

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

**PERPLEJIDAD**  
**Y**  
**FILOSOFÍA TRASCENDENTAL**  
**EN KANT**

\*

EUNSA

1999

# ÍNDICE GENERAL

## PLANTEAMIENTO DE LA OBRA

### PARTE I: LA PERPLEJIDAD EN KANT

#### CAPÍTULO I: DEL SABER ABSOLUTO A LA PERPLEJIDAD. LA GÉNESIS FILOSÓFICA DEL PLANTEAMIENTO CRÍTICO

El saber absoluto y el ideal de la ciencia en la filosofía moderna.  
La ciencia como ideal metódico en el Kant precrítico.  
La detección de la perplejidad.  
    III.1. El primer contacto con la perplejidad.  
    III.2. La caída en la perplejidad.  
Interpretación y solución kantianas de la perplejidad.  
Conclusión.  
Epílogo.

#### CAPÍTULO II: LA AMPLIACIÓN METÓDICA DE LA PERPLEJIDAD

La noción de perplejidad.  
La valoración de la perplejidad por Kant.  
La ampliación metódica de la perplejidad.

#### CAPÍTULO III: EL APROVECHAMIENTO DE LA PERPLEJIDAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA Y DOCTRINAL DE KANT

Introducción.  
El aprovechamiento implícito de la perplejidad.  
El aprovechamiento explícito de la perplejidad.

- a) El uso del als ob respecto de la idea de mundo
- b) El uso del als ob respecto de la idea del yo
- c) El uso del als ob respecto de la idea de Dios

Conclusión.

#### CAPÍTULO IV: UN EJEMPLO, LA IDEA DE ESTADO EN KANT.

La noción de sistema  
Su aplicación a la idea de Estado  
Conclusión

## PLANTEAMIENTO

La razón del estudio de la obra de un filósofo no estriba, para un filósofo, en conocer los detalles empíricos que rodean a su acontecer pensante -v.gr.: si estaba junto a una estufa y en el campo de batalla, cuando saltó en su mente el chispazo del *cogito*-, ni tan siquiera en averiguar qué fue lo que concretamente le pasó por la cabeza (psicologismo intelectual), sino en investigar lo que hay de prosequible, o sea, lo que en su pensamiento pueda servir de apoyo para buscar la verdad. En este punto aparece la discrepancia entre filólogos y filósofos, quienes, tal como -años ha- oí sugerir acertadamente al Prof. Dr. S. Álvarez Turienzo, muchas veces desde antiguo han entrado en controversia respecto de sus respectivas competencias. En concreto, la gran crisis que sufre Occidente desde el siglo XII hasta nuestros días pende justamente de un enfrentamiento entre filólogos y filósofos, que no fue resuelto adecuadamente por éstos y ha cobrado nueva vida en nuestros días. Es natural y adecuado que el filólogo busque la *intentio auctoris*, cosa muy importante para los estudios históricos y para la fijación de los textos, condiciones ambas sin las cuales no cabe una investigación filosófica apoyada en la tradición. Como en todo saber humano, también en la filosofía el saber encuentra apoyo en la tradición, que para ella reside precisamente en las obras o noticias de otros filósofos. Establecer rigurosamente el contenido de tales obras y noticias es tarea preliminar y necesaria, para poder entablar un contacto filosófico acertado con la tradición.

La ventaja que aporta la tradición filosófica al filosofar de un filósofo es la de permitirle que sus hallazgos sean progredientes o perennes. La perennidad no es otra cosa que la prosequibilidad de los hallazgos de una inteligencia que se encamina, buscando, hacia la verdad eterna. Naturalmente, la filosofía no sería perenne si los filósofos no hubieran buscado la verdad *por encima del tiempo*, pero tampoco si no hubiera nuevos filósofos que intentaran proseguir los hallazgos de aquéllos. Una cosa es que el filósofo deba examinarlo todo -lo que ciertamente ha de intentar hacer-, y otra que pretenda partir de cero, o sea que ignore por completo cuanto otros filósofos hicieron de camino antes que él -lo que ha de evitarse-. Si los filósofos partieran *siempre* como si fueran los únicos en filosofar, no tendrían tiempo en su vida para avanzar mucho más allá de lo que lo hicieron los primeros griegos. En este sentido, el progreso de la filosofía se cimenta sobre el conocimiento de la tradición filosófica.

Estas aclaraciones pretenden mostrar, por un lado, que no cabe

menosprecio alguno por la tarea fundamental de historiadores y filólogos; mas, también, por otro, que una vez atendidos los resultados del trabajo de aquéllos, al filósofo lo que le importa es la *verdad pura y real*, y que sólo se atiene al pensamiento de otros filósofos en la medida en que le ayude a buscar esa verdad real. Por «*verdad pura y real*» entiendo la verdad incontaminada por deseos, intereses o frustraciones humanas, a la que no se le pueden poner condiciones previas ni limitaciones subjetivas, porque es ella la que nos ha de imponer sus condiciones irrestrictas e ilimitadas, si es que queremos conocerla como real. Quien no busca la verdad de este modo no es, en esa misma medida, filósofo. En rigor, eso es lo que distingue al filósofo de cualquier otro tipo de hombre, y eso es lo que significa que en filosofía no haya autoridades: no que no existan precedentes perennes, sino que sólo se los refiere como indicaciones fecundas o preseguidas para la propia búsqueda. En consonancia con ello, los procedimientos filosóficos no pueden ser reducidos a los filológicos: no acapara nuestra atención tanto el texto y el contexto, cuanto la *intentio veritatis et realitatis* del autor. Quien se queda en el texto y en el contexto no alcanza a entender al filósofo, el cual lucha contra el lenguaje para poder insinuar y sugerir lo que no puede ser nunca expresado con exactitud, porque sobrepasa el lenguaje. Puede concluirse, como resumen de lo dicho, que filosofar es buscar puramente la verdad real en compañía (referencial) de todos cuantos así la han buscado.

Pues bien, este libro es el resultado de mi filosofar junto con Kant. Sé bien que muchos me creerán presuntuoso por considerarme filósofo y compañero de fatigas de Kant. Esta falsa humildad es un desacierto que introdujo el propio Kant en la filosofía, al identificarla con la sabiduría (*conceptus cosmicus o Weltweisheit*), y al no tener en cuenta que el filósofo no es sabio, y menos aún el arquetipo ideal del sabio, sino sólo *amante* de la sabiduría, algo mucho más modesto. El filósofo no es, como quiere Kant, un legislador de la razón, sino un ávido espectador de la realidad. Por eso sostengo que es más presuntuoso considerarse a sí mismo profesor de filosofía que filósofo. Si se siente uno capaz de enseñar filosofía es que cree que la domina o conoce con suficiencia. Yo no hago como filósofo más que investigar, y cuando pretendo enseñar algo es tan sólo a investigar filosóficamente. Para poder enseñar filosofía habría que reducir la filosofía a algún cuerpo doctrinal, pero eso sería matarla, dado que ella es *búsqueda* activa de la verdad, no una verdad o un conjunto de verdades. No es que no existan doctrinas filosóficas ni filósofos ni criterios distintivos -como parece sugerir Kant-, sino que la filosofía es precisamente el descubrimiento de que lo sabido no satura el saber, es decir, de que la actividad de conocer no puede encontrarse satisfecha con ningún contenido suyo. Por eso no se puede enseñar filosofía, sólo cabe aprender a filosofar. Parecerá paradójico que utilice un conocido aserto kantiano contra el propio Kant, pero no lo es. Para Kant la filosofía no es enseñable, porque carece de la fuerza intuitiva de las matemáticas, que es lo enseñable por antonomasia. Pero, en verdad, ni siquiera las matemáticas son enseñables en sentido estricto: o el que aprende las aprende por sí mismo, o nadie se las podrá hacer aprender. En rigor, no existe propiamente la enseñanza, sólo el aprendizaje (asistido, o no). Lo dicho vale para todo saber humano, pero lo que diferencia a los filósofos de los «sabios», y del resto de los aprendices, es que de antemano admitimos que nuestro saber

nunca estará terminado, es decir, que somos aprendices sin término ni sosiego, por eso estamos más cerca de los jóvenes o buscadores intrépidos que de los sabios, y difícilmente podemos enseñar a otra cosa que a aprender a buscar.

No trato, por tanto, de hacer un estudio historiográfico ni historiológico sobre Kant, sino simplemente de intentar entrar por las vías de su filosofar para saber *de dónde parten, cómo se despliegan y adónde conducen*, y poder así entender cuáles de sus caminos se cierran o no tienen salida, y cuáles abren futuro a la búsqueda de la verdad. Eso no significa en absoluto que me pueda permitir la licencia de inventarme a Kant, antes bien intentaré ser más fiel a su pensamiento que los propios filólogos, pues intentaré captarlo en su intrínseca pretensión de verdad, no en la mera cadencia externa de sus imprescindibles textos.

Esto supuesto, lo primero que advierte quien busca la verdad después de Descartes es que la filosofía moderna es una filosofía que está de vuelta, no es sencilla ni directa, sino que está resabiada por una provocación, la del ocamismo, la cual cierra el curso del pensamiento medieval. Sus temas parecen ser los de siempre, pero están enfocados con un método rebuscado, afectado, no directo, que rompe con la connaturalidad del filosofar anterior, porque se sospecha de todo, no cabe fiarse de nada ni de nadie, ni siquiera de uno mismo, dado que el dios de Ockham es un dios cuya omnipotencia puede incluso hacernos parecer intuitivamente como existente o real lo que no es. En este punto sería natural la objeción erudita de que Ockham no dijo esto o aquello; no entraré aquí en esa discusión, baste para nuestro propósito con saber que lo más relevante de su pensamiento no es tanto lo que dijo exactamente, cuanto lo que sugirió y provocó en otros, y lo que nos sugiere y provoca a nosotros o a los futuros filósofos, como he empezado diciendo.

Pero esa falta de confianza en la verdad y en la mente humana, ese escepticismo suspicaz y forzado de los primeros modernos es menos dificultoso para la mente que el giro kantiano hacia el sujeto. Ninguna filosofía es simple, es decir, fácil, pero siendo la filosofía moderna especialmente compleja y muy alejada del modo de pensar ordinario, requiere de algún auxilio histórico-filosófico para ser entendida. Dicho auxilio es superlativamente necesario en el caso del pensamiento idealista alemán, cuyo inicio problemático está en Kant. Para comprender a Kant es preciso llegarse a la génesis filosófica de sus planteamientos y expectativas, especificando sus referentes temáticos y metódicos, de lo contrario no se comprende bien el sentido de su giro copernicano, ni el de sus matizadas tesis postcríticas, ni el de la unidad de su pensamiento, así como tampoco la peculiaridad de la herencia filosófica que lega a los grandes idealistas que le siguen.

La filosofía de Kant trajo, en efecto, un incremento adicional a la dificultad intrínseca de la filosofía moderna: someter a crítica la propia razón supone y lleva consigo una serie insospechada de problemas que nacen precisamente de no fiarse ni de aquello mismo que descubre el problema, la razón. Todo el trabajo de este libro consiste en intentar comprender y hacer comprensible

por qué Kant tuvo que desconfiar hasta ese punto, por qué tuvo que darle la vuelta al mundo humano, y qué ventajas y desventajas se siguen de ello. Al intentarlo puede que nos acerquemos más y mejor a la verdad, tanto por la vía de los yerros, para evitarlos, como por la de los aciertos, para proseguirlos. En todo caso, habremos buscado la verdad acompañando a Kant en sus problemas y sugerencias.

El conjunto de investigaciones que pongo a disposición del lector en este primer volumen son el fruto de un largo contacto con las obras de Kant. El primer capítulo fue escrito entre 1981 y 1982, con motivo del centenario de la publicación de la *KrV*, y el cuarto casi a continuación (1982-83); en cambio, el tercero lo fue en 1988-89, y el segundo ha sido terminado ahora. A excepción de este último, que es inédito, los otros capítulos del volumen presente ya habían sido publicados bien como artículos de revista, bien como capítulos de libros. Concretamente *Del saber absoluto a la perplejidad* (capítulo I de este libro) fue publicado en "Anuario Filosófico" 15 (1982) 33-73; *El aprovechamiento de la perplejidad* (capítulo III) también en "Anuario Filosófico" 24 (1991) 209-242; y *La idea de Estado en Kant* (capítulo IV) en *Razón y libertad*, Homenaje a Antonio Millán Puelles, Rialp, Madrid, 1990, 358-365. Adviértase, con todo, que se han introducido algunas modificaciones en los escritos ya publicados, para ensamblarlos mejor con mi pensamiento actual y con el conjunto de las otras investigaciones.

El lector atento observará pronto que no se trata de un conglomerado de escritos, sino de una progresiva profundización en el conocimiento y comprensión de Kant, fruto de un proyecto iniciado hace tiempo y mantenido todavía, cuyas constantes son: por un lado, el esfuerzo por acercarme a los temas y métodos kantianos para -de ese modo- obtener una comprensión histórico-filosóficamente ajustada de su pensamiento; por otro, el intento de referir esos temas y métodos a la verdad intemporal, para conseguir una valoración de lo conducente o inconducente en las aportaciones de Kant. Sólo de esta manera el alcance de mi investigación se puede ajustar a las pretensiones expuestas al principio, es decir, no se reducirá a la averiguación curiosa del pensamiento de una persona particular ya fenecida, sino que podrá pretender facilitar la intelección universal de su pensamiento y valorar la vigencia perenne de sus aciertos y desaciertos teóricos.

Pero también observará el lector que esta obra carece prácticamente de referencias externas a los propios textos de Kant. No se trata de que no conozca o aprecie la bibliografía sobre Kant o de que no haya influido sobre mí, sino simplemente de que el proyecto que se intenta realizar (investigar el papel de la perplejidad en Kant) carece de precedentes entre los estudios kantianos, y de que para realizarlo por primera vez es preciso leer a Kant en directo. Pero eso no significa que esta obra no reconozca ninguna guía que la haya antecedido.

Dos han sido, en concreto, las guías que me han orientado por estos derroteros. La primera y decisiva, la de mi maestro, Leonardo Polo, en cuyo *Acceso al Ser*, que dedica su primer capítulo a la perplejidad, pude descubrir la importancia de la misma *como problema* y el «mecanismo» de su génesis.

Fue ese capítulo el que me sugirió la idea de investigarla en los pensadores modernos. La segunda y posterior fue una charla mantenida, junto con otros dos colegas, en el verano de 1984 con el Prof. Friedrich Kaulbach, a la sazón emérito en la Universidad de Erlangen. En esa charla descubrí el juego central del *als ob* dentro de la filosofía de Kant. El producto de ambas inspiraciones queda recogido en esta primera parte de mis investigaciones sobre Kant.

De las tres cuestiones que, como avancé poco más arriba, se propone indagar la obra, a saber: de dónde parte Kant, cómo se despliega su pensamiento y adónde conducen sus propuestas, sólo las dos primeras tendrán respuestas en esta primera parte que ahora publico, la indagación de la tercera –sin duda la más difícil y esclarecedora– queda reservada para una segunda parte a publicar en un futuro próximo.

Espero que el lector encuentre en esta obra al Kant que conoce, pero expuesto desde una nueva luz que, sin distorsionar lo que ya se sabe de él, lo muestre en una nueva dimensión más profunda y más transparente, que es lo que interesa a los filósofos, pues no somos los filósofos buscadores de novedades, sino de nuevas luces para entender más y mejor lo que todo el mundo sabe.



## **CAPÍTULO I:**

### **DEL SABER ABSOLUTO A LA PERPLEJIDAD. LA GENESIS FILOSOFICA DEL PLANTEAMIENTO CRITICO**

El pensamiento moderno oscila entre dos situaciones extremas y mutuamente referentes, la pretensión de un saber absoluto y el reconocimiento de la perplejidad.

La pretensión de un saber absoluto, que se consolidó por vez primera en la filosofía de Espinosa e influyó decisivamente en el idealismo alemán, fue objeto de estudio por mi parte en anteriores investigaciones. La perplejidad, en cambio, fue definida y sometida a control por vez primera en las obras de Kant. Es propósito de este capítulo estudiar el nacimiento de la perplejidad en la filosofía kantiana y su determinante vinculación con el planteamiento crítico.

#### **I. EL SABER ABSOLUTO Y EL IDEAL DE LA CIENCIA EN LA FILOSOFÍA MODERNA**

El saber absoluto no es una aislada y loca pretensión de Espinosa y algunos extravagantes idealistas, sino el desarrollo extremo de uno de los supuestos fundamentales de todo el pensamiento moderno. Me detendré en la exposición de este punto a modo de introducción para el estudio del tema propuesto.

