

**CARLOS ROJAS OSORIO**

**KANT, DESDE  
LATINOAMÉRICA**

**Humacao, abril de 2022**

Derechos reservados. Carlos Rojas Osorio  
ISBN 978-1-64131-648-4

*Dedicado al amigo  
filósofo argentino Néstor Gómez.*

*Más de cuatro décadas de una  
experiencia de amistad auténtica,  
generosa y de mutua ayuda  
nos ha acompañado.*

---

## TABLA DE CONTENIDO

---

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	7
<b>Capítulo 1.</b> Immanuel Kant: Texto y contexto .....	9
<b>Capítulo 2.</b> Torretti sobre Kant .....	27
<b>Capítulo 3.</b> El constructivismo kantiano .....	51
<b>Capítulo 4.</b> La diferencia entre la crítica edición de 1781 y 1787 .....	71
<b>Capítulo 5.</b> Carlos Másmela: Tiempo sucesivo e instante .....	97
<b>Capítulo 6.</b> Sujeto/objeto .....	111
<b>Capítulo 7.</b> Kant: La ciencia y la verdad .....	125
<b>Capítulo 8.</b> Crítica kantiana de la metafísica .....	145
<b>Capítulo 9.</b> La ontología de Kant .....	167
<b>Capítulo 10.</b> La ética de Kant .....	183
<b>Capítulo 11.</b> Álvaro López Fernández: Sobre la razón práctica .....	211
<b>Capítulo 12.</b> Breve exposición de la recepción de la Crítica del juicio en Latinoamérica .....	239
<b>Capítulo 13.</b> El Tribunal de la razón y la monarquía del entendimiento .....	265
<b>Capítulo 14.</b> Lyotard sobre El entusiasmo en Kant .....	283

<b>Capítulo 15.</b> Estética de lo sublime; Kant, Lyotard, Derrida .....	293
<b>Capítulo 16.</b> Alcance y límites del legado de Kant .....	311
<b>Bibliografía de Kant</b> .....	323

---

## PRESENTACIÓN

---

El presente estudio sobre la filosofía de Kant reúne tanto las lecciones que le dediqué en el semestre de enero a mayo de 2014, en el Departamento de Filosofía del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico como otros artículos míos publicados previamente al curso. La intención del presente estudio sobre Kant es fundamentalmente pedagógica, pues es el resultado de la investigación y preparación para el mencionado curso. Al poner el resultado de la investigación «en el molino interminable de la palabra» (Foucault) he pensado en los estudiantes que habrían de tomar el curso y que no habían estudiado previamente al filósofo de Königsberg. Estas lecciones comprenden desde el capítulo 1 hasta el 10. El capítulo 11 recoge sin cambio alguno el artículo que publiqué en *Diálogos* (Núm. 93, 2012) al finado amigo y extraordinario especialista en Kant, Álvaro López Fernández, a quien se dedicaba como homenaje este número de la revista. El capítulo 12 «la recepción de la crítica del gusto en Latinoamérica», recoge también sin cambio alguno una conferencia dictada en el Departamento de Filosofía. De esta manera el título del libro «Kant desde Latinoamérica» queda justificado; además tengo muy presente las contribuciones de Roberto Torretti, otro extraordinario especialista chileno en Kant, y lo mismo puedo decir del colombiano Carlos Másmela, a quien también recurro con frecuencia. Si la vida me da la oportunidad, completaré luego lo aquí escrito con estudios más específicos de estos dos especialistas en Kant que acabo de mencionar.

Otros tres trabajos que ya había publicado constituyen los capítulos 13 y 14 del presente libro. «El tribunal de la razón y la monarquía del entendimiento» es un artículo que publiqué en Costa Rica en la revista *Praxis*, con motivo de los doscientos años del fallecimiento del filósofo de Königsberg. El capítulo 14 se refiere a un estudio de Lyotard intitulado «*El entusiasmo*» (es una reseña publicada en [www.libromanía](http://www.libromanía)) y que trata de los estudios histórico políticos de Kant.

Más que todo este libro ha sido un proceso de aprendizaje de la filosofía de Kant, aprendizaje necesario para compartirlo luego con los estudiantes de filosofía; pero que también el público que se interesa en las Humanidades puede beneficiarse de él. Agradezco al grupo de estudiantes que tuvo la confianza de solicitarme el curso y de obligarme a mí mismo a un estudio detenido de un filósofo difícil pero ineludible para quien se prepara en los estudios filosóficos. Y agradezco también a la directora del Departamento de Filosofía, Anayra Santori, por la confianza depositada en mí para llevar a buen término el compromiso con los estudiantes.

*Humacao, Puerto Rico, noviembre de 2021*

---

## CAPÍTULO I

---

### **IMMANUEL KANT: TEXTO Y CONTEXTO**

***“Si la justicia se perdiera,  
no tendría sentido que vivan  
hombres sobre la tierra”.***

Kant

La primera biografía de Immanuel Kant la escribió un alumno suyo y amigo, Ludwig Ernst Borowski, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Kant tuvo oportunidad de leer el borrador de la obra, lo corrigió y aportó nuevos datos, pero pidió a su biógrafo que no la publicara sino después de la muerte del biografiado. Y así fue. Kant nació el 22 de abril de 1724; procedía de una familia humilde; su padre era talabartero y guarnicionero, y su madre tenía poca instrucción, aunque Kant mismo la consideraba una inteligencia natural. Pero ambos padres se preocuparon de darle una buena educación a su hijo. La madre de Kant era pietista y amiga del predicador Franz Albert Schultze. De ahí que Immanuel tuvo una educación religiosa estricta y rigorista, especialmente por parte de la madre. El joven Kant tenía intereses teológicos y hasta deseaba convertirse en predicador. Estudió en el Colegio Fridericianum, donde se respiraba por todas partes un ambiente pietista.



Estudió en la Universidad de Königsberg. Debido al fallecimiento de su padre tuvo que abandonar la universidad y dedicarse a trabajar para sostenerse y ayudar a sus hermanas. Posteriormente regresó a la Universidad para graduarse. En la Universidad estudió los clásicos latinos, «cuyo amor por ellos se quedó grabado». (Borowski, 1993: 19) En la Universidad se relacionó bien con Martín Knutzen, y asistió a sus clases de matemáticas y filosofía. Asistió también a las clases de física de R. Taske, y a las de teología dogmática de Dr. Franz Albert Schultz. La Facultad de Filosofía le otorgó el grado de licenciado (12 de junio de 1755); se doctoró el mismo año el 27 de septiembre.

Durante más de una década trabajó como maestro en casas de familias ricas. Una vez doctorado y como *privat dozent* comenzó a dar clases de lógica en la Universidad, siguiendo un texto de Meier. En 1770 se incorpora como profesor ordinario y enseña metafísica, siguiendo primero un texto de Baumeister y luego el de Baumgarten; las matemáticas las enseñaba siguiendo a Wolff, y la física con el texto de Eberdhard. Fue decano y rector de la Universidad en 1786 y luego en 1788. Aunque le fueron ofrecidas cátedras en otras universidades (Halle y Erlangen), declinó la invitación y permaneció siempre en Königsberg.

**El contexto histórico-cultural.** La época en que Kant vivió se caracterizó por el despotismo ilustrado y la revolución francesa. Kant es hijo de la Ilustración. Se viven los momentos efervescentes de la revolución francesa. «En Europa triunfa la Ilustración. *Aufklärung* en Centro Europa (Voltaire, Bach, De Foe, Wolff, etc.) El panorama político está configurado por el declive del imperio español, el ascenso de Francia, la consolidación de Inglaterra y el despertar de Centro-Europa

(Pedro I, Catalina I, Federico Guillermo I, padre del militarismo prusiano)».<sup>1</sup>

Admiraba a Rousseau, y su lectura lo apasionaba. «La Voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. La libertad. La autonomía. La voluntad se manda a sí misma y por eso es libre. No la mandan consideraciones ajenas, sensibles, por eso es pura. Manda a todos, por eso es universal. Kant traslada a la conciencia lo que Rousseau había puesto en la sociedad, la pura causación por el fin general y en este sentido parece un retroceso, pero es un retroceso para tomar la carretilla. A Rousseau le es ajena la idea de progreso y la idea de progreso hará que el imperativo categórico de Kant pase de la sociedad nacional a la sociedad cosmopolita del género humano. Por eso decimos que la verdadera revolución de Kant es la rousseauniana, segunda edición, de la de Rousseau».<sup>2</sup> Como Rousseau, Kant percibe el conflicto entre la naturaleza y la cultura. «Más en su concepto este conflicto es el camino que debe ser transitado para promover el desarrollo de todas las disposiciones y aptitudes ingénitas en el hombre y progresar hacia la libertad signada por la razón».<sup>3</sup>

Kant seguía diariamente las noticias que traían los periódicos con los sucesos de la revolución. El ambiente político en el que Kant pudo desarrollar su actividad intelectual fue de libertad. Descartes y Spinoza pudieron desarrollar sus

---

<sup>1</sup> Agustín González, «Kant, la filosofía crítica», en *Los filósofos y sus filosofías*, volumen 2, Barcelona, Ediciones Vicens-Vives, 1993, p. 362.

<sup>2</sup> Eugenio Imaz, «Prólogo» a Kant, *filosofía de la historia*, México, FCE, 1981, p. 7-8.

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Platón, Agustín, Kant*. Buenos Aires, Sur, 1968, p. 357.

filosofías en un período en que Holanda gozaba de libertad. En el caso de Kant, ese aire de libertad existía bajo el rey Federico II el grande. Pero cuando le sucede Federico Guillermo II las cosas cambian. Y a Kant se le prohíbe hablar o publicar sobre temas de religión. Pues a los ojos del poder gubernamental y educativo sus exégesis de textos bíblicos eran heterodoxas; supuestamente distorsionaban los textos bíblicos a favor de su propia filosofía. Así lo acusó el ministro de Educación, Wöllner; reconocido pietista. Afortunadamente el rey murió pronto, y Kant ya no se sintió obligado a cumplir su promesa de no hablar o escribir sobre temas de religión.

Para Kant la revolución francesa muestra el entusiasmo, es decir, una disposición moral de la humanidad. «Porque este acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido en virtud de su influencia en el mundo».<sup>4</sup> Obviamente ese entusiasmo kantiano por la revolución francesa declina con el régimen del terror. De ahí que Kant oscile entre el entusiasmo y la proscripción de toda rebelión o revolución. «Ni siquiera el asesinato del monarca es la peor de las atrocidades de un cambio de régimen por sublevación. Su ejecución formal es lo que hace estremecer de horror el alma penetrada de las ideas de los derechos humanos; horror que se experimenta en cuanto y cuantas veces se imagina tal espectáculo, como por ejemplo la suerte corrida por Carlos I o por Luis XVI. Se tiene ésta por un crimen eterno e imborrable. El asesinato es apartamiento de la regla; la ejecución formal, por su parte, es trastocamiento de los principios. Arrogación semejante de parte del pueblo es peor todavía que el mismo asesinato». Para el pueblo, piensa Kant, el origen absoluto de la autoridad

---

<sup>4</sup> Kant, *Filosofía de la Historia*, FCE, 1981, p. 109. (Traducción de Eugenio Imaz).

es inescrutable. Como comenta Karl Jaspers: «La rebelión del pueblo es el máximo crimen, porque destruye el fundamento constituido por el supremo poder legislativo. Bajo ningún concepto debe el pueblo sublevarse». (Jaspers 1968: 369) La oscilación kantiana se mantiene por cuanto, a pesar de proscribir toda rebelión o sublevación, en los casos en que ya ha sucedido considera que debe obedecerse al nuevo gobierno. Escribe Kant: «Cuando una revolución ha triunfado y queda instaurado un nuevo régimen, la ilegalidad inicial no exime a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden». De hecho Kant no solo se entusiasma con la revolución francesa, sino con los regímenes liberales de Holanda y con el régimen constitucional de Inglaterra instaurado después de la ejecución de Carlos I. El principio del Derecho es la base racional de un Estado constitucional, y la voz potente del derecho cuando es clara es la que debe ser seguida. Pero, como observa Fernando Mires, Kant «era demasiado conservador para asumir la tesis de la soberanía popular de Rousseau». <sup>5</sup> Hanna Arendt explica que Kant aprueba la revolución como espectador, pero la desaprueba como actor. <sup>6</sup> La teoría del derecho de Kant es una defensa de un régimen demoliberal. «La concepción que tenía Kant de la república coincide con el ideal liberal democrático de un Sieyès, un Mirabeau y los girondinos». <sup>7</sup> Arendt nos dice también que Sieyès, en alguno de sus viajes a Alemania, conoció a Kant, y recomendaba la lectura de sus obras.

---

<sup>5</sup> Fernando Mires, *El fin de todas las guerras. Un estudio de filosofía política*, Santiago de Chile, Ediciones Lom, 2001, p. 31.

<sup>6</sup> Hanna Arendt, *La filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

<sup>7</sup> Iring Fetscher, «Kant y la revolución francesa», *ECO*, Bogotá, §255, 1981, p. 43.

El despotismo ilustrado es también parte del ambiente político que le tocó vivir a Kant. Cuando elogia el iluminismo de su tiempo lo considera «la época de la Ilustración o el Siglo de Federico». Se refiere a Federico el grande y lo denomina «príncipe personalmente ilustrado»; el cual «merece que los contemporáneos y la posteridad lo celebren, agradecidos, como el primero en librar al género humano de la inmadurez, al menos por parte del gobierno, y, por añadidura, dejarlo que en todo lo que atañe a la intimidad de la conciencia, obre conforme a su propia razón». Federico el grande decía: «razonad todo lo que queráis y sobre lo que os plazca, mas obedeced». Federico favorecía la difusión de las ideas de la Ilustración. Admiraba a los ilustrados franceses, especialmente a Voltaire, quien fue invitado a la corte. Y había invitado a D'Alembert a dirigir la Academia de las Ciencias de Berlín; pero éste declinó la invitación, aunque siguió aconsejando al ilustrado rey. Federico ordenó que las actas de la Academia se publicaran en francés. El francés era también la lengua de la corte, y se dice que el rey lo hablaba mejor que su alemán natal. La esperanza de Kant está, pues, en los monarcas ilustrados. «Cuando tres (poderosos) monarcas bien intencionados y bien instruidos, reinen simultáneamente en Europa, y cuando a sus reinados respectivos sucedan otros semejantes, aunque más no sea a lo largo de unas pocas generaciones, como alguna vez puede ocurrir, habrá llegado la hora del cumplimiento. Hoy vivimos en la iglesia invisible... Por de pronto, se impone una actitud de prudente reserva; llegado el momento, una actitud franca, más benévola». En Rusia, Catalina la grande favoreció la occidentalización y mantenía intercambio epistolar con Voltaire; protegió a Diderot y al matemático Leonhard Euler. En España el rey ilustrado fue Carlos III, quien tuvo a su alrededor un grupo de ilustrados como Campomanes y el conde de Floridablanca.

«La ilustración alemana se remonta en sus orígenes a la obra de los humanistas de los siglos XV y XVI, cuya maduración coincide en algunos casos con el proceso que conduce a la reforma».<sup>8</sup> Humanistas alemanes fueron Rudolf Agrícola, Ulrich von Hutten, Johann Reuchlin, Conrad Celtis, Melanchton.

**El contexto intelectual.** La filosofía europea se debatía entre el empirismo de los filósofos de lengua inglesa y el racionalismo de los filósofos continentales. En Alemania el legado de Leibniz seguía muy presente. En las universidades católicas los jesuitas seguían a Francisco Suárez. Pero Kant vive en la época de la Ilustración. La ilustración es la edad de la razón pero a diferencia del racionalismo anterior, la razón de los iluministas está muy consciente de sus límites. De hecho, el propósito de la crítica de la razón es examinar las posibilidades de la razón humana para discernir hasta dónde llega su capacidad de conocimiento. Por crítica, dice Kant, «no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar independientemente de la experiencia; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no solo las fuentes, sino la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios».<sup>9</sup>

La herencia del racionalismo leibniciano era precisamente lo que Kant había aprendido en la Universidad. Pero él mismo

---

<sup>8</sup> Rubén Jaramillo Vélez, «La sociedad y la época de Kant», *ECO*, Bogotá, Núm. 255, 1981. Número dedicado a Kant en los 200 años de la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Ver también el amplio estudio sobre la ilustración alemana de W. Dilthey: *De Leibniz a Goethe*, FCE, 1945.

<sup>9</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Editora Nacional, 1973, p. 7. (Traducción de Manuel García Morente).

confiesa que Hume lo despertó «del sueño dogmático». El sueño dogmático era justamente el del racionalismo que predicaba la necesidad de la metafísica. Una metafísica basada en el ejercicio de la razón que se arrogaba la capacidad de conocer por sí sola las realidades más allá de la experiencia, como la existencia y esencia de Dios, la sustancialidad, simplicidad e inmortalidad del alma humana, y la existencia de un mundo sobrenatural, un mundo allende el mundo sensible. El despertar kantiano, por la vía del empirismo de Hume, le va a mostrar que esa posibilidad de la razón para moverse en un mundo metafísico es una mera ilusión. El empirismo de Hume defiende que la única vía del conocimiento humano es la experiencia, entendida ésta como experiencia sensorial externa y experiencia interna de nuestros propios estados anímicos. Kant va a estar de acuerdo con el empirismo en la idea fundamental de que no tenemos más acceso a la existencia de las cosas que por la vía de la percepción sensible. El conocimiento humano está limitado a la experiencia. No cabe más que un uso empirio-lógico de la razón. La razón sola, sin la experiencia, se pierde en antinomias que ella misma no puede resolver. Sin embargo, Kant tiene a la vista sobre todo el interés práctico de la razón; y por eso la libertad, la metafísica de las costumbres (o ética) y la religión permanecen en el horizonte permanente de su filosofía.

Si bien Kant está de acuerdo con el empirismo en la idea básica de que la existencia solo nos es conocida por medio de la percepción, sin embargo, piensa que en el conocimiento hay algo más que el solo dato sensible. Leibniz había dicho que *Nada hay en el entendimiento que no pase por los sentidos, excepto el entendimiento mismo*. La primera parte del enunciado concuerda con el empirismo, pero no la segunda parte. Y esta segunda parte le interesa a Kant. Kant no está de acuerdo con la metafísica racionalista de Leibniz

para el cual las verdades propiamente tales son verdades de razón. (Incluso las verdades de hecho se convierten en verdades de razón en la mente divina). Pero «el entendimiento mismo» (a que se refiere el enunciado de Leibniz) sí le interesó; y por eso, aunque todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, *no por ello originase todo él en la experiencia*. (p. 56) Esa parte que no depende de la experiencia va a ser lo que pone «la propia facultad de conocer» es decir las categorías a priori del entendimiento y las intuiciones a priori de la sensibilidad. La excepción de Leibniz, «el entendimiento mismo», queda reivindicada.

Hume dejó sin fundamento lógico la idea tradicional de la causalidad; Kant está de acuerdo en la idea de que no es objeto de percepción sensible; pero la reivindica como categoría a priori del entendimiento. Al dejar sin mucha base la causalidad, Hume despoja también a la inducción de su fundamento lógico. Kant toma nota de la argumentación humeana, y asumirá siempre que la inducción no puede darnos nunca un conocimiento auténticamente universal y necesario. En cambio, los conceptos y juicios a priori sí gozan de universalidad y necesidad. Hume puso en cuestión la idea de «substancia» pues no tenemos de ella percepción sensible alguna. La «cosa» se limita a ser un «haz de percepciones». Kant no considera la substancia como objeto de percepción, pero la supone también como un concepto puro o categoría a priori del entendimiento.

Hume cuestionó las famosas pruebas de la existencia de Dios. La existencia es siempre existencia de hecho, y no es lógico suponer nunca una existencia necesaria como pretenden las consabidas pruebas. Si la causalidad tiene solo una base psicológica, en cuanto hábito, entonces mal podemos hacer de ella una base fuerte para pretender demostrar la idea de una causa primera. Así, pues, aunque



parece que Hume no rechazó por completo las pruebas sobre la existencia de Dios, dudó de ellas y las puso en crisis. Kant va a ser en este punto más consecuente y va a decir que todas las pruebas de la existencia de Dios son argumentos ontológicos. El argumento ontológico pretende pasar directamente de la sola idea (o esencia de Dios) a su existencia. Y esto Kant lo consideró inválido, pues la existencia no es un predicado; la existencia es posición. De esta forma Kant concluyó, yendo mucho más allá de Hume, que, las pruebas de la existencia de Dios no prueban lo que pretenden probar, la existencia de Dios. A lo más que podemos llegar con las consabidas pruebas es a la idea de que Dios es posible. Pero de la mera posibilidad a la realidad hay un abismo. Como el interés de Kant es práctico, en la metafísica de las costumbres va a admitir lo que en la *Crítica de la razón pura* no admitía. Y Dios se convierte en la ética en el tercer postulado de la razón práctica.

Dos palabras sobre el pietismo. Como se vio la madre de Kant era pietista e influyó mucho en la educación de su hijo. El pietismo es una modalidad de espiritualidad religiosa que se desarrolló en los países protestantes; predomina la intimidad del espíritu piadoso e insiste en la moralidad personal y la disciplina religiosa. El pietismo se oponía a la ciencia moderna. Dilthey explica: «Su mejor lado es el de la delicada sensibilidad moral que llama ante el juez de la conciencia a los más ligeros movimientos de la propia intimidad y vive en el retiro de una libre comunidad religiosa con los correligionarios. Por este lado contribuyó a aumentar en grado respetable las virtudes de la honrada burguesía y practicó una oposición muy digna de nota a las costumbres francesas de la nobleza».<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> W. Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, México, FCE, 1945, p. 82.

Kant vive en una época de esplendor de la nueva ciencia de la Naturaleza que había llegado a su cumbre con el sistema del mundo de Isaac Newton. Para él se trataba de una revolución en la forma de pensar que inaugura el camino seguro de la ciencia de la naturaleza. De ahí que su planteamiento no es si la ciencia es posible, sino más bien, dado que la ciencia existe, es un hecho, como lo muestra la física de Newton, de lo que se trata de indagar por la razón es cómo es posible. Cómo son posibles las matemáticas, que existen desde los griegos, cómo es posible la física, son preguntas que Kant se hace en la *Crítica de la razón pura*; y que lo conducen a reflexionar cómo es posible la metafísica, no al modo del racionalismo, sino partiendo del único uso válido del entendimiento, aquél que lo mantiene en estrecha unión con la percepción sensible. El modelo de la nueva ciencia de la naturaleza no es aplicable a la metafísica como la entendía el racionalismo; y por eso solo queda la metafísica de las costumbres, es decir, la ética; y el propio análisis crítico reflexivo de la razón que es su uso trascendental pero que Kant llama a veces metafísico. Kant tuvo un alto aprecio por la ciencia. Y de hecho antes de su revolución con la crítica trascendental, el objeto de sus investigaciones fueron cuestiones de física. Así: 1. *Cómo calcular las fuerzas vivas*. 2. *Historia general de la naturaleza*. 3. *Del mundo sensible e inteligible*.

### **El interés práctico de la razón**

Es sabido que Kant concede la primacía a la razón práctica por sobre la razón teórica. La razón es para Kant la facultad de los principios. En el caso de la razón teórica la razón establece los principios supremos a los cuales se somete el entendimiento (*Verstand*). Pero para que haya conocimiento, el entendimiento necesita de una materia que es la intuición

sensible. La razón sola, sin el concurso de la intuición sensible no puede producir conocimientos. La razón sola puede pensar pero no conocer. Para Kant los conceptos son propios del entendimiento y las ideas son propias de la razón. La razón puede pensar lo que quiera siempre y cuando no caiga en contradicciones, es decir, debe obedecer las leyes de la lógica. La razón práctica no está sometida a las intuiciones sensibles como sí lo está el entendimiento. De modo que la razón práctica puede legislar, establecer los principios éticos sin someterse a dato alguno. La razón práctica es autónoma, es voluntad legisladora universal. La razón práctica crea un mundo, un mundo de principios prácticos y reglas; un mundo que es un reino de los fines. Es importante darse cuenta de que es esta libertad o autonomía de la razón práctica lo que constituye para Kant la base de la primacía de la razón práctica. La razón no es un accidente humano, es parte de su condición, y forma parte del mundo inteligible.

La posición de Kant es que la razón práctica tiene la primacía porque todo interés es práctico. «En cuanto a la idea de subordinar la razón pura práctica a la razón especulativa, invirtiendo el orden indicado, es inadmisibile, porque en definitiva, todo interés es práctico, y hasta el de la razón especulativa es condicional, y solo es completo en su uso práctico».<sup>11</sup>

El interés de la razón es un interés práctico. El interés práctico de la razón práctica es el soberano bien. Cuando Kant da primacía a la razón práctica por sobre la razón teórica está estableciendo una coordinación de valores, o mejor, una jerarquía de valores. Una coordinación entre el valor de la

---

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Editora Nacional, 1974, p. 320.

verdad y el valor del bien. Y esto de modo que el valor del bien prevalezco por sobre el valor de la verdad. La razón práctica determina, pues, una primacía del bien, una prevalencia del orden ético.

Si la razón práctica no pudiese admitir y concebir como dado más que lo que la razón especulativa pudiera ofrecerle por sí misma, vendría a parar a ésta la primacía. Pero si tiene por sí misma principios originales a priori, con los que están inseparablemente unidas ciertas proposiciones teóricas colocadas fuera del alcance de la razón especulativa, (sin que estén por esto en contradicción con ella), la cuestión es entonces saber de qué lado está el mayor interés.

Este interés práctico de la razón se relaciona con la idea kantiana según la cual el interés supremo de la razón práctica es el soberano bien. También en Platón se da esta primacía del soberano bien hasta el punto de que la idea del bien es la suprema idea en la jerarquía platónica de las ideas.

De acuerdo a Kant cada una de las facultades tiene su propio interés. ¿Qué entiende Kant por interés? Sobre el interés afirma Kant: «Puede atribuirse a cada una de las facultades del espíritu un interés; es decir, un principio o condición que provoca el ejercicio de la facultad». (CRPrac., 1974: 317) El interés es la motivación que condiciona el ejercicio o de cada una de las facultad del espíritu. En el caso de la razón teórica afirma Kant: «El interés de su uso especulativo reside en el conocimiento del objeto llevado hasta los más elevados principios a priori, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad, relativamente a un fin supremo y perfecto». (317) Puede decirse igualmente, pues, que el interés de la razón teórica es la verdad y el interés de la razón práctica es el bien.

Kant aclara que no se trata de dos razones, sino de una misma razón en dos usos diferentes. «Pero, si la razón pura puede ser práctica por sí mismo y lo es realmente, como lo atestigua la conciencia de la ley moral, no hay más que una razón, que, bajo la relación teórica o bajo la relación práctica, juzga según principios a priori, y es claro que, si bajo el primer aspecto no va hasta poder establecer dogmáticamente ciertas proposiciones, que, sin embargo, no le son contradictorias, desde que estas mismas proposiciones están inseparablemente unidas a su interés práctico, debe admitirás, como cosa extraña, o que no ha nacido en su propio terreno». (319) En definitiva, el interés de la razón es práctico porque es la razón práctica la que determina el fin supremo, o sea, el bien soberano. La razón teórica no llega a determinar ese fin, y es a la razón práctica a la que le corresponde la determinación del fin supremo. Para Kant esta unión inseparable de la razón pura teórica y de la razón pura práctica no es arbitraria ni contingente, sino necesaria. Es decir, «fundada a priori sobre la razón misma, y, por consiguiente, necesaria». (320)

En la filosofía Escolástica medieval se suponía que los trascendentales del ser son mutuamente convertibles; es decir, *verum et bonum convertuntur*, (la verdad y el bien son convertibles). El ser, el bien, la verdad y la unidad forman estructura trascendental del ser. Que el ser es verdadero significa que todo ser es inteligible. Que el ser es bueno significa que es apetecible para la voluntad. Ahora bien, Kant no acepta la convertibilidad de estos trascendentales del ser tal como los piensa la Escolástica. Pero acepta que solo en Dios esas reciprocidad de ser, verdad, bien y unidad se da. Con la teoría según la cual verdad, bien y belleza siguen criterios propios, Kant se hace eco de la modernidad la cual,

según la expresión de Max Weber, implica la autonomía de las esferas de valor. De todos modos en Kant esta autonomía es relativa, no absoluta. Y es así porque, como acabamos de ver, el fin supremo lo determina la voluntad, la razón práctica. En el caso del bien y la belleza, Kant también separa los criterios éticos y estéticos, pero en definitiva llega a afirmar que lo sublime es símbolo del bien.

El fin supremo de la voluntad o razón práctica es el soberano bien. Pero la razón práctica nos dice que ese soberano bien es Dios; que, aunque la razón pura no puede demostrarlo racionalmente, sin embargo, la razón práctica lo asume como un postulado de la moral. Y junto a este postulado de la existencia de Dios, Kant postula también la inmortalidad del alma y la libertad. La inmortalidad del alma es «la posibilidad de un segundo aspecto del soberano bien, o de una felicidad proporcionada a la moralidad». (324)

Kant otorga la primacía a la razón práctica siguiendo unas razones intrínsecas como la autonomía plena de la razón práctica por cuanto no está sometida al mundo sensible ni a dato sensible alguno, gozando así de plena libertad. Y también porque es la voluntad la que determina el supremo fin o sea el bien soberano. Pero hay también una razón extrínseca que es de orden teológico, del orden de la fe. Kant hace ese tránsito cuando nos dice que los postulados de la razón práctica no se pueden demostrar, sino que son postulados necesarios para la existencia de la moral. Pero Kant desde el principio de la elaboración de las críticas sabía bien lo que quería puesto que en la primera de las críticas ya afirma: «tuve que anular el saber, para dejar sitio a la fe». (*Crítica de la razón pura*, 1973: 39)

## El sistema de la Filosofía

Kant divide la filosofía en teórica y práctica. En uno y otro caso se procede mediante un método racional que se sirve de conceptos. En la razón teórica la filosofía se sirve de conceptos en relación al conocimiento de la Naturaleza. En la razón práctica la filosofía se sirve de conceptos en relación con la Libertad. En otras palabras, la filosofía se divide en dos partes; filosofía teórica de la naturaleza y filosofía práctica de la moral fundada en la libertad. En estas dos partes de la filosofía la razón es legisladora a priori.

En la *Crítica del juicio* Kant agrega que entre la esfera de la razón teórica y la esfera de la razón práctica hay una esfera intermedia, un medio de enlace que es el **Juicio**. El juicio tiene sus propios principios a *priori*. Kant expresa también que entre la facultad de conocer (entendimiento) y la facultad del querer (voluntad) hay también el sentimiento del placer y del dolor. Y es en la *Crítica del juicio* donde Kant estudia el sentimiento del placer relacionándolo con el arte. En esta misma crítica estudia también el juicio teleológico. No como una función constitutiva sino regulativa para el estudio de la naturaleza.

Kant desarrolló amplia y profundamente las tres críticas que hemos mencionado: de la razón teórica, de la razón práctica y del juicio; pero luego de examinar las posibilidades de cada una de estas facultades, debería seguir la filosofía no solo como crítica sino también como **doctrina**. De la filosofía como doctrina habla Kant al referirse a la metafísica de la naturaleza y habla de la metafísica de las costumbres. Nótese que la metafísica de las costumbres no estudia solo la ética, sino también el derecho; cosa que Kant hace en la primera parte de su obra *Metafísica de las costumbres*, (la segunda parte de esta obra estudia «la virtud»). Pero aunque

Kant entendió la filosofía en sus dos grandes aspectos, es decir, como crítica y como doctrina, fue principalmente a la crítica a la que dedicó más tiempo y atención. Predomina en Kant la filosofía crítica por sobre la filosofía doctrinal, sin que rechace esta última, ni haya dejado de trabajar en ella.



---

## CAPÍTULO 2

---

### **TORRETTI SOBRE KANT**

**(Kant de 1746 a 1770. El Kant precrítico)**

En la primera parte de esta obra, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*<sup>1</sup>, Roberto Torretti hace una introducción general que gira en torno al propósito de Kant de crítica de la metafísica y una nueva propuesta para refundarla. En la segunda parte se adentra de lleno en el tema del espacio y del tiempo, haciendo un extenso recorrido histórico por los cambios que dio el filósofo de Königsberg hasta llegar a su nueva concepción. Esta reseña se basa en esta tercera edición, la cual como advierte Torretti tiene algunas modificaciones y actualiza la bibliografía. Nuestro autor advierte que su estudio se refiere solo a la *Crítica de la razón pura*, aunque haya esporádicas referencias a las otras obras de Kant.

«Kant repite una y otra vez que la metafísica y la facultad del hombre para constituir la como ciencia son el tema propio y primordial de la *Crítica*». (Torretti, 2005: 46) Desde el Renacimiento se plantea que la dualidad de objetos planteados por Aristóteles en la *Metafísica*, el ser en general y un ser especial, Dios, resulta muy disímil y que, por tanto,

---

<sup>1</sup> Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2005.

pueden y deben plantearse en disciplinas diferentes. Ontología sería el nombre de la disciplina filosófica que se plantea un objetivo específico, a qué llamamos «ser». Benedicto Pereyra (siglo XVI), jesuita español, propuso hacer una separación en dos disciplinas diferentes, la que trata del ente en general (filosofía primera) y la que trata de los espíritus (metafísica). Para Heinrich Alsted (1588-1638) solo puede denominarse metafísica a la ontología general; no cabe ahí plantear la idea de un ente especial. «La metafísica es la disciplina general del ente y no puede tratar de ningún ente determinado, digamos, Dios, el ángel, el alma separada. No puede ser que una disciplina de una especie tenga dos objetos de especies diferentes, el uno generalísimo, a saber, el ente en toda su extensión, el otro singularísimos, como Dios, a cuyo tema se agregan otros especiales, ángeles y almas separadas». (Citado en Torretti, 2005: 54) Christian Wolff<sup>2</sup> considera que la ontología estudia la noción general del ente. El propio Kant usa el término «ontología» en ese sentido, como bien ha mostrado Heidegger en su ensayo «Tesis de Kant sobre el ser».

Se acostumbra a dividir el pensamiento de Kant entre un periodo precrítico y otro crítico en el cual rompe con la metafísica tradicional o dogmática e inaugura su filosofía trascendental. Torretti advierte que «no debemos figurarnos que el joven Kant haya adherido sin reservas a la ortodoxia wolffiana que se enseñaba en las escuelas de la época». (64)

---

<sup>2</sup> Christian Wolff (1679-1754). Mantuvo correspondencia con Leibniz desde 1704 hasta 1716, y de él toma la mayor parte de su filosofía. ejerció mucha influencia en la filosofía alemana de su tiempo. Enseñó matemáticas en la Universidad de Halle, pero los pietistas lo persiguieron; el rey de Prusia, Guillermo I, lo mandó al exilio. Pasó a enseñar a la Universidad de Marburgo.

Hay una influencia de Crusius<sup>3</sup> y de los antiwolffianos que permiten entender las diferencias especialmente en el primer escrito metafísico de Kant: *Nueva elucidación de los principios del conocimiento metafísico* (1755). Ahí Kant distingue entre el principio de razón determinante y la razón de la existencia de las cosas. Toda proposición verdadera debe basarse en una razón, que puede ser otra razón de la cual se pueda deducir o que pueda fundarse en la congruencia entre sujeto y predicado de la proposición. En cambio, es absurdo sostener que una cosa posee en sí misma su razón de existir». (64-65) Kant distingue entre cosas necesarias y contingentes. Las cosas contingentes requieren un fundamento o razón fuera de ellas mismas. Las cosas necesarias no tienen su razón de ser fuera de ellas mismas, o simplemente no la requieren. Kant difiere de Crusius al sostener que «la universalidad del principio de razón de las existencias en cuanto se aplica a las cosas existentes». (65) Crusius no aceptaba tal universalidad pues le parecía que comprometía la existencia de la libertad humana. Torretti observa: «Kant manifestaba su adhesión a la tesis determinista a que se mantendrá fiel toda su vida, y que ya aquí intenta reconciliar con la libertad». (65) Para entonces ya Kant se da cuenta de que tanto el determinismo como la libertad están íntimamente relacionados con el cristianismo. «El distingo entre un principio de razón de las existencias es la primera manifestación del distingo entre lo real y lo meramente lógico que Kant irá aplicando

---

<sup>3</sup> Christian August Crusius (1715-1775) profesor de filosofía en Leipzig desde 1744 y de teología, 1755. Recibe influencias de Thomasius, Locke, Leibniz y Malebranche. Considera que el método matemático no es válido en filosofía, tesis que también Kant sostendrá. Crusius considera que hay ideas que emanan del alma, como Dios, el principio de causalidad y el principio de no contradicción. Ideas que «no dejarán de influir en Kant». Giorgio Tonelli, «La filosofía alemana de Leibniz a Kant»; en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI, 2002, p. 114.

progresivamente a las determinaciones ontológicas principales». (65) Como son sustancia (o inherencia) y accidente, fundamento y consecuencia, necesidad y contingencia, etc. Torretti asegura que «este distinguo es en cierto modo la raíz de la filosofía crítica». (65) La distinción entre lo lógico y lo real constituye una crítica a la metafísica tradicional que extiende los conceptos, sin examinarlos, hasta todo lo real. El filósofo chileno agrega que ya Kant se muestra disconforme con la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. Torretti observa que en ese momento Kant aún no sabe exponer bien sus objeciones a la prueba ontológica, pero ocho años después (1763, en *La única base posible para demostrar la existencia de Dios*, ya puede sostener que la existencia no es un predicado. Esta tesis la reitera en *La crítica de la razón pura*. «Cuando digo que una cosa existe no le atribuyo una determinación que enriquezca su concepto en lo más mínimo». (66) En esta tesis, pues, se basa Kant para afirmar categóricamente la invalidez de la prueba ontológica. Pero las consecuencias de dicha tesis son más amplias. «El puro ejercicio del pensamiento, aunque basta para determinar a esta (la esencia) no sea nunca suficiente para conocer aquella (la existencia)». (66)

En 1763 publica Kant *El ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía*. La metafísica tradicional solo conocía una contrariedad y es la contradicción lógica. Desde esta posición el mal es solo una ausencia o limitación del bien, y como tal no afecta a la perfección de Dios. Kant demuestra que hay otra forma de oposición, la oposición real. «Dos conceptos que se contradicen se anulan de modo tal que la unión produce un absurdo». (68) Es lo que Kant denomina el *nihil negativum*. En cambio, dos realidades que se contradigan también se anulan, pero no producen un absurdo. Kant denomina a este un *nihil priva-*

*tivum*. Dos fuerzas de dirección opuestas e igual intensidad inmovilizan el cuerpo sobre el cual se ejercen. O en matemáticas, -5 no es una negación lógica de 5, sino que -5 es una realidad efectiva pero opuesta a 5. Torretti concluye: «El descubrimiento de la oposición real constituye un golpe tal vez más grande y definitivo contra la prueba ontológica –y aun contra la teología racional– que la idea de que la existencia no es un predicado». (68) Asociado con esta tesis sobre la oposición entre lo real y lo lógico va a estar la eliminación del método matemático de la metafísica. En la *Crítica de la razón pura* dirá que esta confianza en la metafísica le viene del éxito de la matemática, pues la matemática es *a priori* y la metafísica pretende serlo. La metafísica de Wolff se adhería completamente al método matemático y en verdad toma dicho método como el modelo.

En 1764 Kant publica *Indagación sobre los principios de la teología natural y de la moral*. Según Torretti: «basa la diferencia entre las matemáticas y la metafísica en una concepción más moderna de ella». (69) En efecto, «la matemática se concibe aquí como una especie de juego deductivo con conceptos facticios definidos arbitrariamente». (69) Kant ya tiene claro que hay una profunda diferencia entre el concepto de causa o fundamento de la existencia de una cosa y la razón o fundamento de una verdad. Cuando hablamos del fundamento real de una cosa, hablamos de un enlace, pero dicho enlace no es ni universal ni necesario. De lo cual concluye que la idea de fundamento no es objetiva. Esta crítica del concepto de causa socaba la posibilidad de la metafísica como ciencia. Pero Kant no pretende eliminar la metafísica sino reformarla. «Cuando publica *Los sueños de un visionario* (1766) donde compara burlescamente los castillos en el aire de la metafísica con las fantasías espiritistas de Swedenborg, sus lectores han debido creer que Kant, como

los escépticos, quería suprimirla, cuando lo que quería buscar era restaurarla». (70) A Moses Mendelssohn, quien le reprocha su dura crítica a la metafísica, le responde que la metafísica no es prescindible y que es necesaria para el bienestar de la humanidad. Y en carta a Johannes H. Lambert le dice que ha descubierto un método para la metafísica. Torretti concluye: «Es claro que ya entonces había reconocido la necesidad de una investigación que preceda a la metafísica y le procure la seguridad de que carece». (75) Pero en realidad Kant no podrá resolver su problema sólo hasta cuando haya desarrollado su nueva concepción del espacio y del tiempo, la cual le permitirá hacer clara la distinción entre la sensibilidad y el entendimiento, y con ello mayor precisión en la oposición ya conseguida entre lo real y lo lógico. «En la década de 1760, Kant asocia ya la esfera lógica del entendimiento, reservando a la sensibilidad el acceso al orden real». (75)

La conclusión de todo lo anterior es que Kant no llegará a una metafísica del ente en cuanto ente, sino, como bien dice Torretti, «al ente en cuanto puede presentárenos». (76) Lo cual lo llevará al rechazo de las metafísicas especiales (psicología racional, cosmología y teología natural). Y, sobre todo, «a un cambio total de orientación de la propia ontología o metafísica general». (77) La ontología o metafísica general será la filosofía trascendental. La filosofía trascendental no se ocupa directamente de los objetos, sino del modo de conocimiento de los objetos. «Una filosofía trascendental tiene que consistir en el sistema completo de nuestros conceptos *a priori* de un objeto en general, pero la *Crítica* no ofrece tal sistema». (80) La *Crítica*, dice Kant, no es más que la propedéutica tal sistema. «Kant nunca redactó el sistema completo de la filosofía trascendental, a pesar de haberlo anunciado varias veces». (89) Fichte con su *Doctrina de la ciencia* pretendió que esta obra fuera ese sistema de la filosofía trascen-

dental. Pero Kant desautorizó semejante pretensión. En 1790. Kant identifica de modo explícito filosofía trascendental, crítica de la razón pura, y ontología. Torretti observa que en la *Crítica* Kant «ofrece el esqueleto del sistema futuro, que en muchos detalles hacía falta completar». (81)

La segunda parte de la obra de Torretti sobre Kant se adentra de lleno en el tema del espacio y del tiempo siguiendo los diferentes cambios que se producen en la mente de Kant hasta llegar a su concepción definitiva del espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. «Aunque la idea general de una crítica de la razón pura se expresaba ya claramente en las cartas y escritos de alrededor de 1765, pasarán ocho años antes de que Kant alcanzara una conciencia precisa del problema central que dicha crítica debía resolver, dieciséis años antes de que la obra viera a la luz pública». (89) Kant osciló bastante en su concepción del espacio y del tiempo; defendió primero la teoría de Leibniz, pasó luego en cierto modo a su contraria, la de Newton, hasta dar por fin en su propia concepción. En 1768 abandona la posición que había sostenido hasta entonces (la leibniziana) para pasar a defender la contraria. Y es en 1770 cuando adopta la nueva concepción. En el artículo de 1768 habla solo del espacio, el tiempo solo comienza a aparecer más tarde. Este énfasis en el espacio parece depender de las formulaciones tanto de Leibniz como de Newton, quienes formularon sus concepciones del tiempo como accesorias.

En la literatura contemporánea, observa Torretti, el significado de «espacio» no es unívoco, pues se habla de espacio físico, espacio visual, espacio perceptivo, espacio psicológico, etc. «El espacio de tres dimensiones y aparentemente sin límites que las cosas materiales llenan con su bulto, es el tema de las meditaciones de Kant». (98) Para sus contemporáneos y para el sentido común de hoy en día el

espacio «es el medio en que están y se desarrollan las cosas materiales». (99) En la disputa entre leibnizianos y newtonianos, y la mediación de Kant, se trataba de saber si el espacio precede a las cosas o las cosas preceden el espacio: «si el espacio es una condición sin la cual las cosas no pueden ser lo que son, o si cada cosa espacial puede determinarse en su ser independientemente de la referencia al espacio, que a su vez tendría que definirse en función de las relaciones entre las cosas». (119) Kant joven se inclinó a la tesis leibniziana, el espacio como la relación entre las cosas, que las cosas preceden al espacio. Más tarde se adhiere a la tesis newtoniana, pero no de modo ortodoxo, pues «ridiculizó a quienes conciben el espacio como un inmenso receptáculo de las cosas». (119) Es a partir de ahí cuando se propone su propia teoría del espacio. Aquí Torretti hace un comentario muy interesante: «La filosofía del espacio de Leibniz es sutil y en definitiva está más cerca de la doctrina kantiana de lo que Kant creía». (119) También anota nuestro autor que en la definición leibniziana del espacio se hace entrar el tiempo bajo el modo de la simultaneidad. El espacio es el orden de las cosas coexistentes, su existencia simultánea; y el tiempo el orden de las cosas sucesivas. Pero simultaneidad es también una categoría temporal. En la obra de Kant, *Ideas sobre la verdadera manera de calcular las fuerzas*, 1746, hay referencia al espacio y Kant favorece la tesis de Leibniz, es decir defiende la idea de que las cosas preceden al espacio «y lo hacen posible». Kant relaciona esta idea con las fuerzas. Como explica Torretti: «Si el espacio, concebido a la manera de Leibniz como un sistema de posibles relaciones de orden, resulta de la acción de fuerzas propias de las cosas espacialmente ordenadas, la estructura del espacio dependerá de la ley que regula esas fuerzas». (127) Y agrega algo importante: «Esta conclusión parece haber escapado al propio Leibniz». Además, Kant juzgaba circular la idea leibniziana según la



cual el espacio de tres dimensiones depende de la tesis de que es posible por un punto trazar tres rectas perpendiculares. Kant también favorece la idea de Leibniz según la cual las propiedades del espacio pueden deducirse de las leyes de la lógica. Consecuencia de ello sería que los axiomas de la geometría serían propiedades analíticas, como se dirá más tarde. Como observa Torretti, Kant, en cambio, desde su primera obra consideró las proposiciones de la geometría como sintéticas, pero dándoles un significado empírico. Y aquí Torretti hace nuevamente una importante observación: «La última tesis formulada por Kant dice claramente que nuestro espacio físico, con tres dimensiones y las demás características estructurales cuyas consecuencias analiza la geometría de Euclides, no es el único tipo de espacio que se puede concebir. Es dable pensar otros con mayor número de dimensiones, o quizás con el mismo, pero con diferencias en otras propiedades». (129) Cuando Torretti evalúe la posición de Kant con respecto al espacio en comparación con las geometrías no euclidianas, va a reiterar esta idea de Kant, pues de hecho él habla de una pangeometría. No obstante, agrega Torretti que para Kant podemos **imaginar** un espacio de muchas dimensiones, sin embargo, no podemos **figurarnos** sino uno de tres dimensiones. Sería así porque todo lo que nuestra alma recibe está atado al modo como recibe las impresiones del mundo externo, es decir a nuestra naturaleza como entes mundanos. Solo podemos figurarnos un espacio como efectivamente existe.

En 1755 Kant publica su libro *Historia natural y teoría general del cielo*. En él explica el origen meramente mecánico del mundo basado en las leyes de la física newtoniana. «Su libro quiere mostrar que no es necesaria una intervención divina que fije las condiciones iniciales precisas a los cuerpos que constituirán el sistema planetario. El origen de éste puede

explicarse, como dice el subtítulo ‘mecánicamente’. Esto es, sin suponer la intervención de otros factores que los dados con la existencia misma de la materia». (135) Dios crearía un caos que luego obedece a las leyes físicas de Newton. Al parecer dicha interpretación favorecía la impiedad, pues no era necesaria la presencia de una inteligencia divina para establecer el orden del sistema solar. No obstante, Kant no favorece que su libro sea interpretado de ese modo, y así lo dice explícitamente en el «Prólogo» del libro. Torretti opina: «De hecho, la obra de Kant significó el fin del milenario contubernio de la astronomía y la teología». (137) Así lo entendió Laplace cuando le respondió a la pregunta de Napoleón por el lugar de Dios en el sistema solar: *Sire, j'ai pu me passer de cette hypothèse». (Majestad, pude prescindir de esa hipótesis).*

Con relación al espacio, en dicho libro hay una importante referencia. «Pero hay por lo menos un pasaje que inducía a pensar que Kant, en esta aplicación mecánica de Newton, ha adoptado también la concepción newtoniana del espacio. Kant llama allí al espacio vacío, ‘esa infinita extensión de la presencia divina’». (137) Expresión claramente presente en la concepción newtoniana del espacio, pero implica también que el espacio vacío posee su propia realidad siendo independiente de las cosas que lo llenan. Agrega Torretti: «No creo, sin embargo, que Kant haya abandonado ni siquiera transitoriamente en este libro la concepción que sustenta antes y después, según la cual las cosas materiales con su interacción constituyen el espacio. Kant se preciaba de no seguir caminos trillados y estar siempre dispuesto a dar ‘vuelcos’ intelectuales». (137)

En el mismo año de la *Historia natural...* escribe también la *Nueva Elucidación*, y dice: «El lugar, la posición, y el espacio son relaciones de las substancias, por las cuales estas se

conectan con determinaciones recíprocas con otras realmente distintas». (Kant, AK, I, 414, citado p. 138) Este tema lo desarrolla ampliamente en La *Monadología física* (1956). En esta obra Kant defiende la posible existencia de infinitos sistemas planetarios. La creación no se realiza en un solo instante. La creación ha empezado una vez, pero no se completa nunca, y forma mundos nuevos. La naturaleza necesita de la eternidad para «animar la amplitud ilimitada de los espacios infinitos sin número y sin término». (139) En esta obra Kant dice: «la coexistencia de las partes de la materia hace el espacio». O dicho con palabras de Torretti «la naturaleza de las cosas espaciales determina el espacio». (141) Hay, pues, una concepción leibniziana del espacio, pero insertando la idea newtoniana del espacio como presencia divina.

En la *Monadología física*, Kant defiende la división infinita del espacio, para lo cual se apoya en varios postulados de la geometría euclidiana. Kant se muestra muy seguro en afirmar la validez de los postulados euclidianos también para el espacio físico; aunque ya había autores que distinguían el espacio físico del espacio geométrico. Kant denomina «mónadas» a las partes simples que componen la materia. Pero, como agrega Torretti, «sin que se pretenda asimilarlos —como Leibniz— a las sustancias simples espirituales. Puesto que ninguna es divisible al infinito, cada cuerpo consta de un número finito de mónadas». (145)

En 1766 publica Kant *Los sueños de un visionario*. Todavía aquí defiende la tesis escolástica de la simplicidad del alma humana, pues si el alma se descompone en partes puede morir; pero no puede acoger la pretensión cartesiana de «encerrar mi yo indivisible en un pequeño lugarcito microscópico del cerebro, para que desde allí eche a andar los engranajes de la máquina de mi cuerpo, o ser alcanzado por ellos». (Kant, AK, 2: 314, citado p. 153) Kant escribe que

el auténtico método de la metafísica debe ser el método newtoniano de la ciencia natural.

En 1768 escribe Kant el artículo «Sobre el primer fundamento de la diferencia de las partes del espacio». Aquí defiende la idea mencionada antes según la cual el espacio absoluto posee realidad con independencia de las cosas materiales. «Esta tesis contradice abiertamente la doctrina de raíz leibniziana sobre la naturaleza del espacio que Kant defendía en escritos anteriores». (161) De hecho, Kant censura a los filósofos modernos alemanes que defienden la idea según la cual el espacio consiste sólo en la relación externa de las partes yuxtapuestas de la materia». (AK, 2: 283, citado p. 161) Torretti se pregunta si Kant se ha adherido a la tesis newtoniana del espacio; y responde: «su argumentación en este artículo es original y novedosa y no recurre a los experimentos y razones que solían aducir los newtonianos. Además, su prueba con respecto a la prioridad del espacio con respecto a las cosas no conduce forzosamente a la doctrina newtoniana. Excluye sí, la doctrina de Leibniz y del joven Kant, pero es perfectamente compatible como veremos, con la nueva doctrina del espacio que Kant, en 1770, oponía a Leibniz y a Newton». (161-162) Pero en 1768 Kant todavía no había concebido su nueva doctrina, sus lectores vieron el mencionado artículo como una adhesión a la tesis newtoniana del espacio. De todos modos, lo aportado en el artículo conduce por el camino que conduce hacia su teoría original. «La tesis de la prioridad del espacio respecto de las cosas precipitará la concepción de la nueva doctrina y con ella el advenimiento de la filosofía crítica». (170)

De 1770 es la disertación *Sobre el mundo sensible y el mundo inteligible*. Aquí ya expone su nueva doctrina del espacio como una intuición a priori de la sensibilidad humana. Y se ha decidido a entender los cuerpos como fenómenos, y

no como cosas en sí, «sin otra consistencia que un tejido de relaciones». (171) El espacio no es un concepto sino una intuición. Y esta doctrina original que aparece en *De mundi* será la que Kant va a defender el resto de su vida. La nueva concepción del espacio defiende que el espacio es ideal, no real. Ser ideal significa que el espacio no tiene existencia fuera de la mente humana. Y establece que el espacio es la condición para la representación de los objetos del mundo externo. Comenta Torretti: «Es asombrosa la rapidez con que Kant pasa de la concepción del espacio como mero sistema ideal de relaciones fundado en la realidad de las cosas espaciales, que Kant defendía todavía en 1764, a la afirmación de la realidad del espacio absoluto de 1768, y luego en 1770 a la doctrina peculiar suya, ajena y contraria a las dos anteriores». (179), Aunque fue un vuelco asombroso, Torretti también nos dice que Kant creía en «los vuelcos intelectuales». El filósofo chileno explica este vuelco intelectual diciendo que los argumentos de 1768 destruyen la concepción del espacio que había tenido el joven Kant de carácter leibniziano, aunque todavía no establece la concepción newtoniana del espacio. «La precedencia ontológica del espacio puede entenderse de dos maneras: o bien las cosas espaciales existen como tales independientemente de nuestras representaciones, y asimismo el espacio absoluto que las funda; o bien, el espacio es ideal y por ende también lo son las cosas espaciales como tales». (179-180) Kant hace explícito que su tesis acerca de la idealidad del espacio es la única manera alterna que puede oponerse al espinocismo. Spinoza concibe el espacio como infinito, es un modo de ser del único existente verdadero (*Natura sive Deus*). Kant, afirma Torretti, se siente abrumado por esta tesis y por ello considera que la suya es la única alternativa a la posición de Spinoza. En la *Metafísica Dohna* (1792) Kant escribe: «Si consideramos el espacio como real, adoptamos el sistema de Spinoza». (Citado, p. 183).

Conforme a Kant, la forma como concebimos el espacio determina la posición que adoptemos con respecto a la relación cuerpo-alma. Si el alma carece de lugar, entonces no es inteligible como se relaciona con cosas espaciales. O si le asignamos un lugar al alma, entonces ella misma se convierte en una cosa material. Kant menciona a Descartes con su ocurrencia del lugar de encuentro entre el alma y el cuerpo en la glándula pineal. Ni la teoría espacial de Spinoza ni la de Leibniz, ni la de Newton pueden ofrecer una respuesta adecuada que nos permita explicar la relación de cuerpo-alma. Esta es parte esencial de la razón por la cual Kant se decide por su propia teoría de la idealidad del espacio como forma *a priori* de la sensibilidad.

Varios autores consideran que el vuelco intelectual se debió más bien a problemas internos de la teoría, y lo relacionan con el problema de las antinomias en que cae la razón. Kant señala que su doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo permite resolver las cuatro antinomias. El conflicto de la razón consigo misma es insoluble si consideramos las cosas como entes en sí mismos, en cambio, se vuelven resolubles si las consideramos como fenómenos. «Kant sostendrá que una de las tesis contradictorias puede valer para los fenómenos de la experiencia, aunque rige otra cosa para las cosas en sí». (186) Kant mismo escribió que su punto de partida fue la armonía de la razón consigo misma, y no tanto la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. La relación entre la teoría del espacio y del tiempo como formas de la sensibilidad como una manera de resolver las antinomias es una lectura que Torretti apoya.

Kant estaba convencido de que cualquier concepción que se adopte con respecto al espacio debe ir asociada también a la concepción del tiempo. Dicha asociación aparecía ya en el pensamiento de Leibniz y Newton. Desde 1768 pensaba

que tanto el espacio como el tiempo preceden a las cosas y son las condiciones de su ser. Tanto el espacio como el tiempo son formas de la sensibilidad. La idea del tiempo como una cinta vacía que habría de llenarse de sucesos es ridícula. Kant tenía claro que la condición de existencia implica una atribución temporal. «La idealidad del tiempo, esto es, su vinculación indisoluble a la conciencia que la vive fue considerada ya por Aristóteles (*Phys.* V, 14)». (223) Para Leibniz del tiempo solo existe el instante, y éste no es parte del tiempo. El tiempo sólo puede ser ideal. Por analogía con el espacio, el tiempo es también ideal. Parece ser que Kant estudió con detenimiento la polémica Leibniz-Clarke (éste último defensor de la posición newtoniana). La originalidad de Kant consiste en afirmar que, así como el espacio condiciona el ser de los objetos externos así también el tiempo condiciona el ser de los procesos. Kant transfiere la tesis de la prioridad del espacio y aplica al espacio la idealidad del tiempo. Y de ahí concluye que también las cosas espacio-temporales son ideales. Es decir: «que ellas son lo que son en virtud de su inserción en el espacio cognitivo en que llegan a manifestarse». (198) Los entes los conocemos solo como fenómenos.

En 1770 Kant presenta su disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible* para incorporarse como profesor ordinario de la Universidad de Königsberg. Dicha disertación constituye un programa que se verá realizado once años después en la *Crítica de la razón pura*. En la disertación toma en consideración el tema de la sensibilidad y el entendimiento. Este distingo viene desde los griegos; en ellos hay una total confianza en la razón. Platón lo plantea en la *República*, y Aristóteles plantea la diferencia entre entendimiento y sensación. En la Modernidad Descartes se apoya únicamente en el entendimiento. Leibniz se fija en la actividad del entendimiento y en la pasividad de las

percepciones sensibles. También Spinoza privilegia la actividad del entendimiento claro frente a la confusión de los sentidos. Kant, en *De Mundi*, se apoya en la distinción leibniziana entre pasividad de lo sensible y actividad del entendimiento. Pero enfatiza en la tesis según la cual en las intuiciones sensibles somos afectados por la presencia del objeto mientras que el entendimiento «por su propia índole (*per qualitatem suam*) no puede golpear los sentidos». (AK, 2: 382; citado p. 207) Kant insiste, pues, en que las afecciones sensibles requieren la presencia de un objeto que nos afecta. «Kant, como su maestro Martin Knutzen, rechazó la concepción leibniziana de la irrealidad metafísica de la causalidad entre substancias, defendiendo desde joven la existencia de una acción transitiva real entre substancias finitas». (207) Más tarde rechaza esta tesis porque no permite entender la interacción de cuerpo y mente. Torretti señala que más importante es la diferencia con Leibniz, pues Kant supone que el entendimiento es el principio activo que «por su misma índole no puede impresionar a los sentidos». (208) Con lo cual se constituye una insoluble barrera entre las representaciones sensibles y sus representaciones intelectuales. «Inteligible —propia— es lo que no contiene nada que no pueda ser conocido por la inteligencia». (AK, 2: 392, citado p. 208) El espacio y el tiempo son condiciones del conocimiento de los objetos sensibles, pero ellas no aplican a las representaciones intelectuales. Hay pues una separación neta entre el conocimiento sensible y el intelectual. Para Kant solo por la sensibilidad podemos tener conocimiento inmediato (intuitivo) de los objetos existentes. La pretensión de que la inteligencia puede darnos el objeto del conocimiento lo que significaría es que la inteligencia crea el objeto. Esto último solo es propio del conocimiento divino. De todos modos, Kant no dice que no pueda haber colaboración entre sensibilidad y entendimiento. «En el *De Mundi*, no parece que Kant vislumbre aún su doctrina



posterior sobre este tema, que constituye la piedra angular de la *Crítica*, y es su más original y significativa contribución al pensamiento humano». (210-211)

En el *De Mundi*, distingue un uso lógico y un uso real del entendimiento. «En el uso real la inteligencia se da ella misma los conceptos con que piensa las cosas y sus relaciones». (211) En el uso lógico los conceptos se comparan y jerarquizan según su mayor o menor generalidad. El uso real no se relaciona con la sensibilidad y puede mantenerse sin mezcla de nada sensitivo. En esta concepción Kant concuerda con el empirismo y su modo de entender la ciencia natural. Con ello asegura la separación entre la ciencia y la metafísica: «ciencia de lo suprasensible». La percepción sensible nos da a conocer la existencia de las cosas, pero no como son las cosas. «Pero en el *De Mundi* Kant parece dispuesto a sostener que la representación intelectual pura, aunque incapaz de revelarnos por sí sola que las cosas existen, nos permite, sin embargo, concebirlas como son en sí». (213) El mundo sensible es uno en el cual las cosas son como aparecen, pero no como son en sí, mientras que en el mundo inteligible las cosas son como son, pero no como aparecen. No se trata pues de dos tipos de entes diferentes, sino más bien que las cosas que pensamos por la inteligencia son las mismas cosas percibidas en la intuición sensible. «Según las definiciones de *De Mundi*, solo el mundo inteligible merece llamarse así, en cambio, el mundo sensible solo por analogía y en cuanto remita al otro como su fundamento». (214) El mundo sensible no es un compuesto de substancias, ni tampoco un mundo que forme parte de una totalidad mayor.

Comenta Torretti que el procedimiento de la exposición trascendental de 1770 «contiene el meollo de la gran innovación metodológica que permitirá a Kant establecer

su original teoría del conocimiento a priori». (223) La argumentación trascendental puede mostrar que la representación a priori tiene validez objetiva como «una condición de la posibilidad de otros conocimientos». (224) Torretti anota también que en el *De Mundi* trata primero la noción de tiempo y luego la de espacio; mientras que en la *Crítica* invierte el orden. Y observa que esta anterioridad en el tratamiento del tiempo en el escrito de 1770 es una buena señal de su hipótesis según la cual «el vuelco decisivo en la dirección de la idealidad de estas representaciones habría sido provocado por una reflexión sobre la naturaleza del tiempo». (224)

Refiriéndose a la aprioridad de la intuición pura del espacio y el tiempo, se pregunta Torretti: «¿Cómo entender la paradoja de una representación sensible que no dependen de una afección de nuestra sensibilidad?». (227) Y responde: «según Kant, solo se puede entender de una manera: es una representación de la sensibilidad misma, de las condiciones conforme a las cuales es capaz de recibir lo que la afecta». (227)

La noción de espacio no es un concepto universal cuyos espacios particulares caen bajo él. En cambio, espacio es una representación **singular** que comprende en sí todas las cosas, no una noción abstracta y común que las contenga bajo ella». (AK, 2: 402; citado p. 227) Se ha objetado a esta idea el hecho de que confunde todas las representaciones intelectuales con conceptos generales. Torretti nos dice que esta es una objeción ciega e injusta. Pues Kant mismo da el ejemplo de las categorías del entendimiento que no son conceptos generales. Sobre el tiempo Kant argumenta en el de *Mundi* que tiempos diversos, como lo anterior y lo posterior, no pueden definirse «con notas concebibles por el entendimiento». (AK, 2: 399; citado p. 229) En realidad la captamos directamente (intuición) en su singularidad.

