

SIGLO XVIII. ILUSTRACIÓN ALEMANA. EL PENSAMIENTO DE INMANUEL KANT

VIDA

Inmanuel Kant (1724-1804), nacido en Königsberg, ciudad de la Prusia oriental en la que pasó prácticamente toda su vida, es sin lugar a dudas uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos. En su juventud estudió la filosofía de Leibniz a través de la sistematización realizada por el discípulo de Leibniz, Christian Wolff; esto nos da una idea de la influencia del racionalismo en su formación filosófica inicial. Pero también estudió la mecánica de Newton y estuvo muy atento a la astronomía y a la física de su tiempo. Según su propia confesión, la lectura de las obras filosóficas de Hume, le despertó de su sueño dogmático y le llevó a someter a un examen crítico toda la filosofía. Este programa crítico le llevó a formular sistemáticamente todas aquellas preguntas a las que ambiciona responder la filosofía.

Obras fundamentales

-*Crítica de la razón pura*: obra publicada en 1781 donde Kant establece el alcance y los límites del conocimiento humano (Es la obra más importante de Kant, y como el propio título indica, en ella se expone todo un análisis de la capacidad de la razón en su uso puro, esto es, teórico).

-*Crítica de la razón práctica*: obra publicada en 1788, donde Kant expone su teoría moral, es decir su ética, de ahí el nombre: la razón en su uso práctico, es decir, el saber cómo y porqué hay que actuar, comportarse, el quehacer humano entre los propios humanos.

-*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Es el otro gran tratado de Kant sobre ética.



EL USO TEÓRICO DE LA RAZÓN

En la *Crítica de la razón pura*, Kant trata de establecer el alcance y los límites del conocimiento, pero partiendo del hecho de que hay conocimiento en general, es decir, que el conocimiento es un hecho. Por ello, para saber cómo es posible el conocimiento en general, reformulará esta cuestión en la siguiente: ¿cómo es posible la ciencia? —dado que la ciencia es el modelo privilegiado del conocimiento humano. Esta pregunta se puede generalizar tanto a las Matemáticas y la Física —que son ciencias de hecho con sus leyes y sus demostraciones—, como a la Metafísica, si acaso fuese una verdadera ciencia.

Kant observa que todo nuestro conocimiento consiste en juicios, y ello es válido tanto para nuestro conocimiento científico, como para el mero conocimiento cotidiano de que llueve, o de que me he olvidado la cartera en casa. Un juicio es un enunciado, en el que se afirma o se niega algo acerca de alguien o de algo, que tiene una estructura sujeto-predicativa (del tipo: «Juan tiene cinco hermanos», «A es mayor que B», «S es P», etc.) y que está dotado de un valor de verdad es decir, puede ser verdadero o falso. A diferencia de los ruegos, de los mandatos o de las preguntas y de otros juegos de lenguaje, los juicios son susceptibles de ser verdaderos o falsos, y esto es lo que los relaciona de modo privilegiado con el conocimiento. La mayor parte de nuestros juicios no encierran en su interior ningún misterio, y no suponen, por lo general, más que un enlace entre dos conceptos cualesquiera. Puedo enlazar así arbitrariamente cualquier tipo de concepto con cualquier otro, y obtener juicios, algunos de los cuales serán verdaderos y otros falsos. Puedo enlazar, por ejemplo, elefantes y canarios, suegras y jaulas, toreros y cepillos de dientes, y obtener juicios, algunos de ellos disparatados, pero en cualquier caso susceptibles de un valor de verdad. Sin embargo, los juicios de las ciencias, a diferencia de los juicios de la experiencia cotidiana, poseen una peculiaridad; se formulan de manera universal (la ciencia no habla de lo particular y concreto, sino que hace afirmaciones con carácter general), y su afirmación (o negación) tiene un carácter necesario, no contingente; que la ciencia tiene que partir de la experiencia es un hecho, pero la mera experiencia (lo a posteriori) no puede establecer esa universalidad y necesidad propia de los juicios que constituyen la ciencia; bien, Kant formula esa peculiaridad propia de los juicios de la ciencia afirmando que lo que les es específico es el ser sintéticos y, sin embargo, a priori.

De este modo, la pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura*: 1.- ¿Cómo es posible el conocimiento en general?, se reformuló en una más específica: 2.- ¿Cómo es posible la ciencia en general?; y esta segunda pregunta se reformula ahora del siguiente modo: 3.- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? A explicar el significado aparentemente enigmático de estas palabras nos dedicaremos de inmediato.

Juicios analíticos y juicios sintéticos.- Kant considera que los juicios pueden ser de dos tipos: analíticos y sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos cuyo predicado está en cierto modo contenido en el sujeto, como por ejemplo: «el meñique es un dedo» o «Todos los solteros son no-casados». Por lo general, los juicios analíticos no hacen sino analizar y esclarecer el significado del sujeto mediante el predicado, pero no nos proporcionan un conocimiento nuevo acerca del mundo, que no estuviese ya previamente contenido en el sujeto analizado. Es decir, no amplían en absoluto nuestro conocimiento, aunque sin embargo lo explican o lo aclaran. Por su parte, en los juicios sintéticos, el predicado no se encuentra previamente incluido en el sujeto, sino que se le atribuye como algo exterior a él. Según esto, los juicios sintéticos establecen una síntesis o reunión de dos elementos que no se encuentran previamente relacionados. Como por ejemplo, cuando digo: «Este sombrero es rojo», «siete y ocho son quince» o «la aceleración de caída de los graves en la Tierra es de nueve con ocho metros por segundo cada segundo». Como se puede ver, cada uno de estos juicios afirma algo acerca del sujeto, que no se encuentra previamente contenido en su interior. Es decir, por más que yo analice el concepto de sombrero, no encuentro nada en él que haya de ser o dejar de ser rojo, y lo mismo en los otros casos: por más que analice el concepto siete, nunca encontraré que añadiéndole ocho obtenga el número quince. A diferencia de los juicios analíticos, los juicios sintéticos amplían verdaderamente mi conocimiento del mundo, al informarme de algo que no está previamente dado en el concepto del sujeto.

