup> *Erste Einleitung* (ed. Lehmann). V. p. 22.

<sup>6</sup> *Ersie Einleitung*, VI. p. 23.

"finalidad lógica", la cual, tal como se ve, se refiere, no a cosas, sino a relaciones de conceptos.

#### 4. La noción de finalidad

Según se ha dicho, la naturaleza, en su especificación como sistema lógico, parece dispuesta *para* que la podamos conocer, parece tener la finalidad de responder a nuestra necesidad de conocerla. Este concepto de fin conviene examinarlo más atentamente.

Para precisar la noción de fin -que era de primera importancia en la filosofía aristotélica (cf. Cap. VI, § 5) -conviene tomar un ejemplo. Supóngase que a una persona le cae una piedra en la cabeza, y lo hiere mortalmente. La piedra ha caído al desprenderse de la pared a que se encontraba adherida, por la simple acción mecánica de fuerzas físicas (acción de la gravedad, lluvias caídas, dilatación de materiales, etc., etc.). El efecto (la muerte de una persona), fuera de ser un hecho accidental, es *posterior* a la causa (la caída de la piedra). La relación entre causa y efecto es la de causa eficiente.

Pero supóngase ahora que el desprendimiento de la piedra sea un hecho, no accidental, sino deliberadamente provocado por otro hombre con el *propósito o fin* de dar muerte al primero. En este caso la caída de la piedra responde (no a causas puramente mecánicas, sino) a una intención. Y en la intención o propósito el efecto *precede* a la causa: el segundo personaje se ha formado una representación (un "plan" o "proyecto") previa al hecho, a lo que intentaba hacer -así como un relojero se forma una idea o concepto del artefacto (el reloj) que va a realizar. El asesino, así como el relojero, se proponen llevar a cabo un fin.

Según esto, se comprende que Kant diga que el *fin* es "el concepto [o representación] de un objeto en cuanto él al mismo tiempo contiene el fundamento de la realidad de este objeto".<sup>7</sup> Con todo conviene tener en cuenta que el término alemán *Zweck* (fin o propósito) tiene sentido más amplio que el que evoca la palabra en español; *así zweckmäßig*, significa "final" (en el sentido de lo que responde a una finalidad) y a la vez "armónico", "orgánico". *Zweckmäßigkeit* (finalidad) es el sustantivo abstracto, que reúne todos estos matices.

#### 5. Mecanismo y sistema. El sentimiento de placer

La *Crítica de la razón pura* proporcionó una visión puramente mecanicista de la naturaleza, enfoque que tiene en cuenta tan sólo las causas eficientes (en lo cual sigue el esquema de la ciencia moderna); la *Crítica de la razón práctica* nos reveló por la vía moral el reino de los fines, que supone la libre voluntad y un sujeto inteligente. Por su lado, de la *Crítica del Juicio* puede decirse, extremando las cosas, que enfoca la naturaleza, no como máquina, sino más bien como gigantesco organismo (cosa que será explícitamente afirmada por SCHELLING (1775-1854) poco más tarde). Según el entendimiento, entonces, la naturaleza constituye un *agregado* de partes conectadas según causas eficientes y por tanto necesarias (determinismo). En cambio, la *Crítica del Juicio* se representa la naturaleza, según la presunción del Juicio reflexionante, como *sistema*, es decir, como un *todo* de partes determinadas por un concepto universal; enfoca la naturaleza como *sistema lógico*. La Idea de sistema es un concepto propio de la razón -no

<sup>7</sup> KU XXVIII: trad. 209 b

del entendimiento ni del Juicio-; pero en tanto la razón intenta (vanamente) emplearlo (como ocurre en general con todas las Ideas) objetivamente, aplicándola a objetos trascendentes, el Juicio le otorga tan sólo empleo inmanente, no objetivo, como principio referido a objetos empíricos y únicamente como apreciación subjetiva al servicio de nuestra capacidad de conocer; se trata de un principio que el Juicio se da *a sí mismo* para poder investigar la naturaleza.

El sistema lógico que conjeturamos que hay entre la multiplicidad de las leyes particulares tiene que considerarse, desde el punto de vista del entendimiento, como contingente; y, no obstante, es preciso juzgarlo como indispensable en cuanto dirigido a nuestro conocimiento: "como finalidad [conformidad-a-fin] (*Zweckmäßigkeit*) mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención, dirigida empero sólo al conocimiento".<sup>8</sup> A esa necesidad de sistema en lo particular de la naturaleza -necesidad (*Bedürfnis*) puramente subjetiva- la naturaleza parecería responder favorablemente.

Pues bien, el logro de todo propósito va enlazado con el *sentimiento de placer (Lust)*. Y como la condición del propósito es en este caso el Juicio reflexionante -que es fundamento a priori y válido para todos los hombres- resulta que "también el sentimiento de placer estará determinado por un fundamento a priori y es valedero para cada cual".<sup>9</sup>

Si en cambio no encontramos tal sentimiento en el hecho de que los fenómenos de la naturaleza sean conformes a los Principios del entendimiento, ello se debe a que estas leyes generales de la naturaleza no son más que la objetivación, digamos, de esas leyes, su funcionamiento mismo. Pero en cambio "la posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas bajo un principio que las comprende a ambas", precisamente por la incertidumbre en el éxito, "es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una tal admiración que no cesa aunque ya se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma."<sup>10</sup> Ocurre sin embargo que la costumbre ha hecho que demos por obvia la unidad de la naturaleza y la división "en especies y géneros, por la cual tan sólo son posibles los conceptos empíricos que nos sirven para conocerla según sus leyes particulares",<sup>11</sup> de manera que ya no se experimenta en ello placer ninguno. Pero no hay duda de que tal placer "ha existido seguramente en un tiempo". "En cambio nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia más vulgar, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes que hiciera imposible para nuestro entendimiento la unión de sus leyes particulares bajo otras generales."<sup>12</sup>

### A) LA ANALÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO

La "Crítica del Juicio estético" se subdivide en "Analítica del Juicio estético" -que a su vez comprende la "Analítica de lo bello" y la "Analítica de lo sublime"- y "Dialéctica del Juicio estético". En lo que sigue nos limitamos a la Analítica de lo bello.

## 6. Lo bello

<sup>8</sup> KU, XXXVIII; trad. 214 b.

<sup>9</sup> KU, XXXIX; trad. 214 c.

<sup>10</sup> KU, loc. cit.; trad. 214-215.

<sup>11</sup> KU, XL; trad. 215 a.

<sup>12</sup> KU. XL; trad. loc. cit.

Ante todo es preciso formular algunas advertencias. La primera, que Kant concede mayor privilegio a la belleza natural que a la artística.<sup>13</sup> En segundo lugar, y en relación con ello, le da mayor relieve en sus consideraciones a lo que llama belleza *pura*. La belleza pura (sea de la naturaleza o del arte) "no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser",<sup>14</sup> es la belleza que lo es "según la pura forma"<sup>15</sup> -como la de las flores o la de ciertos pájaros (v. gr., el colibrí), las guardas griegas o los arabescos, o bien la música (principalmente aquella sin texto, sobre todo las fantasías). A tal belleza pura contrapone Kant la belleza *adherente*, como el retrato de un ser humano, la cual "presupone un concepto y la perfección del objeto según éste."<sup>16</sup> Podría decirse, con precauciones -y aunque ello sea anacronismo-, que algunas manifestaciones del arte moderno (como el llamado arte abstracto) pueden resultar especialmente adecuadas para ejemplificar las ideas estéticas de Kant.

