

Lourdes Flamarique

**DOS MOMENTOS
DE LA METAFISICA
EN EL CRITICISMO KANTIANO**

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA



LOURDES FLAMARIQUE

DOS MOMENTOS DE LA METAFISICA EN
EL CRITICISMO KANTIANO

Trabajo realizado con una subvención de la Dirección
General de Investigación Científica y Técnica - DGICYT
(Nº de referencia del proyecto: PS90-0107)

Cuadernos de Anuario Filosófico



ANUARIO FILOSOFICO

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

Cuadernos de Anuario Filosófico

Serie Universitaria

Angel Luis González

COORDINADOR

Cuadernos de Anuario Filosófico

ISSN 1130-9768

Depósito Legal: NA 1275-1991

Pamplona

Serie Universitaria. Nº 7: *Dos momentos de la Metafísica en el*

Criticismo kantiano

1993

© Lourdes Flamarique

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.
31080 Pamplona. Tfn.: (948) 25 27 00. Fax: (948) 17 36 50

Impreso en Eurograf. Trav. Ochoa de Alda, s.n. Pamplona (España)



Indice

Prólogo.....	5
I. la Dialéctica Trascendental o la <i>sinrazón</i> de la metafísica.....	7
Introducción	9
1. El método crítico	13
2. ¿Es toda metafísica <i>dialéctica</i> ?.....	20
3. Antinomia de la razón pura.....	26
II. Lo incondicionado como principio de la moralidad.....	33
Introducción	35
1. Lo condicionado	39
2. El descubrimiento de la ética.....	44
3. La razón práctica pura.....	48
4. Libertad y moralidad.....	51
5. Dios y la esperanza de otro mundo: ¿postulados o condiciones?.....	59





Prólogo

Los dos trabajos que aquí se presentan pretenden abordar la perspectiva que la Filosofía trascendental inaugura respecto a nociones *funcionales* de cualquier metafísica posible.

Para ello, se toman dos cuestiones plenamente enraizadas en el sistema crítico —es decir, exponentes de su metodología— y, desde ellas, se muestra la *resonancia* de algunas distinciones que implican una duda clara sobre la legitimidad de un saber exclusivamente trascendental.

La unidad y la envergadura del pensamiento kantiano hacen posible que incluso en las cuestiones que parecen colaterales hallemos el eco de las auténticas preguntas a la que intenta dar respuesta toda filosofía.





I

LA DIALECTICA TRASCENDENTAL O LA SINRAZON DE LA METAFISICA





Introducción

Es ya un lugar común hablar de la disolución moderna de la metafísica que culmina en Kant, así como de la traslación del punto de mira de la inquietud humana por saber desde la realidad a la subjetividad.

La experiencia radical para el estudioso moderno -sea cual sea el ámbito de su saber- es él mismo como *cognoscente*. Su propia actividad no pasa inadvertida, no queda oculta, ni es transparente, sino que más bien hay que hacerla patente, completamente lúcida, sin la menor sombra, puesto que es la actividad¹ fundamental por la que entramos en contacto -aunque sea a través de sensaciones y conceptos- con lo *otro* (llámese realidad, naturaleza, sociedad, Dios, etc.).

Por ello no es legítimo pretender haber fundado los principios, método, alcance de una disciplina cualquiera -no es legítimo, por tanto, hacer una antropología, una ética, una teoría social, una teodicea- ignorando la mediación cognoscitiva que hace posible nuestro conocimiento de la realidad humana, moral, social, etc.; es decir, sin que toda disciplina dependa constitutivamente de una teoría que dé cuenta de nuestro modo de conocer. Este será así el paso previo e indispensable para fiarse de la actividad como *cognoscente*; paso que, al mismo tiempo, muestra los límites y el alcance de la facultad cognoscitiva y la precariedad -pero, por ello, también la irrefutabilidad- de la noción de realidad de la que se dispone.

En una época de despliegue de la investigación científico-experimental basada en el cuidado de los procesos investigadores según

¹ Si utilizo este término para referirme a los actos de conocimiento, es porque considero que se acerca más a aquellos con los que Kant se refiere al conocer.

un método previo, la gnoseología no es descriptiva, no se centra en las facultades, sino que se hace método ella misma; *es método de método*, es decir, de lo que ya de por sí tiene un carácter metódico: la gnoseología. La teoría moderna del conocimiento trata de operaciones en tanto que éstas constituyen pasos de un proceso del que resulta la objetividad. En esos pasos, en su enlace, irán quedando incoados los principios a partir de los cuales se pueden explicar los distintos ámbitos del saber, así como las diferentes direcciones de la actividad del espíritu humano.

La metodología o teoría del conocimiento tamiza y calibra las cuestiones centrales del pensamiento moderno; esto ocurre de una manera eminente en la filosofía de Inmanuel Kant, quien, recogiendo sobre todo la tradición moderna, elimina las formulaciones anquilosadas y, con ello, inicia una nueva etapa.

Es bien conocido que las preocupaciones radicales de Kant son morales y religiosas -y por tanto, como buen ilustrado políticas-; sin embargo, también es sabido que tras el llamado periodo precrítico en el que Kant esboza su visión de los temas característicos de la filosofía racionalista -incoando una transformación de ellos que alcanzará su fuerza operativa en el periodo crítico-, inaugura esa nueva etapa de su pensamiento con una gnoseología. En la *Crítica de la razón pura* desarrolla con detalle y prolijamente los principios del conocer y de la realidad conocida; algunas de esas cuestiones son clásicas en la filosofía, otras son acuñadas y definidas de un modo peculiar: el que resulta de una de las nociones claves en la teoría kantiana del conocimiento, la *unidad sintética* del conocer. En la tradición racionalista encontramos la distinción entre juicios analíticos y sintéticos -consecuencia de las dos operaciones más características de la razón: el análisis y la síntesis-, las expresiones *a priori* y *a posteriori*, y nociones como naturaleza o experiencia regulada por leyes. Todos ellos reciben, sin embargo, una nueva significación en virtud de los términos propios de la filosofía trascendental: condición *a priori* de posibilidad, concepto sintético, esquema temporal, etc. Los viejos conceptos reciben una nueva significación; hacerse con ellos, con su sentido, equivale a comprender la propuesta crítica.

La *Crítica de la razón pura* -en su aspiración de iluminar definitivamente la facultad cognoscitiva- abordará ese conocimiento que no queda revalidado desde un punto de vista meramente pragmático, sino que queda formulado y justificado mediante leyes y conceptos. Se trata de ese conocimiento universalmente compartido o compartible; de un conocimiento que pretende ser verdadero en todo



caso y tiempo, es decir, necesario. Un conocimiento, por tanto, que se sitúa por encima del aquí y ahora de la realidad experiencial y del aquí y ahora de la subjetividad cognoscente. Sólo este tipo de conocimiento plantea dificultades a primera vista -por no tener la evidencia de la intuición empírica- y, sin embargo, sólo este conocimiento permite tener una noción unitaria y universalmente válida de la realidad conocida; coloca así al hombre en situación de ventaja sobre la realidad, puede prescindir de la presencia fáctica del objeto de conocimiento gracias a los conceptos; es la ventaja que la modernidad empieza a conocer bajo el nombre de *técnica*.

El conocimiento que en el siglo XVIII lleva consigo de modo indiscutible esas notas de necesidad y universalidad es la *ciencia* (física, matemática, astronomía, etc.). Por ello, se ha llegado a interpretar la *Crítica* como una teoría de la ciencia.

Y, sin embargo, en esta obra Kant se servirá de la ciencia y de su método para extraer de ellos los elementos de los que dimana la necesidad y universalidad, pudiendo mostrar -mediante el análisis- en qué consiste el uso de las facultades cognoscitivas en su ejercicio y acoplamiento más efectivo, por unificado y necesario.

En la Introducción a la *Crítica*, Kant va tras la pista de la necesidad y universalidad de una actividad cognoscitiva que siempre avanza en la investigación de la realidad; por tanto, de un conocer que no es mero análisis, pero que puede ser considerado tan cierto y seguro como éste.

En su carácter empírico (presencial) la realidad es conocida por nosotros particularmente, con la certeza de lo que vemos u oímos ahora -tal vez antes no lo percibimos y después tampoco lo percibiremos-; sometidos a la fugacidad del puro instante, podemos afirmar con necesidad que sentimos, cuando sentimos, pero nada más podemos decir sensiblemente de la realidad en el caso de que no sintamos nada. A partir de esto no podríamos formular una ley.

La fuente de la necesidad y universalidad de nuestro conocimiento de la experiencia, de la realidad sensiblemente percibida, debe ser independiente de la simple sensación, debe ser *a priori*. Kant recoge formas *a priori*, condiciones que hacen posible el conocimiento unificador de la realidad tanto en el nivel de la sensibilidad, como de la imaginación y, fundamentalmente, en el del entendimiento.

La objetividad conocida es objetividad, es decir, unidad de datos formulable universalmente, ligada y enlazada en todos sus elementos, en

virtud de la acción sintética de las categorías (por parte del entendimiento), de los esquemas trascendentales (por parte de la imaginación) y de las formas *a priori* de la sensibilidad: espacio y tiempo.

Kant no pretende decir que lo que vemos, oímos, etc, que lo que captamos de la realidad -el mundo que nombramos y compartimos- sea *a priori*; ni tan siquiera que sea invención de nuestra subjetividad. Quiere decir algo mucho más interesante y más difícil de rebatir: que la experiencia del mundo revela lo que somos y cómo somos, es decir, cómo podemos conocer. Es el *cómo* lo que importa, no el *qué* (aunque claro está, al *qué* no le es igual cualquier *cómo*). Sin que con ello esté desarrollando una antropología, ya que la investigación es desde su inicio *trascendental*.

Cuando el hombre moderno designa la realidad con el término *naturaleza*, está reconociendo en ella un reino regido por leyes, por categorías universales en las que expresa lo que es ahora y siempre. Kant pretende haber mostrado en la *Analítica Trascendental* no sólo cómo es posible este conocimiento para la razón humana, sino además que éste es el único uso de la facultad cognoscitiva que proporciona una noción unitaria de la realidad, por tanto un conocimiento de ésta que permite aplicar el viejo lema *saber para poder*. El principio o ley general de la realidad como naturaleza es el principio de causalidad mecánica; y constituye el paradigma de la explicación total de un fenómeno. Conocer según necesidad y universalidad, significa explicar cómo se origina un fenómeno, es decir, señalar su causa en el mismo orden de fenómenos.

La objetividad conocida según condiciones de posibilidad *a priori*: la naturaleza (experiencia en tanto que sometida a leyes) es simplemente eso: el objeto de conocimiento conformado por las distintas formas *a priori* de los niveles facultativos de la subjetividad humana. La realidad no se refleja en nuestros sentidos e inteligencia como en un espejo, sino que la *información material* o realidad sentida es percibida por el sujeto, ordenada y enlazada por las formas espacio-temporales y por las categorías.

La realidad de la que podemos hablar es experiencia *sentida*, *percibida* y *conceptualizada*: estos términos designan el referente de nuestro conocer como fenómeno. No conocemos la realidad en sí misma (*noúmeno*), sino que conocer significa sentir, percibir, enlazar según



conceptos; por consiguiente, lo experimentado es ya *experimentado* -sentido, percibido, etc.- cuando tenemos noticia de él.

1. El método crítico

Las obras críticas tienen una estructura, una arquitectónica propia, en la que cada paso es un momento necesario del proceso argumentativo.

Por ello en la *Crítica de la razón pura*, en la que se da cuenta de nuestro conocer -del legítimo, que se expresa en leyes, y del ilegítimo, incapaz de proporcionar una unidad y sometido, por ello, a oscilaciones y discusiones-, también se da cuenta de la realidad e irrealidad, de la fiabilidad de nuestras expectativas ante lo que nos circunda y ante lo que somos. Así los errores de la razón son falsos puntos de apoyo de nuestra concepción del mundo que no nos permiten disponer acertadamente de las cosas; las ilusiones de la razón son idealidades que en el ámbito cultural, en la mentalidad de una época se han confundido con lo real o lo han suplantado.

Si verdaderamente la crítica a la razón está bien hecha, podrá dar cuenta de todo el saber pasado y presente acerca del mundo y del hombre, y, en esa medida, establecer el saber definitivo acerca de la realidad; es decir, podrá proporcionar la verdadera estructura de lo que llamamos mundo o realidad.

Por eso la argumentación de la *Crítica* construye y desmonta según un orden y una coherencia que la propia reflexión trascendental hace posible: los temas y cuestiones no aparecen de cualquier modo, sino que la reflexión crítica es quien los sitúa aquí o allá. La artificiosidad de la localización de los temas no es un síntoma de arbitrariedad, sino del predominio de lo ideal sobre lo real.

Casi al final de la *Analítica*², Kant apunta el limitado alcance de los principios legítimos del conocimiento de la experiencia frente a las

² *Kr r V*, A 235, B 294. La *Crítica de la razón pura* aparecerá citada por la abreviatura *Kr r V*, y con la numeración de la primera y segunda edición, como es usual. El resto de las obras de Kant serán citadas por la Akademie Ausgabe,

posibilidades ilimitadas de una razón guiada por principios erróneos. El error que hay que evitar, obedece a principios también racionales. Su fuente está en la entraña de la razón, no depende del ejercicio empírico de las facultades (por tanto de condiciones más o menos sensibles según Kant).

La *Crítica* revela los principios de la razón y su alcance; unos son del conocer, otros del pensar. Si la primera parte de la obra muestra el edificio de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, también habrá una arquitectónica para los objetos del pensar, la que sus principios hacen posible; incluso pese a que no tengan validez alguna en orden a los fenómenos de cualquier experiencia posible. La arquitectónica del conocimiento no se funda en el orden real, sino racional.