La nueva concepción del espacio y del tiempo es la base para el distingo entre sensibilidad y entendimiento. Con ello Kant aspira a una renovación de la metafísica. Torretti considera que la nueva concepción del espacio y el tiempo como «intuiciones» implica una ampliación del término «intuición». La intuición empírica es pasiva según la tradición, y para Kant la intuición pura del espacio y del tiempo no depende para nada de la intuición empírica. Ahora bien, Kant no pretende que podamos tener estas intuiciones puras «antes que nos afecte». (231) Más bien se adquieren «con ocasión» del ejercicio de las capacidades de la mente provocadas por la afección sensible». (AK, 2: 390: 231). Toda intuición implica la intuición pura del espacio y el tiempo. Todavía en el *De Mundi* esta tesis no conduce a Kant a rechazar el distingo entre pasividad de la sensibilidad y la actividad del entendimiento. De todos modos, agrega Torretti, ni en el *De Mundi* ni en las obras posteriores aborda Kant esta diferenciación. «Con todo, logra indirectamente superarla al atribuir la representación del espacio y del tiempo a la imaginación, facultad que participa, según él, de la pasividad de los sentidos y de la actividad del entendimiento». (233) La imaginación es la fuente activa de representaciones intuitivas, pero también posee un aspecto pasivo en cuanto toma elementos de la percepción. En la concepción de Kant, la imaginación activa es «capaz de actuar con plena independencia de toda afección sensible que no necesita recurrir a datos sensoriales previos». (237) Los objetos de la imaginación, el espacio y el tiempo, son entes imaginarios. Estas representaciones de la imaginación pura, que se diferencian de la imaginación ordinaria o empírica, pertenecen a la imaginación productiva. La imaginación empírica es reproductiva.

Kant distingue entre «forma de la intuición» e «intuición formal». El espacio y el tiempo son multiplicidades que son

infinitas y continuas y a esto lo denomina «forma de la intuición». En cambio, «la intuición formal» se caracteriza por estar libres de todo dato sensorial (o material). La imaginación produce «la intuición formal del espacio y el tiempo al sintetizar las multiplicidades puras que son la forma de la intuición». (KrV B 16; citado p. 235) La intuición formal es el objeto de la exposición metafísica. La imaginación productiva no depende de datos sensoriales «pero actúa sin embargo atada a ciertas pautas que le abre y delimita sus posibilidades». (237) Nuestra representación del espacio y el tiempo es en realidad una conciencia de nuestra propia sensibilidad: «como una conciencia de nuestra posibilidad general de percibir o imaginar objetos sensibles particulares». (238).

No se trata de hechos psicológicos. Las intuiciones puras de espacio y tiempo no son ideas innatas. Para Kant sin datos empíricos tampoco hay conciencia, pero también la mera receptividad sensible no sabe de sí. Vacíos de la intuición empírica no puede haber intuición empírica. «No puedo imaginar que no haya espacio, por cuanto todo ejercicio de la imaginación lo supone». (242) Hay para Kant una prioridad gnoseológica del espacio y hay también una prioridad ontológica, esto es, «el ser de las cosas espaciales presupone el espacio». (243)

Dice Kant que el fundamento de la infinitud del espacio está en «lo ilimitado del progreso de la intuición». (KrV, A25; citado p. 245) La infinitud no está dada, sino que se trata de la posibilidad de proseguir indefinidamente la síntesis, de progresar sin límites: *progressus in infinitum*.

En la argumentación trascendental del espacio, que aparece tanto en el *De Mundi* como en la *Crítica*, se relaciona con la ciencia geométrica. «La representación del espacio tiene

que ser una representación a priori, pues en ella se buscan conocimientos necesarios, universales, válidos que nadie sueña en hacer depender de la experiencia, a saber, la geometría». (247) Kant trató de hallar para el tiempo una ciencia como lo hizo con la geometría para el espacio. En los *Prolegómenos*, hace de la aritmética y de la mecánica racional esa ciencia. Se trata, por lo menos para la aritmética de un intento fallido. En el caso de la Mecánica racional que estudia el movimiento y el cambio, sí interviene el tiempo, pues todo cambio y todo movimiento supone tiempo. Algunos intérpretes de las geometrías no euclidianas manifestaron que a la luz de estas nuevas geometrías lo que Kant decía de la geometría resultaba un absurdo. Torretti considera que: «la existencia de las geometrías no euclidianas no constituye por sí una prueba contra la validez de la concepción kantiana del espacio y de la geometría tradicional». (250) No obstante, continúa Torretti, hubo una renovación de la axiomática de la geometría que sí resulta incompatible con la teoría kantiana. Para Kant la geometría se basa en juicios sintéticos (a priori). Kant, como ya se dijo, pensó en una geometría general. Pero al mismo tiempo rechaza de antemano la posibilidad de las geometrías no euclidianas. La razón es que para Kant la geometría tiene que marchar siempre siguiendo el hilo de la intuición. Aunque, agrega Torretti, Kant no explica que quiere decir que la geometría esté sometida siempre al hilo de la intuición. Pero Torretti reconoce que la axiomatización plena de la geometría solo se logra en el siglo XX, así que en tiempos de Kant todavía no podía ofrecerse esa interpretación puramente axiomática de la ciencia geométrica. «El método de la axiomática perfeccionada de que disponemos reside justamente en esto: dados los axiomas, definiciones y las reglas de inferencia, se tiene todo lo que hace falta para establecer los teoremas». (253)

Para Kant el tiempo es una condición de la naturaleza de nuestra mente. «El tiempo no es algo que subsista por sí mismo o que inhiera en las cosas como una determinación objetiva que permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición de ellas». (Kant, KrV, A32/B49; citado p. 260). El espacio y el tiempo son leyes de la coordinación las actividades de la mente; son representaciones ideales a las cuales no corresponde nada que subsista con independencia de su representación. «El espacio y el tiempo son subjetivos porque su modo de ser, tal como se manifiesta, es el de la representación consciente de sí, esto es, el modo de ser propio del sujeto». (267) Kant no niega la realidad de las cosas sensibles; de hecho, la mente solo puede «conocerse como objeto en el marco de una experiencia que incluye el conocimiento de objetos espaciales». (274) La realidad de las cosas físicas y psíquicas es una realidad empírica. «El tiempo es el principio formal absolutamente primero del mundo sensible». (277) Pues todo lo sensible solo puede representarse existiendo en el tiempo sucesivo o simultáneo. «Kant reconoce el principio cartesiano según el cual la existencia subjetiva se revela en la conciencia de sí, pero niega la consecuencia —que Descartes aprendió con los jesuitas en la Flèche de que la existencia así revelada es la de una sustancia simple, por esto indestructible y por tanto eterna». (266) En realidad, agrega Torretti, autoconciencia y existencia subjetiva vienen a ser equivalentes, pues la conciencia de sí es lo que constituye la subjetividad de la existencia.

Lo interno es lo que es representable en relación con el tiempo; lo externo es lo que es representable en el espacio. «El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno». (278)

Torretti concluye: «La nueva determinación kantiana del tiempo es aceptable, sin duda, pero perfectamente inocua: no consiste sino en la afirmación trivial de que la forma universal de mi sensibilidad es la forma de la conciencia sensitiva de mis estados». (282) Se refiere pues a la tesis kantiana del tiempo como forma del sentido interno.

La conclusión general de este primer volumen que llega precisamente hasta el *De Mundies*: «Concluyo que en 1770 Kant había llegado muy cerca de la doctrina crítica posterior, según la cual los conceptos puros del entendimiento son por sí mismos formas vacías, que reciben su contenido y su significado objetivo de las representaciones de la sensibilidad». (287) En efecto, los conceptos del entendimiento solo expresan las leyes formales de las operaciones de la mente, las cuales se obtienen por reflexión sobre ellas mismas.

---

## CAPÍTULO 3

---

### EL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO

***El enlace no está en los objetos, y no puede ser tomado de ellos, v. g. mediante la percepción, y recogido así en el entendimiento, sino que es obra del entendimiento, el cual no es más que la facultad de enlazar a priori y reducir lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción. Este principio es el más alto en todo el conocimiento humano.***

Kant

En la actualidad se habla y escribe mucho del constructivismo. En este texto me propongo exponer una de las primeras teorizaciones del constructivismo. Me refiero a la filosofía de Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781).

1. Los materiales para la construcción del conocimiento. Cuando Kant escribe sobre el conocimiento distingue una materia y una forma. Denomina forma a las estructuras *a priori* que tanto la sensibilidad como el entendimiento aportan a la construcción del conocimiento. En cambio, denomina «materia» a las intuiciones sensibles. El material para la construcción del conocimiento son las intuiciones sensibles,



es decir, lo que la mente recibe del mundo externo en el modo de la sensación. De hecho, Kant coincide con el empirismo en darle una importancia radical a la experiencia sensorial, tanto externa como interna. En este punto Kant es tan radical como el empirismo: no hay conocimiento propiamente dicho sino dentro de los límites de la experiencia. Por eso Kant rechaza que haya conocimiento de las entidades inteligibles como el más allá, el alma inmortal o la existencia de Dios.

En la intuición sensible la mente aprehende las cosas en su ser empírico. Una tesis de Kant es que la información que recibimos del mundo es caótica. Y que, en consecuencia, se requiere de las formas organizativas de la sensibilidad y del entendimiento para la construcción del conocimiento. Las intuiciones sensibles solas son ciegas, necesitan del concepto que aporta el entendimiento. Pero también a la inversa, los conceptos sin las intuiciones sensibles son vacíos. El entendimiento solo no produce conocimiento; él aporta solo la forma conceptual y el enlace categorial.

Las intuiciones son externas e internas. Las intuiciones sensibles externas son las que se refieren a las sensaciones que recibimos de las cosas del mundo por medio de los órganos sensoriales, como la vista, el oído, el tacto, el gusto, etc. Las intuiciones sensibles internas es la percepción de mis propios estados anímicos. Para Kant el espacio no deriva de una intuición sensible externa. Tampoco el tiempo. No conocemos el espacio porque tengamos una percepción de las cosas presentes en el espacio. Ni conocemos el tiempo porque tengamos una percepción de los eventos que están referidos a él.

2. El espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad a priori. Si el espacio y el tiempo no se basan en las intuiciones

sensibles, entonces hay que explicar cómo obtenemos las intuiciones de espacio y tiempo. Kant habla de las intuiciones sensibles a partir de los datos sensoriales; pero reconoce otra clase de intuición que es la intuición *a priori* de la sensibilidad. En cambio, no reconoce la intuición intelectual como forma de conocimiento. La sensibilidad es la capacidad receptiva de nuestra mente. Es decir, para poder recibir las intuiciones sensibles que vienen de las cosas, es necesario reconocer que hay una capacidad de nuestra mente para ser afectada por datos del mundo externo. La sensibilidad *a priori* no es sino la capacidad de recibir datos sensibles. La construcción del conocimiento requiere de una forma o estructura que pueda procesar los datos sensoriales. Kant denomina *estética trascendental* al análisis de las intuiciones *a priori* de la sensibilidad. *Estética*, viene de *aisthesis*, sensación. Para Kant la *estética* es el análisis de la sensibilidad, no de lo bello. Lo bello es objeto de la crítica de la facultad de juzgar; o como decían los filósofos de lengua inglesa, la crítica del gusto. Baumgarten, contemporáneo de Kant, es quien aplica el concepto de *estética* para el estudio de la belleza.

Kant piensa que hay dos formas *a priori* de la sensibilidad y son el espacio y el tiempo. Como vimos, espacio y tiempo no son percibidos como datos sensoriales, no son intuiciones sensibles. Espacio y tiempo son intuiciones, pero son intuiciones *a priori*. Son las intuiciones *a priori* de la sensibilidad. Es decir son las formas como nuestra sensibilidad va a comenzar a dar forma al material del conocimiento para que éste llegue a la construcción del objeto.

Cuáles son los argumentos de Kant para proponer que el espacio y el tiempo no son conceptos empíricos sino que son intuiciones *a priori* de la sensibilidad. Kant utiliza cuatro argumentos. Un primer argumento es que el espacio ya está ya presupuesto cuando referimos las sensaciones a algo

**externo.** La experiencia de las cosas del mundo externo solo es posible mediante la representación del espacio. Un segundo argumento es que nosotros podemos en principio pensar el espacio sin referencia a las cosas que están contenidas en él; pero en cambio no podemos pensar las cosas sin referencia al espacio. Esto es, que el espacio es una condición necesaria para la percepción de las cosas.

Un tercer argumento es que la representación del espacio no es discursiva. Sería así porque hay un solo espacio, y los espacios particulares no son casos o partes del espacio. El espacio se nos presenta como una magnitud infinita dada, que contiene todas las partes del espacio. No pensamos el espacio como una totalidad de la cual los espacios sean partes.

Un cuarto argumento es que la tesis de la aprioridad del espacio nos lleva a una mejor comprensión de la geometría. La geometría no es una ciencia empírica, ni es meramente una construcción deductiva. Los juicios de la geometría no son meramente analíticos, Ni tampoco son juicios sintéticos a posteriori. Kant denomina analíticos a los juicios cuyo predicado está ya contenido en el sujeto. Es decir, se trata de juicios que no aportan nada nuevo, no producen conocimiento. Denomina juicios sintéticos a los juicios cuyo predicado no está contenido en el sujeto. Es decir, son juicios ampliativos, y como tales construyen conocimiento. La geometría no es analítica sino sintética. Pero los juicios sintéticos a posteriori son juicios de percepción o juicios de experiencia. Y Kant no incluye la geometría en ninguno de los dos. La geometría no es a posteriori, sino *a priori*; y no es analítica sino sintética. Por eso Kant crea un nuevo concepto que es un nuevo tipo de juicio: los juicios sintéticos *a priori*. Los juicios de la geometría son sintéticos porque aportan

nuevos conocimientos, no son meras tautologías. Pero los juicios de la geometría son *a priori*; no los deducimos de la experiencia. Por lo tanto, los juicios de la geometría son sintéticos *a priori*.

Una de las formas como Kant plantea el tema del conocimiento, y en especial de las ciencias, es preguntarse cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Y desglosa esta pregunta en varias. 1. Como son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas (la geometría y la aritmética). 2. Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física. Y 3. finalmente, su propósito principal parece ser preguntarse cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica. Kant considera que los juicios de la ciencia no pueden ser particulares ni contingentes, sino universales y necesarios. La experiencia no nos da nunca ni la universalidad ni la necesidad. La inducción, como mostró David Hume, no nos da más que generalizaciones, nunca una auténtica universalidad y menos aún necesidad. Por lo tanto, los juicios de la ciencia para que sean universales y necesarios deben ser *a priori*. Los juicios sintéticos *a priori* son posibles en la geometría porque el espacio es una intuición *a priori* de nuestra sensibilidad. El espacio es la forma de nuestra sensibilidad externa.

En los *Prolegómenos* Kant sugiere que los juicios sintéticos *a priori* de la aritmética tienen su fundamento en la intuición *a priori* del tiempo. Sería así porque la secuencia numérica implicaría la sucesión en el tiempo, un número después de otro. Pero no insistió mucho en esta fundamentación y no la menciona en la primera crítica ni siquiera en la segunda edición (1787) que es posterior a los *Prolegómenos*. También en esta última obra menciona a la ciencia física como una ciencia que nos da juicios sintéticos *a priori* basados en la intuición a

priori del tiempo. Pues el concepto, fundamental para la física, de cambio y movimiento implica el tiempo.

Los argumentos que Kant utiliza a favor de la aprioridad del tiempo son muy semejantes a los que acabamos de ver con relación al espacio. La representación de los sucesos presupone el tiempo. Asimismo, podemos en principio pensar el tiempo vacío de sucesos, pero no podemos imaginar los sucesos sin tiempo. El tiempo es la forma de nuestra sensibilidad interna. Todos los fenómenos mentales están sujetos al tiempo.

La conclusión general de Kant en la estética trascendental es que todo nuestro humano conocimiento, siendo finito, presupone no solo las intuiciones sensibles, sino también la intuición *a priori* del espacio y el tiempo. El ser humano no puede conocer nada en que esté ausente el espacio y el tiempo. Toda construcción de conocimiento se refiere a objetos posibles para la experiencia y requieren que la sensibilidad *a priori* les da esa forma, el espacio y el tiempo. Para Kant la aprioridad del espacio y el tiempo también explica por qué son tan importantes las matemáticas en las ciencias de la naturaleza. Al referirse a la imaginación trascendental, Kant va a explicar mejor cómo se da la construcción en las matemáticas, pues además de la intuición *a priori* y de los conceptos matemáticos, Kant habla de los esquemas de la imaginación que sirven de intermediarios entre el concepto y la intuición.

Es importante notar que el hecho de que para Kant las intuiciones de espacio y tiempo sean *a priori* no significa que Kant niegue el espacio empírico o el tiempo empírico. Kant se refiere siempre a las cosas en el espacio y a los sucesos en el tiempo. Pero, además, en el caso del tiempo afirma que hay una conciencia subjetiva del tiempo y una conciencia objetiva del tiempo. Y, sobre todo, que la conciencia objetiva

del tiempo es una razón decisiva para la realidad de las cosas del mundo externo. Y de hecho, para Kant la conciencia subjetiva del tiempo deriva de la conciencia objetiva. La conciencia subjetiva del tiempo es reversible. Es decir con referencia a la mera percepción subjetiva yo puedo representarme en el curso de un río primero la parte de arriba y luego la parte de abajo, pero también puede percibir primero la parte de abajo del curso del río y luego la parte de arriba. Pero en la realidad objetiva el curso del río va en una sola dirección. Es decir, mientras que la conciencia subjetiva del tiempo es reversible, la conciencia objetiva del tiempo es irreversible, ello se corresponde con la realidad empírica. Por eso Kant distingue entre el orden y el curso del tiempo. El curso del tiempo es una sucesión subjetiva que se da en la aprehensión. En cambio, el orden del tiempo es una sucesión objetiva de los fenómenos. La relación causa-efecto es sucesiva de acuerdo al orden objetivo del tiempo. Pero de acuerdo al curso subjetivo de la sucesión en la aprehensión la misma relación causa-efecto puede ser simultánea. Causa y efecto es objetivamente de carácter sucesivo, aunque la aprehensión sea simultánea pues ésta se refiere al curso subjetivo del tiempo.

Finalmente, las entidades inteligibles (Dios, el alma inmortal y el más allá) no son conocidas porque no son intuibles sensorialmente, pero tampoco estarían sometidas a las intuiciones *a priori* de la sensibilidad, o sea, al espacio y al tiempo. Kant denomina *noúmeno* al mundo inteligible. Y denomina fenómeno a las cosas tal como son conocidas empíricamente, es decir, bajo las condiciones *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. El objeto resultante de la construcción cognoscitiva es el fenómeno.

4. La construcción del objeto del conocimiento por las formas *a priori* del entendimiento. Además de las intuiciones

*a priori* de la sensibilidad, Kant introduce en la construcción cognoscitiva las categorías del entendimiento. Los conceptos puros del entendimiento son las categorías. Los denomina conceptos puros porque son *a priori*, es decir, independientes de la experiencia. El entendimiento produce estos conceptos puros, son resultado de sus funciones. Por ejemplo, la causalidad que era criticada por Hume por no tener una percepción de la conexión de causa-efecto, es para el constructivismo kantiano, una categoría del entendimiento; un resultado de las funciones intelectuales de la mente. La substancia que Hume negaba como tal, es para Kant un concepto puro del entendimiento. El entendimiento es la facultad de los conceptos puros o categorías y de las reglas. Pero el entendimiento no produce por si solo el conocimiento, sino que aporta los conceptos y el enlace categorial que debe ser unido en una síntesis con las intuiciones sensibles para que se construya el objeto del conocimiento. Sin conceptos no hay conocimiento; tampoco lo hay sin intuiciones sensibles; solo la síntesis de ambos construye conocimiento. Los conceptos solos son vacíos; las intuiciones sensibles son ciegas. De modo que las categorías o conceptos puros del entendimiento se construyen en vista de su funcionamiento empírico. Lo propio del entendimiento es pensar. Pero el solo pensar no es el conocimiento. El entendimiento establece las reglas de la lógica formal en cuanto es la facultad de pensar. Pero el uso trascendental del entendimiento es el que produce las categorías o conceptos puros, *a priori*.

Kant deriva las categorías de las funciones del entendimiento. Lo propio del entendimiento es el juicio. De modo que es a partir de las funciones judicativas del entendimiento produce las categorías. Kant utiliza el término deducción trascendental de las categorías para exhibir cómo se derivan

esas categorías. Pero esa deducción no es la deducción lógica o formal, aunque esta es una de las acciones del entendimiento. El término **deducción** en la deducción trascendental de las categorías lo usa Kant en un sentido jurídico. En la hermenéutica jurídica podemos preguntarnos por una cuestión de hecho o también por una cuestión de derecho (*questio iuris*); es en este sentido jurídico que Kant utiliza el término deducción en la deducción trascendental de las categorías.

Kant reconoce cuatro funciones del entendimiento que le sirven de base para la deducción trascendental: la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. De cada una de estas categorías deduce los tipos de juicios que el entendimiento construye, y de esos doce juicios deriva las doce categorías o conceptos *a priori*. Kant entiende por juicio el enlace o síntesis que la autoconciencia produce en relación con las representaciones.

En la siguiente tabla podemos ubicar las cuatro funciones del entendimiento, los doce juicios que se derivan de esas funciones y las categorías que se derivan de esos juicios.



**Tabla de los juicios y categorías  
del entendimiento**

<b>Función</b>	<b>Juicio</b>	<b>Fórmula</b>	<b>Categoría</b>
<b>Cantidad</b>	Universal	Todo A es B	Totalidad
	Particular	Algún A es B	Particularidad
	Singular	Este A es B	Unidad
<b>Cualidad</b>	Afirmativos	A es ciertamente B	Realidad
	Negativos	A no es B	Negación
	Indefinidos	A es no B	Indeterminación
<b>Relación</b>	Categóricos	A es B	Substancia
	Hipotéticos	Si A, entonces B	Causalidad
	Disyuntivos	A o B	Comunidad
<b>Modalidad</b>	Asertóricos	A es B	Existencia
	Apodícticos	A es B	Necesidad
	Problemáticos	A puede ser B	Posibilidad

La actividad lógica del entendimiento y sus funciones sintéticas operan en vistas al enlace mediante el cual se unifican los conceptos y las intuiciones sensibles; que como vimos, es este resultado el que nos da el objeto construido del conocimiento. Es decir, las categorías funcionan en vista a la síntesis con las intuiciones sensibles. Si la lógica formal y las categorías funcionan solas podemos pensar que meramente se construye un objeto general que Kant denomina objeto X, es decir un objeto cualquiera. En cambio, el objeto construido cuando se opera la síntesis de conceptos e intuiciones sensibles el fenómeno, el verdadero objeto del conocimiento.

Es de notar que a la hora de definir las categorías o conceptos puros del entendimiento, Kant recurre al tiempo como hilo conductor. De modo que el tiempo está presente primero como forma del sentido interno, es decir, intuición a priori; segundo está presente en la imaginación, pues la imaginación reproductiva trae a la síntesis imágenes que ya han sido representadas en mi mente, es decir, se vale del pasado. Y también está presente en la imaginación productiva cuando genera esquemas para hacer sensible el concepto. Y el tiempo es la forma como nos afectamos a nosotros mismos. Finalmente, en el entendimiento el tiempo está presente como hilo conductor de la definición de las categorías. Veamos algunos ejemplos. La **sustancia** se define como permanencia en el tiempo. Hume rechaza el concepto de sustancia y reduce las cosas a un haz de percepciones. **La causa** se define como sucesión en el tiempo de acuerdo a una regla. Kant admite una causalidad empírica o fenoménica que queda recogida en esta definición. Pero también admite una causalidad por libertad y la define como el poder de la voluntad de iniciar por sí misma series causales. **La necesidad** se define como lo que vale en todo tiempo. La **cantidad** es la unidad debida al engendrarse el tiempo en el curso de la aprehensión en la intuición. **La comunidad** o acción recíproca no es otra cosa que la simultaneidad.

5. **La triple síntesis.** Además de la síntesis categorial activada por el entendimiento, y además de la síntesis de las intuiciones sensibles con las formas a priori de la sensibilidad, Kant habla de una síntesis de la imaginación. La imaginación es la facultad de hacer presente lo ausente. La imaginación puede ser empírica o trascendental. La imaginación empírica es la imaginación reproductiva, es decir, que solo se limita a reiterar imágenes que ya hemos tenido. La imaginación trascendental es la productiva, es decir, la que puede crear

imágenes nuevas. La imaginación empírica se rige por ciertas reglas. Se trata de las reglas de asociación de imágenes. Kant plantea la imaginación como una facultad o potencia mental intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento. Así, pues, Kant habla de una triple síntesis:

1. Síntesis de la sensibilidad en la aprehensión
2. Síntesis de la reproducción en la imaginación
3. Síntesis del reconocimiento en el entendimiento

La primera síntesis es la síntesis de la sensibilidad en la aprehensión. Consiste en unificar los datos caóticos que nos llegan por los sentidos. Es pues una unificación de las intuiciones sensibles mediante las dos formas *a priori* de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. Los datos sensibles son caóticos. La primera estructuración proviene de la síntesis que se opera a nivel de nuestra sensibilidad. Todo lo que conocemos debe estar estructurado espacio-temporalmente. Y es la sensibilidad la que pone esa primera etapa de la construcción cognoscitiva.

La segunda es la síntesis de la reproducción en la imaginación. La imaginación activa una segunda síntesis. Consiste en reunir las representaciones que hemos obtenido de las intuiciones sensibles y de las formas *a priori* de la sensibilidad. La imaginación reproduce esas representaciones, las recorre, las unifica, las armoniza. En este nivel de la construcción cognoscitiva Kant hace jugar un papel importante a la imaginación en la construcción de las matemáticas. La imaginación se vale de esquemas. El esquema es una regla que permite sensibilizar el concepto, es decir, darnos una figura sensible. Los conceptos matemáticos necesitan hacerse sensibles, necesitamos figurarlos. Recordemos que la geometría de Euclides no era ciento por ciento

demostrativa de forma deductiva, sino que muchas veces tenía que valerse de figuras para hacer sus explicaciones. Solo en el siglo XIX, después de Kant, se elaboraron geometrías como sistemas deductivos puros que no necesitan de figuras. Para Kant el esquema de una línea es un punto que se mueve a lo largo de cierta extensión. El esquema de un círculo es un radio que gira dando una vuelta completa. Para Kant la imaginación es en parte sensible y en parte intelectual. Por eso media entre sensibilidad y entendimiento. La imaginación recibe de la sensibilidad las representaciones y a la vez activa las funciones lógicas del entendimiento para producir la síntesis de la reproducción.

Debe notarse que hay un doble movimiento en la construcción del conocimiento. Un movimiento ascendente y uno descendente. El movimiento ascendente es el que va de las intuiciones sensibles a las formas *a priori* de la sensibilidad operando así la síntesis de la aprehensión. Continúa este movimiento ascensional con la imaginación que retiene las representaciones y las activa para el entendimiento que a su vez activa el enlace categorial.

El movimiento descendente es el que parte del entendimiento con sus funciones lógicas, judicativas y los conceptos que produce para activarlos con ocasión de los esquemas de la imaginación. La imaginación sensibiliza los conceptos, es decir, produce esquemas, reglas con las cuales construir las figuras geométricas. La imaginación hace sensibles los conceptos del entendimiento mediante los esquemas de la imaginación. La figura se hace sensible. Kant denomina estrictamente construcción a este esquema mediante el cual se hace una regla procedimental para la figuración o sensibilización del concepto. La deducción que parte de las funciones del entendimiento para la deducción de las categorías, Kant la denomina deducción objetiva. En

cambio, denomina deducción subjetiva a la síntesis que parte de la aprehensión, la reproducción en la imaginación y la síntesis del reconocimiento en el concepto. La deducción objetiva fue motivo de mayor desarrollo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La deducción subjetiva estaba ya bien desarrollada en la primera edición.

La síntesis del reconocimiento en el concepto es la etapa final de la construcción cognoscitiva. En esta síntesis Kant implica la autoconciencia. Pues las representaciones son mis representaciones. O como dice literalmente *El yo ha de poder acompañar siempre todas mis representaciones*. Lo sentido es sentido por mí. Lo imaginado es imaginado por mí. Lo pensado es pensado por mí. El yo es el centro del ser anímico; es el sujeto. Pero Kant distingue entre una conciencia empírica y una autoconciencia. Asimismo distingue entre el yo empírico y el yo trascendental. La conciencia empírica es la conciencia de mis propios estados mentales. La conciencia trascendental es la autoconciencia; la conciencia que sabe que todo acto de conciencia es un acto de conciencia del yo. El centro de la autoconciencia es el yo. El yo empírico es el sujeto de mis representaciones. Hay imágenes, recuerdos, representaciones, y yo me reconozco en ellas. Pero el yo puede ser objeto de mis actos conscientes o puede ser sujeto. El yo objeto es el yo empírico. El yo trascendental es el auténtico sujeto. Si hago un repaso de mi vida consciente me estoy poniendo como yo objeto; pero ese yo objeto es objeto para un sujeto. Este último es el sujeto trascendental. Esta conciencia de mi mismo como sujeto trascendental es la conciencia originaria. Y es el más alto nivel al cual se llega en la construcción cognoscitiva. Es para Kant el principio fundamental, primero y último de la construcción cognoscitiva.

Kant no usa solo el término «construcción» para el procedimiento con el que la imaginación construye los esquemas,

sino que habla también de una «construcción metafísica». La construcción metafísica consiste en «presentar algo a priori conforme al contenido comprendido en el concepto, lo cual es dado como condición del pensar, así pues, en el sistema de los conceptos puros del entendimiento». (Peter Plaas, 1965: 74) La construcción metafísica se realiza en cuatro pasos.

1. El momento empírico: la experiencia sensible es el punto de partida de los conceptos de la Ciencia de la naturaleza.

2. Construcción metafísica: «formación del concepto (sobre lo dado empíricamente) mostrando la importancia del procedimiento sintético trascendental». (De Mingo Rodríguez 1999: 52) Por ejemplo en los *Principios Metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, la construcción metafísica hace viable el concepto de «movimiento», y el de «materia».

3. Construcción matemática que adjudica una intuición pura y un esquema.

4. Matematización de la naturaleza.

Concluamos esta sección con las siguientes importantes palabras de Kant:

*Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori. (A-158/B-197)*

6. **La arquitectónica de la razón.** Kant usa la expresión arquitectónica de la razón como idea constructivista para dar el retoque final a su construcción. La razón es la facultad de las ideas. Esto a diferencia del entendimiento que es la facultad de los conceptos. Las ideas no son conceptos. Los conceptos unidos a las intuiciones sensibles construyen

conocimiento. En cambio, la razón no construye conocimiento. La razón puede pensar pero no conocer. Puedo pensar todo lo que quiera, siempre y cuando no caiga en contradicciones. Pero la sola lógica, el solo pensar no es todavía conocimiento.

La función de la razón es arquitectónica. Es decir debe coronar el edificio de la razón pura teórica. La arquitectura de la razón quedaría incompleta sin las ideas supremas que coronan ese edificio bien construido. Kant atribuye a la razón tres ideas supremas. La idea del mundo como totalidad; la idea de Dios y la idea de la libertad en sentido nouménico. Es decir las tres ideas son inteligibles, no empíricas. No son empíricas porque de ellas yo no tengo intuición sensible; son impresentables. El mundo como totalidad no puede ser percibido; aunque puede ser pensado como idea. Dios tampoco es un concepto empírico, pues es impresentable. Dios es una idea de la razón. Puede ser pensado pero no conocido. Como no hay conocimiento sino donde hay intuiciones sensibles conformadas por el entendimiento, entonces de Dios tampoco hay conocimiento. Ni el entendimiento solo (sin intuiciones sensibles) ni la razón construyen conocimiento. Por eso Kant no acepta como válidas ninguna de las llamadas pruebas de la existencia de Dios. De todos modos, para Kant tampoco se puede probar la no existencia de Dios. De hecho, la razón práctica va a postular la idea de la existencia de Dios; precisamente como un postulado de la moral. Para la razón pura, Dios es una de las ideas que coronan la arquitectura de esa misma razón.

La libertad es también una idea de la razón. La libertad no es un concepto empírico. La libertad no es presentable. Lo que sí es empírico es lo contrario de la libertad, el determinismo. Pues todo en la naturaleza se rige por leyes. Kant defiende un estricto determinismo legaliforme válido para

todo el mundo sensible. Aunque admite la libertad como parte del noúmeno, es decir del mundo inteligible y también como el primer postulado de la moral. Lo mismo que la idea de Dios, para Kant la libertad en sentido nouménico no puede probarse racionalmente, y hay que asumirla solo como un postulado de la razón práctica. De todos modos la razón práctica dará también otra idea de la libertad. Esta vez la entiende como el poder de la voluntad de gobernar las pasiones. La moral no se basa en inclinaciones pues son parte del ser empírico del hombre. Lo moral es el dominio de las pasiones por parte de la razón, y ésta no se deja determinar sino por la voluntad, por ello es libre. La razón práctica es a priori o pura, pues la voluntad se determina a sí misma sin necesidad de dato sensible alguno. En esto difiere del entendimiento, éste construye conocimiento sobre la base de intuiciones sensibles.

Así, pues, el mundo como totalidad, Dios y la libertad son las ideas que coronan la arquitectura de la razón. Con la idea de totalidad, de Dios y de libertad queda concluida la construcción que la razón ha hecho de sí misma. En este constructivismo kantiano se ha respondido a la pregunta de cómo son posibles los conocimientos de las matemáticas y de la física. En cambio, la metafísica sale mal parada, pues no es posible como ciencia teórica. Como acabamos de ver, las entidades inteligibles, Dios, el alma, la libertad no son objeto de conocimiento. La metafísica es una ilusión. Nace de un uso indebido de la razón. Kant dedica mucha atención en la última parte, dialéctica trascendental, de la primera crítica a mostrar los paralogismos en que cae la razón a la hora de pretender hacer metafísica.

El propio Kant presenta su teoría del conocimiento como un idealismo trascendental compatible con un realismo



empírico. Lo denomina idealismo porque pone el énfasis en la actividad del sujeto cognoscente en la construcción del conocimiento. Pero distingue el idealismo trascendental del idealismo subjetivo. Berkeley sería un representante del idealismo subjetivo. El idealismo subjetivo considera que ser es ser percibido (*esse est percipi*). La materia no existe. Solo hay substancia espiritual. Kant rechaza el idealismo subjetivo y es enfático en defender la realidad del mundo externo. El idealismo trascendental establece que las condiciones del conocimiento son subjetuales, es decir, radican en las estructuras a priori del sujeto tanto en su sensibilidad como en su entendimiento. Pero se trata también de un realismo empírico porque sin la información del mundo externo que nos llega por medio de las intuiciones sensibles no es posible el conocimiento. «Lo real en el espacio y el tiempo es lo que aparece en el espacio y el tiempo». (Deleuze, 1978: 26) Las cosas se manifiestan, se hacen presentes, en la sensación. Y partir de ahí el sujeto, dotado de ciertas condiciones *a priori*, construye el conocimiento.

El idealismo trascendental kantiano se opone al realismo metafísico que él denomina realismo trascendental. Lo que conocemos, según el idealismo trascendental y el realismo empírico, son los fenómenos. Los fenómenos son las cosas en cuanto conocidas, es decir, en cuanto caen como objetos de la experiencia en la construcción cognoscitiva. El objeto del conocimiento son los fenómenos, y solo los fenómenos. No hay que confundir el fenómeno con la mera apariencia. De hecho el fenómeno es la cosa en sí empírica, es decir, asimilada de acuerdo a las condiciones *a priori* radicadas en el sujeto trascendental. De hecho en la construcción cognoscitiva es necesario hacer la crítica de las apariencias. La verdad no es la apariencia.

Kant opone al fenómeno los conceptos de cosa en sí y de nómeno. El idealismo trascendental defiende que solo

conocemos los fenómenos, no las cosas en sí mismas. El fenómeno es la cosa tal como la experimentamos en el conocimiento, es decir, a base de intuiciones sensibles y de formas *a priori*. Cómo son las cosas en sí mismas, es decir, aparte de las intuiciones a priori del espacio y el tiempo y de las categorías del entendimiento con las cuales construimos el conocimiento, no lo sabemos. Los datos que recibimos del mundo externo son procesados a través de la estructuras cognoscitivas del sujeto. Por eso, independientemente, de esa estructuración que nuestras facultades cognoscitivas le dan a las cosas percibidas, no sabemos lo que son en sí mismas. Las cosas en sí mismas existen, pero no sabemos cómo son. De hecho, la cosa en sí es la que se manifiesta en la sensación. Y solo por la sensación sabemos que algo existe. Así, pues, Kant pensó el concepto de cosa en sí como un concepto límite frente al concepto de fenómeno. Para Kant, el realista trascendental es el que piensa que sí conocemos las cosas en sí mismas.

La idea del noúmeno se refiere al mundo inteligible. El mundo inteligible está constituido de entidades inteligibles tales como Dios, el alma como sustancia simple e inmortal, la libertad y el más allá. Puesto que no hay intuición sensible de estas entidades inteligibles, entonces no son objeto de nuestro conocimiento, La razón puede pensarlas como ideas, pero no conocerlas. Es más, Kant dice que son objeto de fe, no de saber. *Tuve que anular el saber para salvar la fe*. Afirma en la introducción a la *Crítica de la razón pura*. Estas ideas acerca de las entidades inteligibles cobrar mayor importancia en la crítica de la razón práctica, pero solo como postulados de la moral.

---

## CAPÍTULO 4

---

### LA DIFERENCIA ENTRE LA CRÍTICA EDICIÓN DE 1781 Y 1787

(Torretti)

**La crítica en la versión de 1781.** La parte más difícil y decisiva de la *Crítica de la razón pura* existe en dos versiones, la de la primera edición de 1781 y la de la segunda edición de 1787. La parte segunda y tercera «De los fundamentos de la posibilidad de la experiencia y de la relación del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocer a priori» no aparecen en la versión de 1787 y se reemplazan por una sección única muy diferente y que se titula: «Deducción trascendental pura de los conceptos puros del entendimiento». Schopenhauer y Heidegger, entre otros muchos, opinaron que la versión original es superior a la segunda. Para Schopenhauer la segunda versión representa una concesión inconsecuente al dogmatismo tradicional. Para Heidegger expresa un retroceso ante las perspectivas revolucionarias que había hecho en la primera versión. Torretti acepta el comentario de Kant según el cual estos cambios no tocan el fondo del asunto. De todos modos, Kant nos dice que la segunda versión pretende ser más clara y convincente. La primera sección de la deducción trascendental es igual en ambas versiones, con solo un párrafo final agregado en la segunda.

El conocimiento trascendental permite conocer cómo ciertas representaciones (conceptos e intuiciones) son posibles

y son aplicables puramente a priori. Se trata pues de la posibilidad del conocimiento a priori. Esta temática corresponde a la lógica trascendental como ciencia de las reglas del entendimiento en general, sin adentrarse en el contenido de los conceptos, sino en su carácter a priori como pensamiento de un objeto. Existen conceptos puros que de modo a priori se dirigen a sus objetos. Aquí el entendimiento es autónomo. «Solo el entendimiento y la voluntad en cuanto es determinada por el entendimiento es libre». (Kant, CrV A 182; 380) Observa Torretti que: «La deducción trascendental tal como la dialéctica platónica (*Rep.*, VII 553c-d) parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones de su posibilidad». (2005: 343) La deducción trascendental es una autoconciencia de las actividades del espíritu. Se trata de una conciencia inmediata y única. «La deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto y que esta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí». (2005: 343) Observa Torretti que la conciencia en este proceso es su propio testigo pues ella no puede recurrir a una instancia superior.

Kant reformula el concepto de «facultad» que se traía de la tradición que implicaba que las facultades lo son de una substancia: el alma. La facultad sería el actuar de una substancia. Kant escribe: «Facultad es la posibilidad interna de una fuerza». (Citado, p. 344) A veces Kant entiende «facultad» como capacidad. De hecho, Kant no utiliza el término «alma», sino *Gemüt*, que es «solo la facultad (*animus*) que compone las representaciones dadas y opera la unidad de la aperccepción inmediata». (AK 12: 32n, p. 346) Torretti nos trae la definición que da Platón de *dynamis*: «género de entes con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo». (*Rep.* V 477 c-d) Facultad

es pues «la unidad de una posibilidad». Posibilidad de efectos empíricos que pueden identificarse por sus manifestaciones.

Kant distingue un aspecto subjetivo y uno objetivo de la deducción. El aspecto objetivo se «refiere a los objetos del entendimiento puro» y debe exponer la validez de sus conceptos a priori. El aspecto subjetivo considera al entendimiento puro mismo según sus posibilidades y la fuerza cognitiva en que descansa. Torretti subraya que el aspecto «objetivo descansa en el subjetivo». «La deducción subjetiva muestra que la referencia de la multiplicidad sensible a la unidad necesaria de un objeto es una condición de la conciencia de la identidad del yo, y este a su vez una condición de las formas más rudimentarias de la conciencia empírica de un contenido sensible temporal». (357) El empleo de conceptos solo puede referirse a objetos de la experiencia; de modo que dichos conceptos solo son condición de la posibilidad de la experiencia en general.

El concepto de «deducción» no es el que normalmente se utiliza en la lógica, sino uno inspirado en el Derecho. Se trata de probar que «uno tiene el derecho que reclama». No se trata pues de una *questio facti* sino de una *quaestio iuris*. Es decir, qué derecho posee el que lo usa. La deducción trascendental no es una deducción empírica. Se trata más bien del modo como los conceptos pueden referirse a objetos. La deducción trascendental puede aplicarse a los conceptos del entendimiento como también a las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo). Los conceptos a priori del entendimiento se refieren a objetos prescindiendo de toda condición sensible.

Objeto es «aquello en cuyo concepto se unifica lo múltiple de la intuición dada». (Krv 137) «La mera conciencia del dato sensible se convierte en intuición de un objeto solo en virtud

de la actividad unificadora del entendimiento, que refiere a lo múltiple a dicho concepto». (369) El conocimiento humano depende de dos condiciones, una de la intuición en la cual nos es dado el objeto, pero solo como apariencia; y el segundo el concepto mediante el cual el objeto es pensado. Las apariencias concuerdan con las condiciones a priori de la sensibilidad. Ahora se trata de analizar si los conceptos a priori son condiciones «imprescindibles para pensarlo como objeto». (370) Sin los conceptos puros del entendimiento no son posibles los objetos de la experiencia. Lo que orienta la investigación es pues este principio: «hay que conocer estos conceptos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia». La deducción logrará su objetivo si puede considerar que «toda experiencia además de la intuición de los sentidos, por la cual el objeto me es dado, contiene un concepto de un objeto que en la intuición es dado o aparece». (KrV A93/B 126). La validez de las categorías consiste pues en que solo por ellas es posible la experiencia. De momento, como dice Torretti, «la afirmación de que toda experiencia envuelve un concepto de objeto tiene solo valor programático». (371) Kant tendrá que demostrar no solo que esto es posible, sino que tiene que ser así. Concluye Torretti: «De todos modos, el programa de la deducción objetiva ha expuesto la idea central de la fundamentación, o sea, de un conocimiento a priori de las cosas existentes». (371-372)

En la sección segunda de «los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia» Kant comienza «rechazando de plano la posibilidad de generar conceptos a priori que carezcan de toda conexión con la experiencia. Es contradictorio e imposible». (372) A tales conceptos, de existir, no le corresponderían ninguna intuición sensible. No hay intuición intelectual puesto que esta implicaría la creación del objeto de conocimiento. Asimismo, también rechaza Kant la posibilidad de ideas innatas.

En el párrafo 5 toca el tema de la triple síntesis. Kant parte de una consideración básica. «Todo conocimiento humano y en particular todo conocimiento empírico abarca una pluralidad de representaciones comparadas y enlazadas; no podría haber conocimiento si cada representación particular fuera ajena a las otras aislada y separada de ellas». (380) Y ese enlace no puede basarse en la mera receptividad sensorial. La triple síntesis envuelve:

1. Síntesis de la aprehensión de las representaciones en la intuición.
2. Síntesis de la reproducción en la imaginación.
3. Síntesis del reconocimiento en el concepto.

Estas tres síntesis constituyen las fuentes originarias o capacidades de la mente, que configuran las condiciones de posibilidad de la experiencia: sentido, imaginación y apercepción. La síntesis es obra de la espontaneidad. Kant no dice que estas tres síntesis sea obra de cada una de las tres facultades. El sentido no opera una síntesis. «La síntesis de la aprehensión no es obra de la sensibilidad, sino que *ocurre* en ella, con sus datos». (381) En efecto: «La imaginación o facultad activa de la síntesis de lo múltiple contenido en cada apariencia sensible ejerce directamente sobre la percepción del sentido una acción que se llama aprehensión». (381-382) Asimismo, la síntesis del reconocimiento en el concepto no es obra de la apercepción. Kant no contradice pues lo que había dicho en A 94, en que atribuye la sinopsis de lo múltiple de la representación solo a la imaginación y a la apercepción la unidad de la síntesis.

La versión de 1781 la consideran algunos exégetas muy psicológica por introspectiva; y ese pudo haber sido el motivo de que Kant la sustituye en 1787 por su nueva versión.

Torretti no considera que sea psicológica, sino que «pone de manifiesto la estructura de las condiciones que la posibilitan». (382-383) No se trata de análisis psicológico de hechos particulares. Se trata más bien de «un análisis de los supuestos de la conciencia del tiempo, que no es la conciencia empírica de un hecho, sino autoconciencia a priori de una posibilidad». (383) La autoconciencia del tiempo la usa Kant en la «estética trascendental», pero aquí dicho análisis no entra en juego. Se recurre más bien a otros aspectos de la autoconciencia del tiempo. La justificación de la necesidad de los conceptos a priori se hace de modo indirecto. La conciencia empírica supone de por sí la conciencia del tiempo. El tiempo es la forma universal de la sensibilidad. Ahora Kant va más allá y reconoce que el tiempo es «la conciencia más general de nuestra posibilidad de percibir, y percibiendo, adquirir experiencia». (384)

La triple síntesis trata de mostrar que los caracteres de la conciencia del tiempo tienen que estar regulados por conceptos a priori. Kant parte de una observación general y es que todas nuestras representaciones están sujetas a la forma del tiempo. Esta universalidad radica en ser el tiempo una forma del sentido interno. Todas las representaciones son modificaciones del sentido interno. «En todo caso, la premisa en que descansa la doctrina de la triple síntesis es la universalidad del tiempo como forma de la sensibilidad y, por ende, de toda conciencia empírica». (385) Kant ha establecido la condición temporal de todas nuestras representaciones. Y pasa a señalar un rasgo común a toda conciencia empírica. La conciencia del tiempo implica una multiplicidad, pero para presentarse como tal la mente ha de distinguir la sucesión de las impresiones. En el instante solo tenemos una unidad absoluta. En esta tesis se apoya, según Torretti, toda la doctrina de la triple síntesis. La intuición



del tiempo es siempre múltiple. No hay nada simple. La intuición es de algo múltiple, y ello no sería posible si la conciencia no distinguiera el tiempo de la sucesión en las impresiones sensibles. «El acto mismo de intuir debe ser acompañado de la conciencia de la sucesión temporal». (386) Lo cual implica que el acto de intuir lo múltiple no puede ser instantáneo; se trata de un proceso. Kant no reemplaza este pasaje por otro en su versión de 1787. «Ella aporta la justificación última de la necesaria intervención de los conceptos en la constitución de la experiencia». (386) Sería así porque la intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple, y como ya vimos, nada es simple. Torretti se pregunta si es verdad que toda intuición instantánea tenga que ser simple. Su respuesta es contundente: «Las intuiciones simples y las intuiciones instantáneas no son más que ficciones filosóficas». (388) Torretti cita a Whithrow diciendo: «paradójicamente para representarnos dos hechos como sucesivos hay que pensar en ambos a la vez». (Citado, p. 387) Así, pues: «La impresión empírica contiene una multiplicidad, y consiste en el proceso de captarlo». (388) Torretti observa que la tesis del carácter necesario de la sucesión solo quedará acreditada si la multiplicidad de la coexistencia en el espacio solo puede ser percibida como proceso, y no de modo instantáneo. Kant lo acepta.

Por síntesis entiende Kant la acción de agregar representaciones y «componer su multiplicidad en un conocimiento». (KrV B103; p. 391) La síntesis es pura si es a priori. La síntesis de la aprehensión se ejerce de modo directo sobre la multiplicidad de la intuición. Siendo esta la primera fase de la triple síntesis. La misma se ejerce también sobre las representaciones no empíricas pues sin ellas no se podría tener las representaciones del espacio y del tiempo. Comenta Torretti: «Como la síntesis es activa, esta sencilla argumentación está

demostrando la participación necesaria de la espontaneidad en la génesis de la intuición pura del espacio y del tiempo». (392) La síntesis de la aprehensión supone y envuelve otra síntesis que va a ser regulada por conceptos. Kant destaca que la triple síntesis es en realidad un proceso. La síntesis de la aprehensión está atada a la síntesis de la reproducción pues en ella se retiene lo dado, no se pierde en el olvido. Torretti comenta que ambas síntesis son en verdad la misma. «En efecto, la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, sólo puede abarcar y recoger lo múltiple que sin cesar tiende a escaparle, si se logra reproducirlo; la reproducción es pues aprehensiva, la aprehensión necesariamente reproductiva, y la aprehensión y la reproducción son dos aspectos, distinguidos aquí analíticamente para facilitar el desarrollo del argumento. (393)

El próximo paso es la síntesis del reconocimiento en el concepto. Se trata de la conciencia que unifica la múltiple representación que ha intuido de modo sucesivo y que reproduce en el concepto. «La argumentación precedente bastaría, pues, para establecer la necesaria participación de conceptos a priori en el surgimiento de la intuición pura y en la constitución de la conciencia empírica». (394) Pero Torretti nos dice que Kant aún no se saca esta conclusión. La síntesis implica la conciencia de sí como conocimiento de su identidad. Tengo que ser el mismo que recuerdo lo dado y lo reproduzco. Es decir, tiene que haber una autoconciencia que Kant denomina «apercepción»; y es la conciencia de la mismidad del proceso de síntesis. Leibniz había ya usado el término «apercepción» como conciencia de sí que debe acompañar la percepción. «Al mostrar que es condición de posibilidad de la síntesis que funda toda intuición para que

sea empírica, Kant hace de la apercepción el principio primero de todo el conocimiento». (395) Las condiciones para esta autoconciencia se «traducen en reglas universales de la síntesis de las representaciones, y las categorías vienen a ser entonces estas reglas universales de la síntesis». (396) El reconocimiento en el concepto es «la conciencia de la identidad de la regla que preside la aprehensión y reproducción de lo múltiple de la representación». (396) Nuestras representaciones se forman pues conforme a cierto patrón o esquema. El concepto sería la representación de la regla mediante la cual lo formamos. La triple síntesis supone una conciencia unitaria que unifica lo que aprehende reproduce y reconoce las representaciones de modo sucesivo. Sin la conciencia unitaria de este proceso no son posibles ni los conceptos ni el conocimiento de objetos.

Kant entra a discutir lo que significa la expresión «objeto» de la representación. Su objetivo es establecer la validez objetiva de los conceptos. Se trata para Kant de la referencia de una representación a su objeto. En su presentación de la versión de 1781, Kant da la impresión de defender un subjetivismo al estilo del obispo Berkeley. Esta crítica irritó a Kant de modo que la versión de 1787 debe poder vencer esa falsa impresión. Por ejemplo, Kant dice que la «naturaleza» no es sino un conjunto de representaciones mentales. Ya en la disertación de 1770 concluía que «los objetos de la representación son fenómenos que no existen por sí mismos». (399) La expresión de 1770 invitaba a dicha interpretación subjetivista. Torretti concluye: «Sostener con Kant la idealidad de las cosas materiales no significa pues negar la realidad o subordinarla a la de una sustancia inmaterial, sino más bien radicar esa realidad en el tejido de sus relaciones». (400) El conocimiento se refiere a objetos, y constituyen algo distinto del conocimiento mismo. El objeto es pensado como un algo

general, una X. Conocer el objeto es referirlo a las representaciones, pero ello implica distinguirlo del objeto. La representación no es un duplicado del objeto. El punto central es que «el objeto se ha distinguido de las representaciones, pero sólo puede conocerse a través de estas; el conocimiento busca, sí, concordancia, pero entre las representaciones». (401) Toda una escuela interpretativa mantiene esta idea según la cual el conocimiento queda encerrado en meras representaciones. Sobre este punto se volverá al analizar la idea de «cosa en sí». En verdad, agrega Torretti, Kant establece una reforma de la noción de «objeto». La referencia de la representación al objeto implica cierta forma de necesidad. Nuestras representaciones del objeto no son meras ocurrencias al azar, pues al referirse a objetos deben necesariamente concordar entre ellos. Esta concordancia nos da la unidad del objeto. La unidad y coherencia del objeto es contraria a la arbitrariedad y al mero azar. La tercera síntesis es la que confiere unidad a toda esta operación y la conciencia de dicha unidad constituye el concepto. «La conciencia de la identidad de la regla conforme a la cual opera la síntesis». (405) La apercepción trascendental es la base del conocimiento a priori. «El concepto del objeto puro, pensado como fuente de la necesidad en la síntesis de las representaciones, no es sino un concepto de la ley o las leyes necesarias de toda síntesis». (406) La identidad del objeto es un correlato de la identidad del sujeto. La identidad del objeto es la «unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones». Dice Kant. «Conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética de lo múltiple en la intuición». (KrV A 165; 407-408)

La conciencia acompaña a todas mis representaciones. «El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones». (KrV B 131) Pero esta conciencia es una

posibilidad (debe poder), Kant no exige que sea una actualidad efectiva. La conciencia trascendental es representación del yo con referencia a todas las otras representaciones del yo que hace posible la unidad colectiva. Kant vincula pues su revolucionaria noción de ‘objeto’ a la idea de la apercepción trascendental. La *Crítica* trata de demostrar que los «conceptos puros del entendimiento son necesarios para constituir el objeto del conocimiento empírico». Esta es la deducción objetiva. La deducción metafísica trata de explicar la facultad de pensar como tal. La conciencia de las representaciones del objeto es un supuesto de la conciencia de sí. «La unidad del objeto es el correlato de la unidad del sujeto». (410) «La conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos». (411) En definitiva, el entendimiento se refiere a un objeto. «Se trata del concepto de un objeto distinto de nuestras representaciones que, sin embargo, solo conocemos a través de ellas». (411) El objeto trascendental es un requisito de la apercepción trascendental. Es trascendental no porque trascienda la experiencia, sino que por su carácter a priori está destinado a ser la posibilidad del conocimiento empírico.

«Todo fenómeno tiene que estar sometido en la experiencia a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción». (KrV A 109; 413) La manifestación de lo múltiple se lleva a cabo conforme a categorías. Las categorías del entendimiento son las reglas a priori mediante las cuales se opera la síntesis de las apariencias sensibles a fin de poder ser referidas a la unidad de la apercepción. Para Torretti, el defecto mayor de la exposición de 1781 es que el inventario de la exposición metafísica se basa en «una supuesta identidad de las funciones del juicio». (415) Agrega que en la definición

de ‘categoría’ está el concepto en cuanto «confiere su unidad a la síntesis a priori de la multiplicidad dada en la intuición pura». La duda recae pues sobre la identidad entre las categorías y las funciones del juicio siguiendo la lógica formal. En 1787 Kant incluye algunas observaciones para disipar esta duda; pero, aun así, subsiste la duda en opinión de algunos.

En este punto el filósofo chileno inserta unas importantes observaciones suyas acerca del origen de los conceptos empíricos.

*El origen de los conceptos empíricos tendría que buscarse en las fuentes del idioma, en el momento en que se crea una nueva palabra o expresión. Es muy dudoso que éstas se forjen para designar conceptos básicos formados poco a poco gracias a la combinación paulatina de ciertas representaciones en cierto orden. Más verosímil es que el orden se introduzca de golpe en lo múltiple de las representaciones, en el acto súbito de inventar un concepto. Así han surgido, en todo caso, los conceptos básicos de las ciencias empíricas, a cuya invención hemos asistido en los tiempos históricos.*  
(420)

Esta lectura, agrega el filósofo chileno, no sería contradictoria con el pensamiento de Kant, aunque no aparezca en su obra; pero podría ser una nueva interpretación que nos diera una visión distinta y renovadora de la obra de Kant. En la versión de 1781: «El entendimiento queda reducido a una relación entre dos de las fuentes irreductibles, la apercepción y la imaginación. (420) Y Kant la cambiará en la versión de 1787. Aquí Kant «se atiene a la tradicional identificación del entendimiento con la espontaneidad de la mente cuya conciencia es la apercepción. La imaginación no es otra cosa que esta misma espontaneidad que recibe ese nombre en cuanto enlaza lo múltiple dado efectivamente en la intuición». (433) En el fondo no es mucha la diferencia y lo

que a Kant de veras le importa es «pensar la conexión articulada de los diversos aspectos discernibles en el proceso de la vida del espíritu y no tanto aislar estas ‘fuentes’ irreductibles a que habría que adjudicarlas. Si en 1781 Kant prestó a esta última tarea más atención que en 1787, su cambio de actitud merece aplauso». (431)

Resultado de esta nueva concepción del conocimiento empírico es que la Naturaleza no es sino un conjunto de fenómenos, es decir, los objetos de dicho conocimiento empírico regido por leyes. La fuente de esta legalidad es la espontaneidad del espíritu expresada en categorías. «El orden y regularidad de los fenómenos de la naturaleza lo introducimos nosotros mismos». (KrV A 129; 438) La revolución copernicana llevada a cabo por Kant consiste en que son los objetos del conocimiento los que se ajustan a nuestro conocimiento, y no al revés. La metafísica no es la ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto conocible por el hombre. El conocimiento no alcanza las cosas en sí, es decir, no es posible un eso real del entendimiento aplicado a las cosas en sí. El entendimiento funda a priori las leyes más generales de la Naturaleza, en cambio, las leyes particulares constituyen materia de investigación empírica. Las leyes empíricas tienen su fundamento a priori en las leyes generales de la Naturaleza que el entendimiento ha establecido. Con respecto a la fundamentación llevada a cabo en la deducción trascendental, Torretti afirma «Sin embargo, y a pesar de estos defectos, no me parece que se pueda afirmar que la argumentación no es concluyente, que no prueba aquello que se propone probar. Gracias a la reforma de la noción de objeto ha conseguido no solo justificar la aplicabilidad de las categorías dentro del campo de la experiencia posible, sino además explicar cuál es la verdadera naturaleza de estos conceptos, que representan determinaciones universales del

ente tal, permitiéndonos así entender cómo pueden ser, paradójicamente, conceptos objetivos y a priori». (451)

**La versión de 1787 de la deducción trascendental.**

Como se dijo, ésta constituye la sección 2 y 3 del capítulo «Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento». El texto es completamente nuevo y se divide en 13 párrafos numerados del 15 al 27. Para Torretti la base y la meta de la argumentación sigue siendo la misma que la versión de 1781. El nuevo texto es más claro y menos repetitivo. Sin embargo, algunos pasajes no se entienden si no se tiene en cuenta la edición de 1781. «La deducción de 1787 concibe el entendimiento dinámicamente, como la espontaneidad que opera la síntesis conforme a las categorías; en tal caso no puede reducirse a la imaginación, pues en rigor vienen siendo lo mismo que hasta ahora se denominaba con ese término». (454) Lo que caracteriza al entendimiento es la espontaneidad sintética en abstracto. La imaginación es la misma espontaneidad, pero considerada en concreto, pues opera la síntesis de la multiplicidad espacio temporal.

La deducción de 1787 opera en dos momentos: interviene en la síntesis de lo múltiple dado en la sensibilidad y luego pone de manifiesto su aplicabilidad a los objetos del conocimiento sensible. Con ello Kant muestra la independencia de las categorías del entendimiento y los principios de la sensibilidad. En esta independencia de las categorías destaca su papel en el conocimiento sensible, pero también permite pensar otros objetos, aunque no están sometidos a las condiciones de la receptividad. Kant no demuestra una de sus premisas fundamentales, y es que ya desde 1781, el enlace de lo múltiple requiere de la actividad espontánea, pues el enlace no es recibido. Torretti aclara que esta opinión estaba muy difundida y era obvia en la época en que vivía; según el sensualismo los datos de los sentidos son simples,



inconexos e inanalizables. Kant no se adhiere al sensualismo y su idea de lo simple en la representación empírica. Por ello afirma la necesidad del enlace en cualquier representación sensible. En 1781 Kant utilizó el argumento según el cual todo enlace requiere actividad. Todo enlace es una actividad del entendimiento. La facultad activa y enlazadora es el entendimiento. La espontaneidad está también en la imaginación y la diferencia es que «el entendimiento es la espontaneidad que rige en toda su generalidad». En sus escritos tardíos señala Kant que «el concepto de combinación (*Zusammengesetzung*) es el único concepto fundamental a priori». (468) «El dato bruto de los sentidos, no combinado ni enlazado por el entendimiento, es una ficción filosófica, el correlato necesario del enlace general». (469)

Las categorías presuponen el enlace que implica unidad. «Todas las categorías descansan en funciones del juicio, pero en todo esto se piensa ya el enlace y por tanto la unidad de los conceptos dados». (KrV B 131) En 1787: «La actividad enlazadora es el entendimiento o más prácticamente la apercepción misma como fuente del enlace». (461) Apercepción pura es «la conciencia universal posible implícita en cada autoconciencia particular actual». (464) Uno de los hallazgos más importantes y fecundos de Kant es: «La conciencia de sí solo puede establecerse como conciencia de la identidad del acto que opera la síntesis de una multiplicidad diversa». (464) «Yo solo puedo saber de mí y esto equivale a decir –solo puedo saber el que soy, existencia autoconsciente–, enfrentando a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multiplicidad sensorial». (465)

Se le ha criticado a Kant que su inventario de las categorías del entendimiento sea una rapsodia, lo mismo que él había dicho del orden categorial aristotélico. Torretti hace algunas observaciones dignas de interés. «En la definición de las

categorías a Kant le interesa su definición real, esto es, un género de definición que no se limite a reemplazar el nombre de una cosa con otras cosas más comprensivas, sino que permite reconocer con certeza el objeto definido. Así la definición real no solo aclara un concepto, sino que pone en evidencia su realidad objetiva». (KrV, A 246; 533). Lo esencial en las categorías es su función lógico-judicativa en cuanto condición de posibilidad de los objetos. Ahora bien, esta noción de las categorías no nos permite discernir a qué entidades pueden aplicarse, si da lugar a una u otra aplicación.

Otra observación es la que sigue. La definición de los esquemas de la imaginación equivale a la definición de las categorías. «Lo que las categorías significan expresan precisamente esos esquemas, esa y no otra es su función». (540) Kant mantuvo esquemas de la sensibilidad para la geometría. El esquema es una construcción que hace sensible el concepto. En esto difiere del intelectualismo de Descartes. «Las categorías sin los esquemas son solo funciones del entendimiento para formar conceptos, pero no representan ningún objeto. Este significado les viene de la sensibilidad, que realiza el entendimiento en cuanto a la vez restringe». (541)

La razón (*Vernunft*) no crea conceptos por su propia iniciativa. «La razón no engendra ningún concepto, sino que en cada caso únicamente *libera al concepto* del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y busca así ampliarlo más allá de los límites de lo empírico». (KrV A 409/ B435) Las ideas trascendentales no son más que categorías ampliadas hasta lo incondicionado. Torretti concluye que sería más fácil definir las categorías como ideas restringidas.