Además, sus concepciones sobre la belleza pura o el gusto puro son perfectamente solidarias con las que sostiene Kant en la primera *Crítica*, la cual, más que proporcionar conocimientos concretos, enseña cuáles son las condiciones necesarias de todo conocimiento en general, y con la segunda *Crítica*, que propiamente no proporciona (a no ser a título de ejemplos) indicaciones o preceptos éticos particulares, sino que apunta a señalar en qué consiste la condición de toda moral, la moralidad pura. De modo semejante, la *Crítica del Juicio estético* se esfuerza por señalar las condiciones de la belleza pura, de la cual serían ejemplos todas las cosas empíricas bellas.

El *análisis de los juicios de gusto* -es decir, de la "facultad de juzgar lo bello"-<sup>17</sup> pone el acento, no sobre las cosas mismas, sino sobre nuestros juicios acerca de la belleza (o fealdad) de nuestras representaciones. "Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para conocerlo, sino, mediante la imaginación [...], al sujeto y al sentimiento de placer o displacer del mismo. El juicio de gusto [...] es estético, entendiendo por esto aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser más que *subjetivo*",<sup>18</sup> pura complacencia (o disgusto) en la *representación* del objeto (*no* en éste). El fundamento de tales juicios, pues, reside en un sentimiento de satisfacción (*Wohlgefallen*) o de desagrado.

Kant distingue cuatro momentos de tales juicios, para lo cual recurre a la cuádruple división de los juicios teóricos (cf. sec. I, § 12): cualidad, cantidad, relación y modalidad.

## **7. Lo bello, según la cualidad, es objeto de satisfacción desinteresada**

Kant le concede plena autonomía a lo bello y así lo separa de otras nociones con las que suele confundírsele. Ante todo lo distingue del conocimiento, porque en tanto el juicio de conocimiento (o juicio lógico) dice cómo es el objeto, lo bello refiere la representación tan sólo al sujeto y a su estado de agrado, sin designar nada en el objeto ni añadirle cosa alguna. Que algo se me presenta como "bello" no señala pues ninguna propiedad del objeto, sino que place (*gefällt*) por la sola representación.- Asimismo lo distingue de lo agradable (*das Angenehme*), que es lo que place "a los sentidos *en la sensación*",<sup>19</sup> el

<sup>13</sup> Cf. KU, § 42, 167; trad. 309 "...superioridad de la belleza natural sobre la del arte.

<sup>14</sup> KU, § 16; 48; trad. 249 g.

<sup>15</sup> KU, § 17, 49; trad. 250 b.

<sup>16</sup> loc. cit.

<sup>17</sup> KU, § 1, nota.

<sup>18</sup> KU, § I, 3-4; trad. 27 a.

<sup>19</sup> KU, § 3. 7; trad. 229 b.

mero placer sensible o sensual (respecto de lo cual se hablará luego § 8).- Y lo distingue también de lo bueno y de lo útil (esto es, de lo que es bueno para algo), porque el bien moral lo establece la razón, es un imperativo, y porque tanto el bien cuanto lo útil son objetos del apetecer.- Pero sobre todo, en lo que se refiere al conocimiento, a lo agradable, a lo bueno o a lo útil, el sujeto tiene interés en el objeto, en su existencia real, mientras que lo bello *place por su sola representación*, independientemente de que el objeto a que se refiere exista efectivamente o no. En tanto que en los otros casos examinados (el conocimiento, lo moral, etc.) es esencial el interés en la existencia del objeto, *lo bello es tema de una satisfacción desinteresada*. El placer estético, pues, es puramente *contemplativo*. Con otros términos, en la actitud estética ocurre como si se viera el objeto por primera vez, desembarazados de la experiencia diaria y deformadora de las cosas y las contemplásemos ahora como con los ojos frescos (piénsese v. gr., en el racimo de uvas que se nos ofrece en la mesa, y el cuadro que lo representa). De modo que puede decirse que la actitud estética libera al objeto de cualquier intento de dominio por parte de la voluntad, y simplemente *deja ser* a la cosa- Lo bello entonces es objeto de satisfacción puramente contemplativa y libre, por no estar atado a ningún interés.

### 8. Según la cantidad, lo bello place universalmente

Como lo bello place sin interés ninguno, será objeto de satisfacción *universal*, porque lo que separa a los individuos unos de otros son justamente sus intereses, en tanto que lo desinteresado, objeto de pura contemplación, sólo puede fundarse en lo común a todos. Cuando se afirma que *de gustibus non est disputandum* (no hay que discutir en materia de gustos), se habla, en realidad, no del gusto estético, sino del gusto de los sentidos. Así, v.gr., a uno le gustará el color violeta, por ser suave y agradable, en tanto que a otro le resultará muerto y mustio; habrá quien guste del sonido de los instrumentos de viento, mientras otro preferirá el de los de cuerda.<sup>20</sup> Pero éstos y otros casos semejantes se refieren al gusto privado, en tanto que aquí se trata del gusto estético, que es juicio de la reflexión. Según Kant sería ridículo que alguien dijese que tal o cual cosa es bella "para mí". Con todo derecho podrá decir que a él le agrada, pero "no debe llamarlo *bello* si sólo a él le place",<sup>21</sup> pues la sola palabra "bello" implica la universalidad, lo que gusta en sí mismo, independientemente de las sensaciones placenteras o de lo bueno; "bello", ya de por sí, hace referencia, no al gusto individual, sino a algo que *exige* la aprobación de los otros. El predicado "bello" sólo se enuncia bajo la suposición de que toda otra persona sentirá lo mismo, y por ello cada uno hablará "de lo bello como si la belleza fuera una cualidad del objeto"<sup>22</sup> (lo que lleva a olvidar o pasar por alto que se trata sólo de una cualidad de la representación). Los juicios referentes a lo bello -a diferencia de los relativos a lo agradable- se enuncian pues con pretensión de validez universal. Por ello

esa pretensión a validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio mediante el cual declaramos algo *bello* que, sin pensarla en él. a nadie se le ocurriría emplear esa expresión.<sup>23</sup>

Sin embargo, es necesario precisar de qué universalidad se trata, porque Kant no se refiere aquí a la universalidad lógica, es decir, relativa al conocimiento; pues en tanto que la universalidad lógica se apoya en conceptos, la universalidad estética es *subjetiva* y se

<sup>20</sup> KU, § 7, 19; trad. 235 a.

<sup>21</sup> KU, § 7, 19; trad. 235 b.

<sup>22</sup> KU, § 6, 48-49 s; trad. 234.