La *Dialéctica trascendental* es el modo arquitectónico de dar cuenta de los errores de una razón que explora esas posibilidades más allá de los principios del conocimiento empírico y que, sin embargo, no siendo consciente de su naturaleza, pretende haber logrado un saber sobre la realidad. La metafísica es la disciplina más controvertida; en la filosofía trascendental se explica porque es así.

Cuando en 1966 Heimsoeth publica sus comentarios a la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura* señala la ausencia de un comentario semejante en el marco de los estudios kantianos y su conveniencia, al tiempo que menciona³ los trabajos de Vaihinger⁴, Kemp Smith⁵ y de Paton⁶; sin embargo, estos autores no van en su análisis más allá de la *Estética Trascendental*.

Efectivamente la *Dialéctica* apenas ha sido comentada y cuando se entra en ella, se hace como si sólo importara el tratamiento que reciben determinadas cuestiones y no ella misma como una parte imprescindible de la *Crítica*. Respecto a la mayoría de los actuales comentaristas de

usual. El resto de las obras de Kant serán citadas por la Akademie Ausgabe, indicando el volumen y número de página. Las abreviaturas se señalarán conforme vayan apareciendo las obras

³ HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik*, I. Walter de Gruyter, Berlín, 1966, VII.

⁴ VAHINGER, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Schmidt, Stuttgart, 2ª ed., 1922.

⁵ KEMP SMITH, N., *A commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. Macmillan and Co., London, 2ª ed., 1923.

⁶ PATON, H. J., *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. Allen & Unwin, London, 1936.



Kant se puede decir lo mismo: se sigue sistemáticamente la exposición de la *Análítica*, mientras que los temas y argumentos de la *Dialéctica* apenas quedan enmarcados metodológicamente y son oscurecidos desde la universalidad y necesidad alcanzadas para la objetividad empírica.

La *Dialéctica* es una pieza compacta -su extensión y densidad produce, a veces, esa impresión al lector- que, en interna conexión con la *Análítica*, trata -según principios- de los intereses últimos de la razón; intereses que -como ya señalaba antes- están íntimamente ligados a los que desarrolla la primera parte de la *Crítica*; por ello, no son ajenos a la metodología crítica, y constituyen un *corpus* temático inseparable de la exposición de los principios del conocimiento empírico.

Como señala Heimsoeth en la obra mencionada, "para Kant mismo esta segunda parte -la que tiene el título acuñado por él *Dialéctica Trascendental*- era de hecho el verdadero objetivo de la obra (...); la crítica de lo dialéctico en toda metafísica futura debía proporcionar el soporte para la propia reconstrucción de ésta"⁷. De ahí la relevancia de los temas que en ella comparecen y el rigor pretendido en su exposición. En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica* se anuncia dónde y por qué la metafísica tradicional fracasa: con la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori*, sabemos que *jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, lo cual constituye la tarea más esencial de esa ciencia*⁸. La metafísica futura deberá abordar también esa tarea. El tratado del método -así define Kant la *Crítica de la razón pura*- indicará cómo es posible ésta. "Siempre ha habido y seguirá habiendo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de errores"⁹. La *Dialéctica* completa este objetivo al que también mira la *Análítica*.

La *Dialéctica* es sobre todo la *lógica de la ilusión*¹⁰. Kant distingue la ilusión de lo que es simplemente probable (aquello de lo que se conocen

⁷ HEIMSOETH, H., *Traszendente Dialektik*, I, VIII.

⁸ Cfr. *Kr r V*, B XIX.

⁹ *Kr r V*, B XXXI.

¹⁰ *Kr r V*, A 293, B 349 y ss. Lo ilusorio tiene un lugar destacado en la teoría kantiana del conocimiento, porque la instancia desde la que se legitima la crítica no es el yo-pienso o autoconciencia, sino la razón como naturaleza, cuyo destino -no alcanzado todavía- lleva a entender el error como un momento inevitable del *vagabundeo* de la razón.

razones insuficientes; el conocimiento es, por tanto, defectuoso, pero no falaz); también señala que el fenómeno y la ilusión no son idénticos, es más en lo fenoménico -en cuanto tal- no hay posibilidad de verdad o de ilusión. Ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. *Es pues correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto.* Esto quiere decir que la verdad y el error se dan en el juicio; también la ilusión en cuanto conducente al error “sólo puede hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento”¹¹.

Se da el error donde confluyen elementos de diversa índole, donde hay operaciones distintas en relación a un mismo objeto; así Kant señala que en un conocimiento *enteramente* concordante con las leyes del entendimiento -es decir, conceptual y no sensible- no hay error, pero, como es sabido tampoco habrá verdad, pues sólo en un uso empírico estas leyes conducen a la verdad sobre sus objetos. Únicamente se dará una verdad formal, la que resulta de la concordancia con tales leyes. De igual manera, una representación sensible -una sensación- no puede contener error, pues ni tan siquiera hay juicio en ella. “Ninguna potencia de la naturaleza puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes. Por tanto ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan”¹². El error es producido por un influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento. Este influjo consiste en fundir los motivos subjetivos del juicio con los objetivos, “haciendo que estos se aparten de su determinación”¹³.

Ahora bien, la ilusión empírica se detecta con cierta facilidad; ésta - como veíamos- se produce con el uso empírico de las reglas del entendimiento; sin embargo, la misma experiencia nos ayuda a salir de ella. De otra índole es la ilusión que conduce a un error tal que puede afectar al orden gnoseológico. Esta ilusión merece un análisis detallado, pues no se tratará en ese caso del error sobre una cosa determinada, sino sobre la objetividad en general. Esa ilusión es *trascendental*, y recibe tal calificativo porque afecta a principios que descubre la reflexión

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Kr r V*, A 294, B 350.

¹³ *Kr r V*, A 294, B 351. Kant añade en una nota a pie de página: “La sensibilidad, subordinada al entendimiento como objeto al cual aplica aquél su función, constituye la fuente de conocimientos reales. Pero en la medida en que ella influye sobre el acto mismo del entendimiento y en que lo determina a juzgar, constituye también el fundamento del error.”



trascendental, a principios *a priori*; es decir, a aquellos que hacen posible los objetos de conocimiento. Los lleva más allá de su uso legítimo y crea el espejismo de una ampliación del entendimiento puro¹⁴. Se trata del espejismo de una *ampliación* puesto que la explicación del error o de lo ilusorio es también operativa; es decir, no consiste en contenidos errados, afirmaciones equivocadas, sino -como en la Analítica- en usos, operaciones de la facultad superior. Ya se ha señalado que los temas o ámbitos de investigación nacen de las operaciones, dependen de ellas. Por eso cualquier ampliación del entendimiento puro es más la constitución de un campo de objetos por medio de la operación que el estudio o descubrimiento de una dimensión de la realidad.

Volviendo al punto de partida, hay que decir que si el conocimiento verdadero se identifica con el ejercicio legítimo de la facultad, la ilusión o el error se identificarán con el uso o ejercicio ilegítimo, con las operaciones que transgredan la naturaleza de la razón.

“Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites”¹⁵. Kant distingue a estos últimos del uso trascendental o abuso de las categorías que se da cuando no se refrena al juicio con la crítica o no se atiende suficientemente a los límites del entendimiento. Son principios trascendentes “aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna”¹⁶. *Trascendental no es lo mismo que trascendente*. Por tanto, los principios *a priori* de la Analítica son inmanentes, ya que

¹⁴ “Nos ocupamos sólo de la ilusión trascendental, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia, caso en el que tendríamos al menos una piedra de toque para controlar si es correcto, sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del entendimiento puro”. *Kr r V*, A 295, B 351.

¹⁵ *Kr r V*, A 296, B 352. En este texto Kant se refiere a los principios del conocer que la Analítica de los principios ha fundado como criterios de verdad, según el uso justificado en la *Deducción trascendental*. Heimsoeth señala la diferencia entre los dos términos con los que Kant se refiere a los límites de la experiencia: *Schranke* y *Grenze*. “Los términos “*Schranke*” y “*Grenze*” se distinguen en Kant de tal modo que la fijación según principios de los límites de nuestro conocimiento es posible incluso como un poder determinar que abarca también la zona donde necesariamente la intención de una mirada comprensiva choca con sus límites irrebasesables”. *Transzendente Dialektik*, I, p. 10.

¹⁶ *Kr r V*, A 296, B 352. La demarcación la realizan siempre los principios *a priori*, como también señala Kant en la *Introducción a la Crítica del Juicio*. Cfr., *Gesammelte Schriften*, V. Akademie Ausgabe. W. de Gruyter, Berlín, 1913, p. 174.

sólo deben aplicarse empíricamente -no trascendentalmente, sobrepasando los límites de la experiencia-; se oponen por tanto a los principios trascendentes que eliminan tales límites -dice Kant- o incluso ordenan traspasarlos¹⁷. La crítica debe ser capaz de detectar estos *presuntos* principios; y, además, detectarlos en su génesis porque ahí se encuentra la clave de su alcance y validez. Kant mantiene también en la Dialéctica el status de la reflexión trascendental.

De este modo la ilusión trascendental -tal como Kant la concibe- forma parte esencial de la *actividad* de la razón; por ello, cuando la distingue de la ilusión lógica, señala que ésta desaparece tan pronto como la atención se concentra sobre el razonamiento. La ilusión lógica es la simple imitación de la forma de la razón sin atender a la regla lógica. “La ilusión trascendental no cesa, aunque haya sido descubierta ya y se haya comprendido su nulidad a través de la crítica trascendental. (...) La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos”¹⁸. Es por tanto, una ilusión *inevitable* -dice Kant-, tan inevitable como que el mar parezca más alto hacia el medio que en la orilla.

No es la primera vez que frente al error Kant responde del siguiente modo: es *inevitable*. El necesitarismo kantiano procede del restringido sentido de la verdadera fundamentación que hereda del racionalismo moderno y que pervive en el idealismo alemán posterior. La verdad como necesidad de lo que es así y no puede ser de otra manera quiere decir *a priori*. Kant es capaz de darle a este término -por otra parte, común en la filosofía moderna- la significación que permite lograr esa identidad entre la operación y los contenidos cognoscitivos que es máxima garantía de verdad: absolutamente independiente de toda experiencia en cuanto a su validez¹⁹. Lo *a priori* es indicio de máxima racionalidad y, consiguientemente, al desvelarse la actividad de la razón y sus principios, no cabe esperar una conexión *a posteriori* -por tanto, arbitraria-, sino que debe haber alguna necesidad, puesto que se trata de la razón a la luz de sí misma (no hay que olvidar que la ilusión es *trascendental*). La crítica no es casual, ni se hace de cualquier manera; revela principios necesarios a partir de una inevitabilidad que es el

¹⁷ Cfr. *Kr r V*, A 296, B 352-3.

¹⁸ *Kr r V*, A 297, B 353.

¹⁹ Cfr. *Kr r V*, B 3. Véase también FLAMARIQUE, L., *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*. EUNSA, Pamplona, 1991, (capítulo primero titulado *Condición de pensabilidad o condición de posibilidad*).



contrapunto subjetivo de la necesidad de lo *a priori* propio de la razón pura. La necesidad subjetiva del despliegue de lo racional -por tanto, también de lo dialéctico- queda iluminada por la necesidad objetiva de la naturaleza, cuya condición de posibilidad es una razón como autoconciencia. Naturaleza e historia se hacen uno en la *Crítica de la razón pura*, al explicarse mutuamente gracias a la madurez de una razón que ha llegado a la autoconciencia²⁰.

La Dialéctica se conforma con detectar la ilusión de los juicios trascendentes -añade Kant- y evitar que nos engañe. "Nunca podrá lograr que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las tenemos con una ilusión *natural* e inevitable que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos"²¹. Si la ilusión es natural e inevitable, también la dialéctica lo es; además se trata de una dialéctica que no tiene nada que ver con la ignorancia o la torpeza, sino que está anclada, que *inhiere de forma inevitable en la razón humana*.

Justamente porque la ilusión no se dice de contenidos ilusorios, sino de operaciones ilegítimas no basta con señalarlas para que desaparezcan. Un conocimiento falso se refuta y desaparece ante el conocimiento verdadero, pero no pasa lo mismo con una operación equivocada. Para entender esto -que el error que persigue la *Crítica* tenga que ver con la actividad cognoscitiva y no con doctrinas- hay que tener presente que los sistemas filosóficos erróneos son tales por obedecer a principios que no son los naturales de la razón. Estos principios, es decir, estos modos de conocer -aun descubierta su falta de legitimidad- son posibilidades siempre presentes en la razón humana; pues la razón no está inmediatamente abocada a su plenitud. "La dialéctica tiene ante sí la tarea de desenmascarar en todos los campos de la metafísica el abuso de los principios tal como se produce en las tesis y argumentaciones de la razón pura"²².

²⁰ En el primer prólogo a la *Crítica de la razón pura* y en los dos últimos capítulos de la misma (*La arquitectónica de la razón pura e Historia de la razón pura*) habla Kant de la naturaleza de la razón y de su despliegue. Esto lo he analizado en "¿Filosofía trascendental o hermenéutica de la razón vital?", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII (1991), pp. 153-163.

²¹ *Kr r V*, A 297-8, B 354. Como señala también Heimsoeth, la ilusión es natural "no simplemente en el sentido de contrapuesta a una ilusión formada 'artificialmente', (...) sino también en el sentido de que tiene su fundamento en la 'naturaleza' (essentia) de nuestra razón (...). Siempre existió la ilusión y siempre permanecerá, incluso después de lograda la ilustración y la introspección completa". *Transzendente Dialektik*, I, p. 5.

²² HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik*, I, p. 14-15.

2. ¿Es toda metafísica *dialéctica*?

En la Introducción a la *Crítica* se anuncia ya la perspectiva desde la que interesan los temas fundamentales de la metafísica. Pues, es precisamente en estos conocimientos "que *traspasan* el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar ni guía ni rectificación, donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico"²³. Kant parece despreciar ese conocimiento de lo inmediato, o de lo que dado en conexión causal con lo inmediato, no deja de ser siempre un saber sobre apariencias. Un conocimiento constitutivamente limitado, que permite avances notables en la explicación de los fenómenos, no colma las *ansias* de saber de una razón finita, al menos en un campo: el de la experiencia posible.

¿Puede la razón recorrer otros caminos del saber, en los que no se vea vinculada inexorablemente a algo que no puede controlar -es decir, realizar- de modo *completamente* autónomo? En palabras de Kant: "¿Podemos aislar a la razón? ¿Sigue siendo ésta, una vez aislada, una fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella y por medio de los cuales se refiere a los objetos?"²⁴ La cuestión es, entonces, si cabe esperar que la razón pura disponga de principios propios para una metafísica entendida como ciencia de la realidad. Si la razón es soberana y, por tanto, capaz de legislar sobre esos grandes temas, entonces no es una *facultad subalterna* que establece nuevas conexiones con un material ya dado. Ahora bien, aunque la diversidad de las reglas y la unidad de principios sea una exigencia de la razón por la que tiende a lograr una total concordancia del entendimiento consigo mismo, este principio de unidad "ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinar-los en cuanto tales. No es más que una ley subjetiva"²⁵. Esas *investigaciones más sobresalientes y de finalidad más relevante* -de las que hablaba Kant-, lo son sólo como *exigencia*.

En consecuencia, la Dialéctica no va a abordar los temas de esas investigaciones, puesto que quedan reducidas a una mera exigencia de la

²³ *Kr r V*, A 3, B 6-7. La cursiva es mia.

²⁴ *Kr r V*, A 305, B 362.

²⁵ *Kr r V*, A 306, B 362.



razón, una inclinación inevitable; será ésta lo que la crítica debe iluminar. Aunque la razón pura trate de encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado, es decir, aquello con lo que la unidad de éste queda completa, la *Dialéctica trascendental* no se preguntará por la índole de la unidad lograda en cada una de la síntesis realizadas. Nuestro quehacer -dice Kant- es "examinar si el principio según el cual la serie de las condiciones (...) se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto; averiguar qué consecuencias se derivan de ello con respecto al uso empírico del entendimiento"²⁶; es decir, lo que queda por hacer, una vez señalado que partimos de una ilusión, es mostrar si existe un principio así con validez objetiva, averiguar si la necesidad o exigencia de la razón ha sido tomada por un principio determinante de un ámbito de la realidad.

¿Ha ganado algo Kant reduciendo la cuestiones sobre el alma (en definitiva sobre el carácter supranatural del hombre), el mundo y Dios a una mera exigencia natural de la razón? Son conocimientos que están llenos de consecuencias para el ser del hombre y su imagen del mundo. Justamente esto parece pensar Kant y, por lo mismo, considera que no pueden ser dependientes de ninguna experiencia, ni siquiera de la determinada *a priori*. En lo simplemente aparente no puede comparecer algo cuyo ser no se reduce a la facticidad. No se puede identificar el ser del hombre con las imágenes de las que él es origen; no se puede pretender encontrar como representación -es decir, condicionadamente-, lo que tiene carácter de incondicionado, la *subjetividad* (condición y condicionado no son intercambiables). Si el conocimiento es representativo, entonces no cabe confundir los objetos con lo que es en sí y por sí mismo. El representacionismo supone también que la relación entre realidad y conocimiento acabe siendo superflua, por lo que queda asegurada la irreductibilidad de la misma. Hubiera sido un gran error ligar a lo fenoménico la noción de mundo, la de su creador o la del ser del hombre, es decir, llegar a ellas por necesidades gnoseológicas o metodológicas (como en el racionalismo), cuando son las nociones en las que no cabe confusión de niveles: o son realidades en sí mismas o carecen de interés completamente. Su lugar propio no es la gnoseología. No pueden ser afirmadas como supuestos de toda experiencia, pues se puede conocer ésta según la verdad sin acudir a ellas, piensa Kant.

²⁶ *Krr V*, A 308-9, B 365. Es interesante la comparación que hace Heimsoeth entre este principio y el *principium rationis sufficientis* de la metafísica racionalista. Cfr., *Transzendente Dialektik*, I, p. 24-25.

La filosofía que toma como punto de partida el conocimiento de la realidad *qua* conocimiento, impide con ello que en la primera aproximación a las cosas comparezcan diferenciados -para un análisis metafísico- los tres frentes de todo pensar: la realidad, la causa de la realidad y el ser que la conoce en tanto que cognoscente (este aspecto es anterior al de su libertad e inmortalidad).

La *narración* kantiana sobre el origen de estos conceptos está completamente encarrilada por la fijación del horizonte filosófico en lo gnoseológico (y es de sobra conocido que en estos casos lo gnoseológico deviene constitutivo o lógico-ontológico).

A este planteamiento lógico-ontológico cabe puntualizar que efectivamente no conocemos las esencias reales de las cosas; es verdad que nuestra *noticia* de las cosas es fenoménica; y, sin embargo, no es verdad que ese carácter apariencial, fenoménico de nuestros datos sea el único *material* sobre el que construir con seguridad una ciencia de la experiencia. La connotación de apariencial, fenoménico que damos a ese conocimiento indica la capacidad de la facultad de diferenciar desde el principio lo gnoseológico y lo ontológico; por ello cabe reconocer como apariencia una noticia de algo y, por encima de la particularidad de lo fenoménico, aspirar a conocer la unidad entitativa -no meramente espacial o funcional- de las cosas. Por tanto, no estamos abocados irremisiblemente a una postura idealista. Por las mismas razones, es pertinente señalar que el auténtico empirismo se desmarca del representacionismo.

Tiene razón Kant cuando afirma que la razón humana no puede identificarse con lo meramente apariencial, porque en ese caso, no podría designarlo como tal (por ello, la *Crítica* no está completa sin abordar el uso puro de la razón); pero, lo que no tiene sentido es su pretensión de que el saber sobre lo apariencial sea de segunda instancia, es decir, reflexivo, cuando éste entra en juego en el mismo instante de la percepción (síntesis de la aprehensión en la intuición, diría Kant). Por ello, no es legítima la propuesta kantiana de que la metafísica o saber de lo no apariencial esté desligada de esa *primera noticia* de la realidad, porque en ella está su fundamento, la fuente de sus objetos. Kant considera que la razón humana es capaz de reconocer sus límites, pero sólo en segunda instancia; gracias a la reflexión crítica. Con ello, los temas de la metafísica son competencia exclusiva de una razón pura, puesto que la objetividad empírica quedó *suficientemente* constituida en la vinculación de lo *a priori* al dato sensible.



Kant señala cómo los temas de la metafísica son inevitables, porque son la otra cara de la objetividad. Si ésta responde a condiciones *a priori*, también lo que queda diferenciado de ella responderá a principios racionales, pues en el mismo constituirse la objetividad aparece su limitación. Los dos elementos de la diferencia son tratados temáticamente y según sus principios, pero la razón no aborda *lo diferencial*; esto no es considerado por Kant tema de la filosofía crítica, pues entiende que sólo un idealismo absoluto tiene la pretensión de dar razón del dinamismo o carácter diferenciador. Ahora bien, -cabría objetar al planteamiento kantiano-, entre no abordarlo, relegado al reino de la ilusión, y reducirlo al dinamismo generador de la razón cabe un término medio, a saber: que *lo diferencial* sea operativo en primera instancia, en la referencia del conocimiento a la realidad; y, por tanto, que sea el indicio irrefutable de la trascendencia del conocer y la razón no sea la instancia que regule lo diferenciado.

Si lo diferencial es operativo en primera instancia y no de un modo reflexivo, habría que decir, frente al planteamiento kantiano, que no existen verdaderas aporías o conflictos en los que la razón humana no pueda aclararse (puede ocurrir que en un momento determinado no sepamos explicar, es decir, disolver tales aporías). La razón no puede plantearse algo que la supera de tal modo que no le sea posible, por lo menos, indicar su *identidad*. Y es que la razón es en su origen principal²⁷. Admitir al menos un primer principio o principio universal del conocer, supone que desde éste las aporías o conflictos son formulables en unos términos que permitan reconocer el ámbito en el que surge el enredo. Esta es la confianza que se respira en la *Dialéctica*. Toda filosofía tiene en su raíz un principio universal. Y, sin embargo, en la filosofía trascendental la gran aporía es el inexorable destino de una razón que, al mismo tiempo, reclama para sí la total transparencia e ilustración respecto a su acción (y no los conflictos dialécticos que señala Kant).

Antes aludía a los primeros principios del conocer; estos tienen la virtualidad de anular lo aporético, pero ellos no son lo diferencial, sino los que permiten el reconocimiento de éste. El criticismo, en cambio, a fuerza de no reconocer lo diferencial termina negándolo: lo fenoménico y lo ideal son igualmente representaciones. La diferencia aparece

²⁷ En el comienzo de toda teoría del conocimiento y de toda metafísica hay una formulación del primer principio o principios. Su universalidad le convierte en árbitro de la diferencia. Toda distinción, toda ampliación del saber remite en último lugar a él. Por tanto, todo conflicto aporético es una subversión del primer principio.

siempre; en el pensamiento kantiano sólo puede aparecer como naturaleza histórica de la razón y aperccepción trascendental. Pero, este es un ámbito supraprincipial en la filosofía kantiana, y mantiene, por tanto, un carácter aporético.²⁸

La *Dialéctica*, aunque sea el reino de la ilusión, es fértil y laboriosa. El uso dialéctico de la razón explica disciplinas de tanta raigambre en el ambiente filosófico como la cosmología racional, la teodicea o la psicología racional²⁹. La *Crítica* no trata de contraponer sus concepciones sobre esas cuestiones a la tradición en la que inicia sus trabajos, ni de mejorar ésta para sacarla así del callejón de los pleitos irresolubles en el que está metida. Las doctrinas que forman el cuerpo metafísico quedan refutadas por los principios a los que obedecen, por el alcance y validez de estos. Todo esto quiere decir que, aunque la metafísica no haya alcanzado un estatuto seguro en el marco de las ciencias, y pese a que la *Analítica trascendental* excluye del conocimiento objetivo todo lo que no sea fenómeno de experiencia, aquélla no tiene porqué desaparecer. Es fruto de las inevitables tendencias naturales de la facultad superior de conocer: la razón pura.

Kant no se ofusca en su fijación por lo empírico. A lo fenoménico como tal le bastan unas leyes que lo recojan en una estructura en la que queden prendidos sus modos de aparecer, de ser en los sentidos; su precariedad y variabilidad hace que sea más relevante conocer su causa eficiente que la interna conexión de las cualidades de un objeto, conexión que tendría que nacer de un principio o naturaleza en sí mismo.

²⁸ En la filosofía contemporánea es muy frecuente identificar razón e historia y, por tanto, conocimiento e interpretación (desaparece uno de los elementos del conflicto). Lo real queda en cambio reducido a una materia indefinida, que es conformada por una razón que se descubre a sí misma sólo como configuradora, diferenciadora y, en esa medida, es necesariamente intrahistórica. Razón e historia no son equiparables; en primer lugar, porque la historia depende de una inteligibilidad; consiguientemente no agota su principio. La historia no es lo mismo que la razón; la razón no es únicamente historia; es más, lo histórico -que es un modo del propio cognoscente-reclama, por su misma identidad, una diferencia, no respecto al ser como facticidad de los hechos, sino una diferencia dentro de lo racional (Kant lo llamaría *apercepción trascendental*).

²⁹ Kant no consideraba que alma, mundo y Dios fueran temas que aparecen sólo en determinados sistemas filosóficos y en algunas visiones del mundo; justamente todo lo contrario, responden a inclinaciones necesarias radicadas en la naturaleza de la razón. Heimsoeth señala que estas tres inclinaciones se ordenan para Kant "como un alzarse desde el sujeto que se encuentra en el mundo, pasando sobre la totalidad del mundo hacia aquello más exterior y superior". *Transzendente Dialektik*, I, p. 17.



Pero, ¿no es cierto que, de alguna manera, uno siente la tentación de dar la razón a Kant? En el marco de las cosas experimentadas todo tiene que ver con todo, sobre todo los sucesos y las cosas que forman parte de ese entorno que llamamos naturaleza (los actos humanos y sus objetivaciones culturales, de un modo aún más claro, no pueden ser considerados aislados de otros actos). Pretender que muchos de los elementos de lo que llamamos mundo tengan una entidad en sí misma, que permita su conocimiento sin reclamar de inmediato su localización en un conjunto de relaciones causales, de interacciones, trae bastantes complicaciones (las que surgen, por ejemplo, cuando se intenta concretar determinadas categorizaciones de la metafísica en las cosas que nos rodean).

Kant piensa que para dominar la naturaleza, móvil y cambiante en sus manifestaciones, *basta* con esa estructuración de la realidad que da una cierta solidez a lo que empíricamente no la tiene. Eso sí, tal estructuración tiene que ser *a priori*, lo contrario sería fijar lo móvil, error fácilmente comprobable porque éste seguiría siendo móvil. En las categorías kantianas encontramos una ontología de la experiencia que formula universalmente los dinamismos de la realidad empírica.