Herman Cohen defendió la tesis según la cual Kant se apoyó en la práctica de la física newtoniana a la hora de

elaborar su tabla de las categorías. Torretti no se muestra de acuerdo con esta lectura. En su lugar apoya una segunda interpretación. «El significado lógico de las categorías es su sentido propio y primordial, en virtud del cual justamente se encuentran disponibles para los varios usos que sea menester darles en las diversas empresas del pensamiento». (567) Y continúa: «En esta perspectiva, las demostraciones kantianas de los principios adquieren otro sentido: al exhibir la necesidad de ciertas funciones sintéticas para la constitución de la experiencia ponen de manifiesto una exigencia de producir los conceptos aptos para desempeñarse; pero esta exigencia no impide sino más bien fomenta la libertad del espíritu para inventar los conceptos, y para sustituirlos por otros». (567-568)

Con el conjunto de las categorías del entendimiento tenemos la base para una ontología. «La ontología críticamente fundada poseerá en estos conceptos la totalidad de los elementos del conocimiento a priori de que el hombre es capaz (...) Ella difiere mucho en su alcance, pero muy poco en su contenido, de la ciencia ontológica que la tradición había venido construyendo sobre bases heredadas desde Aristóteles». (545)

Torretti expresa ciertas dudas con relación al tiempo como forma del sentido interno. Kant tiene que explicar cómo el tiempo como la forma del sentido interno tendría que valer también para los objetos del sentido externo. «Por mi parte no veo otra salida que abandonar la caracterización del tiempo como forma del sentido interno y darle una interpretación que, aunque tal vez no haya sido prevista por Kant, permite atribuir a sus palabras un significado coherente y aprovechable». (508) La mente es espontánea y en ese sentido se la considera interna; la sensibilidad, en cambio, se la considera externa. Pero la sensibilidad pasiva no puede solo recibir datos,

sino que tiene que estar expuesta a la espontaneidad que organice y unifique los datos. «La sensibilidad en cuanto externa refleja el objeto extramental al que la actividad organizadora refiere los datos recibidos, pero a la vez en cuanto interna refleja el estado de la mente misma cuya espontaneidad deja su huella en la sensibilidad». (509) La conclusión es que la sensibilidad es «una e indivisa, ya que todos sus datos tienen que venir verdaderamente en su forma unitaria universalmente, el tiempo». (509)

Refiriéndose al tiempo, Kant explica el contraste entre el tiempo como sucesión subjetiva y el tiempo como sucesión objetiva de las representaciones. Puedo percibir el curso de un río de arriba hacia abajo o viceversa, según la sucesión subjetiva de mis representaciones, pero la sucesión objetiva es diferente, pues el curso del río sigue una dirección única, no reversible como la subjetiva. Torretti muestra que el espacio interviene en esta clase de percepción, la sucesión objetiva. Y entiende que es mejor denominar «privada» a la sucesión subjetiva y «pública» a la sucesión objetiva, pues en este último caso está implicada la intersubjetividad. Todos percibimos la dirección objetiva del río. Pero Kant no se atrevió a salir de la subjetividad individual (robinsonismo) que rige desde Descartes. Otra observación que hace Torretti es que Kant denomina a los contenidos sensibles «afecciones» «Evita Kant en cambio llamar temporal el ejercicio mismo de la espontaneidad en la síntesis de esos contenidos. Y, sin embargo, no cabe duda de que, si éstos se entregan en el tiempo, en el tiempo ha de ejercerse también la actividad que los combina y unifica». (562)

**Objeto trascendental, cosa en sí y fenómeno.** Kant parece usar como sinónimos términos como «cosa en sí», «*noúmeno*» y «objeto trascendental»; Torretti agrega que dichos conceptos tienen la misma denotación, aunque

diferente connotación. Veamos pues las diferencias. 1. «La cosa en sí es un ente considerado (...) en cuanto a que su modo de ser no está subordinado a las condiciones de su aparición ante nuestra conciencia sensible». 2. «*Nóumeno*, en su acepción negativa (la única admisible) es una cosa, en cuanto que ella no es objeto de nuestra intuición sensible, porque hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo». (KrV B 307). 3. «Objeto trascendental es el concepto puro de un objeto general, que sirve de base a la concepción de cada objeto empírico, pero que de suyo está exento de referencia a las condiciones propias de nuestro conocimiento sensible». (Torretti: 694) La tradición metafísica occidental defendía la idea según la cual el entendimiento es una fuente de conocimiento mediante la intuición intelectual y diferente de la sensibilidad. Kant niega la intuición intelectual, y el entendimiento funciona solo con vistas al conocimiento empírico. El *noúmeno* sería el objeto del entendimiento si este tuviese la capacidad de intuición intelectual; pero Kant es enfático en negar ese poder al entendimiento. «El concepto del *noúmeno* no es, pues, el concepto de un objeto, sino el problema inevitablemente ligado con las limitaciones de nuestra sensibilidad, a saber, que no puede haber objetos enteramente libres de esa intuición de nuestra sensibilidad». (KrV 443)

El tema de la «cosa en sí» resultó harto problemático y sujeto a una variedad contradictoria de posiciones. Es famosa la expresión de Jacobi: «sin la presuposición de la cosa en sí no puedo entrar en el sistema (de Kant) y con esa presuposición no puedo quedarme en él». (659) Algunos seguidores de Kant negaron dicha idea. Así Salomon Maimón decía que las «cosas en sí no entran en juego para nada». Es decir, no es necesario atribuir causalidad alguna al origen de nuestras representaciones sensibles. Otros interpretaron de modo

idealista, como algo solo interno a la conciencia. La escuela de Marburgo (Cassirer, Cohen, Natorp) defiende que la noción de cosa en sí es solo un concepto metodológico. Torretti alude al estudio de Adikes sobre la cosa en sí basado en los textos kantianos; y concluye que después de dicho estudio «no puede negarse que Kant sostuvo en sus escritos la existencia de una cosa en sí independiente de todas las manifestaciones empíricas». (661) En efecto, «para Kant la sensación es reveladora de la existencia. La conciencia que percibe lleva en sí la garantía de que algo existe absolutamente. De otro modo, por lo demás no tendría sentido el empleo del vocablo existir». (661) Lo que se manifiesta en la sensación no agota su ser en su aparecer. De hecho, el idealista trascendental no tiene problema en aceptar la existencia de la materia. El testimonio de la conciencia es tan seguro para la existencia de la materia como para mi propia existencia. Kant escribe: «Existen cosas externas, al igual que existo yo». (citado p. 679) Kant insiste en la tesis según la cual la misma palabra «fenómeno» (*Erscheinung*) «conlleva una referencia a algo distinto de lo que llamamos así». (678) De hecho agrega Kant, los fenómenos no pueden ser nada por sí mismos aparte de nuestra manera de representarlos. En 1787 agregó Kant una refutación del idealismo. Afirma que de las cosas externas «tenemos experiencia, no solo imaginación». (680) Kant agrega que la determinación del tiempo requiere una referencia a algo persistente, pero eso persistente «presupone un término de referencia y no puede ser sino una cosa fuera de mí». (681) El fenómeno persistente solo puede darse en el espacio. Se trata de la diferencia entre tiempo subjetivo y objetivo, que ya hemos considerado.

Los conceptos puros del entendimiento pueden usarse de modo analógico. Torretti señala que hay solo un concepto que no puede ser analógico que es el de «existencia». Las cosas existen o no existen. «La existencia significa posición

absoluta y no admite grados ni comparaciones». (697) Esto explicaría la seguridad con que Kant «proclama la existencia de la cosa en sí, aunque no podamos formular ni siquiera la hipótesis sobre sus modos de ser. De la existencia así determinada bien puede decirse que es el fundamento de la percepción, pero no es propio llamarlo «causa» de la sensación. (696). Pues Kant entraría en abierta contradicción al usar «causalidad» en un sentido que la crítica solo permite para el uso empírico del entendimiento, y no puede usarse para hacerlo valer para la cosa en sí. Así, pues, Kant no niega la existencia de la cosa en sí como realidad. Pues la cosa en sí se manifiesta en la sensación. «La cosa en sí no es más que la misma existencia revelada en la sensación y determinada como objeto empírico en la síntesis espaciotemporal categorial». (698)

**Libertad.** Entre los seres inteligibles, Kant reconoce el alma con su libre albedrío y su ser inmortal y Dios. En la *Crítica de la razón pura* los toma en consideración en la «Dialéctica trascendental», y en especial en la sección de las antinomias. En las obras dedicadas a la razón práctica son objeto de amplia consideración. Kant habla de la libertad trascendental y de la libertad en sentido práctico. La libertad trascendental la concibe como una acción que depende de una causalidad incondicionada, es decir, que se sustrae al determinismo universal de las leyes naturales. Torretti comenta: «Sorprende que un pensador tan agudo haya creído hallar aquí una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad humana». (712) La dificultad estriba en utilizar la categoría de causalidad en un sentido *nouménico*, sabiendo que la deducción trascendental ha mostrado que las categorías —entre ellas la causalidad— solo son aplicables a los fenómenos. De hecho, Torretti es claro en rechazar el determinismo universal, o como bien dice, la determinación omnímoda de las cosas. «Las cadenas que logramos

establecer entre algunos hechos simples y sobresalientes cubren solo una región limitada del tiempo y del espacio y dentro de ellas tendemos sobre el abismo de cuya determinación no sabemos nada. El mundo es pues constitutivamente traspasado de indeterminación y en él hay siempre cabida para la acción libre, esto es, la iniciación espontánea e incausada de nuevas series causales. No tenemos derecho a decir dónde surge esta acción libre; pero nada se opone a que afirmemos su existencia». (714)<sup>1</sup>

Kant entiende por libertad práctica la capacidad de la razón de ejercer un dominio sobre las pasiones. *La independencia del arbitrio con respecto al constreñimiento (Nötigung) por los impulsos de la sensibilidad*. Torretti cuestiona el argumento. «Queda por verse si la razón misma, cuando determina nuestra conducta, no está a su vez determinada por influencias ajenas». (75) Pero Kant no parece haber quedado satisfecho con dicha solución, pues en la *Fundamentación de la metafísica moral* (1785) ofrece otro argumento en el cual «apela a nuestra conciencia de la libertad intelectual para fundar en ella nuestro derecho a reclamar la libertad absoluta en el orden práctico». (724-725) Torretti comenta relativizando el alcance de la afirmación kantiana. «En un pasaje de la *Crítica de la razón pura* y en varias reflexiones, Kant identifica la autoconciencia de la espontaneidad intelectual (la *apercepción*) con la conciencia de la libertad». (726) Y comenta: «Sin embargo, la libertad intelectual a lo sumo puede considerarse un indicio de nuestra independencia causal en el orden práctico, pero no una prueba de ello, como este razonamiento pretende». (727)

---

<sup>1</sup> Sobre este tema vuelve Torretti en un artículo posterior. «La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant», en Carla Cordua/Roberto Torretti, *Variedad en la razón*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.



Finalmente, en la *Crítica de la razón práctica*, la más madura de estas obras, Kant trae otro argumento sobre la libertad. Se basa en «la *evidencia* inmediata de que somos moralmente responsables. La conciencia de que estoy sujeto al *imperativo* absoluto de la ley moral conlleva la conciencia de que puedo cumplirlo. Porque me siento *llamado* a determinar mi conducta conforme a ciertas exigencias, sé que no puede haber condiciones que me impidan hacerlo. *Debo, luego puedo*: esta inferencia aparente es la expresión articulada del contenido medular de nuestra conciencia moral». (728) Este sería el *Faktum de la razón*, el hecho de que hay razón. La cual «confiere validez objetiva, aunque solo para efectos prácticos a la idea de la libertad trascendental, o de causalidad incausada». (728)

Esta validez práctica de la libertad también se hace valer para las otras dos ideas de la razón práctica. Dios y el alma inmortal. Las categorías del entendimiento no son suficientes para una representación de lo suprasensible. Kant recurre más bien a la representación analógica. «El esquematismo tiene lugar en el caso de lo sensible; la simbolización es un auxilio para conceptos de lo suprasensible». (Kant, 20: 279; 547) Torretti explica esta función del símbolo. «El símbolo, prosigue Kant, es la representación analógica de un objeto; se simboliza una cosa mediante otra que tiene con unas consecuencias suyas la misma relación que se atribuye a las primeras con las consecuencias de ellas; la cosa simbolizada y su símbolo pueden ser ciertamente de muy distinta índole». (543)

Concluye Torretti: «Los tres grandes objetos del interés de la razón, que era meta de la actividad constructiva de la metafísica tradicional, destruida por el examen crítico de nuestra razón en su uso teórico, son restaurados así por la crítica de la razón en su uso práctico, que funda de este

modo una representación de lo suprasensible (meta-físico), que no es materia de ciencia sino de fe, pero que gracias a la restricción crítica de nuestro conocimiento, está definitivamente a salvo de los ataques negadores y desfiguradores de una especulación mal encaminada». (729) De ese modo se cumple la idea que Kant pone al inicio de la primera crítica, *tuve que limitar el saber para salvar la fe*. Kant no admite una reflexión teórica sobre el mundo suprasensible. «En el escrito de 1796, sobre la aparición de un tono elegante en la filosofía asevera terminantemente que *no hay una fe teórica en lo suprasensible*». (735)

Torretti hace una objeción muy válida al segundo postulado de la razón práctica relacionado con la inmortalidad del alma. Necesitaríamos de la inmortalidad para poder llegar a la perfección. «Pero el argumento de Kant no convence. La santidad moral, según él la concibe, no puede obtenerse por el transcurso, aun infinito, del tiempo. Es posible conquistarla en el curso de la vida, puede llegarse a conquistarla, pero entonces de golpe, en un solo acto, y no por la acumulación de esfuerzos anteriores». (732)<sup>2</sup>

Kant considera que las antinomias se resuelven concediendo la verdad al fenómeno en el caso de la tesis, y la verdad a la antítesis en el caso de la cosa en sí. Para Torretti en el caso de la tercera antinomia es posible considerar tanto la tesis como la antítesis como verdaderas. En cambio, esto no sucede con la cuarta antinomia. «En el caso de la cuarta antinomia el mismo texto exige que ella valga para los fenómenos, pues afirma que *al mundo pertenece un ente necesario*, mientras que en el texto de la antítesis implica que ella vale, en parte al menos, para las cosas en sí, puesto

---

<sup>2</sup> Torretti reflexiona también sobre el imperativo categórico kantiano en *Variedad en la razón*. Ensayos sobre Kant, 1992, cap. 7.

que niega que exista un ente absolutamente necesario, *en el mundo como fuera de él*. La solución kantiana no salva la tesis, la cual queda descartada como irremediablemente falsa. La antítesis, en cambio, es aceptada como verdadera en cuanto concierne a los fenómenos (no hay ningún ente necesario en el mundo, pero rechazada como falsa en cuanto pretenda valer también para las cosas en sí». (711)

Los lectores de filosofía en lengua castellana tienen en esta extraordinaria obra de Roberto Torretti un acercamiento fundamental a una de las obras más difíciles y complejas de la filosofía occidental. Aunque el autor no se propone un resumen o síntesis de la obra, su lectura nos procura un excelente conocimiento de la primera de las críticas kantianas. Y podrá disfrutar la lectura por la limpidez conceptual de su exposición y la claridad de sus planteamientos. Torretti se vale de varias estrategias para acercar al lector a los fundamentos de la teoría crítica. En primer lugar nos da siempre un trasfondo histórico de hasta dónde había llegado la investigación filosófica en determinado concepto y, cuál es la innovación kantiana. En segundo lugar, una comparación intratextual en la obra misma de Kant, de modo que podamos comparar los cambios, las sutilezas, los matices en distintas etapas de la obra, como pudimos comprobarlo en la comparación de la formulación de la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En tercer lugar, un conocimiento extenso de los exégetas de Kant, de modo de estar en capacidad de apreciar las críticas en su justeza o su debilidad, y de ser el caso poder responder a ellas. Y, finalmente, su propia crítica nacida de un contacto y familiaridad admirable con la obra kantiana de modo que la misma resulte de una adecuada reflexión autónoma. Se trata, sin duda, de una de las mejores investigaciones de la obra kantiana en Latinoamérica y en lengua castellana.

---

## CAPÍTULO 5

---

### **CARLOS MÁSMELA: TIEMPO SUCESIVO E INSTANTE**

En los capítulos anteriores hemos presentado las tesis de Kant sobre el tiempo, pero ha sido sobre todo el tiempo de la sucesión el que se ha considerado hasta ahora. En este capítulo reseñamos algunos importantes planteamientos de Carlos Másmela que van más allá del tiempo sucesivo. El autor se centra en un estudio sobre el ánimo (*Gemüt*), y es desde esta perspectiva que investiga tanto el tiempo como sucesión como el «instante». El ánimo puede distinguir «el tiempo en la secuencia de las impresiones». <sup>1</sup> Las impresiones sensibles acaecen según el orden del antes y el después. El tiempo se nos presenta como una multiplicidad. Hay cierta insuficiencia en la forma en que Kant presenta el tiempo como carácter del sentido interno según la estética trascendental. (Como vimos, Torretti también observa la debilidad de la argumentación kantiana con relación a la generalidad del tiempo para el sentido interno). «Pues su estructura interna exige una actividad espontánea que escapa al campo de la sensibilidad». (Másmela, 1996: 165) Esta estructura interna consiste en «insertar en el tiempo mismo una actividad espontánea originaria por medio de la cual se consigna el

---

<sup>1</sup> Carlos Másmela, *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura. Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia, 1996, p. 165.

carácter esencialmente temporal». (166) El recorrido y la composición de lo múltiple en la aprehensión se articula mediante la actividad que pone lo uno después de lo otro «en el tránsito de lo uno a lo otro». (166) Dicha distinción la realiza el ánimo y en ella se da precisamente el carácter temporal del tiempo, que solo es posible por la contraposición de ánimo y objeto. «La afección del ánimo por parte del objeto arraiga en la irreductible entreabilidad de ambos». (166) «Entreabilidad» es un término que usa Másmela para significar esa mutua apertura entre el ánimo y el objeto que lo afecta. Para Kant una representación del tiempo como una unidad absoluta solo puede darse en el «instante». Ya hemos visto que el modo como el ánimo, en la estética trascendental, se percibe del tiempo es en la forma de la sucesión, y no en la forma de una unidad absoluta que sería «el instante». Pero precisamente la exégesis de Másmela pretende ir más allá del tiempo sucesivo. «Toda representación como contenida en un instante nunca puede ser algo otro que una unidad absoluta». (Kant, KrV A99) El tiempo es pues una multiplicidad, y no la representación de una unidad absoluta que sería el instante. El instante sería la representación de una unidad absoluta, pero eso no es el tiempo que está implicado en la multiplicidad que se da en la sucesión del antes y el después. Si el tiempo se representa de forma discreta (como unidad absoluta), sería algo estático, y Kant subraya el carácter fluuyente del tiempo. «Por eso el instante no tiene cabida en el ánimo de la representación sensible». (167) El mero instante como unidad absoluta desconoce toda relación; en cambio, lo dado está siempre en relación y de acuerdo con la «forma pura del tiempo». «Las representaciones deben estar sujetas por tanto al tiempo, y no al instante». (167)

Kant alude tanto al tiempo y al instante, pero excluye al instante del conocimiento y subraya el carácter temporal de

toda representación. Ahora bien, Másmela ve aquí un problema: «El problema radica en pretender ver el instante en el ámbito empírico y no desde la fundamentación no empírica. Kant limita el tiempo a la multiplicidad de lo uno después de lo otro, y por eso no puede facultar al tiempo pasado desde el instante como la forma espontánea del «al mismo tiempo ( $\alpha\mu\alpha$ )». (167) Aquí Másmela enuncia el problema y abre la investigación para el estudio del instante en Kant. El instante pues no puede comprenderse desde la representación. Másmela alude y critica la versión que da Gerard Krüger acerca del instante. Pues para este exégeta de Kant «el instante es lo específicamente temporal en el tiempo»; a esta tesis también va a llegar Másmela, pero difiere radicalmente de la forma en que lo presenta Krüger. Para éste el tiempo es una «secuencia de instantes sin duración, absolutamente inextensos». (168) La crítica de Másmela hace ver que ese instante único y discreto es la «unidad absoluta» que Kant claramente rechaza diciendo que no es el tiempo. Además Krüger desliga la sucesión de lo uno después de lo otro de la espacialidad, y sin embargo, afirma que «la afección interna presupone la externa». (168) Toda afección externa presupone el espacio. Es decir que, según Krüger, si prescindimos del espacio, entonces más claramente percibimos la fugacidad del tiempo como ahora puntuales únicos, es decir como instantes. La idea del tiempo como recurrencia de instantes discretos no puede explicar la continuidad del tiempo. «No puede dar cuenta de este problema por cuanto identifica ahora e instante, y persiste además en considerar la estructura continua del tiempo en analogía con el espacio». (168) Agrega Másmela: «El ahora pertenece a una dinamicidad que hace de él un ser siempre otro y con ello le impone su continuidad». (168) Como vimos, al hablar del instante como unidad absoluta, Kant pone en evidencia lo imposible de la representación discreta. Pero, como se dijo, aquí hay también

un malentendido, en cuanto esa imposibilidad se refiere únicamente a la representación sensible del tiempo. Si el instante lo ubicamos en la representación sensible de tiempo, entonces allí no es posible. Las impresiones no son dadas en primera instancia de manera discreta como unidades absolutas. «El instante no es algo dado, ni la impresión dada en él. El tiempo se da como multiplicidad y lo dado en el tiempo. Lo dado en este son estados cambiantes del sentido interno y como tales, estados sucesivos, y no, como propone Krüger, el ‘el relámpago puntual de los instantes sucesivos’, lo que contradiría el pensamiento de Kant», para quien la transitividad es el fluir que caracteriza la continuidad del tiempo». (169) La intuición sensible es siempre temporal y fenoménica, nunca es el ser en sí. Másmela concluye: «El instante no es el en tiempo, ni la impresión sensible en el instante». (169)

Se trata más bien de entender el tiempo desde las condiciones que lo hacen posible. Para ello es necesario pensar el tiempo no desde el fenómeno, sino en el modo como el sujeto se pone a sí mismo, pero no como sujeto empírico. «En el ponerse el sujeto a sí mismo es afectado espontáneamente a sí mismo por otro objeto (el objeto trascendental, u objeto X), y no receptivamente por sí mismo, abre la entreabilidad en la que acontece el instante». (170) Esta es la tesis propiamente de Másmela. «Kant, sin embargo, lo hace descender al terreno de la representación sensible, razón por la cual debe expulsarlo del conocimiento. Por ello hay que centrarse nuevamente en su argumento sobre la aprehensión». (170)

«El entendimiento lleva en sus representaciones un contenido trascendental, no desde sus funciones lógicas de su unificación, ni en su captación inmediata de lo múltiple, sino, en palabras de Kant *mediante la unidad sintética de lo*

*múltiple en la intuición general*». (AK 79; B 105) Antes que el entendimiento opere la acción de la síntesis conceptual, lo múltiple debe poder ser recibido, recogido y enlazado. Recorrer lo múltiple significa retomar de modo sucesivo las impresiones. Ese recorrido implica también componer las impresiones múltiples. En la aprehensión hay una composición en el que se agregan las percepciones y mediante ello las transforma en objeto. «Es menester poner específicamente la forma en que se arraiga al tiempo en la actividad del ánimo». (172) Los estados internos son impresiones que tenemos de nosotros mismos, mediante ellos es afectado el yo empírico. Aun las impresiones externas aparecen en el sentido interno como nuestras propias impresiones. «La afección interna pone de relieve una receptividad que se orienta por el objeto empírico que somos nosotros mismos. Hay en ella una relación de nosotros a nosotros mismos, en cuanto esencias sensibles, pero por la cual nunca devenimos nosotros mismos porque en dicha receptividad se padece un yo sin articulación alguna». (172) Ese yo puramente individual no es el sí mismo, y no es más que una «invención de nuestras propias expectativas». (172) El sentido interno se compone pues de una multiplicidad de estados internos cambiantes, esto es, una multiplicidad. Esta aprehensión sigue siendo empírica y sujeta a la forma del tiempo. «La condición formal según la cual todas nuestras representaciones se someten al tiempo constituye el presupuesto de la aprehensión empírica». (173)

Se trata de pensar cómo la aprehensión de la intuición produce el tiempo y bajo cuáles condiciones. «El tiempo mismo es producido en la aprehensión de la intuición». (Kant A 143 B 182) (175) Al sentido interno le es inherente los estados internos, «más no al tiempo el sentido interno». (173) «El tiempo no se desprende del objeto empírico que somos



nosotros ya que puedo pensarlo desligado de él, pues no tal objeto del tiempo». (173) De ser así el tiempo se confundiría con el sentido interno y sería puramente subjetivo. Siendo el tiempo la forma del sentido interno, no podemos representarnos la esencia del tiempo; ahí el tiempo es forma del sentido interno y lo dado en él es una multiplicidad de la sucesión de lo uno después de lo otro. En la aprehensión del tiempo lo que se capta es el continuo sucesivo del tiempo como fluir. El recorrido que supone la aprehensión es ya una actividad de unificación. «La composición unifica espontáneamente la dabilidad pura recorrida como multiplicidad pura, esto es, el tiempo». (174)

Hay pues una afección empírica de sí mismo que se produce en el sentido interno; pero hay también «la afección pura de sí mismo, su forma, el tiempo (que) ofrece una multiplicidad pura de sí mismo». (175) En ambos casos la afección involucra a un sí mismo, aunque en sentido diferente. En el primer caso lo afectado es el yo empírico. «Mientras que, en el segundo, la afección pura de sí mismo se determina por la actividad originaria y libre que se forma en la espontaneidad de la aprehensión pura, por medio de la cual unifica lo múltiple dado». (175) El sujeto tiene la posibilidad de desligarse del yo empírico a fin de poder ponerse como sujeto puro. «Según Kant el ánimo es afectado por su propia actividad, esto es por sí mismo, y según lo dice también, el tiempo no es otra cosa que el modo como tiene lugar la afección». (176) Kant atribuye al ánimo una actividad que «le corresponde propiamente, y certifica su naturaleza espontánea». En este caso el ánimo no es afectado de modo receptivo; no se trata de un objeto particular empírico, sino que el ánimo es afectado de modo espontáneo por un ente en sí que es el «objeto X». El «objeto mismo afectante a través del cual el sujeto se pone a sí mismo». (176) Es el

objeto X el que fundamenta la actividad mediante la cual el ánimo se afecta a sí mismo, «y con ellas determina las formas puras de la intuición y, consecuentemente, el tiempo como forma pura del sentido interno». (176)

«En la entreabilidad de ánimo y objeto se forja la trascendentalidad que potencializa la multiplicidad pura del tiempo. No por intuirme internamente me afecto a mí mismo. Antes bien, en tanto el ánimo es afectado trascendental y espontáneamente puede intuir el objeto que soy yo mismo como algo esencialmente temporal». (176) No se trata de una intuición intelectual de sí mismo, ni de una conciencia refleja de sí mismo. Másme la destaca que: «El ánimo se afecta a sí mismo, pero no por sí mismo, sino a causa de la actividad generada por el objeto en sí. Pues si ocasionara por sí mismo la afección de sí mismo se reduciría al reflejo solipsista que se basta a sí mismo». (176) Y concluye Másme la: «El sí mismo reflejado en la afección de sí mismo es la representación subjetiva de la relación de un yo consigo mismo». (176)

*Esta actividad no es causada ni generada por el objeto empírico. Emerge de la contemporaneidad de ánimo y objeto en sí. En esta tensión del entre no hay ninguna secuencia de lo uno después de lo otro, ninguna relación entre lo más temprano y lo más tardío. La afección pura de sí mismo no es en el tiempo, **es al mismo tiempo. El 'al mismo tiempo' conduce al instante.** (177)*

Como pudimos apreciar, Kant se refirió al instante en cuanto no puede ser el carácter del tiempo de modo fenoménico (empírico), sino que éste es el tiempo de la sucesión. Pero como ha tratado de mostrar Másme la, el tiempo también puede pensarse como instante. «El instante es la manifestación del tiempo mismo». (177) Másme la defiende enfáticamente esta tesis según la cual el instante es el que revela la esencia del tiempo. «Dicho *ser al mismo tiempo*

no puede ser asunto de la realidad objetiva de las categorías porque éstas tan solo son *la aplicación a objetos dados a la intuición*». (251)

Veremos más adelante al referirnos a Aristóteles y Heidegger, y ya hemos considerado a Krüger, todos ellos defienden la tesis del instante como esencia del tiempo, aunque Másmela rechaza la manera como él confunde el ahora y el instante. Másmela pasa a referirse a la síntesis de la reproducción en la imaginación, y expone que las estructuras del tiempo sirven de fundamento para la síntesis de la reproducción pura en cuanto se efectúa a partir de él. «Por ser precisamente el tiempo el elemento sobre el cual se realiza la tarea de fundamentación a priori del enlace, él pertenece a la posibilidad de la imaginación reproductiva empírica porque solo en el tiempo puede asociarse lo ofrecido empíricamente, y con ello, hacerse accesible la posibilidad a priori del enlace de lo que se ofrece, más allá de la correspondencia percibida». (183)

Las acciones del ánimo pertenecen a la síntesis aprehensiva del tiempo, y las mismas convergen tanto en esta síntesis como en la síntesis reproductiva de la imaginación. «La imaginación entonces no es sino otra cosa que la puesta en obra del ánimo a través de su propia actividad». (188) La afección pura del ánimo está presente en la síntesis aprehensiva del tiempo y en ella se da la contraposición con el objeto. El objeto trascendental es «el simple principio del conocimiento sintético a priori, que contiene en sí la fórmula de la unidad de esta multiplicidad de la intuición». (206)

El yo empírico es un fluir como el tiempo fenoménico; pero, para Kant, puede pensarse un yo permanente. «El yo sujeto está referido de tal modo a los diferentes estados del yo objeto que él puede atribuirse a sí mismo un sujeto idéntico

de estos estados». (219) En efecto: «La identidad de mi mismo como un yo fijo y permanente se hace patente primordialmente con relación al puro fluir del tiempo». (219) Siguiendo su tesis del «entre» (ánimo y objeto), Másmela concluye: «En la entreabilidad del ánimo, ánimo y objeto se erigen la mismidad del sujeto, la esencia de la subjetividad». (240) El ánimo no es lo mismo que la autoconciencia, pues «el ánimo dotado de una actividad libre y espontánea en virtud de la cual liga la aprehensibilidad del tiempo con su unidad». (244) La identidad de la conciencia se verifica mediante la secuencia de estados temporales; la identidad propia del ánimo se realiza en confrontación con el objeto trascendental. Es importante destacar, como lo hace Másmela, que en el ánimo se reúnen las diferentes facultades cognoscitivas. La identidad de sí mismo se funda sobre la acción del ánimo en la conciencia del tiempo. «El ánimo se caracteriza por una actividad mediante la cual vincula la síntesis aprehensiva pura del tiempo con la unidad trascendental de la conciencia». (247) A la mente humana le es inherente su condición de ser en el tiempo. «El tiempo se halla dispuesto completamente a priori en el ánimo». (247) En efecto: «El ánimo es la condición de posibilidad de la unidad del tiempo como intuición pura del yo pienso como acto espontáneo». (248)

En el ánimo se da una afinidad entre las diferentes facultades cognoscitivas. «La afinidad trascendental es la condición de posibilidad para la determinación del entendimiento de la naturaleza de las cosas, a causa de la afección pura del ánimo, en tanto ésta le proporciona al mismo tiempo una actividad que, orientada por lo incondicionado, engendra la afinidad entre las dos fuentes heterogéneas de nuestro conocimiento, a saber, entendimiento y sensibilidad». (257) Además de Krüger y Másmela, entre los autores que han prestado atención a la idea del

«instante» en la obra kantiana, está también Manfred Kherkoff. Nos trae un texto de la *Crítica del juicio* que dice así:

La medición de un espacio (como aprehensión) es a la vez su demarcación, y por ende, un movimiento objetivo en la imaginación, y una progresión; la comprensión de la multiplicidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición, y por tanto de lo sucesivamente aprehendido en un momento, es, por el contrario, una regresión que vuelve a suprimir la condición del tiempo en la progresión de la imaginación y hace intuible la simultaneidad. Se trata, por consiguiente, (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de una intuición), de un movimiento subjetivo de la imaginación, mediante la cual hace una violencia al sentido interno que debe ser tanto más notable cuanto más grande sea el *quantum* comprendido para la imaginación en una (sola) intuición.<sup>2</sup>

Kant diferencia dos operaciones de la imaginación: una progresiva que mide el espacio en tiempos sucesivos, y otra regresiva que mediante la comprensión reúne la multiplicidad en la unidad. La aprehensión es objetiva porque se refiere al espacio fuera de nosotros. La comprensión es una exigencia de la razón a la imaginación: «esa operación es regresiva, es decir, cancela la operación aprehensiva y convierte lo sucesivo en simultáneo; hay que imaginarse que en esa operación la imaginación se vuelve ‘hacia adentro’, borrando todo lazo con el objeto externo cuya aprehensión capturó nuestra atención inicialmente». (Kerkhoff, 1997: 208) Se llega, pues, a una captación simultánea de la totalidad mediante una intuición única. Al suprimir la condición del tiempo de los fenómenos, hacemos violencia al sentido interno cuya forma

---

<sup>2</sup> Kant, *Crítica del juicio*, Núm. 27. Citado y traducido por Manfred Kerkhoff, *Kairós. Exploraciones ocasionales sobre tiempo y destiempo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 208-209.

a priori es el tiempo. Se rompe también la definición aristotélica del tiempo como medida del movimiento, y en una sola mirada (*Augenblick*), que Kant invoca en el *Opus postumum*, «que el ser (Seyn) del tiempo es (un) *Augenblick*». (Ibid., 209).

Al igual que Másmela, Kerkhoff cita a Krüger pero a su favor. Uno y otro no hacen referencia al mismo aspecto. Másmela se refiere y critica a Krüger por considerar que el ahora es el instante entendido como una unidad discreta y absoluta; tesis que, como vimos, Kant rechaza refiriéndose al tiempo fenoménico. Kerkhoff, en cambio, alude a otro aspecto relacionado con el sentimiento de lo sublime, tema de Kerkhoff. Afirma éste aceptando este aspecto del análisis de Krüger: «sólo en el momento del estremecimiento por lo sublime se nos revela explícitamente que el mundo es más que lo que captamos teoréticamente». (Kerkhoff, 209) Es en el instante de la intuición de lo absolutamente grande (propio del sentimiento de lo sublime) cuando se muestra su realidad trascendental. Y concluye Kerkhoff: El instante «sería pues lo específicamente temporal del tiempo». Que es la conclusión a la que también había llegado Másmela. Acerca de si el tiempo fenoménico es instantáneo, como dice Krüger, no se pronuncia Kerkhoff.

En sus extensos estudios sobre el tiempo en el cine, Gilles Deleuze hace también una amplia referencia a Kant; pero privilegia lo que él denomina «el tiempo derivado» o «instante derivado». Antes de Kant, afirma Deleuze, se habría privilegiado un tiempo originario muy propio del alma humana; sería así porque el tiempo se pensaba en relación con el movimiento, en cambio, Kant libera al tiempo del movimiento para referirlo a la subjetividad del sentido interno.<sup>3</sup> Basándose

---

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Cine III*, Buenos Aires, Cactus. 2018.

solo en el análisis del tiempo fenoménico, Deleuze afirma entonces que Kant privilegia el tiempo derivado y hace caso omiso del «instante». Aunque alude de modo muy breve a él, pero lo despacha como cosa de la estética kantiana. En otro texto sobre Kant Deleuze sí reconoce el pasaje que Kerkhoff cita.<sup>4</sup>

En breve, Másmela, Kerkhoff, Krüger, –también Heidegger– entre otros, reconocen que el instante es la verdadera esencia del tiempo. Kerkhoff se apoya en el análisis de Krüger, aunque no bajo el mismo aspecto que Másmela le critica (es decir la unidad absoluta del instante que no puede valer para el tiempo fenoménico, según clara expresión de Kant). Tanto Krüger como Kerkhoff remiten su análisis a la estética kantiana, es decir, a la *Crítica del juicio*. En cambio, Másmela se detiene todo el tiempo en el estudio del ánimo en la *Crítica de la razón pura*. Al referirse al instante, Másmela hace un extenso y profundo análisis en que toma en consideración el papel importante que Kant le concede al ánimo (*Gemüt*), a la tesis de la afección de sí mismo que el tiempo hace posible y, sobre todo, al instante del  $\alpha\mu\alpha$  (el al mismo tiempo, del principio de no contradicción, siendo esta la tesis original de Másmela. Como ya dije este análisis del instante como esencia del tiempo ya lo había hecho Másmela con relación a Aristóteles, Hölderlin, Heidegger y, por supuesto, Kant. Es claro que en Aristóteles el alma experimenta el tiempo bajo la forma de la sucesión. No hay para el alma un «ahora único», sino que se vive el tiempo en la secuencia de los ahora. Pero Aristóteles muestra el ahora temporal de la sucesión y también muestra un ahora «intemporal» (el  $\alpha\mu\alpha$ ) que aparece en el enunciado del principio de contradicción (Una cosa no

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 73.

puede ser y no ser *al mismo tiempo*). Aristóteles escribe: «El ahora es en cierto sentido el mismo, pero en otro sentido no es el mismo». (*Metafísica* 1995: 219b) Másmela explica: «En virtud del  $\alpha\mu\alpha$  puede persistir el ahora como el mismo en un ahora siguiente, esto es, en su ser otro».<sup>5</sup> Debemos notar, como hace Másmela, que Kant en su enunciado del principio de no contradicción no incluye la referencia a la «simultaneidad» («al mismo tiempo»). En Heidegger también es el instante la esencia del tiempo.<sup>6</sup> El instante es atemporal. Desde esta atemporalidad del instante podemos comprender la unidad de los tres tiempos de la temporalidad. El tiempo es un *don* del ser. Se da ser; se da tiempo. Ambos, ser y tiempo, son una donación del acontecimiento apropiador (*Ereignis*). El darse del ser acaece en la instantaneidad, en una súbita irrupción. El acontecimiento apropiador se da en la irrupción del instante. El instante se da *entre* el ser «sido» y el ser «venidero». El instante es atemporal, pero no sin tiempo. El instante irrumpe «al mismo tiempo» y en él fulgura el ser como un rayo. Por su parte Hölderlin escribe: «He visto una vez lo único, lo que mi alma buscaba». (*Hiperión*, p. 80) Y comenta Másmela: «lo único en la irrupción del ‘instante sagrado’».<sup>7</sup> «Lo único no designa, empero, un más allá suprasensible, un más allá del tiempo y de las ‘estrellas’ (idem), sino una presencia de una plenitud sagrada». (p. 268)

Gilles Deleuze también se refiere al tiempo en Hölderlin, pero a otro aspecto, relacionado sí con el tiempo derivado o vacío de Kant. Deleuze afirma que Kant no sacó todas las

---

<sup>5</sup> Carlos Másmela, *Tiempo y posibilidad en la contradicción*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1990, p. 120.

<sup>6</sup> Carlos Másmela, *El tiempo del ser. Ser y tiempo en Heidegger*, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>7</sup> Carlos Másmela, *La contradicción*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2018, p. 268.



consecuencias del tiempo «vacío» (podemos pensar el tiempo sin sucesos que lo contengan, pero no podemos pensar los sucesos sin el tiempo). En cambio, Hölderlin si saca las consecuencias del vaciamiento del tiempo. «Hölderlin descubre el vacío del tiempo puro, y en ese vacío al mismo tiempo, el desvío continuo de lo divino, la falla continuada que afecta al yo y la pasión constitutiva de sí mismo».<sup>8</sup> El fundamento del tiempo queda remitido a lo sin fondo. Deleuze cita también una expresión de Shakespeare «El tiempo fuera de sus goznes», para indicar este tiempo vacío como lo analiza Kant.

---

<sup>8</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1987, p. 163.

---

## CAPÍTULO 6

---

### **KANT: SUJETO/OBJETO**

***La trascendentalidad del carácter  
del objeto está deducida de la  
trascendentalidad del 'yo pienso'.***

Xavier Zubiri

La relación sujeto/objeto se transforma en marcos epistémicos diferentes. El sujeto cartesiano es fuerte, pero en la crítica kantiana va a ser más fuerte aun. En efecto, el sujeto kantiano es un sujeto trascendental dotado de un aparato complejo: es un sujeto dotado de unos conceptos y principios a priori en el entendimiento, y de un *a priori* de la sensibilidad constituido por el espacio y el tiempo. Además del a priori de la sensibilidad y del entendimiento, Kant dota al sujeto de otras facultades: la razón pura y la razón práctica además de una facultad de juzgar que tiene que ver con los juicios del gusto. La intuición *a priori* del espacio y el tiempo, los conceptos y principios *a priori* del entendimiento constituyen el fundamento trascendental que hace posible el conocimiento; pero esta es la parte formal del conocimiento; el sujeto requiere de una parte material para que haya conocimiento, es la información que nos viene de las intuiciones sensibles. Los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sensibles sin conceptos son ciegos. Hay una forma y una materia del conocimiento mediante los cuales el sujeto funciona.

Tal el aparato complejo del sujeto kantiano. ¿Cuál es el objeto? Kant es muy claro en decirnos cuál es el objeto del conocimiento: los fenómenos. Dado que hay una constitución a priori del conocimiento, el sujeto no puede conocer las cosas como son en sí mismas, y por tanto, nuestro conocimiento debe limitarse a los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como la experimentamos, es decir, tal como la percibimos en la intuición sensible y la conformación a priori que pone el sujeto. Con el empirismo Kant mantiene que el límite de nuestro conocimiento es la experiencia. Más allá de la experiencia, más allá de los fenómenos no hay conocimiento propiamente tal. Todo lo que la poderosa moderna ciencia de la naturaleza dice conocer se limita siempre al fenómeno. Más allá de la experiencia no podemos conocer, pero la razón puede pensar. Pero pensar y conocer no es lo mismo. Puede pensar cualquier cosa siempre y cuando no sea contradictoria. Conocer implica una validación empírica porque solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. La ciencia se limita a los objetos fenoménicos. Kant deja un espacio a la filosofía por la vía de la razón pura, de la razón práctica y de la facultad de juzgar. La razón práctica, que usamos en la ética, no tiene que someterse al dato sensible, por eso es posible una metafísica de las costumbres. Pero los objetos tradicionales de la metafísica: Dios, el alma sustancial y el mundo como totalidad no son objetos, no hay de ellos ciencia, ni tampoco una metafísica en el sentido de la metafísica racional (la ontoteología que denomina Heidegger). En efecto no podemos probar la existencia de Dios, ni podemos probar la sustancialidad e inmortalidad del alma, ni el mundo como totalidad es un objeto perceptible. La razón práctica se encargará de dejar entrar por la ventana lo que la razón teórica había expulsado de su ámbito.

Profundicemos ahora en el sujeto mismo; en su modo de ser y existir. Las representaciones de las cosas, resultado

de la intuición sensible, de la estructura espacio temporal que le da la sensibilidad a priori y de las categorías que el entendimiento pone están en la conciencia. Ahora bien, las representaciones en la conciencia remiten por un lado al objeto como su referencia y, por otro lado, al sujeto que las hace posible. La actividad del entendimiento es pensar. Pero el pensar remite siempre a un «yo pienso». La actividad del entendimiento es la acción de un sujeto pensante; y soy consciente de esta actividad en un acto, «el yo pienso». El «yo pienso» es la condición de posibilidad de toda referencia a un objeto. El objeto es objeto para un sujeto. Y el sujeto se hace consciente de sí mismo en su referencia al objeto. No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. El «yo pienso» permite que algo sea objeto para mí. El «yo pienso» es el supuesto del pensar y conocer el objeto. La revolución copernicana de Kant hace que los objetos giren alrededor del sujeto, de su entendimiento y de su sensibilidad. Es el sujeto el que hace inteligible al objeto. En la metafísica de Aristóteles las categorías se fundan en el ente mismo. Pero ahora el ente es objeto y es el sujeto el que pone esas categorías.

Para Descartes el sujeto, el yo (del yo pienso) es sustancia, sustancia pensante. Para Kant el sujeto, el yo, no es sustancia. Kant habla de un yo fenoménico y de un yo puro o trascendental. Del yo puro o trascendental no tengo conocimiento sino solo conciencia. «Y como este carácter trascendental está fundado en la acción del «yo pienso», Kant llama a esta acción y a este yo, acción y yo trascendental». (Zubiri, 1963: 89) El yo puro es sujeto, no objeto, y por eso de él no tengo conocimiento. Del yo puro no tengo conocimiento pero él es la fuente, el principio primero del conocimiento. El conocimiento que tengo del yo se refiere al yo fenoménico. El «yo pienso» es experiencia interna o percepción de mí mismo. El yo es el fundamento de lo que

nos es dado empíricamente. Kant entiende el «yo pienso» como algo actual que tiene una relación necesaria con lo múltiple de la intuición. Precisamente por tener una relación necesaria con lo empírico es por lo que el «yo pienso» es un principio de lo empírico. El yo pienso es una actualidad que sustenta la posibilidad del yo pienso epistémico con relación a las representaciones que me son dadas. El «yo pienso» empírico no es algo espacial que se presente a la experiencia. En la percepción de sí mismo no se percibe un ente determinado. El tiempo y el espacio son condiciones a priori de la sensibilidad mediante la cual ordeno las intuiciones sensibles. Asimismo, la intuición a priori del espacio y del tiempo valen también para el yo fenoménico. Y por eso todo conocimiento del yo es fenoménico. Del yo puro, como se dijo, no tenemos conocimiento sino solo conciencia. Kant afirma que hay una afección del yo por parte del espacio tiempo (en cuanto intuiciones a priori). El yo empírico soy yo mismo en cuanto fenómeno. Es existencia, y de esta existencia cobro conciencia en el «yo pienso». El yo está sujeto tanto a las modificaciones de las presentaciones empíricas como a las modificaciones que vienen de las actividades del espíritu, del sujeto mismo. El sujeto es espontáneo en sus funciones intelectuales y receptivo en cuanto sensibilidad. El tiempo como forma de la intuición juega aquí el rol principal pues el «yo pienso» se produce en el intuir en el modo sucesivo o simultáneo ya que en dichas formas de la intuición se halla la síntesis originaria de la unidad de la conciencia. Pero el «yo pienso» no es una cosa en sí empírica ni mera presentación empírica, ni tampoco *noúmeno*. El 'yo pienso' es trascendental y pertenece a la «actividad de intuir lo empíricamente dado»; Kant afirma la finitud de nuestro conocimiento humano en el hecho de que 'el yo existo pensando' «no es solo mera espontaneidad del pensar, sino también receptividad de la intuición». (CRP B 430; López 1998: 139)

El «yo pienso», en cuanto equivalente al ‘yo existo pensando’, es una intuición del sujeto mismo. López se pregunta cuál es la parte determinante en el yo pienso en cuanto no es solo espontaneidad del pensar sino también receptividad de la intuición. Kant piensa la empiricidad del «yo pienso» como un hecho real, es decir, algo que de hecho existe y que nos es dado al pensamiento en general.

Ahora bien, dicha empiricidad constituye la forma de la intuición (o forma del intuir). La empiricidad del «yo pienso» es la afección recíproca del espacio y del tiempo en cuanto formas de la intuición. En tal sentido la empiricidad del «yo pienso» es el fundamento de las presentaciones empíricas, o sea, «la estructura trascendental subjetiva del darse de lo intuido causalmente en el intuir de la cosa en sí empírica». (López 1998: 157) En cuanto el «yo pienso» es empírico es un acto que consiste en el incesante intuir en el tiempo, bien sea en el modo sucesivo o en el modo simultáneo. Kant destaca que ese modo de intuir es finito. La intuición «yo pienso» acompaña todas mis representaciones. «Nada me es dado que no sea intuido por mí». (157) El yo pienso es un principio pero no un principio originario puesto que es producido; y acompaña a las representaciones que me son dadas. «En el espacio y el tiempo se presenta la unidad originaria de la conciencia. El yo pienso es producido por la apercepción pura u originaria. Kant la percibe en el sentido de una unidad». (158) El ‘yo pienso’ en este sentido es «en toda las conciencias una y la misma» (Kant). López aclara que esto vale para el yo ontológico fáctico pero no para el yo epistémico, pues «en principio, repetida e ilimitadamente, puede ser introducido y acompañado». (158) El yo pienso empírico es en lo fundamental una forma de intuir, es acto de la apercepción. Se trata de una percepción de mi mismo que implica la existencia como actualidad. «Considero que el

yo pienso ontológico fáctico es la unidad empírica de la apercepción, en contraste con la unidad originaria de la conciencia, de la cual resulta la unidad empírica de la conciencia». (159)

O como afirma Kant, esta conciencia de los propios estados «llamada comúnmente el sentido interno o la apercepción empírica, *es meramente empírica, siempre mudable, y no puede haber un yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos*». (CRpu., A 107). López explica la indeterminación del «yo pienso». El yo pienso vale respecto de todo tipo de intuición en cuanto se trata de una oración indeterminada, lo cual significa que «no queda establecido lo que en tal tipo de intuición me va a ser dado sucesiva o simultáneamente». (159) El yo pienso precede a la experiencia y es el principio de lo empírico, es decir, de la posibilidad de toda experiencia. Este yo es «a la vez, de modo aunado, la actividad unitaria del intuir, que intuye la cosa en sí empírica, a la vez, sucesiva y simultáneamente». (160) El «pienso» como apercepción se entiende en dos sentidos, uno cognoscitivo, o sea el yo epistémico, «yo pienso que», y otro como el intuir en el modo sucesivo o simultáneo, «al intuir la cosa en sí empírica se afectan recíprocamente las actividades puras de intuir sucesiva y simultáneamente». (161) En definitiva, el «yo pienso» es una *auto-afección* que tiene su base en la afección recíproca del espacio y el tiempo en tanto forma del intuir. López observa que Kant no desarrolló conceptualmente esta tesis de la afección recíproca del espacio y el tiempo como formas de la intuición.

En cuanto al yo **epistémico** nos dice lo siguiente Álvaro López: «...denomino ‘yo pienso’ epistémico al «yo pienso que»..., con lo que destaco su función teórico-cognoscitiva de introducir ‘representaciones’ y acompañarlas de este modo». (105) El yo pienso epistémico tiene como principal

función ‘acompañar mis representaciones’. Para Kant, observa López, el yo pienso no es sustancia, como en Descartes (*res cogitans*), sino acto. Si el «yo pienso» fuera sustancial no se explicaría como puedan darse representaciones que efectivamente no vienen acompañadas del ‘yo pienso’. El yo pienso es de condición «ocasional».

Las categorías del entendimiento están en función del conocimiento de los fenómenos y son adecuadas para dicha función. Del «yo pienso» parte la deducción trascendental de los conceptos del entendimiento. Además del «yo pienso» epistémico Kant reconoce el yo pienso como representación intelectual. «Al pienso puramente intelectual pertenece aquella cuádruple determinación lógica que está en la base de todas las formas lógicas del juzgar, incluido el yo pienso epistémico». (483)

López caracteriza el «yo pienso» valiéndose de la teoría de John Austin acerca de las oraciones realizativas. Para López el «yo pienso» es una emisión realizativa que él caracteriza como de tipo cartesiano. Las emisiones realizativas cartesianas pueden ser verdaderas, pero no pueden ser falsas; esto a diferencia de las oraciones constativas que pueden ser verdaderas o falsas; en efecto, yo no puedo decir: ‘no pienso que pienso’. «Las realizativas cartesianas hacen lo que dicen que hacen». (119) Es decir, las realizativas cartesianas se autoverifican. López señala que las realizativas cartesianas no coinciden con las realizativas de que habla Austin, porque para éste dichas oraciones son felices o infelices, mientras que las primeras pueden ser también verdaderas. Las realizativas cartesianas se caracterizan también porque su negación no conduce a una contradicción lógica, sino precisamente a la contradicción performativa. Las realizativas cartesianas son contingencias apodícticas. La conclusión de López es que el «yo pienso» cartesiano es una contingencia



apodíctica. «Son contingencias por constituir recién su objeto mediante la realización de actos espontáneos de un sujeto emisor. Son apodícticas por constituir recién su objeto mediante la realización de tal acto espontáneo al hacer precisamente lo que dicen que hacen, con sólo decirlo. Constituyen, por eso, emisiones autoverificantes». (119) Las constataivas kantianas no son sino las que aparecen en la división de los juicios en analíticos y sintéticos.

Kant distingue entre el yo fenoménico y el yo o sujeto trascendental. El yo sujeto hace de objeto al propio yo fenoménico. El yo es, pues, un fenómeno del sentido interno. El yo que hace de sujeto y convierte al yo empírico en objeto es el sujeto trascendental. Yo sujeto soy trascendental porque hago de mi propio yo un objeto fenoménico. El objeto es objeto para un sujeto; pero, recíprocamente, el sujeto solo llega a ser sujeto en cuanto opuesto al objeto. La conciencia debe salir de sí misma para atribuirse una unidad. El sujeto numéricamente uno es el hecho de ser uno y el mismo yo a partir de una diversidad de estados. Uno y el mismo yo como sujeto de todos mis pensamientos.

El yo trascendental es el auténtico sujeto. Esta conciencia de mí mismo como sujeto trascendental es la conciencia originaria. Y es el más alto nivel al cual llega la conciencia cognoscitiva. El sujeto trascendental no es substancia. El sujeto trascendental es un sujeto universal y permanente. El yo solo nos es conocido como fenómeno. El sí mismo solo se intuye en cuanto somos afectados en el sentido interno. «El tiempo es la forma como el ánimo es afectado a sí mismo por su propia actividad». (Másmela, 1996: 176) Es decir, el ánimo es afectado por su propia actividad. Tenemos conciencia del propio yo, pero no conocimiento. Conocemos el yo como fenómeno; es el yo pasivo. «La fórmula bajo la cual el yo es determinable es el tiempo». (Deleuze 1978: 35) Pero

tenemos conciencia de nuestra capacidad de pensar, y tal es el yo activo. El yo sujeto trascendental es un yo puro, y no puede ser concebido como predicado de ningún sujeto. «No hay que perder de vista que la mera representación Yo, con referencia a todas las otras (cuya unidad colectiva las hace posible), es la conciencia trascendental». (Kant, Crpu: A 117n). Kant agrega que esta conciencia trascendental puede ser explícita u oscura, incluso puede no ser efectiva (real); «pero la posibilidad de la forma lógica de todo de todo conocimiento descansa necesariamente en la relación con esta apercepción considerada como una facultad». (ibid. A 117n).

«Apercepción originaria [...] es aquella autoconciencia que, produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de *unidad trascendental* de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento a priori, nacido de ella». (CRPu., 209) Las múltiples representaciones tienen que poder coexistir en una conciencia universal. Solamente si puedo enlazar en la conciencia la multiplicidad de las representaciones es posible la identidad de la conciencia en dichas representaciones. La unidad sintética de las representaciones es el presupuesto de toda unidad analítica. Decir que estas representaciones me pertenecen es lo mismo que decir que «las reúno en una autoconciencia», o al menos que puedo reunir las (CRPu., 211) Sin una autoconciencia de la unidad de mis representaciones, el «yo sería tan abigarrado y diferente, como representaciones tuviese conscientes». (idem). Esta unidad originaria de la apercepción es el más alto principio del conocimiento humano. «*Soy pues consciente del yo idéntico, con respecto a lo múltiple de las representaciones, dadas en mí en una*

*intuición, porque a todas ellas llamo mis representaciones». (CRPu., p. 212) «Toda unión de representaciones exige la unidad de la conciencia en la síntesis de las mismas». (214) O comenta Torretti: «Es claro que las representaciones solo pueden ser tales para mí si yo soy el mismo cuando me las represento a todas». (2005: 424)*

### **El objeto**

Veámos que las representaciones de la conciencia remiten, por un lado, al sujeto, en cuanto son **mis** representaciones y, por otro lado, al objeto que constituyen su referencia. Profundicemos pues, en este objeto. Del mismo modo que Kant escribe sobre el sujeto o el yo en significaciones muy diferentes así también ocurre con el «objeto». «Objeto es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido». (*Crítica R. pura*, p. 214; num. 17, b-137) «La unidad de la conciencia es lo que constituye la referencia de las representaciones a un objeto; por tanto, su validez objetiva». (214) Asimismo: «La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento». (215) «La unidad trascendental de la apercepción es la que une en un concepto de objeto todo lo múltiple dado en una intuición». (216) O también: «Conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética en lo múltiple de la intuición». (KRv, A 105)

El objeto en cuanto empírico lo denomina Kant **fenómeno**. El fenómeno es, pues, un objeto dado a la intuición sensible y determinado por las categorías intelectuales. La tesis fundamental de Kant con respecto al objeto del conocimiento es que éste es el fenómeno. Es decir, que el conocimiento humano solo alcanza a los fenómenos, no a la cosa en sí. Los conceptos puros del entendimiento son puras formas del pensamiento, vacías, sin ninguna realidad objetiva.

Kant destaca que el pensamiento humano es esencialmente finito. La intuición sensible no crea la existencia del objeto; sólo la divinidad tendría una intuición originaria. El carácter mediato del concepto se relaciona o es relativo al carácter inmediato de la intuición empírica. El entendimiento piensa conceptos y éstos expresan posibilidad. A la intuición sensible corresponde lo real (fenoménico). La percepción precede al concepto, y ella se refiere a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Kant no niega la existencia real y efectiva de los objetos del mundo exterior; más bien destaca esa existencia real. Lo que el idealismo trascendental sostiene es que los fenómenos son representaciones, no cosas en sí. El fenomenismo kantiano está ligado a la tesis de la receptividad, siendo el espacio y el tiempo sus formas puras, pues es desde ellas que «el sujeto cognoscente instaura y obra, de modo peculiar, su acceso a los fenómenos empíricamente dados». (López, 1998: 197) El pensar no condiciona la posibilidad del darse de los objetos. El pensar es necesario, en cambio, para «la posibilidad del reconocimiento como objetos de los objetos que nos son dados». (Ib., 199) López concluye: «la tesis del fenomenismo no se justifica si se pretende entender éste en el sentido de la negación de la existencia real y efectiva de los objetos del mundo exterior, si se pretende reducir los objetos a meras articulaciones que no se completan nunca y que recién se constituyen como tales gracias a nuestra conciencia y nuestra ciencia». (Ib., 201). El idealismo trascendental de Kant es compatible con el realismo empírico. López se opone a quienes interpretan el idealismo trascendental de Kant en un sentido más cercano a Hume o a Berkeley.

**Objeto general** (objeto x). Las categorías y principios a priori del entendimiento solo pueden tener un uso empírico; es decir, están en función de la experiencia. Las funciones de la lógica formal y trascendental en cuanto referidas a un

objeto solo significan un objeto general, que Kant suele denominar «objeto X». Es un correlato de las funciones del entendimiento sin su base empírica. El objeto general es el correlato del sujeto trascendental. «La unidad del objeto no es sino el correlato de la unidad del sujeto». (Torretti, 2005: 410) El objeto no se identifica con nuestras representaciones, pero no puede darse o conocerse sino a través de ellas.

**Cosa en sí.** Las cosas tal como son en sí mismas, es decir, con independencia de nuestra manera de intuir la. El conocimiento humano no versa acerca de las cosas en sí mismas, sino acerca de los fenómenos. La sensibilidad impone una manera de intuir las cosas. La cosa en sí es la parte oscura, impenetrable a nuestra sensibilidad e inteligencia. Kant la identifica también con la materia. Pero la cosa en sí nos afecta precisamente en la sensación.

Cassirer afirma que hay cambios en el concepto de «cosa en sí» desde la estética trascendental a la dialéctica trascendental. «La causa ‘no sensible’ de los fenómenos, a que seguía ateniéndose al principio la estética trascendental y sobre la que no podía, evidenciando, ejercer todavía una crítica completa y profunda dentro su estrecho arco visual, va convirtiéndose cada vez más, en el transcurso de la investigación, en un concepto puramente negativo y problemático, que en vez de suprimir en ningún punto la condicionalidad de nuestro conocimiento, no hace más que expresarla con fuerza mucho mayor. (Cassirer, 1956: 698) El concepto de ‘cosa en sí’ se convierte en un principio regulativo. El propio Kant escribe: «Pienso solamente la relación de un ente para mí totalmente desconocido en sí con la mayor unidad sistemática de la totalidad del universo, solamente para obtener con él el esquema del principio regulativo del máximo empleo empírico posible de mi razón». (CRpu. 707, Cassirer)

El idealista trascendental niega que nos sean dadas las cosas en sí no empíricas. Kant considera que lo que conocemos son los fenómenos, y éstos son representaciones, no cosas en sí. Kant no niega el mundo exterior, pues éste nos es dado en las presentaciones empíricas. El idealista trascendental es también un realista empírico. «Por lo tanto, toda percepción externa prueba, de modo inmediato, algo efectivo en el espacio, o, más bien, es lo efectivo mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está, por tanto, fuera de toda duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivo en el espacio». (CRPr A 375). El idealista trascendental acepta que la materia existe. Comenta López: «Los objetos empíricos tienen determinaciones que les pertenecen de suyo. Estas pueden adjudicárseles con objetividad a los objetos. Las categorías reconcoen dichas determinaciones en su objetividad, no las constituyen originariamente». (1998: 379).

En breve, el sujeto kantiano es un sujeto trascendental complejo pensado para acceder a un objeto empírico que él denominó fenómeno. Este sujeto kantiano solo puede acceder al conocimiento de los fenómenos, más allá no hay conocimiento propiamente hablando. Tal es pues la correlación entre sujeto y objeto en la crítica kantiana. Al igual que Hume, Kant adapta su teoría del conocimiento a la fuerza imponente de la ciencia de la naturaleza newtonianamente pensada. Pero Kant no tiene los escrúpulos de Hume en la causalidad ni en la sustancialidad, pues éstos le son asignados a priori al sujeto trascendental.

---

## CAPÍTULO 7

---

### **KANT: LA CIENCIA Y LA VERDAD**

Antes de publicar las obras que le dieron fama, Manuel Kant dedicó mucho estudio a la ciencia y publicó varios ensayos sobre diversos temas científicos, como la *Historia natural y teoría general del cielo*, el cual trata de un «ensayo acerca del origen mecánico de la entera fábrica del mundo, según principios newtonianos». En efecto, Kant formula la hipótesis del origen del universo en una nebulosa primitiva; hipótesis que un poco más tarde va a elaborar el astrónomo Laplace. «Su libro quiere mostrar que no es necesaria una intervención divina que fije condiciones iniciales precisas a los cuerpos que constituyen el sistema planetario. El origen de este puede explicarse, como dice el subtítulo, mecánicamente, esto es sin suponer la intervención de otros factores que los dados en la materia. Partiendo de las condiciones más simples e indiferenciadas, la interacción de la materia conforme a sus leyes generales daría lugar a la formación de sistemas planetarios. Basta que Dios cree un caos obediente a las leyes de Newton, para que lenta pero infaliblemente se produzca el orden que tanto asombra a los astrónomos». (Torretti, 2005: 135-136) Kant piensa que esta no es una hipótesis impía, sino que hace resplandecer la inteligencia divina, puesto que el creador eligió las leyes más simples, fundamentales y universales que transforman el caos en orden. Cuando Napoleón le preguntó a Laplace por el papel

que jugaba Dios en ese sistema, respondió que no necesitaba de esa hipótesis. Torretti concluye: «De hecho, la obra de Kant, significó el fin del milenario contubernio de la astronomía y la teología». (2005: 137)

**El Prólogo a la segunda edición** de la *Crítica de la razón pura* (1787) contiene una muy interesante reflexión sobre las ciencias naturales y las matemáticas. La idea principal es que hay un momento histórico preciso en que cada ciencia se constituye como ciencia rigurosa y que ello ocurre por una revolución intelectual; un rápido desarrollo del pensamiento. Kant ejemplifica estos momentos históricos de aceleración de pensamiento con el surgimiento de la lógica y las matemáticas en la antigua Grecia, con el surgimiento de la física moderna con Galileo Galilei y Torricelli y con el surgimiento de la química con Sthal. Vale la pena seguir con Kant esta argumentación histórica.

La idea de Kant es que a partir del momento en que se constituye una ciencia rigurosa con su objeto propio, la misma prosigue su marcha cierta. La lógica se constituyó como ciencia rigurosa con la silogística de Aristóteles. «Que la lógica ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás». (*Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 2a. ed. 1973: 18)

Y desde entonces, afirma Kant, la lógica no ha retrocedido ni un paso, aunque tampoco ha cambiado ni progresado. Curiosamente hacia finales del siglo XIX, es decir, después del fallecimiento de Kant, concretamente en 1878, la lógica se renovó por completo con la obra de Gottlob Frege.