Un supuesto básico de todo el moderno filosofar es el carácter ejemplar que en él tiene la ciencia como forma de saber, bien sea para imitarla con el fin de hacer de la filosofía una ciencia, bien sea para criticarla y ofrecer un modelo de filosofía anticientífico.

A simple vista no parece haber en ello nada novedoso, ya que, por una parte, los clásicos antiguos y medievales también habían considerado la filosofía como una ciencia, y, por otra, los modernos entienden por ciencia un saber demostrativo e incluso algunos un «hábito de demostrar asertos», tal como antes lo había entendido Aristóteles. Sin embargo, se trata sólo de una pura coincidencia en las palabras.

Para empezar, y junto a un uso amplio del término que lo hace equivalente a conocimiento, conviene notar que Aristóteles reserva el nombre específico de ciencia a la *exis apodeiktiké*, virtud intelectual netamente distinta, entre otras, de la *sophia* y del *nous*. La ciencia en sentido estricto no es, para él, ni el supremo modo de saber ni el más propiamente filosófico, ya que la *sophia* tiene su lugar propio de ejercicio en la *prote philosophia*, mientras que la *episteme* en sentido estricto lo tendría en la *physiké*. Por el contrario, para la modernidad ciencia es o el único o el supremo modo de conocimiento verdadero.

Lo que, en efecto, caracteriza el conocimiento científico moderno es la exactitud, es decir, la peculiaridad cognoscitiva del saber matemático, que se adopta ahora como arquetipo de todo conocimiento. Ahora bien, lo exacto es la coincidencia del máximo y del mínimo o, lo que es igual, aquello que no admite más ni menos, y así dice Hobbes:

«La certeza de todas las ciencias es igual, pues de lo contrario no serían ciencias, dado que el saber no admite más ni menos».

No caben distintos grados de certeza porque el saber o es exacto o no es saber, y, en consecuencia, no hay más que un mismo modo de saber para todas las ciencias.

La diferencia recién apuntada entre el concepto de ciencia moderna y el antiguo-medieval es tan profunda que merece ser aclarada con más detalle. Denominaré ciencia general al modo de pensamiento exacto, propio de la modernidad, y ciencia universal al modo de hacer ciencia de antiguos y medievales. Para explicar lo que propongo es necesario distinguir, ante todo, entre ideas generales y conceptos universales, que suelen ser confundidos tanto por la ciencia moderna como por la antiguo-medieval, aunque como

veremos cada una use preponderantemente o bien las ideas generales (ciencia moderna) o bien los conceptos universales (ciencia clásica).

Una idea general no es en absoluto lo mismo que un concepto universal. Una idea general es, por ejemplo, la idea de una ley científica moderna o lo que llamaban géneros en la filosofía antiguo-medieval. La característica de las ideas generales es la homogeneización del contenido de su referente, con la correspondiente reducción de notas del mismo a una sola. En este sentido, las ideas generales son unívocas, o sea, se aplican por igual a todos los referentes, los cuales quedan reducidos a meros casos *particulares* de ella, o sea, en los que se cumple por entero la idea y son desconsideradas todas las otras notas que les pertenecen: son, pues, desposeídos de toda propiedad que los singularice. Vistos desde la idea general de animal, tan animal es un perro como un gusano o una hormiga, y para la ley general de la inercia todos los cuerpos materiales sin excepción persisten en su estado de movimiento o reposo indefinidamente, en tanto no sean alterados desde fuera, da lo mismo que se trate de *un cuerpo vivo* o de una piedra.

Entre la idea general y el caso particular rige, curiosamente, una mutua exclusión y, a la vez, una mutua exigencia: la idea general reserva para sí todo el valor significativo y excluye del caso particular toda posible relevancia, pero no rige en o para sí misma, sino en y para los casos. Para la ley general de la gravedad lo mismo da que lo que caiga sea un hombre, gotas de agua o una piedra: se cumple por entero en todos los casos. A su vez, los casos, aunque no son significativos para la idea general, están perfectamente determinados y excluyen de la idea general toda determinación, pero no se determinan a sí mismos, sino que son determinados como casos por la idea general. Por su dependencia significativa respecto de la idea general, lo particular es desprovisto de toda propiedad, queda convertido en un mero «hecho», pero en su determinación fáctica cumple la ley general entera, de manera que resulta independiente de la vigencia general de la idea respecto de los demás casos. Tanto las características de la oposición (exclusión y mutua necesidad de los opuestos), como la suficiencia e insuficiencia de lo particular (independencia de todo otro, pero determinación por lo general) derivan de la operación generalizante del pensamiento humano. Si el caso particular es subsumido enteramente por la ley general, la ley general está condicionada por los casos particulares, hasta el punto de que la menor discrepancia o singularidad en un solo caso particular es suficiente para invalidar el valor general de la idea, ley o teoría. En resumen, para lo real singular la ley general es pura denominación extrínseca; para lo general toda singularidad real ha de ser reducida a mero caso particular. La relación entre ambos es de mutua exclusión: lo general niega toda singularidad a lo particular, lo singular niega el valor intrínseco de la ley general.

Nuestro lenguaje y nuestra vida social están invadidas hoy día por ideas generales. Por ejemplo, muchos vocablos son usados hoy como palabras generales o palabras «comodín» que permiten por homogeneización prescindir de la palabra y del calificativo exactos, pero destruyen directamente el lenguaje: sustantivos como «tema» substituyen, y a veces

concomitan, hoy a cualquier otro sustantivo, y calificativos como «emblemático» o «importante» substituyen a cualquier calificativo de mejoramiento, lo mismo que el adverbio de lugar «donde» se usa como pronombre relativo («cuyo» o «que»), o como adverbio de tiempo, substituyendo a cuando. Por poner otro ejemplo más peligroso y comprobado por frecuentemente sufrido, en nuestros días se considera la enfermedad como una ley general y al enfermo como un mero caso de aplicación de la enfermedad. De ahí que ordinariamente no se atiendan las características singulares que diferencian a los enfermos entre sí. Como la enfermedad (general) tiene un tratamiento general, se aplica dicho tratamiento indiscriminadamente, con fatales consecuencias en muchos casos. En franco contraste con esto, Aristóteles sostenía que es médicamente más eficaz el experto como conocedor de los enfermos singulares que el técnico por muy amplios que fueren sus conocimientos, ya que cuando la medicina técnica no va acompañada del conocimiento del enfermo singular yerra muchas veces en la curación.

El concepto universal, en cambio, no es una homogeneización, o reducción unívoca por desconsideración de las demás notas de un contenido, sino la devolución de su contenido intacto a la realidad. Un concepto universal es, por ejemplo, el concepto «hombre». Como concepto, «hombre» se predica de Sócrates, Critias o Platón, pero no se cumple homogéneamente en todos ellos, sino que admite una diferenciación singular de la hominidad para cada uno. Aunque hay muchos que piensan los conceptos universales como ideas generales, los universales no se oponen a los singulares ni los excluyen. Sócrates, entendido desde el concepto universal de hombre, no es un caso particular, es decir, una mera ocasión en la que se aplica por entero y homogéneamente la idea general de hombre, sino un modo diferente e irrepetible -eso significa singular- de ser hombre. Lo universal pertenece al singular, no existe aparte, sino apropiado por el singular. La relación entre ellos puede, pues, ser descrita como una relación de complementariedad diferencial: lo universal no existe en sí, sino en los singulares, pero informa acerca de ellos y se predica de ellos; lo singular hace de soporte real para lo universal, pero es aclarado y declarado por él en su esencia.

Así pues, el concepto universal de hombre entiende que los hombres son las realidades en las que reside verdaderamente el conjunto de notas que él expresa. Desde el concepto, los hombres no son casos particulares de la idea de hombre, sino los portadores reales del contenido del universal. Las formas conceptuales no están separadas de la materia, ni son meras leyes que la regulan desde fuera, sino que la informan. No hay tensión entre los muchos reales en los que radica el universal y la unidad expresada por éste, porque dicha unidad no es unívoca ni está cerrada, sino que admite de entrada variaciones individuales en el contenido, o sea, porque el concepto universal guarda implícitos. Los conceptos universales no expresan la uniformidad del género, sino la realidad múltiple de una forma que explica, pero no agota la realidad de los muchos. Hombre, como concepto, no es un caso del género animal, sino la alusión a una realidad plural formalmente diferenciada. La operación conceptual «realiza» las formas y «sustantiva» lo plural, explicita lo común en la pluralidad y diversifica en lo abstracto.

Pues bien, las ideas generales, sin más, dan lugar a una ciencia clasificatoria o catalogadora, al estilo de la enunciada en el diálogo platónico *El Sofista*, del árbol de Porfirio o de la Zoología sistemática, cuya característica es la distribución de los contenidos del saber según la oposición, vgr.: unicelulares / no unicelulares, cordados / no cordados, vertebrados / invertebrados etc... Esta distribución permite subir, obteniendo cada vez géneros más amplios, o bajar, obteniendo cada vez géneros más estrechos. Se trata de una ordenación por monotas, y extrínseca a los ordenados.

Los conceptos universales permiten, en cambio, el desarrollo de una ciencia explicativa, que abre camino a la distinción entre lo substancial y lo accidental, y al conocimiento de las causas. Es este un saber que busca el fundamento y explicita algunos de sus sentidos. No se trata de una ordenación externa de los contenidos, sino de un acercamiento a los principios reales que acompañan a esos contenidos.

Según lo dicho, ciencia general será la que utilice ideas generales, ciencia universal la que se sirva de conceptos universales. El saber general será reflexivo y negativo: niega a lo real todo valor significativo que exceda del mero *factum*, niega al conocimiento todo valor real fuera de su aplicación a los meros hechos. El saber universal será intencional y positivo: afirma que lo universal tiene su lugar propio en los singulares, y que los singulares pueden ser entendidos desde lo universal.

Pero, como dije al principio, lo característico de la ciencia moderna es la pretensión de exactitud, es decir, la pretensión de conseguir algo más que una ciencia sólo general, a saber, una ciencia en la que coincidan lo general y lo particular, el máximo y el mínimo, la ley y el hecho, es decir, lo que Kant llamará -como veremos- la *intuición*, de la que son modelo la geometría (y la aritmética). Esta pretensión se funda en el peculiar carácter de las matemáticas, saber que funciona en parte con principios o axiomas y en parte con hechos (cantidades). Si se aplica el modo de conocimiento matemático a la ciencia se puede pretender hacer coincidir los hechos con las leyes y viceversa.

Esto supuesto, analicemos ahora el funcionamiento de una ciencia basada en ideas generales matematizadas, y de otra basada en conceptos universales. Ambas pueden ser llamadas demostrativas, pero cada una entenderá por demostración cosas bien diferentes. En una ciencia regida por ideas generales demostrar será establecer un proceso razonador de tal índole que, conocido el *demonstrandum* (hipótesis), se concluya en una proposición cuyos miembros se correspondan por entero con aquél (intuición). Piénsese en la demostración del teorema de Pitágoras. La demostración lo será si concluye por donde empezó, como indica el usual *quod erat demonstrandum*. Entre el enunciado previo y la conclusión, el razonamiento demostrativo se efectúa como construcción del *demonstrandum* mediante una operación formal abstracta, de modo que, al final, sea evidente la coincidencia -exacta, por construída- de lo propuesto y lo inferido. En rigor,

aquí por demostrar se está entendiendo *determinar* (negativamente) la facticidad, o vigencia de hecho, de una proposición o ley general. Digo negativamente, porque efectivamente toda determinación es una negación, como dijo Espinosa. En la determinación científica moderna esa negación es doble: *ni más ni menos*.

Si del ejemplo geométrico pasamos al físico, demostrar consistirá en comprobar que, propuesta una hipótesis en términos experimentales y realizado el experimento, la hipótesis se cumple, es decir, se verifica que sucede lo previsto por ella. El experimento determina un hecho. Algo parecido acontece también en el pensamiento filosófico moderno. Pensemos en un caso notable: la duda metódica cartesiana. La duda metódica de Descartes no es más que un procedimiento generalizador, por lo que en vez de duda metódica universal debiera ser denominada duda metódica general. Cuando la duda se generaliza cabe que intente recaer sobre sí misma, y entonces se produce la certeza, pero como mera verificación o coincidencia entre el método general y el caso particular. *Cogito ergo sum* es tan sólo la verificación de que, mientras dudo o pienso, soy. Y en eso se funda la acusación de empirismo que le dirige Hegel.

De lo expuesto se desprende que en la demostración por ideas generales matematizadas el proceso razonador sirve de intermediario entre proposiciones idénticas, de manera que en ella la demostración y el raciocinio vienen a ser lo mismo. También se desprende que en la ciencia y en la filosofía moderna no se puede en principio exigir ni fundamentar la intersubjetividad o universalidad del conocimiento, y si la exigen algunos no lo hacen por razones intrínsecas, sino como mero postulado, puesto que comprobar es algo que se realiza siempre de modo particular y contingente (intuición).

Consideremos, por su parte, la demostración según conceptos universales. Es ésta una demostración por causas, cuya función no es la de comprobar, sino la de ofrecer una explicación. Para la ciencia moderna lo esencial no es la explicación, de ahí que Newton pudiera sostener con toda razón frente a Leibniz que él no necesitaba fingir hipótesis para explicar la realidad por su causa, sino que le bastaba con comprobar la existencia y el comportamiento de la gravedad con el fin de hacer filosofía experimental. Para los clásicos, en cambio, la ciencia tenía como esencial cometido demostrar explicando. Tomás de Aquino, que tan bien la conocía, distinguía entre una ciencia especulativa racional y una ciencia especulativa intelectual. Para él no es lo mismo la demostración que el raciocinio. El raciocinio es búsqueda de conocimientos nuevos, la demostración consiste en juzgar a la luz de los primeros principios los conocimientos hallados por aquél:

«Lo mismo que la búsqueda pertenece a la razón, el juicio pertenece al entendimiento, por lo que incluso en el saber especulativo la ciencia demostrativa es llamada judicativa, en cuanto que juzga de la verdad de lo buscado por resolución en los primeros principios inteligibles».

Demostrar es resolver la verdad de los hallazgos racionales en los primeros principios intelectuales. Dicho de otro modo, demostrar es entender de qué manera se cumplen en lo hallado los primeros principios. La certeza de la demostración consiste, según esto, en el refrendo intelectual que confirma, penetrándolo, la verdad o falsedad de lo hallado. Propiamente hablando, aquí la certeza no es racional, ya que el proceso razonador entero se produce antes, y suministra la materia sobre la que el entendimiento emitirá su juicio. En consecuencia, el raciocinio es una forma de saber no cierta, pero tampoco por ello menos forma de saber, y la certeza no es en manera alguna un elemento constitutivo y esencial del saber, sino una propiedad que resulta de la actividad del entendimiento sobre los hallazgos de la razón.

Una precisión ulterior. La ciencia moderna, que entiende la certeza como verificación o comprobación fáctica de la verdad de un enunciado, exige que los principios utilizados en la demostración sean homogéneos con ella, es decir: que sean comprobaciones elementales o intuitivas. La ciencia clásica distingue entre los principios utilizados en el raciocinio y los principios de la demostración. Estos últimos no son homogéneos con los hallazgos, sino que son los primeros principios de la intelección, una participación habitual en la verdad misma.

Si la filosofía moderna llegó a proponerse como ideal el método científico se debió a que entendía que la verificación, sea elemental o mediata, permite establecer la noción de «universal concreto» o, lo que es equivalente, la posibilidad de un saber real. En esta noción lo concreto se toma como particular y lo universal como general. Estipular que objeto contingente y conocimiento necesario coinciden por completo cuando se entiende lo contingente como caso particular y lo necesario como la ley que lo regula, es la condición para generar un universal concreto. Y esta sería la ganancia que recaba para sí la filosofía moderna frente a la antiguo-medieval.

Pero establecer la comprobación como criterio de verdad presenta, entre otras, una problematización de la sistematicidad del saber. Un saber de comprobaciones es un saber inconexo, de manera que, si para un clásico la sistematicidad era consecuencia natural del ejercicio del filosofar, para un filósofo moderno constituye un objetivo del saber, bien se trate de una sistematicidad absoluta, bien de una sistematicidad metodológica.