En relación con la postura kantiana expuesta anteriormente, merece la pena insistir en que, aunque la realidad -en tanto que objeto de la sensibilidad- sea manifestación, fenómeno, suscita las preguntas metafísicas: el cambio precisa de lo permanente; lo manifestado no puede absorber todo el ser de lo que se manifiesta; el dinamismo del cambio o es eterno o es creado. Saber que el conocimiento de la realidad en su carácter sensible es apariencial, dice también algo del cognoscente: conocer no es ser y, sin embargo se conoce la realidad. Esa *diferencia* (la que significa *apariencia*) no conduce a la inmanencia -como se deriva del planteamiento kantiano-, sino todo lo contrario, a la trascendencia del conocimiento. Por ello, pueden ser objeto de nuestras investigaciones (frente a un pensamiento inmanentista como el trascendental) el mundo, Dios, el alma humana -sin ser aparienciales-, porque notar lo aparente implica no reducir lo real a lo fenoménico. Justamente la inteligencia reclama conocer lo real para conocer lo aparente.

La razón kantiana tampoco queda satisfecha con lo aparente, con lo fenoménico; pero, la inmanencia de sus principios hace que no sea lo fenoménico lo que, por no ser conocido suficientemente, tienda a la idea de totalidad. El inmanentismo kantiano descubre los principios

constitutivos de lo aparente en la razón. Con ello la única diferencia que puede surgir es la de una razón que *naturalmente* reclama la totalidad de lo compuesto, de lo divisible, de lo móvil; la unidad de los actos internos del sujeto; la existencia necesaria o la completa determinación de las cosas. Pero en ese caso la metafísica es sólo un saber sobre la razón y sus principios y no un saber sobre la realidad.

La filosofía trascendental permite únicamente una metafísica entendida como dialéctica; una ciencia que no trata sobre el ser y sus modos, sino sobre la razón y sus intereses.

3. Antinomia de la razón pura

Merece la pena prestar atención -aunque sea brevemente- al tratamiento que recibe aquella ilusión trascendental que deja más perplejo al entendimiento, porque parece atentar contra la universal validez de todos los principios del conocimiento empírico: se trata de la idea de mundo que generan las antinomias de la razón. Esta idea aparece además en forma de conflicto, lo cual muestra más claramente su incompatibilidad con el sistema de la naturaleza. De hecho es la única noción metafísica -de las tres que recoge la *Dialéctica*- que no es recuperada por otra instancia de la razón: la práctica. Por ello, al disolver la ilusión, Kant pone en juego el logro de la *Analítica* -y no uno u otro principio-: el idealismo trascendental.

Veámos que la ilusión trascendental nace siempre de las inferencias que realiza la razón pura. En ellas cabe distinguir tres tipos (que según Kant responden a los tres tipos de silogismos que presenta la lógica). La inferencia que se refiere a la unidad incondicionada de las condiciones subjetivas de todas las representaciones en general está en correspondencia con los silogismos categóricos³⁰. En analogía con los silogismos hipotéticos, el segundo tipo de inferencias tiene como

³⁰ "Cuya mayor, en cuanto principio, expresa la relación de un predicado con un sujeto". *Kr r V*, A 406, B 433.



contenido la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno. El tercer tipo “posee como tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general”³¹.

Cada inferencia -por el tipo que representan- produce una ilusión distinta; por ello, no se desenmascaran de la misma manera. Así las antinomias (inferencias hipotéticas) no producen una ilusión unilateral como los paralogismos (inferencias categóricas), sin que haya la menor ilusión en favor de lo contrario, sino que la razón aplicada a la síntesis objetiva “pretende hacer valer, de forma notablemente ilusoria, su principio de la unidad incondicionada, pero pronto se embrolla en contradicciones tales, que se ve obligada a desistir de sus pretensiones en el terreno de la cosmología”³². En las antinomias la razón se encuentra ante dos argumentaciones contrarias, pero con igual coherencia en sus desarrollos.

Esta contraposición de ilusiones es *perfectamente natural*, no se debe a sutilezas, ni a artificios inútiles del razonar; al contrario, -insiste Kant- “la razón cae en ella por sí sola y, además, inevitablemente”³³. Logra así defenderse del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral. Sin embargo, este proceder natural también tiene consecuencias para la razón, ya que ésta puede adoptar reactivamente una postura dogmática, al aferrarse a una de las afirmaciones sin querer atender a los argumentos de la otra; pero, también puede dejarse llevar por la tentación escéptica. Ambas salidas *significan la muerte de una filosofía sana*.

Pero, ¿a qué tipo de ilusión conducen esas inferencias contrapuestas? Se podría incluso preguntar ¿qué aspectos de la realidad, qué nociones *metafísicas* se justifican metodológicamente en esta operación racional? Si en los paralogismos Kant despeja las cuestiones propias de una psicología racional -las que tratan del conocimiento del alma humana-, de las antinomias resultan los conceptos *cosmológicos o cósmicos*. Sólomente en este tipo de inferencias se trata de un tema inmediatamente ligado a los objetos de experiencia; por tanto, sólo en las antinomias se produce una ilusión que afecta necesariamente a la objetividad, una ilusión que muestra la relevancia de las disputas filosóficas (irreductibles a mera sofística). Heimsoeth -en ésta misma línea- señala

³¹ *Ibidem*.

³² *Kr r V*, A 407, B 433.

³³ *Kr r V*, A 407, B 434.

que Kant trata las antinomias como la parte central de la *Dialéctica*; pues siempre consideró su descubrimiento más propio el que una cosa que de ninguna manera apunta de entrada al campo de lo suprasensible (éste es el caso, en cambio, del alma o de Dios), sino que más bien pertenece inmediatamente al situarse humano en el mundo, desarrolle necesariamente y con sentido argumentos fundamentales y contrapuestos. "El fenómeno de estas antinomias es en realidad la pieza central en la concepción kantiana del concepto de una ilusión (abarcadora de los tres campos de la *metaphisica specialis*), la cual pertenece a la situación existencial del hombre en su naturaleza racional -situación que el filósofo puede aclarar y examinar, pero que como hombre no puede cambiar"³⁴.

Estos contenidos de la razón se refieren siempre a la absoluta totalidad en la síntesis de fenómenos. "Tal denominación se debe, por un lado, a esa misma totalidad incondicionada en la que se basa también el concepto de universo, que es, a su vez, una simple idea, y, por otro, a que esas ideas trascendentales sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica; mientras que la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles dará lugar, por el contrario, a un ideal de la razón pura"³⁵. La antinomia ofrece los principios trascendentales -es decir, aquellos que tienen que ver con condiciones subjetivas de posibilidad- de una cosmología pura, no para que la consideremos válida ni para que nos la apropiemos, "sino para exponerla como una idea de apariencia deslumbradora, pero falsa, como una idea incompatible con los fenómenos"³⁶.

La razón en su uso puro -el que lleva consigo una dialéctica- no produce conceptos en sentido propio -por reflexión no se descubren conceptos racionales-, sino que más bien "libera el concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello"³⁷.

Esa liberación se da al exigir la razón una totalidad absoluta por el lado de las condiciones mediante las que el entendimiento somete todos los fenómenos a unidad; "al hacerlo convierte la categoría en una idea trascendental, con el fin de conferir una totalidad absoluta a la síntesis

³⁴ HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik*, I, p. 7.

³⁵ *Kr r V*, A 407-8, B 434.

³⁶ *Kr r V*, A 408, B 435.

³⁷ *Kr r V*, A 409, B 435-6.

empírica, prosiguiéndola hasta lo incondicionado”³⁸. Todo ello según el principio por el que se sigue que, *si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado que constituye el medio que hace posible lo condicionado*.

¿Cómo se presenta la antinomia o conflicto en la búsqueda de ese incondicionado? Por una lado, esa absoluta totalidad queda formada por la serie en la que todos los miembros son condicionados -sin excepción-, siendo sólo su conjunto o integridad lo absolutamente incondicionado y entonces se da un regreso al infinito; por otro, “lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, una parte a la que están subordinados los demás miembros de esa serie y que no depende, por su parte, de ninguna otra condición”³⁹. En el primer caso, la serie es ilimitada (sin comienzo), infinita, a pesar de lo cual está dada por completo. Pero el regreso en ella nunca es completo; por ello, -añade Kant- sólo puede llamarse potencialmente infinita. En el segundo caso, el primero de la serie recibe distintos nombres según la antinomia o inferencia del grupo de categorías del que se trate. Son nombres que reflejan la consideración de lo real en su ultimidad más radical: comienzo del mundo, límite del mundo, espontaneidad absoluta, absoluta necesidad natural.

Estos términos se condensan en aquéllos que según Kant suelen confundirse y significan los verdaderos objetos de una ciencia metafísica: *mundo y naturaleza*. “El primero significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis (...). Pero ese mismo mundo es denominado naturaleza en la medida en que lo consideramos como un todo dinámico, no atendiendo al agregado de espacio o tiempo para producirlo como magnitud, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos”⁴⁰.

Los interrogantes que se presentan de modo natural en la dialéctica de la razón son: “¿Cuáles son propiamente las cuestiones bajo las cuales la razón pura se halla inevitablemente sometida a una antinomia? ¿De qué causas depende tal antinomia? ¿Queda abierto un camino que conduzca la razón a la certeza en esta situación de conflicto? ¿Cómo?”⁴¹.

³⁸ *Kr r V*, A 409, B 436.

³⁹ *Kr r V*, A 417, B 445.

⁴⁰ *Kr r V*, A 418, B 446.

⁴¹ *Kr r V*, A 421, B 449.

Los conflictos de la razón no tienen su origen en el objeto en disputa, sino que -como veíamos antes- responden a la propia actividad de la razón. Por tanto, no tratan cuestiones arbitrarias, sino *cuestiones con las que tropieza necesariamente toda razón humana al avanzar*. De ahí que la ilusión que producen no desaparezca una vez descubierta, sino que sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. *Podemos contrarrestar su efecto, pero nunca borrarla*.

Este modo de observar el conflicto tiene un interés metódico -no se trata de pronunciarse a favor o en contra de la tesis, "sino de averiguar si el objeto de la contienda no es acaso un puro espejismo inútilmente ambicionado por ambos combatientes y con el que nada se puede ganar (...) ese proceder podemos llamarlo método escéptico"⁴². Kant insiste en distinguirlo del simple escepticismo, pues éste en definitiva supone la renuncia al saber, al minar la confianza y la seguridad en las facultades cognitivas humanas. El método escéptico, en cambio, mira a la certeza, por ello busca descubrir el origen del conflicto, *el punto que ha desencadenado el malentendido*, para sacar así consecuencias prácticas, pues la reflexión crítica es el ejercicio atento de la razón sobre sí misma que *se fija así en los factores que intervienen en la determinación de sus principios*. Es evidente que tal método sólo puede ser posible en una filosofía trascendental⁴³. Las afirmaciones que no responden a un uso debido de la facultad, que se imponen más allá de su campo de validez, no se pueden refutar empíricamente. "La razón trascendental no admite, pues, otra piedra de toque que la consistente en el intento de establecer una compatibilidad entre sus afirmaciones y, ante todo, entre sus enfrentadas posiciones en una competición libre y sin obstáculos"⁴⁴.

Esa piedra de toque no puede ser otra que la idealidad de la objetividad empírica⁴⁵. Su estatuto exclusivamente gnoseológico la convierte en un conocimiento sobre objetos que hasta en su acontecer -

⁴² *Kr r V*, A 423-4, B 451.

⁴³ "Este método escéptico sólo es esencialmente propio de la filosofía trascendental. Puede prescindirse de él en todo otro campo de investigación. Sólo en éste es indispensable". *Kr r V*, A 424, B 452.

⁴⁴ *Kr r V*, A 425, B 453.

⁴⁵ "En la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo idealismo trascendental". *Kr r V*, A490-1, B 518-9.



su ser efectuado- son puestos por el sujeto⁴⁶. Cabe suponer lo otro, lo irreductible a lo fenoménico, causa no sensible de éste, pero sin articulación alguna, por tanto, sin que constituya un campo del saber.

Al proponer su sistema -el *idealismo trascendental*- como solución a las antinomias de la razón, hace más patente que entre los temas de la Analítica y los de la Dialéctica no hay verdadera diferencia. Si el *ser representativo* de nuestros objetos de conocimiento es el único criterio del que dispone el criticismo para resolver las aporías de las antinomias, entonces no es posible que en una de las dos argumentaciones de la antinomia se haya rebasado los límites de la experiencia, es decir, que la razón haya tenido como objeto determinaciones no *a priori* de las cosas. Si el conflicto de la razón respondiera a la existencia de principios verdaderamente trascendentes, la inmanencia del conocimiento no quedaría reafirmada -como ocurre en la solución a las antinomias-, sino que estaríamos ante la necesidad de recurrir a otro criterio verdaderamente *diferencial*, pero eso sí de orden no gnoseológico.

La Dialéctica no es simplemente el reino de la ilusión, sino también el de la apariencia de ilusión.

⁴⁶ Cfr. FLAMARIQUE, L., : *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*, p. 169 y ss.





II

LO INCONDICIONADO COMO PRINCIPIO DE LA MORALIDAD





Para la filosofía contemporánea el punto de referencia inevitable ha sido durante décadas la propuesta moral kantiana. Se ha llegado a llamar a Kant el descubridor de la ética¹. Esto se justifica porque en la filosofía trascendental, la ética no es una disciplina subsidiaria de una metafísica o de una gnoseología en cuanto a la fundamentación de sus principios (entendiendo *principios* en el doble sentido del término). También esto explica que la discusión ética contemporánea esté marcada por su posición respecto a la noción de moralidad kantiana, como señalaba al comienzo.