La lógica no es para Kant una ciencia de la marcha psicológica del pensamiento; si fuera así sería una ciencia empírica. La lógica es una ciencia *a priori*. El entendimiento,



que es la facultad de pensar, construye las reglas del pensar. Se trata de reglas del pensar un objeto cualquiera, un objeto X; que no es todavía un objeto empírico. El objeto empírico o fenómeno solo se construye cuando se une o sintetiza con las intuiciones sensibles y con las formas a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. Por lo tanto, la lógica se mueve tan solo en la forma del conocer, es decir, en el pensar. Como bien explica Kant: «Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja solo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia, en ella el entendimiento no tiene que vérselas más que consigo mismo y su forma». (p. 19)

También el «admirable pueblo griego», en el mundo antiguo construyó las matemáticas como una ciencia rigurosa que no ha tenido que retroceder ni un paso. Kant se refiere especialmente a la geometría de Euclides. «La matemática y la física son dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori; la primera con entera pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón». (p. 20) El surgimiento de la geometría lo califica Kant como una revolución. «Ese cambio es de atribuir a una revolución, que la feliz ocurrencia de un solo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tomarse, ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todos tiempo y en última lejanía, emprendida y señalada». (p. 20) Kant adelanta en este prólogo lo que explicará después acerca del modo de construcción de las matemáticas. «El primero que demostró el triángulo isósceles (...) percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y, por decirlo así, aprender de ella sus propiedades, sino que tenía

que producirla, por medio de lo que según conceptos él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción), y que para saber seguramente algo a priori no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella». (p. 21)

Las geometrías no euclidianas aparecieron después de la vida de Kant, a finales del siglo XIX. Se ha discutido mucho si la teoría trascendental del espacio y el tiempo de Kant queda refutada por el surgimiento de estas nuevas geometrías denominadas en conjunto como geometrías no euclidianas. Bertrand Russell piensa que sí. El análisis extenso y bien informado que hace Roberto Torretti es más prudente. Russell afirma que para Kant la geometría está constituida por juicios sintéticos a priori. Pero la geometría actual, que es puramente deductiva, se considera que es a priori, pero no es sintética sino analítica. Ahora, si no hablamos de la geometría pura, como ciencia deductiva a priori, sino de la geometría física, es decir, la geometría que hacemos valer para el espacio real, entonces dicha geometría es sintética pero no es a priori.

Con relación a la ciencia moderna Kant toma en cuenta la física y la química. En relación a la física menciona dos nombres, a Galileo Galilei y a Torricelli. Tampoco la física ha tenido que retroceder en sus conocimientos desde ese momento fundacional en que fue constituida como ciencia rigurosa. La observación más importante que hace Kant es que la razón lleva en una mano los principios *a priori* del conocimiento de la naturaleza y con otra las observaciones y el experimento con las cuales pone en acción el plan que ha configurado. La razón pone a priori los principios, y no encuentra a priori sino lo que ella misma ha puesto. El experimento se hace con un plan predeterminado, una hipótesis que el experimento debe comprobar. En la lógica el

entendimiento funciona solo, activando sus propias reglas en función de un objeto cualquiera. En la geometría el punto de partida es el carácter a priori o formal de las intuiciones de la sensibilidad, el espacio. El entendimiento elabora el eslabonamiento deductivo y la imaginación forja los esquemas mediante los cuales el concepto se sensibiliza, se torna figurativo.

Escribe Kant: «Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las dos bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal; y ésta a su vez en metal, sustrayéndose y devolviéndoles algo, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. *Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a responder sus preguntas*». (p. 22)

La referencia a la química cambia en obras posteriores de Kant. La ciencia de Stahl deja de ser reputada como ciencia y, en cambio, afirma que la química de Lavoissier es la única ciencia química. (Kant, *Metafísica de las costumbres*, 1999, p. 8)

Es interesante esta breve excursión de Kant en la historia de la ciencia en el que muestra los hitos de pensamiento en que se ha constituido una ciencia rigurosa. Este recurso a la historicidad del saber en el Prólogo a la segunda edición de la primera crítica contrasta con la ahistoricidad de las categorías o conceptos puros del entendimiento. Éstos son pensados de forma intemporal, es decir, válidos en cualquier época. El entendimiento funciona como un legislador en una

monarquía constitucional que dicta reglas *urbi et orbi*. Y, sin embargo, la ciencia no llega al sendero riguroso del saber sino históricamente, mediante una revolución intelectual.

A Kant le interesa la conclusión que aplica a la metafísica. La lógica, las matemáticas y la física surgieron de golpe y así emprendieron el camino seguro de la ciencia sin mirar nunca hacia atrás; en cambio, la metafísica nunca llegó a constituirse como una ciencia, como un saber cierto y seguro. Es así debido a que la razón ha equivocado su empresa y ha pretendido por la sola razón conocer entidades que no están a su alcance. Examinar las capacidades de la razón y su alcance en función del conocimiento es el propósito explícito de Kant. Y dentro de ese panorama mostrar cómo son posibles las ciencias y como no es posible la metafísica en el sentido racionalista que desde Platón hasta Leibniz ha predominado en el mundo occidental. Qué queda de la metafísica es algo que Kant explica y que se limita a la metafísica de las costumbres (la ética y el derecho), a la metafísica de la naturaleza que será puramente epistemológica y al examen crítico de la razón.

### **Verdad trascendental y verdad empírica**

En su *Lógica*, basada en los cursos que varias veces dictó en la Universidad de Koenisberg, Kant plantea diferentes tipos de verdad, y en la *Crítica de la razón pura* vuelve sobre el tema enfatizando la diferencia entre verdad empírica y verdad trascendental.

El texto de la *Lógica* dice así:

*Una perfección capital del conocimiento, incluso la condición esencial e inseparable de toda perfección del mismo, es la verdad.*

**Definición nominal de la verdad.** *La verdad, se dice, consiste en la coincidencia del conocimiento con el objeto. Según esta mera definición nominal mi conocimiento debe, pues, para valer como verdadero, coincidir con el objeto. Pero yo solo puedo comparar el objeto con mi conocimiento porque lo conozco. Mi conocimiento debe, pues, confirmarse a sí mismo, lo cual sin embargo, no es suficiente ni con mucho para la verdad. Pues como el objeto está fuera de mí y el conocimiento está en mí, todo lo que puedo apreciar es si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto. Los antiguos llamaban **diállelos** a un círculo semejante en la definición. Y efectivamente esta falta fue siempre reprochada a los lógicos por los escépticos, que observaban que con esa definición de la verdad pasaba lo mismo que si alguien hace una definición en un tribunal e invoca para apoyarla a un testigo a quien nadie conoce, pero que quiere hacerse digno de crédito para afirmar que el que lo ha invocado como testigo es un hombre honrado. El reproche era fundado, ciertamente; pero la solución de la cuestión mencionada en absoluto y para todos los hombres es imposible.*

*Pues lo que aquí se pregunta es si hay y en qué medida un criterio de la verdad seguro, universal y utilizable en la aplicación. Pues esto debe significar la pregunta ¿qué es la verdad? (Lógica, 2010: 79)*

**Definición material de la verdad.** *Para poder decidir esta importante cuestión tenemos que diferenciar bien lo que en nuestro conocimiento pertenece a la materia del mismo y se refiere al objeto, de lo que concierne a la mera forma, como aquella condición sin la cual un conocimiento no sería, en general, conocimiento alguno. Desde el punto de vista de esta diferencia entre la relación objetiva, material y la relación subjetiva, formal, en nuestro conocimiento, la*

*cuestión precedente se descompone, por tanto, en las dos cuestiones particulares.*

- 1. ¿Hay un criterio universal material de la verdad? Y*
- 2. ¿Hay un criterio universal formal de la verdad?*

*Un criterio universal material de la verdad no es posible; incluso es contradictorio en sí mismo. Pues como universal, válido para todos los objetos en general, tendría que abstraer totalmente de toda diferencia de los mismos, y, sin embargo, como criterio material referirse también al mismo tiempo precisamente a esa diferencia, para poder determinar si un conocimiento coincide justamente con aquel objeto al que se refiere, y no con cualquier objeto en general -lo que propiamente no quería decir nada. Pero la verdad material tiene que consistir en esa coincidencia de un conocimiento con aquel objeto al que se refiere. Pues un conocimiento que es verdadero con respecto a un objeto, puede ser falso en relación con otros objetos. Por esto es absurdo exigir un criterio universal material de la verdad, que deba abstraer y no abstraer al mismo tiempo de toda diferencia de los objetos.*

**Criterio formal y universal de la verdad.** *Pero si se pregunta ahora por criterios universales y formales de la verdad, es fácil decidir que puede haberlos, ciertamente. Pues la verdad formal consiste simplemente en la concordancia del conocimiento consigo mismo, con total abstracción de todos los objetos juntos y de toda diferencia de los mismos. Y los criterios universales formales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo, o -lo que es igual- con las leyes universales del entendimiento y de la razón.*

*Estos criterios formales, universales, no son suficientes, por cierto, para la verdad objetiva, pero hay que considerarlos, sin embargo, como la conditio sine qua non de ella.*

(2010: 80)

*Pues la cuestión de si el conocimiento coincide con el objeto tiene que preceder la cuestión de si coincide consigo mismo (según la forma). Y esto es asunto de lógica.*

*Los criterios formales de la verdad en la lógica son:*

- 1. El principio de contradicción*
- 2. El principio de razón suficiente.*

*Mediante el primero se determina la posibilidad lógica de un conocimiento; mediante el segundo, su realidad (Wirklichkeit) lógica.*

*La verdad lógica de un conocimiento requiere, por tanto:*

*Primero: que este conocimiento sea lógicamente posible, esto es, que no se contradiga. Pero este carácter de la verdad lógica interna es solo negativo; pues un conocimiento que se contradice es, ciertamente, falso; pero si no se contradice, no siempre es verdadero.*

*Segundo: que ese conocimiento sea lógicamente fundado, esto es que a) tenga fundamentos y b) no tenga consecuencias falsas.*

*Este segundo criterio 'referente a la conexión lógica de un conocimiento con fundamentos y consecuencias -de la verdad lógica eterna o de la razonabilidad (Rationalität) del conocimiento es positivo. Y aquí valen las siguientes reglas.*

*1) De la verdad de la consecuencia se puede concluir la verdad del conocimiento tomado como fundamento, pero solo negativamente: si una sola consecuencia falsa se deriva de un conocimiento, el conocimiento mismo es falso. Pues si el fundamento fuera verdadero, la consecuencia tendría que ser también verdadera, porque la consecuencia es determinada por el fundamento.*

2) *Si todas las consecuencias de un conocimiento son verdaderas, el conocimiento es también verdadero. Pues si hubiera solo algo falso en el conocimiento, tendría que haber también una consecuencia falsa.* (2010: 81)

*De la consecuencia puede concluirse, por cierto, un fundamento, pero sin poder determinar este fundamento. (80) Solo del conjunto de todas las consecuencias puede concluirse, acerca de un fundamento que este es el verdadero.*

Kant aclara que el primer procedimiento se basa en el tipo de razonamiento válido denominado **modus tollens**. Y el segundo procedimiento, positivo, se basa en el tipo de razonamiento válido denominado **modus ponens**.

Hasta aquí la consideración de Kant sobre la verdad lógica, o mera condición formal de la verdad. Y que él resume en los tres principios de la lógica. Principio de no contradicción. Principio de razón suficiente. Y el principio del tercero excluido.

**Sobre la falsedad. Lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual, en la medida en que es tomada por verdad, se llama error.** *Un juicio erróneo –pues tanto error como verdad solo hay en el juicio– es, por tanto, un juicio que confunde la apariencia (Schein) de la verdad con la verdad misma.*

*Si no tuviésemos ninguna otra facultad cognoscitiva más que el entendimiento, jamás erraríamos.*

*El fundamento originario de todo error tendrá que buscarse, por tanto, única y exclusivamente, en el influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento, o, mejor dicho, sobre el juicio. En efecto, este influjo hace que al juzgar tomemos por objetivos fundamentos meramente subjetivos*



*y, por consiguiente, confundamos la mera apariencia de la verdad con la verdad misma. Pues en esto consiste precisamente la esencia de la apariencia, que por ello ha de considerarse como un motivo para tener por verdadero un conocimiento falso.* (2010: 83)

**Verdad trascendental.** Escribe Kant. *Así pues, dado que la experiencia, en cuanto síntesis empírica es en su posibilidad el único modo de conocimiento, que da realidad a toda otra síntesis; ésta, en cuanto conocimiento a priori, tan solo tiene la verdad (concordancia con el objeto), debido a que no contiene nada más que lo que necesario para la unidad sintética de la experiencia en general.* (*Crítica de la razón pura*, A-57/B-196)

**Comentario:** «La concordancia (*Übereinstimmung*) del conocimiento sintético a priori con el objeto no significa que dicho conocimiento haya de conformarse al objeto, sino que dicho conocimiento traza el esbozo a priórico de la objetividad, en cuyo interior es factible toda concordancia posterior entre determinados conocimientos concretos y los objetos a que se refieren. La verdad de que se habla aquí no es la verdad empírica, sino la verdad trascendental posibilitadora de la empírica. En tanto la verdad empírica se define como la concordancia con las condiciones materiales de la experiencia (a saber, la percepción como conciencia empírica acompañada de sensación); la verdad trascendental se define como la concordancia con las condiciones formales de la experiencia (la síntesis pura en cuanto conocimiento a priori, que encuentra su explicitación en los principios puros del entendimiento). Esta verdad trascendental precede a la verdad empírica como su condición de posibilidad, ya que ningún conocimiento puede entrar en contradicción con estos principios, sin los cuales ningún objeto puede ser pensado, a no ser que pierda al mismo tiempo todo

contenido». (Rábade Romeo, et al., **Kant: conocimiento y racionalidad**, 1987, vol. II, p. 154)

Así, pues, Kant distingue dos tipos de condiciones formales de la verdad; primera, la que pudimos apreciar en los primeros textos, se refieren a la lógica (la no contradicción, etc.), pues la verdad debe ser racional, es decir, coherente. La segunda condición formal de la verdad es la trascendental, y ésta está dada por las condiciones a priori que el entendimiento impone a todo conocimiento y sin el cual no es posible ni el conocimiento ni la verdad. Esta verdad trascendental ha de completarse con la verdad empírica que es la concordancia del conocimiento con la percepción, es decir con lo que nos dado en la intuición sensible y la conciencia que le acompaña.

**Sobre el error.** Lo contrario de la verdad es la falsedad, es decir, el error. «Un juicio erróneo –pues tanto error como verdad solo hay en el juicio– es, por tanto, un juicio que confunde la apariencia (*Schein*) de la verdad con la verdad misma». (*Lógica*, 2010: 83) Kant se pregunta cómo es posible el error, es decir, el juicio erróneo del entendimiento. El error es pensar en forma contraria al entendimiento. Kant considera que «si no tuviésemos ninguna otra facultad cognocitiva más que el entendimiento, jamás erraríamos. Pero además del entendimiento hay en nosotros otra fuente de conocimiento que es imprescindible. Esta es la *sensibilidad*, que nos da la *materia* para el pensamiento, y en esto actúa según otras leyes del entendimiento. Pero tampoco de la sensibilidad, considerada en y por sí misma, puede surgir el error, porque los sentidos de ningún modo juzgan» (83)

A partir de estas consideraciones, Kant piensa que el error proviene del «influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento, o mejor dicho, sobre el juicio». (83) Ese

influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, que es el origen del error consiste en fundamentar nuestros juicios solo sobre bases subjetivas pues de esta modo es como confundimos la sola apariencia con la verdad. La esencia de la apariencia nos hace tener por verdadero lo que en realidad es falso. «Lo que hace posible el error es, pues, la apariencia, según la cual se confunde lo meramente subjetivo con lo objetivo». (83)

El entendimiento puede considerar también parte de la responsabilidad del error por cuanto no pone suficiente atención a no dejarse influir por la sensibilidad, es decir, se deja inducir por la mera apariencia. En esos casos el entendimiento no se deja guiar por sus propias leyes sino por las leyes de la sensibilidad.

Kant considera que el error es siempre parcial, y que un error total es una contradicción. Para Kant en todo juicio erróneo hay algo verdadero.

Kant concluye esta sección del siguiente modo:

«En general, las reglas y condiciones universales para evitar el error son 1) pensar por sí mismo, 2) pensarse en el lugar del otro, y 3) pensar siempre por sí mismo. La máxima de ponerse en el pensar por sí mismo se puede denominar el modo de pensar ilustrado la máxima de ponerse en el pensar en los punto de vista de otros, el modo de pensar amplio; y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, el modo de pensar consecuente o coherente». (87)

**La opinión** es, para Kant, una forma del mero tener por verdadero. Pero, además, es un mero tener por verdadero que no tiene suficiente fundamento ni objetivo ni siquiera subjetivo. Se trata de un mero juicio provisorio. Del cual, agrega Kant, no podemos prescindir tan fácilmente. Una

opinión no debemos considerarla más que como opinión. Con frecuencia el conocimiento comienza con la sola opinión; pero es solo un comienzo.

Las meras opiniones no son admisibles en los saberes que son conocimientos como tales, por ejemplo, en las matemáticas, en las ciencias o en la ética. Las opiniones se reservan para los saberes empíricos, como en la psicología o en la física. Característica de la opinión es que siempre cabe la posibilidad de que pudiera probarse lo contrario.

**La creencia** es también un tener por verdadero que es insuficiente objetivamente pero suficiente subjetivamente. La creencia solo se refiere a objetos sobre los cuales no se puede saber nada, ni siquiera como mera opinión o como mera probabilidad. Se trata de un tener por verdadero libre y que es necesario solo en cuestiones prácticas. «Solo yo mismo puedo estar cierto de la validez e inalterabilidad de mi creencia práctica». (104) Se trata en la creencia de un tener por verdadero con solo fundamentos morales, y con la certeza de que siempre se puede opinar lo contrario. «La creencia no es una fuente especial de conocimiento». (101) Al contrario, tenemos conciencia de cuán incompleto es este tener por verdadero. Los objetos del conocimiento empírico no son motivo de creencia. Y mucho menos los objetos del conocimiento racional a priori, ni el teórico ni el a priori práctico. «Las verdades racionales filosóficas ni siquiera pueden creerse; tienen que ser simplemente sabidas, pues la filosofía no tolera en sí ninguna mera persuasión». (103)

**La certeza** puede ser racional o empírica. La certeza empírica deriva de la experiencia propia o derivada de la ajena. Esta última Kant la denomina también certeza histórica. La certeza racional es la que va acompañada de la conciencia

de su necesidad. La conciencia racional sería una certeza apodíctica. La certeza empírica es certeza asertórica.

**Los prejuicios** son juicios provisorios en la medida que se los toma como principios. «Hay que considerar todo prejuicio como un principio de un juicio erróneo». (110) Kant concluye: «La razón es, pues, un principio activo que no se debe tomar nada de la mera autoridad de otros, ni siquiera, si se trata de su uso puro, de la experiencia». (111)

**Verosimilitud** es un tener por verdadero con fundamentos insuficientes, pero las razones a favor son subjetivamente son mayores que los fundamentos de su contrario. La verosimilitud es «magnitud de la persuasión». (115)

**La probabilidad** es un tener por verdadero con fundamentos insuficientes, pero objetivamente las razones a favor son mayores que las razones en contra. La probabilidad «es aproximación a la certeza». (115) La medida para juzgar la probabilidad es la certeza.

## PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

En la «Doctrina trascendental del juicio (o analítica de los principios)», Kant presenta los principios del entendimiento en su finalidad empiriológica, es decir, en vista al conocimiento fenoménico. Incluye en esta sección tanto los axiomas de la intuición como las anticipaciones de la percepción y culmina con las analogías de la experiencia.

### I. Axiomas de la intuición

«Los axiomas de la intuición tratan de las condiciones para comprender lo intuido como una magnitud extendida en el espacio y en el tiempo». (Hartnack .1997:82)

1. Kant enuncia este axioma así: «Todas las intuiciones son magnitudes extensivas». (B-203)

Es decir, los objetos de la intuición se dan siempre como magnitudes extensas. Una línea la imagino como una magnitud que resulta de añadir un punto a otro punto, y así sucesivamente. Una duración temporal resulta de añadir un momento a otro momento. Concebir una línea implica dibujarla en el pensamiento. Es decir, construirla añadiendo un punto a otro punto. Un periodo de duración temporal se piensa como habiendo sido formado por la sucesión de momentos añadidos uno tras otro, es decir, por un recorrido continuo de la sucesión temporal. Tanto la línea como la duración se constituyen como la unidad sintética de una multiplicidad.

La estética trata de la intuición pura del espacio y del tiempo. La Analítica trascendental asume esta tesis de los axiomas de la intuición en la medida en que las cosas de la intuición sensible ocupan un lugar y un tiempo determinados. «La extensión que se encuentra en un lugar particular y lo llena es la magnitud extensiva de los axiomas es extensión discursiva» (82) El axioma de la magnitud extensiva es fundamental en la geometría.

## 2. Anticipaciones de la percepción

**Lo que percibimos** en las intuiciones sensibles son objetos de conocimientos a posteriori. Pero Kant admite que podemos anticipar ciertas verdades relacionadas con la percepción. Y una de ellas es esta: «**En todos** los fenómenos lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado.» Es decir la impresión sensible se nos da dentro de cierta gradualidad. El grado cero sería que no se da la impresión sensible. Si aumentamos más allá

de cero la intensidad de la impresión sensible tenemos una gradación de esa intensidad. La intensidad de la impresión se da siempre dentro de cierto grado. Todos los objetos de la sensación tienen un grado determinado. El origen de esta anticipación de la percepción es la categoría de cualidad aplicable a las intuiciones puras de espacio y tiempo. El origen de la magnitud extensiva es la categoría de cantidad. Así la longitud de un cuerpo puede ser medida. La materia que llena la extensión de un cuerpo tiene una magnitud intensiva, un sustrato, una materia con un peso determinado. La categoría de cantidad nos permite pensar los objetos como magnitudes extensivas. La categoría de cualidad nos permite pensar los objetos como magnitudes intensivas.

### **3. Analogías de la experiencia**

«Las analogías son principios para la síntesis de lo múltiple en el tiempo». (Hartnack 1997: 93) Pues todo existe en el tiempo. Kant habla de tres analogías de la experiencia. Condiciones de la experiencia son la sustancia, la causalidad y la acción recíproca. Cada una de estas categorías se relaciona con el tiempo. Sustancia como permanencia en el tiempo; causalidad como sucesión del cambio según una regla y acción recíproca como simultaneidad. Estos principios no dependen de la experiencia sino de la apercepción pura.

a. Permanencia de la sustancia a través del tiempo. Por sustancia entiende Kant lo que permanece; el sustrato que permanece a través del cambio. Para que haya cambio se requiere que haya un sujeto o sustrato que no cambia. Pues algo cambia en relación a algo que no cambia. La sustancia es la categoría que nos permite pensar la síntesis de la multiplicidad del cambio dentro de una unidad que no cambia, sino que permanece. La sustancia es la unidad de un

sujeto o sustrato que permanece inmutable a lo largo de un proceso de cambio. «Una condición necesaria para decidir si algo ocurre antes de, después de o simultáneamente a otra cosa, es que haya algo que permanezca incambiado». (Hartnack 1977: 87)

El carácter permanente de la sustancia vale también para la materia. *La cantidad de materia no aumenta ni disminuye en las transformaciones de la naturaleza.*

b. Ley de causa y efecto como reguladora del cambio.

La causalidad implica una secuencia objetiva a lo largo del tiempo en que se producen los cambios. Se trata, pues, en la causalidad de una síntesis de la multiplicidad en la sucesión. Pero esa sucesión del cambio acaece según una regla objetiva que es la relación de causa a efecto. Esa regularidad objetiva es necesaria pues es mediante ella que diferenciamos una secuencia meramente subjetiva de una secuencia objetiva. Como ya hemos explicado, hay una conciencia objetiva del tiempo diferenciable de la conciencia subjetiva del tiempo. Para poder hablar de «eventos» o sucesos es necesario distinguir el orden sucesivo objetivo en que ellos acontecen.

La universalidad y necesidad del principio de causalidad vale solo para este principio, en su carácter trascendental, pero ello no implica que cada una de las leyes causales a que la ciencia llega en su investigación de la naturaleza sean también estrictamente universales y necesarias. El principio de causalidad en su universalidad estricta no admite excepciones. En cambio, las leyes empíricas de la naturaleza en cuanto son regularidades sí pueden admitir excepciones. Las leyes empíricas de la naturaleza son de carácter conjetural.



Habría, pues, tres tipos de leyes: las leyes trascendentales que el entendimiento prescribe a priori a la naturaleza. Las leyes empíricas que la ciencia investiga. Y las leyes especulativas que ejemplifica en tesis como la ideal del flogisto de Stahl o del éter.

c. La simultaneidad implica acción recíproca

**Las cosas que existen simultáneamente constituyen una comunidad. O dicho de otro modo,** los fenómenos que se dan al mismo tiempo, **simultáneamente**, se relacionan de modo recíproco. Las cosas que se dan al mismo tiempo se hallan en acción recíproca.

El tiempo aplica a las impresiones sensibles bien sea bajo la forma de la sucesión o bajo la modalidad de la simultaneidad. «La condición para decir que dos cosas existen en uno y el mismo tiempo es que la secuencia de sensaciones es reversible». (Hartnack, 1977: 91) El modo de relación denominado acción recíproca nos indica simultaneidad de las cosas que interactúan. Se trata, entonces, de una relación causal en ambas direcciones, es decir, mutua o recíproca.

Pero sucesión y simultaneidad no se aplican al tiempo mismo decir esto no tendría sentido. Pues lo que cambia solo puede relacionarse con algo que no cambia. El tiempo permanente, que no cambia, es el tiempo de la sustancia.

#### **4. Postulados del pensar empírico**

a. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia es POSIBLE.

b. Lo que está en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia es REAL.

c. Lo determinado por condiciones universales de la experiencia es NECESARIO.

El conocimiento es histórico si parte de hechos; si parte de hechos de los cuales se da la razón de los mismos es conocimiento filosófico. Finalmente, si involucramos las categorías matemáticas, como la cantidad y la cualidad, es conocimiento matemático. El conocimiento filosófico se da por razones.

---

## CAPÍTULO 8

---

### CRÍTICA KANTIANA DE LA METAFÍSICA

*Kant es llevado al problema del conocimiento humano por la sacudida que había sufrido en sus días la metafísica.*

Wilhelm Dilthey

La metafísica tradicional abordaba temas que van más allá de la experiencia. Para ello recurría a la intuición intelectual, como en Platón, o al uso del entendimiento con solo argumentaciones deductivas como en los racionalistas. Los racionalistas modernos, como Descartes o Leibniz, reconocían también la metafísica. El empirismo, y en especial Hume, comenzaron la tarea de demoler las pretensiones de la metafísica racionalista. Kant recibe del empirismo el impulso para la crítica de la metafísica. De hecho, algunos intérpretes de la *Crítica de la razón pura*, consideran que el problema fundamental de Kant en dicha obra es la posibilidad de la metafísica. A la crítica del empirismo hay que agregar el éxito de la ciencia newtoniana de la naturaleza. Kant parte del hecho de que la ciencia de la naturaleza existe. Su pregunta no es si existe, sino cómo nuestro conocimiento llega a ese tipo de ciencia. Kant se pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la física y en las matemáticas. Y responde

con el sistema del idealismo trascendental. Las estructuras a priori de la subjetividad unidas a las intuiciones sensibles garantizan la universalidad y necesidad del conocimiento físico y matemático. Pero esa misma respuesta no es posible para la metafísica. Pues la metafísica se ocupa de entidades inteligibles que, en cuanto tales, no pueden ser objeto de intuiciones sensibles. De Dios, del alma, del más allá no tenemos percepción sensorial. Estas tres ideas, Dios, el alma y el más allá se habían convertido en el tema de la metafísica.

Kant trata la crítica de la metafísica en la dialéctica trascendental, última parte de la primera crítica. La metafísica se dividía tradicionalmente en metafísica general u ontología y en metafísica especial. La metafísica general trata el tema del ser en general. La metafísica especial se dividía en tres disciplinas: teodicea o teología racional, psicología racional y cosmología general. La teología racional trataba de la existencia de Dios desde el punto de vista racional. Leibniz introdujo también el problema del mal, pues había que explicarlo de algún modo si es que se admite la existencia de Dios, y de un Dios bueno. Una disciplina de la metafísica especial es la psicología racional. Su tema es el alma, su simplicidad, su sustancialidad, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma. Y la cosmología general trata del mundo como totalidad. Este era el panorama de la metafísica para el racionalismo antes de que Kant entre en escena pero también, como se dijo, con la crítica severa del empirismo. Hume había dicho que los libros que no fueran de matemáticas o de ciencias de hechos debían quemarse.

Kant considera que las entidades que forman el mundo inteligible no son objeto de nuestro conocimiento. Dios, el alma y la totalidad son ideas de la razón, pero no son conceptos empíricos, como debe serlo todo objeto cognoscitivo. Kant hace un análisis detallado de los paralogismos en

que cae la razón en su uso metafísico. Examina cada una de las tres disciplinas de la metafísica especial: la teología racional, la psicología racional y la cosmología general.

La teología general se basaba en las pruebas racionales de la existencia de Dios. Ahí se suponía un uso metafísico de la razón; se pretendía con solo razonamientos deductivos se podía llegar a un conocimiento de Dios. Para Kant solo el uso empiriológico del entendimiento es válido. Pero Kant no se detiene ahí, sino que analiza cada uno de los razonamientos que desde Platón hasta Leibniz se habían usado para supuestamente probar la existencia de Dios.

El argumento ontológico había sido usado por San Anselmo y recuperado por Descartes. En cambio Tomás de Aquino no lo aceptaba. El argumento ontológico pretende que de la sola idea de Dios podemos deducir la existencia de Dios. Pasamos de la esencia a la existencia. Descartes afirmaba que la idea clara y distinta de Dios es la idea de un ser perfecto. Como para Descartes el criterio de verdad es que las ideas que son claras y distintas son verdaderas, entonces él suponía que estaba en la verdad al decir que la idea clara y distinta de Dios es la de un ser perfecto. La idea de un ser perfecto significa que tiene todas las perfecciones. Por lo tanto, también la existencia. Pues, qué sería un ser perfecto pero que no existiera. Simplemente no sería perfecto. Así, pues, para Descartes y san Anselmo, de la sola idea de Dios podemos deducir que Dios existe.

Kant rechaza totalmente este argumento. Su idea principal es que la existencia no es un predicado. Cien dólares en mi pensamiento y cien dólares en mi bolsillo tienen las mismas características; difieren solo que en el segundo caso existen y en el primer caso es solo una idea o pensamiento. La existencia es posición. Ninguna esencia incluye necesi-

riamente la existencia. Esta tesis ya la había establecido Hume. La existencia es siempre de hecho; no hay tal cosa como una existencia necesaria. Tanto para Hume como para Kant la existencia nos es dada solo en la sensación. Las cosas reales se presentan a mi mente solo por medio de la intuición sensible, y es por ello que no hay conocimiento sino donde hay experiencia, percepción de las cosas. Así, pues, el argumento ontológico no es válido porque no podemos pasar sin más de la idea de una cosa a su existencia. La existencia nos es dada solo en la sensación.

Kant pasa a argumentar que todos los otros argumentos sobre la existencia de Dios suponen el argumento ontológico. El argumento por la causalidad considera que puesto que en el mundo hay una secuencia de causas y efectos, debe haber una primera causa, causa incausada de todas las cosas. Dios sería esa primera causa, o causa incausada de todas las cosas. Kant argumenta que el concepto de causa solo se aplica al mundo sensible. Causa es un concepto puro o a priori del entendimiento, y solo se puede usar en función de las intuiciones sensibles mediante las cuales conocemos las cosas reales que componen el mundo sensible. El concepto de causa no puede ser aplicado a las entidades inteligibles que constituyen el mundo inteligible. El noúmeno o mundo inteligible no es cognoscible, no le aplican las categorías del entendimiento en su uso empírico. La libertad es una causalidad nouménica, lo cual quiere decir que existe pero no es objeto de conocimiento. La libertad no es una causalidad que pertenezca al mundo sensible. La voluntad puede iniciar por sí misma series causales, pero esto sucede solo porque la voluntad no está sometida a datos sensibles. Hay una voluntad empírica que es la que está influenciada por inclinaciones sensibles como las pasiones. Pero la voluntad trascendental o inteligible no está sometida a esa influencia

sensible. No hay ahí una causalidad empírica. La libertad pertenece al mundo inteligible. La causalidad empírica, único uso válido solo rige en el mundo sensible. Por lo tanto, la prueba de la causalidad no prueba nada.

Uno de los argumentos más socorridos acerca de la existencia de Dios ha sido el argumento por el designio. Ya desde Anaxágoras de Clazómenes se argumenta que el orden del mundo no se debe al mundo mismo, sino a una inteligencia ordenadora o Nous. Anaxágoras no dice que esta inteligencia sea Dios, pero sí dice que es divina. El argumento fue reiterado por Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, etcétera. David Hume lo analizó varias veces, y parece que tuvo cambios de opinión al respecto. Algunos intérpretes consideran que Filonus en el *Diálogo sobre la religión natural* lo defiende, y que la voz de Filonus es la voz de Hume. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Kant no lo admite.

Kant estudió el concepto de finalidad y rechazó que debemos entenderlo como un principio constitutivo del conocimiento de la naturaleza. Para el científico que estudia la vida como proceso natural es suficiente el uso del principio de finalidad solo en un sentido regulativo. Es decir como un principio heurístico. Si le ayuda a comprender mejor la forma del ser viviente, pues le basta considerarlo un principio regulativo. Si en la naturaleza como tal no podemos suponer una finalidad ni interna ni externa, entonces mal podemos argumentar sobre una causa final entendida como la idea de un ser divino que tiene un designio para establecer ese orden de la naturaleza.

Kant concluye que ninguno de los argumentos que la tradición metafísica ha utilizado para probar que Dios existe es válido. El argumento de la causalidad dice que debería

existir una causa primera, pero no prueba que de hecho la haya. El argumento del designio debería probar que hay un diseño del orden del mundo, pero no prueba que de hecho lo haya. Ninguno de los argumentos sobre la existencia de Dios prueban que Dios existe, a lo más afirman que Dios es posible. Pero de nuevo, no podemos pasar de la posibilidad a la realidad, pues sería caer en el argumento ontológico. Y ya vimos que Kant lo considera inválido. De hecho, Kant considera que todos los razonamientos sobre la existencia de Dios son argumentos ontológicos, pues pasan de la posibilidad a la realidad, de la esencia a la existencia; de la idea a la efectividad.

Kant establece que no se puede probar la existencia de Dios. Pero es claro también en decir que no se puede probar la no existencia de Dios. La idea de Dios es posible, pero no tenemos ninguna seguridad de que sea real. Aquí es necesario dejar la iniciativa a la fe, ya que la razón no puede hacer nada. Aquí aplica una idea que Kant expresa desde la introducción a la primera crítica. Tuve que anular el saber, para dejar sitio a la fe. No tenemos conocimiento de las realidades del mundo inteligible, pero nada impide en que creamos en ellas.

De hecho Kant en la segunda de las críticas, la de la razón práctica, considera que la idea de Dios es un postulado de la moral. Ahora bien, el argumento es todavía más flojo que los que él cuestionó en la primera crítica. Damos el argumento completo, pues en él entran también las otras entidades inteligibles, el alma y el más allá. En este mundo no hay coincidencia entre felicidad y virtud. El ser humano bueno no siempre es feliz. Esa coincidencia entre el bien realizado y la felicidad solo se puede dar en el otro mundo, en el más allá. Pero para ello es necesario que un juez justo recompense a cada uno por el bien realizado y así pueda darse la



coincidencia entre felicidad y virtud. Para ello Dios tiene que existir y el alma tiene que ser inmortal.

La otra metafísica especial es la psicología racional, cultivada desde Aristóteles en *Sobre el alma*. Platón en el *Fedón* se interesó ya en el tema de la inmortalidad del alma. Y el argumento principal es la simplicidad del alma. El alma no es un ser compuesto, sino simple. Y como simple que es no puede descomponerse. Este será el argumento más repetido por la tradición metafísica. Kant, como acabamos de ver, asume la inmortalidad del alma pero solo como argumento moral. En la crítica de la metafísica especial argumenta de otro modo.

Aunque Kant habla de las facultades de la mente, no utiliza el término alma, sino mente o ánimo (Gemüt). Por facultades entiende los poderes de la mente, sus capacidades. Del alma no podemos hablar como una substancia. Pues el concepto de substancia es una categoría del entendimiento en vista a un uso empírico del mismo. El alma es una idea perteneciente al mundo inteligible, al noúmeno. Pero nosotros solo conocemos el fenómeno, nunca el noúmeno. Del alma como sustancia espiritual, como ser inteligible, nada podemos conocer. Solo es objeto de creencia por una necesidad moral.

La otra metafísica especial es la Cosmología general. La cosmología ha sido tradicional a la filosofía, pues desde los primeros filósofos griegos, los presocráticos, se cultivó. Es más la Physis o Naturaleza fue lo primero que le interesó a los filósofos. Heidegger afirma que la primera idea del ser que tuvieron los griegos fue la de Physis. Y lamenta que Platón se haya evadido hacia un mundo inteligible dejando de lado la verdad de la Physis. En la época moderna con el triunfo de las ciencias de la naturaleza, la cosmología filosófica va perdiendo terreno. Por ejemplo en los empiristas es más bien la mente humana la que es objeto de análisis filosófico.

En la arquitectónica de la razón, Kant considera la idea del mundo como totalidad como una idea de la razón. Una idea que debe coronar el edificio de la razón pura. Pero las ideas de la razón no son conceptos empíriológicos. Vale decir, las ideas de la razón no son objeto del conocimiento humano. Las ideas de la razón son pensamientos, no conocimientos. Nuestro humano conocimiento no tiene experiencia del mundo como totalidad. La idea del mundo como totalidad no es un concepto empírico. No es una idea presentable. El mundo como totalidad es impresentable. El mundo como totalidad, Dios y el alma son ideas que la razón teórica nos conduce a formar, en su función arquitectónica, pero esa misma razón no puede probar su realidad.

Los anteriores argumentos de Kant sobre la metafísica especial muestran las antinomias en que cae la razón al pretender un conocimiento de entidades sobre las cuales no tiene una base en las intuiciones sensibles. De hecho, Kant desarrolla una serie de antinomias relacionadas con cada una de las tres ideas de la metafísica: el mundo como totalidad, el alma como sustancia y Dios.

La primera antinomia se da entre la tesis según la cual el mundo tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio y la antítesis que afirma que el mundo no tiene un comienzo en el tiempo ni un límite en el espacio.

La segunda antinomia se da entre la tesis que afirma que las sustancias están formadas de partes mínimas (indivisibles) y la antítesis que niega que toda sustancia esté formada de partes indivisibles, es decir, que no hay límite a la división en partes. No hay partes simples.

La tercera antinomia se da entre determinismo y libertad. El universo todo está regido por la causalidad y, en conse-

cuencia, no hay lugar alguno para la libertad de la voluntad humana.

La cuarta antinomia se da entre la tesis que afirma que existe un ser necesario, el *realissimum*, y la antítesis que lo niega.

Se puede apreciar, sin embargo, que Kant se inclina siempre en cada caso hacia una de la tesis o de la antítesis, o trata de conciliarlas.

Con respecto a la primera antinomia | eternidad o comienzo temporal |, Kant considera que el mundo sensible (fenoménico) no puede ser pensado como infinito en acto. Y que siempre que hablamos de infinito nos referimos a una progresión que puede continuarse, pero que no es actual. «Tampoco se desprende que el espacio y el tiempo tienen sus límites solo allí donde nuestros pensamientos y representaciones se detienen».

También vale para la segunda antinomia la anterior reflexión sobre la primera. Esto es, la división de la materia es un proceso que se prosigue indefinidamente, pero no podemos afirmar que en acto las cosas estén conformadas por partes simples indivisibles. El *progressus* es un proceso en el mundo sensible o fenoménico, y no podemos afirmarlo como actualidad ya dada.

El determinismo se puede probar, pues todo lo que la ciencia de la naturaleza conoce se rige por causas y leyes. Kant encuentra una salida a esta antinomia afirmando que efectivamente el determinismo rige para todo el mundo sensible. Pero la causalidad no rige para el mundo inteligible. La voluntad puede iniciar por sí misma series causales, sin estar determinada causalmente porque pertenece al mundo inteligible; esa causalidad de la voluntad es la libertad.

En el caso de la cuarta antinomia, la existencia de un ser necesario o Dios, ya hemos visto que Kant admite su existencia solo desde la perspectiva de la moral, como un postulado de la razón práctica. En cambio, la razón teórica no puede probar la realidad de la idea de Dios; aunque tampoco se puede probar racionalmente su inexistencia.

**La metafísica de la experiencia.** Hasta aquí hemos podido apreciar la severa crítica que Kant elabora sobre la metafísica en su sentido tradicional. No obstante, Kant sigue hablando de metafísica y lo hace en varios sentidos. Por ejemplo, denomina metafísica a su propio análisis trascendental de la razón. La crítica de la razón es el examen de la razón por sí misma para averiguar hasta dónde llega su poder de conocimiento. Pero como en este análisis trascendental la razón no se sale de sus propios límites, pues esta metafísica de la crítica de la razón en su uso trascendental es legítimo. De acuerdo a Kant a la crítica trascendental o filosofía trascendental debería seguir la doctrina, la elaboración de la filosofía como tal. La crítica de la razón nos muestra hasta dónde puede llegar la razón; a partir de ahí estamos preparados para la filosofía como doctrina positiva. Así que además de la metafísica entendida como crítica de la razón por ella misma, va a hablar de dos tipos adicionales de metafísica: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. De hecho después de la *Crítica de la razón pura* escribió otro libro intitulado *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Y sobre la metafísica de las costumbres que incluye la ética y el derecho escribió *Fundamentación de la metafísica de las costumbre; Crítica de la razón práctica; y Metafísica de las costumbres*. En esta obra la primera parte, la más extensa, trata de la teoría del derecho; y la segunda vuelve a la ética con el tema de la doctrina de la virtud.

Así, pues, Kant rechaza la metafísica en el sentido tradicional, como ciencia de entidades inteligibles (Dios, el alma, el

más allá) y permite y practica la metafísica en el ámbito que le es permitido a la razón: el examen crítico de sí misma y la metafísica de la experiencia: los principios para el estudio de la naturaleza y los principios de la moral y el derecho.

**Julio Enrique Blanco: causalidad final y metafísica.** Julio Enrique Blanco fue un filósofo nacido en Barranquilla (1890-1986), quien, aunque poco conocido, dejó una obra importante y de elevado nivel intelectual. Escribió ensayos sobre la causalidad final en Kant, sobre el vitalismo de Bergson, sobre la ideología platónica, sobre Hegel, Husserl, Nietzsche y algunos temas de metafísica. Sus primeras lecturas están ambientadas en el Círculo de Viena, pero sin sucumbir al positivismo.

**Sobre la causalidad final.** Blanco cuestiona el mecanicismo relacionado con el rechazo de la causa final en el pensamiento moderno. Para ello hace una serie de planteamientos relacionados con la forma como Kant trata el problema en *la Crítica del juicio*. Blanco elogia el hecho de que Kant nos haya liberado del dogmatismo en el estudio de la naturaleza. Es esa liberación del dogmatismo lo que hace posible que Kant plantee nuevamente el tema de la causalidad final. Kant encuentra insuficiente el modo de tratar las causas finales en la ciencia y en la filosofía moderna. Blanco se pregunta si al fin de cuentas Kant resuelve el finalismo subordinando la causalidad mecánica a la causalidad final. Pero esta solución es subjetiva, pues Kant se basa en un principio de «armonía del mundo con las facultades cognoscitivas humanas».<sup>1</sup> De todos modos, concluye el autor, Kant nos da pie para volver a plantear el problema del finalismo en las ciencias biológicas.

---

<sup>1</sup> Julio Enrique Blanco, «De la causalidad biológica», en la selección de textos incluida en Nicolás Duque Buitrago y John Isaza Echeverry, *Obra en Blanco. Notas sobre la filosofía de Julio Enrique Blanco*, Manizales, Editorial de la Universidad de Caldas, 2014, p. 115.

Blanco abunda diciendo que, aunque Kant se basa en el principio subjetivo mencionado, también convierte la finalidad en una ley objetiva de la naturaleza. Y entonces nos obliga a preguntarnos por la razón para admitir «un propósito o una *technica intencionalis* de la naturaleza». (2014: 116) Kant admite que las causas mecánicas pueden probarse bien en las ciencias naturales. Pero cabe preguntarse si también las ciencias naturales aprueban esa causalidad final en la naturaleza. Blanco sostiene que Kant funda la causalidad final en la categoría *a priori* del entendimiento denominada «comunidad y acción recíproca». Blanco explica esto cuando afirma que: «se trata del modo de enlace que tendrían las causas que fueran efectos de sus propios efectos», (117) y hace notar que la noción de causalidad final es más complejo que la causalidad mecánica, o dicho de otro modo, las causas biológicas son más complejas que las causas de los fenómenos físicos. Pero agrega Blanco, en realidad con la idea de causa final como dependiendo de la acción recíproca se hace menos comprensible los fenómenos biológicos. «Que un estado de la naturaleza pasa en el tiempo a otro estado y que es por lo mismo absolutamente imposible que el último, siendo posterior, sea causa del primero, que lo precede». (117) Entonces, cabe preguntarse por la irrealidad de la reciprocidad causal. Lo real en la naturaleza es el continuo de las causas, una causa que remite a otra, y así indefinidamente. Es importar entender la coherencia de los principios que debe reinar en el estudio de la naturaleza. La ley de la entropía implica una pérdida de la potencialidad de la energía, una degradación, lo cual a su vez implica «que el efecto no pueda reproducir exactamente la causa». (120) No hay movimiento perpetuo en los fenómenos físicos. Siempre hay una pérdida de energía. En cuanto a los fenómenos físicos no puede existir explicación del tipo de la causa final. En la química ocurre algo análogo: nada se pierde, todo se transforma, pero tampoco hay

ganancia de energía, sino redistribución. La conclusión es obvia: «No existe por tanto la razón lógica que pudiera facultarnos para establecer el juicio teleológico como una ley necesaria y objetiva de la naturaleza organizada». (122) Blanco concluye además, que la explicación mecánica no puede subordinarse a la explicación finalista.

Blanco agrega que en la *Crítica del juicio* la causalidad mecánica se presenta como ley objetiva de la naturaleza y que, en cambio, la causalidad final la presenta como una **ficción**. Por lo tanto, presenta la ley de finalidad solo como hipótesis. La concepción mecanicista supone que la finalidad es solo una sugestión que nace de nosotros seres humanos en cuanto inteligentes. Y es mediante dicha sugestión que introducimos una causalidad finalista imaginaria en la naturaleza. Blanco piensa que no es preciso convertir estas dos explicaciones en una antinomia, sino que es mejor buscar un criterio para saber cuál de las dos concepciones es mejor. Es necesario tener en cuenta que la introducción de la hipótesis finalista se hace solo para explicar un género especial de fenómenos, no para todos. La hipótesis mecanicista es, en cambio, una explicación general válida para toda la naturaleza. «En física se habrá comprendido todo fenómeno, no importa cuán grande sea el número de factores a considerar, tanto más inmediatamente subordinado a aquella ley cuanto que más precisamente estos factores se puedan valorizar matemáticamente y por lo mismo todo efecto y toda variación de efecto que presenten pueda hacerse depender de la cantidad». (127) Blanco examina también ejemplos tomados de la biología, y en especial de la patología, que inducen a muchos a pensar en una solución finalista. Pero Blanco concluye: «la concepción finalista de la vida es solo la consecuencia de los prejuicios que componen nuestro legado nocional». (135) Efectivamente, desde Aristóteles con

su concepción organísmica del universo hasta la Edad Media prevaleció el finalismo, pero la ciencia y la filosofía moderna desarrollaron la visión mecánica del mundo. Y es por eso que Kant tímidamente solo presenta el juicio teleológico como una hipótesis heurística.

Blanco pasa a preguntarse si, como afirma el mecanicismo, todo puede explicarse por la cantidad, es decir, «si con respecto a las funciones orgánicas, la **cantidad** es la única razón determinante». (136) En la química los cambios dependen de las diferentes cantidades de las moléculas. Pero solo en parte, porque también dependen de las cualidades de los elementos químicos. Pero estas propiedades, a su vez, son explicables por el número y la naturaleza de los elementos y su distribución geométrica.

Blanco concluye: «Damos así fin a nuestro ensayo, creyendo habría demostrado que tanto desde el punto de vista lógico formal, como desde el punto de vista biológico o material, la causalidad de la vida no puede ser final». (151) Pero anuncia que hasta ahora el tratamiento del tema de la finalidad ha sido epistemológico, y que se propone en otro ensayo una perspectiva más bien metafísica. Analizaremos, pues, los argumentos que Blanco presenta con relación a la causalidad final en cuanto consideremos lo que él denomina su «retorno a las viejas cuestiones de la metafísica».

Aunque en Kant siguen perviviendo algunas huellas del pensar platónico, sin embargo, Blanco reconoce un nuevo esfuerzo de comprender las categorías o conceptos del entendimiento en un sentido no-platónico. Kant busca el camino para entender como la inteligencia produce categorías, conceptos y juicios. El principio más general sería la subordinación al entendimiento de todas las representaciones constituyendo una unidad. Pero a Blanco le



interesa más bien otro «detalle» que expone Kant y que va en la línea de lo que en última instancia quiere defender. Kant al referirse a la imaginación descubre en ella una «facultad ciega, aunque inexcusable, sin la cual en general no se tendría conocimiento alguno». (Citado, p. 184) Sería un acto espontáneo pero ciego de la imaginación la que produce una síntesis en la forma de imágenes. «Ciego» aquí equivale a lo que Blanco interpreta como «subconsciente». «De modo que es la naturaleza misma la que se produce en conciencia, espontánea y, sin embargo, necesariamente brota de su ciega oscuridad para revelarse como de *pronto, improviso*, en los actos de conciencia, y aun entonces, ya en esta etapa, obedeciendo a los impulsos originarios de su necesidad, pasa también espontáneamente, de súbito, a los ejercicios más elevados del intelecto, pues en efecto no advertimos tales ejercicios sino cuando ocurren o ya han ocurrido». (184) Es la naturaleza misma, concluye Blanco, la que produce súbitamente esa síntesis que luego llega a la conciencia. No hace falta, pues, salirse del orden natural, ni menos hace falta recurrir a instancias hiperfísicas como pretendía el platonismo. La ideología platónica no pasa de ser un ensueño. Blanco aclara un poco mejor su tesis de la formación subconsciente de la intuición de ideas nuevas. «En nuestra comprensión, algo que ocurre en lo subconsciente, algo que atañe solo a aquella parte de nuestra personalidad que traspaasa el umbral de la conciencia clara, que abisma en lo subliminal y es como un arrastre de las más oscuras adherencias de la naturaleza en su ser espiritual». (185) Es, pues, en el subconsciente, en esa esfera espontánea pero ciega de que habla Kant, donde se forman las síntesis en forma de imágenes mentales que van a constituir la conciencia.

Kant distinguió entre el entendimiento creador de los principios y categorías del conocimiento y la razón sede de

las ideas. El entendimiento produce el conocimiento en la medida en que va unido a la experiencia sensible; la razón es dialéctica, no se basa en la experiencia, produce ideas arquitectónicas que van más allá de la experiencia pero que no constituyen conocimiento. Fundamentalmente, la razón se interesa en las ideas prácticas como la libertad, el alma, Dios y el mundo como totalidad.

Ya hemos podido apreciar que Enrique Blanco hace un análisis de la antinomia causalidad mecánica y finalidad, y lo hace desde la analítica del entendimiento. En un segundo ensayo se propone considerar la causalidad final en Kant desde la perspectiva metafísica, que es la de la razón o dialéctica. La idea central es que la finalidad es aceptada por Kant desde su perspectiva de la razón que introduce el mundo inteligible. La necesidad de la idea de libertad para fundar la moral y la existencia de Dios que son ideas de la razón necesarias para que Kant pueda pensar su teleología. Ahora bien, Blanco piensa que esta posición de Kant está en discrepancia con su propio modo de pensar. «Discrepando así, pues de la *Crítica de la razón pura* y ampliando los conceptos de la *Crítica de la razón práctica* fue como Kant llegó con la *Crítica del juicio* a su idea general de la teleología».<sup>2</sup> Kant viene a concordar con Platón en la necesidad de un mundo inteligible, y es de este modo que entiende las ideas de la razón, como ideas platónicas, no sujetas a la *empirie* del conocimiento científico tal como lo practica la ciencia newtoniana. «Las causas según las ideas mostrarían en efecto, que no solamente son libres, sino también finales, como a Platón le había parecido». (Blanco, 2014: 163) Es bueno recordar que Nietzsche en el

---

<sup>2</sup> Enrique Blanco, «Sobre el origen de las ideas teleológicas en Kant», incluido en la selección de textos de Nicolás Duque y John Isaza Buitrago, *Obra en Blanco*, 2014, p. 167

ensayo «Historia de un error» ubicó a Kant en la herencia platónica, pues del mismo modo que el filósofo ateniense defiende un mundo inteligible metaempírico así también Kant, solo que éste lo limita a las ideas de la razón práctica: libertad, inmortalidad y Dios. Blanco agrega que en la *Crítica de la razón pura* a las ideas de libertad y finalidad no les reconocía Kant realidad, sino un ser *nouménico* incognoscible. Anota también Blanco que el juicio reflexivo es en la lógica trascendental uno de tipo subordinado, siendo los primarios los juicios del entendimiento. La facultad del juicio sería una facultad heterónoma. Mientras que en la tercera crítica la facultad del juicio se vuelve autónoma. «Ahora bien, podría para lo práctico ser el juicio una facultad más valiosa que la inteligencia». (165) Blanco considera que este nuevo posicionamiento de Kant ya no es eminentemente crítico sino postcrítico. Igualmente, considera que estas ideas ya no son propiamente hablando trascendentales sino trascendentes. Pues trascendentes son las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma. Blanco concluye: «El problema de la teleología tenía pues que resolverse, por lo tanto, al mismo tiempo que se satisficiera la necesidad de restaurar conceptos metafísicos en un nuevo sistema, y ante lo expedito la vía que así se hallaba». (167)

Así, pues, tanto en su análisis de la causalidad final en la facultad del entendimiento (*Verstand*) como en la que hace de la razón (*Vernunft*) Blanco se muestra muy crítico en cuanto a aceptar la concepción teleológica a la que llega Kant. No obstante, como pasaremos a ver, Blanco llega en otros ensayos a defender la teleología con lo cual se acerca a Kant. Como escriben Nicolás Duque y John Isaza en su estudio sobre Blanco: «Hay, sin embargo, una línea extraña por la cual Kant para Blanco se tocan, a medida que Blanco trató de ir más allá de Kant para dotar a la filosofía de un espíritu

crítico, que el filósofo alemán terminó por quitarle, y a medida que trató de mostrar el valor de la filosofía crítica de Kant, al lado de la ciencia contemporánea, terminó retornando a una filosofía metafísica que aceptaba de nuevo la causalidad teleológica, ya no solo para lo que llamaba fenómenos de la vida, sino a la posibilidad de formaciones culturales».<sup>3</sup>

Ahora podemos retornar a la cuestión de la causalidad final. Hasta aquí todas las explicaciones que ha dado Blanco de los temas considerados se mueven dentro de un naturalismo. Pero en el «retorno a la metafísica» se sale del naturalismo y propone soluciones que antes había denominado hiperfísicas. Un argumento a favor de la teleología es de naturaleza teológica. Lo que hemos aprendido del naturalismo nos enseña un movimiento del espíritu en el círculo cerrado de la experiencia, es decir, de percepciones y representaciones. Ahora Blanco agrega que ese círculo cerrado de la percepción no es suficiente. «Pero ese mismo espíritu se da cuenta de que, dentro de semejante círculo, no se puede comprender todo cuanto atañe a la causa y al fin que lo trascienden puesto que tal causa y tal final se le manifiesta solo en lo que está más allá de sí mismo, a saber, lo que se llama Dios y el mundo». (277)

Además de la causalidad final, Blanco se ocupa de otras dos ideas, la inmortalidad del alma y Dios. En Kant estas dos ideas pertenecen a su metafísica de la razón práctica. En Blanco, como veremos, se acepta la tesis metafísica de la existencia de Dios, pero, en cambio, el tema de la inmortalidad del alma lo enfoca de un modo no metafísico, digamos que dentro de un humanismo naturalista. «No puede haber duda

---

<sup>3</sup> Nicolás Duque Buitrago y John Isaza Echeverry, *Obra en Blanco. Notas sobre la filosofía de Julio Enrique Blanco*, Manizales, 2014, p. 47.

de que, de todas maneras, los procesos mentales que forman el espíritu humano son la resultante de las fuerzas comunes de la naturaleza». (2014: 196) Es decir, lo mental es resultado de procesos neuropsicológicos. Blanco sigue de cerca la psicología de Herbart quien enfoca lo psicológico como fuerzas fisiológicas que dan como resultado lo mental. Al morir el cuerpo también se desintegra lo psíquico. «Es ahora obvio que al morir el cuerpo se desintegran por completo los estados fisiológicos que corresponden a la vida, que cesan las funciones llamadas vitales, que se dispersan las fuerzas que conservan a los organismos en su unidad animada; y es obvio también que así ningún proceso psicofisiológico puede ocurrir; luego debe concluirse que el espíritu deja de existir tan pronto como el cuerpo muere». (196)

Blanco advierte que esta conclusión naturalista del fin de la vida en la disgregación de cuerpo y alma produce un desasosiego. Y es lo que llevó a Kant a incluir la idea de la inmortalidad del alma como un postulado de la razón práctica. Asimismo, los poetas se preguntan «¿Para que la vida, si las más bellas cualidades que ennoblecen al hombre han de tornarse nada?». (198) Blanco hace alusión al poeta inglés Tennyson interrogándose sobre este tema. Y es aquí cuando Blanco ofrece una perspectiva humanista-naturalista:

*«Cada uno se encuentra en la posibilidad de alcanzar la realidad máxima del ser. En este hecho, y en la conciencia de ello, y en el placer de saberlo, la vida, aunque transitoria, se justifica, pues hay una razón que satisface al encontrarse uno en el curso de aquellos fenómenos superiores de la naturaleza que se orientan hacia la realidad máxima, que, aunque inaccesible, nos hará siempre marchar de uno a otro grado mayor de perfección, o sea, de discernimiento cada vez más penetrante en lo científico como en lo artístico y en lo moral».* (199) Así concluye, pues, este tema en el cual Blanco, con

mucha razón, a mi modo de ver, no acepta una solución metafísica, sino, como dije, humanista naturalista. Naturalista porque no se evade en mundo ultrafísicos, y humanista porque invoca el ideal de perfección humano como máxima ética.

**El retorno a la metafísica.** El postulado kantiano de la existencia de Dios. Acabamos de considerar el segundo postulado kantiano acerca de la inmortalidad del alma; a éste postulado Blanco da una respuesta negativa, y asume una posición naturalista humanista. Veamos ahora qué pasa con el tercer postulado de la razón práctica que es para Kant la existencia de Dios. Esta vez Blanco sí asume el postulado kantiano. Blanco hace una distinción entre un análisis sociológico de la religión y un análisis metafísico del problema. El análisis sociológico se limita a las celebraciones navideñas que él califica de supercherías, que consisten precisamente en considerar a Dios como un muñeco. «Un niño-Dios que pide limosna para la navidad. En el campo de la ontología la superchería existe. Y en el caso del niño Dios mendicante es así como Dios existe para la mayoría de creyentes». (2014: 208) Para el no creyente es obvio que Dios no existe de ese modo.

Blanco pasa entonces a la argumentación metafísica de la existencia de Dios, el cual él piensa como causa primera. «Pero si admite, como piensa que debe admitir, que si existe una causa suprema que es la razón de ser de sí mismo, y de declarar que tal causa es Dios, entonces reconoce al mismo tiempo que Dios existe». (208) Blanco argumenta acerca del concepto «causa sui». En efecto, la causa suprema se la ha entendido como «causa sui». La reflexión del filósofo gira en torno a si dicho concepto no es uno contradictorio. Su tesis es que con el solo principio de no contradicción no podemos decidir la realidad de algo. «El mero principio de la

contradicción no podía decidir nada definitivo allí, pues se necesitaba otro principio superior a él mismo para semejante decisión definitiva». (209) O más enfáticamente: «El principio de no contradicción no es por sí solo el criterio de la realidad en la existencia y de la verdad en la sapiencia». (209) Habría un principio superior al principio de no contradicción. Y no se trataría solo de un principio lógico, sino ontológico. Es ontológico, agrega, porque se refiere a la causa del ser, a la génesis del ser y el saber. La epistemología plantea un círculo cerrado, no sale de meras percepciones y representaciones. La pregunta es por la causa que trasciende las meras percepciones y representaciones. Como Kant, Blanco concluye que el verdadero problema filosófico es metafísico, el ser humano.

---

## CAPÍTULO 9

---

### LA ONTOLOGÍA DE KANT

**En la conciencia de mí mismo  
como en el pensar soy el ser mismo.**

(Kant. CRPu: 538)

Ya hemos podido apreciar la crítica radical de la metafísica que hace Kant. Pero también vimos que con Kant se puede hablar de una metafísica de la experiencia. Incluso el término ontología lo usa a veces. Heidegger ha llamado la atención sobre las ideas de Kant sobre el ser. Atendamos pues a la ontología kantiana. La ontología «constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en cuanto conciernen a objetos que pueden darse a los sentidos y por tanto certificarse mediante la experiencia». (En Torretti, 2005: 551). H. J. Paton (1936) denominó «metafísica de la experiencia» a esta ontología kantiana. Torretti hace remontar el término «ontología» hasta el profesor de la Universidad Herborn, *Johann Heinrich Alsted* (1588-1638) éste escribe: «La metafísica es la disciplina general del ente y no puede tratar de ningún ente determinado, digamos, Dios, el ángel, el alma separada. No puede ser que una disciplina de una especie tenga dos objetos de especies diferentes, el uno generalísimo, a saber el ente en toda su extensión, el otro singularísimo, como es Dios, a cuyo tema



se agregan otros dos especiales, ángeles y almas separadas». (Torretti 2005: 54) También el jesuita español Benedicto Pereyra (siglo XVI) insistió en la necesidad de distinguir las dos disciplinas, la que trata del ente y la que trata de los espíritus (Dios y el alma). Denominaba metafísica al estudio de Dios y ciencia universal o filosofía fundamental al estudio del ente.

**Realidad.** Comencemos con el concepto de «realidad» que Kant nos trae. La idea de lo real como *dynamis*, potencia efectuada, principio de acción es históricamente el concepto más reiterado de realidad. Desde Aristóteles lo volvemos a encontrar en Kant y Hegel, incluso en Kar Marx, y en Bergson en el siglo XX. Kant y Hegel, beneficiándose del origen latino de algunos términos alemanes, y de otros de origen propiamente sajón, usan dos términos: *Realität*: realidad, y *Wirklichkeit* (actualidad o realidad efectiva)<sup>1</sup>. Heidegger afirma que el concepto de realidad en Kant significa lo mismo que la *essentia* de la Escolástica medieval y que la *dynamis* platónica-aristotélica. «La fuerza es el carácter por el cual la cosa está presente en el espacio. En tanto actúa, es real (*wirklich*). La realidad, *Wirklichkeit*, la presencia, la existencia de la cosa, se determina a partir de la *dynamis*».<sup>2</sup> Para nada se ha salido Kant del horizonte del ser como producción o efectividad pues la idea de ‘existencia’ sigue siendo el ser efectivo, la *Wirklichkeit*. Cuando Kant afirma que «existencia» no es un predicado real, el término real

---

<sup>1</sup> En el siguiente diccionario *Wörterbuch der Philosophischen Begriff*, se lee que Meister Eckhard usa por primera vez el término *Wirklichkeit* en el sentido de *actualitas o energeia*. *Herausgegeben bei Johannes Hoffmeister*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1955.