Juicios a priori y juicios a posteriori.- Pero, además de en analíticos y sintéticos, Kant clasifica los juicios desde el punto de vista de su posible verificación en a priori y a posteriori. Juicios a priori son aquellos cuyo valor de verdad se conoce antes de consultar con la experiencia. Por ejemplo, no me hace falta hacer una investigación completa de todos los solteros que hay en el país, para saber a priori que ninguno de ellos está casado. Del mismo modo, tampoco me hace falta arrojar a mi profesor por la ventana, para saber a priori que caerá con una aceleración de nueve con ocho metros por segundo cada segundo. Por el contrario, juicios a posteriori son aquellos cuyo valor de verdad no se conoce sino consultando con la experiencia. Así, si yo afirmo que «mi compañero podrá

prestarme dinero para un bocadillo», no sé si será cierto o falso hasta que no se lo haya pedido.

Pues bien, aparentemente en principio, todos los juicios analíticos son a priori, pues no necesito consultar con la experiencia para verificarlos, y por ello tal vez podríamos pensar que todos los juicios sintéticos son a posteriori, en cuanto amplían nuestro conocimiento con algo que no se encuentra previamente dado en el mero concepto que ya tenemos. Pero Kant muestra que los juicios de las ciencias, a pesar de ser sintéticos, son sin embargo a priori. Es decir, a pesar de ampliar nuestro conocimiento del mundo, conocemos su verdad o su falsedad antes de consultar con la experiencia. Esto es algo realmente sorprendente y enigmático. Veamos por qué.

Juicios sintéticos a priori. Que la verdad o falsedad de los juicios analíticos la conozcamos antes de consultar con la experiencia, no tiene en sí nada de sorprendente. En efecto, si el juicio analítico no nos dice en realidad nada acerca del mundo, sino sólo acerca del concepto que ya tenemos previamente dado, no necesitamos en absoluto consultar con la experiencia para saber si es verdadero o falso. Así, si alguien afirma haber encontrado un soltero que estaba casado, simplemente le diremos que eso es imposible y que se contradice, del mismo modo que si alguien pretendiese haber dibujado un triángulo de cuatro lados. Y por tanto, que los juicios analíticos sean a priori no tiene nada de enigmático. Lo mismo sucede con los juicios sintéticos a posteriori. Si alguien me dice, por ejemplo, que hay un elefante volando en la ventana, por estúpido que esto me pueda parecer, no hay sin embargo nada en ello de contradictorio y, por tanto, el único modo que tengo de saber si esto es verdad o no, es mirando por la ventana. Que la mayor parte de los juicios sintéticos sean a posteriori, tampoco es en absoluto sorprendente, pues que yo tenga que consultar con la experiencia para verificar la relación entre dos objetos cualesquiera que no tienen a priori ninguna relación entre sí, no tiene nada de extraordinario. Pero que haya juicios sintéticos a priori (es decir, juicios que aun cuando amplían nuestro conocimiento del mundo, sabemos antes de consultar con la experiencia si son verdaderos o falsos), esto sí que es bastante sorprendente. Pues bien, Kant piensa que la característica propia de los juicios de la ciencia es que son sintéticos y sin embargo a priori y por eso reformula su pregunta: ¿cómo es posible la ciencia en general?, por la pregunta equivalente: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Vamos a tratar de aclarar esto todavía un poco más. Si yo afirmo que: «en los triángulos rectángulos, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos», ésta es una proposición de tipo sintético, pues, por más que yo analice el concepto de hipotenusa, no encuentro nada en él que lo relacione con el cuadrado de los catetos. A pesar de ser una proposición de tipo sintético, no me hace falta verificar en todos y cada uno de los triángulos rectángulos que encuentre si esto es o no verdad. Lo sé a priori, sin necesidad de consultar con la experiencia. Lo mismo sucede si yo afirmo que si sumase cinco lápices más ocho, tendría trece lápices, y no necesito en absoluto coger trece lápices y sumarlos para saber que esto es cierto. Pues bien, que yo conozca a priori la verdad o falsedad de algunos juicios sintéticos es tan sorprendente, que Kant dedica en cierto modo a resolver este problema toda su *Crítica de la razón pura*. Pues Kant trata de resolver el problema de cómo es posible el conocimiento en general y esto le lleva a preguntarse por las condiciones de posibilidad de cada una de las distintas ciencias. Y así, la pregunta de cómo son posibles las Matemáticas y la Geometría como ciencias, se traducirá para Kant en la siguiente: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en Matemáticas y Geometría? Del mismo modo, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la Física como ciencia, se traducirá en: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en Física? Y, por último, la pregunta de cómo es posible —si es que es posible— una Metafísica como ciencia se traducirá en ¿cómo son posibles, si es que son posibles, los juicios sintéticos a priori en la Metafísica?

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Estética trascendental

A resolver la primera cuestión (cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las Matemáticas y en la Geometría) Kant destina, en la *Crítica de la razón pura*, una

ciencia o una doctrina especial, a la que denomina «Estética trascendental». ¿Qué es la «Estética trascendental»? Estética es la ciencia que se ocupa de la sensibilidad en general. Pero ¿por qué remite Kant la pregunta acerca del carácter científico de las Matemáticas y de la Geometría a una ciencia de la sensibilidad? La respuesta es la siguiente: porque Kant cree que las Matemáticas y la Geometría son posibles como ciencias porque se fundan en las formas puras a priori de la sensibilidad. A explicar lo que quiere decir esto dedicaremos las líneas siguientes.