Como es sabido, la propuesta moral weberiana, por poner un ejemplo, y más recientemente, la noción de moralidad compartida ligada a una racionalidad intersubjetiva han marcado con su impronta kantiana los términos del debate moral de este siglo. La ética kantiana se atreve con lo que la ética racionalista no puede: afirmar la primacía de la racionalidad de la moralidad sobre la dependencia de las leyes morales racionales de la ley divina. Así, no sólo la razón constituye el fundamento de la ley moral, sino que es, en definitiva, el garante último de la moralidad en la medida en que los contenidos de la ley importan menos que su condición de ley moral de la razón. Por ello, se puede afirmar -sin afán de polémica- que el antropocentrismo del pensamiento moderno tiene su culminación en la ética, en la dimensión práctica del hombre. Así pues, la discusión ética contemporánea es capaz de afirmar la posibilidad de unos principios de acción intersubjetiva con el sólo recurso al poder discursivo de la razón. Pero, se trata de ver cómo es posible tal concepción desde la Filosofía trascendental.

¹ Cfr. KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, p. 154.

Hasta ahora hemos hecho dos afirmaciones sobre la filosofía moral kantiana que, por su centralidad e interdependencia, pueden constituir los ejes de esta exposición: Kant el descubridor de la ética y su definición de ésta como saber primero. Comprender en profundidad su significado permitirá dominar las claves de su moral y la virtualidad de una ética que reclama la universalidad y necesidad de la moralidad frente a los particularismos morales de todo signo que resultan de la filosofía moderna. "La controversia en torno a Kant comienza donde el debate contemporáneo no logra unanimidad, a saber, en la definición previa del principio moral. Su ética de la autonomía y del imperativo categórico constituye el modelo más significativo y más sistemático que se ha opuesto a la ética utilitarista que domina la mayor parte de los debates internacionales"². Consiguientemente, la capacidad de representar leyes como una relación de fines a medios, de reconocer como propias esas leyes y de actuar según ellas es una facultad racional de actuar plenamente alejada del empirismo práctico. Esto constituye el núcleo de la tesis kantiana³.

En el título de este trabajo se menciona un concepto que unifica las dos afirmaciones -ya subrayadas- sobre la moral kantiana: el concepto de lo incondicionado. Gracias a él, se entiende la moral como un saber acerca del obrar humano sin presupuestos, autoconstituyente, y no como una orientación de la acción fundada en un orden previo, a saber, el de la realidad. Ahora bien, esto sólo puede ser así si la realidad ha quedado desprovista de toda virtualidad orientadora del obrar humano. Es decir, si ella misma no es un orden orientado, internamente regulado en su estructura esencial. La realidad no revela un orden propio -y consiguientemente permite al hombre reconocerse como *natural*, es decir, como interna y estructuralmente finalizado-, si en el conocimiento no se salvaguarda su primacía frente al mismo conocer. Si la realidad como tal actúa simplemente como un origen ocasional, ignoto del conocer, no intervendrá de ninguna manera en la definición

² HÖFFE, O., *Introduction a la philosophie pratique de Kant*, Ed. Castella, Albeuve, 1985, p. 50

³ La expresión *representar leyes* muestra la índole racional antes que natural de las leyes morales y por tanto la independencia de su formulación respecto al orden de las cosas.



de la verdad del conocimiento. Por tanto, no tiene sentido esperar de lo real un orden que condicione o regule nuestro obrar. La incondicionalidad de la ética tiene, pues, repercusión inmediata en otro saber filosófico por excelencia: la metafísica.

En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* encontramos una afirmación muy citada para apoyar el agnosticismo kantiano, pero que también alumbra claramente lo que es decisivo en su ética: "Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad"⁴. De este texto tan comentado merece la pena resaltar que esa supresión del saber es más bien una *suspensión* -así hay que entender la *Crítica*-, pero una suspensión que si bien era *conveniente* para la metafísica que todavía andaba a tientas, era *necesaria* para la religión y la moralidad.

Consiguientemente la *Crítica de la razón práctica* no es un corolario de la primera *Crítica*, sino el contrapunto de igual dignidad de una tarea recién iniciada y deudora, pues, de un principio común: la autonomía de la razón. La expresión puede resultar algo extraña para quien esté habituado a los términos de la filosofía moral y de la antropología griego-medieval. Sin embargo, ella misma contiene notas esenciales del ser del hombre; no sólo identifica lo racional como lo peculiar del hombre -prescindiendo de su condición natural-, sino que además reconoce que la razón es principio de operaciones, pues sólo lo que puede operar tiene que ver con leyes directamente, y en este caso con leyes dadas por ella misma, por lo que es plenamente constitutiva del ser de la acción.

Como es sabido, la arbitrariedad no es norma en la sistematización filosófica, aunque a veces la extrañeza de algunas expresiones pueda dar esa impresión; no lo es tampoco en la Filosofía trascendental. La revolución filosófica que Kant pretende llevar a cabo⁵, imitando el giro copernicano (del que afirma que en realidad fue una prueba), no

⁴ *Kr r V*, B XXX.

⁵ *Kr r V*, B XIII -B XIV.

transforma sólo el conocimiento, sino también el obrar moral. Por eso, la afirmación de Kroner: "la conciencia moral puede ser conocida en su independencia e incondicionalidad (es decir, como primera) sólo si el mundo del ser pierde su incondicionalidad e independencia"⁶, es verdadera, si se entiende que la condicionalidad del mundo del ser es expresión de la autonomía del sujeto o resultado de la revolución crítica, y no una condición para la moralidad.

La revolución de la que habla Kant en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica* -en tanto que propuesta metódica- no es *natural o espontánea*, por ello tiene que estar originada en algo distinto que la dotación operativa de las facultades racionales; tiene que responder a un prejuicio capaz de aceptar que el primer acto de la razón sea una decisión: en el caso de Copérnico, *probar*, en el de Kant, la *crítica*⁷. El sistema crítico, es decir, también el descubrimiento de la ética no resulta del quehacer investigador, sino que expresa una concepción de la razón; aunque, por supuesto, la argumentación crítica sea una exposición trabada de modo arquitectónico, en el que no hay hallazgos, sino ampliaciones.

El ejercicio de la crítica -la institución del tribunal de la razón⁸- es una ruptura con el concepto de tradición, al estilo de la duda metódica cartesiana; es un auténtico hierro de madera para la inteligencia humana. Sin embargo, su misma posibilidad o viabilidad implica que no puede haber ninguna instancia legitimadora de la crítica o de la duda, pues ejercerla es el derecho de quien es originariamente autónomo.

⁶ KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*. Möhr (P. Siebeck). Tübingen, 3ª ed., 1977, p. 155.

⁷ Cfr. *Kr r V*, B XVI.

⁸ "... es, por una parte, un llamamiento a la razón para que emprenda de nuevo la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con la leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura". *Kr r V*, A XI-XII.



1. Lo condicionado

El carácter condicionado de los fenómenos empíricos -del mundo de la experiencia- es doble: por un lado, su inteligibilidad en tanto que objetividad es recibida de la actividad del sujeto cognoscente; por otro, no cabe novedad o sorpresa en el acontecer, pues también el aparecer de los sucesos está regulado o condicionado por otros fenómenos.

Las condiciones *a priori* del conocimiento de objetos de experiencia son condiciones de cognoscibilidad sólo para lo empírico; así pues, deben incluir las condiciones del darse dichos objetos de experiencia, aunque no la realidad de dichos fenómenos⁹; lo cual significa ser experimentable y experimentado, al mismo tiempo, (según el argumento megárico de que solo lo real era verdaderamente posible y, por lo mismo, es necesario).

En la filosofía crítica el conocer no es un modo de ser distinto de la realidad, no presupone la inteligibilidad, la verdad de lo conocido, sino que él mismo es origen de la verdad, de la cognoscibilidad de los objetos (no de los seres), por lo que es irrelevante una distinción de modos de ser. Lo real *no es* propiamente; sólo es lo objetivo o, mejor dicho, lo objetivo es el modo de ser donde se da mayor plenitud, por que se da mayor inteligibilidad, mayor universalidad y necesidad (que son notas inseparables de lo verdadero según Kant y el modelo de ciencia vigente).

Por consiguiente, cabe decir que la objetividad es el criterio de gradación de los objetos, del *ser* de los objetos ("las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y, por ello, poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*"¹⁰). Pero la objetividad -como dice el texto citado- está constitutivamente condicionada. De este modo, lo real se convierte plenamente con lo experimentado; y éste deviene objetivado o condicionado.

⁹ Sobre esto véase el capítulo 3 de *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant.*

¹⁰ *Kr r V*, A 158, B 197.

Desde el nivel de la sensación, lo experimentado es tal por condicionado. El espacio y el tiempo -formas *a priori* de la sensibilidad externa e interna respectivamente- son intuiciones puras, pero sensibles; presentes en el mismo momento del *presentarse* objetos a nuestros sentidos, ellas caracterizan operativamente la capacidad humana de experimentar. Ellas convierten el único resquicio de pasividad en la teoría del conocimiento kantiana -el ser afectados- en una ocasión, un *per accidens* que sólo puede ser supuesto, pero no conocido, objetivado. La materia bruta es un supuesto ya que el análisis de la actividad cognoscitiva, es decir, consciente termina en la última -pero, al mismo tiempo, primera- condición de posibilidad: la intuición pura, *a priori*. Allí ya no cabe encontrar materia bruta, sino ordenada. El immanentismo, garante de un proceso libre de errores y espontáneo, es una constante del periodo crítico que tiene gran relevancia hasta en los escritos sueltos que hoy conocemos bajo el neutro título de *Opus Postumum*¹¹.

La diversidad y multiplicidad de las impresiones sensibles -que son puntuales, contingentes- *permanece*, es decir, queda fijada temporalmente mediante condiciones de posibilidad de dicha permanencia, condiciones que son *modos* del tiempo para una facultad que retiene y reproduce imágenes: la imaginación trascendental. Nuevamente condicionado, lo fenoménico alcanza ya *el grado de entidad* gnoseológica máxima gracias a la síntesis categorial propia de la facultad superior, el entendimiento. Este *grado de entidad* máxima coincide con la unidad e identidad de todo objeto en tanto que objeto¹² (También los entes reales deberían ser unos e idénticos al menos numéricamente). Los objetos totalmente condicionados son, en primer lugar, *uno, verdadero, algo*; pero no son *cosa*, ni tampoco *bueno*. Lo primero tiene su explicación en lo que hemos expuesto hasta ahora:

¹¹ Cfr. LLANO, A., "El problema de la trascendencia en el 'Opus Postumum' kantiano". *Estudios de Metafísica*, II (1971-72), pp. 81-125.

¹² A diferencia de en una ontología aquí la unidad e identidad del objeto tiene su origen en el sujeto y así el objeto es lo que es, y lo es verdaderamente al mismo tiempo. "Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contienen en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia, considerada ésta como conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos". *Kr r V*, A 23, B 296.



condicionado y cosa son contrarios en la medida en que los dos conceptos implican una afirmación sobre el ser del objeto o del ente. Lo segundo (que el objeto no sea *bueno*) depende de que -en Kant- la *entidad* de los objetos es *prestada* por las condiciones de posibilidad y éstas sólo hacen posible el conocimiento; por lo que el objeto se adecúa plenamente a su ser conocido.

Cabe, pues, concluir que la objetividad empírica no es campo que mueva a la voluntad a obrar en sentido moral¹³. Pero, si lo conocido no inclina a la acción moral, ¿qué puede, pues, originarla? Ciertamente el estudio de la moralidad de los actos humanos no tendrá necesidad alguna de apoyarse en un estudio de lo que es objeto de conocimiento, ya que nada de ellos en tanto que fenómenos interviene en la acción. La ética será, entonces, una ciencia principal, no subsidiaria de ninguna otra, con principios propios y suficientes para fundamentar la acción humana¹⁴.

El carácter condicionado de los objetos de conocimiento trae consigo que la ética -como ciencia según principios- sea un saber de igual orden a la gnoseología. Por lo que el debate moral se traslada del estudio de los actos humanos, su calificación moral y la formulación de las leyes morales al hallazgo de un fundamento inmanente, pero intersubjetivo de la moralidad; que sea capaz de explicar totalmente el origen de los actos morales y de dar, al mismo tiempo, el criterio de su moralidad. Ese fundamento o principio de la moralidad tiene que reunir en sí mismo las dos caras inseparables de la ética: su objeto son los actos *libres*, pero *sujetos a leyes*.

Antes de considerar el modo kantiano de abordar el principio de la moralidad, merece la pena detenerse brevemente en otro aspecto del ser

¹³ Si así fuera, estas acciones serían actos condicionados, de una subespecie de los efectos mecánicos. Entonces, el hombre como lugar de la ciencia sería un absurdo.

¹⁴ La *Crítica de la razón pura* cierra con el término 'incognoscible' el campo de objetos de la metafísica clásica: lo real. Pero, aunque la metafísica racionalista se caracteriza más bien como un sistema de conocimientos estrictamente *a priori*, tampoco ésta tiene validez respecto de los objetos de experiencia. Sin embargo Kant parece admitir esta noción de metafísica. Y así, lo condicionado no permite una metafísica por ser condicionado empíricamente, mientras que lo incondicionado sí. Una *metafísica de las costumbres* es posible porque la libertad es determinada por principios estrictamente racionales.

condicionado de los objetos, puesto que contribuye a mostrar con toda su radicalidad la independencia de la ética respecto de otros saberes.