<sup>2</sup> Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, 1975, p. 168.

significa la realidad como esencia. «Cuando Kant habla de la *omnitude realitatis*, de la totalidad de las realidades quiere decir con ello no la totalidad de los entes subsistentes, efectivos, sino, por el contrario, la totalidad de las determinaciones *quidditativas* posibles, la totalidad de los contenidos objetivos, de las esencias, de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas».<sup>3</sup> Heidegger explica que *ens (ente)* como nombre significa esencia, y como participio, ente, significa existencia. Kant habla de realidad como *quiddidad*, y *Wirklichkeit* como realidad efectiva o existencia.

Escribe Kant: «En el mero concepto de una cosa no puede hallarse ningún carácter de su existencia». (CRPu: 366) Que el concepto preceda a la percepción solo significa posibilidad; la realidad, en cambio, nos es dada en la percepción: «es el único carácter de la realidad». (366) Nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega hasta donde alcanza la percepción y las leyes empíricas. «La necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino siempre solo por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia». (373)

«Realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general, aquello, pues, cuyo concepto en sí mismo señala un ser (en el tiempo)». (CRPu., 260) De hecho Kant es todavía más enfático cuando escribe: «Toda percepción externa demuestra inmediatamente algo existente en el espacio o, más bien, es lo existente mismo». (KvR, A 375; Torretti, 578) Existencia significa para Kant posición, posición absoluta. «El concepto de posición

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 61 (Traducción de Juan José García Norro).

(*Position, Setzung*) es totalmente simple e idéntico al concepto de ser». Pero no se trata de una posición relativa; la posición relativa es posición de una determinación del objeto, sino de posición absoluta. Poner la cosa de modo absoluto es ponerla fuera de relación; es decir, ponerla por sí misma y libre de toda relación.

Heidegger comenta: «El ser **fáctico** mismo, la existencia, es algo que se agrega a la esencia, y en este sentido la existencia misma se comprendió como realidad. Solo Kant mostró que efectividad, presencia fáctica, no es un predicado de una cosa, cien pesos posibles no se distinguen en nada de cien pesos fácticos, tomados según su realidad, es en cada caso la misma cosidad, es decir, cien pesos, el mismo *Quid, res*, posible, o fáctico».<sup>4</sup> Heidegger aclara cómo Kant no se sale de la tradición de interpretar la existencia como efectividad. «La ontología antigua interpretó el ente en su ser a partir del producir o del percibir y que, puesto que Kant también interpretó la efectividad con referencia a la percepción, se manifiesta aquí una continuidad lineal de la tradición».<sup>5</sup> Heidegger observa que el significado de existencia en Kant dice solo relación a la facultad cognoscitiva humana, en este caso, a la facultad de percibir, la sensibilidad. Pero que en verdad esta no es una definición de la existencia, sino el modo como la conocemos nosotros seres finitos. Heidegger ve en este significado kantiano de existencia como dada en la percepción, y con ello la tradición, una limitación

---

<sup>4</sup> Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, 1975, p. 185-186. Etienne Gilson atribuye esta importancia de la existencia, en Kant, a su lectura de Hume. «La gran lección de Hume es que ninguna existencia puede deducirse jamás de una esencia». *El ser y los filósofos*, 2001, p. 168.

<sup>5</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 152.

del concepto de experiencia. «Kant interpreta la efectividad como una relación de la cosa con la facultad cognoscitiva». (Heidegger 2000: 133) Por eso Heidegger propone sustituir el significado existencia para referirlo solo al *Dasein*, al existente humano. La planta no existe, vive. Solo el ser humano existe. Me parece que no ganamos mucho con esta restricción que hace Heidegger del término existencia solo al existente humano. Escribe Heidegger: «La efectividad (existere, *esse*) no es idéntica al producir ni a lo producido. Pero la efectividad tampoco es idéntica al ser-percibido, pues el carácter de ser percibido es solo una característica que tiene que ver con la aprehensión del ente, y no nunca una determinación del ser en sí de ese ente». (2000: 147)<sup>6</sup>

Heidegger reconoce que existencia es más que posición, y reconoce que también Kant fue más allá. «Más bien, posición absoluta, cuando se entiende correctamente –incluso aunque Kant no la interprete explícitamente así–, significa posición en el sentido de *dejar que algo esté por sí mismo, de manera absoluta, independientemente y libre y por sí mismo*, como dice Kant». (2000: 153)

Kant se refiere también a la esencia, la *quidditas*, y asigna a la filosofía el conocimiento de la esencia. Hay en Kant una intuición de la esencia (*Wesensschau*). Kant piensa que se pueden hallar los caracteres de todo modo de ser en general en tanto tenemos de ellas una «conciencia inmediata y evidente». La intuición de los modos de ser algo, de su modo de ser constituido muestran los principios materiales de la

---

<sup>6</sup> Aunque Heidegger cuestiona el concepto de realidad como eficacia, él mismo lo sigue utilizando en ese sentido. «Lo realmente efectivo conserva ciertamente su prioridad en nuestras experiencias, tomas de posición y planes; pero esa prioridad no significa necesariamente la preeminencia de lo realmente efectivo dentro del ente en total». *Conceptos fundamentales*, Madrid, 1999, p. 77.

razón humana. Hay juicios esenciales que tratan de esencias reales en cuanto fenoménicas. En tales juicios esenciales se reúnen los datos originarios, es decir, lo primero que se da al pensamiento al evocar un objeto como lo que percibe constantemente de él. La esencia de que habla Kant es, pues, una esencia fenoménica.

Kant distingue entre la intuición como forma y la intuición formal. El espacio es la forma de la intuición de los fenómenos del mundo externo. El tiempo es la forma de la intuición tanto de los fenómenos del mundo interno como del mundo externo. Espacio y tiempo son, pues formas de la intuición.

«La intuición de la forma constituye [...] la condición de posibilidad trascendental de tal marco, al igual que la condición de posibilidad a priori que puede dar la forma de la intuición. La intuición formal tiene que ver esencialmente con la unidad originaria que está contenida en el espacio y el tiempo como formas trascendentales del intuir. Y la forma de la intuición se relaciona con la condición de posibilidad de la diversidad a priori del espacio y del tiempo. Ambas son condiciones de posibilidad de las construcciones matemáticas, del carácter ideo del espacio y del tiempo». (López; 1998: 429) La forma de la intuición nos da únicamente lo múltiple de la representación. En cambio, la intuición formal nos da la unidad de la representación intuitiva. Esta unidad no pertenece a la sensibilidad, sino que precede a todo concepto. Es decir, supone una síntesis que no pertenece a los sentidos. La unidad que precede al concepto es lo que hace posible todos los conceptos del espacio.

Vleeschawer explica: «En efecto, el espacio y el tiempo son las formas a priori de la receptividad sensible, pero son al mismo tiempo representaciones puras de espacios y tiempos determinados. Ahora bien, una diversidad espacio-

temporal tuvo que ser previamente determinada y unificada categorialmente por éstas últimas. Es la intuición formal opuesta a la forma de la intuición. Así, pues, Kant encuentra un terreno común entre sensibilidad y entendimiento en esta intuición formal: ésta mantiene relación con la receptividad en el sentido de que la materia a priori espacio-temporal es ella misma la forma de la receptividad; por otra parte, tiene relación con la unificación intelectual, puesto que esta materia ha tenido que ser determinada categorialmente para actualizarse». (Vleeschawer 1962: 110)

**Totalidad.** Kant establece que de la «totalidad» no tenemos propiamente conocimiento; pero ubica la idea de totalidad en la razón a fin de completar su arquitectónica. La razón puede pensar ideas, aunque no tengamos conocimiento porque éste requiere una base empírica. La unidad del sistema exige la idea de totalidad. El sistema es la unidad de los conocimientos bajo la unidad de la idea. «El sistema se establece como un todo conforme a su fin y es la unidad del fin conforme a la idea, razón por la cual dicho sistema no se produce por adición, sino por ‘límites determinados a priori, ni se articula exteriormente, sino que crece interiormente como un cuerpo animal’». (Másmela, 1999: 47) Kant diferencia la relación de las partes entre sí y la relación de las partes con relación al fin y forma del todo. El todo no se limita a ser el todo compuesto de partes, sino que Kant destaca la forma del todo.

A la razón le corresponde pensar el conjunto de las condiciones de todo lo que es condicionado y para ello requiere la idea de totalidad. En este sentido la totalidad es, según Kant, «la unidad absoluta de toda la serie de las condiciones del fenómeno»; es decir, de lo que él denomina ‘el mundo’. «Sistema y razón se copertenecen, pues aquél

es un sistema de la razón y ésta una razón, no tanto sistemática sino sistematizadora. La crítica y la filosofía trascendental concuerdan en orientarse por un sistema de la razón». (50) La crítica elabora los principios pero no constituye aun el sistema completo de la filosofía pues le faltan el conocimiento completo de todos los principios a priori. La crítica constituye el plan a la luz del cual se exige el sistema.

Cuando Kant se interroga por la totalidad debe también preguntarse por los límites de la razón. Pero la razón implica una desmesura, una violencia a sus propios límites. Al preguntarse por una totalidad incondicionada va más allá de los límites de la experiencia. La razón se mueve en una constante tensión: la tendencia a la desmesura y el restringir su uso especulativo. La razón solo puede moverse en los límites de la experiencia posible. «La razón señala el modo en que las partes se unen en un todo, pero también el principio en virtud del cual se divide el todo. La idea del todo determina a *priori* el concepto de sistema, en tanto en ella es el fundamento de la unidad de las partes, así como de su relación entre sí». (55) A Kant le interesa la totalidad como un sistema que identifica sin más con el sistema de la razón.

Másmela pasa a exponer el todo como **quantum** y **quantitas** referidas a la sensibilidad y al entendimiento. La cantidad puede ser extensiva o intensiva. El **quantum** es lo cuantificable. El **quantitas** es magnitud mensurable. La cantidad tiene solo un rango comparativo. «El primado del **quantum**, de lo cuantificable, sobre la magnitud generada por el **quantitas**, expresa el predominio del todo frente a las partes o, más exactamente, frente al agregado de partes que se despliega en la magnitud como **quantitas**, de acuerdo a una unidad pensada». (57) La prevalencia del **quantum** muestra la precedencia de la sensibilidad sobre el entendimiento; asimismo, muestra también la precedencia

de las formas puras de la intuición sobre el concepto. Totalidad, universalidad y unidad presuponen las formas puras de la intuición. Espacio y tiempo implican continuidad. «El todo inherente al espacio y al tiempo no es un todo compuesto cuantitativamente, sino un todo infinito y originario, intuido de antemano con respecto al ordenamiento de las partes o, más exactamente, a espacios y tiempos particulares». (58)

El entendimiento no dibuja ningún sistema de la totalidad, sino solo un sistema de las categorías y de los principios mediante los cuales se «realiza en su uso empírico». La razón no se refiere a objetos, sino al entendimiento y a su uso empírico. Función de la razón es hallar lo incondicionado del conocimiento condicionado. «El concepto de totalidad aparece entonces en la dialéctica trascendental conforme al uso lógico de la razón, con respecto a ‘toda la serie de condiciones subordinadas entre sí’». (63) La multiplicidad requiere una unidad mediante la cual sea ensamblada en una totalidad superior. Kant considera que tanto a lo incondicionado como a la totalidad de las condiciones puede atribuirse lo absoluto. Pero lo absoluto no es intuible. Kant habla de una totalidad absoluta liberada del concepto del entendimiento y las limitaciones de la experiencia posible. La razón puede transformar la categoría del entendimiento en idea trascendental. Kant introduce el concepto de una totalidad absoluta. «El concepto trascendental de la razón solo se refiere a la absoluta totalidad en la serie de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos». (A 326/B383. cit. p. 73) Másmela concluye: «El hecho de que el concepto de mundo se establezca a partir de un **compositum** y éste presupone un **totum**, evidencia la imposibilidad de la totalidad absoluta, en el sentido de un todo completo en y por sí mismo». (73)



**El tiempo permanente como tiempo de la sustancia.**

«Toda determinación de tiempo supone algo **permanente** en la percepción. Ese algo permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo solo puede ser determinada por se algo permanente. Así, pues, la percepción de ese permanente es posible solo por una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. Por consiguiente, la determinación de mi existencia en el tiempo es solo posible por la existencia de cosas reales, que yo percibo fuera de mí». (CRPu., 368-370) El tiempo permanente es el de la sustancia. Y es con relación a la sustancia permanente que podemos hablar de cambio y de tiempo sucesivo o simultáneo. Tanto el cambio como el tiempo sucesivo exigen un sustrato permanente. Solo hay cambio en relación a algo que no cambia, es decir, que es permanente.

«El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como un sustrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia. El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo, que es él mismo inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, es decir, la sustancia, y solo en ella puede la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos ser determinados según el tiempo». (CRpu., 261-262) El tiempo de la sustancia no transcurre, no cambia, no es mudable. El tiempo mudable o sucesivo solo tiene sentido en relación a lo inmutable de la sustancia que hace de sustrato. «El tiempo mismo no muda, sino algo que está en el tiempo. Así, pues, se exige, además, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de determinaciones, por ende, la experiencia». (CRPu., 125)

La sustancia en la experiencia, en el fenómeno, es la materia. La materia es el sustrato de todo cambio. «Ni siquiera tenemos nada permanente que poner como intuición bajo el concepto de substancia, a no ser la materia». (372) «La realidad en el espacio es la materia». (550) Torretti agrega que Kant «se inclina a concebir la realidad corporal como una materia que llena de manera continua todo el espacio». (2005: 594) Dicha presencia de la materia en el espacio no es necesariamente homogénea; llena todo el espacio pero no con la misma intensidad, y estas diferencias locales en la intensidad con que la materia llena el espacio «son el fundamento de la diversidad y del cambio de las cosas». (594) Asimismo, aclara Torretti que Kant presenta esta posición suya como una alternativa al atomismo. De hecho Kant tiene una concepción dinámica de la materia. El principio de conservación de la substancia es, pues, interpretado como «la constancia de una característica mensurable de lo real que llena el espacio». (594) La intensidad que llena el espacio es una magnitud intensiva, tiene un grado. «El principio de inherencia queda satisfecho si la suma de estas intensidades se mantiene constante en el tiempo, mientras que varía su distribución en el espacio». (595) De acuerdo con Torretti de lo que Kant está hablando es de la densidad y equivale a lo que la física newtoniana denomina masa o cantidad de materia. Definición que también asume Kant. O lo que es lo mismo, el principio de substancialidad o inherencia equivale a la ley de conservación de la masa. Kant hace de este principio la primera ley de la mecánica. En la física del siglo XX masa y energía se fusionaron. «Y la energía vino a concebirse como aquella característica mensurable de la realidad que llena el espacio, cuya distribución local no es homogénea ni constante, pero cuya suma se mantiene invariable». (596) De todos modos Kant entiende este principio como uno regulativo en el conocimiento de los fenómenos y no constitutivo de los mismos.

«Todos los fenómenos son en el tiempo, en el cual el sustrato (como forma permanente de la intuición interna, pueden ser representados tanto la simultaneidad como la sucesión. El tiempo, pues, en el cual debe ser pensado todo cambio de los fenómenos, queda y no cambia, porque es aquello en lo cual pueden representarse la sucesión o simultaneidad como determinaciones del tiempo. El tiempo, empero, por sí mismo no puede ser percibido. Por consiguiente, en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, debe hallarse el sustrato que representa el tiempo en general». (CRPu., 315) El tiempo puro no es objeto de percepción, porque no es una intuición sensible; en cambio, el tiempo puro es intuición pura, forma de la intuición de todo fenómeno interno o externo. «Solo en la permanencia son, pues, posibles relaciones de tiempo (pues simultaneidad y sucesión son las únicas relaciones en el tiempo), es decir, lo permanente en el sustrato tan solo es posible por una determinación de tiempo. La permanencia expresa el tiempo en general, como correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio, y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino solo a los fenómenos en el tiempo (como tampoco la simultaneidad es un modo del tiempo mismo, en el cual no hay partes simultáneas, sino sucesivas). *Si se quisiera atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo en el cual fuese posible esa sucesión*». (CRPu., 317)

La existencia es duración, pero la duración implica algo que dura, una sustancia que por ser permanente es el ser que dura. «Solo mediante lo permanente recibe la *existencia*, en diferentes partes de la serie temporal sucesiva, una magnitud llamada duración. Pues en la mera sucesión, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando y jamás tiene la menor magnitud. Sin ese permanente no hay, pues, relación alguna de tiempo.» (317)

«Así pues, en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir, la substancia (*phaenomenon*); todo, empero, cuanto cambia o puede cambiar, pertenece solo al modo como esa substancia o esas substancias existen y, por tanto, a sus determinaciones». (318) El cambio dice relación a algo que cambia. Solo lo que es permanente puede ser sujeto del cambio. «Cambio es el enlace de determinaciones opuestas y contradictoriamente en la existencia de una y la misma cosa». (CRPu., 386) La sustancia, el sustrato, puede recibir determinaciones contrarias, opuestas pero en momentos distintos del tiempo, es decir, sucesivamente. La sustancia no cambia, pero puede ser sujeto de cambios sucesivos en el tiempo. «Todo cambio presupone algo permanente en la intuición, aun solo para ser percibido como cambio, y en ese sentido interior no se encuentra ninguna intuición permanente». (CRPu., 386) La sustancia misma permanece. «En todas las alteraciones del mundo queda la substancia y solo cambian los accidentes». (318) Kant distingue aquí entre alteración y cambio. «Alteración es un modo de existir que sigue a otro modo de existir uno y el mismo objeto. Por eso, todo lo que se altera es permanente y solo cambia su estado». [...] Solo lo permanente (la substancia) se altera, lo mudable no sufre alteración alguna, sino cambio, puesto que unas determinaciones acaban y otras empiezan». (322) La sustancia es permanente, y su alteración es o su nacimiento o su desaparición. El cambio es accidental, algo que le acontece a la substancia como sustrato sin afectarla como sustancia, sino solo en sus estados.

Lo que Kant afirma del cambio lo afirma también del movimiento. «El movimiento presupone percepción de algo que se mueve». (CRPu., 125) «Esta causalidad conduce al concepto de acción, éste al concepto de fuerza y, así, al concepto de substancia. (CRPu. 341) La cosa es también causa,

pues la cosa es el soporte de la acción. «Donde hay acción y, por consiguiente, actividad, y fuerza, hay también sustancia, y solo en esta debe buscarse el asiento de esa fructífera fuente de los fenómenos». (342) La cosa como sustancia y la sustancia es materia y la materia es fuerza activa, actividad. «Acción significa la relación del sujeto de la causalidad con el efecto». (342) Las acciones constituyen una relación causal. Todo cambio sucede dentro de la regla de la causalidad.

En el epígrafe citamos una frase de Kant donde dice que el yo es el ser mismo. «En la conciencia de mí mismo como en el pensar soy el ser mismo». En este caso no se trata del yo empírico, sino del yo como sujeto trascendental. Como escribe Vleeschawer: «La teoría kantiana alcanza aquí al sujeto cognoscente o al yo, como sustrato último de las reglas funcionales. El yo en general se expresa en el *yo pienso que*; él mismo no una regla para las percepciones, sino la condición de posibilidad de la sumisión de las percepciones y reglas en tanto representa la unidad absoluta del sujeto pensante. [...] Estas percepciones son encadenadas e integradas en la unidad del yo permanente e invariable; el yo trascendental. Esta última apercepción es definida como la percepción de sí mismo, en tanto sujeto pensante en general o también en tanto conciencia del pensamiento. A causa de esto la unidad trascendental del yo puede ser el sustrato último de las reglas y funciones sintéticas, y Kant puede decir que el yo es verdaderamente el original y el arquetipo de todos los objetos del conocimiento; y así el proceso cognoscitivo alcanza su completo acabamiento». (Vleeschawer 1962: 78)

#### **El idealismo trascendental es un realismo empírico.**

Kant rechaza la metafísica del realismo trascendental y defiende el realismo empírico del idealismo trascendental. El realismo trascendental defiende, como Newton, que el espacio y el tiempo son parte de la realidad en sí, es decir,

que no es una mera forma de la intuición del sujeto. Para el realismo trascendental el conocimiento no se refiere solo a los fenómenos, como afirma Kant, sino a las cosas como realidades independientes del conocimiento que tengamos de ellas.

El realismo empírico, la ontología de Kant, defiende que la materia existe. «Por lo tanto, toda percepción externa prueba, de modo inmediato, algo efectivo en el espacio, o, más bien, algo efectivo mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está, por tanto, fuera de toda duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivo en el espacio». (CRPu., 375, citado López 354). Lo que el idealismo trascendental niega es que nos sean dadas cosas en sí no empíricas.

Kant rechazó el idealismo subjetivo en el sentido del obispo Berkeley. Y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* fue mucho más enérgico y se ocupó de enfatizar que su idealismo trascendental nada tenía que ver con el idealismo subjetivo. Para el idealismo subjetivo no conocemos objetos, y lo que nos es dado son representaciones, sensaciones. Nada hay independientemente de la conciencia. El objeto resulta solo de un enlace de las representaciones en la imaginación. Los objetos son meras ideas presentes en mi espíritu. Richard Rorty interpretó a Kant en el sentido del idealismo subjetivo o empírico de Berkeley. Alvaro López critica la posición exegética de Rorty. «Los objetos empíricos tienen determinaciones que le pertenecen de suyo. Estas pueden adjudicárseles con objetividad a los objetos. Las categorías reconocen dichas determinaciones en su objetividad, no las constituyen originariamente». (López 1998: 379)

En breve, Kant reconoce y desarrolla una ontología. Ésta no la entiende como metafísica en el sentido de la

ontoteología tradicional, sino como una metafísica de la experiencia. La ontología incluye la crítica de la propia facultad cognoscitiva para analizar sus alcances y límites. Ya no se trata en la ontología kantiana del estudio del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto es accesible a la experiencia humana. Desde esa perspectiva analiza conceptos ontológicos como los de ser, existencia, realidad, sustancia, temporalidad, causalidad y determinismo. La causalidad es válida para el ente en cuanto fenómeno; en cambio la finalidad no puede aplicarse a la naturaleza de modo constitutivo sino solo como guía en la investigación científica de los seres vivos. La sustancia es la materia como permanencia a lo largo del tiempo. Y viceversa, el tiempo permanente es el de la sustancia, mientras que sucesión y simultaneidad son modalidades del tiempo. La existencia es ser en sí y por sí, pero solo la conocemos en la sensación. La existencia es la realidad efectiva; actualidad. La realidad es también esencia. Y es posible un análisis de la esencia siempre y cuando sea la esencia fenoménica. El yo no es solo existencia empírica accesible en el «ego cogito», sino que es también sujeto trascendental, el ser cabe sí. En la ética se desarrolla también el concepto ontológico de persona como fundamento de moral en cuanto sujeto de deberes y derechos.

---

## CAPÍTULO 10

---

### LA ÉTICA DE KANT

***¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que solo exiges una ley que halla por sí mismo acceso al ánimo, y que se conquista, sin embargo y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia) tú que ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra. ¿Cuál es el origen de ti?'***

#### AXIOMÁTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

1. Lo único irrestrictamente bueno es la buena voluntad.
2. La voluntad es buena por su buena intención.
3. La voluntad es racional.
4. La forma de la racionalidad de la voluntad es su universalidad.
5. La razón tiene poder de legislar universalmente.
6. La razón determina la voluntad a un mandato universal.

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1974, p. 167 (Trad. De García Morente y E. Miñana y Villagrasa).



7. El imperativo o mandato de la voluntad es un querer que la máxima pueda convertirse en ley universal.

8. La voluntad que se somete a su propia ley es autónoma.

9. La voluntad que quiere autónomamente es libre.

10. El ser que se somete libremente al mandato de la voluntad es un ser de máxima dignidad.

11. El ser digno es un ser intrínsecamente valioso, es decir, un fin en sí mismo.

12. El ser que es un fin en sí mismo es persona, no cosa.

13. La persona no pertenece al mundo de las cosas, sino al reino de los fines.

14. La moralidad es el comportamiento de un ser libre que autónomamente se da su propia ley.

15. La libertad es el fundamento de la responsabilidad.

Kant desarrolló una ética cuyo fundamento es el deber. Rechaza varias de las formulaciones éticas anteriores. La ética de la felicidad domina desde Sócrates hasta el utilitarismo inglés. Kant rechaza que la felicidad sea el fundamento de la ética porque considera que se trata de un concepto empírico y subjetivo. Y a él le interesa una ética universal. Rechaza también una ética fundada en la naturaleza. Los moralistas estoicos habían defendido que lo bueno es seguir el orden de la naturaleza. David Hume, un poco antes que Kant, llegó a la conclusión de que los juicios normativos no pueden derivarse de juicios descriptivos. La norma dice lo que debe ser. La norma o el deber ser no puede derivarse de lo que es de hecho, de lo meramente natural. Ni siquiera de la

naturaleza humana. La ética pertenece al reino del deber ser y Kant sigue puntualmente la tesis de Hume.

La ética pertenece al reino del deber ser, reino espiritual de la razón práctica y de la libertad. La naturaleza sigue leyes estrictas; en ella reina el determinismo de causas y leyes. En el mundo sensible de la naturaleza no existe la libertad pero tampoco normas del deber ser. En la *Crítica de la razón pura*, Kant desarrolló las posibilidades y límites de la razón humana en la actividad cognoscitiva. Kant se ubica más allá del empirismo y más allá del racionalismo. Su filosofía se denomina idealismo trascendental. Al empirismo le reconoce que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. El contenido del conocimiento depende de la percepción. Al racionalismo le reconoce que hay principios y conceptos *a priori*, es decir independientes de la experiencia. El entendimiento produce conceptos *a priori* como causalidad, sustancia, universalidad. El conocimiento resulta de una síntesis entre lo que pone el entendimiento y lo que proviene de la intuición. El conocimiento tiene un límite: solo conocemos el mundo empírico, es decir, lo que nos es dado en la experiencia. Por eso ideas que provienen de la razón pero sin base alguna en la experiencia no constituyen conocimiento. Dios, el alma, la inmortalidad, son ideas de la razón pero que no pueden probarse y, por tanto, no constituyen conocimiento. Dios es un postulado de la moral, es decir, de la razón práctica. Pero la razón no puede probar la existencia de Dios. Lo mismo pasa con la idea del alma inmortal. Es un postulado de la moral. Pero la inmortalidad del alma no puede probarse por la razón.

Para que haya conocimiento el entendimiento necesita de la materia sensible, es decir, las intuiciones que nos vienen del mundo externo. Conceptos sin intuiciones sensibles son vacíos; intuiciones sensibles sin conceptos son ciegos. Ahora

bien, esta condición no la exige Kant para la razón práctica. La razón práctica es legisladora *a priori*, sin necesidad de dato sensible. El fundamento de la ética es la autonomía del ser humano cuya esencia es la libertad. Sin libertad no existe la responsabilidad, y sin responsabilidad no existe la moralidad. Kant opone autonomía a heteronomía. La autonomía es el hecho básico según el cual el ser humano se da a sí mismo sus propias leyes. Las normas o leyes morales no dependen de la naturaleza, ni de la sociedad; son autónomas. En cambio, hablamos de heteronomía cuando decimos que la moral proviene de algo diferente al ser humano mismo, sea de la naturaleza, de Dios o de causas externas como la sociedad. La razón práctica es la facultad que establece las normas del deber.

En la naturaleza rige el más estricto determinismo. Es decir, todo en la naturaleza obedece a leyes. Esta tesis vale también para la conducta humana cuando la estudiamos desde la perspectiva científica; o como dice Kant, desde el fenómeno. Los objetos de la ciencia son fenómenos, y en ellos queda incluida también la conducta humana empírica, incluyendo el cuerpo y la mente. La ética, en cambio, la ubica Kant en el reino de los fines o mundo espiritual cuya característica principal es la libertad. Naturaleza y libertad son, pues, conceptos opuestos y exigen una metodología diferente. Kant afirma que las ideas de la razón, como la libertad, el alma y Dios no pueden demostrarse racionalmente, pero las asume desde la perspectiva de la razón práctica. Dios, el alma y la libertad pertenecen al ser inteligible o nouménico, y de éste no tenemos conocimiento. Veremos, más adelante, que Kant realiza algunos argumentos a favor de la libertad como experiencia interna relacionada con el deber y la ley moral.

Consideremos, pues, cada una de las tesis que Kant defiende en su ética.

### **1. Lo único irrestrictamente bueno es la buena voluntad**

La ética pertenece al reino del deber ser. En sentido ético lo bueno es sólo el deber. Kant agrega como condición indispensable, que el deber, en sentido ético, debe cumplirse con la buena intención de cumplirlo. Es la buena intención la que le da sentido ético al cumplimiento del deber. De hecho, Kant afirma que lo único puramente bueno es la buena voluntad. La buena voluntad genera la buena intención con la que cumplimos el deber. «En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiera ser tenido sin restricción bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*».<sup>2</sup> Los talentos y demás dones naturales son buenos pero pueden ser mal utilizados por la voluntad.

### **2. La voluntad es buena por su buena intención**

«La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí». (FMC: 119)

Kant no piensa en la utilidad que pueda reportar un acto de la voluntad; no piensa en los efectos que nuestras decisiones conllevan o puedan conllevar. Ahora bien, la voluntad es buena por la buena intención que anima la realización de un acto. Kant es claro en afirmar que, aunque

---

<sup>2</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996. p. 117. Edición bilingüe y traducción de Jorge Mardomingo.

lo bueno es el cumplimiento del deber, éste no es moralmente bueno si no está animado por la buena voluntad.

### **3. La voluntad es una facultad racional**

Kant distingue entre una voluntad racional y una voluntad empírica. La voluntad empírica se refiere al mundo de los deseos, pasiones e inclinaciones humanas. La voluntad empírica está sometida a la voluntad racional. No basta realizar una acción por inclinación. Para que la acción tenga valor moral se requiere que independiente de la inclinación ella se realice solo con la buena intención de realizarla. «La razón que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz solo de una satisfacción suprema, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez la razón determina». (FMC: 123)

La razón en su función práctica es la que influye sobre la voluntad. «El verdadero cometido de la razón es producir una voluntad buena no acaso con respecto a otro, sino buena en sí misma». (FMC: 123) Si lo bueno es el deber, se trata, entonces, de cumplir el deber con la buena intención de cumplirlo.

¿Qué es el deber? El deber es la obediencia o sumisión a la ley moral. «El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley». (FMC: 131) El deber es, pues, una norma que manda cumplir con la ley moral. Ahora bien, un mandato puede ser condicional o incondicional. El deber es un mandato incondicional. El mandato condicional dice: «si quieres esto, haz esto». «Si quieres curarte, toma la medicina». Es decir, el mandato condicional está supeditado al hecho de que uno quiera el fin; quien quiere el fin quiere los medios. El mandato moral es incondicional; es categórico, afirmativo, no establece

condiciones. La ley moral dice «respeta la vida de todo ser humano». No se pone una condición que tenga que cumplirse para que se realice el mandato. El respeto a la vida es incondicional. El deber es, pues, un mandato incondicional de hacer algo. Por esto Kant denomina al mandato del deber ‘imperativo categórico’. El deber es una orden incondicional, categórica; un imperativo categórico.

El origen del deber radica en la pertenencia del ser humano al mundo espiritual o inteligible. Como mero ser sensible, el ser humano se rige por una conducta determinada, obedece a leyes y causas. El ser humano tiene independencia del mecanismo natural y puede regirse por la ley de la razón práctica, por la representación de la ley moral. De esta manera incluso nuestro ser sensible está sujeto a la ley que tiene su raíz en el mundo inteligible. Esta pertenencia al mundo inteligible es lo que funda la autonomía de la persona, su libertad.

#### **4. La universalidad es la forma de racionalidad de la voluntad**

Kant no se ocupa de formular muchas leyes o normas éticas. «Una acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida». (FMC: 129) Pero la máxima puede ser solo la regla subjetiva de la acción. La norma debe ser una ley de carácter universal. Lo que le interesa es encontrar una fórmula **universal** del deber, o sea, del imperativo categórico. La fórmula del imperativo categórico es la siguiente: *Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda servir de principio de legislación universal.*

### **5. La razón tiene poder de legislar universalmente**

Esto significa que Kant se fija sobre todo en la universalidad del principio a que se acoge la voluntad para justificar una acción determinada. Ningún principio es ético si vale sólo para mí como caso excepcional pero no puede hacerse valer para todos los otros. Yo no puedo ponerme como excepción. La máxima es el principio subjetivo a que me acojo a la hora de obrar, pero esa máxima se convierte en objetiva si puede valer universalmente, es decir, para todos. Si yo dijera, «en caso de aprieto, digo una mentira». La pregunta kantiana sería si yo puedo universalizar esa máxima, si puedo hacer valer para todo el mundo y no sólo para mí. Si no puedo universalizarla, entonces no es un deber moral. El ser humano se caracteriza porque puede obrar siguiendo una representación; la ley es esa representación por la cual podemos y debemos actuar con valor moral.

### **6. La razón determina a la voluntad a un mandato universal**

La razón práctica es legisladora *a priori*, pues, en efecto, no está sometida a la intuición sensible. Es la razón en su uso cognoscitivo (entendimiento) que está sometida a la intuición sensible. Sin intuiciones sensibles no hay conocimiento. En cambio, la razón práctica legisla sobre nuestras acciones de forma libre y autónoma pero bajo la forma propia de la razón que es la universalidad. Si prescindimos del contenido de las máximas de la acción, solo queda la forma, y esa forma racional es la universalidad. La razón es práctica porque sabe que tiene la capacidad de ser causa eficiente en relación con los principios de la voluntad y sus acciones. La razón y la voluntad no tienen que someterse a nada exterior. La voluntad puede obrar autónomamente, es decir, iniciar series causales espontáneamente. «A todo ser racional que tiene una

voluntad debemos concederle necesariamente también la idea de libertad, únicamente bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene causalidad en lo que respecta a sus objetos [...] Tiene que considerarse a sí misma como principio independientemente de influjos ajenos, y por ello tiene que considerarse por ella misma como libre en cuanto razón práctica, o en cuanto voluntad de un ser racional». (FMC., 227)

### **7. El imperativo o mandato de la voluntad es un querer que la máxima pueda convertirse en ley universal**

Kant explicita la universalidad de la máxima, es decir, la razón que invocamos para justificar una acción debe ser tan buena que pudiera convertirse en ley universal pero yo mismo he de **querer** que esa norma universal valga para mí. Ahora bien, en la primera versión que da Kant se insiste solo en la universalidad de la norma del imperativo categórico. Pero Kant aludió también a la necesidad de **querer** la universalidad del imperativo categórico. Como explica Roberto Torretti: «No es lo mismo adoptar una máxima como guía de la propia conducta que querer verla establecida como ley universal».<sup>3</sup> Si solo nos atenemos a la universalidad lógica, podría ocurrir que ésta esté bien constituida, pero ser repugnante para el agente. «Solo puedo adoptar una máxima para mis actos porque es capaz de universalidad si al mismo tiempo puedo querer que ella rija universalmente». (ibid., 146) La universalidad lógica de la máxima no es suficiente para la

---

<sup>3</sup> Roberto Torretti: «Sobre el imperativo categórico», en *Variedad en la razón*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, p. 146.



moralidad de la acción. La moralidad de la acción supone también que el agente quiera que la máxima rija, lo cual significa que uno «pueda querer su universalización». Al hacer intervenir el querer que la máxima pueda ser universalizada, entonces Kant evade todo reproche de mera trivialidad lógica. La formulación del imperativo categórico debe ser, pues, en el sentido de que **si he de querer que la máxima valga universalmente, también he de querer que valga para mí.**

Torretti señala que esta diferencia en la formulación del imperativo categórico implica unas consecuencias que son contrarias al formalismo que normalmente se le atribuye a Kant.

¿Qué significa «querer que una máxima se convierta en ley universal»? Significa que uno quiera que la máxima rija la conducta propia en todas las circunstancias pertinentes y no solo para algún caso especial. El imperativo categórico nos ordena también atenernos a la voluntad legislativa en potencia; vale decir, actualizar en cada caso esa voluntad. O sea «que nunca tomemos una decisión que no tenga a su vez el valor de ley». O mejor: «que nuestra voluntad se haga ejecutiva en cada caso en virtud de su propia decisión legisladora». (ibid., 156). Lo que el imperativo categórico como imperativo moral nos manda es que no tomemos una decisión atendiendo solo a las circunstancias particulares sino «en vistas a las condiciones y propósitos de nuestra propia vida en general y de la vida de la humanidad entera». (Ibid., 159) En la ética nos instalamos en una perspectiva más amplia que la meramente individual y casual. La sustancia del imperativo categórico lo que afirma es la exigencia de instalarnos en la más amplia perspectiva, la de toda la vida de la persona y la de la humanidad entera.

### **8. La voluntad que se somete a su propia ley es autónoma**

«Una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como universal». (FMC., 195) Y concluye Kant: «Voy a denominar a este principio el de la autonomía de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la heteronomía». (FMC., 197) La voluntad autónoma es la que se somete a la ley que ella misma ha propuesto. La voluntad es heterónoma cuando se somete a una ley que ella no ha propuesto. Así, cuando se hace de la felicidad el bien supremo, pues la felicidad es solo una tendencia natural del ser humano. Cuando se hace del placer el criterio del bien, entonces la voluntad depende de la sola sensibilidad. La autonomía de la voluntad, en un sentido negativo, solo significa que ella no se deja determinar por causas naturales. Tampoco es autónoma la voluntad cuando se propone como principio de acción el sentimiento. La autonomía de la voluntad solo sigue las leyes que la libertad propone y que son válidas universalmente. El principio heterónimo mejor es el que manda la perfección del ser humano. La idea de perfección nos conduce directamente a una idea de la razón pura, a un ideal práctico de la libertad.

### **9. La voluntad que quiere autónomamente es libre**

Libertad y autonomía son ideas de la razón práctica que se fecundan mutuamente. La ley moral es un *Faktum* de la razón. Pero es la libertad la que elige seguir esa ley. «Todo ser que no puede obrar de otro modo que **bajo la idea de la libertad** es precisamente por eso realmente libre en sentido

práctico, esto es, valen para él mismo todas las leyes que están inseparablemente enlazadas con la libertad del mismo modo que si su voluntad fuese declarada libre válidamente también en sí misma en la filosofía teórica». (FMC., 227)

Kant está consciente que esta interfecundación entre libertad y autonomía podría ser circular. Somos libres porque somos autónomos (obrar autónomamente) y somos autónomos porque somos libres. Kant afirma que resuelve la circularidad del siguiente modo: «Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y, sin embargo a la vez al mundo del entendimiento». (FMC., 237) No se trata pues de que uno de estos conceptos (libertad y autonomía) sea el fundamento del otro pues hablar de la legislación propia de la voluntad equivale a hablar de la libertad.

#### **10. El ser que se somete libremente al mandato de la voluntad es un ser de máxima dignidad**

Kant introdujo otro principio que es el de la dignidad de toda persona humana. Y dice así: *Obra de tal modo que tomes a la humanidad en ti y en los demás como un fin y nunca sólo como un medio*. Cada ser humano es un fin en sí mismo, es valioso por el solo hecho de ser persona, y por ello es antiético usar un ser humano sólo como un medio para mis propios fines. Este principio vale universalmente, es decir, Kant considera que todos los seres humanos somos personas, no cosas. Por ejemplo, Kant habla de «fines que son deberes», pero dar unos fines significa que él determina un contenido para la conducta moral, algo que se opone al formalismo.

### **11. El ser digno es un ser intrínsecamente valioso, es decir, es un fin en sí mismo**

«La moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque solo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de de la misma, es lo que único que posee dignidad [...] esta manifestación da a conocer el valor de un modo de pensar semejante como dignidad y lo sitúa infinitamente por encima de todo precio, con el cual no se puede en modo alguno poner en parangón ni comparación sin, por así decir, profanar su santidad». (FMC., 201)

### **12. El ser que es un fin en sí mismo es persona, no cosa**

«El ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca como mero medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin». (FMC., 207) La persona no es cosa, su valor es su dignidad; solo las cosas tienen precio. El ser humano como persona no es intercambiable; no es objeto, no es mercancía. Kant se pregunta cuál es el origen del deber. Y responde que es la persona. «No puede ser otro que la personalidad, es decir, la libertad, o la independencia de todo mecanismo de la naturaleza, considerada como facultad de un ser que pertenece al mundo sensible, pero que, al mismo tiempo, está sometido a leyes puras prácticas que le son propias, o que le son dictadas por la propia razón, y por consiguiente, a su propia personalidad, en cuanto pertenecen al mundo inteligible».<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1974, p. 261 (Trad. De García Morente y E. Miñana y Villagrasa).

### **13. La persona no pertenece solo al mundo sensible sino también al reino inteligible o reino de los fines**

Como cuerpos, como seres naturales, como seres fenoménicos pertenecemos al mundo sensible; en cambio, como seres autónomos, libres y, por tanto, como seres morales somos personas y pertenecemos al reino de los fines. «Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a él como cabeza cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro. El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro ya sea como cabeza. Pero no puede ocupar el lugar del último meramente por la máxima de su voluntad sino sólo cuando es un ser completamente independiente, sin necesidad ni limitación de su facultad adecuada a la voluntad». (FMC., 198-199)

### **14. La moralidad es el comportamiento de un ser libre que autónomamente se da su propia ley**

«Las tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son sin embargo, en el fondo, solamente otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley, cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos». (FMC., 203), Cada una expresa alguna ligera diferencia.

a. La **forma** de la ley moral es su universalidad. Las máximas de la voluntad deben poder ser cubiertas por una ley universal.

b. Hay también un **contenido**, un **fin** de la moralidad, ese fin es el ser racional que como persona es fin en sí mismo: «tiene que servir para toda máxima de condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios». (203)

c. Finalmente, «una determinación completa de todas las máximas a través de aquella fórmula, a saber, que todas las máximas de legislación propia deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza. Kant resume todo en este principio: **obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal.** (FMC., 203)

### **15. La libertad es el fundamento de la responsabilidad**

**El postulado de la libertad** afirma que solo hay moralidad si hay responsabilidad, y solo hay responsabilidad si hay libertad. La libertad es, pues, una condición absolutamente necesaria para la existencia de la moralidad. Ahora bien, la libertad no puede demostrarse por los solos recursos de la razón pura teórica. De hecho, Kant plantea en la *Crítica de la razón pura* la antinomia entre el determinismo universal de los fenómenos de la Naturaleza y la existencia de la libertad humana. Si rige el determinismo universal de la naturaleza no puede existir la libertad humana. El determinismo es el supuesto fundamental de la ciencia moderna. Y Kant tiene respeto y admiración por esa ciencia que existe desde la física de Newton.

**El otro polo de la antinomia** dice así: existe la libertad humana pues se da en el mundo inteligible de la voluntad y la razón práctica una causalidad libre, es decir, la causalidad autónoma: el poder de iniciar por sí mismo acciones espontáneamente. Esta causalidad libre no pertenece al mundo fenoménico, sino al mundo inteligible de la razón y la voluntad. Kant siempre decide las antinomias. En el caso de la antinomia entre determinismo y libertad se decide por la libertad nouménica compatible con el determinismo fenoménico, es decir la legalidad universal de los fenómenos de la naturaleza.

La razón práctica o moral requiere de la existencia de la libertad para fundar la moral. Kant recurre a la idea de que podemos aceptar la libertad como un postulado. El postulado de la razón **práctica es** una condición necesaria para la moralidad.

Kant distingue entre la libertad trascendental y la libertad práctica. La libertad trascendental es la causalidad libre en cuanto perteneciente al mundo inteligible la cual tiene el poder de iniciar por sí misma series causales. La libertad práctica es la independencia de los impulsos sensibles. Tenemos experiencia propia o interna de la libertad. Y, concluye Kant, esta libertad práctica es suficiente para los propósitos de la moral. De todos modos Kant no deja de argumentar también a favor de la libertad trascendental.

### **Segundo postulado de la razón práctica**

El postulado de la inmortalidad del alma afirma que en esta vida no se da plena coincidencia entre el bien que realizamos y la felicidad. En este mundo ser bueno y ser feliz no coinciden. De modo que la moral requiere que el alma sea inmortal para que se dé esa plena coincidencia entre la virtud y la felicidad. El bien supremo que busca la conciencia moral y la voluntad es la virtud, y ésta es suficiente para la ética. Pero no dejamos de aspirar a esa coincidencia con el bien completo: virtud y felicidad. Tampoco la razón teórica puede probar la inmortalidad del alma. Pero la razón práctica puede aceptarla como un postulado.

Torretti hace una objeción muy válida cuando afirma: «No me parece que la santidad moral, como él la ha concebido, pueda obtenerse por el transcurso, aun infinito, del tiempo. En el curso de la vida puede llegarse a conquistarla, pero

entonces de golpe, en un solo acto, y no por la acumulación de actos anteriores». <sup>5</sup>

El **tercer postulado** de la razón práctica es la existencia de Dios. Kant reconoce la que la razón teórica no puede probar la existencia de Dios. Los filósofos y teólogos han argumentado racionalmente sobre la existencia de Dios. Kant considera que las pruebas racionales de la existencia de Dios no logran probar lo que se proponen. Lo más que pueden es afirmar la posibilidad de la existencia de Dios, pero no su realidad o existencia. Pero hay una diferencia radical entre posibilidad y realidad. El mero concepto de algo no implica su existencia. No podemos pasar de la esencia, que es siempre posible, a la existencia que implica realidad efectiva. De modo que, para Kant, aunque no se puede probar la existencia de Dios, es necesario aceptarla como un postulado de la razón práctica.

De hecho, en el *Opus postumum* es más claro y más firme en expresar que Dios es una idea de la razón práctica y un ideal de la moral. «No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora». (Kant, 1991: 702)

En Dios se reúnen todas las perfecciones; es, pues, el arquetipo de la perfección. Dios es un ideal moral. Y ese ideal moral, ese arquetipo sirve de modelo a nuestro obrar moral.

### **La virtud**

La segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, Kant la dedica al tema ético de la virtud. Entiende la virtud como la fortaleza en el cumplimiento del deber. O también, la virtud

---

<sup>5</sup> R. Torretti, *Kant. Los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980, p. 547.



sería la conformidad de la voluntad con el deber. La doctrina de la virtud tiene también su imperativo categórico: *Obra según la máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno la ley universal.*

En este tratamiento de la ética, Kant habla también de fines que son a su vez deberes. Distingue entre deberes que son perfectos, y los define como deberes que no admiten excepción en favor de las inclinaciones. Kant considera que los deberes jurídicos son los deberes perfectos, y que los deberes que son también virtudes son imperfectos. El derecho legisla para acciones; en cambio, la moral legisla sobre la máxima de las acciones. La ética solo puede orientar las máximas en el sentido de la universalidad. El fin que es a la vez un deber establece una ley para las máximas de las acciones, porque exige subordinar los fines a los objetivos.

Kant establece una relación entre la ética y el derecho. Piensa que es la buena legislación la que favorece la moral del pueblo. «No hay que esperar que la moral resulte de la buena constitución política, sino más bien, al revés, esperar de esta última la buena cultura moral de un pueblo» (AK.; 8: 366, citado en Carla Cordua, 2010: 209).

S. Kierkegaard planteó a la ética kantiana el problema de la excepción. Si el imperativo categórico es la universalidad de la norma a la cual me acoto para justificar mi acción, entonces se plantea un problema con las situaciones excepcionales. Para Kierkegaard la ética es moral del deber, teniendo a la vista la ética kantiana. Pero para Kierkegaard la etapa religiosa de la personalidad es superior a la etapa ética y a la etapa estética. Problema que él plantea con el ejemplo bíblico de Abraham a quien Dios le pide que mate a su propio hijo. Abraham está dispuesto a obedecer la orden divina, a pesar de que no entiende el porqué de dicha orden y a pesar

del mandamiento ético de «no matar». Jacques Derrida hace una original interpretación de la situación que plantea Kierkegaard. Primeramente advierte que no es necesario entender por ética sólo la moral del deber como hace el filósofo danés. El deber es uno de los aspectos de la ética, pero no el único. «Kierkegaard debería admitir, como lo recuerda Levinas, que lo ético es también del orden de la singularidad absoluta, y no solamente del orden de la generalidad o la repetición de lo mismo»<sup>6</sup>. Por otro lado, agrega Derrida, las relaciones entre ética y religión son un poco más complejas que la manera como las plantea Kierkegaard. Finalmente, el punto principal, es que el problema que el caso de Abraham plantea no tiene que ser puramente religioso, sino que envuelve una especie de conflicto entre valores y deberes éticos difícil. Se trata del hecho de que muchas veces cuando cumplimos con un deber, inevitablemente, dejamos de cumplir con otros; algo se sacrifica.

«Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, el orden, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuro, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del monte Moriah. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amor, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente. Abraham no es fiel a Dios sino en el perjurio, en la traición a todos los suyos y a la unicidad de cada uno de los suyos, aquí

---

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 83.

ejemplarmente la de su hijo único y bien amado; y no sabría preferir la fidelidad a los suyos, o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios, si se quiere».<sup>7</sup>

Derrida, pues, no plantea el caso de Abraham como una superioridad de la religión por sobre la moral, sino que lo plantea en términos propiamente éticos. De hecho no solo hay excepciones, sino conflictos de deberes para los cuales en muchos casos es difícil (o hasta imposible) encontrar una norma universal y, sin embargo, uno mismo debe decidir aquí y ahora; en la precisa circunstancia en que me encuentro.

**Adriana Arpini. Moralidad y eticidad kantianas.** En el artículo «De si es posible afirmar la construcción de la «eticidad» en la filosofía práctica de Kant» (1994).<sup>8</sup> Arpini investiga la idea de Humanidad en Kant como fundamento de la eticidad. Hegel distinguió entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*) atribuyendo al sujeto individual la primera y la moral social a la segunda. Con frecuencia se ubica a Kant sólo dentro de la esfera de la moral individual y subjetiva, pero la autora va a mostrar las líneas de pensamiento ético kantiano que conducen a la eticidad. Kant se ubica conscientemente en la época de la Ilustración. Ésta consiste en la salida de la autoculpable minoría de edad por parte del ser humano mediante el coraje de valerse del propio entendimiento. «El nuevo estilo de pensamiento y de acción buscó bases seguras invocando a la razón; único medio confiable para distinguir claramente entre la verdad y las pretensiones dogmáticas de la verdad. La dignidad del hombre se asentó sobre la autonomía del pensamiento y la consecuente libertad

---

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Dar la muerte*, 2000, p. 70.

<sup>8</sup> Adriana Arpini, «De si es posible afirmar la construcción de una 'eticidad' en la filosofía práctica de Kant», *Cuadernos de ética*, 1994.

para comunicar y discutir públicamente lo pensado». (Arpini, 1994: 22) Para el logro de esa liberación por el pensamiento crítico, Kant puso gran confianza en la educación. Sin educación no hay Ilustración. Sin duda que Kant como el resto de los ilustrados eran ‘intelectuales orgánicos’, como diría Antonio Gramsci, pues se trataba, nos dice la autora, de una burguesía emergente. Pero Kant tiene el mérito de haber dado punto final a la metafísica tradicional mediante la plena conciencia de los límites de la razón humana. Por otra parte, Kant orienta la metafísica hacia los problemas de la razón práctica. Los fundamentos de la acción no han de buscarse en los trasmundos, sino en la autonomía, es decir en la capacidad de la razón humana de darse su propia norma.

Ahora bien, Kant no se queda en la moral subjetiva, pues «supone, también, afirmar que el discurso kantiano avanza hacia la configuración de una objetivación moral. Es decir, traza líneas fundamentales de lo que llamamos ‘eticidad’». (Ibid., 24) Arpini está de acuerdo con Agnes Heller en distinguir dos períodos en la formulación de la ética kantiana, el primero más draconiano (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 1785) y otro más solónico (*Metafísica de las costumbres*, 1797). En el segundo período se pueden apreciar planteamientos kantianos provenientes de la *Crítica del juicio* (1790) y de sus estudios histórico-políticos. Agnes Heller habla de una «segunda ética de Kant».

Arpini cita un texto de Kant, de sus escritos histórico políticos, en el cual afirma que vivimos un período de revolución que entusiasma los corazones humanos y que tiene su base en una «disposición moral inscrita en el género humano». (El filósofo posmoderno francés, François Lyotard, ha comentado crítica e irónicamente estos textos histórico políticos de Kant) Se trata, agrega Kant, de un auténtico entusiasmo dirigido ante todo al idea moral en el que no

cabe el egoísmo. A partir de esta consideración, Arpini se pregunta por el concepto de ‘Humanidad’ en la eticidad kantiana. El filósofo de Königsberg distingue entre el hombre empírico (fenoménico) y el *homo noumenon*. «Mientras el primero es el concepto de la humanidad existente, la humanidad que es, históricamente determinada y cognoscible en la medida que se presenta como hecho de la experiencia; el segundo es la idea de la humanidad anticipada como deber ser, es un dato de la razón pura derivado de la ley moral, no es una sustancia cognoscible sino una idea regulativa, una ‘objetivación moral’. (27) Sin duda, como advierte Arpini, hay aquí una oposición entre razón pura práctica y sensibilidad en cuyo ámbito se plantea la antinomia entre libertad y necesidad. Antinomia que Kant no resuelve sino que disuelve. Pues en dicha distinción Kant aún no toma en cuenta las consideraciones históricas. Cosa que sí hace cuando expone su concepto de lo que es la ilustración. Se pregunta la autora: «¿Cómo debe entenderse que un hecho histórico y social –la revolución francesa– movilice ‘tal participación en el deseo, que casi frisa en el entusiasmo’?» (26) A la razón práctica le interesa la posibilidad de una sociedad pura, es decir, a Kant le interesa la sociedad y no sólo la moral subjetiva. La idea de la autonomía de la voluntad subordina el hombre empírico a la idea de la humanidad, pues de lo que se trata es de una legislación que pueda ser universal. Los seres humanos encuentran su universalidad en la razón. No basta considerar, nos dice Arpini, el solo hecho de la universalidad de la norma, es importante la mediación que trae la máxima mediante la cual se determina la acción. Kant encuentra un valor absoluto tal que puede convertirse en el fin propio de la voluntad, y es la idea de la persona humana como ser racional considerado como fin en sí mismo, como fin objetivo. Se trata, pues, de la cuarta fórmula del imperativo categórico. Esta fórmula «establece el ‘motivo objetivo’ del obrar. [...] La idea de la

‘humanidad’ señala el contenido de la ley en cuanto valor absoluto que motiva el obrar. [...] La humanidad es, en definitiva, la idea que permite la síntesis práctica». (30) La persona humana no puede medirse por precio alguno, está más allá de todo precio. La ley de equivalentes que es la del precio no aplica al ser humano. La persona humana se caracteriza, pues, por su dignidad, no porque se someta a la ley de equivalentes. Y lo que constituye el fundamento de esa dignidad de la persona es la libertad, pues es por la libertad que el ser humano tiene autonomía para darse su propia ley.

En su escrito *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) Kant plantea la tesis según la cual la naturaleza muestra una cierta intencionalidad para con la especie humana de tal modo que astutamente hace que vivamos en el antagonismo pero que a través de él seamos conducidos hacia la paz perpetua. El ser humano muestra en su conducta una insociable sociabilidad. La historia parece una locura, pero se trata de una astucia de la naturaleza. «De un reino de las meras causas, se pasaría a un reino de fines. En eso se funda la idea de una historia escrita en clave cosmopolita, historia de la realización progresiva de la idea de humanidad por la astucia de la Naturaleza». (33) Arpini comenta que aquí Kant parecería estar más cerca de Hobbes que de Rousseau. El ser humano tiene, pues, el problema de pasar de un estado de barbarie a una sociedad civil basada en el derecho; pasar de una libertad salvaje a la civilización en cuanto humanización por la moral. El fin que la naturaleza se propone para la humanidad es el de una civilización cosmopolita con un estado universal. Es en esta sociedad futura donde se superará el antagonismo entre necesidad y libertad.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant distingue entre moralidad y legalidad. La moralidad se rige sólo por el deber y la buena voluntad de cumplirlo. La ley moral no puede ser

externa; tiene su motivo en la buena intención de la voluntad; mientras que la legislación es externa y no toma en consideración la intención de la voluntad. Arpini nos dice que Kant hace una salvedad. Pues hay móviles externos provenientes de la legislación que generan deberes. Es así porque la legislación ética «afecta a todo lo que es deber en general». (37) Hay, pues, un esfuerzo de Kant de tender puentes entre el hombre empírico y el nouménico, entre la experiencia y el ideal de la humanidad. La doctrina del derecho de Kant «entraña las objetivaciones según las cuales se organiza coexistencia de los sujetos de modo que las acciones surgidas de cada uno no representen un obstáculo para los otros, según la ley universal de la libertad». (39) El derecho persigue, pues, la máxima libertad compatible con la libertad de los otros. Sobre esa base Kant avanza hacia la idea de una civilización en la cual la paz perpetua sea posible. De ahí que sea un deber para el ser humano determinar su conducta de modo que constituya un progreso desde el estado natural hacia una comunidad civilizada; desde la incultura hasta la plena humanidad. Cada ser humano debe hacerse digno de la humanidad que hay en uno mismo y debe procurar por la felicidad de los demás, sin hacer del ser humano un medio para sus propios fines. Se trata, pues, de «construir una ‘eticidad’ según la idea de humanidad».

### **El ser humano como fin en sí mismo. Los derechos humanos**

Consideramos de modo breve la fundamentación de los Derechos humanos en la famosa tesis kantiana que considera al ser humano como fin en sí mismo. El colombiano Estanislao Zuleta y el cubano Pablo Guadarrama González.

Guadarrama considera la importancia de la temática axiológica en Kant: «En Kant se produce una ruptura signifi-

cativa en la evolución del pensamiento axiológico al considerar al hombre coexistiendo en dos mundo: el del ser y el del deber ser. Esta separación fue esencial y exigió, con el tiempo, una doctrina especializada del estudio del deber ser (ley moral); la axiología que en Kant fue elaborada en su razón práctica, diferenciada de la razón teórica». <sup>9</sup> Las diferentes esferas de valor son bien reconocidas por Kant. Guadarrama cita la siguiente expresión del filósofo: «Agradable llámase a lo que deleita; bello a lo que place; bueno a lo que es apreciado, aprobado, es decir, cuyo valor objetivo es asentado». (Kant, 1990, p. 90, citado, Guadarrama, 2017, p. 31)

En cuanto a los derechos humanos, Pablo Guadarrama escribe: «La aceptación de los derechos humanos supone entonces la de un orden ético del que se deriven los principios de justicia que debe cumplir el orden jurídico. Una persona tiene derecho a ser tratada como un fin y no solo como un medio, sostenía Kant, porque se reconoce en ella un valor tal que los otros deben aceptar si quieren, a su vez comportarse como agentes morales: ese es el valor de la dignidad». <sup>10</sup> El humanismo de Kant antecede y fecunda el humanismo de Marx. «El pensamiento de Kant dejó una significativa huella en el pensamiento de Marx. Tal vez algo más de lo que usualmente se le ha reconocido. Althusser sostenía que *el joven Marx nunca ha sido hegeliano, sino kantiano-fichteano primero, feuerbachiano después*. Según este criterio, Marx antes de llegar a su «humanismo real, que es como inicialmente llama a su concepción pasó por una etapa donde la

---

<sup>9</sup> Pablo Guadarrama, *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás de Aquino, 2017, p. 31.

<sup>10</sup> Pablo Guadarrama González, *Democracia y derechos humanos*, Bogotá, Penguin Random House, 2016, Vol. I, p. 241.



huella de Kant y Fichte es predominante». <sup>11</sup> Guadarrama considera, con razón, exagerada la anterior apreciación, pero sin dejar de reconocer la importancia del humanismo kantiano en el pensamiento de Marx. Pues él «sintetiza el humanismo ilustrado al concebir al hombre como un fin y nunca solo como un medio». (Ib., 17) Finalmente, los temas de la filosofía, de acuerdo a Guadarrama, son lo que había anunciado y desarrollado Kant. «Todo el interés de razón (lo mismo especulativo que práctico) está contenido en estas tres preguntas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar? (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1982, p. 349; Guadarrama, 1994: 187) Y que se resumen en la pregunta básica del humanismo ¿Qué es el hombre?

Estanislao Zuleta es bien firme en defender esta tesis kantiana: «Los derechos humanos aparecen en su formulación más nítida (Kant) en una formulación capitalista, pero no es una doctrina capitalista. Nosotros defendemos los derechos humanos para siempre, no tácticamente por ahora. No podemos aceptar la tesis de que mientras nos tomamos el poder está bien defender los derechos humanos, pero que otra cosa sería cuando ya lo tengamos». <sup>12</sup> Algunas sociedades hacen retórica con los derechos humanos, pero no la practican. Es el caso del estalinismo. La teoría de los derechos humanos no es una utopía sino un ideal. «Preferiría utilizar un término extraído de la concepción kantiana: un ideal. Un ideal no es una quimera. Me parece que ninguna sociedad, en ningún momento, así estuviera ya suficientemente homogeneizada, igualitarizada, transparente, tendrá la desgracia de no necesitar los derechos humanos». (132)

---

<sup>11</sup> Pablo Guadarrama, *Marxismo y posmodernidad en América Latina*, Bogotá, 1994, p. 17.

<sup>12</sup> Estanislao Zuleta, *Conversaciones*, Bogotá, Ariel, 2020, p. 151.

Para Zuleta el marxismo implica una ética, y de hecho está emparentada con la ética de Kant. «El marxismo a mi juicio, es una ética, además de ser un intento bastante exitoso en algunos momentos, de alcanzar un cierto grado de cientificidad. Es ética porque propone valores directamente como ejemplo la igualdad, la reciprocidad, la libertad. En ese sentido es una ética emparentada con la de Kant, solo que Marx le agrega muchas cosas más». (133)

«Sostengo que los tres principios de la racionalidad que formula Kant tienen muy estrecha relación con los derechos humanos. Del primer principio, pensar por sí mismo, irrumpen los derechos humanos más profundos: el derecho de opinión, de expresión. El pensamiento no es delegable. [...] El pensamiento es el único tribunal. En eso consiste pensar por sí mismo. Pero también en el segundo principio, pensar en el lugar del otro, se puede encontrar el origen de los derechos humanos. Pensar en el lugar del otro es darle al otro el derecho a cuestionarnos a nosotros». (163-164)

En breve, nos percatamos que dos prominentes filósofos latinoamericanos asumen con mucho entusiasmo la idea del humanismo de Kant, considerar al ser humano como un fin y no como un medio.

---

## CAPÍTULO II

---

### **ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ: SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA**

***La filosofía práctica es la regla  
del comportamiento en lo que  
atañe al libre albedrío***

Immanuel Kant<sup>1</sup>

Los estudios filosóficos del finado Álvaro López Fernández se enfocaron casi por completo en la filosofía de Manuel Kant, como lo muestran sus numerosos artículos y su obra *Conciencia y juicio en Kant* (1998), libro que reseñé en *Pensamiento Filosófico Puertorriqueño* (2003). En el presente artículo me propongo indagar en los varios estudios realizados por López Fernández con relación a la temática kantiana de la razón práctica. Entre estos temas figuran la justificación trascendental del discurso moral, el determinismo y la libertad, la buena voluntad y la mentira.