Condiciones trascendentales de la sensibilidad.- Recordemos que lo enigmático de los juicios de las ciencias no era tanto el hecho de ser sintéticos (pues el enlace en el juicio de dos conceptos o de dos representaciones cualesquiera no encierra en sí ninguna dificultad), sino el hecho de que, siendo sintéticos, fuesen sin embargo a priori. Por tanto, lo que resulta realmente difícil de explicar es el carácter apriorístico de los juicios de la ciencia. Esto lo resuelve Kant afirmando que los juicios científicos son a priori, a pesar de ser sintéticos, porque se fundan en aquella parte del conocimiento que está dada a priori. ¿Qué parte del conocimiento está dada a priori? Nuestro modo de conocer es lo que es previo al conocimiento mismo. Conocemos a través de los sentidos (los ojos, el tacto, los oídos), del entendimiento y de la razón. Conocemos con nuestro propio cuerpo, y este cuerpo nos es dado antes del conocimiento mismo, y por ello podemos decir que éste es el elemento a priori del conocimiento. Sin embargo, a la hora de conocer, es cierto que unos son ciegos y otros sordos, uno puede tener un olfato finísimo y el otro estar acatarrado. Pero éstas son las que Kant denomina condiciones psicológicas del conocimiento y a él no le interesan éstas, sino sólo las condiciones que son absolutamente universales y comunes a todos los hombres. A este modo universal del conocimiento humano se refiere Kant con el nombre de «condiciones trascendentales del conocimiento». Son trascendentales porque trascienden las meras condiciones psicológicas del conocimiento de los particulares (ciegos, tuertos, sordos, etc.) y se preocupan única y exclusivamente de las absolutamente generales. Por eso Kant plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad de la Matemáticas y la Geometría como ciencias en el contexto de una Estética trascendental, es decir, de una ciencia de la sensibilidad, pero no de las condiciones particulares de la sensibilidad, sino sólo de las absolutamente universales y comunes a todos los hombres. Y lo hace así, porque piensa que el enigmático elemento a priori se funda precisamente en lo que nosotros ponemos a priori en nuestra percepción del mundo. ¿Qué es lo que nosotros ponemos a priori en nuestra percepción del mundo? Muchas cosas. Sin lugar a dudas la capacidad de ver está antes que la visión misma. Para que un objeto sea visto, conocido y reconocido, es necesario estar dotado de la facultad de la visión. Y lo mismo sucede con el oído y con los demás sentidos. Sin embargo, como ya hemos dicho, éstas no son condiciones trascendentales de la sensibilidad, sino meramente psicológicas (algunos las tienen y otros no), y Kant trata de buscar las condiciones absolutamente universales y generales de la sensibilidad; esto es, el modo o la forma de la sensibilidad, que es común a todos los hombres. A este modo de percibir el mundo que es absolutamente común a todos los hombres, Kant lo llama «formas puras a priori de la sensibilidad». Pues bien, según esto, los juicios sintéticos a priori en Matemáticas y Geometría son posibles porque se fundan en las formas puras a priori de la sensibilidad. De momento la cosa no es más complicada.

Pero Kant tiene que mostrar, primero, qué son y en qué consisten esas formas puras a priori de la sensibilidad y tiene que demostrar, en segundo lugar, que esas supuestas formas puras a priori de la sensibilidad son universales e igualmente comunes a todos los hombres.

Espacio y Tiempo.- Para Kant, lo que la sensibilidad nos proporciona son intuiciones. Para él, todo lo que veo u oigo, y todo lo que percibo a través de la sensibilidad son intuiciones. Por eso trata de esclarecer, no el contenido material de las intuiciones, que depende siempre de cada caso particular, sino su forma; es decir, el modo de percibir en general. Esta forma general de la sensibilidad es diferente para nuestras percepciones internas (por ejemplo, la angustia, el miedo, el deseo, etc.) que para nuestras percepciones externas (sonidos, colores, sabores, etc.) y Kant dice que el espacio y el tiempo son esta forma general de la sensibilidad.

Causa verdaderamente estupor escuchar que el espacio y el tiempo no son para Kant propiedades del universo, sino sólo nuestro modo de percibirlo. Es decir, que el espacio y el tiempo no son cosas en sí mismas, sino sólo nuestro modo de percibir. Aunque esto se nos puede aclarar un poco más si pensamos que el espacio y el tiempo no existen en sí mismos, sino en relación a una serie de objetos. Si no hubiese absolutamente ningún movimiento en el universo, no podríamos decir que hay tiempo, porque no sería posible hablar de un antes y un después de algo. Del mismo modo, si no hubiese absolutamente ningún objeto en el universo, tampoco podríamos decir que hay espacio, puesto que no sería posible establecer distancias, ni direcciones, ni medidas. No habría un arriba y un abajo, un delante o detrás, pues no habría nada con respecto de lo cual establecerlo. Según esta sencilla consideración fácilmente se advierte pues que el espacio y el tiempo son dimensiones. Y dimensiones no son en último término sino sistemas de medida puestos por nosotros. Pero Kant pretende que estas dimensiones no son puestas arbitrariamente por nosotros, sino por nuestro modo de conocer o, mejor dicho, por nuestro modo trascendental de percibir. Es decir, que son iguales y comunes a todos los hombres. Por eso Kant llama al espacio y al tiempo las formas puras a priori de la sensibilidad, siendo el espacio la intuición pura a priori de la sensibilidad externa y el tiempo la intuición pura a priori de la sensibilidad interna. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir, primero, que son intuiciones, esto es, el producto de la sensibilidad, y no conceptos, que son el producto del entendimiento. Quiere decir, en segundo lugar, que no tienen ningún contenido material concreto, sino que son el mero modo de percibir, y por eso son intuiciones puras. Quiere decir, en tercer lugar, que son a priori, es decir, son anteriores al acto mismo de la percepción. Y por último quiere decir que todo lo que percibimos como proveniente del exterior (sonidos, olores, sabores, imágenes, etc.) lo percibimos espacialmente, pues el espacio es la forma de la sensibilidad externa; y que todo lo que percibimos en nuestro interior (pensamientos, sentimientos, etc.) lo percibimos temporalmente, pues el tiempo es la forma de la sensibilidad interna. Ahora bien, todo lo que percibimos como proveniente del exterior (sonidos, olores, colores, etc.), lo percibimos también interiormente, pero no a la inversa. Es decir, lo que percibo exteriormente, tengo conciencia interna de ser yo el que lo percibo en mi interior. Sin embargo, lo que percibo claramente en mi interior (el miedo, el amor, la cólera, etc.) no lo percibo en absoluto como proveniente del exterior y por ello, todas nuestras percepciones las percibimos temporalmente, aunque no todas las percibimos espacialmente. Pues todas nuestras percepciones son interiores, pero no todas nuestras percepciones son exteriores. En consecuencia, todas nuestras percepciones son temporales, pero no todas son espaciales.