Como decía, la reflexión kantiana en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento universal y necesario de la experiencia implica la formalización *a priori* de la posibilidad de lo empírico en tanto que empírico¹⁵. Esa formalización *a priori* (en la que consisten los *Postulados del pensamiento empírico en general*) nos revela una experiencia legislada, es decir, una naturaleza donde no hay saltos, ni vacío; "nada que exhiba un vacío o simplemente lo tolere como parte de la síntesis empírica puede entrar en la experiencia"¹⁶. Todo suceso, todo fenómeno aparece en tanto que fenómeno ligado necesariamente a otro fenómeno como su efecto. La naturaleza es el reino de la necesidad. Ahora bien, "en la naturaleza no hay necesidad ciega -añade Kant-, sino condicionada, y por ello mismo, susceptible de ser entendida"¹⁷. Es el término *condicionada* el que permite a Kant formular la inferencia *susceptible de ser entendida*, porque -como hemos visto- condicionado equivale a conocido.

Ya quedo señalado, que la necesidad condicionada de la existencia fenoménica es aquélla que expresa la relación causal mecánica (todo es efecto de una causa previa; entre el efecto y la causa hay una relación que es sólo un caso de la combinación general de los sucesos de la naturaleza o ley general de la misma). Efectivamente, el entendimiento no conoce otra legalidad que la que él mismo pone; es decir, no reconoce una armonía intrínseca en la naturaleza. La naturaleza no revela un orden interno a cada cosa, ni un orden o finalidad propia de sus cambios. La legalidad impuesta por la subjetividad cognoscente y una teleología natural son incompatibles. El hombre, que no conoce lo

¹⁵ Esa formalización *a priori* de la posibilidad de lo empírico como tal incide en la limitación de las condiciones del conocer al uso empírico, ya que no hay modos de ser distintos, sino sólo uno: el que resulta de la aplicación de dichas condiciones a los fenómenos. Todo desvío de los principios operativos no produce *ser objetivo*, sino ilusión. "Los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico, con lo cual limitan, a la vez, todas las categorías al simple uso empírico, no permitiendo ni autorizando el uso trascendental". *Kr r V*, A 220, B, 266.

¹⁶ *Kr r V*, A 228, B 280. "In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum". *Kr r V*, A 229, B 282.

¹⁷ *Kr r V*, A 228, B 280.



que las cosas son en sí mismas, tampoco está *forzado* a reconocer un ordenamiento trascendente (autónomo) que pudiera modificar su conducta como una norma externa que la voluntad debe considerar.

La experiencia según leyes implica necesidad, pero también la vigencia de un único procedimiento causal. La *legalidad* se identifica con la *necesidad* en el ámbito de los objetos, sin que eso signifique que la extensión de ambos términos sea semejante. Si no fuera así, cualquier otro tipo de causalidad, por ejemplo, la libertad (o, mejor dicho, las acciones libres que no son explicable a partir de una causa anterior) no podría medirse bajo ninguna ley y carecería de sentido hablar de moralidad. La legalidad no nace de los objetos, sino que los hace posibles; por ello, su principio queda fuera de los límites que ella misma establece. Consiguientemente, cabe conciliar también libertad y legalidad; ahora bien, la legalidad de la naturaleza y la de la libertad tendrán esferas de validez totalmente distintas¹⁸.

Así pues, lo condicionado es la objetividad empírica en la que todo sucede necesariamente. Lo necesario y lo condicionado van de la mano; luego, lo libre no puede pertenecer al mismo ámbito que lo objetivo. La libertad debe residir en lo incondicionado.

Hasta aquí llega la exposición de lo condicionado que, como bien se ve, no instaura el reino de la moralidad, sino que lo deja fuera, porque no necesita de él para su fundamentación. La no subsidiariedad de la ética queda ya mostrada; la otra afirmación -el descubrimiento de la ética por parte de Kant- que va ligada a la anterior solo puede quedar justificada desde lo incondicionado como principio de la moralidad.

¹⁸ Cfr. *Crítica del Juicio*, V, p. 174.

2. El descubrimiento de la ética

Es ahora cuando resulta más fácil comprender los tecnicismos morales kantianos, las definiciones un tanto crípticas de lo ético. Su punto de partida es diferente de otras concepciones de la acción humana libre. Una vez más, el giro copernicano consiste no tanto en una vuelta, como en una *focalización* temática que trastoca el orden de los problemas; ya que dicha focalización implica una jerarquía peculiar en el orden de la fundamentación. Detengámonos en algunas formulaciones entresacadas de las tres principales obras éticas publicadas por Kant para observar la peculiar coherencia que establece entre conceptos morales comunes a toda ética.

La calificación moral de las acciones libres supone la vigencia previa de alguna regla cuyo origen y formulación le imprime valor universal (pues a partir de ella los actos son considerados buenos o malos). Así, se explica la extrañeza que producen afirmaciones como: "El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí es buena"¹⁹; "obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley general"²⁰; "el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley"²¹; "una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede servir de ley, es una voluntad libre"²². En todas estas formulaciones, la referencia a la ley está marcada por la ausencia de una instancia dadora de sentido ajena a la voluntad o facultad de obrar. Es el

¹⁹ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (en adelante se utilizará la abreviatura: *GMS*), IV, p. 414; "si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo categórico". *Ibidem*; "...aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que el deber ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido por deber y, por lo tanto, de si tienen valor moral" *GMS*, IV, p. 406.

²⁰ Crítica de la razón práctica (en adelante *Kr p V*), V, p. 30. También en *GMS*, IV, p. 401.

²¹ *GMS*, IV, p. 400. "La acción, que es objetivamente práctica según esa ley, (...), se llama deber, el cual por exclusión, encierra en su concepto compulsión (o coerción, en alemán *Nötigung*) práctica"; y algo despues dice: "el valor moral tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley". *Kr p V*, V, pp. 80 y 81.

²² *Kr p V*, V, p. 29.

hombre, la razón, quien por esencia determina, da sentido, legisla. Tras la *Crítica de la razón pura*, la realidad no es objeto de conocimiento; y éste es immanente a la subjetividad. Como ya vimos, no ofrece ningún significado que oriente la acción. La voluntad debe bastarse, sólo en sí misma puede encontrar una norma para la acción. La carencia de otra instancia se transforma en necesidad y en elemento definidor de la acción moral, por tanto, de la acción libre. De lo que resulta que únicamente la obediencia a la norma es causa de la bondad del obrar, de su moralidad.

Pero el trastueque de conceptos morales en la propuesta kantiana es tal que afecta incluso a una de las distinciones primeras de toda ética: a saber, la distinción entre actos humanos y actos libres: "Una acción hecha por deber tiene su valor moral (es libre), no en el propósito (...), sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; (...) depende, pues, del principio del querer"²³; "la libertad de arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles"²⁴; "El concepto de libertad es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico"²⁵. Según estas afirmaciones, no es la determinación voluntaria de la acción sin más el criterio que rescata los actos propiamente humanos de entre los distintos movimientos originados en y por el hombre. La determinación racional de la acción previa a la acción misma, es decir, la combinación de inteligencia-prudencia y voluntad tampoco proporciona la especificidad de lo libre; entre otras razones, porque ese ponderar o deliberar de la inteligencia tiene sentido cuando el fin u objeto de la acción es conmensurable de alguna manera con la acción o cuando es relevante para la bondad de la misma.

La libertad aparece ligada al deber, que no es sino *la necesidad de una acción por respeto a la ley*; es decir, una necesidad que no procede de la atracción ejercida por el objeto que es contemplado en la ley. Más bien,

²³ *GMS*, IV, p. 400.

²⁴ *Metafísica de las costumbres* (en adelante *MS*), VI, p. 213.

²⁵ *MS*, VI, p. 221

cualquier influencia de los objetos en la determinación -es decir, en el sentido- de la acción le priva de toda moralidad. La libertad significa pues *independencia de los impulsos sensibles*, esto es, de lo conocido (de lo sentido). Ella misma no puede ser conocida empíricamente; ya que eso significaría que una legalidad, la de la libertad, puede ser reducida a otra, la de la objetividad. *No puede ofrecerse un ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible, ni constituye objeto alguno de un conocimiento teórico.*

La ley moral, origen de la acción libre, es por tanto incondicionada: "la ley moral es, por consiguiente, un imperativo que manda categóricamente, por lo que la ley es incondicionada"²⁶; "libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente"²⁷; "lo único incondicionadamente bueno es la buena voluntad. Esto es lo bueno absolutamente"²⁸; "lo bueno realmente bueno lo tiene que ser sin supuestos y sin intencionalidades, en sí mismo"²⁹; "La buena voluntad (...) es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma"³⁰ "una regla moral práctica conlleva necesidad (...) y no por medio de fundamentos de determinación empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual debe ser la voluntad determinable independiente de todo lo empírico"³¹. Kant habla de la ley moral como origen exclusivo de la acción. La ley moral no se hace presente al hombre *en o a través* del mundo sensible -para disponer rectamente, moralmente la acción no es preciso el conocimiento-, además su carácter imperativo la distingue de las leyes de la naturaleza; sin embargo, como *regla moral práctica conlleva necesidad*, ahora bien, una necesidad incondicionada. Pero también, se diferencia de las leyes de la objetividad empírica en tanto que es ley del cambio independiente de todo fenómeno. Lo incondicionado de la ley es el criterio de libertad y de bondad, pues *lo bueno realmente bueno tiene que serlo sin supuestos y sin intencionalidades, en sí mismo.*

²⁶ *Kr p V*, V, p. 33.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *GMS*, IV, p. 393 y ss.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *GMS*, IV, p. 394

³¹ *Kr p V*, V, p. 69



Ahora bien, en sí mismo no *hay* nada. La espontaneidad del conocer significa por sí mismo según modos o condiciones de posibilidad. De esta manera, resultaba que siendo los fenómenos simplemente los contenidos experimentados, los objetos de conocimiento no son en sí mismos. Por los sentidos conocemos algo *tal como se manifiesta*, no *tal como es*. "Los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, en sí mismos, sino sólo en la experiencia. No existen fuera de ésta"³². Por ello, lo que *sólo es apariencia* no puede ser fin u origen de la acción libre del hombre; aquélla en la que se juega su moralidad y, consiguientemente, en la que se revela su inmortalidad o irreductibilidad a la simple naturaleza.

Una vez más, Kant está insistiendo en el abismo que se abre entre lo fenoménico y lo libre. Las leyes del entendimiento tienen validez únicamente en la experiencia, en ella encuentran su límite y sin ella no son verdaderas leyes. Aunque sean por sí mismas (en tanto que acciones del pensar), en sí mismas no son nada tal como muestra la *Deducción trascendental de las categorías*. En cambio, la validez de las leyes de la libertad debe ser por sí y en sí, puesto que libertad y moralidad son cara y cruz de la acción no condicionada empíricamente; y -siguiendo a Kant- lo realmente bueno lo es incondicionadamente, en sí mismo. ¿En qué se diferencian y en qué son comunes ambos modos de legislar de la razón, siendo uno de ámbito restringido a lo empírico y el otro plenamente independiente de éste? ¿Supone esto que el término ley no se dice de igual manera según se trate de la experiencia o de la libertad? Por tanto, ¿puede ser el obrar moral superior al conocer?

³² *Kr r V*, A 492, B 521.

3. La razón práctica pura

Cuando Kant comienza la *Crítica de la razón práctica* con la cuestión "Por qué esta crítica no lleva el título de *Crítica de la razón pura práctica*, sino solamente el de *Crítica de la razón práctica*"³³, está justamente aludiendo a la diferencia esencial entre el uso práctico y el uso teórico de la razón que señalábamos en el apartado anterior. Como Kant mismo dice, el primer título era de esperar por el paralelismo entre los dos usos, o dicho de otro modo, porque siendo una única facultad la que se somete a crítica cabría esperar que los resultados fueran semejantes. Pero, los usos de la razón no son intercambiables, por tanto, su posibilidad y realidad no pueden explicarse igualmente. Tampoco sus desviaciones responden a las mismas disfunciones. Lo que en la razón teórica despierta sospechas, es, en cambio, en la práctica señal de la primacía efectiva de lo racional.

Kant responde a la cuestión planteada diciendo que si se establece que hay razón pura práctica, entonces ya se ha criticado toda la facultad práctica. "Si lo consigue, ya no necesita entonces criticar la facultad pura misma para ver si la razón, con semejante facultad, no se excede a sí misma atribuyéndosela gratuitamente"³⁴. Es siempre la razón pura la que puede ser confirmada en su uso o desechada únicamente mediante la crítica; pero, puesto que ha demostrado ser lo que pretende, una razón capaz de determinar la acción de modo puro, entonces *es en vano toda disputa contra la posibilidad de serlo*. En el conocimiento, en cambio, la razón pura -la metafísica- no había conseguido un camino seguro. La crítica o juicio sobre sus límites o alcance era el objetivo primordial de la primera investigación, pues sin el delineamiento de esos límites todo conocimiento de la realidad quedaba a falta de una explicación más radical: la que muestra qué *consistencia* tienen los objetos con los que se ocupa la razón.

En la *Introducción* a la misma obra, insiste Kant nuevamente en este punto, porque evidentemente no es simplemente una cuestión de

³³ *Kr p V, V,*

³⁴ *Ibidem*



palabras; como ya hemos visto afecta al modo de ser de la ley moral. "El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer, y una crítica de la razón en lo que toca a ese uso, se refería propiamente sólo a la facultad pura de conocimiento, porque esa facultad despertaba sospechas, que luego se confirmaron, de que se perdía fácilmente, más allá de sus límites, en inaccesibles objetos o hasta en conceptos contradictorios entre sí. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto"³⁵.