#### **I. Discurso moral y justificación en la razón práctica**

«Discurso moral y justificación trascendental en Kant» es el primer tema que abordaremos. Lo primero que le interesa

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, p. 37. Este capítulo se publicó originalmente en *Diálogos*, Núm. 93, 2012.

a Álvaro López son las semejanzas y diferencias de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* y en la deducción trascendental práctica. Kant mismo no se ocupó de modo explícito de dicho tema, razón por la cual lo que encontramos en sus escritos es más bien impreciso. López Fernández se interesa en el tema de las formas discursivas que Kant desarrolló en torno a la razón práctica. El término «discurso» lo utiliza en la acepción aristotélica que implica que «todo discurso es significativo, si bien no es siempre enunciativo, salvo aquel en el que se da la verdad o la falsedad». (López 2006a: 158) En el discurso moral entran juicios morales e imperativos; pero solo los primeros son enunciativos. Es de notar que López Fernández, al estudiar la filosofía de Kant, introduce enfoques lingüísticos o de la filosofía del lenguaje del siglo XX, como cuando utiliza la terminología de John Austin, lo que se puede apreciar ampliamente en *Conciencia y juicio en Kant* y en el artículo que ahora comentamos. Juicios morales e imperativos son realizaciones lingüísticas propias del discurso moral. Cuando Kant se ocupa de la justificación trascendental del discurso moral de lo que se trata es de la justificación de las formas significativas o realizaciones lingüísticas del discurso moral.

Por deducción trascendental teórica entiende Kant la forma de explicar cómo los conceptos *a priori* se refieren a objetos. La deducción se refiere a conceptos que Kant denomina categorías, y no a juicios ni a imperativos. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere también a categorías y en forma explícita nos habla de las categorías de la libertad. Es por ello que cabe preguntarse si dichas categorías son objeto de una deducción y el tipo de la misma. Asoma aquí una diferencia importante: las categorías de la razón teórica implican un valor cognoscitivo que se relaciona con objetos que nos son dados empíricamente, pero esta

condición empírica no existe, para Kant, en el caso de las categorías de la razón práctica. En efecto, los objetos de la razón práctica son construidos por la propia razón. Ahora bien, aunque los objetos de la razón práctica no nos son dados empíricamente, sin embargo, Kant sí les reconoce valor cognoscitivo. Y es por ello que puede legítimamente plantearse la cuestión de la deducción trascendental tanto para la razón pura como para la razón práctica. En el conocimiento teórico la razón determina *a priori* al objeto; el conocimiento práctico convierte al objeto en realidad. Se trata, pues, de dos maneras diferentes de proceder la deducción trascendental para asegurar la realidad objetiva del concepto. El aseguramiento de la realidad objetiva del concepto implica que ha de darse un enlace que permita referirse de algún modo a la experiencia posible. La cuestión es si existe algo análogo también para la deducción trascendental en el caso de los objetos de la razón práctica. Asimismo, cabe preguntarse si la deducción trascendental de la razón práctica conserva el significado primordial que tenía en la crítica de la razón teórica. Kant mismo aclara que en este segundo caso, no puede uno esperar que las cosas vayan tan bien como en el caso del entendimiento teórico. La razón pura teórica requiere de una síntesis de lo múltiple que nos es dado en la intuición, pero esta multiplicidad no es requerida para la razón práctica, aunque, como observa López Fernández, Kant habla de lo múltiple de los *apetitos*, «destacando la necesidad de someterlos a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral». (165) De todos modos el énfasis de Kant es que hay objetos propios de la ley moral, que no son dados externamente sino que ella misma se da, como afirma López, que ella misma *construye*. La razón práctica no está sometida a la intuición sensible; no intuye sino que piensa; no requiere intuición sino conceptos.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant pasa de la exposición de los principios de la razón pura práctica a la deducción de los mismos, siguiendo un orden inverso, pero más natural, que el que había seguido en la primera crítica. Asimismo, considera Álvaro López que es más natural la presentación primero de la tabla de las categorías y luego su deducción, cosa que no hace Kant en la primera crítica. De todos modos, advierte nuestro autor que Kant no es claro en cuál sería el objeto de una deducción trascendental en la esfera de la moral. «La pobreza conceptual del tratamiento que hace Kant de la tabla de las categorías de la libertad contrasta marcadamente con su tratamiento de las categorías de la metafísica de experiencia en la *Analítica trascendental*». (168) Ahora bien, López considera que, si bien Kant no es claro en la deducción de las categorías de la razón práctica, es posible sostener que la deducción tenga por objeto «la justificación cognoscitiva del imperativo categórico, en tanto el principio fundamental de la moralidad o de los así llamados juicios sintéticos prácticos *a priori*». (168) El tema principal, de acuerdo a López, de la deducción trascendental práctica es la vinculación entre las categorías de la libertad o los conceptos puros prácticos y la posibilidad de la *construcción a priori* de un modo de determinar la voluntad. «Mediante el imperativo categórico se pretende determinar universalmente la voluntad, a saber, todas las voluntades de seres racionales a través de la determinación racional de mi propia voluntad. Sostengo que en el caso de las categorías de la libertad dicha referencia no puede cumplirse por medio de una síntesis trascendental». (170) Queda, pues, abierta la pregunta de cómo se cumple la referencia al objeto en las categorías de la razón práctica. López sostiene que cierto tipo de *posibilidad* sería la que puede garantizar la realidad objetiva de las categorías de la libertad. Kant reconoce una objetividad en

los juicios de la estética que, sin embargo, no dependen de objetos empíricamente dados.

La condición de posibilidad de la justificación del discurso moral radica, en la propuesta de Álvaro López, en el imperativo categórico. «Sostengo, que el imperativo categórico es el principio mismo de la *construcción* de los juicios morales. A partir del mismo se construyen juicios sintéticos prácticos *a priori*. El status discursivo del imperativo categórico consiste en ser expresión de una *regla* de determinación *a priori* de la voluntad, como determinación que tiene que poder ser requerida por una voluntad racional general». (172) Los juicios construidos a partir del principio del imperativo categórico constituyen un conocimiento que, aunque no tiene una base empírica, tienen validez para todo ser racional. Agrega López: «Sostengo que el objeto de predicación de los juicios sintéticos prácticos *a priori* es el bien relativamente a un sujeto cuya voluntad está determinada por el imperativo categórico». (172)

El imperativo categórico puede darse en dos formas diferentes, un imperativo moral específico, como «No hagas promesas falsas», y un imperativo que toma la forma de una regla general. Este último es la regla fundamental de la moralidad: *actúa de modo que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal*. Ambos imperativos son categóricos, pero el uno es específico y el otro es la regla fundamental y general de la moralidad. Kant establece cierta analogía entre la regla general del imperativo y las leyes de la naturaleza, pues las máximas de la voluntad deberían poder ser consideradas leyes naturales universales.

Kant entiende la ley moral en el sentido de un imperativo, pero dicho imperativo tiene expresiones equivalentes en forma de juicios como «es bueno cumplir siempre con lo

prometido». López reconoce como una característica de los juicios prácticos de la moralidad que sean sintéticos. El concepto del bien, como el del ser, no es un predicado real. Los juicios sobre lo bueno o lo malo no son analíticos porque el significado del predicado no está contenido en el del sujeto. Todavía queda por determinar, si dichos juicios prácticos son sintéticos *a priori* sintéticos *a posteriori*. Los juicios sintéticos prácticos *a posteriori* son los que determinan el bien como lo placentero o lo agradable. Es necesario considerar si en la moral hay juicios que impliquen un enlace universal y necesario. La idea del bien se deriva de la razón. «El bien se refiere a la voluntad en tanto ésta se deja determinar por una ley de la razón que recién le da su objeto». (176) Los conceptos del bien y el mal no son el fundamento de la ley moral, más bien dichos conceptos se determinan a partir de dicha ley. Dado que es la ley moral la que determina lo bueno y lo malo, entonces son posibles leyes morales *a priori*.

Para Álvaro López los juicios prácticos de la moral son juicios sintéticos pero también existenciales. De acuerdo a Kant los juicios existenciales son siempre sintéticos. El concepto de ser no es un predicado real, sino que es posición. López extiende esta tesis de Kant sobre el ser al concepto del bien. «Al poner el ser pongo como algo efectivo algo posible. Al poner el bien pongo *como debiendo ser efectivo algo posible*. Ciertamente puedo predicar el bien no solo de lo posible sino también de lo efectivo. Ahora bien, en tal caso lo reconozco, a la vez, como *siendo* y como *debiendo* ser efectivo, o como el modo excelente de ser efecto de algo posible o real». (176) De acuerdo a Kant lo real no contiene más determinaciones que lo posible. López extiende esta consideración a los juicios prácticos de la moralidad. La ley de la voluntad en cuanto imperativo categórico la determina efectivamente, pero no de modo necesario, sino libremente.



La voluntad se determina libremente dando lugar a iniciativas morales, pero sin que se garantice necesariamente su realización.

Álvaro López insiste en la tesis según la cual los juicios prácticos de la moral precisamente en cuanto implican conocimiento pueden ser verdaderos o falsos. «Todo imperativo moral que resulte de la determinación pura de la voluntad mediante el imperativo categórico es expresable en juicios verdaderos que predicán el bien o el mal referidos a determinadas iniciativas prácticas». (180) Pero López toma en consideración la idea de que de la misma manera que la verdad y la falsedad de los juicios de la experiencia posible no son verdaderos sin restricciones, así también ocurriría con los juicios prácticos de la moral. La verdad y la falsedad en el ámbito del conocimiento teórico pertenecen al ámbito de la experiencia posible. La verdad y falsedad de los juicios prácticos de la moral pertenecen a la esfera de voluntad buena actualmente. Como advierte enfáticamente Kant, lo único bueno sin restricción es la buena voluntad.

La deducción trascendental en el caso de la razón práctica se hace a partir de la regla del imperativo categórico y de las categorías de la libertad. La posición de López es que hay un intento de justificar trascendentalmente el imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No es la fundamentación de un juicio, sino de la regla fundamental del imperativo categórico. El entendimiento procede, según Kant, de acuerdo a reglas. Por ello, piensa López que puede considerarse que hay una deducción trascendental también en el caso del imperativo categórico que es una regla. «Los imperativos son reglas y los imperativos morales reglas de conducta». (183) El imperativo categórico es una regla que condiciona los posibles juicios sintéticos *a priori* de la razón práctica. El imperativo

categórico es el hecho de la razón práctica y es el hecho fundamental de la moralidad. En cambio, no hay una deducción trascendental de las categorías de la libertad análoga a la derivación de las categorías del entendimiento a partir de la respectiva tabla de los juicios. De todos modos hay alguna importante relación entre el imperativo categórico y la libertad. Pues el imperativo categórico se puede considerar como un tipo de causalidad. La libertad considerada como causalidad libre, como poder de iniciar por sí mismo series causales. «Puede decirse que el imperativo categórico representa algo así como la regla fundamental de una causalidad pura, y que las categorías de la libertad representan las distintas especies posibles de la misma (...) El imperativo categórico posibilitaría los juicios sintéticos prácticos *a priori* en general, y las categorías de la libertad posibilitarían la determinación de los mismos en su especificidad». (188) Esto a pesar de que la tabla de las categorías de la libertad no corresponde perfectamente con formas judicativas. Son las categorías de modalidad las que permiten el tránsito desde los principios prácticos en general a los de la moralidad, aunque en la modalidad de lo *problemático*. «Las categorías de la libertad tienen que ver con el orden de la determinación de la voluntad conforme a la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad». (189) Las categorías de la libertad constituyen las formas en que se precisan y se ubican las acciones determinadas desde el imperativo categórico. «Así como la intuición sin concepto es ciega, algo análogo ocurre con el imperativo categórico cuando forma leyes morales sin el concurso de las categorías de la libertad». (192) El imperativo categórico representa el momento constitutivo de los juicios prácticos sintéticos *a priori* y las categorías de la libertad representan el momento de reconocimiento. Por lo tanto, sí hay analogía entre la deducción trascendental en el conocimiento teórico y en el práctico. En el conocimiento

teórico la intuición hace posible la dación del objeto y las categorías hacen posible las formas de reconocimiento de lo que pertenece *a priori* a los objetos dados empíricamente. En el imperativo moral se constituye el objeto moral y las categorías de la libertad hacen inteligible el proceso de constitución de dichos objetos. La revolución copernicana, de que habla Kant para caracterizar su filosofía, se torna más evidente en el caso de la razón práctica, pues ésta no obedece a ningún objeto dado sino que lo constituye como tal. «No se trata de representación, sino de voluntad y de ver hasta qué punto dicha voluntad puede ser el fundamento de la constitución de un objeto puro como ley universal, apodóticamente válida para toda la comunidad de los seres racionales». (194)

Kant enuncia tres fórmulas de la moralidad que considera equivalentes: la del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad y la del reino de los fines. Pero estas tres fórmulas en realidad no son equivalentes. De ahí infiere López que se pueden dar dos sentidos de la bondad cuando Kant habla de la voluntad, de la buena voluntad como lo irrestrictamente bueno. De ahí que el imperativo categórico pueda considerarse como la regla fundamental de determinación de la voluntad y de los juicios e imperativos morales, pero no sería la única posible vía de deducción.

En este artículo, Álvaro López nos habla de una ética de la realización que contrapone a la ética del discurso de Jürgen Habermas. Dos aspectos discute en forma breve: la posible verdad de los juicios derivados del imperativo categórico y la razón monológica kantiana *versus* la razón dialógica de la ética del discurso. En cuanto a lo primero escribe López Fernández: «Conviene distinguir, por una parte entre los actos de dar asentimiento a los imperativos morales y a los juicios morales que predicán el bien y el mal que son equivalentes a

los mismos, y la constitución originaria, por otra parte, de tales imperativos y juicios mediante modos primigenios de determinación pura de la voluntad». (181) López nos dice que Habermas confunde los dos aspectos y reclama validez normativa análoga a la pretensión de verdad. «La tesis de que toda norma moral (imperativo o juicio), dentro de los límites indicados, conforme al imperativo categórico es verdadera (a menos que, en circunstancias extraordinarias no pueda ser objeto del querer de una efectiva buena voluntad), no decide nada acerca de la posibilidad de que lo por mí querido pueda llegar a ser efectivamente querido por todos los demás. O que los demás puedan hacer que el objeto de mi querer pueda llegar a ser por mí querido». (181)

El segundo aspecto que se discute con relación a la ética discursiva es la tesis de Habermas según la cual la ética kantiana es monológica. La argumentación monológica es la que ocurre en la mente individual en un determinado discurso. La ética discursiva de Habermas es la que se basa en la argumentación intersubjetiva. López responde que la forma originaria que constituye el fundamento de la moral no es ni la argumentación monológica ni el discurso intersubjetivo. «El alegato de Kant es que mi poder querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal es el fundamento racional originario de mi propio querer. Es dicha acción misma, y no ningún debate ni argumentación monológico lo que al comprometerme podría llegar a comprometer a todos los demás». (182) López se pregunta si la mencionada ética discursiva no sería superior a la ética realizativa de Kant. «Cabe contraponer a la ética discursiva una ética realizativa que funda la legitimidad moral de la acción y la verdad de los juicios presupuesta por los imperativos morales en la determinación pura de la voluntad en el imperativo categórico». (182) Ética realizativa significa que la razón

práctica y la voluntad no se atienen a un objeto dado, sino que lo construye y quien obedece la ley moral realiza el objeto; le da realidad poniendo la acción buena en cuanto debiendo ser real algo posible. Es esa intención buena de la buena voluntad como legisladora universal lo que constituye el fundamento originario.

No debe perderse de vista, sin embargo, que en el panorama de la ética contemporánea el reclamo de racionalidad para la ética proviene en general de Kant, incluso para la ética del discurso, aunque difieran en lo ya mencionado. Habermas y otros, como Karl O. Apel, enfatizan la forma procedimental, el proceso de argumentación mediante el cual se participa en el discurso ético. Kant enfatiza en el querer que consiente y acepta obrar según la universalidad de la ley. Ambas formas discursivas de la ética siguen un patrón de racionalidad y hasta reconocen una verdad práctica. «Habermas se vuelve contra Kant para recordar que no hay más ‘razón’ que la posible a partir de la (pese a todo) existente, al tiempo que frente a Hegel da a la teoría de la razón práctica la forma kantiana de una reconstrucción de las condiciones y presupuestos universales de la acción comunicativa y de su forma de ‘reflexión’, el discurso». (Jiménez Redondo 1991: 34)

En cambio, otras éticas contemporáneas se inspiran más bien en posiciones solo emotivas al decir que el juicio de valor es la expresión de un sentimiento, como afirma el positivista lógico inglés Jules Alfred Ayer. De modo que se trata de un tema complejo que aquí no podemos dirimir, pero lo que sí es importante destacar es la racionalidad que ambos, Habermas y Kant, desarrollan en sus respectivos discursos éticos, a pesar de sus diferencias.

## II. Determinismo y libertad

«Libertad y determinismo en Kant. Un análisis de la tercera antinomia en la *Crítica de la razón pura*» (*Diálogos*, § 88, 2006) es el segundo tema que analizaremos. La filosofía y las ciencias modernas desarrollaron un pensamiento estrictamente determinista basado en la idea de las leyes de la naturaleza. Este determinismo nomológico generalizado planteó un grave problema para el posible reconocimiento de la libertad humana. Kant tomó muy en serio tanto el determinismo de la ciencia moderna como la idea según la cual sin libertad no hay moralidad. Este difícil problema es el que analiza López Fernández en este artículo. Su análisis toma las tesis kantianas en ambas críticas. Pero Kant parecería tener tesis opuestas, pues, como hace ver López, la libertad puede ser un supuesto, como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o un hecho (*Factum*) de la razón en la *Crítica de la razón práctica*. Asimismo, Kant afirma tanto la imposibilidad de demostrar la libertad como la necesidad de suponerla como fuente de las acciones de la voluntad. La necesidad natural y la libertad no serían contradictorias entre sí. Por esto Kant se propone conciliar el determinismo natural y la posibilidad de la libertad. Para que esto sea posible, Kant asigna el determinismo al mundo sensible y la libertad al mundo inteligible, siendo el sujeto, el ser humano, ciudadano de ambos mundos.

Lo primero que analiza Álvaro López es la tercera antinomia de la razón, en la *Crítica de la razón pura*, que plantea el problema de si la causalidad de las leyes de la naturaleza excluiría la posibilidad de la libertad o no. En la tesis se afirma que la idea según la cual la causalidad de las leyes de la naturaleza no es la única que puede explicar los fenómenos y cabe la posibilidad de una causalidad diferente,

no determinista, que sería la causalidad por la libertad. La causalidad por la libertad se plantea como espontaneidad causal, o sea, como la facultad de iniciar por sí misma una serie causal. Para demostrar esta tesis, Kant recurre al argumento según el cual si suponemos que cada fenómeno depende de un estado previo, esto nos llevaría a la conclusión de que sería imposible un primer comienzo de la serie causal. «De lo anterior se sigue que la proposición que sostiene que toda causalidad solo es posible según las leyes de la naturaleza, tiene, por lo que respecta a su universalidad ilimitada, un carácter contradictorio». (López 2006b: 175)

En la antítesis, en cambio, se afirma que no existe la libertad y que todos los fenómenos que ocurren en el mundo se producen conforme a leyes naturales. En este caso Kant recurre a la idea de una libertad trascendental entendida como la facultad de iniciar series causales. «Tal conexión causal de estados sucesivos a partir de algo libremente causado constituiría un puro producto mental que no se encontraría en experiencia alguna y que imposibilitaría toda unidad de la experiencia». (175) Esta idea abre la posibilidad de liberarnos de la sujeción a las leyes pero al precio de perder el hilo conductor de la experiencia, es decir, la causalidad por leyes. Lo que la antítesis de la tercera antinomia plantea, pues, es que en toda la naturaleza se siguen leyes mientras que la libertad implicaría la ausencia de leyes. Aceptar que existe la libertad es admitir un reino en el que domina la ausencia de legalidad.

En las observaciones a la tercera antinomia, Kant nos dice que el problema para la razón teórica sería considerar la hipótesis de si se puede admitir una facultad capaz de iniciar por sí misma series causales. No se trataría en este caso de admitir que la facultad de iniciar series causales implique la

totalidad de las series causales de todas las cosas. López Fernández advierte que caben dos posibilidades de entender la idea de una facultad capaz de iniciar por sí misma fenómenos sucesivos conforme a leyes naturales. «Puede sostenerse que su introducción es lo único que puede salvar la contradicción de una causalidad ilimitada, pero también que su introducción puede conducir a la admisión de la posibilidad de que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo». (177) Esto último es lo que sostiene Kant. Cuando tomo una decisión seguida del acto que la realiza, inicio por mí mismo una serie causal sin necesidad de un estado previo. Admitir una facultad trascendental capaz de causalidad libre implica, para Kant, ubicarla fuera del orden del mundo. Pues no podemos admitir una libertad que esté interfiriendo en el curso de los fenómenos del mundo, pues con esto caeríamos en una confusión y en una falta de coherencia. Los fenómenos del mundo se rigen por leyes naturales; de haber una causalidad libre, ésta sería una facultad trascendental no inserta en los fenómenos cismundanos.

López Fernández analiza también la idea kantiana de la libertad en sentido práctico. La libertad en sentido práctico significa la independencia de la voluntad con respecto a la imposición de los impulsos sensibles. Los impulsos sensibles se imponen en la conducta animal. En cuanto a la voluntad humana «la sensibilidad no determina la acción humana de modo necesario sino que el ser humano puede determinarse espontáneamente a sí mismo, libremente en sentido práctico, esto es, como hemos visto, con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos». (180) Ahora bien, Kant agrega que sin la libertad trascendental tampoco puede haber libertad en el sentido práctico. La libertad en sentido práctico implica el poder de actuar con independencia del influjo de



los impulsos sensibles; pero Kant se pregunta si un mismo acontecimiento puede producirse siguiendo ambos puntos de vista, el de la libertad y el de la naturaleza. «Es la viabilidad de una distinción entre fenómeno y cosa en sí lo que deja, según Kant, abierta la posibilidad de que uno y el mismo acontecimiento pueda cumplirse simultáneamente tanto conforme a leyes de la naturaleza como conforme a leyes de la libertad: la naturaleza sería la causa completa y suficiente de todo acontecimiento». (181) Los fenómenos del mundo conectados según leyes naturales tendrían un fundamento no fenoménico, es decir, inteligible. Se trataría de una causa inteligible cuyos efectos fenoménicos se rigen por leyes naturales. En ningún momento Kant renuncia a la ley de causalidad ni a la completa interdependencia de los fenómenos del mundo. Si nos atenemos únicamente a la realidad de los fenómenos, no puede admitirse la libertad. El filósofo español Juan Arana (2005) opina que Kant interpretó el determinismo legal de la ciencia moderna en un sentido demasiado estricto, mientras que otros filósofos de la misma época y conocedores de la ciencia moderna no interpretaron dicho determinismo en forma tan rígida. A esta observación cabe agregar que la ciencia posterior a Kant instauró leyes probabilistas, es decir, no estrictamente universales, y, sobre todo, que la ciencia contemporánea admite un principio de indeterminación para entidades microfísicas. El determinismo de la ciencia actual es un determinismo legal pero probabilista.

Kant concluye que la tercera antinomia descansa en una ilusión y que, en consecuencia, naturaleza y libertad no son incompatibles. El ser humano no agota su realidad en ser un sujeto empírico sometido a las leyes de los fenómenos, sino que es también un ser inteligible que pertenece a la razón. En cuanto fenómenos, todas las acciones del ser humano están determinadas, pueden conocerse e incluso predecirse

con certeza<sup>2</sup>. «Kant arguye que la causalidad de la razón no constituye un mero factor que concurre con otros, sino que debe ser tomada como una causa completa en sí misma». (185) La razón obra con entera libertad y en este mundo inteligible no podemos hablar de un antes y un después, sino que cada efecto procede inmediatamente de la razón inteligible. No hay en la serie de las causas de la razón libre factores que antecedan en el tiempo y la determinen a actuar. «Según Kant, la razón es la condición permanente de todos los actos voluntarios del ser humano». (185) La razón es intemporal, es la condición incondicionada de todos los actos voluntarios. El principio de causalidad se aplica universalmente a todos los fenómenos, pero no se aplica a la cosa en sí. Si la razón teórica demostrase que no es posible la libertad, entonces habría que abandonar la moralidad y explicarla mecánicamente como un fenómeno de la naturaleza.

La moralidad presupone la libertad, aunque ésta no pudiera probarse como una cualidad de la naturaleza humana. Aunque la libertad en sentido trascendental es el fundamento de la libertad en sentido práctico, la moralidad solo requiere el supuesto de la libertad en este segundo sentido. «Mediante la idea de la libertad suponemos la ley moral, es decir, el principio de la autonomía de la voluntad,

---

<sup>2</sup> La predicción es un componente importante del determinismo legal moderno. La formulación más clara de dicho determinismo se encuentra en el astrónomo Pierre-Simon de Laplace: «Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos». (Laplace 1995: 24)

sin poder demostrar su realidad y necesidad objetiva». (190) La razón teórica solo puede *pensar* la libertad, es solo la libertad en sentido práctico que puede confirmarse como un hecho de la razón. La autonomía como principio de moralidad consiste en que la razón puede determinar la voluntad a la acción; y este es el hecho de la razón. La autonomía va unida a la conciencia de la libertad. La ley moral es un hecho de la razón que no puede explicarse mediante la causalidad de los fenómenos. La razón pura es al mismo tiempo razón práctica, y no admite determinación fenoménica. Lo que hace que la razón sea también razón práctica es el interés, el interés moral.

De los varios significados del concepto de libertad en Kant, Álvaro López se concentra en dos: la libertad en sentido trascendental y la libertad en sentido práctico. Hay una diferencia importante entre ambos conceptos. La libertad trascendental queda fuera del mundo mientras que la libertad práctica es cismundana. El determinismo legal estricto rige todos los fenómenos del mundo, de modo que si existiese la libertad, entonces ésta quedaría fuera del mundo, y Kant la refiere al mundo inteligible de la cosa en sí. En cambio, la libertad en sentido práctico significa la independencia de la voluntad con respecto a la imposición de los impulsos sensibles. «La libertad como supuesto podría identificarse con la libertad trascendental y la libertad como hecho con la libertad práctica o psicológica. De este modo la libertad práctica y psicológica podría interpretarse como una libertad en el mundo en contraste con la trascendental como libertad fuera del mundo, y en tanto tal, como libertad meramente supuesta. Con ello se reconocerían dos tipos de libertad que pueden iniciar cambios en el mundo: una mundana y otra trascendente al mundo». (197) También afirma López Fernández que la libertad en sentido trascendental puede

considerarse el fundamento mientras que la libertad en sentido práctico sería la consecuencia de la voluntad libre.

López se pregunta si es posible sostener el determinismo legal y la posibilidad de la libertad en sentido práctico sin suponer un mundo trascendente de las cosas en sí. Kant sostiene que la libertad en sentido práctico puede demostrarse por la experiencia, pues es una causa que interviene en la (auto) determinación de las acciones de la voluntad. La libertad es la condición de las acciones voluntarias. La posibilidad de iniciar series causales por iniciativa propia la reconoce Kant para el reino de la razón práctica basada en el imperativo categórico. López afirma que, además, de las acciones basadas en el imperativo categórico puede reconocerse el poder de iniciar series causales sobre la base de los imperativos pragmáticos o técnicos. Kant denomina imperativos de habilidad a los que «tienen que ver con acciones que tienen como meta un propósito posible». (198) El imperativo pragmático es el que se relaciona con la consecución de nuestra felicidad. Estos imperativos pueden ser denominados imperativos técnicos, es decir, referidos al arte. Los imperativos basados en la libertad práctica y los imperativos pragmáticos o técnicos son todos ellos cismundanos y no son ajenos a la producción de efectos empíricos mediante la acción humana. La voluntad humana interviene no solo en el orbe moral, sino también en acciones técnicas que traen cambios intramundanos.

Álvaro López recurre a una tesis del filósofo estadounidense Donald Davidson según la cual no toda relación de causa/efecto queda subsumida bajo una ley determinada. En especial, Davidson afirma que la mente humana, aunque se rige por un orden causal, este orden causal no obedece a una legalidad determinada. La mente humana, afirma Davidson es anómala, no sigue leyes. Agreguemos que el

psicólogo español José Luis Pinillos (1979) afirma que en la psicología humana no podemos encontrar leyes semejantes a las que encuentran las ciencias naturales en la Naturaleza. «Según Davidson es posible y típico conocer la relación causal singular sin conocer la ley o descripciones pertinentes». (205) A nuestro autor le interesa sacar consecuencias importantes para este estudio del determinismo y la libertad. Una primera consecuencia es que pueden darse relaciones causales de carácter nomológico y relaciones causales de carácter anómalo. Esta distinción es compatible con la tesis de Kant según la cual naturaleza y libertad se diferencian como legalidad y ausencia de legalidad. La conclusión de López es enfática: «El fundamento de la libertad puede serlo la anomalía, sin que para garantizarla tengamos que poner un pie en el vacío del mundo suprasensible de las cosas en sí trascendentes». (207) Podría objetarse, agrega López, que las causas anómalas, es decir no subsumibles bajo leyes, solo dependan de nuestro conocimiento actual, pero que en el fondo podrán estar también cubiertas por leyes que aun no conocemos. El peso de la prueba estaría entonces en esta última posibilidad. Es decir, solo los que afirman que todas las relaciones causales pueden ser explicadas por leyes, tendrían que aportar la prueba a su favor.

En el caso de Kant ocurre lo siguiente: «Las leyes empíricas concretas de la naturaleza pueden admitir siempre, en principio, excepciones bien fundadas en el propio principio de causalidad. La excepción a la ley no vale como ley, si bien no es posible sin causa. Las causas que no valen como leyes y que pueden dar cuenta de la excepción a la ley tienen un carácter anómalo». (208) El determinismo legal es un supuesto como también lo es la idea de la libertad en sentido trascendental. Para Kant la libertad trascendental permanece siempre como un supuesto. «La libertad práctica constituye

un hecho de la razón que funda la posibilidad misma de los imperativos de sagacidad y de la habilidad con base en un conjunto extraordinariamente rico de causas, pudiendo figurar entre ellas causas de evidente carácter anómalo. No hay razón para que no se deba aspirar igualmente a dar cuenta de la posibilidad de imperativos morales con base en causas anómalas, sin intentar fundamentar la posibilidad de las mismas en el carácter inteligible del sujeto del mundo. Parece haber un espacio para la libertad mucho más que acá que el más allá del puro rebasamiento y la suprasensibilidad del sujeto del mundo como cosa en sí». (210)

López Fernández se acoge a la idea de la libertad práctica en el sentido de una causalidad anómala o de causas singulares; alternativa que es compatible con la idea kantiana según la cual la naturaleza sigue un determinismo legal estricto y la libertad significaría una ausencia de legalidad. Esto le permite también al autor acogerse a una libertad cismundana con efectos empíricos y, al mismo tiempo, dejar de lado la libertad en el sentido trascendental puesto que ésta remite a un orden suprasensible o inteligible pero no mundano.

Cabe preguntarse, sin embargo, si las causas anómalas o singulares no están sometidas a un determinismo, justamente a un determinismo causal. La filosofía de la ciencia moderna adoptó el principio de legalidad como principio de inteligibilidad de la realidad. Ahora bien la legalidad no es idéntica a la causalidad, puesto que precisamente lo que trae de nuevo la ciencia moderna son leyes de la naturaleza que no son necesariamente leyes causales. Newton, por ejemplo, afirma que sabe la ley de la gravedad pero que no sabe la causa de la gravedad. La filosofía antigua y medieval se basaba más bien en el principio de causalidad. Para Aristóteles, todo, excepto la primera causa y la existencia misma de la materia obedece a una causa. Este es el determinismo causal

dominante en la ciencia antigua y medieval. La teoría causal aristotélica admite tanto las causas generales como las causas singulares. Tendríamos así tres tipos de determinación:

1. Determinación causal anómala o por causas singulares.
2. Determinación causal nomológica: leyes causales.
3. Determinación nomológica pero no causal: leyes no causales

La pregunta sería si las causas singulares anómalas pueden ser libres o después de todo también se trataría de una forma de determinación de la conducta. Esta posibilidad no la plantea de modo explícito López Fernández, pues se mueve más en la tesis kantiana de la legalidad natural y de la ausencia de legalidad para la libertad. Esta perspectiva basada en la legalidad no cierra todavía el debate del determinismo porque es preciso resolver si la causalidad anómala es una determinación de la conducta o cabe la posibilidad de causas libres. Aunque López no trata la cuestión, hace una breve referencia a Aristóteles y a su idea de las varias posibilidades de originar acciones. «Según Aristóteles las causas posibles de las cosas son la naturaleza, la necesidad, el azar, y finalmente, la inteligencia y todo cuanto depende del hombre. *Ética Nic.* Lib. III. Sec. 3». (202) En efecto, para Aristóteles la voluntad es una facultad que tiene el poder de elección (*proairesis*). «El hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer». (*Ética a Nic.* 112b) Asimismo escribe el estagirita: «El objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance». (1113b) Así, pues, en el caso de la teoría de la causalidad aristotélica se admite

la posibilidad de causas inteligibles (basadas en la razón y la voluntad) de nuestras decisiones, es decir de actos específicos.

La teoría de las causas singulares se ha invocado también en el tipo de explicación/compreñión propios de la Historiografía. Como se sabe, la ciencia histórica no busca leyes generales, bien sea porque no existan o porque nadie las ha descubierto. La historia, afirma también Aristóteles, se ocupa de hechos particulares. Carl Hempel elaboró un tipo de explicación nomológica también para los hechos históricos, pero en su teoría las leyes que los historiadores invocan son leyes tomadas de otras ciencias (naturales y sociales), y no leyes que la propia ciencia histórica haya establecido. La explicación por leyes no satisfizo a todos los que se ocupan de la epistemología de las ciencias históricas y por ello se ha recurrido a la idea hermenéutica de la «compreñión» (*verstehen*) que si admite causas singulares del acontecer histórico (cfr. G. H. von Wright 1971). Nótese que en ambas teorías, la de la historiografía y la de la libertad, lo que está implicado es el modo de entendimiento de la conducta humana.

### **III. La buena voluntad y el amor a la humanidad**

La ética de Kant contiene tres formulaciones universales del imperativo moral. Se las ha denominado como ley de universalidad, ley de humanidad y ley de autonomía. Alvaro López destaca la tesis kantiana según la cual lo único bueno es la buena voluntad, y le interesa analizar la reiterada oposición del filósofo de Königsberg a admitir excepciones a la regla de no mentir. Ahora bien, López considera que tanto desde la idea de la buena voluntad como desde la formulación del imperativo de tomar la humanidad como fin y nunca sólo como medio se podría admitir excepciones a la regla de no mentir. El principio de tomar a la humanidad como un



fin y nunca solo como un medio puede llevar a paradojas. Kant plantea el ejemplo de un amigo que oculto en mi casa mientras es perseguido por un asesino; si en ese caso se legitima mentir para evitar quizá hasta la muerte de mi amigo. Kant rechaza incluso esta posibilidad. La paradoja es la siguiente: «Si no miento no considero la humanidad de la persona oculta en mi casa como fin en sí mismo; pero si miento hago otro tanto con la humanidad del asesino». (López, 2003: 323)

La formulación kantiana del principio de la buena voluntad dice así: «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.» (Kant, *Fundamentación*, p. 21) La buena voluntad es buena en sí misma, y no por los resultados que se produzcan; no por sus efectos. Ciertos pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* «no le cierran el paso a que mi máxima de mentir por amor de la humanidad sea enteramente compatible con una buena voluntad». (López, 2003: 320) La buena voluntad busca el cumplimiento del fin propuesto y no se fija tanto en los efectos. El deber se debe cumplir por mor del deber, y obrando así se cumple la idea de la buena voluntad. En cambio, puede ocurrir que se obre conforme al deber –pero no por mor del deber– y en este caso no se excluye la mala voluntad, el oportunismo y la heteronomía.

López destaca que no es la norma moral o la ley moral la que es buena en sí misma, sino sólo la buena voluntad. Si lo que fuese bueno en sí fuese la ley moral, entonces estaría siempre prohibida la mentira. «No siendo, sin embargo, precisamente éste el escenario teórico en que se mueve Kant, es, un principio perfectamente viable que (1) mi buena voluntad, así caracterizada, pueda llevarme a no querer una

ley universal de la verdad, y (2) que una buena voluntad puede ser fundamento para acceder a una mentira, por razones estrictamente morales». (321) Estas dos posibilidades dependen, pues, de la tesis de que lo bueno en sí es la buena voluntad, pero quedan excluidas si se parte de la tesis de que lo bueno en sí mismo es la ley moral. En principio la tesis de lo bueno como la buena voluntad puede admitir excepciones a una regla. Kant usa el ejemplo, tomado de la crítica que le hiciera Benjamin Constant, de mentir para salvar a un amigo refugiado en mi casa y que es buscado por un asesino. López considera que una tal excepción es universalmente válida. «Mi puro querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal no convierte a la máxima en una ley moral de carácter universal y necesario que no admita excepciones. Dicho de otra manera, mi querer actual que la máxima de mi acción valga como ley universal no obliga necesariamente respecto a los contenidos concretos de lo por mi moralmente querido en todos mis actos de querer futuro, como si ello fuese algo que tengo que poder querer que valga incondicionalmente bajo cualquier circunstancia posible». (323) Lo que debo querer siempre es la forma actual de mi querer. Hay acciones que se hacen por mor del deber aunque no estén conformes con una determinada ley moral. Mentir por amor a la humanidad no es conforme con la ley moral de decir siempre la verdad, pero podría ser una acción por mor del deber. Este tipo de acciones tienen su propia estructura. Es una acción no conforme con la ley moral pero, en principio, podría estar de acuerdo con el imperativo categórico de la buena voluntad. Puede también ocurrir que la acción no sea conforme con algún deber moral pero que se haga por mor de algún otro deber moral. En estos casos no hay razón para ocultar la máxima bajo la cual se actúa. Pues en principio admito la universalidad de la máxima, y sólo por excepción tengo razones para actuar en forma

opuesta aunque siempre con la intención de cumplir el deber.

Por otra parte, el hecho de que las leyes morales sean apodícticas no excluye que sean posibles ciertas excepciones. Esto ocurre también en las leyes de la naturaleza tal como las teoriza la ciencia. «Si se quiere mantener el principio moral de la validez de las leyes morales para una comunidad de seres racionales, entonces cualquier regla práctica de excepción válida para un ser racional cualquiera tendría que poder valer, en principio para la entera comunidad de tales seres». (331) Kant dedica una sección de la *Crítica de la razón práctica* a las excepciones. La excepción no puede contradecir la universalidad de la ley. La excepción no hace que la ley deje de ser universal y se convierta en una mera generalidad. Ni tampoco se puede decir que en los casos de excepciones universalmente válidas la voluntad se deje llevar por la mera inclinación. «Reconocemos la validez del imperativo categórico que quiere universalmente la verdad, y nos permitimos, con verdadero respeto al mismo, muy a pesar nuestro, y sin inclinación, excepciones de extraordinaria significación, tomadas libremente (sin fundamento en ningún interés). Dichas excepciones nos parecen moral, pero no pragmáticamente forzadas, aun cuando constituyen acciones en contra de algún deber o ley moral establecida». (337)

En conclusión, Kant piensa que el gran interrogante de la filosofía es el ser humano. Pero este interrogante por el ser humano se desglosa en preguntas por lo que puede conocer, querer y esperar. Kant, en la ética, como nos recuerda López, se plantea la moralidad no solo para el ser humano sino para cualquier ser racional. En cambio, en el interrogante por lo que podemos conocer, se limita a los seres humanos. Kant estuvo interesado en demarcar los límites de la razón. Y, efectivamente, ve en la experiencia ese límite, pues nuestro

conocimiento es finito. El entendimiento necesita operar con la ayuda de intuiciones sensibles para que se de conocimiento. Ese límite empírico no existe en la ética, por lo cual ella procede desde la pura razón práctica. En la ética Kant destaca la autonomía mediante la cual la razón se da a sí misma su propia ley. López enfatiza el hecho de que la buena voluntad es lo único propiamente bueno. Y que esta ley vale tanto para el ser humano como para todo otro ser racional. El humanismo ético kantiano lo percibe López en la fórmula del imperativo categórico relacionada con la idea de tomar siempre a la humanidad en mi persona y en los demás como un fin y nunca sólo con un medio. En este sentido, López (1991) no está de acuerdo con Jean Paul Sartre en su afirmación de que no haya ningún principio que nos sirva de guía para la acción moral concreta. López apuesta por una interpretación de la buena voluntad y del principio de la humanidad como fin en sí en el cual se admiten excepciones que también serían universalmente válidas. Y en esa perspectiva ubica la excepción a la ley moral de no mentir, siempre y cuando se trate de obrar con la intención de cumplir el deber y de aceptar la universalidad de la máxima de decir la verdad.

López estudió el problema de la analogía de la deducción trascendental de la razón teórica y la razón práctica. Concluye que, aunque Kant mismo muestra que ese proceso no marcha muy bien en la razón práctica, sin embargo sí se pueden reconocer analogías entre una y otra. La justificación del discurso moral lo hace Kant desde el imperativo categórico y desde la tabla de las categorías de la libertad. El tema de la libertad es trabajado amplia y profundamente por López Fernández comprometiéndose con una idea de la libertad práctica que es cismundana y dejando de lado la libertad trascendental en cuanto implica el vacío de aventurarse en el

mundo trascendente de las cosas en sí. La libertad práctica es posible dentro de la perspectiva kantiana como ausencia de legalidad. López se acoge a la idea de Davidson de causas singulares anómalas, es decir no subsumibles bajo leyes, y esta sería la idea que permite la aceptación de la libertad práctica.

La obra filosófica de Álvaro López Fernández sobresale por su excelencia y el impresionante conocimiento de unos de los pensadores más eminentes y difíciles de la historia filosófica occidental como es Kant. La exégesis sutil de los textos kantianos se caracteriza porque se mantiene siempre en los recursos argumentativos que el propio Kant utiliza; se adentra en las lagunas del texto pero busca salidas coherentes con la filosofía del maestro. Es creativo en las soluciones que propone valiéndose de desarrollos posteriores de la filosofía. Las ideas aquí bosquejadas son apenas un atisbo muy imperfecto de la magnitud de la obra de este filósofo puertorriqueño. Su pensamiento se mueve en estrictos cánones de racionalidad y en apertura a las nuevas formulaciones que partiendo de la revolución lingüística de la filosofía contribuye a actualizar la filosofía de Kant y dejar su impronta en el pensamiento latinoamericano.

---

## CAPÍTULO 12

---

### **BREVE EXPOSICIÓN DE LA RECEPCIÓN DE LA CRÍTICA DEL JUICIO EN LATINOAMÉRICA**

La presente exposición resume brevemente las formas como ha sido recibida en Latinoamérica la estética kantiana. Se pueden distinguir tres formas de recepción: una asumptiva, una crítica y otra entre asumptiva y crítica. La recepción asumptiva implica que el autor simpatiza o hasta se identifica con la teoría del autor. La recepción crítica es la que conociendo bien la obra del autor se interna en objeciones e interrogantes, a veces severos, a su posición. Y la tercera forma de recepción combina ambas formas: asunción y crítica. La recepción asumptiva podemos ejemplificarla en José Martí, en gran medida en el argentino Jakobo Kogan, en los colombianos Lucy Carrillo Castillo y Carlos Arturo Fernández. La recepción crítica es evidente en los colombianos Lisímaco Parra y Laura Quintana Porras. La recepción que combina asunción y crítica puede ejemplificarse en la chilena Carla Cordua y en el mejicano neo-kantiano Miguel Bueno.

En el campo de la estética es donde se puede hallar mayor número de filosofemas en la obra de **José Martí**. «No es infrecuente que un poeta discurra sobre la poesía, pero no existe caso en que tal menester sea tan insistente y reiterado como el de Martí». (Marinello 1972: 67) El mayor énfasis en

la estética de Martí está, como en el romanticismo, en la creatividad individual. En las conferencias del Liceo de Guanabacoa, Martí defendió la posición que destaca la iniciativa individual en el arte. No es que Martí desconozca las dependencias sociales e históricas. Su posición es que la obra grande, la obra que proviene del genio, es la que sobrepasa esas dependencias sociales e históricas. Es esa obra creadora la que hace época e influye en la posterior creación artística. O bien somos creadores que por la fuerza de la personalidad logra su máxima expresión o bien nos limitamos a ser expresión de la época y la sociedad. Pero la jerarquía valorativa recae del lado del artista creador. Martí denomina idealismo a esta posición y la vincula con la estética de Kant. «Y bien, yo no pido más que el método kantiano para observar la producción de la obra artística, examinarla en el sujeto. (1963, t. XIX, 417) En otro fragmento aclara: «Yo he afirmado que es personal el arte. Idealismo: superioridad del arte en que domina la personalidad». (XIX, 414) Esta posición de Martí es en realidad romántica, y no hay duda de ello puesto que él la reitera en numerosas ocasiones. Martí rechaza el criterio antiguo del arte como imitación, en cambio, se acoge a la idea romántica del arte como expresión. Desde luego, la presencia de Kant, mencionada por el propio Martí, no es la única que influye en su estética. Ni significa tampoco que él haya hecho un estudio pormenorizado de la estética kantiana. Pero no son muchos los que citan a Kant en esa época de franco predominio positivista.

En términos generales el puertorriqueño **Eugenio María de Hostos** no parece estar muy próximo a la estética kantiana, pero sí hay un teorema en el cual coinciden. Se trata de un teorema muy problemático según el cual en la escuela no deben enseñarse ni leerse novelas. Esta tesis no pertenece a la *Crítica del juicio* de Kant, sino a sus lecciones: *La pedagogía*.

«Es perjudicial a los niños la lectura de novelas, porque no les sirven más que de distracción mientras la leen, debilitan la memoria, pues sería ridículo tratar de retener una novela y contarla a los demás. Se ha de retirar, pues, toda novela de la mano de los niños». (Kant, 2003: 65) En general, agrega Kant, todo elemento de diversión debe estar alejado de la escuela. Por su parte Hostos escribe: «la novela es necesariamente malsana. Lo es dos veces. Una para los que la cultivan, otra, para los que la leen. En sus cultivadores vicia funciones intelectuales, o para ser puntualmente exactos, operaciones capitales del funcionar intelectual. En los lectores, vicia, de manera profunda, la percepción de la realidad». El objeto principal de la crítica hostosiana es el romanticismo porque corrompe el sentimiento. La estética hostosiana es más amplia que esta breve referencia, pero desborda el tema de esta ponencia porque la fuente hostosiana es mayormente krausista que kantiana. El tema ha sido muy discutido y hay múltiples interpretaciones que hoy no podemos tratar, y podemos dejarlo para otra ocasión.

El argentino **Jacobo Kogan** se interesa en una visión metafísica del arte, y es desde esta perspectiva que estudia la estética kantiana en su libro: *La estética de Kant*. El filósofo de Königsberg circunscribió el conocimiento humano al dominio de la experiencia en la cual sólo cabe un conocimiento de tipo científico, pero no la metafísica ni la religión. Pero, aunque la metafísica y la religión no constituyen conocimiento al modo de la ciencia, Kant defiende que la razón puede pensar ideas las cuales no estarían sometidas al criterio de la experiencia sensible. El uso empírico de la razón es el dominio del conocimiento válido; más allá la razón tiene el poder de pensar y ahí cabe el mundo suprasensible de la libertad que da lugar a la razón práctica y el mundo de la belleza y lo sublime que da lugar al arte y la estética. Así como la razón



práctica o moral no tiene necesidad de someterse a dato sensible alguno, así también la facultad del juicio goza de plena libertad para establecer las reglas de lo bello. De hecho es en el entrelazo de las facultades que surge la armonía que constituye la base del arte. El arte, pues, se ubica en el libre espacio del mundo suprasensible. Kant establece también interesantes relaciones en este mundo suprasensible, entre lo bueno y la belleza y lo bueno y lo sublime; es decir entre las ideas morales y las ideas estéticas. «La metafísica de la voluntad se ahonda así, en una metafísica del sentimiento estético y de la creación artística». El dominio del arte no lo sitúa Kant en el mundo empírico de los sentidos, sino en el mundo a *priori* del intelecto y la imaginación. En este mundo suprasensible puro no hay conocimiento, sino un a *priori*. «He aquí, pues, la paradoja que nos presenta Kant: la belleza procede de una actividad del conocer: la armonía de las funciones cognoscitivas, las facultades de conocimiento que son la imaginación y el entendimiento, en virtud de lo cual el juicio del gusto puede justificar su pretensión de validez general y, sin embargo, no es ningún conocimiento en un sentido estricto, por carecer de un objeto encuadrado en una intuición y un concepto». (1965: 59) La paradoja tiene su resolución en la tesis según la cual el conocimiento no se agota en ser conocimiento de objetos, sino que hay también un conocimiento general. Éste es el conocimiento del sujeto trascendental que se aprehende a sí mismo (*Gemüth*) sin intuición sensible, que conoce sus propias funciones lógicas y que prescinde del concepto conservando validez general en el dominio estético. La belleza no procede del mundo de la experiencia sensible, sometido a una causalidad mecánica, sino del mundo de la actividad intelectual donde se hace presente la idea de finalidad. La voluntad establece fines determinados; el juicio del gusto propio del arte establece una finalidad sin fin, es decir, sin un fin determinado. La

inteligencia y la imaginación operan libremente en el arte, sin ningún sometimiento de la una a la otra. Los fines de la voluntad se expresan conceptualmente; la finalidad sin fin propia del arte opera sin concepto. «Únicamente conocemos la belleza por medio del sentimiento. Conocemos la armonía de las facultades de conocer, y la belleza no es sino el nombre de la armonía. La belleza no está en las cosas mismas, sino en nuestro modo de contemplarlas». (61-62) La validez general de la apreciación depende de la subjetividad general humana, y no sólo del sujeto sometido a la intuición sensible. Kant dedica especiales reflexiones, cuyo eco repercute todavía hoy, sobre lo sublime. Lo sublime no es el objeto, sino el sentimiento del sujeto frente a ciertas realidades que Kant caracteriza como lo inmenso, lo grande más allá de toda comparación. En realidad es como si atribuyéramos a la naturaleza lo que en verdad es una idea del ser humano. La belleza de las formas produce placer. El placer es una finalidad subjetiva. «La imaginación juega libremente, sin concepto, en la forma; pero se halla sometida a alguna ley, pues sin ésta no presentaría forma alguna sino que su produciría un caos, ni podría convertirse en objeto de juicio. El juego armónico de ambas facultades, imaginación e intelecto, es una síntesis de la libertad y de la ley». (78) No obstante, nosotros seres humanos no somos los productores de las leyes de la belleza. A la naturaleza le imponemos *a priori* unas leyes; en la moral lo que cuenta es la intención de la voluntad, y en el arte somos placenteramente pasivos. «La belleza resulta, pues, una revelación de los misterios que encubre el mundo de los fenómenos. El misterio que nos revela en primer lugar es la infinitud de la vida *nouménica* en nosotros, la realidad en sí que nosotros somos». (96) El espíritu infunde espíritu más allá de la letra de los fenómenos. La palabra no se agota en la univocidad conceptual sino que se abre a la multiplicidad de referencias que recogen la

multiplicidad de las vivencias. El artista, el genio, experimenta la vida como plenitud. Kogan recoge la observación crítica de Kuno Fischer según la cual faltaría algo en la estética kantiana. «Lo que falta allí es un complemento en que se considerara también el correlato de la libertad en el fenómeno. Tal intento habría fundamentado la finalidad estética también desde el punto de vista objetivo». (100) Este paso lo dio Schiller, sin abandonar las bases de la crítica kantiana. El mundo inteligible de que habla Kant no es un mundo separado del mundo sensible. Esto se muestra con toda claridad tanto en la razón práctica como en la estética e incluso en sus estudios sobre la religión. Asimismo la belleza es un arte creador pero su raíz es natural, un talento o don de la naturaleza impregnado de la más amplia libertad. Hay, pues, un enlace radical entre naturaleza y libertad. «La naturaleza *nouménica* fuera de nosotros, fundamento del mundo fenoménico y la naturaleza *nouménica* en nosotros, base de la voluntad moral consciente, son ambas fuentes creadoras y se reflejan hermanadas en la actividad artística, potencia creadora que hace emerger a la luz de la conciencia la energía creadora de la vida». (155) La más profunda experiencia metafísica se da, en Kant, en el arte. La belleza nos conduce al horizonte del ser. Horizonte de posibilidades ilimitadas en las que se perfila el ser espiritual en la tierra que habitamos.

El mejicano neokantiano **Miguel Bueno** piensa el arte desde el sentimiento. «El arte es la expresión intuitiva del sentimiento». (1980: 88) Coincide con Kant en la tesis de que el arte no es conceptual, sino que está basado en el sentimiento. También coincide con Kant en la tesis según la cual el arte no se queda en lo sensible, sino que pertenece a la esfera del espíritu, de la subjetividad en la dimensión del sentimiento. Lo espiritual que expresamos en el arte es el sentimiento. Cada arte expresa el sentimiento pero se

diferencian por la materia, es decir, por el medio expresivo (color, sonido, el cuerpo, etc.) La idea sin emoción es frío esquema del entendimiento; la emoción sin idea es vacía, le falta objetividad. La expresión del sentimiento hace comunicable la idea. En el arte hay universalidad expresiva. La universalidad expresiva se refiere al hecho de que todas las obras pueden realizar una expresión. María Rosa Palazón Mayoral sintetiza del siguiente modo la posición estética de Miguel Bueno: «...se comprenden los fenómenos artísticos desde las condiciones inherentes a su naturaleza, y nacen en relación a los hechos históricos, aunque hemos de ver el asunto en su complejidad, porque si un estilo es popular, una moda aristocrática puede apropiárselo, como ocurre en la pintura de Brueghel o, con el tiempo un estilo elitista puede convertirse en popular, como sucedió con las normas de composición griegas retomadas en el Renacimiento». (2006: 278)

**Lucy Carrillo Castillo** se interesa en la relación del tiempo y el arte en la filosofía de Kant. El tiempo del arte no es el mismo del tiempo mundano. «El mundo de lo bello no tiene cabida en el orden del tiempo en que se dan los objetos del mundo. Su tiempo no tiene lugar en la realidad». (2002: 263) Hay en cambio, un tiempo que es el instante; el instante en que la obra nos arroba. «En ese instante nuestra mirada está preñada de todo lo que cada uno de nosotros sentimos en cada caso como lo que somos en el fondo de nosotros mismos». (265) Lo bello nos saca del mundo meramente cotidiano, pues el arte desajusta la linealidad del tiempo y nos abre al mundo de lo posible. Al arrancarnos del tiempo cotidiano, nos insta en el tiempo del arte, en su propio tiempo. El artista expresa algo en la obra, pero no es meramente su subjetividad, sino el gran enigma de la realidad; la profundidad del mundo. «El sentido de lo bello está más

allá del orden del tiempo». (267) La obra de arte siendo artificial parece natural. Su paradoja reside en el hecho de que siendo una forma intencional no se produce para satisfacer deseos humanos teóricos o prácticas, por eso la obra de arte es finalidad sin fin. La obra de arte está sola para ser mirada. La obra no remite a nada fuera de ella misma. Lucy carrillo destaca también que en la *Crítica del juicio* Kant intenta un importante acercamiento entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, y el medio en el que se acercan es la finalidad, utilizada en sentido regulativo para pensar la naturaleza y en el arte como finalidad sin fin.

**Carlos Arturo Fernández** se fundamenta en Kant para la defensa de la necesidad de la historia del arte. No puede haber historia del arte sin una base conceptual clara y firme. Para Kant la perfectibilidad del ser humano es una condición de la Historia. Ese perfeccionamiento implica el desarrollo de las potencialidades de los seres humanos, y esto es válido tanto para la historia como para el arte. La posición de Kant es coherente si tenemos en cuenta su obra *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y su obra *Crítica de la facultad de juzgar*. Uno de los conceptos que une ambas obras es el de 'finalidad'. Como concepto regulativo, Kant usa la idea de conformidad a fin en la Naturaleza y en forma análoga también en el Arte. «A partir de Kant el progreso ya no se formulará como un *hecho*, sino como una *idea* que, a través de todas las manifestaciones culturales y, entre ellas, la de la Historia del Arte, acompaña la permanente reflexión del hombre sobre sí mismo». (2007: 245) En la obra de Kant tiene su origen la idea del progreso que sirve de estímulo y modelo a la actividad artística. Hay una finalidad de la naturaleza para la historia humana y así también la hay también para el Arte. Es como si hubiese un entendimiento en la naturaleza que hace posible la unidad de las leyes

empíricas. La Historia del Arte no sólo utiliza juicios estéticos sino también teleológicos, es decir, juicios que muestran el progreso del arte en la historia. Sólo desde esta teleología es comprensible la historia del arte. Kant ubica tanto a la Historia humana como al Arte en el reino de la libertad en el cual se da también la moralidad. La libertad pertenece al reino de los fines. Escribe Kant: *La teleología considera a la naturaleza como reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como reino de la naturaleza.* (Citado, p. 252) Winckelmann pensaba empíricamente, Kant busca principios *a priori* que sirvan de hilo conductor en el estudio de la Historia. Para Kant la idea central es la de un fin que se persigue a lo largo de la historia como intención de la naturaleza, aunque sea un proceso que avanza por difíciles tanteos. El entusiasmo que nos contagia la revolución francesa indica una cierta disposición moral de la especie humana. Lo que allí se significa es el derecho de cada pueblo a dar libremente la constitución que considere conveniente. El acatamiento a las leyes y la desaparición de la violencia se impondrán paulatinamente hasta culminar en la sociedad cosmopolita. Kant hace una formulación paradójica de esa finalidad de la historia, y es que para llegar a la paz la naturaleza se sirve de la lucha y el antagonismo. La sociedad civil es la solución a los grandes antagonismos humanos. Kant plantea una cierta teleología en la historia del Arte y con ello abre la vía a las *Lecciones de estética* de Hegel, pues también éste busca la teleología del arte en el conjunto de lo real. El progreso del arte no puede comprenderse al nivel de los artistas individuales, sino en la totalidad de la historia del arte. En la historia del arte hay una polaridad siempre presente entre la herencia social y la individualización que se le exige al artista. «El auténtico artista no puede limitarse a la imitación de la tradición, a la que no logra *soportar*, pero de la que tampoco es capaz de prescindir, diría Kant, sino que debe crear sus propias reglas y criterios».

(269) La insociabilidad que Kant encuentra en los antagonismos históricos los halla también en la historia del Arte. «Precisamente, es esa insociabilidad o desacato a la norma lo que permite descubrir los talentos del genio». (269) La Academia de las Artes, ya en Francia desde 1648, tenía el monopolio de la educación artística y establecía a manera de una constitución para la producción artística. Su autoridad indiscutible no coincidía con los ideales kantianos para el Arte. Para Kant por encima de las reglas académicas ha de predominar la libertad y la razón del artista, pues siempre debe ser libre el uso público de la razón. En nuestro oficio hacemos uso privado de la razón, y ahí el docente del Arte ha de atenerse a las reglas y normas estéticas. El arte también tiene su propia constitución civil a la cual el artista obedece. En la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant habla más bien de «una especie de comunidad del buen gusto que tiene que ver, sobre todo, con el proceso educativo». (273) Pero no es una Academia la que administra el gusto estableciendo y aplicando normas, sino que Kant privilegia la libertad del genio. Como escribe Kant: «Toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son fruto de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte». (Citado p. 274) El arte sólo logra su finalidad en armonía con la intención teleológica de la Naturaleza. El progreso del arte ha de ser cónsono con el desarrollo histórico y ético de la humanidad. El progreso en la historia del arte implica una elevación de la calidad de las obras. Habría un hilo conductor *a priori* en la historia del arte, una finalidad que se manifiesta como progreso.

Kant distingue entre el juicio determinante que subsume lo particular en una ley universal ya dada; y el juicio refle-

xionante en el cual dado el particular es preciso buscar el universal bajo el cual se subsumiría. Ahora bien, explica Fernández: «La posibilidad de aproximarnos a la historia del arte está dada por la facultad de juzgar *reflexionante*, que se entiende desde un sujeto intérprete que parte siempre de lo particular». (288-289) La facultad de juzgar se da a sí misma su propio principio. Se trata de un principio trascendental que establece la unidad de la facultad de juzgar y que ella se da sólo para sí misma. La perspectiva trascendental que Kant establece para la historia del arte es un aporte suyo fundamental. «En síntesis, por medio de la facultad de juzgar reflexionante, Kant abre la posibilidad de entender de manera coherente y completa la Historia del Arte, no a partir de un progreso que se plantea empíricamente comprobable, sino como resultado de una interpretación del historiador». (294) El historiador utiliza el concepto del progreso como un hilo conductor resultado concreto de la idea del arte como conformidad a fin. La facultad de juzgar es la mediación en la polaridad naturaleza/libertad. La conformidad de la obra a un fin es motivo de placer y se pone en evidencia en el juicio estético. «En lo bello hay una complacencia sin interés alguno; según la cantidad, lo bello place universalmente sin concepto». (301) Esta universalidad es subjetiva y significa comunicabilidad que se restringe al estado de ánimo que es manifestación del libre juego de las dos facultades: la imaginación y el entendimiento. Este juicio subjetivo pero comunicable es la base del placer que suscita el objeto en ese libre juego de las facultades. Fernández subraya que tanto en el juicio del gusto como en el de conocimiento se da esa unificación de las dos facultades. «Con la afirmación sobre la validez universal objetiva se soluciona el problema que podría reducir la disciplina de la Historia del Arte a meros conceptos, al hacer posible pensar simultáneamente en el juicio de gusto, ya que ambos juicios no son contradictorios». (312) Ante un



mismo objeto podemos desarrollar un juicio de conocimiento y un juicio de gusto. Fernández señala que va a ser Hegel quien desarrolle mejor esta idea. Para Fernández los juicios de la Historia del arte son juicios de conocimiento que establecen tanto el concepto de Arte como las condiciones que hacen posible la obra y el vínculo entre las obras en su historia. «En definitiva, es sólo a partir de un determinado concepto de arte que se puede estructurar una historia específica». (316) Obviamente no se descartan los juicios de gusto en la labor del historiador del arte. El conocimiento que trae la historia del arte puede contribuir a un mayor disfrute de la obra artística. La historia del arte nos puede mostrar la belleza como finalidad de la obra. Para Kant no hay un ideal de lo bello que se limite al arte antiguo, sino que cada época e incluso cada uno debe darse ese ideal. «La historia del arte, que no puede definir objetivamente lo que es bello, contribuye a la producción del ideal de lo bello que, a su vez, nos permite juzgar la obra de arte». (321) En la estética kantiana ya no hay la unidad de ciencia y arte, sino que hay una ruptura de esa unidad que el Renacimiento había postulado. La belleza sólo tiene sentido en un reino donde el ser humano se da así mismo sus propio fines. La figura humana como modelo de lo bello no se refiere a su animalidad sino a su eticidad: lo bello y lo bueno en mutuo acuerdo. El progreso señala hacia el ser humano como finalidad. El ideal de belleza que Kant presenta refiere la historia del arte directamente al ser humano. Los juicios que emitimos en la historia del Arte son interpretaciones y por ello no puede exigirse de ellos un asentimiento universal. Lo importante del juicio del gusto es su comunicabilidad universal. «El juicio de la Historia del Arte se hace comunicable, incluyendo la complejidad de su carácter intelectual y sensible, porque, en última instancia, se refiere a una reflexión acerca del hombre mismo». (335)

En «el prólogo» comenta Javier Domínguez Hernández: «Para el historiador del arte, el aporte kantiano consiste en que forma su reflexión y su juicio histórico y estético, no su método probatorio. Se trata de un aporte poco o nada destacado en los debates sobre la historia del arte, pues sin pasar por alto las competencias metodológicas que son científicas y disciplinarias, pone sobre el tapete a un Kant iluminador de la esencia del juicio histórico de la historia del arte como juicio de valor, vale decir, como una manera de juzgar y apreciar las obras de arte según una consideración de humanidad». (p. XVII) Contra el objetivismo, esta visión de la historia del arte es más bien hermenéutica, pues asume la necesidad del juicio histórico, la intuición y el entendimiento en la crítica de arte. Esta tendencia se muestra hoy muy prometedora y ha sido defendida por Gombrich, Barilli y Argan. Como bien señala Javier Domínguez este libro asume un compromiso con la estética kantiana e incluso con su pensamiento histórico, sin por ello asumir la teleología kantiana de la naturaleza. Pero el concepto teleológico nos ayuda a interpretar el progreso en el arte. «La idea kantiana cultivada por Carlos Arturo Fernández, no es, por tanto, una Historia del Arte teleológica, programática, sino la de una Historia aplicada al hombre mismo, a su idea de humanidad realizada en cultura, dentro de la cual está el arte. La cultura es la tarea civilizatoria de lo natural en el hombre, kantianamente expresado, es la tarea civilizatoria de lo insociable en él». (xviii) Algunas teorías posmodernas han defendido una supuesta ‘muerte de la historia del arte’ debido al ocaso de la idea de progreso. Carlos Arturo Fernández defiende la necesidad de la Historia del Arte. La Historia del Arte necesita eso sí un concepto de lo que es el Arte y la reivindicación de la autonomía de la estética. Tales conceptos encuentran su base en el pensamiento kantiano de la historia y del arte, y por ello ésta es la mejor manera de afrontar estas

disciplinas. Contra todas las apariencias, Fernández nos dice que no es con Hegel sino con Kant con quien mejor se puede afrontar la crisis de la Historia del Arte. Esta obra de Carlos Arturo Fernández constituye una importante contribución no solo a fundamentar sólidamente la Historia del Arte sino también a una mejor comprensión de la estética kantiana y su inagotable riqueza. Mostrar los vínculos entre Winckelmann, Kant y Hegel ha implicado un trabajo minucioso y una exégesis sutil y muy fecunda. La obra motiva al estudio de la historia del arte y a la fecunda comprensión de la teoría estética. Es por todo ello una obra imprescindible para la orientación teórica en la investigación de la Historia de la estética.