Ahora bien, Kant pretende que el espacio y el tiempo, en cuanto formas de la sensibilidad, son trascendentales, es decir, son iguales y comunes para todos los hombres. Pero podríamos preguntarnos, ¿cómo sabe Kant que mi percepción del espacio y mi percepción del tiempo es la misma que la suya? ¿Cómo sabe Kant, por ejemplo que los negros de África tienen la misma percepción del espacio que los esquimales del Polo Norte? Pues bien, lo sabe precisamente porque las Matemáticas y la Geometría son posibles como ciencias.

Juicios sintéticos en la Matemática y en la Geometría.- Fácilmente se advierte que la Geometría es una ciencia que se basa en nuestra intuición del espacio: sus axiomas y teoremas son tan válidos para Kant y para mí, como para negros y esquimales. Lo que demuestra que nuestra intuición del espacio es común; y como ésta es a priori, los juicios sintéticos de la Geometría son posibles a priori, precisamente porque se fundan en la forma pura a priori de la sensibilidad externa que es el espacio. Lo mismo sucede con nuestra percepción del tiempo, que Kant demuestra que es universal y común a todos los hombres, porque las Matemáticas (el cálculo) son posibles como ciencias.

Sin embargo es cierto que, mientras se advierte fácilmente la relación que hay entre la Geometría y el espacio, no se entiende tan claramente qué relación hay entre las Matemáticas (el cálculo) y el tiempo, hasta que no pensamos que el tiempo no es en realidad más que la forma general de las sucesiones y que la Matemática no es en realidad más que la ciencia del número y su sucesor; es decir, el uno y el sucesor de uno, y el sucesor del sucesor del uno, etc. Por eso la forma del tiempo proporciona un fundamento para la Matemática, en cuanto ciencia de las sucesiones; y los juicios

sintéticos de la Matemática son posibles a priori precisamente porque se fundan en la forma de la sensibilidad interna, que también es a priori.

Hay sin embargo aquí una especie de círculo vicioso. Pues en efecto, a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en Matemáticas y en Geometría. Kant responde que son posibles porque se fundan en las formas puras a priori de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo. Pero, cuando nos preguntamos cómo sabe Kant que el espacio y el tiempo son formas puras a priori de la sensibilidad trascendental, nos responde que lo sabemos porque las Matemáticas y la Geometría son posibles como ciencias. Pero obsérvese que Kant parte del hecho de que las Matemáticas y la Geometría son ciencias de hecho. Es decir, que él no tiene que demostrar que son posibles, pues esto es un hecho sino sólo cómo son posibles, y por ello, aunque funda el carácter objetivo de estas ciencias en las formas subjetivas de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo, demuestra sin embargo que estas formas subjetivas son objetivas en realidad, es decir, son trascendentales, precisamente porque las Matemáticas y la Geometría son posibles como ciencias objetivas.

Analítica trascendental

A resolver la segunda pregunta (cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Física?) dedica Kant una lógica especial. Lógica es la ciencia que se ocupa del estudio del modo en que nosotros pensamos y razonamos correctamente. Y aquella lógica que se ocupa del estudio de las condiciones universales y necesarias del pensamiento se denomina Lógica trascendental. Pero los problemas específicos de la posibilidad de la Física como ciencia serán tratados dentro de una parte de esta lógica que se ocupa del estudio del entendimiento o doctrina trascendental del entendimiento, que se denomina Analítica trascendental. ¿Por qué se ocupa Kant de las condiciones de posibilidad de la física como ciencia en el contexto de una doctrina del entendimiento? Pues porque piensa que la Física es posible como ciencia (conocimiento a priori) porque se funda en las formas puras a priori del entendimiento. En esto sigue prácticamente el mismo método seguido para fundamentar las Matemáticas y la Geometría, con la diferencia de que éstas se fundan sobre las formas puras a priori de la sensibilidad, mientras que la Física, en su opinión, se fundamenta sobre las formas puras a priori del entendimiento. Por tanto es necesario aclarar en primer lugar qué es el entendimiento y, en segundo lugar, cuáles son esas formas del entendimiento.

El entendimiento y las categorías.- El entendimiento es la facultad mediante la que pensamos la experiencia. Si la sensibilidad nos proporciona intuiciones, el entendimiento nos proporciona conceptos. El modo en que se producen los conceptos es la forma del entendimiento. Esta forma, en opinión de Kant, son conceptos puros del entendimiento a los que Kant denomina categorías. Las categorías no son por tanto más que conceptos especiales, carentes de contenido, mediante los que nosotros podemos pensar los conceptos. Las categorías son los modos mediante los que nosotros pensamos el mundo, pero no están sacadas de la experiencia, sino que son anteriores a ella. Por eso Kant llama a las categorías «conceptos puros a priori del entendimiento». Para explicar esto un poco mejor pondremos un ejemplo.