<sup>23</sup> KU, § 8, 21 s; trad. 236 c.

apoya en el sentimiento. Pero si el juicio ha de fundarse en el placer, ¿cómo es posible un placer "universal"? Pues parece contradictorio pensar que un estado de ánimo -que en cuanto tal es puramente individual y relativo a lo propio de cada cual- pueda poseer universalidad. Que el juicio sea universal no significa que todo juicio sobre lo bello sea válido para todos y para cada caso particular de objeto bello y que todos coincidan con él; sino que se trata del *principio* universal del juicio de gusto: que ante lo bello todos *debieran* sentir el mismo placer (aunque de hecho pueda ocurrir que no lo sientan). Kant se refiere a lo que debiera ocurrir en caso de que efectivamente nos encontrásemos frente a una representación bella -es decir, no piensa en ningún caso concreto, sino más bien en un caso ideal.<sup>24</sup> El placer en lo bello, como todo sentimiento, es algo mío en cuanto lo siento yo, algo que concierne al aspecto privado, personal e irrepetible de cada individuo; por lo tanto, es lo más opuesto que se pueda pensar respecto del concepto y de su universalidad. Sin embargo, si el sentimiento estético se fundase en un estado de ánimo que no tuviese nada de orden personal, en un estado que todos fuesen susceptibles de sentir, entonces el sentimiento estético sería universal. Y es esto lo que según Kant ocurre.

Es preciso aquí tener en cuenta que si bien no se trata de conocimiento, hay en el juicio estético "cierta" semejanza o aproximación a él. Ya al decir que lo bello es objeto de placer desinteresado, se ha afirmado implícitamente que se trata de algo universal y no dependiente de las particularidades de uno (o varios) individuos. Lo bello suscita una satisfacción *libre* que se funda en el sentimiento de placer. Como el sentimiento debe resultar de la estimación (*Beurteilung*), no ha de fundarse en ningún interés, sino en la mera contemplación en cuanto las facultades del espíritu "refieren una representación dada *al conocimiento en general*".<sup>25</sup>

¿Qué quiere decir Kant? El conocimiento requiere "en general" la colaboración armónica de dos facultades: imaginación y entendimiento. La imaginación combina lo múltiple dado (por la sensibilidad); el segundo otorga la unidad (el concepto) con que se lleva a cabo la síntesis; el concepto determina, delimita, aquella multiplicidad, se la subordina: su función es la de establecer la regla (*regula*) con que se sintetiza. El entendimiento (la facultad de las reglas), *regula*, rige o determina el material enlazado por la imaginación.

Ello es lo que ocurre con el conocimiento, donde el entendimiento "determina" a la imaginación. Pero en el juicio estético no hay concepto. "Bello es lo que, sin concepto, place universalmente", según lo dice la definición del segundo momento.<sup>26</sup> Ahora la relación entre imaginación y entendimiento, aunque armónica (en el caso de lo bello), tiene sentido diferente a la que se da en el conocimiento, pues mientras allí el entendimiento (mediante el concepto) era lo determinante, ahora en cambio el entendimiento está "al servicio"<sup>27</sup> de la imaginación. Ambas facultades, imaginación y entendimiento, se hallan en "*libre juego*" -"libre", porque la imaginación no está ya sujeta a la coerción del concepto, de manera que puede crear, a partir del material dado, formas siempre nuevas; y "juego", porque ha de ser "*regelmässig*",<sup>28</sup> ha de ser "regular" o "conforme a regla".

Entonces, y a pesar de que en el sentimiento de la belleza no hay concepto (y por ello lo bello no es subsumible ni demostrable), no obstante el objeto bello (su

<sup>24</sup> Cf. KU, § 8, 26: tr. 238 c.

<sup>25</sup> KU, § 9, p. 28; tr. p. 239 c.

<sup>26</sup> KU, § 9, 32; trad. 241 b.

<sup>27</sup> cf. KU, "nota gral. a la primera sección de la analítica". 71; trad. 260 b; cf. también S 49. 198; tr. 323 c. 324 a.

<sup>28</sup> cf. KU, § 40, 161; trad. 306 c.

representación) se nos ofrece con cierto orden y armonía, que en verdad escapan al concepto. Lo bello no es jamás caos o desorden, sino que en él se encuentra siempre cierta "regula-ridad" -que no atañe al entendimiento sino al acuerdo espontáneo entre imaginación y entendimiento. Hay allí presente un cierto principio de orden que unifica las partes de lo dado y combinado aunque no sepamos por qué (y, en el fondo, en la actitud estética, sin que ello nos interese). Las cataratas del Iguazú ofrecen sin lugar a dudas un magnífico ejemplo de belleza; pero cuál sea el "principio" (el concepto), lo ignoramos, y lo propio de la actitud estética (la sola contemplación) no es la de buscarlo, sino la de atenernos al puro espectáculo. Para que haya belleza es preciso que la imaginación no marche sola, que no funcione "desbocada", por así decir, sino dentro de ciertos límites; y, en efecto, el Juicio se hace consciente de *cierta* regla que sin embargo no logra determinar. Se trata de algo que sólo se siente: que la multiplicidad no es mera multiplicidad; se tiene como el atisbo de cierto orden y regla sin que haya concepto determinado que lo explique. Piénsese en una obra de arte musical, en una toccata de Bach o en un concierto de Vivaldi, respecto de los cuales podrán hacerse innumerables interpretaciones, o "explicaciones" y comentarios -y se verá que en el fondo no pueden hacer nada más que dejarnos ante la obra misma. Tenemos como la impresión, el "barrunto" de cierto orden, pero no alcanzamos a determinarlo; tan sólo "sentimos" que en la representación de lo bello hay alguna clase de orden o regularidad que parece responder a un concepto sin saber cuál es. Ahora ocurre, pues, que el acento recae sobre la imaginación, y no sobre el concepto, y al faltar éste resulta una armonía *indefinida*. Como en este caso el concepto está ausente, y el concepto es lo que define, la armonía será *indefinida*, es decir, la imaginación "concuerta" con el entendimiento sin estarle subordinada: un "juego libre", según se expresa Kant. Tal "juego" entre imaginación y entendimiento se da en un estado de ánimo que le pertenece a todo hombre en virtud de su común constitución, y del cual nos damos cuenta mediante el sentimiento -en el sentimiento y *no* en el conocimiento, porque entonces se trataría de un objeto y no de un estado de ánimo. De modo que la universalidad de que se habla resulta ser la de un estado del espíritu, del cual brota el sentimiento de placer.

El placer estético es, pues, la conciencia de esa armonía espontánea que el espíritu siente entre imaginación y entendimiento, entre la libre conformidad de ambas facultades. Y como en este caso el sentimiento carece de cualquier aspecto individual, sino que atañe solamente a aquello que *todo* sujeto posee en común -el espíritu y sus facultades universales-, se explica la universalidad del juicio estético.

## 9. La belleza, finalidad sin fin

En tercer lugar, la belleza es "la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él *sin representación de un fin*",<sup>29</sup> esto es, cuando el juicio de apreciación "está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una finalidad sin fin".<sup>30</sup> La finalidad es la correspondencia de una cosa respecto al concepto que de éste tiene la causa productora (por ejemplo la finalidad de un reloj es la de indicar la hora); por tanto, "finalidad sin fin" significará que algo es inteligible sin saber a qué idea corresponde, significará que hay acuerdo entre la cosa y el entendimiento en general. Al referirse a la "forma", se refiere Kant a lo puramente formal en la representación de la cosa, es decir, a "la concordancia de lo diverso con lo uno (sin determinar qué deba ser éste)".<sup>31</sup> En otros

<sup>29</sup> KU, § 17, 61; trad. 255.