Hablar de la razón como fundamento de determinación de la acción es hablar de una facultad capaz de producir objetos que corresponden a las representaciones (creación técnica, artística, etc.), y sobre todo capaz de *determinarse a sí misma a la realización de esos objetos, es decir, de determinar su causalidad*. La cuestión es, por tanto, si en esa determinación de la causalidad "basta la razón pura por sí sola o si únicamente en tanto que empíricamente condicionada, puede ser un fundamento de determinación de la voluntad"³⁶. Si es posible encontrar fundamentos para esa determinación pura de la razón práctica o voluntad, mostrando que *esa cualidad corresponde realmente a la voluntad humana*, entonces "no solamente quedará expuesto por ello que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón empíricamente limitada, es práctica de un modo incondicionado"³⁷.

Consiguientemente, un saber sobre el obrar humano sólo merece la pena si éste se diferencia suficientemente del movimiento natural, es decir, si su realidad se explica según una posibilidad no empírica, Por tanto, no es la razón práctica pura quien necesita de la crítica, sino la

³⁵ *Kr p V*, V.,. Esta diferencia entre las dos *Críticas* se observa también en la estructura argumentativa de ambas. En la *Análisis* de la *Crítica de la razón práctica*, a la inversa que en la otra *Crítica*, se exponen primero los principios, luego los conceptos y sólo en último lugar, se pasa de estos a los sentidos, mientras que en la razón especulativa se empezaba por los sentidos para llegar a los principios. "El motivo de esto es que nosotros tenemos que tratar ahora con una voluntad, y hemos de considerar la razón en relación no con objetos, sino con esa voluntad y con la causalidad de esa voluntad, pues los principios de la causalidad empírica ente incondicionada deben constituir el comienzo, después del cual puede hacerse el ensayo de fijar, sólo entonces, nuestros conceptos del fundamento de determinación de semejante voluntad y su aplicación a objetos, y finalmente, al sujeto y a su sensibilidad" *Kr p V*, V, p.16.

³⁶ *Kr p V*, V, p.15.

³⁷ *Ibidem*.

razón práctica en general, y ello con el fin de establecer que es posible la acción humana propiamente, acción con sentido intrínseco. Siendo así, además, que una razón pura práctica no necesitará una crítica porque *ella misma es la que contiene la regla para la crítica de todo su uso*, por ser plenamente independiente, es decir, en sí y por sí en su determinación. La crítica somete a juicio la pretensión de la razón empíricamente condicionada de determinar la voluntad, "de proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad"³⁸.

La razón es práctica de un modo incondicionado, es decir, absolutamente. La *Crítica de la razón práctica* no necesita apoyarse en lo establecido por la primera *Crítica*. Pues nada en el ámbito fenoménico podría revelar o interferir la acción libre. La crítica de la voluntad no vuelve a la razón en busca de orientación del obrar porque el mundo fenoménico está doblemente condicionado y excluye toda posibilidad de originar y reconocer la causalidad libre. Más bien y con independencia de los resultados de la crítica a la razón especulativa, la definición del uso práctico como un uso diferenciado -que merezca, por tanto, una ciencia- sólo es posible desde una noción de subjetividad que reúna en sí las cualidades de lo que verdaderamente se posee a sí mismo, es decir, *es sí mismo*. Sin embargo, el hombre, *en su constitución real*, no lo es. Por ello, aunque la relación concreta de deberes u obligaciones humanos se asienta sobre la constitución por la que el hombre es realmente (por ejemplo, tiene cuerpo) y ello será objeto de la ética como ciencia, Kant considera que este tipo de conocimiento "no pertenece a una Crítica de la razón práctica en general, que sólo tiene que dar de un modo completo los principios de la posibilidad, de la extensión y de los límites de la razón práctica, sin referencia particular a la naturaleza humana"³⁹.

Ahora bien, la ética no trata sólo de establecer los modos de determinar la voluntad, sino que -como ya vimos-, sobre todo, implica

³⁸ *Kr p V*, V, p. 16.

³⁹ *Kr p V*, p. 8. En este texto Kant está justificando el ámbito temático en el que se desenvuelve la *Crítica*; un ámbito que no recoge las formulaciones morales concretas, ni los campos de ejercicio de la libertad; todo eso tiene su lugar en la división de las ciencias prácticas que resulta del sistema de la ciencia ética.



una definición de los actos susceptibles de valoración moral; y no todos los actos voluntarios parecen serlo, sino únicamente aquéllos cuya explicación última radica en el interior del hombre. Moralidad y libertad serán los conceptos que articulen la razón pura práctica o, lo que es lo mismo, *demuestren su realidad*. "La ley de la causalidad por libertad, es decir, algún principio puro práctico, constituye aquí inevitablemente el comienzo"⁴⁰.

4. Libertad y moralidad

El concepto de libertad es un tema común a toda moral. Kant señala cómo muchos se jactan de penetrarlo bien y de poder explicar su posibilidad, considerándolo únicamente en la relación psicológica; pero no es desde esa perspectiva desde donde aparece su *problematicidad* y su completa incomprendibilidad⁴¹. "Es el escollo de todos los empiristas, pero también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas críticos que comprenden por ello que necesariamente deben proceder de un modo racional"⁴². El concepto de libertad cuyo origen no es empírico, tampoco es constitutivo de la experiencia; sin embargo, es *pieza angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa*. La libertad sitúa la acción necesariamente en el ámbito trascendental, pues el concepto de libertad expresa de modo práctico la esencia de la racionalidad. El concepto de libertad articula además otras ideas, como la de Dios y la inmortalidad, que tampoco tenían un lugar en la razón especulativa; *por él adquieren consistencia y realidad objetiva, es decir, su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real*⁴³.

⁴⁰ *Kr p V*, V, p.16.

⁴¹ "...si le hubiesen examinado (el concepto de libertad) con exactitud, anteriormente, desde el punto de vista trascendental, hubiesen tenido que reconocer tanto lo indispensable que es como concepto problemático en el uso de completo de la razón especulativa, como también su completa incomprendibilidad". *Kr p V*, pról

⁴² *Kr p V*, V, p. 7.

⁴³ Cfr. *Kr p V*, V, p. 4.

Pero ¿qué significa que la libertad expresa de modo práctico la esencia de la racionalidad y que, además, es real? Sorprende la contundencia de estas afirmaciones, dado que, hasta ahora, nada de lo conocido por la razón especulativa ha recibido tales notas. El concepto de libertad apunta, pues, a lo incondicionado; ya que si la libertad no es objeto de experiencia, entonces no es perceptible, no *existe* según las condiciones de posibilidad de la experiencia. Fuera de ellas queda lo incondicionado (simplemente: carente de condiciones), término que, por tanto, expresa lo que es y se comporta por sí mismo. La libertad *es realmente*, y su concepto contiene sólo el *comportarse* de lo que es en sí y por sí mismo; por lo que debe ser definida como absoluta independencia e indeterminación respecto a lo que no sea ella misma; es decir, será racionalidad plena, un *a priori* práctico o legalidad moral. Ahora bien, el incondicionado nouménico no permitía construir nada, por ser totalmente incognoscible. De la libertad, en cambio, dice Kant que es piedra angular de todo el sistema crítico y especialmente de la posibilidad de la razón pura práctica. Ella es el incondicionado sin el que no hay verdadero saber, ni unidad de las ciencias, mientras que el incondicionado nouménico carece de lugar y función en el orden de los saberes. ¿Qué permite, entonces, afirmar la realidad de la libertad?

La presencia de la ley moral -dice Kant-, ley además apodíctica, *demuestra* la realidad de la libertad. Cabe ahora preguntarse ¿qué relación hay entre la ley moral y la libertad que permite que la primera demuestre la segunda? ¿Cuál es el origen de dicha ley? ¿Es igualmente incondicionada? ¿Cómo puede lo incondicionado tener que ver con leyes? Todas estas cuestiones están en íntima conexión con la posibilidad y realidad de una razón pura práctica. Sólo si la libertad es real, quedará bien asentado todo el edificio del sistema de la razón pura. Su articulación, por tanto, con la ley moral -que *manifiesta* la libertad⁴⁴- es decisiva.

Ahora bien, ¿qué es lo distingue una ley de la naturaleza de una ley moral?; ¿simplemente el ámbito de referencia -los fenómenos o las

44 "El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, (...); pues esta idea (la de la libertad) se manifiesta por medio de la ley moral". *Kr p V*, V, p. 4.

acciones que tienen al hombre por sujeto-, o el término moral implica una dimensión del obrar que ya no tiene que ver con la posibilidad y realidad incondicionada de éste? Sólo en este último caso, cabría entender la especial dotación de la razón humana para no ser mera naturaleza como una *tensión* entre lo finito y lo infinito, como una *herida* que sella el ser de la razón, por la que el hombre no se conforma en sí mismo con comportamientos naturales, es decir, condicionados. La filosofía kantiana -incluida la ética- supone el ensayo de fundamentar esa tensión en términos de dinamismo y no de carencia originaria. Veamos, pues cuál es esa articulación que nos permita también definir lo moral.

Si la libertad fuera meramente posible, tendría que ser una facultad causal que tenga el fundamento de su acción no en el objeto, sino en ella misma. Desde el punto de vista de la relación de esa facultad con su fundamento nos encontramos, pues, que esa facultad que no tendría "ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma"⁴⁵. Es decir, que la definición negativa de la libertad - independencia de la determinación de la acción de los impulsos sensibles- conduce a una causalidad que es puramente racional, que es la esencia de la racionalidad práctica. La libertad significa "la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica"⁴⁶, es decir, de aplicarse al arbitrio (deseo en general) sin tener en cuenta el objeto de éste. En estos mismos términos se expresa Kant en la *Crítica de la razón pura*, cuando establece la posibilidad de la libertad no desde la concreción del actuar humano -como en la *Metafísica de las costumbres*-, sino desde la antinomia de la razón⁴⁷.

⁴⁵ *MS*, VI, p. 213.

⁴⁶ *MS*, VI, p. 214.

⁴⁷ "Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y, que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. En sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto a los impulsos de la sensibilidad (...) La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos". *Kr r V*, A 533-4, B 561-2.

Ahora bien, que eso deba ser una causalidad libre no quiere decir todavía que lo sea; es decir, que además de posible sea real. Como veíamos, Kant sostiene en el prólogo de la *Crítica de la razón práctica* que la libertad es real; incluso dice: *esta idea se manifiesta por medio de la ley moral*. Consiguientemente, tenemos conocimiento de ella, pero ¿qué tipo de conocimiento? Aquello de lo que hasta su posibilidad era un *problema*, viene a ser aquí -en el ámbito práctico- *aserto*⁴⁸. La ley moral manifiesta la libertad, que por su parte es *la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos*. Kant previene ante cualquier acusación de inconsecuencia porque la ley moral sea la condición bajo la que podemos adquirir conciencia de la libertad; y añade "la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad"⁴⁹. Pues, sin la presencia anterior de la ley moral en nuestra razón no tendría sentido ni siquiera plantearse la cuestión de la libertad, pero sin la libertad no tendría sentido el que haya en nosotros ley moral. De este modo, la libertad es la única de las ideas de la razón especulativa "cuya posibilidad *a priori* sabemos sin penetrarla, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos"⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. *Kr p V*, V, p. 5.

⁴⁹ *Kr p V*, V, p. 4, nota a pie de página. Joachim Hruschka (Erlangen) en una conferencia, impartida en las XXX Reuniones Filosóficas en la Universidad de Navarra, titulada *Libertad y ley moral en Kant*, ha mostrado el trasfondo histórico de esa expresión kantiana; dado el interés de sus observaciones y con su permiso paso a referir brevemente el alcance de sus observaciones. En 1699, S. Cocceji sostiene la tesis según la cual el principio del derecho es la voluntad de Dios. Dicha tesis es discutida por F. Ludovici al considerar que la voluntad divina es el *principium ultimum* de la Jurisprudencia divina y proponer, en cambio, la *socialitas* de Grocio y Pufendorf como *Principium cognoscendi et demonstrandi voluntatem divinam ex lumine rationis*; es decir, como el principio desde el que la voluntad divina puede ser conocida y demostrada. Si se sustituye *Jurisprudencia divina* por *ley natural*, lo que Ludovici quiere decir es que la voluntad de Dios es el *principium essendi* de la ley natural, mientras que la ley natural -en forma de *socialitas*-, es el *principium cognoscendi* de la voluntad de Dios. Los contemporáneos de Ludovici lo entendieron así. Por ello, un lector contemporáneo de Kant tenía que recordar esa tesis cuando leía ese pasaje de la *Crítica de la razón práctica*. Hruschka subraya que la tesis jurídica tradicional y la tesis de Kant son iguales en puntos importantes. La diferencia decisiva consiste en que el puesto que la tradición reservaba a la voluntad de Dios, lo ocupa ahora, según Kant, la libertad. Me parece evidente la relevancia de esta observación para el estudio de la ética kantiana.

⁵⁰ *Kr pV*, V, p. 4. Más adelante añade: "de ella (la libertad) no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, (...). Así pues, la ley moral de la que nosotros tenemos conciencia

La presencia indudable de la ley moral -ley que puede determinar el sentido de nuestras acciones, es decir, causarlas- sólo se explica si podemos sustraernos a las inclinaciones sensibles; si la razón no se conduce simplemente entre objetos deseados pero no *racionalmente* deseados⁵¹. La razón que revela intereses o fines especulativos, podría tener igualmente fines prácticos; fines que -por ser prácticos- reclaman una facultad capaz de realizar lo que todavía no es, sino que según ella *debe ser*⁵². Para ello, se da a sí misma la orientación para actuar y, en ese mismo momento, esa orientación -que revela fines propios- se convierte en ley.