**Javier Domínguez Hernández.** «El gusto, y en particular el gusto por lo bello, se convirtió en el siglo XVIII en la expresión característica y dominante para designar lo que nosotros hoy llamamos estética y experiencia estética. David Hume y Manuel Kant, aunque los más influyentes, son solo dos de los principales que se confrontaron con la cuestión del gusto». (Domínguez, 2020, 1) Para Kant la percepción de las cosas nos es agradable; pero se trata del mero gusto por las cosas sensibles. El juicio estético es desinteresado, no persigue utilidad alguna, no pretende poseer el objeto; no se trata de un placer de la sensación sino de la reflexión. Se trata del gusto que surge del «libre juego de nuestras facultades». En ese entrecruce se da una armonía entre nosotros y lo que percibimos. Kant hace valer el desinterés del gusto tanto para lo bello como para lo sublime. Kant señala que «sólo en sociedad viene a ser interesante tener gusto». (Kant, 1977: 103) Lo bello depende de la forma; es inducido por la forma. La forma se distingue por tener un límite bien demarcado. Es decir, la forma implica limitación. Lo bello se juega entre la imaginación y el entendimiento; lo sublime pertenece a la razón; pero ni lo bello ni lo sublime

dependen de conceptos. En lo bello la imaginación y el entendimiento se hallan entrelazados. La satisfacción que motiva el sentimiento de lo bello es un aumento de la potencia vital. El gusto por lo bello es una universalidad sin concepto. «Para el juicio de objetos bellos como tales se exige gusto; pero para el arte bello, es decir, para la creación de tales objetos, se exige genio». (Kant, 1977: 217) La relación con lo ético la establece Kant más con lo sublime que con lo bello. Pero sí afirma que lo bello es símbolo de la moralidad. «Para Kant, la humanidad, como lo bello, también es un sentimiento de simpatía que nos diferencia de lo meramente gregario de los animales, gracias al cual nos podemos comunicar universal e interesadamente por encima de razas, culturas y épocas, y es una comunicación subjetiva e íntima. Obviamente es este sentimiento frágil y vulnerable, como todo lo civilizatorio, es un *ethos*, y por ello una tarea permanente que hay que cultivar». (Domínguez, 2020: 4) Un análisis detallado con especial referencia a lo sublime lo prosigo en el próximo capítulo.

Pero es sobre todo con una relectura de la *Crítica del juicio* de Kant como Danto se adentra más en la estética. En efecto, Kant ubica la estética en el ámbito de la comunicabilidad humana. Escribe Kant: «Sólo en la sociedad viene a ser interesante tener gusto». (Citado, p. 92) Y luego en la *Antropología* escribe: «El gusto ideal encierra una tendencia a fomentar exteriormente la moralidad». (Citado, 92) Esta sociabilidad estética y esta comunicabilidad basada en nuestros afectos constituyen una realización de la Humanidad. «Humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales». (Cit. 92)

Agrega Domínguez que este redescubrimiento de Danto no se limita a la faz antropológico-cultural del arte. Pues Kant no se queda solo en el concepto estético del arte en cuanto afinado en la idea del gusto. El espíritu realiza en la imaginación un libre juego de las facultades humanas el cual amplía el pensamiento, y es lo que Kant denomina «ideas estéticas». La idea estética surge, pues, del libre juego de las facultades humanas que producen un pensamiento al cual no le corresponde un concepto. De ahí resulta la idea de belleza que Kant expone así «Belleza, en general, (natural o artística) es la expresión de ideas estéticas». (Cit. 95) Kant se mueve pues en un horizonte mucho más amplio que en la estética del gusto del siglo XVIII.

Hegel reconoce este aporte de Kant. Comenta Domínguez. «Hegel recupera desde su concepto del arte como ‘pensamiento encarnado en lo sensible’ el concepto del arte de Kant como ‘expresión de ideas estéticas’, afín igualmente al de Danto como ‘significados encarnados’. Se trata de una constelación en la que concurren los tres filósofos con sus respectivos conceptos del arte». (95)

**Carla Cordua** se detiene en la *Crítica del juicio* tomando en consideración los temas del arte y la belleza. Según Kant, el juicio estético no depende ni del interés ni de la emoción. «El juicio estético no se funda más que sobre la representación de que la forma del objeto que llamamos bello parece obedecer a un propósito (o tiene *die Form der Zweckmässigkeit*)». (1992: 190) Consideramos a la naturaleza como arte si la pensamos en términos de un propósito. La belleza no se aplica a los objetos mismos, sino que depende enteramente de la esfera de la subjetividad. Lo bello parece una cualidad de las cosas, pero es sólo una apariencia que gusta. La estimación establece una armonía entre las facultades de conocer. En el juicio estético se anulan las

diferencias especializadas de las distintas facultades y, en consecuencia, la fricción entre ellas. Surge, entonces, la armonía libre entre ellas. Se trata de una armonía que surge por sí misma y sin propósitos ulteriores. Es la belleza la que permite la armonía entre entendimiento e imaginación. Lo estético no es objeto de experiencia, como tal tampoco opera mediante conceptos. «Lo estético es el momento de la razón consigo misma, en el cual se descubre bien dotada para conocer en general». (192) El juicio estético en lo que tiene de reflexivo significa el momento de lo que Kant denomina la urbanidad de la razón. Porque ésta se refiere a la armonía de las facultades. Solo la belleza natural cumple con las condiciones que Kant le asigna al juicio reflexivo. En cambio, para el caso de lo bello artístico la teoría no encaja muy bien. En efecto, mientras que en el juicio sobre la belleza natural es la propia naturaleza la que da al artista genial la regla del juicio, la belleza artística se origina en acciones y operaciones deliberadas, el artista sabe lo que hace, se deja guiar por conceptos. El genio disfruta de unas dotes naturales que no tiene que pensar ni querer. La naturaleza obra a través del artista. La teoría del desinterés como característica del juicio estético presenta también objeciones. Según Kant para el juicio del gusto es necesario estar en actitud puramente contemplativa, ni siquiera se supone la existencia de la cosa, ni cuenta el interés que pueda suscitar en nosotros. A ello objeta Carla Cordua: «El artista no puede practicar esta indiferencia durante la producción de su obra; como para él se trata, en esta circunstancia, precisamente de la existencia de la misma, tiene que interesarse en ella. Los juicios que formula durante el proceso de la invención y la creación de la obra, mediante los cuales estima la calidad de lo que hace, son juicios comprometidos con la producción de una existencia, y, sin embargo, eminentemente estéticos». (190) La alternativa a esto sería igualmente desastrosa, esto es,

pensar que el artista no puede hacer un juicio estético sobre su obra. Otra objeción se presenta con respecto a la música. El disfrute estético lo relaciona Kant no con la sensación sino con el juicio, en la forma en que el objeto afecta la reflexión. «En cambio, la música nos asalta de modo físico y mucho antes de que tengamos oportunidad de practicar la contemplación desinteresada y de ejercer el juicio estimativo de la forma de las cosas, se nos impone impertinentemente». (204) Kant muestra cierta vacilación en su manera de enjuiciar la música. La música es un «juego de sensaciones sin conceptos» que agradan y hasta conmueven pero no cultivan, ni dicen nada. Kant termina excluyendo a la música de las bellas artes y condenándola a las artes agradables. Carla Cordua concluye que la música para Kant es más bien un asunto meramente lateral que no coincide con los problemas centrales de la *Crítica del juicio*. Todo ello muestra el «carácter problemático de la ubicación del tema del arte en una teoría de las funciones apriorísticas de la razón pura» (204) Además, Cordua subraya el hecho de que propiamente hablando no hay en Kant una teoría del arte, y que muchas de las objeciones a Kant provienen de no entender que él no se propuso ofrecer una teoría del arte en su *Crítica del juicio*. En el juicio reflexivo se practica la urbanidad de la razón, porque en ellas se armonizan las facultades del conocer. Pero en la música hay falta de urbanidad, su disfrute va más allá del sujeto que la escucha, lesiona la libertad de los otros. «La urbanidad de las facultades racionales fuera de funciones productivas, de que depende la unidad armoniosa de la razón, se logra, en la tercera crítica, gracias a que la razón no se ocupa más que de sí y de sus posibilidades. Si el mundo pudiera imponernos sus colores o si da en manifestarse ruidosamente, aquel comercio deleitoso del sujeto consigo, que ya anuncia al idealismo post-kantiano, se haría imposible pues el mismo depende de una soledad cerrada sobre sí o de una libertad

negativa perfeccionada que deja al mundo fuera de ella». (207)

Abordemos ahora en una posición crítica como es la de **Lisímaco Parra**. En cuanto al juicio del gusto, Kant se pregunta por qué llamamos a un objeto *x* bello. Esta es la parte analítica de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Y debería consistir en lo siguiente: es un hecho que emitimos juicios de gusto. A ello es preciso agregar que los juicios del gusto resultan interesantes, y por ello podemos indagar su significación. Finalmente, cabe averiguar bajo qué condiciones empleamos los juicios del gusto. Esta última pregunta Kant no llega a desarrollarla en la analítica del juicio, y la trabaja en la ‘deducción’. Así, pues, hay una superposición entre la analítica del juicio y la deducción, su contenido no está nítidamente separado. La analítica presupone que el uso legítimo de ‘*x* objeto es bello’ es posible. Kant prejuzga que ello es posible. Ahora bien, el hecho de que llamemos ‘bello’ a un objeto no implica de por sí que ese objeto haya cumplido los requisitos para llamarlo bello. Según el autor, Kant parece suponer lo contrario. Por experiencia sabemos que a veces llamamos bello a un objeto para luego retractarnos. Parra va más lejos y afirma: «Del simple hecho de emitir juicios de gusto, tampoco puede inferirse, ahora en general, que los requisitos, una vez determinados, puedan cumplirse alguna vez». (2007: 187) Cierta forma de argumentación trascendental ha de suponer una determinada verdad incuestionable. En este caso es el hecho lingüístico irrefutable de que emitimos juicios de gusto. Pero Kant supone que, puesto que se da este tipo de juicio, también se dan sus condiciones de posibilidad, y de forma *a priori*. El juez común quizá no conoce esas condiciones, pero el filósofo trascendental las conoce, y piensa que están siempre subyacentes al juicio. «El *Análisis*, más que establecer su posibilidad revela su



existencia». (188) Pero, entonces la ‘deducción’ resulta superflua. Al mismo tiempo el *Análisis* prueba el hecho de la existencia de juicios de gusto y establece las condiciones de su posibilidad. Esto tiene un efecto adicional, que quien emite un juicio del gusto lo hace dogmáticamente. No puede argumentar pruebas a su favor. De ahí que la confrontación entre juicios diferentes resulte en el dogmatismo y la intransigencia. Cada juez puede aducir ejemplos a favor de su juicio, y quien emite un juicio divergente sólo se le considera que no cumple con las condiciones del juicio del gusto. Emitir un juicio de ‘x es bello’ no significa que ese juicio sea verdadero. Kant admite la aspiración a la universalidad del juicio del gusto, aunque admite la divergencia, sin enfatizarla, dándole un peso muy relativo. El juicio del gusto implicaría que el placer producido por el objeto bello no sea algo privado sino universal. La pretensión de universalidad implica que la misma puede ser negada por otro, o por mi mismo en un momento posterior. Si partimos de esta certeza, el punto de partida del Análisis es mucho más completo. Pero de admitir esto último, tendría que aceptar que el mero hecho de su existencia no implica que se cumplen sus condiciones de posibilidad. En esta interpretación lo que el análisis pretende «es explicitación de las condiciones bajo las cuales un juicio estaría justificado». (191) No se trataría, pues, de una cuestión de hecho, sino de derecho (*de iure*). No es cuestión de imponer un juicio, sino de persuadir al oponente para que muestre la incongruencia entre las dos condiciones y el juicio emitido. El planteamiento no puede ser sólo epistemológico pues se evitaría lo más propio de la experiencia estética. Kant parte de la referencia al objeto pero dando un giro que permita ir hacia el juicio del gusto que es subjetivo. El placer y el sentimiento como tales son subjetivos. ¿Cómo pueden entonces ser comunicables? La respuesta de Kant es que la representación del objeto bello pertenece tanto a la imaginación

como al entendimiento. El libre juego entre la imaginación y el entendimiento es la base del placer que el juicio del gusto genera. «El objeto es causa del libre juego, el placer es la forma de conciencia del libre juego, y el fundamento del juicio es el libre juego». (201) El juicio del gusto no se basa en el concepto, sino en el sentimiento, aunque se trata de un sentimiento universalmente válido. Este sentimiento se caracteriza porque tiene su raíz en el sentido común. Se llama ‘común’ si todos estamos en la posibilidad de sentir del mismo modo. «La herencia de Hutcheson de su ‘sentido interno’ de la belleza es pues patente». (203) Cuando emitimos un juicio del gusto «no permitimos a otro ser de otra opinión». (203) Hay aquí una intransigencia. El dogmatismo continúa ya que anula toda posible impugnación que pudiera llegar de juicios contrarios. El sentido común que se supone la base del juicio del gusto no presupone que todo el mundo vaya a estar de acuerdo con mi juicio. Para Kant un principio es «la condición bajo la cual el objeto se subsume bajo un concepto». (209) Pero si es así no puede existir un principio objetivo para el juicio del gusto «puesto que no existe un concepto de belleza puro». (209) En el juicio del gusto el predicado no es un concepto de objeto. La teoría del sentido común es circular. «En efecto, el *Análisis* muestra que sin el supuesto del sentido común, las pretensiones de validez universal del juicio del gusto, es decir el gusto mismo, carecerían de sentido. Sin embargo, con ello no se ha probado la existencia del sentido común, y es un vicio argumentativo inferir esa existencia del hecho mismo de que existen juicios del gusto». (212) Lo que tenemos pues es un dogmatismo. «Dogmatismo es el hecho de que aquí nos las habemos con un juicio no fundado en conceptos, que pretende justificar su pretensión de validez universal al auto-interpretarse como actualización de una facultad innata, de cuya existencia sólo el mismo juicio puede aducirse como testimonio. Si de todo ello se deriva además

un sentimiento de convicción irrefutable, tenemos entonces el cuadro completo del dogmatismo». (213) Kant tiene razón en la afirmación según la cual el juicio estético (del gusto) no puede ser probado (demostrado). Pero es cuestionable pensar que toda argumentación tenga que ser demostrativa; o que podemos deducir siempre de premisas consideradas verdaderas. Para Kant la discusión rechaza la posibilidad de que el otro puede persuadirnos de la falsedad de mi juicio; «pues para ello sólo podría recurrir a argumentos con pretensiones demostrativas infundadas». (215) Discuto porque doy por sentado que la base de mi juicio es verdadera. No hay argumento empírico que pueda mostrarme la invalidez de mi juicio sobre un objeto bello. En cambio habría que suponer que «discutir implica entonces argumentar, a sabiendas de que no toda argumentación ha de ser lógicamente demostrativa, ni empíricamente probatoria». (216) Kant reconoce que el curso de la cultura muestra lo que se ha conservado por mucho tiempo con aprobación. Hay modelos que han servido a la formación, antiguos modelos. El gusto bien cultivado lo encontramos en los modelos antiguos. «A la manera protestante, la autoridad deja de ser externa porque se la ha interiorizado». (219) El gusto disciplina al genio, lo educa bien y le da orientación. Hay una huella clasicista en la formación del gusto. El clasicismo y la religión protestante determinan lo que la deducción trascendental propone. Estos son sistemas formativos propedéuticos que se habrían anticipado a la reflexión filosófica. Es preciso que el sujeto del juicio del gusto se haya formado en una determinada tradición cultural. «El juicio del gusto rezaría así: «este X es bello para nosotros». (222) Lo bello es lo que se adecúa a las condiciones previstas por el buen gusto. La crítica del gusto operada por Kant es la crítica del gusto clásico, y no la crítica del gusto a secas como él pretende. Kant rechaza las preceptivas o artes poéticas. Y, sin embargo,

acepta el paradigma del modelo clásico. Para Kant se debería llegar a una confluencia del juicio de todos con el juicio de cada uno. Parra anota que esta idea sobrepasa el juicio del gusto y su significado va más allá, hacia una «unanidad del sentir en general». (226) El sentido común se convierte en un principio constitutivo y no meramente regulativo. A Lisímaco Parra le interesan las condiciones del juicio estético y su relación con lo ético y lo cognoscitivo. El juicio estético se independizó de su utilidad moral (Hume, Burke). «En los albores modernos, la reflexión estética quiso persuadir a un público específico, las capas altas de la sociedad, de que el placer desligado de la utilidad moral era reprobable y propio de estratos sociales incivilizados». (235) Más adelante el canon estético se impuso por sí mismo, no por su utilidad moral. Al despojarse de su utilidad moral, el arte puede limitarse a una validez individual o privada.

Parra hace buen uso de las tres máximas kantianas. Pensar por sí mismo que es un principio iluminista. Pensar en el lugar del otro es el reconocimiento de mi propia relatividad. Y la tercera máxima es pensar coherentemente; implica lo que Aristóteles llamaba la habituación para la virtud. La práctica de las dos primeras máximas conduce a la tercera. Parra piensa que el conflicto de mi juicio con respecto al de otro podría asumirse en la segunda máxima como búsqueda de mi propia coherencia. El enfrentamiento con el otro se convierte en enfrentamiento consigo mismo. Y la victoria de uno dejaría de ser entendida como una derrota del adversario. Si persiste el desacuerdo, al menos no es el resultado de una obstinación dogmática. Parra pasa a considerar la relación del juicio estético con el conocimiento. Cuando nos fijamos cognoscitivamente en los objetos no reparamos en su valor estético. No hay transición, afirma Kant, del concepto al sentimiento de placer. Hume vincula procedimientos

equivalentes tanto en el dominio lógico como en el gusto. Para Hume la norma del gusto es el elaborado juicio de los críticos de arte. De acuerdo a Parra resulta equivalente al sentido común lógico de que habla Kant. Para Hume la formación educativa es necesaria para el refinamiento del gusto. Para Kant el gusto no tiene ningún fundamento demostrativo ni tampoco una regla general. Lisímaco Parra piensa, sin embargo, que no se pueden descartar los procedimientos argumentativos, al menos en el sentido de que puedan suscitar en el sujeto que juzga la sospecha de su incorrección. Hume recurre, pues, a procedimientos argumentativos incluso para los juicios del gusto. *Donde surgen dudas, los hombres no pueden hacer más de lo que hacen en otras cuestiones disputables cuando son sometidas al entendimiento: deben producir los mejores argumentos que su invención sugiera; deben reconocer la existencia en alguna parte, de un canon verdadero y decisivo, a saber, existencia real y cuestión de hecho; y deben tener indulgencia con quienes difieren de ellos en su invocación de una norma.* [Hume, **On the standard of taste**; citado p. 244] El conflicto puede no tener solución como resultado final. Esto lo asume tanto Kant como Hume. Pero hay diferencias. En una discusión previa puede disiparse el disenso, piensa Hume. Además, afirma que es preciso ser indulgentes y no caer en la intransigencia de las disputas demostrativas. En cambio, cuando Kant apela a la necesidad del juicio del gusto «conduce a los contrincantes, desde el comienzo mismo de la confrontación, a una mutua intransigencia». (245) En palabras del propio Kant: «En todos los juicios a través de los cuales declaramos algo bello, no permitimos a nadie ser de otra opinión». (CJ B 67, citado, p. 245)

**Laura Quintana** (2008) confirma el análisis crítico de Lisímaco Parra en el sentido del dogmatismo de Kant en los

juicios del gusto. Señala además que Parra es el primero en haberse fijado en ese dogmatismo. Asimismo, Quintana defiende, como Lisímaco Parra, la necesidad de una argumentación no demostrativa pero sí probable, como en Hume, cuando discutimos sobre juicios de valor estético. La discusión queda abierta para una comunidad ideal de críticos de arte que permite el diálogo aun en los asuntos más difíciles. Además Quintana encuentra que Kant pudo valerse de lo que dice de la creencia y la opinión para dar base a juicios argumentados sobre obras de arte. Pues tanto la opinión como la creencia buscan persuadir y razonar en base a premisas probables. También Aristóteles defendía un modo de argumentación probable que él denominó argumento dialéctico. Finalmente, la autora piensa que se puede usar como modo de argumentación razonable en los juicios del gusto lo que Kant denomina el sentido común lógico, pero no entendido de modo constitutivo sino de modo regulativo. El juicio basado en el sentido común lógico no tiene que exigir unanimidad y puede ser un argumento probable o dialéctico en la terminología aristotélica.

Muchos de los estudiosos de la estética kantiana aquí reseñados defienden lo que Carla Cordua denomina «urbanidad de la razón». Ya Gadamer había señalado en *Verdad y método* que el concepto de gusto en la estética del siglo XVI y XVII tiene un significado social, político y moral innegable. Se trataría de una búsqueda de orientación y discernimiento en un mundo donde el individuo comienza a estar desvinculado de la comunidad. Hace falta orientación en el buen trato social. Saber desempeñarse en las relaciones sociales, o en lo que Baltasar Gracián denomina «una buena sociedad». El juicio prudente sería parte de ese trato social que también tiene en el arte un modelo, especialmente en la retórica. Sin embargo no es la estética kantiana el mejor

modelo de esa prudencia o urbanidad de la razón puesto que al menos en el caso del juicio del gusto no admite réplica y exige a los demás el reconocimiento de la validez del juicio emitido por el filósofo trascendental. Hegel fue bien sensible a esta finalidad del arte: el cultivo de la humanidad, el arte para nosotros, su comunicabilidad, el que fortalece los vínculos entre los seres humanos *y el sentido de la vida*.

---

## CAPÍTULO 13

---

### EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN Y LA MONARQUÍA DEL ENTENDIMIENTO

(La analogía con lo jurídico en el  
criticismo kantiano)

*Todo el esfuerzo de Kant se dirige a  
sustituir un estado de naturaleza por un  
estado jurídico, en que la guerra sea  
reemplazada por el procedimiento y la  
victoria por una sentencia arbitral. Kant, en  
la más recóndita intimidad de su ser y de  
su genio es el hombre del derecho.*

Jean Lacroix<sup>1</sup>

En el «Prólogo» de la *Crítica de la razón pura* escribe Kant:  
«Es evidentemente el efecto no de la ligereza, sino del Juicio  
maduro de la época, que no se deja seducir por un saber  
aparente; es una intimación a la razón para que emprenda  
de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio  
conocimiento, y establezca un **tribunal** que la asegure en  
sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas  
las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones

---

<sup>1</sup> Jean Lacroix, *Kant*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969,  
p. 15.



arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* misma». (CRP: 7) Llama la atención que Kant defina la función de la *Crítica de la razón pura* un **tribunal**. Mostraré, sin embargo, que el uso de terminología jurídica no es una excepción presente sólo en este texto, sino que, por el contrario, es desde una analogía con lo jurídico desde donde Kant establece las fuentes de legitimidad del conocimiento. ¿De qué tribunal se trata? Nada más y nada menos que del **tribunal de la razón**. Kant nos dice que en nuestra época la razón ha sido intimada a esa función tribunalicia. Nuestro autor describe esa función tribunalicia de la razón como el conocimiento que de sí tiene la propia razón. Esa razón, en función de tribunal, debe establecer las leyes «eternas e inmutables» mediante las cuales se asegure su funcionamiento no-arbitrario y lejos de la arrogancia metafísica que desde antiguo ha pretendido ejercer. Se ha notado una paradoja en la formulación kantiana, y es que la razón es ella misma el tribunal que debe emprender tan «difícil tarea»; la razón debe hacer de tribunal de ella misma. De modo que el juez y el acusado es la misma razón. Por eso Nietzsche pudo escribir: «Dicho sea de paso, ¿no era un poco extraño pedirle a un instrumento que criticase su propia capacidad y perfección? ¿No era absurdo exigirle al mismo intelecto que él mismo tuviera que ‘reconocer’ su valor, su fuerza, sus límites?». (Nietzsche, *Aurora*, Prefacio, III; p. 60)

En el «Prólogo» a la segunda edición (1787) hallamos nuevamente el uso de terminología jurídica para describir la función tribunalicia de la razón. Escribe Kant que la razón no debe acudir al conocimiento de la naturaleza en calidad de discípulo que escucha al maestro «sino en la de **juez** autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace». (CRP: 23) No se trata de que la

razón ejerza una función pedagógica, sino una función judicial, pues se trata de interrogar a los testigos y «obligarlos» a que respondan. Kant se refiere al método experimental de la física, pues es mediante este método como la ciencia física ha hecho extraordinarios progresos. Como se sabe, porque lo explica en este prólogo a la segunda edición, Kant se refiere a la revolución científica que funda la física con Galileo Galilei. Hay otra expresión que llama la atención en este mismo párrafo que acabo de citar. «Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada». (CRP: 23) Nuevamente nos envuelve Kant en la paradoja, pues lo que la razón va a buscar en la naturaleza obligando a los testigos a responder es lo que ella misma ha puesto en esa naturaleza que trata de conocer. ¿Se trata de un juez que ya sabe lo que los testigos van a responder?

La razón juzga críticamente y puede apreciar incluso lo que la razón antigua ha producido, «de lo contrario, el historiador y **juez** sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base». (CRP: 88) Es preciso, pues, tener un conjunto de reglas mediante las cuales la razón pueda juzgar adecuadamente lo pasado y lo presente.

Una formulación más general del uso de conceptos jurídicos es la que sigue: «Los maestros del derecho, al hablar de las facultades y pretensiones, distinguen en un asunto jurídico la cuestión sobre lo que es de derecho (*quid iuris*) de la que se refiere al hecho (*quid facti*) y, al exigir prueba de ambas, llaman *deducción* a la primera, que expone la facultad o la pretensión jurídica». (CRP: 191) Así, pues, antes de exponer la famosa teoría de la deducción trascendental, Kant

nos explica lo que quiere decir por *deducción*, no en el sentido lógico tradicional desde Aristóteles, sino en el sentido jurídico usual entre los juristas, es decir, las pruebas basadas en el derecho. Las pruebas basadas en el derecho no se basan en la experiencia, agrega Kant; es sólo la deducción empírica la que se basa en el hecho (*Factum*).

«La novedad del punto de vista kantiano consiste en desinteresarse de la cuestión ‘de hecho’ (*quid facti*) para plantear el problema en términos de ‘derecho’ (*quid iuris*). No se trata, por lo tanto, para Kant, de desmontar mecanismos psicológicos, de ver cómo realmente funciona la mente del sujeto humano, sino de entender las estructuras lógico-trascendentales del pensar, o, dicho de otra manera, los supuestos y condiciones de la posibilidad del conocimiento en sus tres direcciones: matemática, física y metafísica». (Antonio Rodríguez Huéscar, 1968: 19)

El entendimiento **legisla** las categorías y conceptos que han de valer para los fenómenos. «Las categorías son conceptos que *prescriben* leyes *a priori* a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). (CRP: 241) Kant define el entendimiento como la facultad de legislar *a priori* las reglas mediante las cuales podemos pensar los fenómenos. Luego agrega: «El Juicio, la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo se halla o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)». (CRP: 250) La lógica general no establece prescripciones para el juicio; en cambio, la lógica trascendental sí lo hace, y hasta puede rectificar y asegurar el juicio por medio de reglas específicas. La filosofía es necesaria para evitar malos pasos del juicio (*lapsus iudicii*) en el uso de los conceptos del entendimiento.

El tribunal de la razón proscribire como ilusorias toda clase de afirmaciones que van más allá de la experiencia posible.

La razón que va más allá de la experiencia posible la denomina Kant «dialéctica». En la analítica de los principios del entendimiento se habla del canon para el juicio. El juicio depende del talento natural, se ejercita, no se enseña. «Así, un médico, un juez, un político, puede tener en la cabeza muchas hermosas reglas patológicas, jurídicas o políticas y ser en ello un gran maestro; y, sin embargo, puede conocer lo general *in abstracto*, no pueda distinguir si un caso *in concreto* pertenece o no a la regla, ya sea porque no se ha adiestrado para ese Juicio con bastantes ejemplos y verdaderos ejercicios». (CRP: 251) La filosofía trascendental además de las reglas del entendimiento «puede mostrar al mismo tiempo *a priori* el caso al que deben dichas reglas ser aplicadas». (CRP: 253) La filosofía trascendental muestra «las condiciones bajo las cuales pueden ser dados objetos en concordancia con los conceptos». (CRP: 253) Las categorías nos sirven para someter los fenómenos a reglas universales.

La razón comenzó con un dominio despótico ejercido por los dogmáticos. «Su dominio comenzó siendo despótico, bajo la administración de los *dogmáticos*. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa *anarquía*, y los escépticos, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión». (CRP, Prólogo, p. 4) Pasamos, pues, del despotismo de la razón a la anarquía y nomadismo de los escépticos. El dogmatismo reconstruyó el dominio de la razón pero «sin plan alguno», como en la Fisiología de John Locke (p. 5) «El origen de aquella supuesta reina fue hallado en la plebe de la experiencia ordinaria». (p.5) La ‘reina’ que menciona Kant aquí es la filosofía, como metafísica, reina de las ciencias; razón filosófica que produce los extravíos de la metafísica. Pero esa ‘arrogancia’ de la experiencia ordinaria

debía hacerle sospechar a la razón. Esa ‘genealogía’ era falsa, y por ello el dogmatismo de la razón siguió adelante con la Metafísica. Después de tantos ensayos, nos dice Kant que se cae en el hastío y la indiferencia, madre del caos; sin embargo, puede también conducir a una transformación. Esa transformación es la revolución que el propio Kant va a llevar a cabo. En lugar de la barbarie del dogmatismo y de la anarquía del escepticismo nómada, él va a instituir o una monarquía constitucional o bien una república. De Descartes se dijo que concibió la idea de las leyes de la naturaleza como órdenes de un divino legislador, por lo tanto, una monarquía absoluta. La monarquía constitucional de Kant postula leyes (reglas necesarias) para las diferentes esferas de la razón: razón teórica, razón práctica y juicio estético. Es decir, Kant le concede autonomía a las distintas esferas de la razón. Kant pasaría, pues, de una monarquía absolutista como la de Descartes o Leibniz a una monarquía constitucional o quizá una república. De ahí su interés en fijar las leyes propias de la razón de tal modo que no se extralimite más allá de la experiencia posible; pues al extralimitarse caería de nuevo en la barbarie del dogmatismo anterior. Lo propio de la razón ilustrada es la toma de conciencia de los límites de la razón. Razón sin límites es el dogmatismo que conduce a la metafísica especulativa. La razón consciente de sus límites se convierte en un tribunal que obedece a sus propias leyes.

Además de las categorías de barbarie y ciudadanía, Kant utiliza otras categorías tomadas del desarrollo humano. Asimila el dogmatismo metafísico a la infancia de la humanidad, el escepticismo sería un segundo paso resultado de la experiencia, y el criticismo que corresponde al «juicio maduro y viril» que consiste en someter la razón misma al juicio de su aptitud para la producción de conocimientos. Lo cual es coherente con la definición kantiana de la Ilustración como

mayoría de edad del ser humano en la cual puede pensar por cuenta propia, críticamente.

Si continuamos con el lenguaje jurídico que Kant ha utilizado, podríamos decir que las leyes (reglas necesarias) del entendimiento a las cuales ha de someterse el conocimiento de los fenómenos vienen siendo lo que en derecho se conoce como «derecho constitucional», es decir, las leyes fundamentales. Mientras que las leyes empíricas que las ciencias hallan equivaldrían a las leyes aprobadas por la legislatura y que tienen una movilidad mayor comparadas con la constitución. En el caso de Kant, éste considera que las leyes del entendimiento son inmutables.

La «deducción», en su sentido jurídico, no la aplica Kant sólo en la primera crítica, sino también en todo el orbe de la razón práctica. Como escribe Adela Cortina, la razón es «en ambas legisladora a priori». (1999, p. XV) De hecho la autora nos dice: «Hasta tal punto existe afinidad entre la estructura y proceder metódico de la razón filosófica kantiana que puede decirse que *la razón filosófica está acuñada por la juridicidad*». (Ibid., p. XXIV, cursivas en el original). La autora enumera algunas de las expresiones kantianas de esta razón filosófica en sentido jurídico: tribunal de la razón, estado de naturaleza, «la disputa por las pretensiones, el derecho sobre determinados conocimientos, la guerra como medio para resolver las disputas, el proceso y la sentencia como procedimientos para obtener una paz duradera». (Ibid., p. XXIV, nota 26) La razón filosófica de Kant es una razón jurídica, concluye la autora. «Lo bien cierto es que la deducción trascendental, método específico de la filosofía trascendental, está diseñada según un modelo jurídico». (Ibid., p. XXV) Cuando Kant se plantea la *questio iuris* para el estudio de ciertos hechos lo que hace es pasar de las cuestiones de hecho a la cuestión derecho; y la cuestión de derecho es la legitimidad, el acuerdo

con cierta legalidad. Por eso es que a Kant le interesa estudiar las leyes (reglas necesarias) que constituye el entendimiento humano como base de todo conocimiento. «Cuando las pretensiones de la razón de poseer un conocimiento legítimo se cuestionan, sólo el tribunal de la razón puede aclarar su origen y mostrar que lo pretendido ha sido *adquirido* y no *usurpado*». (Ibid., p. XXV).

Se ha cuestionado si Kant utiliza el método trascendental (la deducción en sentido jurídico) en la *Metafísica de las costumbres*. Adela Cortina se pronuncia a favor de la tesis de que también en esta obra, e incluso en la *Crítica del juicio*, Kant sigue el método de deducción trascendental. «Inscrita en este tránsito de lo empírico a lo que sólo es posible por la libertad, *La metafísica de las costumbres* prolonga el proyecto, iniciado por las Críticas, de desarrollar la filosofía práctica-moral, jurídica, política y de la religión/ desde la perspectiva de la razón práctica legisladora, adoptando el punto de vista desde el que puede pensarse como práctica». (ibid., p. XXXI) En el ámbito jurídico de lo que se trata es de pasar del estado de guerra al de sociedad civil: es decir, trascender los meros intereses egoístas accediendo a la razón común y a la voluntad general. Es decir, lo que Kant explica en su *Doctrina del derecho*, el paso del estado hobbesiano de guerra a la del contrato social, parece aplicarlo también al caso del uso de la razón en sentido universal.

En cuanto a la *Crítica del juicio*, explica la autora: «exige una deducción para el principio de finalidad y también una deducción para el juicio estético». (Ibid., p. XXVII) «Deducción» que sigue siendo de tipo jurídico, es decir, aduciendo la pretensión de legitimidad. Por eso concluye la autora: «el idealismo trascendental es aquella posición filosófica que resuelve judicialmente las disputas nacidas en

torno a las pretensiones de la razón de poseer determinados conceptos legítimamente». (Ibid., p. XXX)

En los *Prolegómenos a toda metafísica futura* Kant nos habla en explícito de la analogía jurídica con las acciones humanas (y hasta mecánicas). «En este caso está la analogía entre las relaciones jurídicas y las acciones humanas y las relaciones mecánicas de las fuerzas en movimiento: no puede nunca hacer algo con respecto a otro sin concederle el derecho de hacer precisamente lo mismo conmigo bajo las mismas condiciones. Del mismo modo que cuerpo alguno puede obrar sobre otro con su fuerza en movimiento, sin causar por esto que el otro reobre igualmente sobre él». (Kant, *Prolegómenos*, p. 192, nota 1). En el caso de la moral y el derecho se trata de un principio de reciprocidad positiva; en el caso de la física se trata de la famosa ley newtoniana de acción y reacción.

También en este último texto Kant nos da una definición jurídica de la razón. «¿Pues qué es la razón? Es el entendimiento común en tanto que juzga justamente». (Ibid., p. 209) El juicio justo es lo que propiamente define a la razón en cuanto entendimiento común. Este entendimiento común no es el despotismo de la razón dogmática de la metafísica antigua; es más bien la coincidencia de ciudadanos libres. «Incluso la existencia de la razón descansa sobre la libertad, ya que la razón no es dictatorial; su veredicto no es en todo tiempo sino expresión de la coincidencia de ciudadanos libres, cada uno de los cuales ha de poder expresar, sin trabas de ninguna clase, sus dudas e incluso su veredicto». (Kant, *Filosofía de la historia*, p. 46).

La dialéctica trascendental examina las antinomias en que cae la razón al tratar de ir más allá de la experiencia posible, único límite legítimo que la misma razón se prescribe



a sí misma. Con ello Kant pone a la metafísica dogmática en el banquillo de los acusados. La legislación del entendimiento aplica al conocimiento cuyo límite es siempre la experiencia. Pero además del conocer existe el pensar. «La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón y es sólo práctica. Solamente en lo práctico puede la razón ser legisladora». (Kant, *Crítica del juicio*, p. 73)

Conocemos por medio de conceptos e intuiciones sensibles. Además de los conceptos del entendimiento, Kant habla de las ideas de la razón; ideas que podemos pensar, aunque no conocer. Las cuales no siguen la legislación del entendimiento, pero por ello mismo puede la razón extraviarse en razón especulativa y metafísica dogmática y así engendrar antinomias. Las antinomias son tesis contrarias para las cuales hay buenos argumentos tanto a favor como en contra. El tribunal de la razón ha equipado al entendimiento de una serie de conceptos *a priori* (categorías) y a la sensibilidad de las dos intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Pero la razón teórica en su más alto nivel no está equipada de esas leyes. Cuando un tribunal no puede resolver un caso basándose en las leyes estatuidas, entonces tenemos lo que Lyotard denomina un diferendo. «Es sabido que Kant simboliza a menudo la actividad crítica como la actividad de un tribunal o de un juez. Sin embargo ese juez no puede ser un magistrado pues no dispone de un código judicial, criminal o civil y ni siquiera de una compilación de jurisprudencia para llevar a cabo su investigación o para formular su veredicto». (Lyotard, *El entusiasmo*, p. 21)

Y de eso trata la dialéctica trascendental, del **diferendo** que se forma con las ideas de la razón cuando se extralimita más allá de la experiencia. Dios no es un objeto presentable

(parte de la experiencia); tampoco lo es el alma inmortal, ni hay prueba directa del libre albedrío de la voluntad humana; ni tampoco tenemos presentación de la idea del «mundo como totalidad». Dios, el mundo como totalidad, la libertad y la inmortalidad son las **ideas** especulativas de la razón; y frente a ellas hay argumentos a favor y argumentos en contra sin que podamos encontrar un fallo definitivo de parte del tribunal de la razón. El tribunal de la razón prohíbe, pues, que la metafísica se embarque en semejante aventura, pues sería recaer en la metafísica dogmática y transgredir los límites que se han estatuido por esa misma razón. Lo que Kant ahora denomina metafísica es precisamente este estudio de la razón en la que ella misma investiga las condiciones de posibilidad de la legitimidad del conocimiento. A esta metafísica de la razón pura agrega la metafísica de la razón práctica (o metafísica de las costumbres). La razón es legisladora como razón teórica y en como razón práctica. El entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza y la razón legisladora de la libertad. Pero en el caso de la naturaleza, la razón tiene una limitación, y esa limitación es la esfera sensible. Nunca nuestro conocimiento va más allá del mundo fenoménico. En cambio, la legislación de la razón práctica no tiene ese límite. Incluso, está en ventaja porque precisamente legislar la moral *a priori* significa que ella no ha de atenerse a dato sensible alguno (sean inclinaciones o sea la mismísima naturaleza humana). La razón teórica busca la *questio iuris*, y esta legislación aplica al mundo sensible; la legislación moral no recibe datos sensibles pero ejerce su poder de gobierno sobre el mundo sensible de nuestras inclinaciones. «El concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes que posee forma, concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de

libertad, que se han de realizar en ella». (*Crítica del juicio*, p. 74)

Una de las grandes paradojas de la filosofía kantiana radica en el hecho de que lo que expulsa por la razón teórica (Dios, el alma y la libertad) lo recupera por la razón práctica. La razón teórica necesita de cosas presentables; la razón práctica admite lo impresentable. Por eso es necesario entender que Kant concede la primacía a la razón práctica por encima de la razón teórica, pues como él mismo dice «todo interés es práctico».

Lyotard piensa que más que una relación con lo jurídico, Kant establece una analogía con lo político. «La proposición filosófica según Kant es un análogo de la proposición política según Kant. Pero ella no puede ser análogo sino en la medida en que es crítica y no doctrinal. La proposición doctrinal o sistemática debe venir después de la proposición crítica». (Lyotard 1987: 18) La tarea de la filosofía no es hacer un sistema, sino investigar y juzgar las pretensiones de validez de los conocimientos y juzgarlas en relación con la finalidad de la razón humana. De cada forma de conocimiento, el filósofo juzga sus pretensiones de validez, su legitimidad. Y por ello la filosofía, en cuanto tribunal de la razón, juzga el pensamiento actual no a la luz de un conocimiento absoluto, sino de su legitimidad. Como juez de un tribunal que no tiene reglas ya hechas, sino que tiene que encontrarlas, el filósofo debe convertir los litigios del campo de batalla (*Kampfplatz*) en una sala de audiencias (Lyotard) y convertir los lenguajes idiomáticos en argumentaciones. El juez crítico (el filósofo) «debe hacer justicia a los heterónomos» (129), es decir, a las distintas facultades, o en el lenguaje de Lyotard a las distintas familias de proposiciones. De todos modos, no se ve que sea mucha la diferencia entre la labor del político y la del juez. Me parece que son más explícitas las expresiones de Kant del

lado de lo jurídico que de lo político, a la hora de asignar la tarea del filósofo. Prefiero, pues, permanecer en la tesis de la analogía entre lo filosófico y lo jurídico, más que en la analogía con lo político que defiende Lyotard.

Hemos visto que Kant establece una constitución monárquida de leyes ‘eternas e inmutables’ para el entendimiento; pero también he explicado que él admite revoluciones científicas que «de repente» hacen entrar un saber en un campo de científicidad. Es decir, hay una profunda diferencia entre la ahistoricidad de las categorías y conceptos del entendimiento y la historicidad de la constitución de las ciencias. Si continuáramos utilizando la analogía jurídica podríamos decir que así como las sociedades de cuando en vez hacen una revolución o cambio fundamental mediante la cual cambian «la constitución» de un Estado, así también es dable pensar que el entendimiento humano sufra esas revoluciones y cambie la constitución categorial que la ha regido hasta entonces. Se sabe que Kuhn utilizó esta metáfora para explicitar las revoluciones científicas. *Las revoluciones políticas tienden a cambiar instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben. Por consiguiente, su éxito exige el abandono parcial de un conjunto de instituciones a favor de otro, y mientras tanto la sociedad no es gobernada completamente por ninguna institución. Inicialmente, es la crisis la que atenúa el papel de las instituciones políticas, del mismo modo, como hemos visto ya, que atenúa el papel desempeñado por los paradigmas.* (Kuhn, **Estructura de las revoluciones científicas**, p. 150-151)

Kant defendió la idea de una revolución que hace entrar un saber en un estatuto de verdadera científicidad; una revolución por ciencia, no muchas revoluciones para cada ciencia. La lógica y las matemáticas tuvieron su revolución

científica con los griegos; la física y la astronomía con Galileo Galilei, etcétera. Por otra parte, Kant fue admirador de la revolución francesa, pero al mismo tiempo parece haber moderado demasiado su adhesión a las revoluciones políticas. «La revolución de un pueblo plétórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo con éxito y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano». (Kant, *Filosofía de la historia*, p. 88) Kant ve, pues, un progreso moral de la humanidad en este entusiasmo por la revolución francesa. Ese entusiasmo sólo puede existir si hay una disposición moral de la humanidad. Sin duda Kant no se muestra de acuerdo con los extremos del jacobinismo, y pone muchos reparos, como el decir que difícilmente un hombre sensato volvería a repetir tales acontecimientos; pero no por ello es menos cierta su expresión de entusiasmo con una base moral. Sobre la base de estos textos Lucien Goldman comenta: «Pero nadie se expresó en un lenguaje tan claro y que se prestase menos al equívoco que el viejo Kant a la edad de setenta y cuatro años, en su última obra publicada. Sus palabras suenan como el último homenaje del gigante prisionero a sus hermanos que echaron abajo las puertas de su prisión y empiezan a vivir en la libertad». (Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*, p. 217) Veremos que las palabras de Kant no son tan inequívocas.

Lyotard presenta a Kant diciéndonos que el entusiasmo por la revolución es una especie de locura. «La demencia del

entusiasmo en el caso de la revolución francesa y a favor del partido revolucionario atestigua la extrema tensión que experimenta la humanidad espectadora entre la ‘nulidad’ de lo que le es presentado y las ideas de la razón». (Lyotard, 1987: 75) Pero en realidad Kant nunca dice que el entusiasmo sea una demencia. Kant lo que afirma es que las motivaciones morales no deben estar inspiradas en ninguna pasión (*pathos*).

Hay mucha tensión en lo que Kant afirma acerca del cambio constitucional; por un lado, en una nota en la misma página del texto citado sobre la revolución, Kant rechaza que un pueblo que tenga una constitución monárquica se arroge «el derecho de modificar su constitución». (Ibid., p. 88, nota) Y, por otro lado, afirma: «Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del *derecho*, de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna». (*Filosofía de la historia*: 88) Es decir, Kant, quien está hablando de la revolución francesa y del entusiasmo que produce en los espectadores reconoce el derecho de un pueblo a darse una constitución civil. Pero ¿cómo entonces nos dice en la nota que el pueblo no puede arrogarse el derecho a cambiar la constitución? La otra vertiente a que se refiere en el texto que acabo de citar parece explicar la contradicción o aparente contradicción. Agrega Kant: «Segundo, la del objetivo (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva –algo que sólo puede lograr la idea de una constitución republicana estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuentes de todos los males y de toda depravación de las costumbres». (1981: 88-89) A Kant le interesa, pues, que haya una constitución, por lo tanto no se trata de una monarquía absolutista. Una constitución en derecho, es decir,

jurídica, pues con ello se evita el peor de los males que es la guerra. Hay también una condición moral, que la constitución sea buena en sí. Ahora bien, si Kant reconoce esto en teoría, lo cual está de acuerdo con su idea del entusiasmo por la revolución francesa; sin embargo, parece apresurarse a que de esa tesis no se saquen consecuencias revolucionarias inmediatas. De ahí que, además de afirmar que el pueblo no puede arrogarse el derecho a cambiar de constitución, agregue, en la misma nota: *Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización se subordina a la condición de que sus medios concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esa idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta*. (1981: 90) Por eso concluye que un gobierno puede ser autocrático y gobernar en forma republicana. «Mandar autocráticamente y, pese, a ello, gobernar de un modo republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace un pueblo sentirse verdaderamente satisfecho con su constitución». (ibid., 90) Como diría Habermas de Hegel, también Kant quiere la revolución sin revolucionarios, y exige un moralismo que nunca una revolución puede hacer valer.

Kant defiende el ‘entusiasmo’ desde la estética, como ejemplo de lo impresentable.

«Estéticamente, empero, es el entusiasmo sublime, porque es una tensión de las fuerzas por las ideas que dan al espíritu una impulsión que opera mucho más fuerte y duraderamente que el esfuerzo por medio de representaciones sensibles». (Kant, *Crítica del juicio*, p. 175) Por su parte Lyotard comenta el pensamiento de Kant diciendo: «La revolución destruye un ser común existente; y otro no puede dejar de reemplazarlo». (Lyotard 1987: 96)

Así, pues, hay también una analogía entre el rechazo que Kant hace a que los pueblos con una constitución la cambien, y el rechazo a la historicidad de las categorías del entendimiento; éste constituye una única constitución monárquica que no puede reformarse porque sus leyes son «eternas e inmutables». Hay repentinas revoluciones científicas que instauran la cientificidad de un saber (lógica, matemáticas, física); pero no puede haber revoluciones políticas que destruyan la constitución vigente como no puede haber revoluciones epistémicas que cambien la monarquía constitucional del entendimiento.



---

## CAPÍTULO 14

---

### **LYOTARD SOBRE EL ENTUSIASMO EN KANT**

En *El entusiasmo* Jean François Lyotard expone su crítica del concepto de la «historia» y de «la evolución» basándose en los textos histórico-políticos de Kant. El autor comienza exponiendo su teoría de las familias de frases y de los regímenes de discurso. En este libro establece una analogía entre las familias de proposiciones (o frases) y las distintas facultades de las cuales escribe Kant en sus tres críticas. Kant compara las distintas facultades con islas en un archipiélago, en donde los pasos (*Übergangen*) entre las islas las hace posible la facultad de juzgar. Cada facultad tiene su propio territorio, es decir, su propio objeto. Pero en el lenguaje de Wittgenstein esas facultades serían juegos de lenguaje; pero Lyotard prefiere la expresión «familia de proposiciones» o frases. Esta teoría la explica ampliamente Lyotard en su principal libro: *Le différend*. Las familias de enunciados son intraducibles entre sí. Cada una tiene sus propias reglas, y es incorrecto saltar de las reglas de un régimen de enunciados a otro. Pero puede haber un eslabonamiento de enunciados en determinado régimen de discurso. Las proposiciones siguen la regla de lo falso y lo verdadero. Los enunciados de la ética no pueden deducirse de familias de enunciados descriptivos, como bien había establecido David Hume. Los enunciados de la estética tienen sus propias reglas que no son los de la lógica ni los de la ciencia empírica.

El asunto que ahora interesa resaltar sería el siguiente: mientras que cada facultad tiene sus propias reglas de validez en su propio territorio, en el archipiélago hay un juez que juzga y determina los puentes que se establecen entre las diferentes islas. Pero ¿de dónde deriva su autoridad este juez? Es importante recordar que este juez es el filósofo y la filosofía el tribunal desde el cual enjuicia. Todo esto según la filosofía de Kant. Las diferentes facultades juzgan en su propio territorio de acuerdo a reglas ya establecidas. El entendimiento tiene reglas lógicas y las categorías a priori con las cuales somete a su jurisdicción a las intuiciones sensibles. La razón práctica tiene sus reglas por analogía con la ley natural para juzgar las máximas de la acción humana. Pero, en cambio, el juez/filósofo juzga desde un tribunal que no tiene reglas previas. Kant aclara que entre las islas hay una guerra o comercio (recordemos la tradición moderna del contrato social, según la cual antes de la ley lo que hay es guerra, es decir, ausencia de ley).

Lyotard se esfuerza en demostrar que Kant es un filósofo que no cayó en un metarrelato, pues justamente porque no hay un conjunto de reglas válidas para todas las facultades, o para todas las familias de frases. (La posmodernidad es el fin de los metarrelatos; según la primera versión que dio Lyotard, pues después dio otra versión según la cual la posmodernidad es la crítica del; discurso moderno). Ahora bien, en el caso del discurso histórico/político, Kant no elabora esas reglas y lo que nos da, según Lyotard, es una novela (*Bildungsroman*). En esa novela lo que dice es que anterior a las reglas de las diferentes facultades, lo que hay es la guerra, por lo tanto, el hecho de la fuerza. Kant nos dice que no podemos quedarnos indiferentes ante opciones tan diferentes como el escepticismo de Hume o el dogmatismo racionalista. En este conflicto, en esta guerra, la sana razón tiene que encontrar

la justa salida, no puede quedarse indiferente. De modo que el juez/filósofo entre en juego para establecer los puentes que permitan navegar entre las islas. Kant señala, sin embargo, que ese juez/filósofo, que es la **crítica**, no puede actuar en forma muy absolutista porque él mismo es una facultad (la facultad de juzgar).

Entrando directamente en el tema histórico-político, Lyotard establece una analogía entre el crítico y lo político. Así como la crítica es ese juego de transacciones que nos permite navegar entre las islas del archipiélago, así también lo político –que no constituye una familia de enunciados– lo político es transacción, negociación. Pero el tema que realmente le interesa desarrollar a Lyotard es la crítica del concepto de revolución. Para ello se vale del análisis que hace Kant de lo sublime y del entusiasmo. El sentimiento sublime surge ante lo informe, indeterminado, ilimitado de la naturaleza. Pero hay también acontecimientos históricos, como la revolución, ante los cuales surge el sentimiento sublime. El entusiasmo es el sentimiento sublime ante esos acontecimientos históricos. Lo sublime funciona en la ética y en la estética como símbolo. Lo sublime en la ética es el sentimiento de respeto. El respeto es el sentimiento fundamental en la moral. Kant considera que el sentimiento sublime lo experimenta el ser humano también frente a la perfectibilidad, el progreso indefinido en la historia. En dicho sentimiento hay también una estética; lo sublime como símbolo que suscita el perfeccionamiento del ser humano en la historia.

Lyotard destaca que, en realidad, este sentimiento sublime, el entusiasmo, ante eventos históricos, es en realidad una demencia. Conclusión que obviamente era la que buscaba, y para lo cual rebuscó las premisas en su interpretación de Kant. Recordemos que, según Jean Baudrillard, el pos-

modernismo surgió del arrepentimiento de los izquierdistas italianos por haber sido revolucionarios. Sin duda el juicio se aplica también con la misma exactitud al caso de Lyotard.

Del futuro como serie de eventos por venir no tenemos sino una idea de la razón, lo cual, afirma Kant, no puede sino ser arbitrario. Se trata de un concepto vacío, sin objeto. Del futuro no hay presentación (intuición sensible). Pero aun de la historia natural y humana el criticismo kantiano no ve nada importante que pueda, según Lyotard, «ser validado por el juez crítico». (59) Si el juez crítico se atiene a la intuición, a la presentación empírica, entonces no puede ver en la historia política más que un caos. Si algo podemos decir de la historia es porque la razón en su interés práctico hace algo por «no impedir la proposición histórico-política». Pero, entonces, solo puede hacer un lugar la historia política a proposiciones pragmáticas, es decir, a una expresión política prudencial. Esta sabiduría política ha de ser la de un político moral. El entusiasmo, como modalidad del sentimiento sublime, se experimenta aquí en una forma paradójica, puesto que la única presentación que pudiera reclamar es la negativa. Kant lo compara con el mandato bíblico «no harás ninguna imagen de Dios». Y el propio Kant aplica esta situación a la ley moral y a la disposición moral del ser humano. (Según Jacques Derrida, este mandato de no hacer imágenes de la divinidad es lo que en última instancia subyace a la teoría kantiana de lo sublime. Cfr. *La vérité en peinture*, 1978).

Si pensamos que pueda darse una presentación directa cuando no puede haberla, entonces caemos en una confusión, o mejor un tumulto o exaltación (*Schwärmerei*). Se cae entonces en la ilusión trascendental. Kant condena éticamente este entusiasmo como algo patológico, aunque saca partido de él desde el punto de vista estético. El entusiasmo produce una tensión de fuerzas que vigoriza el

ánimo. La revolución francesa nos hace experimentar el sentimiento sublime ante lo «informe» que es la ocasión de todo sentimiento sublime y al mismo tiempo el entusiasmo que vigoriza el ánimo ante la nulidad de lo que le es presentado. La paz perpetua, como idea de la razón, parece utópica. Nos entusiasmamos con ella, pero no parece que tal caso pueda darse, no es presentable. El sentimiento estético de lo sublime requiere aquí un consenso, se trata de una anticipación de una república sentimental. El sentimiento sublime apela al *consensus*. El sentimiento estético es fruto de una comunidad, su universalidad es comunitaria, pero puesto que no le es dada la intuición sensible, tampoco puede presentar alguna prueba a su favor.

La idea del progreso en la historia tampoco es «presentable»; es a lo sumo una idea estética. Lo sublime funge solo a manera de símbolo, sin poder presentar pruebas. La idea según la cual «hay progreso» es nuevamente fruto del entusiasmo de los pueblos. El juez crítico solo puede validar este enunciado cuando encuentra «signos» que lo confirmen. La revolución francesa puede ser uno de esos signos. Pero en realidad el entusiasmo es prácticamente inverosímil. ¿Cómo podríamos reconocer la idea de república en un mero dato empírico ‘informe’? Lyotard concluye: «En cuanto a la filosofía de la historia, de la cual ni siquiera podrá hablarse en un pensamiento crítico, es una ilusión nacida de la apariencia de que los signos son ejemplos o esquemas». (88)

En el archipiélago de las facultades humanas navegamos en el mar de lo histórico/político, pero paradójicamente no tenemos de él más que signos, sin que podamos presentar pruebas, exhibir el dato sensible. La historia se construye como novela, como ficción. La historia es una novela de cultura (*Bildungsroman*). La cultura, nos dice Kant, es el propósito

de la humanidad en la historia –no la felicidad– porque la cultura es la que nos hace sensibles a las ideas.

A Lyotard le interesa sacar algunas consecuencias por lo dicho por Kant, a pesar de que la lectura que hace está completamente «informada» por los intereses que vienen de vuelta de la idea de revolución. Entre esas conclusiones está que la democracia es también una ilusión trascendental. Aquí se confunde el legislar y el ejecutar, cuando en realidad pertenecen a familias de proposiciones diferentes. Legislar pertenece a una idea de la razón práctico/política. Ejecutar pertenece a otra familia de proposiciones, pues establece cuál es el caso al aplicar una norma. Por eso, para Kant, la mejor forma de gobierno (o de dominación) es la monarquía.

La otra conclusión es que lo histórico-político no se reúne en una sola familia de proposiciones sino en distintas, que Kant utiliza a lo largo y ancho de sus escritos histórico/políticos: proposiciones imaginativas (elaboración de modelos de lo que podría hacerse). Proposiciones antitéticas: el debate. Proposiciones retóricas: la polémica pública, la propaganda. La proposición judicativa: el modelo aplica o no. La proposición prescriptiva: regla de obrar de acuerdo al modelo. La proposición judicial: la acción se ajusta o no a la prescripción. La proposición policial: puesto que la acción no se ajusta a la prescripción, entonces es objeto de represión, de coacción y de castigo.

Finalmente, Kant reflexiona a partir de la revolución francesa; Lyotard a partir de lo que él mismo denomina el fin de los meta-relatos. Este fin de los meta-relatos se muestra, según Lyotard, en el holocausto, Auschwitz, en la invasión soviética a Budapest 1956, etcétera. Hoy experimentamos el abismo entre la idea y su realización. Kant vio ese abismo entre la idea y su realización a partir de la experiencia histórica

de la revolución francesa. También se nos muestra la heterogeneidad entre el poder y la soberanía; entre la dictadura del proletariado y el socialismo realmente existente. Lyotard pone del análisis que Kant hace de la revolución francesa, como demencia, a favor de su propio desencanto con la revolución proletaria, para llegar a la misma conclusión. De paso, Lyotard deja en el aire el tipo de conocimiento histórico, pues remacha lo que Kant dice, esto es, que lo histórico-político es una novela cultural (*Bildungsroman*). Lyotard no se da cuenta de que Kant nos da una idea teleológica de la historia, una extraña idea según la cual es la propia naturaleza la que introduce la finalidad en la historia humana. La idea de la paz perpetua, lograda sin embargo por medios inapropiados a ella, la guerra y la disensión entre los seres humanos. Hubiera sido más acertado denunciar ese extraño teleologismo presente en la filosofía de la historia de Kant. ¿Acaso Lyotard no critica el teleologismo de Hegel y Marx? ¿Por qué detiene la crítica ante el teleologismo kantiano? No le era posible, pues él encuentra en Kant lo que él ya tenía ante la vista como su propia conclusión, y para ello la autoridad de Kant cuenta. Lyotard concluye: «El entusiasmo histórico/político está pues al borde de la demencia, es un acceso patológico y, como tal no tiene validez ética puesto que la ética exige la liberación de todo *pathos* motivador; la ética solo permite el *pathos* apático que acompaña a la obligación y que es el respeto». (73)

Lyotard toma su punto de apoyo para este análisis de lo histórico y lo político en Kant en el hecho de que en verdad éste no se ocupó detenidamente de esta temática. Dada su concepción de la ciencia como determinada por la matemática, mal podía hacer un espacio adecuado a las ciencias sociales y humanas. Y se limitó al análisis que acabamos de examinar en que la historia es una novela, un *Bildungsroman*.

Pero tampoco acierta Lyotard en su análisis de lo político. Pues no hay razón alguna para decir que no hay un género de discurso político. Buenas observaciones sobre el discurso político se pueden encontrar en el amplio desarrollo griego de la retórica. Pues la importancia de la retórica corre parejo con la práctica griega de la democracia, como bien vio Nietzsche. «Solo con la forma política de la democracia comienza la excesiva sobrevaloración del discurso, convirtiéndose ahora en el mayor instrumento de poder *inter pares*». (Nietzsche: 2000: 181) También Michel Foucault dedicó amplios estudios a la retórica griega. (Cfr. *El gobierno de sí y de los otros*, 2009)

Lyotard mantiene su idea de la autonomía de las familias de proposiciones y nuevamente destaca en Kant la separación entre lo cognoscitivo, lo moral y la función de la facultad de juzgar. Derrida, en cambio, le reprocha a Kant el que utilice una y otra vez la lógica del entendimiento incluso cuando habla de lo bello y lo sublime. Son, pues, dos enfoques contrarios. Lo que para uno da motivo al elogio, para el otro es motivo de crítica. La idea del arte en Kant es que éste es posible por el libre entrecruce de las facultades humanas. Es decir que interviene la imaginación, la sensibilidad y el entendimiento. Lo que equivale a decir que de alguna manera el entendimiento también está presente en el juicio del gusto. No es la imaginación la única que participa en el arte. Como bien comenta Roberto Torretti: «(L)as bases de la deducción trascendental se desmoronarían si aceptásemos el ejercicio de la imaginación sin que la esté determinando el entendimiento no está circunscrito al plano empírico, dentro del marco de una experiencia posible objetiva organizada, sino que también es posible en el plano trascendental, esto es, al nivel de la organización misma de la experiencia. *Si hubiera que dar este alcance a la teoría kantiana del libre*



*juego de la imaginación no determinando por el entendimiento, ella implicaría que la experiencia estética envuelve una interrupción de la experiencia objetiva, puesto que la aprehensión de los datos intuitivos supone la referencia de los mismos a la unidad de la apercepción, o sea, la organización de su multiplicidad por las categorías del entendimiento».* (2005: 761-762, énfasis suplido). Torretti no le quita valor a la teoría kantiana del arte y destaca su originalidad y fecundidad, pero subraya que debe entenderse en el sentido que acabamos de citar, pues «la fantasía no puede entenderse sin el andamiaje de la razón». (763) Así que, concluimos, es problemático asimilar, como hace Lyotard, las familias de proposiciones con las diferentes facultades de que habla Kant. Se trata de marcos epistémicos muy diferentes. Si no existe en Kant esa autonomía absoluta que pretende Lyotard, tampoco se puede reprochar a Kant, como hace Derrida, que haga intervenir el entendimiento en entreluzo con la imaginación, porque ése es precisamente el núcleo de la teoría del arte de Kant; el libre juego de las facultades, no la ausencia de una de ellas.