La causalidad.- David Hume había criticado la opinión de que tengamos un conocimiento experimental (en la experiencia) de la relación causal. Si observamos atentamente una relación causal cualquiera, por ejemplo, un taco que golpea a una bola de billar, lo único que podemos observar es un acontecimiento que precede a otro en el tiempo (el golpe del taco al movimiento de la bola) y un acontecimiento junto a otro en el espacio; pero no es posible observar en ningún caso la conexión necesaria que se supone debe unir necesariamente (para que se dé la relación causal) a ambos acontecimientos. Lo único que podemos observar en la experiencia es una contigüidad de dos fenómenos en el espacio y una sucesión de estos en el tiempo, junto con la creencia de que al uno (el golpe del taco) le seguirá el otro (el movimiento de la bola), pero la conexión necesaria, sin la cual no es posible hablar de una relación causa-efecto, no aparece por ninguna parte.

Pues bien, Kant coincide con Hume en que efectivamente la causalidad no procede de la experiencia, pero añade que es puesta precisamente por nuestro modo de pensar la experiencia (el entendimiento), aunque no por ello sea menos objetiva y menos real. La

conexión causal no se encuentra, por tanto, en los fenómenos mismos, pero no es una mera creencia en que a un fenómeno le seguirá otro, sino que es nuestro modo de pensar la experiencia. Si la causalidad no fuese una relación objetiva no nos sería posible, por ejemplo, hacer las predicciones de la ciencia, y nosotros podemos predecir eclipses a priori, calcular órbitas, masas y fuerzas a priori, podemos construir puentes y edificios, calculando la resistencia de las estructuras a priori, etc. Lo que demuestra que no es posible que la relación causal sea una mera creencia, pues en tal caso la Física no sería posible como ciencia. Ahora bien, la Física newtoniana (que unifica la mecánica terrestre y la mecánica celeste bajo una única ley de la gravitación universal) es una ciencia de hecho y ello demuestra que la causalidad tiene que ser una relación objetiva, no una mera creencia subjetiva. Hume tiene, sin embargo, razón al observar que la causalidad no es posible observarla en la experiencia, pero ello se debe a que es en realidad anterior a ella: es uno de nuestros modos de pensar la experiencia: es una categoría.

La unidad.- Otro tanto sucede por ejemplo con la unidad. Si atendemos a la experiencia, observaremos que nosotros denominamos unidades a cosas que en absoluto lo son, sino que están compuestas de multiplicidades. Por ejemplo: un poema, un rebaño, una moneda. En todos y cada uno de estos objetos podemos observar y distinguir diversas partes y, por tanto, nos encontramos con que la unidad no es nada que se pueda observar directamente en la experiencia, pues en ningún caso encontramos una perfecta unidad que no sea susceptible de distinción de partes. A pesar de que la unidad no está tomada de la experiencia, nosotros pensamos sin embargo la experiencia gracias a ella.

Las categorías.- Pues bien, Kant sugiere que la unidad y la causalidad y otros conceptos de este tipo, que no están sacados de la experiencia y sin los cuales no es posible, sin embargo, pensar la experiencia; son en realidad nuestro modo universal y necesario de pensar la experiencia y los denomina conceptos puros a priori del entendimiento o categorías. Las categorías son, por así decir, los conceptos mediante los que nosotros pensamos los conceptos de la experiencia. El concepto de «bolígrafo» es un concepto de la experiencia, pero el concepto de «unidad» no está sacado de la experiencia y, sin embargo, es anterior a ella, mediante él puedo pensar los otros conceptos, en él no me es dado absolutamente ningún contenido empírico, no me es dada ninguna intuición de la unidad, pero sin él no podría pensar ningún otro concepto. Por tanto las categorías son nuestro modo de pensar la experiencia.

Deducción de las categorías. Kant deduce las categorías a partir de la tabla de los juicios elaborada por la vieja lógica aristotélica. Según esto habrá tantos modos de elaborar conceptos como modelos posibles de juicios. Pues bien, tradicionalmente los juicios se clasifican según la cantidad, según la cualidad, según la relación y según la modalidad. Y a partir de esta clasificación deducirá Kant el número exacto de categorías; que son las siguientes:

- según la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad;
- según la cualidad: realidad, negación, limitación;
- según la relación; inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto), y comunidad o acción recíproca entre el agente y el paciente;
- por último, según la modalidad, las categorías se dividen en: posibilidad, existencia y necesidad, y sus contrarios: imposibilidad, no existencia y contingencia.

De modo tal que el número de categorías así deducidas de la tabla de los juicios viene a ser exactamente doce.

Ahora bien, Kant pretende que las categorías —estos conceptos a priori mediante los que pensamos los conceptos— son universales y necesarias y comunes a todos los hombres. ¿Pero cómo sabe Kant que su concepto de la causalidad o su concepto de la unidad y otros semejantes son iguales para mí? Pues lo sabe porque la física es posible como ciencia. Lo que demuestra que si las predicciones y demostraciones de la física son igualmente válidas para todo el mundo, es porque se fundan en las categorías que son igualmente objetivas, a pesar de estar puestas subjetivamente por nosotros. Pues aquí tampoco se trata de las condiciones psicológicas del pensar (de que uno sea más listo y otro más tonto) sino de las condiciones absolutamente universales y necesarias del

pensamiento, es decir de las condiciones trascendentales del pensar. Y por tanto, a pesar de que las categorías son subjetivas (es decir, son puestas por nosotros), son sin embargo objetivas en cuanto son universalmente puestas por el modo humano del pensar. Y de este modo queda resuelto el segundo problema que nos planteábamos en la *Crítica de la razón pura*:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en Física? Pues son posibles porque se fundan en las formas puras a priori del entendimiento o categorías. Hay aquí una vez más una especie de círculo vicioso. Pues en efecto, para saber cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la Física recurrimos a las categorías; pero para demostrar que las categorías son conceptos puros a priori del entendimiento recurrimos a la Física. Pero también aquí podemos apelar mostrando que la Física en realidad no necesita de nuestra demostración, pues es ya una ciencia de hecho, y que lo único que nosotros hacemos es explicar cómo es posible como ciencia a priori, pero que la Física es posible como ciencia es ya un hecho. Además gracias a este hecho podemos demostrar la objetividad de las categorías y, por tanto, no incurrimos en ningún círculo vicioso.