<sup>30</sup> KU, § 15, 44; trad. 247 d.

<sup>31</sup> KU, § 15, 45; trad. 248 b.

términos, en el objeto que apreciamos como bello nos representamos una armonía u orden interno<sup>32</sup> que no se encuentra subordinado a ningún fin exterior. Es lo que sucede con la contemplación de una rosa o de un tulipán, cuya belleza no significa nada y que - con toda independencia de lo que la botánica pueda enseñar y que no es asunto que ocupe a la estética- se nos ofrece a la pura contemplación y encanto de la forma.

Este tercer momento se desprende ya del carácter puramente contemplativo de los juicios estéticos, de que éstos son por entero independientes de cualquier interés en la existencia del objeto: el placer estético puro place en sí, fuera de cualquier otra consideración. Lo bello sólo lo es para ser contemplado, y por ello ocurre que si se lo pone al servicio de un fin cualquiera -sea político, científico, pedagógico, social, etc.- se desnaturaliza y el efecto estético puro desaparece (hay una cierta excepción: para Kant lo bello es *símbolo*, pero sólo símbolo, de lo moralmente bueno, cf. KU § 59). Aquello que satisface mediante concepto, no satisface de modo estéticamente puro. Las palabras *ars gratia artis* ("el arte por el arte") sugieren una idea aproximada de la misma cuestión.

Si la obra de arte delata su intención (su concepto) se esfuma el placer estético puro para ser reemplazado (total o parcialmente) por un interés. Sin duda, la belleza tiene una finalidad (recuérdese que en ella participa el entendimiento), pero se trata de un concepto indeterminado. En cambio, cuando la obra de arte manifiesta su intención, al propio tiempo desaparece el placer (puramente) estético. Goethe observa: *Man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt* (trad. libremente: "se percibe la intención, y uno se siente contrariado"). Lo bello ni siquiera tiene el propósito de placer, porque entonces no busca ser contemplado (como lo requiere la belleza), sino apetecido.

Lo bello es autosuficiente, se basta a sí mismo por la perfecta integración (armonía) de sus elementos. Tal autosuficiencia, podría decirse con expresión que no es de Kant, la señala o subraya en la obra de arte el marco (o el escenario, o las tapas del libro, etc.), que contribuye a separar la obra de arte del resto de las cosas, como especie de llamado de atención para señalarnos que se trata de un recinto des-interesado de lo cotidiano y en el cual sólo cabe la pura contemplación. La finalidad estética, pues, es puramente formal. La expresión "pura forma", es lo mismo que decir nuestra pura contemplación de la cosa.<sup>33</sup>

## 10. Lo bello es objeto de satisfacción necesaria

Desde el punto de vista de la modalidad, los juicios estéticos, puesto que valen universalmente, han de valer también necesariamente. La argumentación de Kant está lejos de ser simple, y para el propósito de esta exposición podemos limitarnos a lo que sigue.

La necesidad de los juicios estéticos no es teórica ni práctica. No se trata de necesidad apodíctica, sino de necesidad *ejemplar*, esto es,

una necesidad de la aprobación de *todos* es un juicio considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar.<sup>34</sup>

Es lo que sucede con toda gran obra de arte, la cual sirve de ejemplo, "de medida o regla de la apreciación",<sup>35</sup> como caso de "una regla universal que no se puede dar"<sup>36</sup> por

<sup>32</sup> Recuérdese, cf. § 4, que "Zweckmässig" significa "de acuerdo a un fin", "armónico", "intencional", "dirigido a un fin")

<sup>33</sup> K. FISCHER. *Geschichte d. neuern Phil.*, tomo V, segunda parte, 417 s.

<sup>34</sup> KU, § 18. 62-63; trad. 256 d.

<sup>35</sup> KU, § 46, 161; trad. 316 b.

ser indeterminada e indeterminable, pues carecen los juicios de gusto de principio determinado objetivo. Y no obstante, no carecen dichos juicios de todo principio, según ocurre con los del gusto sensible; a diferencia de éstos, los juicios estéticos tienen un principio subjetivo "por medio del sentimiento"<sup>37</sup> con valor universal.

Tal principio lo llama Kant *sentido común*, con lo que no entiende la expresión en su sentido más usual (según el cual indicaría el entendimiento común a todos, que procede según conceptos (oscuramente representados). Lo que Kant denomina "sentido común" procede según sentimiento: del libre juego de imaginación y entendimiento resulta como efecto el sentido común, tan sólo suponiendo el cual son posibles los juicios de gusto.<sup>38</sup> Si no se hace tal suposición, se cae sin remedio en el escepticismo (tan fatal en estética como en la teoría del conocimiento o en la moral). Cuando se formula un juicio que afirma que algo es bello, y negamos la opinión contraria, nuestro juicio lo fundamos "en nuestro sentimiento, que ponemos a su base, no como sentimiento privado, sino como uno común";<sup>39</sup> suponemos que la representación del caso no le resulta placentera a un solo sujeto, sino que se trata de un estado de espíritu necesario común a todos.

## 11. El arte y el genio

Luego de haber expuesto esta teoría según la cual la belleza consiste sólo en la forma del objeto, de modo que el concepto, el fin y la esencia de la cosa no son tema de consideración en el juicio estético, introduce Kant la distinción ya señalada (§ 6) entre belleza pura y belleza adherente. Quizás haya que leer todo lo dicho, que se refiere a la primera especie de belleza, tan sólo como caso límite de belleza pura (en cierto modo lo señalan los ejemplos que propone Kant), para lo cual la experiencia concreta sólo mostraría el aspecto *a priori*;<sup>40</sup> todo lo demás que pueda ofrecernos el objeto bello, lo sería a título de agregado (pero que no debe ser simplemente desdeñado, según parece entenderse en algunas exposiciones). Kant mismo concede mayor valor a la belleza adherente en el desarrollo ulterior de la KU, con lo cual la contraposición entre los dos tipos de belleza se vuelve más matizada, pues la belleza adherente implica la perfección del objeto respecto de su concepto, según ocurre con los seres vivos y especialmente en el hombre. De tal manera la belleza adherente se torna no sólo más significativa que la pura, sino que a la vez logra conmover la totalidad del espíritu humano.

Las dos formas de belleza se manifiestan en la naturaleza (por ejemplo, en las flores) y en el arte. Si la naturaleza resulta bella es porque parece arte, o hecha como obra de arte, por su adecuación para concitar el libre juego de nuestras facultades representativas.

El arte "no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza".<sup>41</sup> En efecto, en la obra de arte hay intención, finalidad, y sin embargo esa intención no debe aparecer; por el contrario, "el arte debe ser *considerado* como naturaleza"<sup>42</sup> aunque, como de hecho ocurre, se tenga conciencia de que es arte. Ello se ve claramente en el caso de la obra del genio, del cual

<sup>36</sup> KU, § 18, 62-63; trad. 256 a.