Sin embargo, el problema más grave que presenta la verificación para la ciencia consiste en que, como hoy día se ha llegado a ver con toda nitidez, la verificación no constituye una verdadera demostración, sino todo lo más una mera no refutación fáctica, por lo que la índole de la certeza que proporciona no está a la altura de las exigencias del conocimiento teórico. La verificación ofrece la posibilidad de someter y dominar la naturaleza más que la de conocerla o explicarla. Y es que la certeza de la *aplicación* de las matemáticas es la certeza del «error mínimo», la del «error menor que cualquier otro error dado», la del «error despreciable». Ahora bien, una certeza que admite el error, aunque sea mínimo, no puede denominarse certeza teórica, sino más bien certeza técnico-práctica, esto es, la certeza suficiente

como para poder obrar con probabilidades de éxito.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, la tesis que sostengo puede ser resumida como sigue:

1.-La exactitud en el saber implica que aquello que conozco, o bien lo conozco todo entero o no sé verdaderamente nada de ello. La suficiencia de lo sabido es condición positiva de posibilidad del saber verdadero. En este sentido, todo pensador moderno es tributario secreta o manifiestamente de la pretensión de saber absoluto cualitativo.

2.-Pero dicha exactitud se puede tomar a su vez como un máximo o un mínimo respecto del saber. Como máximo de saber, la exactitud sería solamente un ideal a alcanzar y en cuanto tal supondría que, al menos en la situación dada, el saber no es en su totalidad exacto, aunque sí en algunas de sus partes, desde las cuales puede uno aproximarse al ideal por extensión cuantitativa de la exactitud. En cambio, entendido como mínimo de saber, la exactitud sería un requisito inexcusable, una *conditio sine qua non*, de modo que no cabría partir más que del conocimiento del todo (Espinosa) o de su regla de construcción (Hegel). La exactitud como máximo de saber da lugar a una exigencia moderada de saber absoluto, como mínimo de saber origina una exigencia radical propia de las filosofías del absoluto.

## II. LA CIENCIA COMO IDEAL METÓDICO EN EL KANT PRECRÍTICO

Kant se mueve, como cualquier otro pensador moderno, en la línea antes señalada de culto a la ciencia exacta, pero en la forma moderada, es decir, tomando el conocimiento científico como modelo supremo, no como la única forma de saber.

Ya en la primera de sus obras, los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, se señala que en metafísica es difícil llegar a algo terminante e incontrovertible, al contrario de lo que ocurre en las Matemáticas, ya que la metafísica, como algunas otras ciencias no han alcanzado el nivel de saber bien fundado, por causa de la inmoderación de los filósofos, cuya pretensión de saber sobrepasa lo que efectivamente demuestran. Como contrapartida, Kant propone un nuevo método de pensamiento que evite los errores en filosofía. Dicho método consiste en comparar los principios que se utilizan en la demostración con las conclusiones a que se llega. Observada con exactitud la naturaleza de las conclusiones, se puede comprobar si en la construcción de su demostración han sido utilizado principios que sean homogéneos con ella. Si los principios utilizados no fueran homogéneos con la conclusión, el procedimiento demostrativo sería defectuoso. La clave de la corrección demostrativa, según esto, radica en la homogeneidad entre principios y conclusión, lo que remite sin duda al modo demostrativo de las matemáticas.



Sin embargo, el ideal de ciencia kantiano no es la matemática pura, sino la aplicación de las matemáticas a la filosofía natural, es decir, la ciencia newtoniana. En la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* hace Kant una abierta confesión de newtonianismo y expresa sus esperanzas en la ciencia con estos términos:

«Estas son las causas en las que fundo mi convicción de que la parte física de la cosmología puede aspirar en el futuro a una perfección incluso igual a la que Newton ha elevado su mitad matemática. Después de las leyes según las cuales se mantiene la arquitectura del mundo en la situación en que está, quizá no haya en toda la ciencia natural otras leyes capaces de tales determinaciones matemáticas más que aquellas según las cuales se han formado, y sin duda la mano de un experto geómetra trabajaría aquí un campo no infructuoso».

En este texto destacan tres ideas: 1. la admiración por el desarrollo matemático de la cosmología de Newton que a su juicio es perfecto; 2. la capacidad de la física, sobre todo en su estudio de las leyes de formación del mundo, para recibir como ninguna otra ciencia natural una perfección semejante; 3. el medio por el que se alcanzará esa perfección es la aplicación de las matemáticas.

En el *De igne* Kant subraya que ha cuidado evitar las demostraciones hipotéticas y arbitrarias y ha procurado, en cambio, seguir el hilo de la experiencia y de la geometría. Lo que confirma, por un lado, el propósito kantiano de aplicar el método newtoniano y sugiere, por otro, cierta preferencia por la geometría sobre la aritmética a la hora de la aplicación de las matemáticas, preferencia que tendremos ocasión de ver justificada más adelante.

Según la lógica de lo que se va exponiendo, pudiera parecer que Kant toma partido unilateralmente a favor de Newton en la controversia Leibniz-Newton vigente todavía en su momento. Esta impresión no sería del todo correcta. De hecho, ya en el Prólogo a su primera obra antes mencionada afirma Kant que no seguirá ni a Newton ni a Leibniz y promete una libertad de juicio absoluta, propia de un ilustrado. Es verdad que en esta misma obra critica las posturas de los leibnizianos, no las de los newtonianos, y también es verdad que acabamos de leer su paladina confesión de newtonianismo. Pero también es cierto que en la misma obra donde suscribe la filosofía natural de Newton corrige el *deus ex machina* newtoniano bajo inspiración leibniziana, y que más tarde no dudará en abandonar y criticar la concepción newtoniana del movimiento absoluto, aproximándose a la posición de Leibniz.

La postura de Kant en la controversia Leibniz-Newton parece más conciliadora que parcial. La mejor muestra de ello es la *Monadologia physica* en cuyos *praenotanda* expresa su intención de contribuir a la conciliación en el litigio entre la geometría y la metafísica. Si se tiene en cuenta que bajo esta

oposición se resumen las opiniones contrapuestas de newtonianos y leibnizianos en torno a la divisibilidad infinita del espacio, a la noción de vacío y al concepto de gravitación universal, puede concluirse que lo denominado por Kant geometría es la doctrina newtoniana y lo que llama metafísica es la de Leibniz. Esta lectura permite, a su vez, entrever que la *Nova dilucidatio*, aunque anterior en el tiempo a la *Monadologia physica*, contenía ya un intento de conciliación en la controversia mediante la introducción de dos nuevos principios de cuño newtoniano (de sucesión y de coexistencia) junto a los dos principios supremos de origen leibniziano (de contradicción y de razón determinante). Conviene notar, sin embargo, que para la solución de este contencioso teórico Kant estima que corresponde a la metafísica plegarse a la geometría.

En este mismo sentido, aunque más explícitamente, se expresa el Prólogo del *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía*. Aquí se distingue entre dos usos posibles de las matemáticas en filosofía. Un uso mimético o meramente imitador del método matemático, que alude al *mos geometricum* puesto de moda por Wolff después de su implantación por Espinosa, y al que descalifica por carencia de resultados reales. El segundo, que será el propuesto por Kant, consiste en la aplicación efectiva de las proposiciones matemáticas a los objetos de la filosofía. En esta línea se han producido resultados visibles en ciertas partes de la filosofía (la cosmología), resultados que han ido mucho más allá de lo que por sí mismas podrían alcanzar. En virtud de ello Kant se permite esperar que sea de la misma utilidad incluso para la metafísica.

Pero la obra fundamental para entender el ideal metódico del Kant precrítico es la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*. Atendiendo al orden de consideraciones que nos vienen interesando, el contenido de la obra se puede resumir en tres aportaciones: 1.-Una doctrina de la distinción entre conocimiento matemático y conocimiento metafísico; 2.-la propuesta de un método seguro para la filosofía; 3.-un esbozo de las expectativas que se abren desde la aplicación de dicho método. Las analizaré por separado.

1.-La distinción fundamental entre matemáticas y filosofía es una distinción metódica: las matemáticas son sintéticas, la filosofía es analítica. Por eso la mera imitación externa del método matemático en filosofía carece de sentido y, según se observó antes, de resultados.

Las matemáticas construyen sus objetos por enlace arbitrario de los conceptos, de modo que sus definiciones no son posteriores a sus objetos, sino que surgen a la vez que ellos. Por esa misma razón las definiciones no han de ser buscadas ni demostradas, y constituyen la base desde la que se despliegan las deducciones y demostraciones matemáticas. Por su parte, la filosofía es analítica, es decir, supone sus objetos y funciona por abstracción a partir de ellos. Su tarea es la de inducir a partir de las abstracciones cuál sea la verdadera esencia y significación de los objetos dados. La definición es lo que aquí se busca. Según Kant, las pretendidas síntesis o definiciones iniciales en filosofía son puras apariencias de síntesis, y que no pasan de ser

imposiciones de nombre o definiciones gramaticales.

En pocas palabras: la función de la filosofía consiste en un análisis *a posteriori* que intenta clarificar y precisar lo obscuro y confuso, las abstracciones de los datos, induciendo a partir de ellas la definición; la función de las matemáticas es la de enlazar y comparar conceptos sintéticos *a priori* para deducir nuevas síntesis a partir de ellos. En consecuencia, la posibilidad de error es mucho mayor en la filosofía que en las matemáticas, y la certeza subjetiva de ésta supera ampliamente a la de la filosofía.

A esta distinción fundamental se suma otra no menos significativa: la diferencia de medios que utilizan una y otra. Los medios expresivos en las matemáticas son signos visibles *in concreto*, los medios usados por la filosofía son signos abstractos. En el caso de las matemáticas se tratan de figuras (geometría) o de números y signos de operaciones (aritmética); en el de la filosofía son meras palabras, que ni refieren en sí mismas la realidad de las cosas ni expresan en sus combinaciones las relaciones precisas entre los pensamientos.

El efecto propio de esta segunda distinción es una diferencia en el grado de certeza objetiva que proporcionan sus respectivos conocimientos. Las palabras sirven solamente para evocar la memoria de los conceptos generales que designan; en cambio, los signos matemáticos, al ser signos sensibles, permiten ver el objeto con los propios ojos, es decir, en concreto. De aquí se puede inferir que la noción kantiana de certeza es la de *comprobación intuitiva*, y esa es la razón por la que Kant considera superior la geometría a la aritmética:

«Pero, además, también la intuición de este conocimiento, en cuanto concierne a la exactitud, es mayor en las matemáticas que en la filosofía, puesto que en las primeras el objeto es considerado en signos sensibles *in concreto*, pero en la última es considerado siempre sólo en conceptos generales abstractos, cuya clara impresión no puede ni con mucho ser tan grande como la de los primeros. En la geometría, donde los signos tienen además una similitud con las cosas designadas, dicha evidencia es por ello aún mayor, aunque en el álgebra la certeza sea igualmente convincente».

El ideal de certeza es la unidad inmediata de objeto y signo, precisamente porque permite intuir en la cosa el concepto. Queda, pues, muy claro que intuición aquí es comprobación fáctica de un concepto general. Y en virtud de ello la geometría se convierte en el más alto de los saberes, incluso más que la aritmética, al contrario de lo que pensaba Aristóteles, quien estimaba más rigurosa la aritmética que la geometría por tener un número menor de principios. El contraste es elocuente y sirve para ilustrar la discrepancia radical en los criterios supremos del saber entre los modernos y los antiguo-medievales: aquéllos los cifran en la inmediatez de la comprobación, éstos en la simplicidad de los principios.

2.-Una vez manifiesto el carácter ejemplar del conocimiento matemático, propone Kant para la filosofía un método nuevo que la aproxime al ideal matemático. Pero, antes de empezar la exposición del método nuevo, vuelve a mencionar la existencia de dos modos de utilizar las matemáticas en filosofía, uno meramente imitador de la forma del método matemático, otro que aplica las matemáticas a las partes de la filosofía donde se trata de la cantidad. El primero da frutos hueros, el segundo puede tener una incalculable utilidad.

El método propuesto por Kant para la filosofía en general, salvo aquellas en las que se puede aplicar directamente las matemáticas (la cosmología), toma como modelo el de la ciencia natural de Newton, que aún a experiencia y geometría:

«El auténtico método de la metafísica es en lo básico del mismo género que el introducido por Newton en la ciencia natural y que tuvo allí tan útiles consecuencias... Del mismo modo en la metafísica: buscad mediante una segura experiencia interna, esto es, mediante una conciencia inmediata evidente, aquellas notas contenidas ciertamente en un concepto de cualquier modalidad general, e incluso si no conocéis la esencia entera de la cosa podréis servirlos, no obstante, de ellas con seguridad para deducir a partir de eso mucho de lo que hay en la cosa».

Aunque la expresión «experiencia interna» pudiera sugerir ideas psicologistas, el texto deja muy claro que se trata de la evidencia inmediata del objeto, y el contexto del pensamiento kantiano en esta obra lo corrobora sin lugar a dudas. En efecto, la propuesta de método viene resumida por Kant en dos reglas específicas: la primera es no partir de definiciones, pero sí de las certezas inmediatas surgidas del conocimiento de los datos objetivos, y tomarlas como premisas para obtener juicios verdaderos sobre el objeto al margen de su definición; la segunda consiste en destacar los juicios inmediatos formados a partir de los datos y anteponerlos como axiomas geométricos para servir de base a conclusiones ulteriores.

En cualquier caso lo importante es operar sólo sobre lo que se sabe con exactitud, aunque sea poco. Como vemos, el problema del dato se centraliza. Para la teoría, el problema del dato es tan solo el problema de la posible aplicación del método generalizador, y aquí, más en concreto, es el problema de encontrar un punto de apoyo para la extensión de la exactitud a la metafísica.

En definitiva, el método propuesto por Kant para la filosofía en general es una imitación adaptada de la aplicación de las matemáticas a la ciencia natural, no una imitación meramente externa del método matemático ni tampoco una aplicación directa de las matemáticas.

3.-Kant afirma sin ambages que la metafísica no ha sido escrita todavía, se entiende: como conocimiento apodíctico y científico. Pero tampoco oculta su optimismo respecto a las ganancias que puede reportar el nuevo método.

Desde luego, hay y habrá siempre diferencia entre la certeza matemática y la certeza metafísica y a favor de la primera, pero si se aplica su método esa diferencia será solo de grado, no esencial. Los fundamentos de la certeza metafísica son de la misma índole que los de la matemática: en cuanto a lo formal, porque ambas se ajustan a los principios de identidad y contradicción, y parten para sus inferencias de proposiciones indemostrables; en cuanto al contenido, porque los datos de experiencia, base del análisis metafísico, son tan seguros para obtener inferencias como las definiciones en las matemáticas.

Pero lo más destacable es que Kant espera obtener conocimientos sintéticos en la metafísica mediante la aplicación de su método, y no sólo síntesis conceptuales sueltas, como son las definiciones, sino incluso síntesis de conjunto:

«Falta aún mucho tiempo para proceder sintéticamente en la metafísica; tan solo cuando el análisis nos haya proporcionado conceptos entendidos de modo claro y preciso, podrá la síntesis subordinar los conocimientos complejos a los más sencillos, como en las matemáticas».

Esta esperanza de síntesis que subordinen conocimientos complejos a los sencillos, del mismo modo que ocurre en las matemáticas, viene confirmada expresamente en el caso de la teología natural y de la moral, que eran las disciplinas especificadas en la convocatoria del concurso para el que fue escrita esta obra. En la teología natural estima Kant que se puede alcanzar un grado de certidumbre muy alto, con una señalada excepción a saber: en los conocimientos cuyo análogo es la contingencia (libertad, providencia, justicia y bondad) la certeza sería sólo aproximativa o moral. En cuanto a la moral, cree posible que sus primeros principios puedan obtener el máximo grado de evidencia filosófica, aunque para ello se requiere antes determinar con exactitud el concepto de obligación, cuyo fundamento, bien racional, bien sentimental, no ha sido establecido todavía demostrativamente.

La esperanza de éxito debe ser aún mayor, naturalmente, en el caso de la cosmología, pues aquí la aplicación directa de las matemáticas parece prometer una más rápida y segura determinación de los conceptos fundamentales. Kant no desarrolla en esta obra el pormenor de tales expectativas por estar fuera de lugar, pero da pistas suficientes como para deducir que se trata de su más firme esperanza.

Pues bien, la esperanza de que utilizando el método antes descrito se puedan alcanzar en la filosofía, a partir del análisis de los datos experienciales, conocimientos sintéticos semejantes a los de las matemáticas (síntesis *a priori*), es lo que creo que debe entenderse por «sueño dogmático», expresión con la que Kant describe el estado inicial de su propio pensamiento. Una fijación del sentido preciso del «sueño dogmático», fijación que a veces se descuida o se da por supuesta, es imprescindible, sin embargo, para poder definir con justeza el planteamiento crítico y su origen filosófico.