Dialéctica trascendental

Fenómeno y Noúmeno.- A resolver la tercera y última cuestión central de la *Crítica de la razón pura*, ¿cómo es posible una Metafísica como ciencia?, dedica Kant una lógica especial a la que denomina «Dialéctica trascendental». Si la lógica clásica se ocupa del estudio del modo en que pensamos y razonamos correctamente, la lógica dialéctica es una especie de lógica de la apariencia. Aquí Kant se sirve del concepto clásico de «dialéctica», como arte sofística o arte de la discusión, que sirve para vencer y convencer al contrario, enfrentándole diversos argumentos, pero no para conocer la verdad. ¿Pero por qué estudia Kant las condiciones de posibilidad de la Metafísica como ciencia en el contexto de una lógica de la ilusión o de una lógica de la apariencia? Pues porque está convencido de que todo conocimiento que —como la Metafísica clásica— pretenda por medio de conceptos puros ir más allá de la experiencia, incurre en contradicciones y no produce sino sofistería e ilusión. Es decir, produce un conocimiento aparente, pero no un verdadero conocimiento. Y esta es en cierto modo la clave de toda la *Crítica de la razón pura*, al establecer claramente cuál es el alcance y los límites del conocimiento. Kant muestra que conocimiento solamente lo hay cuando se da el enlace o la síntesis de conceptos e intuiciones. Los conceptos sin intuición son vacíos, las intuiciones sin concepto son ciegas. Sólo mediante el enlace (síntesis) de ambos se produce el verdadero conocimiento. Por desgracia nuestro conocimiento es sólo conocimiento de fenómenos —es decir, de aquello que se nos manifiesta a los sentidos— nunca de cosas en sí mismas (nouómenos). Lo que sean las cosas en sí mismas, yo no lo puedo conocer. Aunque es cierto que, aunque no lo pueda conocer, lo puedo sin embargo pensar. Por eso Kant llama nouómenos (objetos del pensamiento) a las cosas en sí mismas, en contraposición a los fenómenos, o lo que de ellas se nos manifiesta a los sentidos.

Razón y Metafísica. Con ello se trazan claramente los límites del conocimiento dentro de los límites de la experiencia posible, pues fuera de la experiencia no hay intuiciones de ningún tipo. Por ello mismo, ya claramente se ve cuáles son las expectativas de una Metafísica que pretenda ser un conocimiento más allá de los límites de la experiencia por medio de conceptos puros: mera sofistería e ilusión. La razón, cuando rebasa los límites de la experiencia, incurre en contradicciones, a las que Kant denomina antinomias y paralogismos. La metafísica por tanto no es posible como ciencia, si pretende un conocimiento de objetos por medio de conceptos puros, pues el único conocimiento que hay es el empírico y, en realidad, esos tales conceptos puros —como la unidad y la causalidad— que se pretenden extender más allá de los límites de la experiencia, no son más que nuestro modo de pensar la experiencia, y no sirven sino sobre ella. En sí y por sí no producen conocimiento alguno. Los errores de la Metafísica proceden de que trata de servirse de las categorías, que sólo funcionan en el ámbito de lo fenoménico, aplicándolas a los nouómenos, y por ello produce la ilusión de un conocimiento que no es, sin embargo, real.

Ideas de la razón. A pesar de ello, la Dialéctica trascendental demuestra que, aunque la Metafísica no sea posible como ciencia, por cuanto rebasa los límites de la experiencia, su fundamento y la necesidad de rebasar estos límites es una exigencia de la propia razón. En efecto, las ideas de la Metafísica (Dios, el mundo, la existencia del alma) no son meros caprichos de mentes calenturientas, sino que surgen de la propia exigencia de la razón de buscar la condición de todo lo condicionado. Es decir, de la exigencia de la razón de encontrar un principio explicativo superior que dé cuenta de todos los fenómenos de la experiencia. Por ello, las ideas de Dios, el alma y el mundo, no sólo no son contrarias a la razón sino que constituyen incluso ideales del conocimiento: aquello que el conocimiento ambicionaría conocer como explicación última, como síntesis suprema de todo lo conocido. Por eso, Dios, alma y mundo, se denominan propiamente ideas y no conceptos, pues en ellas no hay conocimiento alguno, sino que son solamente el ideal al que tiende la razón. La única posibilidad que le queda a una Metafísica que quiera presentarse como ciencia, sería la de presentarnos el inventario de los conceptos puros a priori del entendimiento. Es decir, la única posibilidad que le queda a la Metafísica, si quiere alcanzar el camino seguro de las ciencias, es la de presentarse como una “Crítica de la razón pura”. De este modo, la tarea de Kant en este libro no sólo sería la de fundamentar el conocimiento de la ciencia y explicar cómo es posible el conocimiento en general, sino además la de desarrollar la Metafísica como ciencia, en forma de *Crítica de la razón pura*. Por tanto, lo que la *Crítica de la razón pura* demuestra es que más allá de los límites de la experiencia no hay conocimiento posible y que, cuando la razón rebasa estos límites, incurre en contradicciones. A pesar de ello y sin embargo, los principales conceptos de la Metafísica (Dios, alma y mundo) aún cuando rebasan los límites de la experiencia posible, no son, en absoluto, contrarios a la razón sino que constituyen el ideal que la razón ambiciona conocer e incluso el objetivo ideal al que la propia forma sintética del conocimiento tiende.

EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN

Si el problema central de la *Crítica de la razón pura* era el de qué puedo conocer, la *Crítica de la razón práctica* se ocupa de los otros dos grandes problemas del programa crítico kantiano: los de qué debo hacer y qué me cabe esperar.