Ahora bien, ¿en qué radica esa orientación, es decir, cuál es su legalidad? No puede ser un contenido o indicación empíricamente práctica por todo lo que ya hemos señalado. "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales -señala Kant-, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma"⁵³. La materia es el objeto concreto que cada acción persigue o realiza; como fundamento de la acción revela una voluntad o razón práctica tendencial, inclinada hacia lo fenoménico y, por tanto, atraída por ello (por ejemplo, hacia el placer o dolor vinculado a determinados

inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad) es la que se nos ofrece primeramente". *Kr p V*, V, p. 29.

⁵¹ El adverbio añade un matiz fundamental para entender el esfuerzo kantiano de mostrar la verdadera índole de la moralidad. No se trata de subvertir el orden moral, sino de acentuar que las costumbres o las estructuras sociales más o menos conformes con las leyes morales sólo son un depósito de éstas que tiene una localización histórica y geográfica -si se quiere-, por tanto, en ningún caso son árbitros de la moralidad según un punto de vista trascendental; ya que eso supondría, además, una fundación extrínseca -por cultural- de la acción humana. La razón no tendría entonces uso práctico, sino que habría que hablar de acción sólo al nivel de la antropología. Lo *racionalmente* deseado se abre, sin embargo, más allá de lo presente y sitúa a la razón práctica en un ámbito donde no es preciso ninguna clase de mediación, ni cultural, ni teológica.

⁵² Ese *según ella*, indica que las leyes morales, aunque determinan la acción son fundamentalmente leyes que orientan la acción según lo que debe ser; no son leyes prácticas objetivas, sino máximas o principios subjetivos. "pero en los principios prácticos solamente subjetivos, se pone la condición expresa de que tienen que hallarse a su base condiciones no objetivas, sino subjetivas del albedrío; por consiguiente, que pueden ser representados siempre sólo como meras máximas, nunca, empero, como leyes prácticas". *Kr p V*, V, p. 26.

⁵³ *Kr p V*, V, p. 27.

objetos). Pero, toda ley debe formular algo que oriente concretamente la acción. Es decir, toda ley tiene un contenido, que -según Kant- no determina la voluntad libre, por lo que tampoco es indicio o criterio de la moralidad. Antes preguntábamos ¿qué es lo que distingue a una ley de la naturaleza de una ley moral? y, ahora, podemos preguntarnos ¿qué tienen en común?

Las leyes de la naturaleza son leyes porque su contenido es *inevitable* para todo objeto. Esa necesidad y universalidad convierten determinadas síntesis en leyes de la objetividad empírica. El contenido de las leyes morales o máximas es irrelevante para la condición de ley de dichas máximas. Su legalidad podrá proceder tan sólo de su forma. La forma debe revelarse necesaria y, al mismo tiempo, universal. Por consiguiente, lo que diferencia la ley de la naturaleza de la ley de la libertad no es sólo la esfera de validez, sino fundamentalmente su *razón* de necesidad y universalidad, su aprioridad.

Ahora bien, continua Kant, si de una ley se separa toda materia, todo objeto de la voluntad, "no queda de esa ley nada más que la misma forma de una legislación universal"⁵⁴. Un ser racional puede pensar sus principios prácticos de tal modo que la mera forma de los mismo los capacite para una legislación universal⁵⁵. Como la mera forma de la ley sólo puede ser representada por la razón, es decir, no es objeto de los sentidos, tenemos ya un principio de determinación causal no

⁵⁴ *Kr p V*, V, p. 27.

⁵⁵ "Qué forma se capacita en la máxima para la legislación universal y cuál no, ello lo puede distinguir el entendimiento más vulgar sin enseñanza. Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un depósito cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, éste es el caso de mi máxima. Ahora quiero saber tan sólo si aquella máxima puede valer también como ley universal práctica. La aplico, pues, al caso presente y pregunto si puede adoptarse bien la forma de una ley y, por consiguiente, si podría dar por medio de mi máxima al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probar nadie. En seguida me apercibo de que semejante principio, como ley, se destruiría a sí mismo porque haría que no hubiese depósito alguno. Una ley práctica que yo reconozco como tal, tiene que calificarse para la legislación universal; (...) si digo: mi voluntad se halla sometida a una ley práctica, entonces no puedo alegar mi inclinación (verbigracia, en el caso actual, mi codicia) como el fundamento de determinación de la voluntad capacitado para la ley práctica universal; pues esa inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene que plegarse, más bien, ella misma a la forma de una ley universal". *Kr p V*, V, p. 27-8.



fenoménico, distinto de todos los fundamentos de determinación de los sucesos naturales según la ley de la causalidad. Luego, "una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede servir de ley es una voluntad libre"⁵⁶. Esta es la relación entre legalidad y libertad en la que se apoya la fundamentación del obrar moral en la *Crítica de la razón práctica*; relación que no contraviene esa otra de ley y naturaleza. "Así pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra"⁵⁷. *Por la ley práctica comienza nuestro conocimiento de lo incondicionado práctico.*

Pero, ¿cómo es posible la conciencia de la ley moral?, se pregunta Kant. ¿Cuál es el indicio de moralidad de una ley práctica, si lo que está ligado a la conciencia de la ley moral es la libertad?; dicho de otro modo, si la libertad es la conciencia de la ley moral. Esa *formalidad* de algunas leyes prácticas que constituye nuestra conciencia moral es posible como lo es la conciencia de los principios puros teóricos; "observando la necesidad con que la razón nos las prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala"⁵⁸. Sólo por la conciencia moral se ha introducido la libertad en la ciencia; es ella quien *nos ha impuesto este concepto*⁵⁹.

⁵⁶ *Kr p V*, V, p. 29. Igualmente señala que aunque el objeto de la ley práctica puede ser dado sólo empíricamente, la voluntad es determinable con independencia de condiciones empíricas, es decir, de la materia de la ley, por la ley misma; "la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre". *Kr p V*, V, p. 29.

⁵⁷ *Kr p V*, V, p. 29. En la *Metafísica de las Costumbres* define la libertad como la facultad de "actuar en conformidad a la ley moral". *MS*, VI, 227 (34)

⁵⁸ *Kr p V*, V, p. 30.

⁵⁹ Ahora bien, Kant considera que también la experiencia corrobora ese orden de conceptos: "Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer, diciendo que es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta la ocasión, para colgarle enseguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe con plausibles pretextos, quisiera perder; preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible tiene que admitirlo sin vacilar. El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él". *Kr p V*, V, p. 30.

Esa conciencia o formalidad de las máximas deviene legalidad en virtud de la necesidad y universalidad de la forma de la máxima: pues ésta dice que se debe proceder absolutamente de cierto modo (no es universal el contenido, sino el carácter orientador de la máxima). Por lo tanto, es categóricamente práctica. Es, además, plenamente incondicionada y, por ello, es *a priori*⁶⁰. De donde lo incondicionado en sí mismo es lo *a priori* práctico o moral. Pero, veamos cómo lo expresa el mismo Kant: "En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que se denominan *morales*; estas leyes, para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto no se adecúa por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice a menudo, son imperativos (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados)"⁶¹

Tras todo lo dicho, cabe concluir que la voluntad pura es pensada como determinada por la mera forma de la ley, esto es, estrictamente *a priori*: "Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (...), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*"⁶². *La razón pura es por sí sola práctica, es decir, incondicionada y da al hombre una ley universal que, por ello mismo, es moral.*

⁶⁰ También en la filosofía práctica *a priori* es sinónimo de necesidad y universalidad: "porque sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal?". *MS*, VI, p. 216.

⁶¹ *MS*, VI, p. 221.

⁶² *Kr p V*, V, p. 31.



5. Dios y la esperanza de otro mundo: ¿postulados o condiciones?

En este último y breve apartado es preciso retomar *el incondicionado* de la ética, a la luz de algunas cuestiones ya mencionadas y de otras, como Dios y la felicidad, pues suponen un horizonte ineludible de la praxis moral que, sin embargo, no comparece en el orden de su fundamentación. Podría pensarse que tales cuestiones, la de Dios y la felicidad, pero también la de la finitud de las determinaciones empíricas y la libertad como infinitud de quien no es mera naturaleza, sólo tienen que ver con la imperfección o impureza del mundo humano expuesto a las dificultades de la moralidad que son las inclinaciones sensibles (tomadas éstas en un sentido muy amplio).

Sin embargo, Kant señala explícitamente en el *Canon* de la *Crítica de la razón pura* que, incluso concebido el mundo conforme a las leyes éticas -mundo moral-, es decir, prescindiendo de toda condición y obstáculo de la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana), "puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta"⁶³. Y esto es así, porque la felicidad tiene que ver con la libertad; ésta, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, *sería la causa de la felicidad general*. Los seres racionales son causa de su propio bienestar duradero. Ahora bien, este sistema de moralidad autorrecompensadora -como lo llama Kant- es sólo una idea realizable, si cada uno hace lo que debe (y todas las acciones humanas suceden como procediendo de una suprema voluntad que comprendiera en sí todas las voluntades privadas). "Únicamente podemos esperar si tomamos como base una razón suprema que nos dicte normas de

⁶³ *Kr r V*, A 809, B 837. En la *Crítica de la razón práctica* dice claramente: "lo contrario precisamente del principio de la moralidad es que el principio de la propia felicidad sea tomado como fundamento de determinación de la voluntad". *Kr p V*, V, p. 35. Y más adelante añade: "El principio de la felicidad, si bien puede dar máximas, no puede darlas tales que sean aptas para leyes de la voluntad, aun si se tomasen como objeto de la felicidad universal". *Kr p V*, V, p. 36.

acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza"⁶⁴. Esa inteligencia y voluntad suprema, causa de toda felicidad en el mundo, es evidentemente Dios.

La esperanza de la felicidad es inseparable de la condición libre del hombre; pero ni la naturaleza de las cosas del mundo, ni la causalidad de las acciones y su relación con la moralidad determinan cuál es el vínculo existente entre las consecuencias de tales acciones y la felicidad. Hay algo en la entraña del ser moral del hombre, que sin afectar a la determinación de sus actos -pues ni tan siquiera conoce su proceso causal-, es de modo manifiesto lo que revela la auténtica necesidad de la moralidad de esos actos. El incondicionado de la moralidad es absoluto respecto de los actos que realiza, pero es condicionado en cuanto origen espontáneo que se sobrepone al mundo sensible. Cuando Kant dice: *haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*⁶⁵, está indicando el verdadero alcance de la libertad que la moralidad demuestra. Su posibilidad -independencia de impulsos sensibles- no guarda relación directa con su realidad: hacer al hombre digno de la felicidad.

Es más, la tensión entre lo finito e infinito que subyace a la ética *sella* el ser del hombre de tal manera que Kant llega a decir que la felicidad por sí sola no es el bien completo de la razón. "Esta no la acepta (por mucho que la inclinación lo desee) si no va unida a la dignidad de ser feliz, esto es, al buen comportamiento ético"⁶⁶; pues el sentido moral -la libertad- es *el que hace posible participar de la felicidad, no la perspectiva de ésta la que hace posible el sentido moral*. Tampoco bastaría la moralidad, ya que prescindiendo de Dios y de un mundo que todavía no podemos ver, pero que esperamos, "las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente

⁶⁴ Cfr. *Kr r V*, A 810, B 838. "Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone". *Kr r V*, A 811, B 839.

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* añade: "La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional". *FMS*, IV, p. 435.

⁶⁶ *Kr r V*, A 813, B 841.



el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente"⁶⁷.

El incondicionado que fundamenta la voluntad autónoma de la ética kantiana no es todavía un verdadero incondicionado, aunque sí es indicio de esa infinitud hacia la que está orientada la moralidad y que aclara el dinamismo de la libertad humana. Libertad que, entonces, sólo puede ser definida positivamente como un modo de ser activo, en sí mismo y por sí mismo. Si la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad, ¿qué es la infinitud -caracterizada como vida por el concepto de felicidad- para la libertad? Cabe preguntarse si Kant ha logrado su propósito de fundar *a priori* el obrar moral. ¿Es la autonomía de la razón práctica la última palabra sobre la moralidad?

El objeto de este apartado no es desarrollar la noción de felicidad, ni el significado que tiene para la ética que desde la razón pura y de modo estrictamente *a priori* pueda ser determinado el fin del ser racional que es el hombre. Era, más bien, mostrar la presencia de estructuras argumentativas comunes a todo el criticismo que implican una imposibilidad de saltar el abismo entre el orden trascendental de lo *a priori* y la irrefutable presencia de lo dado para una razón que no puede dar cuenta de sí misma completamente, que no puede volver totalmente sobre sí, ni en tanto que especulativa, ni en tanto que práctica. El *faktum* de la moralidad y el azaroso destino de la razón pura especulativa hasta descubrir sus principios naturales⁶⁸, parecen recordar que el plano lógico-trascendental en el que se mueve el criticismo no es suficiente, ni puede ser único.

Sirva a modo de conclusión este texto del final de la *Crítica de la razón práctica* en el que Kant parece apuntar a lo inaprensible del ser humano que se capta más claramente en la moral: "La ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley, que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito"⁶⁹.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ Cfr. Prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

⁶⁹ *Kr p V, V, p, 162.*





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSOFICO

SERIE UNIVERSITARIA

1. José María Ortiz Ibarz: *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer.*
2. Angel Luis González: *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza.*
3. Rafael Corazón: *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta.*
4. Nicolás de Cusa: *De Possess.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González.
5. Leonardo Polo: *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea.*
6. Jesús Arellano: *Persona y sociedad.*
7. Lourdes Flamarique: *Dos momentos de la Metafísica en el Criticismo kantiano.*

Para información y pedidos:

D. Angel Luis González
Biblioteca de Humanidades
Universidad de Navarra
31080 Pamplona Navarra