Como la voz *Schlummer* sugiere, el dogmatismo del Kant precrítico es tan sólo un ligero sueño, un adormecimiento, no una espesa y profunda convicción. Desde su primera obra hemos visto a Kant preocupado por el problema del método de la metafísica y así lo recalca él mismo. No puede decirse, pues, que en ningún momento fuera Kant un naturalista del método, que es el tipo de dogmatismo más profundo, a saber: el ingenuo. Pero tampoco fue nunca su pensamiento el de un dogmatismo del método, que es el dogmatismo propio de Wolff, el de la imitación externa del método matemático, pues muy pronto, como quedó expuesto más arriba, alzó su crítica expresa contra él. El dogmatismo que corresponde al adormecimiento del Kant precrítico es el que más tarde denominará uso *dogmático de la razón*, epígrafe bajo cuyo título se ofrecen en la *Crítica de la razón pura* los mismos logros básicos que obtuvo por primera vez en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, con la única diferencia de que allí han desaparecido las expectativas de extender el método experimental a toda la filosofía.

He aquí los términos en que describe la *Crítica de la razón pura* la ilusión dogmática:

«En su uso trascendental, la razón espera, pues, conseguir extenderse con la misma solidez con que lo ha hecho en las matemáticas, especialmente si usa en el primer caso el método que tan palpables ventajas ha demostrado en el segundo ... ».

«El gran éxito que la razón obtiene con las matemáticas le hace creer naturalmente que también triunfará, si no ellas al menos su método, fuera del ámbito de las magnitudes»

Son los éxitos de las matemáticas los que inspiran una esperanza de éxito igual para la filosofía al aplicar su método más allá del terreno donde está justificado (la física).

La falacia oculta en tal expectativa es difícil de descubrir y Kant lo subraya expresamente:

«Sin embargo, este tipo de aspiración posee la peculiaridad de que pese a los más enérgicos y claros avisos sigue dejándose engañar por esperanzas antes de abandonar por completo su empeño de sobrepasar los límites de la experiencia y llegar a los atractivos dominios de lo intelectual. Por ello es necesario desprenderse del último ancla de una esperanza fantástica, por así decirlo, y mostrar que la práctica del método matemático es incapaz de reportar el menor beneficio en este tipo de conocimiento...; que la geometría y la filosofía son dos cosas completamente distintas, por más que se den la mano en la ciencia de la naturaleza; que por consiguiente el procedimiento de la una no puede ser imitado por la otra».

No puede menos de reconocerse en estas líneas una clara alusión a las

esperanzas expresadas en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*..

Y la razón en que fundamenta este abandono de la esperanza básica del período precrítico podría resumirse fielmente con este texto:

«Ahora bien, toda la razón pura no contiene en su uso meramente especulativo ni un solo juicio directamente sintético formado por conceptos...

Si no hay dogmas en el uso especulativo de la razón pura, ni siquiera atendiendo a su contenido, es por sí mismo inadecuado todo método dogmático, trátase de uno tomado del matemático o de uno que se pretenda peculiar».

La ausencia de síntesis *a priori*, de síntesis como las de las matemáticas en filosofía es la razón del abandono de aquellas expectativas.

Se puede, pues, concluir que el «adormecimiento dogmático» era esta última esperanza de que la imitación del método newtoniano en filosofía permitiera síntesis semejantes a las de las matemáticas. La cuestión pertinente que urge resolver ahora en ésta: ¿cómo descubrió Kant la imposibilidad de conocimientos sintéticos directos en filosofía especulativa? Mi respuesta es: por la experiencia de la perplejidad. Pero tal respuesta exige ser probada y aclarada.

### III. LA DETECCIÓN DE LA PERPLEJIDAD

#### III.1. *El primer contacto con la perplejidad.*

La primera alusión a la perplejidad significativa para su propio pensamiento que he encontrado en las obras de Kant aparece en los *Sueños de un visionario*. El tema central de esta obra no es un tema completamente nuevo en Kant, se trata del tema del espíritu, y en especial de la posibilidad de su conocimiento a partir de las relaciones con el cuerpo. Los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, la *Nova dilucidatio* y la *Investigación sobre la claridad y los principios* habían adelantado esbozos del tema y de su planteamiento. Los *Sueños de un visionario* no aportan, pues, ni una sorpresa temática ni una novedad metodológica, pero sí ofrecen unas soluciones inesperadas.

Por un lado, consta que en 1766, año en que se datan los *Sueños*, Kant está trabajando con el mismo método y abriga las mismas esperanzas que las expuestas en la *Investigación sobre la claridad de los principios*, según demuestra el *Informe sobre el ordenamiento de sus clases* para el semestre de invierno de 1765-66. Pero este no es más que un indicio externo. Los propios *Sueños* nos cercioran de que el método válido sigue siendo para

Kant el anteriormente explicado y que sus expectativas en cuanto a los resultados siguen siendo igualmente optimistas.

Por otro lado, las tesis básicas sostenidas son prácticamente las mismas que en la *Investigación sobre la claridad de los principios*. Lo que suele proponerse como definición de espíritu no pasa de ser una mera definición nominal. Que el alma no es materia está suficientemente demostrado por los filósofos, pero no en cambio que no sea de naturaleza material, y, por consiguiente, tampoco está demostrado que sea espíritu.

Sin embargo, el resultado de la aplicación del método newtoniano al tema del espíritu es absolutamente inesperado, al menos al hilo de la lectura de las *Investigaciones* y del *Informe* antes citados. En éste último escribía Kant:

«Paso entonces a la ontología, esto es, a la ciencia de las propiedades generales de las cosas todas, cuya conclusión contiene la diferencia entre el ente espiritual y el material, al mismo tiempo que su enlace o separación y, por lo tanto, contiene la psicología racional».

Kant, que acaba de referirse pocas líneas antes a la psicología empírica, parece dar por sentada la posibilidad de una psicología racional como parte importante de la metafísica.

En cambio, *los Sueños*, escritos pocos meses después, dicen lo que sigue:

«Desde ahora dejo a un lado como concluida y terminada toda la materia relativa a los espíritus, una extensa parte de la metafísica. No volverá a interesarme absolutamente en el futuro. Al reducir mejorando de esta manera el plan de mi investigación y desembarazarme de unos estudios completamente inútiles, espero poder emplear más ventajosamente mi exigua capacidad intelectual al resto de los objetos».

Esa decisión, que significa amputar todo un sector de la metafísica, a saber, la psicología racional, no parecía sospechable desde el texto anterior. Los *Sueños* sostienen que lo único que podemos saber con certeza son los fenómenos de la vida en la naturaleza y sus leyes, es decir, la psicología empírica ¿Qué induce a introducir un cambio tan grande e inesperado?

En los *Sueños* aparecen dos precisiones que matizan la aplicación del método newtoniano y determinan, a mi juicio, aquel inesperado desenlace: la distinción entre conocimiento y comprensión y la supeditación a la experiencia del nexo causa-efecto.

a) Kant afirma que no es lo mismo conocer que entender. El conocimiento de una cosa no proporciona más que su facticidad, la intelección nos da acceso a la comprensión de su posibilidad. Se trata, en el fondo, de una distinción parecida a la que hice entre verificación y explicación, sólo que en sentido restringido cuantitativa y cualitativamente.



La utilidad de dicha distinción consiste en introducir una separación entre dos tipos de experiencias, las simples y las complejas. Las experiencias simples, que en principio pudieran parecer las más deseables, tienen un grave inconveniente: son inanalizables y, por tanto, improporables conceptualmente. Serían meras comprobaciones de hecho. En cambio, las complejas son analizables y permiten la aplicación del método newtoniano. Son las experiencias que caen bajo las leyes de la sensación y permiten el común entendimiento de los hombres.

Un ejemplo de experiencia simple es la impenetrabilidad. De ella tenemos constancia pero no comprensión y por eso no podemos saber cuáles son sus condiciones de posibilidad o imposibilidad. Ahora bien, siendo propiedad de todo espíritu la negación de la impenetrabilidad, es decir, de la fuerza que permite ocupar espacios y desplazar cuerpos, se deduce que al no ser la impenetrabilidad comprensible, tampoco lo es su contrario, y en consecuencia que no se puede ni demostrar la posibilidad del espíritu ni su imposibilidad.

b) En esta obra se incorpora la idea de Hume de que la causalidad no puede ser conocida si no es por la experiencia. El nexo entre la causa y el efecto, considerado en abstracto, puede ser afirmado y negado sin incurrir en contradicción. La existencia de un nexo causal no puede ser conocida *a priori*, sino que es la experiencia la que ha de establecer si entre dos cosas hay un efectivo nexo causal o no. Respecto de las fuerzas y acciones, los principios racionales carecen de competencia tanto para establecer como para ratificar su posibilidad o imposibilidad, sólo la experiencia tiene valor decisivo. Naturalmente, en este caso se trataría de experiencias complejas ya que al menos se requieren tres elementos para su dación: dos cosas y su nexo.

Sin embargo, la experiencia que tenemos de la obediencia del cuerpo a la voluntad, y que Kant admite, es únicamente una experiencia interna y simple, es decir, no analizable, de modo que no puede aplicársela con certeza la noción de causalidad.

Tanto la primera como la segunda innovación de los *Sueños* vienen a coincidir en señalar que no es posible obtener conocimientos sintéticos a partir de experiencias simples o inanalizables. Las síntesis filosóficas han de obtenerse después de los análisis y a partir de ellos, y por ello no cabe conocer la posibilidad de una cosa (síntesis *a priori*) ni el modo de influencia que ejerce sobre otra (síntesis *a posteriori*), a menos que de ella tengamos una experiencia compleja o analizable.

La consecuencia general que deriva de todo ello es la absoluta ignorancia por parte de nuestro saber acerca del tema del espíritu. Sobre ese tema se puede opinar cuanto se quiera, pero no se sabe ni se sabrá nunca nada. Por eso cuando uno se detiene a preguntar qué clase de realidad corresponde a lo que se cree entender bajo el nombre de espíritu, los que se tienen por sabios quedan sumidos en la más incómoda perplejidad (*beschwerlichste*

*Verlegenheit*).

Ese es el modo en que hace su primera aparición la perplejidad en Kant. Surge de la carencia de datos experienciales suficientes para poder afirmar o negar algo acerca del espíritu, pero afecta sólo al que cree saber, no a quien reconoce su ignorancia. En este sentido, la perplejidad es usada por Kant al modo escéptico. Sería la situación embarazosa en que cae quien careciendo de datos cree tener un conocimiento suficiente sobre el espíritu, cuando es preguntado de cerca sobre lo que sabe. Si, por el contrario, se prescinde de ese tema en las investigaciones, no sólo se obra con absoluta corrección lógica, sino que se evita la perplejidad.

El descubrimiento de una región de la filosofía a la que no puede serle aplicado el método newtoniano no es para Kant ningún drama teórico ni práctico. «¡Cuántas cosas que no sé!» confiesa, pero añade: « ¡cuántas cosas que no necesito en absoluto!». Los conocimientos de que carecemos son, para él, conocimientos superfluos e innecesarios.

En resumidas cuentas, la aparición de la perplejidad obliga a introducir una limitación del conocimiento filosófico, pero esa limitación es entendida por Kant como un caso aislado, como una limitación cuantitativa, no como una objeción a la totalidad que invalide su método.

Puede, pues, afirmarse que el primer encuentro de Kant con la perplejidad no le obliga a encararla y dar razón de ella, sino que le da la oportunidad de usarla como arma arrojada contra el adversario, Y aunque ya aquí empiece a despertar del sueño dogmático en la medida en que descubre la imposibilidad de ciertas síntesis para la metafísica, y la presencia de Hume sea ya palpable, este despertar, sin embargo, no coincide todavía con el giro crítico, es decir, con el abandono de la ilusión de obtener conocimientos sintéticos en otras regiones de la filosofía.

Una buena muestra de ello nos la ofrece *Sobre el primer fundamento de la distinción de los objetos en el espacio*, obra inmediatamente posterior a los *Sueños de un visionario*. En ella ensaya Kant el método newtoniano sobre la cosmología, el terreno que le era más caro y seguro. Arranca allí de ciertas experiencias inmediatas y evidentes para, al margen de la definición que se dé de la noción de espacio, establecer la realidad del espacio absoluto con ayuda de consideraciones geométricas. La noción de espacio absoluto era uno de los puntos en litigio entre leibnizianos y newtonianos, y él había tomado ya posición al respecto en favor de Newton en la *Nova dilucidatio*, pero sin aportar pruebas concluyentes. Ahora cree haber encontrado en la diferencia entre la orientación izquierda y derecha de los cuerpos enantimorfos una prueba decisiva para la realidad del espacio absoluto, pues entiende que aquella diferencia no puede ser fundada relativamente, sino que exige un punto de referencia absoluto.

Dos años más tarde no sólo habrá cambiado por completo de opinión al respecto, sino también de método. La famosa *Dissertatio* de 1770 ofrece una inesperada solución al problema del espacio y, lo que era aún más

inesperado, propone para la metafísica un método distinto del hasta ahora descrito.

La principal diferencia entre la *Dissertatio* y la *Investigación* sobre la claridad de los principios, dentro del orden de consideraciones en que nos movemos, estriba en que aquélla niega para la metafísica la posibilidad de tener intuiciones, tanto sensibles como puras, mientras que sigue admitiendo esa posibilidad para las ciencias naturales y las matemáticas. Como consecuencia inmediata de ello, existirá una distinción metódica entre las ciencias matemáticas y naturales por un lado, y la metafísica por otro, pues en aquéllas el uso da el método, pero en la metafísica el método antecede a los conocimientos.

Para precisar mejor el cambio acudiré al *Informe sobre el ordenamiento de sus clases* (1765-66). En este Informe Kant distingue dos tipos de lógica: una, propedéutica, para iniciar a los neófitos en el conocimiento científico, y cuya función es hacer una crítica y reglamentación del entendimiento sano; la segunda era la lógica propiamente dicha, el *organon* de la filosofía, y tiene por función la crítica y reglamentación de la filosofía misma. Lo más notable es que esta última tiene su lugar apropiado sólo al final del estudio de la filosofía, no al principio, pues resulta imposible esclarecer las reglas cuando no se tienen a mano ejemplos en los que puedan ser mostradas *in concreto*.

El Kant precrítico creía, por tanto, que los conocimientos de la filosofía y de la metafísica eran independientes del método y provenían de la experiencia. Por el contrario, en la *Dissertatio* se afirma que tanto los conocimientos primitivos de los objetos y sus relaciones, como los axiomas mismos de la filosofía y de la metafísica provienen exclusivamente del entendimiento, al margen de toda experiencia. Consecuentemente, la mera exposición de las leyes de la razón pura es ya la génesis de la metafísica como ciencia. No hay más que una lógica filosófica que antecede y genera sus principios, los cuales, además, serán sólo formales. Toda la filosofía pura es análisis *a priori*.

En una palabra: el intento y la esperanza de alcanzar conocimientos sintéticos *a priori* como los de las matemáticas y la ciencia natural han sido desechados. El giro crítico se ha consumado al menos como abandono del uso dogmático del entendimiento.

¿Qué ha pasado entre 1768 y 1770? Esa es la gran cuestión que suele preocupar a los historiadores de la filosofía y que, por lo general, se intenta resolver acudiendo más a los datos externos que a las claves teóricas. Puesto que el propósito de este capítulo era estudiar la *génesis filosófica* del planteamiento crítico, mi atención se centrará en el proceso teórico que origina el giro copernicano de Kant, tal como aparece en sus textos. La cuestión, expresada en términos teóricos, podría quedar formulada así: ¿qué buenas razones aconsejaron a Kant abandonar sus expectativas de síntesis en la metafísica?

### III.2. La caída en la perplejidad.

La primera edición de la *Crítica de la razón pura* se inicia con una definición y una exposición del tema de la perplejidad.

Para el Kant crítico la perplejidad no es una posibilidad contingente, un suceso que acontece a quienes creen saber más de lo que realmente saben, es decir: un arma arrojada contra el adversario sino una situación en que cae la razón humana de modo natural y sin culpa alguna por su parte, cuando se pone a hacer metafísica.

En sí misma, la perplejidad no es ni la contradicción ni la obscuridad que pueden afectar al ejercicio del entendimiento: es la imposibilidad de dar respuesta a preguntas que no puede menos de hacerse la mente humana. Cuando no se tienen respuestas para cuestiones que se presentan necesariamente según el interés teórico de la propia razón, se está perplejo.