<sup>37</sup> KU, § 20, 64; trad. 256 c.

<sup>38</sup> Cf. KU. § 20. 64-65; trad. 257 b.

<sup>39</sup> KU, § 22, 66-67; trad. 258 b.

<sup>40</sup> cf. KU, § 58, último párrafo.

<sup>41</sup> KU. § 45, 179; trad. 315 a.

<sup>42</sup> ib. 180; 315 c.

todo arte bello es producto (cf. § 46). En efecto, Kant define el genio con las siguientes palabras:

*Genio* es el talento (dote natural) que da la regla al arte.<sup>43</sup>

En arte no hay reglas establecidas de antemano, no hay concepto; sino que las reglas las establece en cada caso en sí mismo el artista; por ello es creador, no imitador, y el artista que le siga recibirá de él el impulso, pero nunca un trabajo para copiar. Ahora bien, como la facultad creadora del artista no puede enseñarse ni aprenderse, como el artista mismo ignora cómo lleva a cabo su obra (inconscientemente, diríamos hoy) (cf. Cap. IV, § 3) resulta que esa facultad le pertenece a la naturaleza. De modo que si el artista da la regla al arte, a la inversa también puede decirse que el artista es el medio mediante el cual la naturaleza da la regla:

Kant agrega, a continuación de la definición citada:

Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *disposición espiritual* (*Gemütsanlage*) innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte.<sup>44</sup>

Aquí vuelve a advertirse una vez más el tema de la tercera *Crítica*: el de la relación entre los dos mundos, el natural y el de los fines.

## B) LA TELEOLOGÍA

### 12. Los fines de la naturaleza

La segunda parte de la KU se ocupa del Juicio ideológico. Aquí no se trata (como en la primera parte) de finalidad formal y subjetiva, tal como se manifiesta en los fenómenos estéticos, sino de una finalidad *objetiva*, que atañe a los objetos mismos (y no a su relación con el sujeto, según ocurría con los juicios referentes a la belleza) y *material*, en cuanto supone un fin natural en los seres vivos (v. gr., la autoconservación). Esta finalidad, cuya función es fundamental para la comprensión de los seres organizados, le permitirá a Kant extender a la naturaleza entera el alcance de ese concepto y ensanchar en buena medida los límites que se le habían fijado a la *Crítica de la razón pura* -si bien es cierto que ello acontece por obra del Juicio reflexivo (y no del determinante, que estudió la primera *Crítica*, la cual, desde este punto de vista, queda intacta).

Lo característico de los seres vivos, y lo que los diferencia netamente de los físico-mecánicos, consiste en que son causa y efecto de sí mismos (cf. KU, § 64). En la naturaleza todo tiene su causa, la cual puede ser otra cosa (causa eficiente) o puede estar en la cosa misma (causa final). La causalidad eficiente, que el entendimiento requiere, constituye una serie descendente: la causa determina el efecto, éste es causa de otro efecto, y así indefinidamente; en cambio, la serie de las causas finales puede seguir una marcha ascendente, de modo que el efecto puede ser considerado como causa de su propia causa, y no sólo como mero efecto sino como meta (*Ziel*).

Ello resulta claro en el caso de las acciones humanas, de lo cual da un ejemplo el propio Kant: supóngase que alguien construya una casa con el propósito de obtener una renta: la casa será la causa del dinero que se cobra por el alquiler, pero asimismo la

<sup>43</sup> KU, § 46, 181: tr. 315 d.

<sup>44</sup> loc. cit

representación de ese posible cobro ha sido la causa de la casa.<sup>45</sup> Pero en tanto que en el ejemplo la relación de la causa eficiente con el efecto es una relación por completo externa, y el fin es exterior a la cosa, en los seres vivos se da una relación interior. Si a veces se ha pretendido compararlos con máquinas, Kant señala la diferencia;<sup>46</sup> un reloj constituye un todo de partes interrelacionadas, cada una de cuyas ruedecillas está al servicio de las otras y del conjunto; pero ninguna de ellas puede producir las demás, ni es capaz de repararse a sí mismo, ni de remediar los defectos que pudiera tener o de mejorarse a sí mismo: "todo lo cual, en cambio, podemos esperarlo de la naturaleza organizada".<sup>47</sup> Y ello porque el ser vivo no sólo posee fuerza motriz, "sino que posee en sí fuerza *formadora*",<sup>48</sup> es organizado y organizante.

Un árbol, para tomar otro ejemplo, es causa de sí mismo. Produce otro árbol de su misma especie, de modo que se engendra a sí mismo "*según la especie*, en ésta se conserva constantemente como especie, producido, por una parte, como efecto, y, por otra, produciéndose a sí mismo como causa de sí mismo sin cesar".<sup>49</sup> De otro lado, el árbol se engendra a sí mismo "*según el individuo*",<sup>50</sup> transformación que se llama crecimiento y por el cual el vegetal convierte la materia inerte en cualidad específico-peculiar, la transforma y (digamos) "la hace suya" al incorporársela. En tercer lugar, "una parte de esa criatura se engendra a sí misma de tal modo que la conservación de una depende de la conservación de las otras recíprocamente",<sup>51</sup> y así ocurre que las hojas son producto del todo y a la vez sirven para la conservación de éste, pues la privación de aquéllas lo mataría. En el ser vivo se da una causalidad recíproca entre partes y todo: las partes (órganos) realizan el todo, y el todo parece presidirlas, predetermina las partes: las partes son para el todo y éste da sentido a las partes. Lo cual resulta inexplicable mecánicamente, pues la explicación mecánica va de las partes al todo.

### 13. El Principio de la finalidad interna

De lo dicho resulta "el principio de la apreciación (*Beurteilung*) de la finalidad interna en seres organizados"<sup>52</sup> o seres vivos. Pues éstos no pueden explicarse con el solo recurso mecánico, sino que deben considerarse como "fines de la naturaleza" (*Naturzwecke*)

Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin una relación con otras cosas, deben sin embargo ser pensados posibles sólo como fines de la misma, y que por tanto proporcionan (...) al concepto *de fin [...]* de la *naturaleza* una realidad objetiva, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología, es decir, de un modo de apreciar (*Beurteilungsart*) sus objetos según un principio particular tal, que introducirlo en la naturaleza sería, de otro modo, absolutamente ilegítimo (pues no se puede, de ninguna manera, *ver a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad).<sup>53</sup>

<sup>45</sup> cf. § 65. 289; trad. 370 a.

<sup>46</sup> cf. § 65. 392; trad. 371 c.

<sup>47</sup> loc. cit.; trad. 371 c.

<sup>48</sup> 293; trad. loc. cit.

<sup>49</sup> KU. § 64, 287; trad. 368 d.

<sup>50</sup> loc. cit.

<sup>51</sup> KU. § 64. 288; trad. 369 b.

<sup>52</sup> § 66. título.

<sup>53</sup> KU. § 65. 395; trad. 372 c.