---

## CAPÍTULO 15

---

### **ESTÉTICA DE LO SUBLIME; KANT, LYOTARD, DERRIDA**

J. F. Lyotard ha dado especial importancia a la estética de lo sublime y ha dedicado un libro de comentarios a los párrafos 23 al 29 de la *Crítica del juicio* en los cuales Kant se ocupa de lo sublime: *Leçons sur la analytique du sublime* (1991). Ahora bien, la estética de lo sublime se opone a la estética de lo bello, pues Kant diferencia muy claramente un sentimiento sublime del sentimiento de lo bello.

La facultad de juzgar, objeto de la tercera crítica, tiene dos poderes: apreciar lo bello y lo sublime. Ambos pertenecen a la reflexión estética, aunque haya variaciones dentro de la misma familia. Lyotard nos advierte que la analítica de lo sublime es fundamentalmente negativa pues ella no apela ni a las formas ni a la imaginación. Asimismo, mientras que lo bello arroja luz sobre el porvenir, lo sublime es algo súbito y sin porvenir. Es más, la crítica, observa Lyotard, ubica lo sublime en las vecindades de la demencia. Del mismo modo indica el autor que, aunque la crítica está muy consciente de los límites, no es menos cierto que está siempre en la tentación de sobrepasarlos. «El sentimiento sublime no es más que, desde este aspecto, la impresión de un pensamiento, de este sordo deseo de ilimitación». (Lyotard, 1991: 75) En el lenguaje de Kant el pensamiento es siempre síntesis, o sea, puesta en relación; pero en el caso de lo absoluto ¿cómo puede pensarse

esa relación? puesto que por definición lo absoluto existe sin relación. El criticismo, afirma Lyotard, llega así a un punto ciego, pues se prohíbe a sí mismo pensar lo absoluto. Por eso en el análisis de lo sublime se produce un cierto espasmo.

Kant anota conveniencias y diferencias entre lo bello y lo sublime. Ambos sentimientos son desinteresados. Ambos son, desde el punto de vista de la cantidad, singulares, pero ambos se tienen por universalmente válidos. No se trata, sin embargo, de una universalidad objetiva y sí subjetiva. Una de las diferencias más importantes es que el gusto estético es inducido por la forma, en cambio, el sentimiento de lo sublime se relaciona con un objeto sin forma. La forma se distingue por poseer un límite bien demarcado. No tener límite es, pues, lo sin forma. La forma implica limitación. El sentimiento de lo bello guarda relación con el entendimiento, mientras que lo sublime es afín a la razón. Hay aquí una semejanza en cuanto que ninguno de los dos sentimientos de la estética es pensado mediante conceptos. Lo sublime dice relación a la razón porque no hay de él presentación posible. Dios, el alma, la libertad no son objetos empíricos que puedan estar «presentes». Análogamente sucede con lo sublime. Lo bello es una forma presentable, lo sublime es impresentable. En lo sublime no hay ni forma ni presentación.

El límite es parte del método del entendimiento a pesar de que tampoco puede ser pensado como un objeto. Lyotard concluye esta parte afirmando que la diferencia entre lo bello y lo sublime es una de tipo trascendental y no meramente de énfasis.

En términos dinámicos (energéticos) toda satisfacción es pensada como aumento de la potencia vital. En el caso de lo sublime esta potenciación vital es indirecta. Aquí se produce, según Kant, una inhibición, un instante en que la fuerza es

reprimida. En la emoción sublime se experimenta cierta angustia transitoria. A diferencia del sentimiento de lo bello, lo sublime es en realidad una emoción. El placer de lo bello es positivo; la emoción de lo sublime tiene cierto aspecto negativo, cierta ambivalencia. Kant pone como ejemplo de sentimiento de lo sublime la visión del mar embravecido. La naturaleza contribuye aquí a la emoción de lo sublime por su grandeza y su fuerza. No es ya la forma lo que sugiere esta emoción, como ocurre en el sentimiento de lo bello.

En lo bello el entendimiento y la imaginación se hallan relacionados dentro de cierta proporción. Con lo sublime ocurre exactamente lo contrario. La imaginación es sierva de la limitación, de la finitud. En el genio, se rompe la relación con el entendimiento y ya no aparece el sentimiento de lo bello. En lo sublime el concepto no tiene presentación y la imaginación entra en el abismo. Todas las formas son inanes frente a lo absoluto. Lyotard anota que aquí surgen dos estéticas, una demasiado figural y otra más abstracta que abandona toda forma. Pero no podemos ubicarla en uno u otro territorio, como hacen algunos al remitir lo sublime a una ética y lo bello a la estética. Para Kant el sentimiento de lo sublime, como el del gusto, pertenece a la reflexión.

En el sentimiento de lo sublime no hay una grandeza mensurable como cantidad, pero hay una magnitud. La magnitud es un juicio de la reflexión «sobre la representación del objeto». Lo sublime no admite comparación. De hecho, la magnitud no es objeto de una comparación objetiva; el objeto es sólo ocasión del sentimiento sublime. Kant escribe a veces acerca del objeto sublime como algo colosal pero sin forma. El sentimiento de lo sublime constituye «una emoción violenta y ambivalente que el pensamiento experimenta con ocasión de lo ‘sin forma’». (: 123)

La apreciación de la inmensidad suscita también el sentimiento sublime. No se trata, aclara Kant, de una gran unidad sino del movimiento progresivo hacia «lo siempre más grande». La imaginación sigue al entendimiento en este movimiento progresivo, por ejemplo, hacia magnitudes cósmicas. Pero aquí se experimenta cierto vértigo; el de las progresiones cósmicas, ya que toda magnitud va aparecer pequeña en comparación con lo ilimitado.

Kant compara también esta ilimitación cósmica con el hecho de la libertad. Sin embargo, anota Lyotard que hay mucha timidez de parte de Kant en otorgar un lugar «al sentimiento moral en lo sublime» (: 148) No obstante, Kant llega a decir que el juicio sobre lo sublime tiene un fundamento en la «disposición al sentimiento por las ideas (prácticas), esto es, al sentimiento moral». (cit.: 148) Lyotard observa que Kant no llega a desarrollar este tema y aventura la idea de que para Kant en definitiva «el sentimiento sublime no puede identificarse con el sentimiento moral. Simplemente porque este último, el respeto, no es un sentimiento estético». (:148) Nótese, sin embargo, que a Lyotard le interesa mantener bien separadas y diferenciadas estas esferas: la de lo estético y la de lo moral. Pues Kant es, en su interpretación, el mejor ejemplo de un filósofo moderno que no cayó en los metarrelatos. Y no cae en ellos justamente cuando se respetan las reglas de las distintas esferas de valor, o de los distintos juegos del lenguaje. ¡Para el posmoderno Lyotard el modelo de respeto por las reglas de los juegos del lenguaje es el moderno Kant! La paradoja se continúa si tenemos en cuenta que Lyotard sostiene que la estética de lo bello es moderna mientras que la estética de lo sublime es posmoderna. En otro escrito Lyotard había anotado una diferencia entre lo sublime moderno y lo sublime posmoderno:

Aunque nostálgica, la estética moderna es una estética de lo sublime. Permite que aparezca lo impresentable únicamente como falta de contenido; pero la forma, debido a su coherencia identificable, continúa ofreciendo al lector o al espectador motivo de solaz o placer...Lo posmoderno sería aquello que, en lo moderno, muestra lo impresentable en la presentación misma; aquello que se niega el solaz de la forma adecuada, el consenso del buen gusto que haría posible compartir colectivamente la nostalgia de lo inalcanzable; aquello que busca nuevas presentaciones, no para gozar de ellas, sino para impartir un sentido más fuerte de lo impresentable».

Alex Callinicos, refiriéndose a este texto, lo explica en forma más taxativa: «El arte posmoderno difiere entonces del modernismo en la actitud que asume frente a nuestra incapacidad de experimentar el mundo como un todo coherente y armonioso». (1994: 45) Callinicos alude también a la tesis posmoderna de abandonar la mirada retrospectiva y, en cambio, destacar la invención de nuevas reglas, sea en el arte o en la filosofía, e incluso en la ciencia.

Veremos también que la trasgresión de estas esferas (la de lo moral y lo estético) le sirve a Lyotard para cuestionar la filosofía de la voluntad de Nietzsche y la ‘estética de la existencia’ | como ética | de Foucault, aunque dichas observaciones las hace de paso, pero suficientemente claras para indicar al lector a quién apuntan.

El tema lyotardiano del diferendo aparece también de cuando en cuando a lo largo de esta obra. En este caso se trata de un diferendo entre dos absolutos. No un litigio que pueda llevarse a un tribunal. En el diferendo no hay una tercera instancia que pueda legítimamente decidir.

La idea de la razón práctica | la libertad | también ocurre sin posible presentación, no es un objeto sensible. El respeto | o sentimiento moral | es un producto de la razón práctica. Lyotard subraya que la mezcla de miedo y exaltación que se da en el sentimiento sublime es de hecho insalvable, no reducible al sentimiento moral, al menos directamente. (1991: 158) Los distintos momentos del pensamiento, sea la concepción o sea la percepción, tienen su propio absoluto. Kant señala también que el absoluto del uno no es igual en potencia al absoluto del otro. Lo absoluto de la razón no parece posible para la imaginación; lo absoluto de la imaginación sólo sería un momento de lo absoluto de la razón. Pero Lyotard señala que ésta no es una buena lectura, sería una lectura especulativa, y no crítica.

La síntesis dinámica permite que un fenómeno propio de la necesidad natural sirva algunas veces de signo de la obligación moral. Asimismo, el juicio acerca de lo sublime presenta una síntesis análoga. Se trata del terror en lo presentado y de la exaltación en lo impresentable. «En lo sublime la causalidad absoluta no está presente más que en cuanto place o displace». (: 172) De lo contrario la analítica de lo sublime debería ser parte de la razón práctica. Kant separa claramente estos poderes y prohíbe toda confluencia admitiendo la especificidad de lo estético y de lo sublime.

«El diferendo entre lo finito y lo infinito no se experimenta plenamente en el pensamiento más que si el pensamiento finito (el de la forma) se sustrae a la finalidad que es la suya para tratar de ponerse a la medida de la otra parte. No hay diferendo sin este gesto (: 186). Aquí solo puede haber un signo de una presencia que, sin embargo, no es nunca una presentación». (: 186) Por eso se puede concluir que lo absoluto se significa sólo en forma negativa. Lo absoluto es impresentable. El diferendo no implica la incompreensión de

una parte con respecto a la otra. Exige, en cambio, comprensión del idioma del otro. «Aunque no se puede satisfacer esta demanda con los medios de su propio idioma». (: 187) Desde Kant y el romanticismo se pregunta si a través de la literatura y del arte | con su sumisión a las formas | se puede testimoniar lo absoluto. En todo caso, afirma Lyotard, lo bello «deja de ser su objeto».

El entusiasmo, dice Kant, es la idea del bien en cuanto va acompañada de afecto. El contenido afectivo es parte de la sublimidad del sentimiento moral. «Toda emoción, todo estado subjetivo del pensamiento puede dar paso a lo sublime, la cólera, la desesperación, la tristeza, la admiración y aún la falta de afecto». (: 189) Lo sublime difiere más por la cantidad de energía que por la cualidad de los sentimientos implicados. La desesperación abatida no es sublime, pero sí lo es la desesperación rebelde, la justa indignación, la energía de la desesperación. «Pues la energía es lo que da cualidad afectiva singular, su valor sublime, su nobleza». (: 190)

Hay una estética de la moralidad. Kant sostiene, de acuerdo a Lyotard, que: «El bien (moral) intelectual, en sí mismo final, considerado estéticamente, no debe ser representado como bello sino como sublime». (: 192) Lyotard desarrolla el tema kantiano de lo bello como símbolo del bien. Parece haber una mera disyunción entre la ética y la estética. Se trata de dos facultades del espíritu que son heterogéneas. En la tercera crítica se trata de establecer un puente entre la facultad de pensar y la del querer «y el sentimiento estético debe servir de pilar central para lanzar un puente con dos arcos entre esos dos poderes». (: 200) Se trata de un diferendo entre el gusto y el querer. «La belleza podría ser el símbolo de la moralidad». (: 201) Pero Kant muestra reservas sobre esta analogía entre lo bello y lo bueno. Se trata, afirma Lyotard, de un argumento arcaico de la metafísica occidental: la



reciprocidad de lo bello y lo bueno. Kant no mantiene esa reciprocidad. Quizá podamos ver lo bello en el bien, pero la recíproca no es válida para Kant. No podemos pasar de lo bello a lo bueno, o decir sin más que algo es bello, por lo tanto bueno. Es aquí donde Lyotard parece enfilear su crítica contra Foucault. «Una ética, una política estética, por esta reserva, está de antemano desautorizada. Ellas son exactamente lo que Kant llama «ilusiones», una «aparición trascendental» (: 202) La heterogeneidad de la facultad de querer y de la facultad del gusto impide confundir lo bello y lo bueno. Kant escribe: «El uso estético de la facultad de juzgar no es el uso práctico de la razón en sí misma legisladora». (Cit. 202)

Por tanto, se trata de disipar toda subordinación del sentimiento de placer a la facultad del conocer. También trae confusión el identificar o hacer recíprocos el bien y lo bello. Esto lleva a Lyotard a cuestionar toda filosofía de la voluntad, comenzando con la «voluntad de potencia». Esta reduce la ética y la política a «valores» y termina tratándolos igual que «formas». «La afirmación en Nietzsche se entiende como formación, como creación artística. El bien, accesoriamente lo verdadero, no se sostiene más que por la «belleza». (: 203)

La analogía que Kant establece está muy lejos de constituir un puente. Lo bello y lo bueno tienen cierto aire de familia: «ellas agradan inmediatamente sin o antes de todo interés». (: 204) El concepto de la ley inspira directamente el sentimiento moral. Habría, pues, también, una analogía entre lo verdadero y lo bueno. El bien moral sí se liga con un cierto interés, el interés práctico. La ley moral se acoge directamente a la voluntad por obligación, sin miramiento alguno al objeto. Ella es la ley moral y se impone universalmente. El interés ético está fundado exclusivamente en un concepto de la razón. Es el respeto lo que determina a la voluntad a la realización

de la moral. «En la ética, un interés, secunda, pero secunda porque precisamente, se deduce de la concepción de la ley, un interés que no puede estar mediatizado, una implicación de intereses. El interés es, pues, en la ética un resultado; en la estética, el desinterés inicia». (: 208) «Un interés (ético) para el desinterés (estético)». (: 208) Pero, agrega Lyotard, esta forma dialéctica no es crítica.

Kant establece la primacía de la razón práctica sobre la razón especulativa. Pero este primado no puede ser intrínseco. El interés, afirma Kant, se refiere al principio mediante el cual es puesto en ejercicio un poder del espíritu. La representación de la ley moral exige el abandono del amor de sí mismo. Este sacrificio es necesario para la realización de la ley moral. Lo contrario nos llevaría a confundir «el respeto con el entusiasmo, y la ética con la estética de lo sublime». (: 213) No se puede hacer depender la razón práctica de la razón especulativa. Esto sería contrariar el orden. Kant hace explícito que en realidad «todo interés es práctico». Y por ello incluso el interés de la razón teórica está condicionado. El conocimiento se pone en acción por un interés trascendental: «querer efectuar el potencial del entendimiento». (: 215) No es el entusiasmo lo que Kant pone como objeto del sentimiento sublime sino la *apathía*. Pues la *apathía* siente satisfacción por el cumplimiento de la regla. La *apathía* está por encima del entusiasmo. La *apathía* es una mera satisfacción para la razón pura.

A pesar de las diferencias que Lyotard establece entre ética y estética, hace notar la vecindad en que Kant pone al bien con relación a lo sublime, más que con relación a lo bello. Kant afirma: «El bien (moral) intelectual, en sí mismo final, considerado estéticamente, no puede ser representado como bello sino como sublime». (Cit. 220) Esto trae importantes corolarios para la estética de lo sublime. Lo

sublime es más bien un sentimiento del espíritu, en oposición al gusto. Su resorte proviene del pensamiento el cual no se deja llevar por la finalidad de la forma. «Para lo bello el sujeto está a la escucha de la naturaleza. Para lo sublime la naturaleza queda en la sombra por este otro pensamiento, que la ley requiere, un pensamiento que no es «sujeto»; más por esto sujeta absolutamente a la obligación». (: 224) El sentimiento del espíritu no es extranjero al «respeto por las ideas morales».

Lo sublime, según Kant, no se refiere a ninguna finalidad de la naturaleza; se refiere, en cambio, al posible uso de una finalidad que sea del todo independiente de la naturaleza. «La imaginación sacrificándose, sacrifica la naturaleza, estéticamente, en vista a exaltar la santidad de la ley». (: 229) El sentimiento sublime no persigue ningún interés. La idea, dice Kant, es un objeto que no es presentable. La tercera Crítica descubre «el signo de la idea».

La idea se relaciona con lo suprasensible. Por el signo lo suprasensible afecta al pensamiento. La idea es un concepto al que no le corresponde una intuición (como ocurre normalmente en los conceptos del entendimiento). La libertad, idea moral de la razón práctica, es impresentable. La idea suprasensible no sólo es objeto trascendental sino también trascendente (*transzendentem Begriff*). Lo suprasensible, aunque trascendente, no es menos cierto; goza de certeza inmediata y no requiere prueba alguna. La presencia de lo suprasensible también nos es dada a través de signos, y éstos están relacionados con el sentimiento de respeto y la obligación de participación universal, o sea, la comunicabilidad.

Lyotard se pregunta si, llegados a este punto, no podríamos decir que la idea ética y la estética (lo sublime) sean lo mismo. Y responde: «Ellos no son idénticos, ellas están, entre ellas, en una relación de ‘analogía’» (: 255) La

belleza se relaciona con el bien como un símbolo, es decir, como una presentación indirecta. Kant lo dice explícitamente, lo bello es símbolo de lo bueno. De hecho, advierte Lyotard que la tercera crítica se escribe como una «analogía de lo bello con el bien». (: 255)

La idea estética es inmostrable (no se puede exponer). La idea racional es indemostrable. «Esa oposición es suficiente, por ella misma, para prohibir la confusión e incluso la continuidad, de la ética a la estética». (: 256) El hecho de que la idea estética sea inmostrable sólo es un símbolo de la indemostrabilidad de la idea racional. En ambos casos, la ética y la estética hay una «suerte de exceso de una facultad sobre la otra: un poco de presentación imaginativa, un poco de obligación racional». (: 256) Cuando la razón llega a sus fronteras se comprende que el juicio estético no se halla lejos de lo absoluto.

Lo sublime sólo puede universalizarse mediatamente, esto es, por medio de la ley moral. «Lo sublime tiende a una «satisfacción exultante» que procede de la idea de lo absoluto; pero sólo el pensamiento razonador puede representar este objeto impresentable». (:271) Lo sublime sólo puede comunicarse universalmente a través de la razón en su uso práctico, o sea, a través de la ley moral. La exigencia de universalidad se experimenta por el respeto, el cual no es placer ni pena. Por eso este placer que acompaña a lo sublime no es directamente ético, sino un placer contemplativo. «El placer como parte del sentimiento de lo sublime sólo puede comunicarse universalmente si ya presupone otro sentimiento, el de su destinación suprasensible». (: 272)

El sentimiento sublime, sin embargo, no se identifica con el sentimiento moral. Pero lo sublime requiere la aptitud para tener interés por el respeto a a la ley moral. Lo sublime, como se dijo, requiere la mediación del sentimiento moral para su

comunicabilidad universal. El sentimiento sublime procede de la razón en su uso práctico. Lo sublime tiene ya en sí el concepto de la causalidad libre de la razón práctica. Por ello el sentimiento sublime pide su universalización sin que pueda demostrarse. «El debe este privilegio a su vecindad con el sentimiento moral: la voluntad libre no es una idea universal, y el respeto, que esta idea siente universalmente, es también universal». (275)

Lo sublime exige una comunicabilidad muy distinta de la que le corresponde a lo bello. El gusto de lo bello es una universalidad sin concepto. En cambio, la universalidad propia del sentimiento sublime pertenece a los conceptos de la razón práctica. El gusto de lo bello es pensamiento que se siente en ocasión de la forma de un objeto. El sentimiento de lo sublime se da en ocasión de la ausencia de forma. En lo sublime se experimenta la grandeza de la naturaleza como signo de la razón.

El deber es un sentimiento sublime. Es también sublime la resistencia de la virtud a las pasiones. Asimismo, es sublime el efecto que resulta de la desproporción con el deseo empírico. Lo sublime exige comunicabilidad universal. Pero esta participación universal difiere de la comunicabilidad del gusto por lo bello, sólo son análogas. Lo bello exige una deducción por el *sensus communis*, y alude a las formas de la naturaleza afines al pensamiento. La moralidad implica la presencia inmediata e incondicional ante el pensamiento de la idea de la libertad. Lo sublime escapa a ambas exigencias de la comunicabilidad universal. «Ni universalidad moral ni universalidad estética, más bien la destrucción de una por la otra en la violencia de su diferendo, que es el sentimiento sublime. El diferendo mismo no puede exigir, incluso considerado subjetivamente, de ser comunicado por todo pensamiento». (285)

### Derrida sobre lo sublime en Kant

Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, abordó, en 1978, antes que Lyotard (1991) el análisis (deconstructivo) de la *Crítica del juicio*. Al leer estas bellas páginas uno no puede menos que concluir que Derrida respondió por adelantado al análisis de Lyotard según se acaba de exponer. En efecto, allí donde Lyotard señala la heterogeneidad de lo bello y lo sublime con respecto a las reglas del entendimiento, Derrida, en cambio, muestra la forma arbitraria y violenta como éstas se imponen en la estética. Derrida se pregunta de dónde viene el cuadro categorial que Kant utiliza para la analítica del juicio. Y responde que Kant la importa a la estética de la *Crítica de la razón pura*, de su tabla de los juicios; importación que no es ilegítima puesto que en ambos casos se trata de juicios. «Pero, | agrega Derrida | transporte que no se hace sin problema y sin violencia artificiosa: se transporta y su fuerza a entrar en un cuadro lógico para imponer una estructura lógica, a una estructura que ya no concierne esencialmente a la relación de un objeto como objeto de conocimiento. El juicio estético, no es un juicio de conocimiento». (1978) No tratándose, pues, en la estética de juicios cognoscitivos no deja de ser problemática la importación del esquema categorial del entendimiento lógico. Habría que notar, sin embargo, que Lyotard admite que la lógica es una forma de eslabonamiento de proposiciones y que como tal aplica siempre que utilicemos frases proposicionales. Se trata del género lógico o dialéctico en el sentido aristotélico. Además Lyotard distingue el género discursivo lógico del cognoscitivo, aunque a ambos se aplica la lógica de eslabonamiento proposicional. ¿No da demasiado poder a la lógica, en una teoría que se propone demarcar nítidamente los distintos juegos del lenguaje? Ese demasiado poder de las reglas del entendimiento lógico es lo que Derrida está deconstruyendo en su estudio de la *Crítica del juicio*. «Kant aplica pues una

analítica de los juicios lógicos a los juicios estéticos en el momento mismo en que él insiste en la irreductibilidad de unos y otros. El no justifica jamás este encuadramiento, ni la contención que le impone artificialmente a un discurso sin cesar de ser amenazado de desbordamiento». (Id., 81) Se trata, pues, de una apreciación completamente distinta de la que nos ofrece Lyotard. Derrida nos dice, además, que la deconstrucción no debe volver a encuadrar pero tampoco soñar con la ausencia de cuadro. La metáfora del «cuadro», como encuadramiento operado por el entendimiento es la guía de Derrida en el estudio de la tercera Crítica. Como cuestión gráfica, Derrida separa párrafos de este texto con rectángulos a media traza. Quiere figurarnos también el procedimiento kantiano de «encuadramiento», todo demasiado «cuadrado».

Téngase en cuenta que Derrida percibe la aplicación kantiana de las reglas lógicas tanto para el gusto de lo bello como para el sentimiento de lo sublime. (Derrida, p. 81 y 154)

Pero la cuestión no termina ahí. Derrida prosigue su deconstrucción. Vamos a seguirlo paso a paso en este estudio sobre la tercera Crítica. Comienza indicando que la razón teórica excluye lo que no es teórico. La estética no pertenece al orden del entendimiento, ni a los procesos cognoscitivos. La estética no se ocupa del conocimiento sino del afecto y de la facultad de desear. Los principios a priori de la razón son constitutivos para la facultad de desear y regulativos para la facultad de conocer. Kant recurre a un «medio» (*Mittelglied*), que es el juicio, para articular las relaciones entre el entendimiento y la razón. Pero los principios reguladores | que son este «medio» del juicio | no tienen un dominio propio. (Derrida, id., 45) En ese medio se articulan las relaciones entre lo práctico y lo teórico. La paradoja es que

ese «medio» donde ocurre la articulación, que es el juicio, el arte, no tiene su propio dominio. Pero, lo que no tiene dominio propio puede, sin embargo, según Kant, tener un «territorio», e incluso, como señala Derrida, «una legalidad propia». «Kant parece querer decir dos cosas contradictorias a la vez: que es necesario desprender un medio como parte desgajable, operar la separación de la parte pero que también es necesario reunificar el todo reformando el nexo, la conexión, reanexando las partes a las dos grandes columnas del el cuerpo». (Id., 46) Pasamos el trabajo de desmembrar unas partes para luego tratar de juntarlas de nuevo. Recordemos que Kant utiliza la metáfora de la «arquitectura» para hablarnos de la totalidad de las funciones de la razón. La crítica «desata porque ella misma no es más que un momento y una parte del sistema». (Id., 46) Luego añade Derrida: «Pero el sistema de la filosofía pura habrá de comprender en él mismo la crítica y construir un discurso general que habrá de dar razón de lo separable. Este sistema de la filosofía pura, esto es lo que Kant denomina metafísica». (Id., 46) Apreciaciones nada concordantes con el afán separatista de Lyotard.

En la analítica de lo bello Kant usa categorías como «cantidad», «cualidad», «relación», etc. En la analítica de lo sublime utiliza categorías como «lo dinámico», «lo matemático», etc.; según pudimos apreciar en el análisis que hace Lyotard. Derrida indica claramente que Kant da demasiada importancia a la «cantidad», es decir, al aspecto matemático a la hora de indagar sobre lo sublime. Además, que es la talla humana la que le sirve de patrón. Lo colosal parece ser el criterio de lo sublime, mirado desde la perspectiva de la magnitud. Lo sublime no es pensado en relación con las obras de arte sino más bien con relación a la Naturaleza. (Esto trae dificultad a Lyotard, quien, como vimos trata de aplicar el concepto kantiano de lo sublime al arte abstracto).



Derrida parece apuntar a una paradoja cuando nos dice que Kant se fija en lo colosal para definir lo sublime, pero al mismo tiempo Kant insiste en que aquí se trata de la presentación de algo que, sin embargo es impresentable. El coloso es, pues, símbolo presente de algo que en realidad es impresentable. Sin duda se trata del lenguaje de la teología.

Lyotard nos ha mostrado las profundas diferencias entre lo bello y lo sublime. Derrida no deja de señalar las semejanzas: uno y otro apelan al juicio reflexivo y al placer, pero a un placer que vale por sí mismo; ambos son independientes de los juicios determinantes del entendimiento lógico. De hecho Derrida concluye taxativamente: «Difícilmente se puede hablar de oposición entre lo bello y lo sublime. La oposición no podría surgir más que entre dos objetos determinados, con su contorno, sus bordes, su finitud.» (Id., 145) La razón de ello es que sólo lo bello dice relación a una forma definida y a un límite circunscrito. En cambio, lo sublime se refiere a lo sin límite y sin forma, y es apreciado sólo con ocasión de un concepto indeterminado de la razón. El objeto a partir del cual apreciamos lo sublime es ocasión «la totalidad de lo sin límite». (Id., 146) Derrida indica también que Kant analiza lo bello partiendo de la cualidad (la forma) y lo sublime a partir de la cantidad (la magnitud colosal). La columna en el caso de lo bello y lo colosal en el caso de lo sublime. El análisis de lo sublime está saturado de la negatividad (lo sin-forma). Kant mismo se refiere a lo sublime en cuanto amerita «ser llamado placer de lo negativo». «La medida de lo sublime es la medida de esta desmesura, de esta inconmensurabilidad violenta». (Id., 148)

Lo sublime se apoya en objetos naturales pero aluden a algo que no es un objeto natural y que está más bien dentro de nosotros mismos, en cuanto seres racionales. Derrida concluye: «El sentimiento de lo colosal, efecto de una proyección subjetiva, es la experiencia de una inadecuación

de la presentación misma, o mejor, de una inadecuación de la presentación a lo presente de la presentación. Una presentación inadecuada de lo infinito que presenta su propia inadecuación, una inadecuación se presenta como tal en su propia beance». (Id., 151) Hegel, continúa Derrida, juzgara inadecuada esta subjetivización del sentimiento de lo sublime. Hegel observa que Kant parte de la talla humana en lugar de hacerlo de lo sin-talla. Pero, Derrida, observa, que Kant hubiera respondido que para pensar lo sin-talla es necesario la presencia de la talla humana. Nos hacemos una idea de lo sublime aunque sea a partir de algo inadecuado. Recordemos que se trata de puro simbolismo.

Otra observación de Derrida atañe tanto a Kant como a Hegel. Alude al judaísmo presente en ambos en el momento de analizar lo sublime. Ambos filósofos tuvieron muy presente los pasajes bíblicos en que se prohíbe al pueblo de Israel hacerse figura alguna de Dios. Asimismo, indica Derrida que el énfasis en lo colosal en el momento de analizar lo sublime, emparenta a Kant con Hegel en otro respecto, pues ambos recurren a lo egipciaco entendido como las pirámides. Hegel define el símbolo sobre el trasfondo de la arquitectura egipcia de las pirámides; Kant define lo sublime por lo colosal; nuevo egipcianismo.

Pero quizá la afirmación más importante de Derrida, que nos la reserva para el final del trabajo sobre la tercera Crítica, es el hecho de que Kant en su análisis de lo sublime parece haberse inspirado en el argumento ontológico de San Anselmo: *Aliquid quo nihil majus cogitari potest*. (Id., 157) Esto confirmaría el ambiente cuasi-teológico que está presente como hilo conductor a lo largo de toda la analítica de lo sublime. Las continuas referencias de Kant a la razón práctica, la profunda vecindad con la moral, todo ello apunta a lo Absoluto, lo impresentable, lo no figurable.

---

## CAPÍTULO 16

---

### ALCANCE Y LÍMITES DEL LEGADO DE KANT

*La posición suprema de la razón práctica  
Es una aspiración del saber a la  
sabiduría (filosofía). El nosce te ipsum.<sup>1</sup>*

Sin pretender ser exhaustivos, vamos a pasar revista a algunos de los logros que aún permanecen actuales de la filosofía de Kant, aunque también pondremos de relieve algunas tesis que con el tiempo inevitablemente han superado o ya desde su formulación no eran las más adecuadas.

Kant combatió el escepticismo a que conducía el empirismo radical de David Hume. La idea central es que la sola experiencia no es suficiente para una adecuada explicación del conocimiento humano. Algún principio independiente es necesario admitir, a menos de caer en un círculo vicioso. No es necesario admitir todo el complejo aparato *a priori* y trascendental de la crítica kantiana, pero algún principio independiente de la experiencia es necesario. De hecho el propio Hume admitió que la lógica y las matemáticas se fundan en meras relaciones de ideas y no en la percepción como postula para el resto de las ideas. Fue John Stuart Mill

---

<sup>1</sup> Kant, *Opus postumum*, 1991, p. 695.

quien asumió la tesis según la cual la experiencia sola es suficiente para explicar el conocimiento humano. No hace falta dar por sentadas las doce categorías del entendimiento como formas a priori. Kant no explica porque solo esas doce categorías son las únicas que son a priori. Ese cierre categorial obedece más bien a una voluntad de sistema. Si el entendimiento humano funciona espontáneamente no hay razón para cerrar las categorías de una vez por todas. En cambio, dada esa espontaneidad es obvio que el entendimiento humano puede seguir produciendo nuevas categorías según las necesidades del desarrollo del conocimiento. Por ejemplo, la categoría de función no existía en el sistema categorial aristotélico, pero sí es importante en la ciencia moderna, porque las leyes científicas pueden entenderse como relaciones funcionales entre factores diferentes.

También es importante mantener el doble polo que interviene en el conocimiento humano: el polo teórico y el polo empírico. Solo las metafísicas especulativas pretenden mantenerse en mundos teóricos sin afanarse en validar empíricamente sus asertos. Si algo ha demostrado la ciencia moderna es que sin un polo empírico que valide las teorías no puede haber ciencia. Kant lo dijo muy claramente, la razón investiga teniendo en una mano los principios del entendimiento y en otra los experimentos que validan las teorías. El uso empiriológico de la razón es el alcance legítimo de la misma.

### **Sobre la cosa en sí**

La tesis de la cosa en sí contiene un aspecto epistémico y otro ideológico. Lo epistémico se refiere a los límites de nuestra sensibilidad. Toda especie animal percibe algo del mundo ambiente pero solo desde la peculiar estructura de su organización sensorial. Hasta Nietzsche lo reconoce: «No se

trata de sujeto y objeto, sino de una determinada especie animal que solo prospera bajo una cierta relativa *precisión* y, sobre todo *regularidad* de sus percepciones, (de suerte que pueda capitalizar la experiencia».<sup>2</sup>

La estructura visual humana, por ejemplo, permite ver los colores del denominado espectro visible (del rojo al violeta), pero las abejas perciben el ultravioleta. Su estructura sensorial es diferente de la nuestra, pero especializada. La tecnología ha hecho posible que podamos percibir mejor algunos aspectos de la naturaleza. Con el microscopio podemos percibir mejor lo muy pequeño; con el telescopio, lo muy lejano. En breve, el mundo que percibimos depende de la estructura de nuestra sensibilidad. En esto tiene razón Kant. Pero se puede mejorar su tesis con la idea de Marx según la cual el hombre percibe según las leyes de todas las especies:

*«El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por eso el hombre crea también según las leyes de la belleza».*<sup>3</sup>

El otro aspecto de la tesis de Kant sobre la «cosa en sí» es el ideológico. Kant puso un énfasis excesivo en la tesis según la cual no hay conocimiento de la cosa en sí. Este énfasis es ideológico porque expresa un interés práctico. Ese interés práctico es moral y religioso. Kant se propuso poner límites a

---

<sup>2</sup> Nietzsche, *Nihilismo*, Barcelona, Península, 2000, p. 129. (Selección y traducción de Gonçal Mayos).

<sup>3</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 112.  
(Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente).

la razón a fin de que la razón científica se inhiba de tomar como objeto suyo la moral y la religión. Deslumbrado por el éxito del modo científico de investigación de la naturaleza, Kant veía peligroso y hasta perjudicial que ese mismo tipo de investigación experimental fuese a ser aplicado a la moral y a la religión. (A lo mejor no le gustó el modo de razonamiento experimental que David Hume aplicó a la moral y a la religión).

A mi modo de ver con el concepto límite de cosa en sí hace ver el horizonte finito de nuestro conocimiento. Pero ese horizonte se mueve en la misma medida en que se desarrollan y profundizan nuestros conocimientos. Por ejemplo, Kant rechazaba la consideración atomística de la materia. La física y la química del siglo XX han hecho imprescindibles el hecho de las partículas como el hecho de la energía ondulatoria. Y quizá algún día se sinteticen en una sola entidad física de modo que haga justicia a ambos aspectos, el ondulatorio y el corpuscular.

A mi modo de ver, el concepto de cosa en sí designa lo que no conocemos de la realidad, lo que escapa a nuestros conocimientos actuales. Pero con el desarrollo del conocimiento vamos adquiriendo conocimientos más allá de lo actualmente conocido.

Sobre el **nómeno**. Una epistemología materialista no tendría mucho que preocuparse por el concepto kantiano de *noúmeno*. En efecto, Kant afirma que las entidades nouménicas o pertenecientes al mundo inteligible no podemos conocerlas. Para el materialismo la cuestión es más clara. Las supuestas entidades inteligibles no las conocemos porque no existen. El alma como sustancia simple e inmortal es una tesis metafísica y religiosa. La ontología materialista

no admite entidades espirituales subsistentes, es decir, sin un sustrato material. Kant decía que la metafísica es una necesidad humana. Mejor escribe Nietzsche cuando afirma que la metafísica es solo un retoño de la religión. «La necesidad metafísica no es el origen de las religiones, como cree Schopenhauer; es un simple retoño de esas religiones. Bajo el gobierno de las ideas religiosas nos hemos acostumbrado a pensar en ‘otro mundo’ (mundo del más allá, supermundo, o submundo). Y el día en que esa quimera se desploma, se experimenta un vacío angustioso».<sup>4</sup>

En el mismo sentido, esa dualidad abismática entre el mundo sensible e inteligible es problemática. El universo constituye un continuo desde los quantones hasta el ser humano. La mente es parte del proceso universal. La realidad es devenir; es el proceso que va de la materia/energía hasta la mente. Sobre la diferenciación entre la facultad sensible y el entendimiento, Jonathan Bennet observa que es un logro, pues no se trataría de una mera diferencia de grado como se consideraba antes, especialmente Leibniz. No obstante, Bennet observa que Kant hace uso de otra dicotomía en la cual establece que lo sensible es pasivo y lo intelectual es activo. Y critica dicha dicotomía en la forma como la plantea Kant. «Por el lado sensorial, puedo ofrecerme intuiciones de un modo activo a través del tipo de imaginación que lleva consigo inducir en mí mismo, de manera deliberada, una visión en el ojo de la mente. O una audición en el oído de la mente. . [...] La opinión con la que me enfrento falla también por el lado intelectual, porque en él no siempre soy activo: yo no ejecuto voluntariamente todas mis operaciones

---

<sup>4</sup> Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Península, 1973, p. 50-51 (Antología preparada por Manuel Carbonell).

intelectuales, y algunas de ellas suceden hasta contra mi deseo». <sup>5</sup>

En la ética ese doble mundo (sensible e inteligible) es también problemático. La voluntad racional legislando como un monarca absoluto sobre sus siervas, las pasiones. En este punto es más claro Aristóteles y Spinoza. Entre ser y deber ser hay una mediación que es el poder ser. Solo hay un deber ser para un ser que tiene en su ser el poder ser. O como afirma Spinoza: la virtud es la potencia misma del ser humano, es decir, la actualidad de su esencia.

La **ontología** de Kant es fundamentalmente estática. Solo hay dos conceptos en los cuales mantiene cierto dinamismo. La materia no es pasiva como en la ontología aristotélica. Kant piensa la materia con Leibniz como dinamismo, fuerza interna, energía. También es preciso reconocer que Kant formuló una teoría del origen del sistema solar mediante un desarrollo en el tiempo; desde la nebulosa primitiva hasta la formación del sistema solar. Pero permaneció estático en el fijismo de las especies vivientes, adhiriéndose a la ontología de la cadena del ser.

Lovejov ha estudiado detenidamente la concepción del mundo denominada «cadena del ser». «La concepción del universo como la ‘gran cadena del ser’, compuesta por una inmensa o por un infinito número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde las clases más ínfimas de lo existente, que escapaba por muy poco a la existencia, pasando por ‘todos los posibles’ grados hasta el *ens perfectissimum*». <sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Jonathan Bennet, *La Crítica de la razón pura de Kant. 2. La dialéctica*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 32.

<sup>6</sup> Arthur O. Lovejov, *La gran cadena del ser, Historia de una idea*, Barcelona, Editorial Icaria, 1983, p. 75.



Kant se adhería a la idea de la cadena del ser, y curiosamente imaginaba la existencia de seres superiores al ser humano en algunos planetas como Júpiter. «La naturaleza humana ocupa, como si dijéramos, el escalón intermedio de la Escala del Ser [...] lejos por igual de ambos extremos. Si la contemplación de criaturas más racionales, que habitan en Júpiter o Saturno, le despierta envidia y humilla al percibir su propia inferioridad, puede encontrar de nuevo contento y satisfacción volviendo la mirada hacia los grados inferiores que, en los planetas Venus y Mercurio, están muy por debajo de las perfecciones humanas». <sup>7</sup> De hecho, Kant cita unos versos de Pope que afirman la cadena del ser. *¡Vasta cadena del ser! ¡Que empezó desde Dios! Naturalezas etéreas, humanas, el ángel y el hombre,/ la bestia, el ave, el pez, el insecto, que ningún otro ojo puede ver, /Ningún anteojo alcanzar; del infinito hasta tí,/ De tí a la nada.* (Citado en Kant, 1969: 205)

Parte de la ontología estática de Kant está en el hecho de atribuir a la sustancia la permanencia temporal, mientras que el tiempo de la sucesión queda relegado a los accidentes. Como para los antiguos también para Kant el tiempo es solo un accidente, no incide en la médula de lo real. Y esto a pesar de que, como pudimos apreciar en varios de los capítulos anteriores, Kant utiliza los esquemas del tiempo para la definición de las categorías del entendimiento y supone que al mundo fenoménico, al mundo que conocemos, es temporal. Nada podemos conocer que no sea espacio-temporal. Asimismo, negar el tiempo a la realidad, es decir, a lo que existe más allá de la percepción, no tiene mucho sentido. Para Kant, nos parece, tiene un significado ideológico,

---

<sup>7</sup> Kant. *Historia general de la naturaleza*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969, p. 197-198.

no aplicar a las entidades inteligibles (el alma, el más allá, Dios) las intuiciones de espacio y tiempo. La relación entre lo cambiante y lo permanente se puede pensar de un modo mucho más funcional. Pienso que así lo piensa la ciencia moderna. Las leyes son relaciones funcionales entre dos o más factores implicados. Ahora bien, en toda relación de cambio hay algo que no cambia. Las leyes científicas se fijan sobre todo en la relación invariable (lo que no cambia) entre variables. La ley newtoniana de la gravedad establece una relación invariable solo entre dos factores (masa y distancia), siendo esa relación invariable la inversa del cuadrado.

Coherente con la idea estática del la «escala del ser», Kant defiende también la tesis según la cual *causa aequat effectum*. Es decir, que en el efecto nunca puede haber más de lo que hay en la causa. Esta idea fue defendido por el mecanicismo moderno pero en realidad también la metafísica estática anterior la defendía, pertenece, pues, a la ontología de la cadena del ser. Jonathan Bennet formula este principio mecanicista con el nombre de principio del equilibrio: «en cualquier transacción causal completamente inteligible, *algo gana lo que otra cosa pierde*»<sup>8</sup> La tesis de la igualdad de causa y efecto niega toda novedad y, como bien agrega Bennet, se acoge al viejo axioma *Nadie da lo que no tiene* (Idem). Dicho principio es incompatible con la teoría de la evolución de las especies y, en verdad, con la idea de la evolución cósmica. La emergencia del *novum* se ha hecho una tesis básica de toda ontología dinamicista.

El **constructivismo** matemático kantiano es una alternativa al platonismo de que tanto gustan muchos matemáticos y filósofos idealistas. Es razonable pensar que

---

<sup>8</sup> Jonathan Bennet, *La Crítica de la razón pura de Kant. 2. La dialéctica*, 1981, p. 75.

las entidades matemáticas sean construcciones de la imaginación y el entendimiento humanos. Claro, aquí habría que matizar mucho el aprioridad intuitiva de espacio y tiempo. Pensamos que se puede defender el construccionismo matemático sin necesidad de aceptar dicha a prioridad; o por lo menos, en la forma en que Kant la considera. Kant hace un buen lugar a la matemática en el conocimiento científico de la naturaleza sin necesidad de hipostasiar las entidades matemáticas.

Pero aquí también habría que limitar el alcance de las matemáticas. Kant básicamente postuló el mismo método para todas las ciencias y para todo conocimiento humano. Solo hay conocimiento hasta donde llega la matemática. Esta tesis es la base de la aprioridad de las intuiciones de espacio y tiempo. Nada podríamos conocer que no esté enmarcado espacio-temporalmente. Pero esta unidad de la ciencia y el conocimiento humanos no hace justicia a otros tipos de conocimiento, especialmente los que se refieren a los asuntos humanos, como la historia, la psicología, la lingüística, etcétera. Kant no logró lo que ya antes Giambattista Vico había desarrollado bien, la metodología de la ciencia histórica. Y, como hemos visto en el estudio que Lyotard le dedica al los estudios histórico-políticos de Kant, él solo llegó a pensar la historia como una *Bildungsroman*, una novela de formación. Así que aceptamos la idea genérica de un construccionismo matemático, sin adherirnos a los detalles de esa construcción y menos a la extensión omnimoda de la matemática a todo tipo de conocimiento.

La idea kantiana de la arquitectónica de la razón es fundamentalmente una voluntad de sistema. Y esto es problemático. Muchos de los grandes filósofos han perseguido obsesivamente presentar su filosofía como un sistema completo de de respuesta si no a todos, a los

principales problemas filosóficos. Asimismo, la ciencia tiende a la unidad, a darnos una interpretación unificada de la realidad. Pero Kant va mucho más allá de la unidad de la ciencia y pretende dar una arquitectura de la razón que incluya las ideas de la razón: Dios, el alma y la totalidad del mundo. Ideas que él mismo nos dice que no pueden probarse. Para Kant todo obedece a leyes (naturaleza) y reglas (moral). Dios sería la unidad última que integra tanto las leyes de la naturaleza como las reglas de la moralidad. En el *Opus postumum* lo dice con toda claridad: «El concepto de Dios es una idea moral que, como tal, juzga y manda universalmente. No es éste una cosa hipotética, sino la misma razón pura práctica en su personalidad, junto con sus fuerzas motrices en vista de los seres del universo y sus fuerzas». (Kant, 1991: 624)

El alma es el sujeto absoluto que reúne en una solo la unidad los predicados del entendimiento, la unidad de conciencia y auto conciencia y la unidad de la razón pura y la razón práctica. Y el mundo como totalidad es la unidad de los fenómenos, es decir, de lo que conocemos por la experiencia, aunque la totalidad misma no nos es dada en una imagen.

Algunas veces Kant define los errores de la razón en su uso dialéctico como originándose en la confusión de principios regulativos en principios constitutivos. Los principios regulativos son máximas útiles para la investigación científica, pero no puede probarse que sean verdaderos ni falsos. Los principios constitutivos valen objetivamente para la realidad conocida, lo real experimentado. Saltar del uso regulativo de una máxima al uso constitutivo sería una de las formas como Kant interpreta el error de la razón dialéctica. El principio de finalidad es de tipo regulativo, y sería una ilusión de la razón considerarlo como un principio constitutivo como ocurre en la supuesta prueba de la existencia de Dios por el designio.

Jonathan Bennett muestra que no siempre Kant es suficientemente claro en la distinción entre principio regulativo y constitutivo. Otras veces escribe diciendo que el error que origina las antinomias de la razón está en considerar que la máxima «Busca las condiciones de todo lo condicionado» se puede confundir con el principio objetivo «Si algo está dado, entonces toda la serie de los fenómenos está dada». (Bennet, 1981: 308) Lo condicionado llevaría necesariamente a lo incondicionado. Ahora bien, de acuerdo a Bennett este significado del error dialéctico provocando antinomias, Kant la habría forjado para las antinomias cosmológicas que es donde aplica mejor. Pero luego Kant la extiende a la teología y a la psicología donde ya la idea de un *máximum* en la serie no es necesaria.

Con respecto a la idea del mundo como totalidad Bennet concluye lo siguiente. «Lo que rechaza no es todo discurso sobre el ‘universo como un todo’ sino solo el discurso que fenomenalístamente, no se puede entender en los términos de un discurso sobre futuras experiencias posibles». (309) Es decir, sería una ilusión de la razón dialéctica hablar de modo no fenomenalista acerca del mundo como totalidad.

Michel Foucault observó con respecto a la fenomenología (husserliana) que puede darse el caso de convertir lo empírico en trascendental. Y cabe preguntarse si esto mismo no sucede en la filosofía kantiana. Un ejemplo de ello sería el libro de Kant *Principios metafísicos de la ciencia natural*. En efecto, el contenido del libro es esencialmente el de la física newtoniana, pero cambiando los principios filosóficos desde los cuales se piensa la física. Ahora bien, se puede aprender de Kant que la auténtica finalidad de la filosofía no es ser un conocimiento empírico, porque esta es la finalidad de la ciencia (ciencias naturales y ciencias sociales) y que, en cambio, la filosofía debe poder delimitar el campo del saber que le es apropiado. Kant plantea los problemas de la crítica

en el ámbito de la conciencia. Desde Wittgenstein en adelante, y aun incluso desde Nietzsche, se plantean desde el lenguaje. La filosofía no es conocimiento empírico y tampoco es metafísica. La filosofía es metalingüística. Como bien indicó Kant, la filosofía no se aplica al conocimiento de los objetos, sino al modo de conocimiento de los objetos; o en metalenguaje, al modo de discurso que usamos para referirnos a los objetos. La ética no es descripción de la conducta humana, sino estudio crítico de los criterios de valoración de la conducta humana. La ética se vale de un lenguaje que no es descriptivo, sino valorativo y afincado en el deber ser. La lógica no es la descripción del curso de nuestros pensamientos; se limita a la construcción de esquemas de razonamiento válidos. Lo que le interesa no es el hecho del razonamiento, sino su validez. La ontología, que distinguimos de la metafísica expansionaria y que Kant criticó abiertamente, no es mera descripción de la realidad. La ontología se ocupa del ser y el devenir. Pero el ser no se agota en el ser real, pues ser es también una virtualidad en la que cabe lo real y lo ideal; el ser y el deber ser, lo real y los valores e ideales que pueden y deben guiar la vida humana con sentido. La ontología asume un compromiso con lo que hay o existe y con los modos de ser de lo real e ideal. En fin, la epistemología se ocupa de la verdad. Las ciencias descubren verdades, pero la filosofía se plantea la cuestión del ser y validez de los criterios de la verdad. Kant invitó a quien quiera filosofar auténticamente a pensar por sí mismo, es decir, con independencia de juicio; a pensar en el lugar del otro, la comunidad de que formamos parte; y a pensar coherente, es decir, *pensar siempre de acuerdo consigo mismo*. Lección que todo aspirante a la filosofía y todo practicante de la misma puede y debe asumir en toda su amplitud y profundidad.

*Carlos Rojas Osorio*

## BIBLIOGRAFÍA DE KANT

### I. Obras de Kant

1755. *Historia general de la naturaleza. Teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969. (Traducción de Jorge Lunqt).

1756. *Monadología física*.

1755-1768. *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. (tr. Atilano Domínguez).

1755-1788. *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988. (Tr. De Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán).

1764. *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972. (Tr. A. Sánchez Rivero).

1766. *Los sueños de un visionario*. Buenos Aires, Leviatán, 2004. (Prólogo y tr. Carlos Correas)

1770. *Principios formales del mundo sensible e inteligible. Disertación de 1770*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

1781. *Crítica de la razón pura*, México, Editora Nacional, 1973. Traducción de Manuel García Morente). Una traducción más reciente es la de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2013.

1783. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.

1785. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994. (Tr. Carlos Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo).

1785. *Filosofía de la historia*, México, FCE. 1981. Incluye el ensayo ¿Qué es la ilustración?

1785. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996. Edición bilingüe.

1786. *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. (Traducción de Carlos Másmela).

1788. *Crítica de la razón práctica*, México, Editora Nacional, 1953,

1789. Segunda edición (con cambios) de la *Crítica de la razón pura*.

1790. *Porqué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Aguilar, 1963. (Tr. Alfonso Castaño Piñas).

1790. *Crítica del juicio*, Madrid, Austral, (Traducción de Manuel García Morente), 1977.

1790. *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores.

1793. *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986. (Tr Juan Miguel Palacios, Francisco Pérez y Roberto Rodríguez Aramayo). Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo.

1794. *La religión en los límites de la razón pura*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. (Tr. De Felipe Martínez Marzoa).

1795. *La paz perpetua*, Madrid, Akal (2012).

1797. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos. (Traducción de Adela Cortina), 1999.

1798. *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. (Tr. De José Gaos).

1798. *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963. (Tr. De Elsa Tabernig).



1800. *Lógica*, Buenos Aires, Corregidor, 2010. (Tr. Carlos Correas).

1803. *Pedagogía*, Madrid, Akal, 2003. (Tr. De Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual).

*Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, (2004), Berlin, Fourierverlag.

1991. *Opus postumum. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física*, Barcelona, Anthropos. (Edición de Félix Duque).

## 2. Comentarios

Adriana Arpini. «De si es posible afirmar la construcción de la eticidad en la filosofía de Kant», *Cuadernos de ética*, 1994.

Arana, Juan. (2005), *Filósofos de la libertad*, Editorial Síntesis.

Arendt, Hanna. (2003), *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós.

Aristóteles. (1970), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, (Edición bilingüe), traducción de Julián Marías, María Araujo.

Ayer, Jules Alfred. (1936), *Language, Truth and Logic*, London, Gollanez.

Bartra, Roger. (2004), *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, México, FCE.

Belaval, Yvon. (2002), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI.

Bennet, J. (1992), *La Crítica de la razón pura*. Madrid, Alianza Editorial. Vol. 1. *La Analítica*. Vol. 2. *La dialéctica*.

Borowski, Ludwig Ernest (1993), *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos.

Bueno, Miguel. (1980), *Principios de Estética*, México, Ediciones Patria.

Cabada, Manuel. (1980), *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad de Comillas.

Carrillo. Lucy. (2002), *Tiempo y mundo de la estética. Sobre los conceptos kantianos de mundo, tiempo, belleza y arte*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.

Cassirer, E. (1956), *Kant: vida y doctrina*, México, FCE.

\_\_\_\_ (1956), *El problema del conocimiento*, México, FCE.

\_\_\_\_ (1994), *Filosofía de la Ilustración*, Bogotá, FCE.

Castro Gómez, Santiago. (2009) «La Ilustración», en E. Dussel, C. Bohórquez, E. Mendieta, *Pensamiento filosófico Latinoamericano y caribeño*, México, Siglo XXI.

Corazón González. Rafael. (2004), *Kant y la Ilustración*, Madrid, Rialp.

Cordua, Carla. (1991), «Ilustración y filosofía», *La Torre*, Número Extraordinario dedicado a la Ilustración. Año V.

Cordua, Carla, y Torretti R. (1992), *Kant: variedad en la razón*, Río Piedras, editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Cortina, Adela. (1999), «*Estudio preliminar a Kant Metafísica de las costumbres*», Madrid, Tecnos.

Davidson, Donald. (1994), *Filosofía de la psicología*, Barcelona, Anthropos. (Edición bilingüe).

De Mingo Rodríguez, Alicia. (1986), *Materia y experiencia. La filosofía de la naturaleza en Kant*, Sevilla, Kronos Universidad.

Deleuze, G. (1968), *La philosophie pratique de Kant. Doctrine des facultés*, París, Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_ (1974), *Kant, Spinoza, Nietzsche*, Barcelona, Labor.

\_\_\_\_ (1978), *Cuatro lecciones sobre Kant*, Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis.

Deleuze, Gilles. (2018), *Cine III*, Buenos Aires, Cactus.

Derrida, Jacques. (2000), *Dar la muerte*, Buenos Aires, Paidós.

\_\_\_\_ (2004), *Acabados, Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Trotta.

Dilthey, W. (1945), *De Leibniz a Goethe*, México, FCE.

Domínguez, Javier. (2003), *El arte para nosotros. Filosofía del arte y público*, en Hegel, Medellín, Legado del saber.

Domínguez, Javier. (2003), «Razón e Ilustración», en *Cultura del juicio y experiencia del arte*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.

Dufrenne, Mikel. (2010), *La noción de 'a priori'*, Salamanca, Sígueme.

Erhard, J. B; Kant, I. (y otros) (2002), *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Tecnos. (Edición de Agapite Maestre, y traducción de Agapito Maestre y José Romagosa).

Fernández, Carlos Arturo. (2007), *Concepto del Arte e Ideología del Progreso en la historia del arte*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.

Fetscher, Iring. (1981), «Kant y al revolución francesa», *ECO*, §255, Bogotá.

Fimiani, Mariapaola. (2005), *Foucault y Kant*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Foucault, Michel. (2006), *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos. Estudio preliminar de Javier de la Higuera.

\_\_\_\_ (2008), *El gobierno de sí y de los otros*. México, FCE. (La primera lección contiene la exposición más amplia que hizo Foucault sobre Kant y la Ilustración).

\_\_\_\_ (2009), *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México, Siglo XXI.

Frankena, William. (1965), *Three historical philosophies of Education. Aristotle, Kant, Dewey*, Michigan, Scott, Foresman and Company.

Fránquiz, José. (1992), «La visión de Kant y el ensueño de Hostos», *Ensayos*, vol. III, Ponce, Casa Paoli.

Gadamer, H. G. (2012), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme; 13ª. Ed.

Gaos, José. (1992), *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE.

García Morente, (2004), M. *La filosofía de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Gilson, Etienne. (2001), *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA.

Goldman, Lucien. (1974), *Introducción a Kant*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gómes, Manuel. (2002), *Estética hispano-americana del Siglo XX*, Caracas, Ayacucho. (Prólogo, selección y notas).

González, Agustín. (1993), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Ediciones Vicens-Vives.

Guadarrama, Pablo. *Democracia y derechos humanos*, Bogotá, Penguin Random House, 2016.

Guariglia, Osvaldo. (1992), «Kantismo», en *Las concepciones de la ética*, Madrid, Trotta.

Gutiérrez, C. B. (1979), «Kant y los valores», *ECO*, §208.

Habermas, J. (1987), «La crítica de Kant a la revolución francesa», en *Kant Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos.

Harnack, Justus. (1977), *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra.

Heidegger, M. (1973), *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.

\_\_\_\_\_ (1975), *La pregunta por la cosa. Doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires, Alfa.

\_\_\_\_\_ (2000), *Preguntas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.

Hoffe, Otfried. *Introduction a la Philosophie critique de Kant*, Albeuve, Éditions Castella.

Hostos, Eugenio M. (2000), *Tratado de moral*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Hoyos, Guillermo. (1982), «Ética y libertad en Kant», *ECO*, §264, Bogotá.

Hume, D. (1985), *On the standard of Taste*. Indianapólis, Liberty Foundation.

Ímaz, Eugenio. (1981), «Prólogo» a Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE.

Jaramillo Vélez, Rubén. (1981), «La sociedad y la época de Kant», *ECO*, §255, Bogotá.

Jaspers, Karl. (1968), *Los grandes filósofos. Platón, Agustín, Kant*, Buenos Aires, Sur.

\_\_\_\_ (1972), *Estudios y conferencias*, Madrid, Gredos. (Incluye: Kant y el problema del mal; Kant y la paz perpetua).

Jiménez R. Manuel. (1991), «Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas», en Habermas *Escritos sobre eticidad y moralidad*, Barcelona, Paidós.

Kerkhoff, Manfred. (1997), *Kairos. Exploraciones ocasionales sobre tiempo y destiempo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Kierkegaard, Soren. (1987), *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos.

Kogan, Jacobo. (1965), *La estética de Kant*, Buenos Aires, Eudeba.

Kuhn, Thomas. (1975), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

Lacroix, Jean. (1969), *Kant*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Laplace, Pierre Simon (de). (1995), *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Buenos Aires, Altaya.

Lovejoy, Arthur. (1983), *La gran cadena del ser*, Barcelona, Editorial Icaria.

López, Alvaro. (1998), *Conciencia y juicio en Kant*, Río Piedras, Decanato de Investigación.

Lyotard, Fr. (1987) *El entusiasmo. Estudio sobre los escritos histórico-políticos de Kant*, Barcelona, Gedisa.

\_\_\_\_ (1991) *Esthetique du sublime*, Paris.

Martí, José. (1963), *Obras*, La Habana, Editorial Nacional.

Martínez Marzoa, Felipe. (1989), *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos.

Másmela, Carlos. (1989), *Principios metafísicos*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.

\_\_\_\_\_ (2009) *Totalidad. Platón, Kant, Hölderlin, Heidegger*, México, Homero Libros.

Másmela, Carlos. (2018), *La contradicción*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.

Marx, Karl ( ) *Manuscritos económico-filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial. (Traducción y notas de Francisco Rubio Llorente).

Mires, Fernando. (2001), *El fin de todas las guerras. Filosofía política*, Santiago, Lom.

Murray C. Walter. (2001), «Álvaro López Fernández», *Conciencia y juicio en Kant, Diálogos*, Núm. 78.

Negt, Oskar. (2004), *Kant y Marx*, Madrid, Trotta.

Nietzsche, F. (1973), *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Península (Antología preparada por Manuel Carbonell).

Nietzsche, F. (2000), *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva. (Tr. de Germán Cano).

Nietzsche, F. (2000), *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta. (Edición y traducción de Enrique Santiago Guervós).

Nietzsche, F. (2000), *Nihilismo*, Barcelona, Península (Selección y traducción de Gonçal Mayo).

Palazón, Rosa María. (2006), *La estética en México en el Siglo XX*, México, FCE.

Parra, Lisímaco. (2007), *Estética y modernidad. Kant y el concepto de belleza*, Bogotá, Universidad Nacional.

Paton, Herbert. (1936), *Kant's Methaphisic of Experience*, London.

Pinillos, José Luis. (1979), *Principios de psicología*, Madrid, Alianza Editorial.

Quintana, Laura. (2008), *Gusto y comunicabilidad, Kant y el concepto de belleza*, Bogotá, Universidad Nacional.

Rábade Romeo S. (1969), *Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.

Rábade Romeo S; López Molina A; Pesquero, Encarnación; (1987) *Kant: conocimiento y racionalidad*, Madrid, Cincel. 2 volúmenes.

Rawls, John. (2001), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Buenos Aires, Paidós. (Casi la mitad de esta obra está dedicada a la ética de Kant).

Reboul, O. (1993), *Nietsche y Kant*, Barcelona, Anthropos.

Rodríguez Aramayo, Roberto (editor). (1992), *En la cumbre del criticismo, Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos.

Rojas Osorio, Carlos. «Kant, Lyotard, Derrida: sobre lo sublime», *La Torre*.

\_\_\_\_\_ (2006), «El tribunal de la razón y la monarquía del entendimiento», *Praxis*, (Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica), Núm 58. Este número está todo dedicado a Kant en el bicentenario de su fallecimiento.



\_\_\_\_\_ (2012), «Álvaro López, sobre la razón páctica», *Diálogos*, Núm. 93.

\_\_\_\_\_ (2013), *Estética filosófica en Latinoamérica*, San Juan, Penélope Press.

Russell, Bertrand. (1947), *History of Philosophy*, London, Georges Allen and Unwin, 1947.

Salmerón, Ana María. (2000), *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Schelling, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2009.

Schopenhauer, A. (2005), *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal.

Schusler, Ingeborg (dir). (2001), *Kant. Opus postumum*, Paris, Vrin.

Sobrevilla, David. (editor). (1991), *Filosofía política y estética en Kant*, Lima, Instituto Goethe.

Stern, Alfred. (1976), «Kant y la ciencia», en *Problemas filosóficos de la ciencia*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Strathern, Paul. (2005), *Kant en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI.

Torretti R. (1980), *Kant. Los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas.

\_\_\_\_\_ (2005) *Kant. Los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales.

Ureña, Enrique. (1979), *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos.

Verneaux, R. (1973), *Le vocabulaire de Kant*, Paris. Aubier.

Villacañas J. L. (y otros). (1990), *Estudios sobre la 'Crítica del juicio'*, Madrid, Visor.

Vleeschawer, Herman. (1962), *La evolución del pensamiento kantiano*, México, UNAM.

Von Wright, Georg H. (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press.

Zubiri, Xavier. (1963) *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Editora Nacional.

Zuleta, Estanislao. *Conversaciones*, Bogotá, Ariel, 2020.