Esas cuestiones insoslayables y, a un tiempo, incontestables que salen al paso de la razón son *originariamente* las antinomias, y sólo derivadamente los paralogismos y el ideal de la razón, como espero quedará claro a lo largo de la exposición, y como lo atestiguará el mismo Kant en obras posteriores.

Las antinomias son pares de proposiciones que tienen las siguientes características:

a) Versan sobre los objetos del mundo sensible. Son, pues, proposiciones cosmológicas, cuyos objetos son datos de experiencia. Pero tales proposiciones tienen la peculiaridad de pretender referirse a los fundamentos mismos de todos los objetos mundanos o, dicho en términos kantianos, a la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de un condicionado dado u objeto de experiencia. Como se ve, las antinomias están en la línea temática que preocupa a Kant entre los años 1768-1770.

Por lo demás, este tipo de proposiciones al ser tan generales no admiten ni ser probadas ni ser refutadas directamente por la experiencia, de manera que, aunque se refieren a objetos de experiencia, la síntesis o enlace que intentan es tan amplia que los conceptos que utilizan caen fuera del ámbito de la experiencia y resultan indecibles por ella.

b) La segunda característica es que cada una de esas proposiciones tiene una proposición contradictoria obligada, es decir: no sólo con sentido y tan bien fundada como la primera, sino que se deduce de los mismos principios que aquélla, De ahí les viene el nombre de antinomias y su agrupación por pares. Por consiguiente, tampoco pueden ser decididas *a priori* por la razón, dado que asiste a cada una el mismo fundamento y la misma solidez lógica.

c) Pero la nota más destacable de ellas es su peculiar naturalidad e inesquivabilidad. Lo singular de estas proposiciones es explicado por Kant en estos términos:

«Las ideas cosmológicas son las únicas que poseen la peculiaridad de poder presuponer como datos su objeto y la síntesis empírica que el concepto de ese objeto requiere. La pregunta derivada de tales ideas se refiere tan sólo a la continuación de esa síntesis hasta la totalidad absoluta».

Ninguna de las otras ideas trascendentales, el yo y Dios, presuponen como dado su objeto, antes por el contrario son desconocidos como objetos y se busca establecerlos como tales. Preguntar por ellas es plantear una pregunta vacía, ya que no se sabe si quiera qué se pregunta. Pero las ideas cosmológicas tienen dados sus objetos y los enlaces empíricos que los sintetizan, ellas se limitan a intentar prolongar las síntesis particulares en síntesis generales máximas. La cuestión derivada de ellas no sólo es legítima, sino necesaria: pues el interés especulativo de la razón tiende a alcanzar lo incondicionado o absoluto. Además las matemáticas, al orientar a la razón hacia una comprensión unitaria de la naturaleza en su aplicación exitosa a la ciencia natural, la animan a abrigar las más altas esperanzas.

Por todo ello, las antinomias son calificadas por Kant el más notable y más singular fenómeno de la razón humana. Al ser cuestiones inevitables y contradictorias -cosa que no ocurre con las otras ideas trascendentales-, la mente no puede ni retirarse ni imponer la paz con componendas, de manera que ante ellas la razón entra en lucha consigo misma, en guerra intestina y pone al descubierto su naturaleza dialéctica. En consecuencia, estas cuestiones son las únicas que no pueden quedar sin una solución satisfactoria.

Ante tamaño problema surge una situación que divierte al escéptico, pero que mueve a reflexión e inquietud al filósofo crítico. El escéptico se divierte porque no se cree afectado por el problema al reconocer su ignorancia, pero el filósofo crítico no puede inhibirse ante él, ya que, aun suponiendo que no le afectara directamente la cuestión, tendría que justificar la simple posibilidad de su planteamiento, y esto es suficiente para obligarle a reflexionar y para llenarlo de inquietud. Esa situación de inquietud no es ni más ni menos que la perplejidad descrita en términos efectivos. Pero la perplejidad en su epicentro es un problema gnoseológico y consiste en tener un concepto con el que no se puede pensar nada, es decir, que no tiene correlato objetivo alguno:

«Pues en esto consiste el distintivo lógico de la imposibilidad de un concepto: que bajo un mismo supuesto puedan ser al mismo tiempo falsas dos proposiciones contradictorias, y por ello, como no puede pensarse un tercero entre ellas, no puede pensarse absolutamente nada mediante ese concepto».

Los conceptos que subyacen a las antinomias son, a tenor del texto, conceptos que no permiten pensar nada. Ante esta situación en la que se piensa sin estar pensando nada, la razón retrocede con espanto. Se trata de una experiencia singularísima y vitanda, la experiencia de la perplejidad, que ha de marcar el rumbo de toda la filosofía posterior de Kant.

En este sentido, las antinomias nacidas de las ideas cosmológicas constituyen el caso límite que hace imposible proseguir en el adormecimiento dogmático e introduce el planteamiento crítico:

«Este producto de la razón pura en su uso trascendental es el fenómeno más digno de notarse de la misma, y es también entre todos el que influye con más fuerza para despertar a la filosofía de su sueño dogmático y para empujarla al difícil trabajo de una crítica de la razón».

La misma obra en cuyo prólogo Kant atribuye a Hume su despertar del sueño dogmático afirma, como acabamos de leer, que lo más decisivo al respecto son las antinomias. La forma comparativa usada por Kant implica que no es lo único, y quizá tampoco lo primero, que incita a la filosofía a despertar del dogmatismo, aunque sí el motivo más fuerte. También es de notar que si en el texto del prólogo que menciona la inspiración de Hume se dice que su influjo imprimió una nueva dirección a su filosofía especulativa, en éste se especifica que las antinomias son la fuerza irresistible que empuja al planteamiento crítico. De todos modos, creo equivocado oponer el influjo de Hume al de las antinomias, pues, como veremos, la inspiración de Hume es metódica, pero las antinomias son un problema temático, y no se ve cómo puedan ser incompatibles cosas tan dispares.

En resumen, cuando buscaba síntesis generales para los datos cosmológicos, Kant ha tropezado, posiblemente tras la lectura de *los Nuevos ensayos* de Leibniz, con el problema de las antinomias. No sólo por tratarse de un campo en el que tenía puestas sus más firmes esperanzas, sino sobre todo por la imposibilidad de decidir tanto mediante los datos empíricos como mediante la razón entre aquéllas, Kant ha caído en la perplejidad y de esta experiencia singular ha intentado salir mediante el giro crítico.

#### IV. INTERPRETACIÓN Y SOLUCIÓN KANTIANAS DE LA PERPLEJIDAD.

El estado de permanente vacilación o perplejidad en que queda sumida la razón al considerar las antinomias teóricamente, esto es, al margen de todo interés particular, obliga a la reflexión. Ciertamente el interés práctico o incluso el interés arquitectónico de la razón pueden inclinarnos a favor de una de las antinomias, pero por motivos de conveniencia, no por razones puramente teóricas. Quien quiera estar a la altura del problema no puede menos de verse sumido en aquella situación de inquietud que le lleva a reflexionar.

Kant confiesa que en un principio lo veía todo borroso y trataba seriamente de probar cada proposición y su contraria, no para sembrar la duda o el escepticismo, sino para descubrir dónde se ocultaba la ilusión del entendimiento. Ese método, que intenta examinar racionalmente todos los

pasos teóricos para detectar cualquier fallo o error, es el denominado por Kant método escéptico, y el que le induce a pensar que las antinomias nacen de un planteamiento defectuoso. En efecto, si descubrimos que tanto una proposición como su contradictoria conducen a un mero sin sentido, habrá motivo suficiente para sospechar que se trata de una ilusión o mal planteamiento. Además, como estas proposiciones surgen de la naturaleza misma de la razón, dicha sospecha recaerá sobre la propia razón. Las antinomias vienen, por ello, a ser entendidas como un conflicto interno de la razón, cuyo origen ha de ser investigado.

En pocas palabras: las antinomias hacen imprescindible someter la razón a examen ante un tribunal público y libre, a saber: el tribunal de la razón misma. Es la tarea crítica.

Desde luego, si Kant somete a juicio la facultad de la razón en general es porque ha diagnosticado que la perplejidad es una situación inevitable, una enfermedad natural de la razón. El tema de la enfermedad de la razón aparece sugerido aquí por vez primera con términos muy expresivos como los de discordia, desacuerdo, desavenencia y conflicto de la razón consigo misma, todos los cuales remiten a la infortunada condición de la razón humana que no puede rechazar ciertas preguntas cuya respuesta excede sus fuerzas. Pero ha de reconocerse que no sería lógico someter la razón a juicio, si no se esperara poder eliminar su división interna. Este esperar contra toda desesperanza por parte de Kant está en la raíz misma de la gran luz de 1769.

El método escéptico inspirado por Hume fue, pues, el que puso a Kant en la pista para resolver el problema de la perplejidad, y buscar la etiología u origen de la enfermedad o conflicto interno de la razón. Y fue también el método escéptico el que le permitió localizar el origen concreto de la falsedad en las antinomias. En efecto, al examinar las proposiciones contradictorias no por separado sino conjuntamente y al someterlas a una adecuada demostración también conjunta, el supuesto inconfesado que las viciaba sale a la luz, o al menos así parece haberle ocurrido a Kant:

«Si el mundo -dice- es un todo existente en sí, entonces es o bien finito o bien infinito. Ahora bien, tanto lo primero como lo segundo es falso (teniendo en cuenta las pruebas aducidas en la tesis, por una parte, y en la antítesis, por otra). Por consiguiente, es igualmente falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí mismo. De ello se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones...

Esta observación es importante. De ella se deduce que, si suponemos que los fenómenos... son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones... Pero el conflicto de las proposiciones derivadas de las antinomias revela la existencia de un error en tal suposición».

Las antinomias sólo concluyen si se admite la hipótesis de que los objetos

conocidos por los sentidos son cosas en sí. Pero las antinomias no concluyen, luego aquella hipótesis, que era lo que permitía pensarlas como posibles conocimientos sintéticos, es falsa. El origen, por tanto, del mal planteamiento subyacente a las antinomias es la suposición de que conocemos por la experiencia cosas en sí. Este supuesto, que sería común a todas las antinomias, hace posible formular un enunciado también común que resuma el contenido general de todas ellas:

«Toda la antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo condicionado, se da también la serie entera de sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados. Por consiguiente ... ».

El fundamento común de todas las antinomias se condensa así: si se da lo condicionado, se da lo incondicionado. El equívoco radica en lo que se suele entender por dación, a saber: dación en sí. Si lo condicionado se da en sí, la serie entera de sus condiciones tiene que estar dada también en sí. Pero, si lo que ocurre es más bien que lo condicionado se da meramente *para mí*, entonces lo dado tiene que ser necesariamente particular, no puede ser nunca la totalidad de la serie. En todo caso, lo único que se exigirá incondicionalmente es un principio subjetivo de unificación de la serie.

La solución básica de todas las antinomias consiste, según lo dicho, en distinguir entre fenómeno y noúmeno, bien sabido que esta distinción implica en sí misma otra paralela entre sensación e intelección, y un reparto excluyente de las funciones de estas últimas.

«Fenómenos» son puras representaciones, esto es: objetos cuya realidad consiste en su estar dados en una experiencia, y exclusivamente en eso. La noción de fenómeno es una noción restrictiva y, por lo mismo, relativa, o sea, que no puede ser entendida adecuadamente si no es en referencia a lo que excluye: la inseidad del objeto. Para precisar la noción de fenómeno se requiere tener presente otra noción, a saber, la noción excluida. Pero si se afirma que todos los objetos de experiencia son fenómenos, esta otra noción no podrá venirnos dada por la experiencia: será una noción *a priori* o connatural a la mente humana. Kant la denomina «*noúmenon*», queriendo con ello indicar una intrínseca referencia al *nous*. Noúmeno es lo en sí que, como tal, es mero término de la tendencia espontánea del entendimiento.

Sensación e intelección tienen, según se ha visto, objetos distintos y disyuntos, ya que el objeto de la facultad sensitiva excluye la posibilidad de ser noúmeno, es decir, excluye la posibilidad de ser un objeto adecuado a la naturaleza del intelecto. Además, como la posibilidad de tener certezas, al seguir siendo entendidas éstas como comprobaciones, se reduce al orden de la experiencia, resulta que, por un lado, no cabe intuición intelectual y, por otro, las intuiciones son exclusivamente fenoménicas. La mezcla indiscernida de estas dos facultades en su uso da lugar al equívoco, que no puede ser otra cosa que una ilusión del intelecto: tomar por noúmenos los meros fenómenos.

La victoria conseguida por Kant sobre las antinomias bien pudiera



considerarse como una victoria pírrica. Es verdad que consigue evitar la perplejidad, pero a cambio cede la posibilidad de obtener en metafísica conocimientos que trasciendan efectivamente de los objetos o fenómenos. En la medida en que la razón ha conseguido superar la contradicción de las antinomias, Kant propondrá un idealismo, es decir, sostendrá que la razón está más allá de la contradicción; sostendrá que la negación afecta a los objetos, pero no a la mente, la cual no sólo no sucumbe ante su forma más aguda y desconcertante, sino que la resuelve. Ahora bien, en la medida en que para ello ha renunciado a tener certezas intelectuales que sobrepasen la objetividad, su idealismo será un idealismo ciego, un idealismo racional u operativo, no un idealismo intelectual o cognoscitivo.

La solución general de las antinomias implica, a tenor de lo expuesto, tres decisiones: 1) distinción fenómeno-noúmeno, 2) distinción sensación-intelección, 3) reparto disyunto de las posibilidades cognoscitivas de ambos (intuición fenoménica, funcionamiento formal *a priori*).

Esa solución general se aplica en concreto de una manera distinta a cada uno de los pares de antinomias. Una vez corregido el mal planteamiento subyacente, la distinción entre fenómeno y noúmeno o bien hace falsas las proposiciones antinómicas de dos en dos, o bien las hace verdaderas también de dos en dos. Lo único incorrecto es que la contradicción se siga manteniendo, ya que si ella nacía de un mal planteamiento, corregido éste ha de desaparecer aquélla. De hecho, Kant distingue entre los dos primeros pares de antinomias, que denomina antinomias matemáticas o cuantitativas, y los dos últimos, a los que llama antinomias dinámicas. Los dos primeros pares son para Kant falsos a la vez. Los dos segundos *podrían* ser verdaderos a la vez.

Pues bien, de las dos primeras antinomias se deduce, en primer lugar, que la noción de mundo no es ni un fenómeno ni un noúmeno, sino un principio racional de regulación en el uso de las síntesis fenoménicas, y, en segundo lugar, que las nociones de espacio y tiempo no son ni fenómenos ni noúmenos, sino condiciones o principios subjetivos *a priori* de toda experiencia. En cambio, en la tercera antinomia Kant entiende que ambas proposiciones pueden ser distributivamente verdaderas: si una se entiende referida a los fenómenos y otra a los noúmenos. La libertad fenoménica es inexistente, pero la libertad como noúmeno al no tener nada que ver con las leyes fenoménicas no las contradice, y no puede ser ni negada ni afirmada desde ellas. Toda la base, pues, de la posibilidad de una extensión práctica de la razón y de una doctrina de la moralidad, cuyo logro es uno de los méritos que Kant atribuye a su obra crítica, deriva de la solución de la tercera antinomia. E igualmente sucede con la cuarta: el ser necesario, tomado como fenómeno, es inexistente, pero si se lo toma como noúmeno no resulta contradictorio admitir su posibilidad, ya que desde los fenómenos ni se puede probar ni refutar su existencia.

Si a todo ello se añade que las antinomias parecen haber sido el primer y más importante campo de aplicación de la doctrina de la modalidad de los juicios, podremos afirmar que el esquema germinal entero de la crítica de la

razón proviene del intento de resolución de la problemática abierta por las antinomias y, en consonancia con ello, que la experiencia de la perplejidad es el hito teórico que determina las líneas fundamentales del planteamiento crítico.

## V. CONCLUSIÓN.

Kant asumió como tarea filosófica hacer de la metafísica una ciencia según el modelo newtoniano. En su trayectoria encontró por primera vez la perplejidad al tratar el tema del espíritu, pero sin caer en ella. Donde tuvo que hacerle frente fue en el estudio del tema cosmológico. Aquí experimentó Kant la perplejidad en su propia carne como aquella situación de la mente en que teniendo un concepto no puede conocer nada con él.