Los seres vivos, entonces, son los únicos entes naturales que deben ser considerados "fines de la naturaleza", aun encarados por sí mismos e independientemente de la relación que pudieran tener con otros. En efecto, dichos seres se dan en la naturaleza, con lo cual su concepto adquiere "realidad objetiva" mediante la experiencia y la observación, y deja de parecer un mero concepto al que no se sabe si corresponde realidad alguna. Ahora se vuelve posible una teleología, vale decir, una disciplina capaz de "apreciar" (no conocer) los objetos de la naturaleza según "un principio particular", el principio de finalidad o de las causas finales, principio que, introducido de otro modo, es decir, como principio determinante y constitutivo, resultaría ilegítimo. Efectivamente, la ciencia de la naturaleza, según ha enseñado la *Crítica de la razón pura*, excluye toda explicación que no sea la mecánica, aquella que apela *tan sólo* a las causas eficientes.

Pues bien, "el principio o máxima de la apreciación de la finalidad interna en seres organizados" es el siguiente: "*un producto organizado de la naturales i es aquel en el cual todo es fin y, recíprocamente, también medio*".<sup>54</sup>

Este principio de finalidad es, pues, una regla para interpretar la naturaleza tal *como si* ésta persiguiese un fin. De hecho ocurre que el investigador de plantas o animales no puede prescindir de tal principio para explicarse los seres vivos o su anatomía (por ejemplo, la capacidad de correr, volar o nadar que tienen algunos de ellos), porque sin tal principio el estudioso carecería de hilo conductor para observar los entes dotados de vida. No se trata de un principio físico (en el sentido de un principio constitutivo que determine necesariamente, *a priori*, toda la naturaleza, según ha mostrado la primera *Crítica* que ocurre con los "Principios del entendimiento puro", sino que surge de la experiencia y se refiere a objetos empíricos y contingentes. Pero sin embargo la experiencia tiene a su base un principio *a priori*, "aunque sólo sea regulativo y aunque aquellos fines estén en la idea del que juzga y no en causa alguna eficiente".<sup>55</sup> No es un principio objetivo constitutivo de los objetos, sino una máxima que el espíritu humano adopta y que está "en la idea del que juzga" y no en las cosas, pero sin el cual no podemos comprender los seres orgánicos.

#### **14. Finalismo y mecanismo. La antinomia de sus Principios**

Ahora bien, en cuanto el conocimiento de la naturaleza reposa necesariamente en el mecanismo de las causas eficientes, y ahora nos encontramos con *otra* manera de encararla que se funda en causas finales, parece que nos enfrentásemos con una antinomia entre mecanicismo y finalismo. La introducción en la naturaleza de la finalidad parece colocar en oposición irreconciliable ambos principios. Kant mismo sostiene que la explicación mecánica es requisito necesario del conocimiento natural: "sin ponerlo [al principio mecánico] a la base de la investigación, no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza".<sup>56</sup> La primera *Crítica* ha demostrado el alcance constitutivo y necesario de sus Principios y que ningún objeto de conocimiento teórico puede escapar a su alcance.

No obstante, los seres orgánicos *en tanto orgánicos* resultan inexplicables para el entendimiento. Los principios de éste valen para ellos, y sin duda hallamos allí conexiones según causas eficientes. Pero con ello no basta; sino que es preciso *también* una consideración finalista, pues de otro modo resultarían ininteligibles. La finalidad no da reglas a la naturaleza, no forma parte de la función de *Urheber* propia del entendimiento

<sup>54</sup> KU, § 66, 296; trad. 373 a.

<sup>55</sup> § 66, 396; trad. 373 b.

<sup>56</sup> § 70, 315; trad. 383 e.

(Urheber der Natur, cfr. arriba Sec. I, § 14, nota 65), no es una categoría, sino un concepto originario de la razón que, según se sabe (Cf. arriba), supone la representación previa del efecto, una causalidad inteligible y por tanto suprasensible. Una cuestión debe quedar perfectamente clara: en la medida de lo posible hay que ceñirse a la investigación de las causas eficientes, al enfoque mecanicista, y ello tan lejos como se pueda ir. Pero allí donde la explicación física o físico-química no alcanza para explicar suficientemente el objeto o el proceso a estudiar, como en el caso de los fenómenos de la vida, es preciso recurrir a las causas finales. Pero sólo en el caso de que la explicación mecanicista nos abandone se apelará a la explicación por fines, que -es importante reiterarlo-, no tiene alcance constitutivo, sino sólo regulativo y heurístico.

Kant formula la "antinomía" del Juicio en estos términos:

[Tesis:] Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser apreciada (*beurteilt*) como posible según leyes meramente mecánicas.

[Antítesis:] Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser apreciados (*beurteilt*) como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su apreciación (*Beurteilung*) exige una ley de causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales).<sup>57</sup>

En realidad, no hay oposición o contradicción entre el Principio del mecanismo y el del finalismo. En tanto que el primero es un Principio constitutivo válido para *toda* la naturaleza, principio que adopta el Juicio determinante cuando sigue al entendimiento -en cambio el segundo es asunto del Juicio *reflexivo* sólo para *ciertas cosas* -los seres orgánicos-, respecto de los cuales la explicación mecánica (físico-química) es insuficiente. La "antinomía" se resuelve en cuanto observamos que no se trata en estas proposiciones de principios referentes a las cosas o a leyes de la naturaleza, sino de máximas de la facultad de juicio de acuerdo con las cuales apreciamos (*beurteiler*) los fenómenos. La tesis no dice que los fenómenos materiales sólo puedan originarse mecánicamente, sino que, dada la organización del entendimiento humano, éste sólo puede inteligir la producción mecánica. La antítesis no afirma que los seres orgánicos no puedan originarse mecánicamente, sino que no comprendemos el origen de *estos* seres mediante causas meramente mecánicas. La antinomía se da entre máximas del Juicio: no se refiere al modo de nacimiento de las cosas materiales, sino únicamente a nuestro modo de explicarlas: la tesis afirma la validez sin excepción de la explicación mecánica; la antítesis, la validez de la explicación teleológica limitada a los cuerpos orgánicos.

Toda la apariencia de antinomía entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y del teleológico (técnico) descansa [...] en que se confunde un principio del Juicio reflexionante con uno del determinante y la *autonomía* del primero (que sólo vale subjetivamente para nuestro uso racional en consideración de las leyes particulares de la experiencia) con la *heteronomía* del otro, que debe regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento.<sup>58</sup>

Si ambas proposiciones pretenden carácter constitutivo, la antinomía es irresoluble; pero es resoluble si se las considera como principios o puntos de vista regulativos de la apreciación; pues no es contradictorio proseguir la investigación de las causas mecánicas, y darse cuenta de que por último se da un resto que no podemos comprender sin el recurso a causas finales.

<sup>57</sup> KU. § 70, 314; trad. 382 b.

<sup>58</sup> KU, § 71. 318 s; trad. 384 s.