Máximas y normas.- La razón es teórica o especulativa (pura) cuando se ocupa del conocimiento y es práctica cuando se ocupa de regular nuestra conducta. Ahora bien, ¿guía la razón nuestra conducta o es más bien –como afirmaba David Hume- la esclava de las pasiones? Si, como se pretende, es la razón la que dirige nuestro comportamiento, entonces es necesario mostrar cómo la razón puede dar leyes a la voluntad y cómo éstas pueden convertirse en normas de conducta. Kant clasifica las normas prácticas en subjetivas o máximas (cuando sólo son aplicables para quien las enuncia) y objetivas o leyes (cuando son valederas universalmente). Si se admite que la razón pura puede encerrar en sí un fundamento para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas, pero si no se admite, entonces todos los principios prácticos serán meras máximas.

La posibilidad de la ética como discurso.- Se podría decir que, en cierto modo, el problema central de la *Crítica de la razón práctica* no es un problema práctico. Es decir, no se trata en principio de determinar qué es lo que más nos interesa o cuál es el fin último del hombre, sino más bien del problema teórico de cómo es posible, si es que es posible, una Ética como discurso, como tratado sobre la moralidad humana.

La Ética será la disciplina que establece cómo debemos comportarnos: qué es lo bueno y qué es lo malo. Por tanto, la Ética no es una ciencia –en el caso de ser admitida como un discurso universal- descriptiva, sino un tipo de discurso normativo (no consiste en decir lo que hay sino en hablar de lo que debiera hacerse). Es decir, que no se ocupa de la conducta y las costumbres humanas tal como éstas son, sino de cómo debieran ser. No se ocupa por tanto de cuestiones de hecho, sino de cuestiones de derecho. La ciencia que se ocupa de describir las costumbres humanas tal como son de hecho, eso es la Etnografía, y quizá sobre la conducta, la Psicología. Pero la Ética, como se viene diciendo, no es

descriptiva, sino que pretende ser prescriptiva: no se ocupa del ser (de lo que es), sino del deber. Por eso, a diferencia de las ciencias, la Ética no se construye con juicios, no dice nada verdadero o falso acerca del mundo, sino que consiste en mandatos. No es posible, como con las ciencias, preguntarse como son los juicios sintéticos *a priori* en Ética. Por eso para Kant el problema central de la Ética es el del deber. ¿Cómo es que hay deber – porque de hecho lo hay- y cuál es su fundamento? [Esto recuerda la pregunta típica en el uso teórico de la razón, cuando se plantea cómo es posible la ciencia como conocimiento válido y universal, pues es cierto que es un conocimiento de este tipo; ¿qué es lo que la hace ser así? ¿cuál es su fundamento? Recuérdese que a esto Kant responde diciendo que la ciencia (las matemáticas, la física) son ciencias porque se construyen con juicios sintéticos *a priori*; los principios teóricos de estas ciencias son juicios de este tipo].

El deber.- Pero que hay deber es un hecho [como lo era también que hay ciencia], tal como se manifiesta inmediatamente a la razón y a la conciencia. Esto se muestra no sólo en el hecho de que valoremos moralmente nuestras acciones, sino también en la íntima convicción que tenemos sobre la moralidad o inmoralidad de dichas acciones. Por tanto el problema es el de saber cuál pueda ser el fundamento del deber. Sucede aquí en cierto modo como en la *Crítica de la razón pura*, donde se preguntaba por las condiciones de posibilidad del conocimiento (¿cómo es posible el conocimiento en general?) partiendo del hecho de que hay conocimiento. Del mismo modo en la *Crítica de la razón práctica* se pregunta por las condiciones de posibilidad del deber en general, partiendo del hecho de que hay deber.

LIBERTAD, VOLUNTAD, IMPERATIVOS Y POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

La libertad (primer postulado).- Este hecho trae consigo una extraña exigencia: la de que hay libertad. La existencia del deber moral demuestra la realidad de la libertad, puesto que si no hubiese libertad, es decir, si nuestras acciones estuviesen mecánicamente determinadas, no podríamos en absoluto juzgar ni condenar moralmente nuestras acciones, puesto que estaríamos abocados a ellas necesariamente. Sin embargo, la experiencia de la moralidad es a la vez e inmediatamente la experiencia de la libertad.

Este parece ya el primer desafío de la *Crítica de la razón práctica* a las aportaciones de la *Crítica de la razón pura*. Pues el concepto de libertad no parece en absoluto un objeto de experiencia posible. Por el contrario, lo que la experiencia nos muestra la determinación causal de los acontecimientos y de las acciones. Y sin embargo aquí se pretende no sólo la posibilidad sino incluso la realidad de la libertad. Esto es sólo posible – explica Kant- porque la necesidad sólo se refiere al ámbito de lo fenoménico. Sin embargo la razón práctica no recibe su objeto desde el exterior –no se ocupa con meros fenómenos-, sino que, en cuanto no formula juicios, sino mandatos, se da a sí misma su objeto en la ley moral, y por tanto se ocupa de cosas en sí mismas. La necesidad sólo rige en el ámbito de lo fenoménico, pero no en el de de las cosas en sí: el ámbito de lo *nouménico*. Este ámbito nosotros no lo conocemos, aunque sin embargo no es contradictorio pensar que en él rige la libertad. Pero además la moralidad exige la realidad de la libertad. Por tanto, esta exigencia y esta realidad no contradicen en absoluto las aportaciones de la *Crítica de la razón práctica*.