La solución kantiana consiste en retroceder ante el vacío de conocimiento que es la perplejidad y establecer unos límites en el uso de la razón más acá de los cuales se pueda estar seguro de no caer en ella, de modo que quede garantizada la posibilidad de la metafísica como ciencia, aunque ya no según el estricto modelo newtoniano.

Fundamentalmente, esa autolimitación de la razón se concreta como la distinción fenómeno-noúmeno. Ahora bien, al distinguir entre fenómeno y noúmeno, queda supuesto el noúmeno y con él queda consagrada en el centro mismo del planteamiento crítico la perplejidad. El planteamiento crítico, por tanto, no supera la perplejidad, sólo la evita, y evitarla no es sino tenerla en cuenta pero dejándola donde está.

Sin la experiencia de la perplejidad el planteamiento crítico no habría tenido lugar nunca, pues, como dice Kant, para establecer los límites hay que ir más allá de ellos:

«el entendimiento que sólo se ocupa de su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento puede muy bien avanzar, pero hay algo que no puede hacer, a saber, fijarse a sí mismo los límites de su uso».

El uso empírico del entendimiento debiera ser el único correcto tras el planteamiento crítico, ya que el uso trascendental va más allá de los límites fijados por el conocimiento sensible. Sin embargo, según Kant si no se va más allá de él no se puede reconocer como límite el uso empírico. Esa reflexión sobre las fuentes del propio conocimiento de la que deriva la autolimitación del uso del entendimiento es, sin duda alguna, la reflexión provocada por las antinomias, o sea, la reflexión sobre el origen del conflicto interno de la razón.

Pero si es imprescindible sobrepasar con el pensamiento los límites críticos para caer en la cuenta de que son límites, no hay, en cambio, que suponer la

existencia de algo más allá de ellos. En este sentido Kant distingue entre *Grenze* y *Schranke*, es decir, entre el límite-frontera y el límite-barrera. El límite-frontera es un límite positivo que supone algo fuera de él, el límite-barrera es un límite negativo que implica la existencia de un impedimento, pero no la de algo exterior.

En virtud de ello, el concepto de noúmeno es un concepto límite en sentido negativo. Kant lo llama concepto problemático y explica que es un concepto no contradictorio, cuya función consiste en limitar a otros conceptos, pero cuya realidad objetiva nos es desconocida, lo cual significa que no podemos saber si la realidad objetiva que le correspondería es posible o imposible. La descripción adecuada, según lo dicho, de la noción de noúmeno es simplemente ésta: lo que no es objeto de intuición sensible, único tipo de intuición existente para nosotros. Precisamente por ello los objetos no se dividen en fenómenos y noúmenos, sino que no hay otros objetos que los fenoménicos.

La pulcritud lógica de Kant no puede, con todo, soslayar graves problemas teóricos que afectan al concepto de noúmeno y que ya Schulze y los llamados idealistas alemanes detectaron. Por lo que hace a la línea de investigación que he seguido, tales problemas se concretan en una reaparición, y muy aguda, del problema de la doble verdad.

En efecto, Kant cuida con gran esmero de no caer en una incongruencia tan clara como sería suponer la existencia real del noúmeno. Pero si es verdad que del noúmeno en sí mismo no sabemos nada, no lo es menos que su concepto nos es absolutamente indispensable para fijar los límites de la razón. Del noúmeno sabemos, pues, que no sabemos nada de él; es decir, sabemos algo: nuestra imposibilidad de acceder a él. Si no supiéramos esto, no sería posible distinguir entre fenómeno y noúmeno. Por tanto, aunque la realidad del noúmeno esté sin suponer, sí está supuesta, en cambio, la verdad y pensabilidad del mismo. Permítaseme usar una comparación, muy propia por cierto: la distinción entre experiencias simples o inanalizables y experiencias complejas, mencionada más arriba. Así como tenemos experiencia del yo, pero una experiencia simple que, según Kant, no permite deducir ni la imposibilidad ni la posibilidad de que sea espíritu, así también tenemos una experiencia simple del noúmeno, es la experiencia de la perplejidad, la de no poder ante él pensar nada. Esta experiencia me permite mentar al noúmeno y tener al menos un concepto negativo de él; y me permite también pensar como no contradictorios, aunque tampoco como realmente posibles, una libertad noúmeno y un Dios noúmeno.

Kant no se contradice, desde luego, al introducir el concepto de noúmeno, pero duplica la verdad. El noúmeno no está supuesto como cosa en sí, pero sí como concepto verdadero para mí. Por donde resulta que hay una *verdad desconocida*, la verdad a la que apunta la naturaleza de la razón, pero que ella no alcanza por no estar dotada de intuición intelectual. Es la *verdad noúmeno*. De ella sólo sabemos que no es contradictorio pensarla, porque la única información que tenemos de ella es la perplejidad experimentada.

La otra verdad es la *verdad fenómeno*, la verdad como construcción sintética *a priori* que se da en las matemáticas, en las ciencias naturales y en las aplicaciones de la metafísica a la ciencia natural y a las costumbres. Es la verdad científica, una verdad científica menos pretenciosa que la del Kant precrítico por cuanto no informa sobre la realidad en sí, pero con suficiente seguridad e intuitividad en sí misma como para dar lugar a un saber constituido.

Entre ellas no existe más que la reflexión crítica, es decir, el autoanálisis de la razón tras el escarmiento teórico de la perplejidad. Esta reflexión, que suministra las bases formales de todas las ciencias en cuanto ciencias, es ella misma un saber vacío de contenido. Su misión se reduce a impedir la aparición de la perplejidad en los dominios del saber humano, para lo que desarrolla un análisis lógico o *a priori* de las condiciones subjetivas de posibilidad de todo conocimiento. Se trata, pues, de una propedéutica cuyas pruebas discursivas -que no propiamente demostraciones- son meras verificaciones analíticas por aplicación del principio de identidad. Es la *verdad lógica*: el único aprovechamiento posible de la verdad-noúmeno para la verdad-fenómeno.

Por consiguiente, está de un lado la verdad de lo desconocido, de otro la verdad de lo conocido, y en medio, impidiendo el tránsito de la una a la otra, la verdad lógica. Esta verdad lógica no tiene otra función que la de servir de separación infranqueable entre las dos primeras, y por eso prefiero hablar de una duplicación de la verdad.

La admisión de lo desconocido no implica de suyo una doctrina de la doble verdad, pero suponer lo desconocido, por un lado, y mantener a la vez, por otro, que nuestro saber de lo conocido es independiente y está suficientemente constituido, sí implica una duplicación de la verdad: la verdad fenómeno es independiente de la verdad noúmeno. Ahora bien, la duplicación de la verdad lleva consigo inexorablemente una fragmentación del saber que no sólo perpetúa la enfermedad de la razón o perplejidad, sino que la eleva de grado: es peor no poder pensar unitariamente, que pensar sin objetivar algo. El balance final del legado filosófico kantiano es, pues, a la luz de lo expuesto, que su diagnóstico y tratamiento de la enfermedad, en vez de eliminarla, la agrava.

Sin embargo, la experiencia kantiana nos ofrece una gran lección, a mi juicio, y ella es que, si se toma como patrón del conocimiento y de la verdad la certeza científica, aunque sea en la forma moderada de ponerla como el grado supremo de conocimiento, la perplejidad aparecerá necesariamente. Es decir, antes o después saltará a la vista lo que Kant descubrió con asombro del que no se recuperó: *sabemos menos de lo que deberíamos saber*. Pero, siguiendo el espíritu de la filosofía kantiana misma, habría que advertir a Kant que de ello no se sigue la existencia de cuestiones sin respuesta para el pensamiento humano, sino que el planteamiento básico no está a la altura del saber humano. Dicho más explícitamente: que tomar como modelo la exactitud de la ciencia es usar la inteligencia muy por debajo de sus posibilidades.

Desde luego, la perplejidad no es un problema exclusivo del pensamiento moderno, pero lo que sí es un privilegio de la modernidad es la claridad y agudeza con que se presenta en ella, sobre todo por obra y mérito de la finura lógica de Kant. La detección de la perplejidad que hizo Kant nos aproxima decisivamente a la gran cuestión: *¿cómo no saber menos de lo que debemos saber?* Esta cuestión no pregunta por cómo saberlo todo, sino por cómo no saber menos de lo que podemos y debemos saber. Suponer lo desconocido, como propone Kant, aunque no soluciona el problema, sintetiza con exactitud sus elementos: suposición y desconocimiento. La solución posible consiste, a mi juicio, en caer en la cuenta de que lo desconocido es la función supositiva de la mente, o dicho de otro modo, que el noúmeno no es ni realidad en si ni concepto límite, sino la actividad supositiva del pensamiento que introduce la dación misma.

## VI. APÉNDICE SOBRE EL IDEALISMO KANTIANO.

Voy a terminar proponiendo un esbozo de valoración sistemática del planteamiento crítico. Desde el descubrimiento de una doctrina de la doble verdad cabe intentarlo, a mi juicio, con acierto, especialmente si esa valoración se plantea en relación a estas dos cuestiones: ¿es Kant verdaderamente un idealista? ¿qué clase de idealismo correspondería a su doctrina?

Todo verdadero idealismo ha de reunir, según entiendo, dos condiciones estrechamente vinculadas entre sí: que reconozca la trascendencia del pensamiento sobre los objetos, y que, en congruencia con ello, sostenga que el horizonte del pensar no se acaba en lo predicamental, sino que es un trascendental, la *veritas*.

La trascendencia del pensamiento sobre los objetos es negada de muchas maneras, al menos de cuatro. Los racionalistas y los materialistas niegan toda trascendencia, es decir, que haya algo más allá del objeto presente a la mente (racionalismo) o a los sentidos (sensismo). Los escépticos y neoplatónicos no niegan la trascendencia, pero afirman que los objetos (escépticos) o, por lo menos, un objeto (*unum* neoplatónico) son lo que trasciende al pensamiento. Naturalmente un objeto así habrá de ser alcanzado por la voluntad y, por tanto, lo único trascendental para ellos será la *bonitas*.

En cambio, si se sostiene que el pensar trasciende los objetos, lo normal y congruente es mantener que la *veritas*, destino del pensar, está también más allá de los objetos, es trascendental. Eso es lo que entiendo por idealismo. Hay muchas formas de idealismo. Si se entiende que la *veritas* es el único o el primero de los trascendentales, tendremos los idealismos absolutos. Si se anteponen a la *veritas* otros trascendentales, tendremos idealismos restringidos. Es el caso del primer Schelling que pondría como supremo

trascendental el *pulchrum*; el de Zubiri, que pondría la *realitas*; el de ciertos neoplatónicos cristianos que antepondrían el *unum*; el de ciertos escépticos moderados que consideran el *bonum* como el primer trascendental. Por último, si se antepone a todos los trascendentales algo que no es una propiedad peculiar, sino la base común a todos ellos, es decir: la actividad, el acto o el *esse*, tendremos un idealismo moderado, lo que viene a coincidir con un realismo moderado.

Sin embargo, se han dado en la historia del pensamiento un tipo intermedio de posturas, que no son congruentes, desde luego, pero que han fraguado de hecho en doctrinas. Son las doctrinas de la doble verdad. Los averroistas latinos, el protestantismo, el empirismo y Kant son versiones muy distintas de aquella doctrina.

Por su parte, Kant admite la trascendencia de la razón sobre el objeto, y precisamente por ello puede detectar la perplejidad y establecer los límites del recto uso de la razón. En esa misma medida debe ser considerado un idealista. Pero este idealismo se frustra cuando no admite, a la vez, que el pensamiento tenga un horizonte propio más allá de los objetos de experiencia. La verdad no es una, sino dos: la que se desea y la que se puede ganar.

La filosofía kantiana por lo que se refiere al planteamiento crítico es, pues, un idealismo incongruente y, por lo mismo, un realismo incongruente. Como idealismo, defiende la trascendencia del pensar sobre la objetividad, pero le da por horizonte el vacío y la perplejidad. Como realismo, exige la antecendencia informativa del objeto, pero reduciéndolo a mero fenómeno, es decir, a mera información subjetiva.

## CAPÍTULO II:

### LA AMPLIACIÓN METÓDICA DE LA PERPLEJIDAD

En el capítulo anterior he investigado la detección de la perplejidad y su vinculación con el planteamiento crítico. Con eso queda establecido que, si se quiere comprender la filosofía de nuestro autor, es conveniente prestar atención al papel de la perplejidad en su obra. En este capítulo me propongo precisamente comprobar la importancia que alcanza la perplejidad *en la obra de Kant*. Desde luego, dicha importancia no reside en la frecuencia de su uso -38 veces distintas en sus obras publicadas en vida-, sino en la especial función que le corresponde dentro de la filosofía crítica.

#### I. LA NOCIÓN DE PERPLEJIDAD.

Kant aludió a la perplejidad desde sus primeras hasta sus últimas obras. En principio, el término fue utilizado por Kant en una amplia variedad de sentidos, según su uso en el lenguaje común. Él mismo se ocupó de recoger parte de esa amplitud de referentes en un texto de la *Antropología* en el que detrás de la expresión *Verlegenheit* se aclara que equivale a: estar desconcertado, fuera de sí (por la alegría o por el miedo), *perplex* (sic), atontado (*verdutzt*), estupefacto (*verblüfft*), haber perdido el norte. La cita se refiere a algunos sentidos de la perplejidad relacionados con los órganos sensoriales, y que podríamos encuadrar dentro de los que hoy llamaríamos psicológicos, pero puede tomarse también como una cierta guía filológica de la palabra, o sea, como un indicio de la pluralidad de sentidos del término.

En general se puede afirmar que, con alguna peculiar excepción, la palabra *Verlegenheit* designa aquella situación incómoda en que se cae (subjetivamente) cuando no se sabe qué pensar ni decir acerca de una cuestión. Sirva de ejemplo este texto:

“Por lo menos, no puede ser muy agradable a un hombre docto

verse a menudo en la perplejidad en la que se encontraba a sí mismo el contertulio Isócrates, el cual, cuando se le animaba a decir algo en una reunión, tenía que decir: lo que yo sé no es conveniente, y lo que es conveniente yo no lo sé”.

Este significado básico de la voz *Verlegenheit*, como situación incómoda en que se encuentra el que no puede decir nada ante un problema, aunque como he dicho no es el único, sí es el que sirve de patrón para todos los demás y el que permanece constante a lo largo de toda la obra publicada de Kant. Sin embargo, dentro de la mencionada constancia existe una notable diferencia entre el uso precrítico de la misma y el que se inicia con la *KrV*. La diferencia estriba en la importancia concedida a esa especial situación que se denomina perplejidad dentro del conjunto del saber humano.

Por lo general, se puede decir que el primer Kant considera la perplejidad como un problema de sabios imprudentes, o de prudentes no sabios. He aquí algunos ejemplos: están amenazados de perplejidad quienes, a fin de garantizar su religiosidad, no admitan la existencia de leyes naturales; en Dios, por el contrario, no cabe perplejidad alguna a la hora de elegir entre los infinitos mundos posibles; lo que debe sumir en la perplejidad a los defensores del concepto común de movimiento es que su explicación ha de recurrir a hipótesis arbitrarias; cuando se amplía la cantidad por encima de todo concepto de número se cae en una perplejidad que lleva al estupor.

Como vemos se trata de situaciones de perplejidad perfectamente evitadas o evitables y que no entrañan en principio restricciones en el saber. Sólo en los *Sueños de un visionario*, como ya se dijo, aparece esa misma perplejidad pero afectando al saber humano e indirectamente a la filosofía de Kant, quien para librarse de ella se ve obligado a prescindir de toda una rama del saber filosófico, la psicología metafísica o racional.