De todos modos, sin perjuicio de la oposición entre ambos tipos de consideración, no excluye Kant que las leyes mecánicas puedan servir de medios para la causalidad final.<sup>59</sup>

### 15. El principio de las relaciones finales internas. El surgimiento de la vida

Según Kant es pues "indudablemente seguro"<sup>60</sup> que el enfoque mecánico es incapaz de explicar los fenómenos de la vida *en cuanto tales*. En cambio, según el Juicio reflexionante, es

un principio completamente correcto el de que, para el enlace [...] de las cosas en causas finales, debe ser pensada una causalidad diferente del mecanismo, a saber la causalidad de una causa del mundo que obra según intenciones (inteligente).<sup>61</sup>

En efecto, Kant examina las distintas teorías posibles relativas a la explicación de la finalidad en la naturaleza (tanto las que la niegan como las que la afirman). Todas ellas encaran el problema objetivamente, dogmáticamente, con la pretensión de establecer algo sobre los objetos mismos, i.e., según el Juicio determinante. Sin embargo, nuestra razón en ningún caso logra resolver la cuestión, y al rechazar tales teorías concluye Kant que, de acuerdo con las condiciones de nuestra facultad de conocer, "no debemos de ningún modo buscar en la materia un principio de determinadas relaciones finales".<sup>62</sup> Según su parecer, es imposible que la vida surja de la materia, que es de por sí inerte: "[...] es absurdo [...] tan sólo concebir o esperar [...] que pueda levantarse una vez otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención".<sup>63</sup> Por lo cual

no nos queda manera alguna de apreciar la producción de sus productos como fines de la naturaleza más que por un entendimiento superior, como causa del mundo.<sup>64</sup>

Para poder investigar la naturaleza en sus productos organizados -y no sólo en ellos, sino también en el todo de la misma-, "necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la naturaleza el concepto de una intención"<sup>65</sup>. Más aun:

cuando ya una vez hemos descubierto en la naturaleza una facultad de engendrar productos que no pueden ser pensados por nosotros más que según el concepto de las causas finales, vamos más lejos, y aquellos productos (...) que no hacen precisamente necesario el buscar, por encima del mecanismo de las causas ciegamente eficientes, otro principio para su posibilidad, los podemos, sin embargo, juzgar como pertenecientes a un sistema de fines, porque la primera idea, en lo que toca a su fundamento, nos conduce ya más allá del mundo sensible, y la unidad del principio suprasensible debe ser considerada como valedera del mismo modo, no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para el todo natural como sistema.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> cf. KU, § 78, 361-2; trad. 40.b.

<sup>60</sup> § 71. 318; trad. 384 c.df

<sup>61</sup> loc. cit

<sup>62</sup> KU, § 73, 329; trad. 389 e.

<sup>63</sup> KU. § 75, 338; trad. 394 b.

<sup>64</sup> KU, § 73, 329; trad. 389 e.

<sup>65</sup> KU. § 75. 334; trad. 392 b.

<sup>66</sup> KU, § 67, 304; trad. 377 b.

## 16. *El último fin de la naturaleza y el fin moral de la creación*

Una vez establecida la especificidad de los seres organizados, es decir, que hay objetos determinados según fines, Kant ensaya la ampliación del principio finalístico a la totalidad de la naturaleza (lo cual ocurre al final de la KU, en el "Apéndice. Metodología del Juicio teleológico", § 79 ss). Del continuo enlace de los seres vivos con relación a una serie de fines naturales, concluye que dicha serie apunta a un último fin natural y fin final del mundo, y por último encuentra la fundamentación de este último en una Causa suprema. De nudo muy rápido puede resumirse el Apéndice del siguiente modo.

En relación con la subordinación del principio mecánico bajo el teleológico, Kant observa en el conjunto de los organismos una serie de los mismos, "algo semejante a un sistema según el principio de producción".<sup>67</sup> La anatomía comparada hace concebible la posibilidad -hecha más tarde realidad por el evolucionismo- "de obtener aquí algo", dice Kant,<sup>68</sup> de explicar "con el principio del mecanismo de la naturaleza" el desarrollo de las diversas especies a partir de una primitiva "madre común".<sup>69</sup>

Aquí tiene el *arqueólogo* de la naturaleza plena libertad para hacer surgir de las trazas conservadas de las más antiguas revoluciones [de la naturaleza], según el mecanismo conocido o verosímil de la misma, aquella gran familia de criaturas [los seres vivos].<sup>70</sup>

Sin embargo, aun suponiendo esa producción puramente mecánica, es preciso "atribuir a esa madre universal una organización, puesta finalísticamente (*zweckmässig*) en todas esas criaturas, sin lo cual la forma final de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en modo alguno según su posibilidad",<sup>71</sup> pues "solamente algo orgánico sería producido por otro organismo",<sup>72</sup> y no se ha hecho otra cosa con ello sino "retrotraer más allá del fundamento de la explicación, y no puede pretender haber hecho la producción de esos dos reinos independiente de la condición de las causas finales".<sup>73</sup>

Ahora bien. Además de la finalidad interna que se ha estudiado, Kant distingue la finalidad externa, "aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin".<sup>74</sup> Hay cosas que no tienen o suponen posibilidad interna ninguna, pero pueden ser fines exteriormente, como la tierra, el agua o el aire, en relación con seres orgánicos, pero no pueden considerarse como medios para la formación de montañas, sino que son para éstas sólo causas mecánicas.

Si se pregunta para qué existe una cosa, la respuesta puede ser doble: o bien la existencia de tal cosa carece de relación con una causa que opere según intenciones, y en tal caso se trata del origen de la misma según el mecanismo de la naturaleza; o bien tiene "algún fundamento intencionado en su existencia".<sup>75</sup> En este último caso, el de los seres organizados, puede volverse a harer la pregunta, y responder que su fin no está en la cosa misma, la cual sería un medio, o bien que el fin de la cosa es tan sólo fin, fin final mas allá del cual no habría ningún otro.

<sup>67</sup> KU. § 80. 368: trad. 411 c.

<sup>68</sup> loc. cit.

<sup>69</sup> 369; trad. *loc. cit.*

<sup>70</sup> KU. 369; trad. 411 d.

<sup>71</sup> § 80. 370; trad. 412 a.

<sup>72</sup> loc. cit.; nota

<sup>73</sup> 370 s.; trad. 412 a.

<sup>74</sup> § 82, 379; trad. 416 c.

<sup>75</sup> 381; trad. 417 c.

De tal modo surge la cuestión de para qué existen los seres vivos. ¿Para qué las plantas? La respuesta podría ser: para alimento de los animales herbívoros; y éstos, a su vez, para el sustento de los animales carnívoros. Y por último, en esta jerarquía de medios y fines, puede preguntarse

¿Para qué sirven éstos y los reinos anteriores todos de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la tierra.<sup>76</sup>

De modo que, considerada la naturaleza teleológicamente, el hombre es el fin final (*Endzweck*) de la creación.

Si sólo se acepta el mecanismo como explicación de la naturaleza, entonces la pregunta por el fin final (de todos los demás fines) resulta vana.