La ley moral.- Por consiguiente, queda por esclarecer cuál pueda ser el fundamento del deber. El deber consiste en mandatos y estos pueden ser, según vimos más arriba, o bien leyes objetivas, o bien máximas subjetivas. El fundamento del deber no puede ser una máxima de tipo subjetivo, pues ello no podría dar cuenta de la universalidad de la moralidad. Ha de ser por tanto una ley. Pero una ley que se da a sí misma libremente la voluntad. Pues sólo un deber asumido libremente puede ser moral. Por eso Kant insiste en que la libertad y la moralidad se ponen mutuamente en el mismo acto. Si bien es cierto que sólo es posible la moralidad porque hay libertad (la libertad es la razón de ser de la moralidad), aunque nosotros conocemos la realidad de la libertad por el hecho de que hay moralidad (de no poseer tal cosa los humanos, nuestro sentido o dimensión moral, ignoraríamos qué es eso de la libertad). Por eso Kant trata de buscar una ley o un

mandato que funde absolutamente la moralidad, a la vez que la libre autonomía de la voluntad.

Este mandato que funda la moralidad ha de ser por tanto autónomo: se lo da la razón a sí misma. Los mandatos dados por otros, sea Dios, la Iglesia o la jerarquía militar, en cuanto fundados en autoridad no pueden ser el fundamento de la moralidad: son heterónomos. En efecto, ¿Qué es lo que sucede si yo, por ejemplo, no reconozco la autoridad que me ordena algo? Que inmediatamente sus mandatos quedan sin validez para mí. Por ello sólo un mandato que la razón se dé a sí misma puede ser fundamento de la moralidad.

Imperativos categóricos e hipotéticos.- De entre los mandatos o imperativos, Kant distingue dos tipos: categóricos e hipotéticos. Son imperativos categóricos aquellos que afirman un deber por el mero cumplimiento del deber. Son imperativos hipotéticos aquellos que tienen una estructura del tipo de: “si quieres conseguir tal cosa, tienes que hacer tal otra”. Imperativos de este tipo son, por ejemplo: “si quieres ganar el reino de los cielos debes obedecer los diez mandamientos”, o bien: “si quieres alcanzar una vida larga y sosegada debes vivir con moderación y sin excesos”. Kant señala que los imperativos hipotéticos tampoco pueden ser el fundamento de la moralidad. Pues, en efecto, ¿qué es lo que sucede si alguien afirma que no quiere ganar el reino de los cielos o que no le interesa llevar una vida larga y sosegada? Que inmediatamente sus mandatos pierden validez. Por tanto el mandato que sea fundamento de la moralidad ha de ser un imperativo categórico.

Ahora bien, ¿que imperativo puede haber que sirva de fundamento absolutamente a toda la moralidad? Este no puede ser un mandato con un contenido material concreto, como por ejemplo, “no matarás”. Pues siempre alguien puede encontrar razones en que no sea ilegítimo o inmoral matar a otro. Por ejemplo, en el caso de la eutanasia, en que se mata a otro por piedad, o en los casos de aplicación de la pena de muerte en los países en que está legalmente reconocida, en que se mata a otro conforme a derecho. Ningún mandato con contenido material puede ser fundamento del deber, pues siempre es posible encontrar casos en que su aplicación carezca de validez. Por ello Kant trata de formular como fundamento de la moralidad y del deber un mandato que no exprese más que la mera forma del deber; es decir, un imperativo meramente formal.

Kant proporcionó algunos ejemplos de tal imperativo categórico en la *Crítica de la razón práctica*, el más importante de los cuales es, tal vez, el siguiente: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. Como se ve, este imperativo categórico no encierra en sí ningún mandato material concreto. No impone ninguna prohibición ni ninguna obligación determinada, sino que afirma tan sólo la mera forma del deber, respetando a la vez la autonomía de la voluntad.

Dios y la inmortalidad del alma (segundo y tercer postulados).- Pero además de demostrar al realidad de la libertad, la moralidad trae consigo algunas curiosas consecuencias, que también parecen desafiar las aportaciones de la *Crítica de la razón pura*: son lo que Kant denomina los postulados de la razón práctica: éstos son la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Parece como si Kant se hubiese empeñado en meter a escondidas por la ventana de la *Crítica de la razón práctica* los problemas que se habían expulsado a patadas por la puerta de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, si prestamos atención a la argumentación kantiana, veremos cómo tampoco aquí se incurre en contradicción.

La moralidad es tal que su cumplimiento exige un tiempo infinito. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que uno no es bueno porque en un momento dado haga una buena acción. El deber nunca se realiza de una vez por todas, sino que exige la constante adecuación y sometimiento a la ley. Por eso, en cierto modo, es una exigencia de la razón el que el alma humana sea inmortal. Pero una exigencia de la razón no es en ningún caso un conocimiento sobre eso mismo. No podemos servirnos de ella para traspasar los límites de la experiencia en el ámbito especulativo. Y sin embargo, no sólo no es contrario a la razón el que el alma humana sea inmortal, sino que es incluso una exigencia de la razón práctica.

Por lo mismo las acciones morales no pueden fundar nunca su validez en la esperanza de recibir un premio o castigo. Sin embargo, una vida virtuosa no puede quedar sin recompensa. Por ello también es una exigencia de la razón práctica el que Dios exista para otorgar un premio o un castigo a nuestras acciones. Sin embargo, tampoco la existencia de Dios constituye conocimiento alguno, pero la moralidad exige que Dios exista. Como, por lo demás, tampoco la idea de Dios es contraria a la razón especulativa, parece por tanto que Dios debe existir. Pero que Dios deba existir no demuestra en absoluto teóricamente su existencia. Aunque es, desde luego, una puerta abierta a la esperanza.

Así, las preguntas que daban origen a la *Crítica de la razón práctica* parece que obtienen finalmente respuesta: ¿Qué debo hacer? Cumplir con mi deber, del que en todo momento tengo una inmediata conciencia racional. ¿Qué me cabe esperar? Me cabe esperar que Dios exista, que mi alma sea inmortal y que obtendré un premio o un castigo en virtud de la moralidad de mis actos.

Se cierra así, en cierto modo, en la *Crítica de la razón práctica* el propósito que Kant anunciaba en el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura*, cuando afirmaba: “tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe”.