En la *Dissertatio* de 1770 aparecen ya los primeros síntomas de la revolución introducida por Kant en su concepción del mundo: la distinción entre fenómeno y noumeno (§3 ss.), el carácter intuitivo del conocimiento sensible y el meramente simbólico del intelectual (§10), la antecendencia del método al saber en la filosofía, el carácter propedéutico de la obra, cuyo cometido es establecer la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual (§8), el interés de Kant por la metafísica, que es el órgano de todos los conocimientos intelectuales y la parte de la filosofía que se ocupa de los primeros principios del uso del intelecto puro (§8), el carácter apodíctico del conocimiento metafísico (§22, Escol.), la pertenencia de la moral a la metafísica (§§7 y 9). Sin embargo, en ella no aparecen ni la voz «perplejidad» ni la voz «antinomias», aunque el problema late, sin duda alguna, en el trasfondo de la obra. Por ejemplo, en su primera Sección, que estudia la noción de mundo, al hablar del concepto de universo como *omnitudo compartium absoluta*, nos aclara que, aunque concebido negativamente no parece ofrecer dificultades, sin embargo al examinar el problema de cerca se convierte en una *cruz para el filósofo*. Y en la explicación inmediata del problema aparece la noción de infinito, sea sucesivo, sea simultáneo. Por un lado, la noción de infinito sucesivo excluye la posibilidad de que la sucesión



se totalice, dado que no puede tener ningún término final. Esa dificultad parece no afectar a la noción de infinito simultáneo. Pero si se admite el infinito simultáneo se tiene que admitir también la totalidad del sucesivo, o, si se niega esta última, ha de quedar suprimida la primera. Kant indica como vía de solución a esta espinosa cuestión no confundir el problema de la sucesión y de la simultaneidad, que se basa en la noción del tiempo y pertenece a las condiciones de la intuición sensible, con el concepto intelectual de un todo (§2). De esta manera introduce Kant la distinción básica de la obra, a saber, la de las cosas sensibles (fenómenos) e inteligibles (noumenos).

Igualmente, en la Sección quinta y última, al explicar el método de la metafísica, que a diferencia del de las ciencias intuitivas, ha de preceder a todo el saber metafísico, Kant dice que sólo va a mencionar una parte, pero importante, de ese método, concretamente se referirá al contagio del conocimiento sensible con el intelectual, el cual no afecta únicamente a los incautos cuando aplican los principios, sino que da lugar a la ficción de principios espúreos con aspecto de axiomas (§23). Se trata, pues, de precaver engaños e ilusiones del conocimiento. Algunos de esos engaños son producidos por influencia del conocimiento sensible en el intelectual, otros son producidos por el propio entendimiento que se engaña a sí mismo tomando las condiciones subjetivas del intelecto como si provinieran del objeto. Dentro del primer tipo de engaño, aparecen en la *Dissertatio* alusiones al problema de la finitud del universo (§28), del comienzo, de la causalidad, de la contingencia del mundo. Por lo que hace al segundo tipo de engaños, Kant menciona los siguientes principios: en el universo todo ocurre según el orden de la naturaleza, los principios no se han de multiplicar sin necesidad, nada en la materia nace o muere. Tanto unos engaños como otros están emparentados con los contenidos de las futuras antinomias, que todavía aquí no se muestran en toda su virulencia.

El propio Kant reconoce expresamente la limitación de su trabajo propedéutico (§30), que requiere más amplias indagaciones. En definitiva, aunque el problema está ya presente en ella, la *Dissertatio* no lo ha captado todavía con toda la fuerza y dramatismo con que aparecerá en la *KrV*. No olvidemos que entre una obra y otra habían de transcurrir once años de laborioso silencio.

La perplejidad se convirtió en el problema central del saber sólo cuando Kant descubrió el carácter antinómico del mismo. Las antinomias le obligaron a precisar con todo detalle la índole de la perplejidad, a fin de poder superarla, ya que, dadas las esperanzas puestas por Kant en la filosofía de la naturaleza, la aparición de las antinomias le lleva a pensar que la perplejidad es una enfermedad o conflicto natural de la razón. De ser un problema más o menos coyuntural y evitable, la perplejidad ha pasado a ser «e/» problema de la razón humana.

A partir de este momento la atención prestada por Kant a la perplejidad va en aumento. Ante todo, la perplejidad se multiplica. Sigue siendo un posible resultado de malos planteamientos, pero es un problema que sirve de

criterio para eliminar posibilidades inconvenientes, aunque sea un problema insoluble de modo directo. Kant la asocia de hecho a problemas incomprensibles.

Mas para entender la singular importancia que alcanza en el pensamiento de Kant la perplejidad experimentada en el estudio de las antinomias es preciso acudir a la definición del problema dada por él, y a la descripción de dicha experiencia en alguno de sus textos. En efecto, como ya se señaló en el capítulo precedente, cuando los *Prolegomenos* se enfrentan a las ideas cosmológicas que generan a las antinomias, no sólo subrayan insistentemente el carácter singular y único de las mismas, sino que dicen expresamente que tal problema se presenta de modo natural y espontáneo, no inventado ni arbitrario, y en forma tal que ninguna habilidad en el distinguir puede impedirlo, siendo por ello inevitable y refractario a un final, es decir, siendo indefinidamente repetible, por lo que “obliga al filósofo a remontarse a las fuentes primeras de la razón pura misma”, en el ensayo decisivo de intentar descubrir la incorrección que se oculta necesariamente en los supuestos de la razón.

A ese respecto Kant precisa al máximo –como también se recogió en el capítulo precedente- la índole del problema: *el problema consiste en que bajo un mismo supuesto conceptual no pueda pensarse nada, por dar lugar a dos proposiciones contradictorias que no admiten término medio posible*. Cosa que puede ocurrir por dos causas: una, porque el supuesto conceptual sea él mismo contradictorio (al homogeneizar, según su propia índole, fenómenos con noumenos), en cuyo caso las dos proposiciones contrarias que emanan de él son falsas de necesidad; otra, porque, aun no siendo necesaria según la índole del supuesto conceptual esa homogeneización de fenómenos y noumenos, se los represente, sin embargo, como si fueran homogéneos. En este último caso, si se deshace la falsa representación, las dos proposiciones podrían ser verdaderas. Lo único que no puede ocurrir nunca, por basarse en un mismo supuesto y ser deducidas correctamente, es que una sea verdadera y la otra falsa.

En pocas palabras: lo problemático son los conceptos y representaciones con los que, pensando, no podemos pensar nada concreto y determinado, es decir, nada objetivo. La perplejidad y las antinomias son precisamente ese problema.

## II. LA VALORACIÓN DE LA PERPLEJIDAD.

Pero veamos más en directo la descripción viva que Kant hace del problema al que nos abocan ineluctablemente las ideas cosmológicas. En una recensión a la obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, cuando se refiere a la gradación de las organizaciones propuesta por el autor, señala Kant que la intención del autor sobrepasa lo logrado efectivamente, pues en lo que concierne a la gradación de las organizaciones en el reino natural sus indicaciones son inconducentes. La

pequeñez de las diferencias entre los géneros no son, según Kant, más que una consecuencia de su gran variedad. Dando por sentado que ni un género ha nacido de otro, ni todos de un único género original o de una incierta matriz única, y que sólo tienen en común el parecido entre ellos, nos veríamos abocados a las ideas (cosmológicas), “pero éstas son tan tremendas que la razón se echa atrás de miedo ante ellas”. La fuerza de estas palabras dieron lugar a que en un artículo publicado contra esa recensión, se le contestara a Kant que “la sana razón dejada en libertad no se echa atrás por miedo ante nada”, cosa que Kant interpreta como una acusación indirecta de dogmatismo e intransigencia (“*dejada en libertad*”), viéndose obligado a aclarar su sentido: “se trata del simple *horror vacui* (sic) de la razón humana general, a saber, del *echarse atrás espantada* allí donde tropieza con una idea con la que *no se puede pensar absolutamente nada*, y a este propósito bien podría el *codex* (sic) ontológico servir de *canon* (sic) al teológico y precisamente por causa de la tolerancia”. Creo que en estos textos se describe la perplejidad producida por las ideas cosmológicas con el suficiente patetismo como para comprender la gravedad que le atribuye Kant. Y si lo describe en términos tan dramáticos, es sin duda porque él experimentó la perplejidad de modo dramático.

Esto supuesto, para comprender la importancia de la perplejidad en Kant es imprescindible ver también su otra cara: la experiencia de la perplejidad, a pesar de ser aterradora, es para Kant el acontecimiento decisivo de su filosofía. Así lo podemos comprobar en un texto, a mi juicio, clave para entender en sus justos términos el papel *positivo* concedido expresamente por Kant a la perplejidad:

“La razón pura tiene siempre su dialéctica, se la considere en su uso especulativo o en el práctico, pues ella exige la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, y ésta sólo puede ser hallada en las cosas en sí. Pero puesto que todos los conceptos de las cosas deben referirse a intuiciones, que en nosotros los hombres nunca pueden ser más que sensibles, ni por tanto nos permiten conocer los objetos como cosas en sí, sino como meros fenómenos en cuya serie de condicionado y condiciones nunca puede hallarse lo incondicionado, surge entonces, a partir de la aplicación de esta idea racional de la totalidad de las condiciones a fenómenos cual si éstos fueran cosas en sí mismas (pues a falta de una crítica precautoria siempre son tomados por eso), una inevitable ilusión que nunca sería notada como engañosa si ella no se delatara a sí misma mediante un conflicto de la razón consigo en la aplicación a los fenómenos de su principio de presuponer lo incondicionado a lo condicionado. Por aquí, sin embargo, la razón se ve forzada a rastrear dicha ilusión para saber de dónde nace y cómo puede eliminarse, cosa que no puede acontecer más que por medio de una crítica completa de toda la facultad de la razón pura; *de tal manera que la antinomia de la razón pura, que se hace manifiesta en su dialéctica, es de hecho el más beneficioso desvarío (Verirrung) en el que haya incurrido la razón humana, por cuanto que nos empuja a buscar finalmente la llave para salir de*

semejante laberinto, la cual, una vez encontrada, nos descubre además lo que no buscábamos y sin embargo necesitábamos, a saber, el panorama de un orden de cosas superior e inmutable, en el que ya nos encontramos, y en el que ahora podemos ser instruídos, mediante determinados preceptos, a proseguir nuestra existencia de acuerdo con el más alto destino de la razón” .

De este texto destaco, ante todo, la taxativa afirmación de Kant, subrayada por mí en la traducción, según la cual la antinomia de la razón pura es, de hecho, el más beneficioso desvarío de la razón humana. El desvarío (*Verirrung*) de la razón está vinculado al conflicto interno (o dialéctica) que le afecta, del que es manifestación su antinomia, y constituye, por tanto, un sinónimo de la perplejidad. En la medida en que cree poder evitarla, la perplejidad a lo grande es un incidente feliz y fecundo para Kant, y tiene innegablemente su inicio en la región de lo especulativo.

Pero el texto citado contiene en su coda unas enigmáticas palabras: la perplejidad nos incita a buscar la llave para salir del laberinto que supone para la razón las antinomias, *pero una vez encontrada ésta se nos abre un panorama que no buscábamos y que ahora comprendemos que necesitábamos*. Se trata del panorama u horizonte de un orden de cosas superior e inmutable. Aunque Kant se refiere sin duda a la destinación moral, que eleva al hombre por encima de sí mismo y lo convierte en persona, otorgándole una dignidad que merece todo respeto (KpV 5, 86-88), cabe entrever aquí el camino para transitar por un terreno vedado a la especulación directa. Por el adjetivo «superior» podemos deducir que se trata de un orden trascendental, por el adjetivo «inmutable» se infiere que se trata de un orden de cosas apodícticamente necesarias. La perplejidad es, pues, la llave que abrió inesperadamente a Kant la puerta de la filosofía que él mismo denominó «trascendental», en la cual aparte de preceptos negativos impuestos al uso de la razón, se contienen los preceptos positivos para cumplir la tarea más alta de toda filosofía, la de vivir de acuerdo con el destino (*Bestimmung*) de la razón.

En lo dicho late, con todo, un problema. Ciertamente Kant sostiene que la piedra de escándalo de toda la filosofía desde siempre ha sido la libertad, y que es ésta la que sume a la razón teórica en la máxima perplejidad, ¿será entonces la libertad el desencadenante de la perplejidad? El texto sólo afirma que lo es de la más alta, es decir, de la más intensa o grave. Se infiere, pues, que la perplejidad admite grados, y así lo recogen ciertos adjetivos con que Kant suele acompañarla: *schlimmer, beschwerlichste, grosse, gröstere, höchste*. Pero debe advertirse que, aunque suscitado por la razón práctica, el problema planteado por la libertad en las antinomias es un problema de índole teórica, concretamente el problema del *concepto* de libertad. Por tanto, cabe seguir manteniendo que el primer planteamiento de la perplejidad como problema central de la razón acontece en el orden del conocimiento teórico, si bien debemos tomar nota de que la perplejidad más intensa la experimenta Kant ante el concepto de libertad.

Aunque, como digo, se adivina un origen remoto distinto del teórico (la

razón práctica), sin duda la índole de la perplejidad que constituye el problema filosófico primero, es decir, de aquella que paraliza por completo el ejercicio del pensamiento, es *teórica*: se da por entero en terreno del entendimiento y consiste en la situación de irresolución en que se encuentra éste al examinar ciertas tesis que le llevan a la contradicción, por entender las ideas como constitutivas, en vez de como meramente regulativas del objeto. Como digo, la perplejidad teórica tiene su lugar en el entendimiento, pero no es directamente un fallo del entendimiento, sino del *uso* del mismo por la razón. Ahora bien, un «uso» –aunque se apostrofe de teórico- es siempre algo práctico que remite a la libertad. La causa, pues, de la perplejidad radica en la libertad o en la razón, no en el entendimiento. Pero otra cosa es la índole del efecto, o sea, la perplejidad misma. Se trataría, sin duda, de una perplejidad lógica consistente en la imposibilidad de decidir teóricamente entre lo verdadero y lo falso, entre una proposición y su contradictoria. El caso prototípico es el de las antinomias, pero son también ejemplos de esta perplejidad las situaciones de paralización que suscitan ciertas preguntas como: ¿qué es la verdad? ¿qué es el derecho? ¿qué es el espíritu?, ¿cómo pudo Dios comenzar a obrar?, y podríamos añadir: ¿qué es la razón?. Estas perplejidades afectan, pues, al *entendimiento*, en materias como la felicidad, el destino, el derecho, las proposiciones cosmológicas, y el *concepto* de libertad: aun siendo la libertad la causa de la perplejidad, no se puede evitar que nuestro entendimiento entre en perplejidad cuando se pregunta qué es la libertad.

En resumen, si bien la causa de la perplejidad es el mal *uso* racional del entendimiento, el error (y la ilusión dialéctica) reside, desde luego, en el entendimiento, que es –además– el medio por el que se propaga la perplejidad, dado que él forma expresiones pregnantes para el concepto, interesantes para la determinación de la voluntad en la conciencia, y enfáticas para el sentimiento.

### III. LA EXTENSIÓN DE LA PERPLEJIDAD.

Pero, dada la fecundidad de la experiencia –que, tras lo dicho, podemos describir como la improrrogable necesidad de criticar la razón humana por la terrible paralización del pensamiento (perplejidad) causada por las antinomias–, Kant extiende la búsqueda de la perplejidad y de las antinomias a otros dominios.

Antes de hacerlo, sin embargo, Kant tuvo que generalizar el problema de las antinomias. Veamos el nudo de la cuestión con la guía del siguiente texto:

“El segundo paso es ya el mero hecho de haber planteado la cuestión: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Pues que los hay lo demuestran numerosos ejemplos de la doctrina general de la naturaleza, pero con especial claridad los de la matemática pura. Hume tiene ya mérito por haber aducido un caso, a saber, el de la ley de la causalidad, con el que puso en

perplejidad a todos los metafísicos. ¡Qué habría ocurrido, si él o cualquier otro hubiera planteado esa cuestión en general! Toda la metafísica habría tenido que ser dejada de lado tanto tiempo cuanto tardara en ser resuelta aquella”.

Precisamente esa ha sido la labor de Kant, la *generalización* del problema de los juicios sintéticos *a priori*, y con ella la paralización y modificación de la metafísica para poder resolver la perplejidad en que la pregunta sobre la *posibilidad* de los mismos había sumido a los metafísicos, al primero de todos al propio Kant.

Pero ¿qué relación guardan los juicios sintéticos *a priori* con las antinomias? Pues que aquéllos son una generalización de la que éstas son la excepción. La doctrina de los juicios sintéticos *a priori* es anterior en Kant al problema de las antinomias, como vimos en el capítulo precedente. La ciencia natural y las matemáticas le cercioraban de que el saber humano cierto y verdadero era el fundado en juicios sintéticos *a priori*. Mas cuando esperaba que, al menos en la cosmología filosófica, iba a poder formar juicio sintéticos *a priori*, Kant cayó en la perplejidad. Las antinomias son unos juicios sintéticos *a priori* imposibles. Esta dificultad le induce a plantearse la cuestión de la *posibilidad* de tales juicios en toda la metafísica y a suspender críticamente a ésta como saber. Por tanto, la pregunta por la *posibilidad* de los juicios sintéticos *a priori* es posterior a las antinomias y abre el camino a una generalización crítica de los susodichos juicios, que tiene como razón justificativa la perplejidad.