Pero si admitimos como real el enlace de fines y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber: la de una causa que *efectúa con intención*, entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿Para qué algunas cosas del mundo (los seres organizados) tienen esta o aquella forma, han sido puestos por la naturaleza en esta o aquella relación con otras? Por lo contrario, ya que se piensa un entendimiento que debe ser considerado como la causa de la posibilidad de esas formas [...] hay que preguntar también [...] por el fundamento objetivo que puede haber determinado ese entendimiento a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces del fin final (*Endzweck*) para el cual tales cosas existen.<sup>77</sup>

Ese fin final ha de ser incondicionado, y por tanto no puede hallárselo en la naturaleza, donde todo supone una condición. Pero se sabe ya (Sec. II, § 2) que lo único incondicionado es la buena voluntad, que se manifiesta en el hombre. Del hombre, no como ente sensible, sino "considerado como ser moral no se puede ya preguntar más para qué (*wozu*) (*quem in finem*) existe".<sup>78</sup> Y agrega Kant:

sólo en el hombre, pero en él sólo como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza está teleológicamente sometida.<sup>79</sup>

Es necesario suponer que el mundo tiene un fin final en vista del cual todo lo demás recibe su valor. Tal fin final es el hombre, pero no en tanto ser natural, que busca la felicidad, sino el hombre en cuanto ente dotado de libertad, es decir, como ente suprasensible, pues

una buena voluntad es lo único que puede dar a la existencia un valor absoluto y, en relación a ella, a la existencia del mundo *un fin final* (*Endzweck*).<sup>80</sup>

El mundo, la existencia en general, tiene un fin final, que es la realización de la vida moral. Y ésta, por ser incondicionada, escapa a las leyes de la naturaleza y requiere una causa suprasensible moral:

Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario

<sup>76</sup> KU, § 82, 383; trad. 418 a.

<sup>77</sup> KU, § 84, 397; trad. 424 s.

<sup>78</sup> 398; trad. 425 d.

<sup>79</sup> KU, § 84, 399; trad. 425 d.

<sup>80</sup> KU, § 86, 412; trad. 432 a.

como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios.<sup>81</sup>

Para dar término a esta breve exposición y para entenderla rectamente, es preciso insistir una vez más que en lo dicho no se trata de conocimiento (en el sentido fuerte que tiene la palabra para Kant), ni tampoco de postulados o de fe moral (aunque haya cierta coincidencia con ello). Sino que se trata de modos de considerar las cosas, modos que nos propone el Juicio reflexionante -que los propone donde y cuando la explicación mecánica nos abandona o es insuficiente-, modos de considerar que en todo caso no son opuestos (sino diferentes) a los del Juicio determinante.

La consideración según las causas finales sólo vale, por lo demás, para nuestro humano conocimiento y no pretende hacer afirmaciones sobre los objetos. El conocimiento científico, determinante y legiferante, tiene que proseguirse hasta donde sea posible, pero cuando nos abandona -según es el caso con los fenómenos de la vida- hay que hacer lugar al pensamiento teleológico, que no determina nada pero cumple importantísima labor regulativa y heurística.

---

<sup>81</sup> KU, § 87, 424; Irad. 438 c

**BIBLIOGRAFÍA**

*Crítica de la razón pura*: hay tres traducciones españolas mencionables. Una de García Morente, bastante buena, pero con dos inconvenientes: el primero, que no es fácil hallar, porque está agotada; el segundo, que no abarca la totalidad de la obra, sino poco menos de los dos tercios (Madrid, V. Suárez, 1928, 2 tomos). Otra, de José del Perojo, completada por J. Rovira Armengol, y retocada por el Prof. A. Klein (Buenos Aires, Losada, dos tomos, 1938 y 1960). La tercera, de P. Ribas (Madrid, Alfaguara, 1978); a pesar de sus pretensiones, deja bastante que desear. Pero tiene la ventaja de estar completa y de indicar la paginación de la primera (A) y segunda (B) edición. Al inglés hay trad. muy buena de Norman Kemp Smith (London, Macmillan, 1933 y reed.). También excelente la italiana de Colli (Torino, Einaudi).

*Prolegómenos a toda metafísica futura*, impecable trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Charcas, 1984.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: trad. de M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946 y reeds. (Col. Austral).

*Crítica de la razón práctica*: trad. de M. García Morente, Madrid, V. Suárez, 1913.

*Crítica del Juicio*: trad. de M. García Morente, Madrid, V. Suárez, 1914, 2 tomos. Estas tres últimas obras, y en las traducciones citadas, aparecieron en un solo volumen, Buenos Aires, El Ateneo, 1951. Otras versiones no son recomendables.

*Los progresos de la metafísica*, muy buena trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

Libros sobre Kant hay muchísimos. Cuando murió el filósofo, en 1804, ya se habían publicado más de 2.000 escritos sobre él, entre libros y artículos de revistas. Hoy en día su bibliografía es absolutamente inabarcable. Llamamos la atención sobre las siguientes obras:

- M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, trad. esp.. Buenos Aires. Sur. 1964; la segunda mitad de este libro expone el núcleo de la *Crítica de la razón pura* y contiene páginas de lo más luminosas, profundas e instructivas que se hayan escrito sobre Kant.
- M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. esp., México. Fondo de Cultura Económica, 1954. Libro difícil en su totalidad, pero con partes relativamente sencillas, y siempre profundo.
- H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience*, London, Alien & Unwin, 1936, 2 tomos. Análisis muy detallado de la primera mitad de la primera *Crítica*: es el libro más útil, creemos, para un estudio a fondo del texto kantiano.
- R. TORRETTI. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires. Charcas, 1980. Es esta una de las pocas ocasiones en que se puede citar, en la bibliografía kantiana, a un autor de lengua española. Libro sólido, claro, con oportunas referencias al estado actual de los conocimientos matemáticos y físicos.
- G. MARTIN, *Kant. Ontología y epistemología*, trad. esp., Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Univ. Nac.de Córdoba, 1961: aunque quizá algo simplificador, ofrece claras exposiciones de los temas ontológicos y epistemológicos de la *Crítica*.
- H. J. PATÓN, *The Categorical Imperative*, Chicago, The University of Chicago, 1948: excelente comentario a la *Fundamentación*.
- L. W. BECK. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago. 1960.
- V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris. Vrin, 1969. Amplio y detallado estudio sobre el tema, desde las primeras ideas morales de Kant, hasta la *Metafísica de las costumbres*.

- E. CASSIRER. *Kant. Vida y doctrina*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1948: exposición completa de todo el pensamiento de Kant. Excelente capítulo sobre la *Crítica del juicio* (desdichadamente, la traducción no es intachable).
- O. HÓFFE, *Immanuel Kant*, trad. esp., Barcelona, Herder, 1986. Excelente libro sobre toda la obra de Kant, con atinadas referencias al estado actual de la investigación. Por ello es tanto más de lamentar su traducción imperfecta.
- M. HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [*Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura*]. De este magnífico curso académico puede decirse lo mismo que de *Kant y el problema de la metafísica*. Hay trad. al francés.
- W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, trad. esp., Buenos Aires, Nova, 1951: el capítulo sobre Kant, en el tomo II, es muy bueno (como lo es, por lo demás, toda la obra).

También pueden consultarse con mucho provecho los dos libros de J. ROYCE citados en el capítulo siguiente.