En su generalización de la crítica de los juicios el primer paso venía marcado lógicamente, puesto que bajo la denominación de metafísica cabe incluir también a la moral. Históricamente el examen crítico posterior al de la perplejidad lógica es, por ello, el de la perplejidad práctica.

Ahora bien, Kant no realizó nunca una crítica de la libertad o razón *pura* práctica. En concreto, aunque en la *KrV* se contienen los futuros elementos para una crítica de la razón práctica, no hay, sin embargo, atisbos de un futuro tratamiento crítico programado de la misma, ni de una perplejidad práctica que contenga antinomias de la razón práctica. Más bien la moral se presenta como un cuerpo sistemático que será estudiado como una metafísica del uso práctico de la razón. La labor crítica o propedeútica parecía quedar cumplida, en un principio, con la *KrV*.

Sin embargo, cuatro años después de la primera edición de la *KrV*, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* se ocupa precisamente de ir definiendo el sentido y la necesidad de una crítica de la razón práctica.

Veamos, primero, la caracterización de la perplejidad práctica. Esta perplejidad consiste en no saber cómo resolver las pretensiones prácticas de dos tipos de máximas para la voluntad, las de las inclinaciones o necesidades y la de la razón. En las obras de Kant aparecen diversos ejemplos de tales perplejidades. Debe entenderse que esta perplejidad radica en la incertidumbre que afecta a la voluntad cuando el entendimiento

le proporciona expresiones interesantes para su conducta: el entendimiento propone dos tipos de intereses encontrados e insolubles entre sí. Kant lo explica detenidamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La razón humana vulgar, dice Kant, se va elevando por motivos prácticos a la condición de filosofía práctica, cuando para salir de la *perplejidad* (*Verlegenheit*) surgida de la contraposición entre dos tipos de máximas -las de las necesidades e inclinaciones, y las de la razón- tiene que indagar el origen y determinación exacta de su principio.

“Por consiguiente se va formando inadvertidamente en la razón práctica vulgar una *dialéctica* que la obliga a pedir ayuda a la filosofía, como le ocurrió antes en el uso teórico de la razón, por lo que ni la razón teórica ni la práctica encontrarán sosiego más que en una crítica completa de nuestra razón”.

La razón práctica ha de seguir el camino que antes recorrió la teórica, reclamando como ésta una tarea de crítica, que ahora se exige *completa*. Se trata, por tanto, de una ampliación de la crítica motivada por una ampliación de la perplejidad.

Llevando a su límite el mencionado conflicto de intereses, Kant entiende que la perplejidad práctica en su esencia consiste en que la razón práctica busca lo prácticamente incondicionado en lo prácticamente condicionado, o sea, en los intereses nacidos de las inclinaciones y necesidades, pero bien sabido que lo prácticamente incondicionado no se busca como motivo determinante de la voluntad, sino como incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, esto es: como bien supremo. El problema del bien supremo es que encierra en sí mismo dos intereses o pretensiones prácticas contrapuestas: el de la virtud y el de la felicidad. Los antiguos intentaron reunirlos por la vía del principio (lógico o analítico, según Kant) de la identidad, Kant lo va a intentar por la vía del principio de causalidad (enlace real o sintético).

Sin embargo, la vía sintética ofrece también serias dificultades. Esta vía consiste en poner el enlace causa-efecto entre la virtud y la felicidad. Pero poner la felicidad como causa de la virtud es imposible, dado que las máximas que mueven a la voluntad desde el deseo de felicidad no son morales (hechas por deber) ni pueden ser virtuosas, según Kant. Y poner a la virtud como causa de la felicidad es imposible, ya que la felicidad tiene que ver con las leyes naturales y con su conocimiento, pero de las leyes morales no se sigue un enlace necesario entre virtud y felicidad en el mundo físico. De esta imposibilidad deduce Kant que el presupuesto ha de ser falso, es decir, que la idea de bien supremo tal como generalmente se la entiende es engañosa.

El nudo del problema reside, pues, en el conflicto entre la necesidad natural y la libertad moral. Este conflicto fue resuelto en la tercera antinomia, y aquí Kant dice no hacer otra cosa más que imitar aquella solución, que consistía en distribuir los opuestos entre el par de distintos fenómeno-noúmeno: las leyes naturales necesarias son fenoménicas, la libertad es

nouménica; lo que quedaba prohibido era la mezcla de ambos extremos (libertad fenoménica, necesidad nouménica). Sin embargo Kant resuelve en concreto la antinomia estimando por completo falsa la proposición que afirma que la felicidad natural puede causar (mecánica o necesariamente) la virtud, y admitiendo que la segunda proposición, que afirma que la virtud puede causar la felicidad, no es falsa más que si se entiende como causa puramente fenoménica, pero no si se la entiende como causa nouménico-fenoménica, en cuanto que la ley moral es un fundamento de determinación *puramente intelectual* de mi causalidad en el mundo sensible. No hay, por tanto, un paralelismo completo entre la antinomia práctica y la teórica. Pero la solución del problema, según Kant, exige tan sólo que la moral de la intención *pueda* estar enlazada, incluso como *causa necesaria*, con la felicidad de modo mediato o indirecto: a través de un autor inteligente de la naturaleza. Cabe esperar, pues, la felicidad como consecuencia *posible* de la moralidad, aunque no pueda conocerse ni comprenderse. La esperanza queda separada del entendimiento humano.

El bien supremo resulta ser, así, el fin supremo necesario de una voluntad moralmente determinada. Todo el engaño estribaba, pues, en concebir el bien supremo como una cosa en sí, cuando no es más que el fin supremo de la voluntad. El que obra bien no puede sentirse feliz más que si tiene conciencia de que obra bien. En el fondo se trata tan sólo de la relación entre la facultad de apetecer y la facultad del sentimiento. Hay un orden según el cual la voluntad y su ejercicio produce un efecto de bienestar o placer en la facultad de sentir. No debe nunca pensarse que lo que es efecto pueda ser causa: el sentimiento es causado, no causa, por eso el placer o el dolor no son motivos suficientes para la determinación moral de la voluntad, aunque la determinación moral de la voluntad sí lo sea para el sentimiento. Poner como fundamento de la razón el goce de la felicidad sería esteticismo patológico. El respeto por la felicidad, en cambio, no nace de ningún sentimiento precedente y no es ningún análogo del sentimiento de agrado. El goce que produce la conciencia de dominio-sobre y de independencia- de las propias inclinaciones va acompañado de cierto desagrado afectivo y sólo tiene un valor negativo: autosatisfacción (satisfacción con la propia persona), que no es ni felicidad sentimental ni alegría (porque no es dominio completo de las inclinaciones), sólo es un análogo de la satisfacción que tiene para consigo el ente supremo (santidad). El bien supremo es, por ende, ante todo moralidad y luego felicidad, como consecuencia condicionada por la primera, y, entendido así, constituye el objeto total de la razón práctica pura, cuya meta es el contribuir con todas sus fuerzas a su realización. Sólo es buena una buena voluntad, no los buenos sentimientos, ni los buenos pensamientos.

Conviene notar, además, que la razón práctica tiene principios originales *a priori* a los que se unen inseparablemente ciertas tesis teóricas incomprensibles (aunque no necesariamente contradictorias) para la razón especulativa. La razón práctica ofrece esas tesis a la especulativa, que puede adoptarlas aunque sean trascendentes para ella: puede creerlas, tratando de unir las a sus propios conceptos como posesión ajena que le es transmitida. La razón práctica trasciende, pues, a la especulativa y abre *positivamente* el camino a la fe, que sólo *negativamente* había abierto la crítica de la razón



pura. Tal aceptación es lo que Kant entiende por *ampliación* de la razón, la cual no es más que una. Todo interés es *práctico* y, aun el de la razón especulativa, *condicionado*, y sólo está *completo* en el uso práctico puro. En esto reside la primacía de la razón práctica sobre la teórica, en que -sin que se contradigan- al interés de la primera, que no puede ser pospuesto a ningún otro, se subordina el de la segunda, por cuanto que la teoría ha de admitir las tesis de la existencia de Dios, de la inmortalidad y de la libertad en cuanto que necesarias para la razón práctica, aunque haya de admitirlas no como conocimientos, que no lo son para ella, sino sólo como ampliaciones del uso de la razón teórica para fines prácticos. La razón práctica da, pues, salida a los más profundos enigmas de la teórica, la cual ayuda a sanear las posibles antinomias de la primera. Por eso un texto citado más arriba concluía diciendo que el feliz desvarío de la razón nos terminaba introduciendo en un campo superior que no buscábamos, pero que necesitábamos. En resumen, la perplejidad suscitada por las ideas de la razón abre, gracias a la razón práctica, el camino hacia la filosofía trascendental.

Pero precisemos. Los principios de la razón práctica son principios metafísicos, no trascendentales (como los de la teórica), ya que, aunque sean meramente formales y trasciendan a los de la teórica, son fundamento suficiente de la determinación de la facultad de desear y no meros principios regulativos o subjetivos para el pensar. Hay una neta diferencia entre principios metafísicos y principios trascendentales. Ambos son *a priori*, esto es, no empíricos. Pero los principios trascendentales son condiciones universales *a priori* de la posibilidad del *conocimiento de un objeto*. Los principios metafísicos son, en cambio, condiciones *a priori* por las que un objeto empíricamente dado *puede recibir una mayor determinación*. En este sentido, el principio de finalidad práctica tiene que ser pensado en la idea de una determinación de la voluntad libre, y es un principio metafísico.

Las tres ideas de la razón especulativa no son conocimientos, sino pensamientos trascendentes en los que no hay nada imposible, pero gracias a una ley práctica apodíctica adquieren realidad objetivo-práctica, aunque de modo incomprensible para la razón teórica, la cual no puede usar teóricamente de ellos. No hay, pues, ampliación de la razón teórica, pero sí de la razón pura, cuando se confieren objetos a aquellas ideas, de manera que el conocimiento meramente problemático de ellas se ensancha adquiriendo una realidad objetiva que antes no tenía: la realidad objetiva de un objeto práctico. La razón especulativa puede trabajar con este incremento no de modo positivo sino negativo, aclarándolas y corrigiendo las deformaciones que las rodean -el antropomorfismo supersticioso implícito en la pretensión de experiencia sensible, y el fanatismo que pretende una intuición suprasensible o sentimientos de esta índole-, con lo que favorece el uso práctico de la razón, cuyos principios o conceptos son constitutivos sólo para la facultad de desear.

Si para resolver las antinomias originales, o cosmológicas, hizo falta distinguir en la *KrV* entre fenómeno y noúmeno, las antinomias de la razón práctica obligan a distinguir entre fe y entendimiento, de manera que creer es admitir lo que no se entiende, pero es necesario para la práctica. La fe es

práctica, una dimensión de la razón práctica inaccesible a la teoría, pero que da dimensión real a lo que son meras ideas del pensamiento humano, el cual sólo puede prestar el servicio de evitar a la razón práctica el caer en la perplejidad.

Según sugieren los términos expresos de Kant, citados más arriba, con estas dos críticas parece debía quedar *completa* la crítica de la razón. La unidad de la razón pura se presenta como una unidad jerárquica, y la unidad de las dos críticas se propone como la de una mutua complementación.

Nótese, con todo, que los tres postulados de la razón práctica: libertad, inmortalidad y Dios no contienen ni aluden a una de las ideas fundamentales: la idea de mundo. Yo y Dios son unidos por la razón práctica, pero Yo y Mundo, y Dios y Mundo, no lo son. O lo que es equivalente, la ampliación práctica de la razón no abarca por igual a todas las ideas. La idea de mundo queda vinculada exclusivamente a la razón especulativa, no a la práctica en el sentido estricto kantiano, que es el moral. El entendimiento y la voluntad quedan, pues, separados de modo irremediable en referencia a la idea de mundo: la voluntad moral no tiene nada que ver con el mundo, ni la intelección del mundo con la moral.

La complementación de las críticas deja intacta, como se ve, la tajante separación de las facultades, que reserva el orbe de lo práctico-moral en exclusiva a la voluntad, y el orden de lo teórico en exclusiva al entendimiento. Pero incluso esta separación ofrecía flancos vulnerables. En primer lugar, se dan ciertos puntos de intersección entre ambas esferas, por ejemplo: los productos práctico-técnicos, en cuanto que prácticos remiten a la voluntad, pero en cuanto que técnicos remiten al entendimiento. Por otro lado, el orbe de la voluntad se rige por causas finales, mientras que el orbe del entendimiento se rige por causas eficientes, y, sin embargo, entre los objetos de nuestra experiencia mundana se dan algunos (los seres vivos) que sólo pueden explicarse en su propia objetividad si se supone que actúan como causas finales, cosa que por lo demás es imposible, dado que ellos caen bajo la legislación (causal eficiente, o mecánica) del intelecto. Finalmente, aunque la autonomía de la voluntad en su campo es absoluta, existen ciertos juicios que, sin ser puramente teóricos, no pueden depender exclusivamente ni del deber ni del desear. Son los juicios estéticos, los cuales ni son normativos ni son descriptivos, pues implican una valoración, y -para colmo- pueden versar tanto sobre la naturaleza como sobre los productos humanos.

Estas perturbaciones del armazón filosófico kantiano, cuyo centro de gravedad -tras la ampliación crítica hacia la razón práctica- descansaba sobre la distinción y complementación entre razón teórica y razón práctica, ponen en cuestión la estabilidad y la coherencia de sus planteamientos. Todo lo cual induce a Kant a una *ampliación* de la perplejidad y, consiguientemente de la labor crítica; más en concreto le induce a la crítica de la facultad de juzgar, que nunca había aparecido antes como distinta ni como afectable por la perplejidad. En rigor, el problema de fondo es doble: que las dos críticas anteriores estaban, por un lado, tan disyuntas entre sí que no parecían admitir ninguna intersección, y, por otro, que no abarcaban todos los juicios

humanos. En resumidas cuentas: el problema era el problema de la sistematización del saber humano por Kant, pues la sistematicidad no sólo requiere la unidad, sino también la completitud. Para ello Kant tenía que conseguir un término medio que, manteniendo la diferencia entre razón teórica y práctica, permitiera salvar críticamente todas aquellas perturbaciones de sus planteamientos. A ese efecto, como lo único común a las facultades teórica y práctica es que ambas emiten *juicios*, teóricos y prácticos, respectivamente, pero al fin juicios, propuso entender la facultad de juzgar como un punto intermedio entre el entendimiento y la razón práctica. Pero al intentar entender el juicio como constitutivo de una facultad intermedia encontró de nuevo motivos para la perplejidad, a saber, el del establecimiento de un principio propio de la facultad de juzgar, que fuera distinto de los principios teóricos y prácticos.

Desde luego, Kant admite perplejidades fácticas de la facultad de juzgar, como la del gobernante que incurre en graves delitos, la del mal intérprete de las escrituras, o la del que ora, pero en la que concentra su atención es en la de la facultad de juzgar según juicios estéticos y teleológicos, que no plantean problemas fácticos, distribuibles dentro de las coordenadas de su filosofía crítica, sino problemas teóricos o arquitectónicos. En esta línea la primacía la tienen los juicios estéticos.

“Esa perplejidad por causa de un principio (bien sea subjetivo u objetivo) se encuentra principalmente en los juicios que se llaman estéticos, los cuales versan sobre lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte”.

Según afirma este texto, uno se encuentra en perplejidad por la falta de un principio principalmente en los juicios estéticos, lo que obliga a la investigación crítica de un principio de la facultad de juzgar, y ha de constituir la parte más importante de la crítica del juicio. Lo especial de esta perplejidad lo representa la enigmática vinculación del juicio con la facultad del sentimiento, al margen tanto del conocimiento como de la determinación de la voluntad. Encontrar el principio por el que se regula desde la facultad de juzgar esa vinculación, a la que no puede negársele todo valor racional, es el imperioso desafío que encuentra Kant y que le servirá de guía para intentar resolver el resto de los problemas.

Lo primero que ha de decirse es que la perplejidad estética no es la perplejidad del gusto. Existen perplejidades estéticas espontáneas. Kant señala muchas, algunas de las cuales pueden ser placenteras, entre las que se encuentra, por ejemplo, la admiración. Pero no son éstas las de los juicios del gusto.

La perplejidad en los juicios de gusto viene descrita en estos términos: el implícito de todo juicio de gusto es que, *a la vez*, no admite y admite un principio de acuerdo sobre los mismos. Proponer un juicio de gusto no es como formular una proposición científica, que pueda ser sometida a prueba objetiva, razón por la que -de entrada- quien formula un juicio semejante no pretende para él una validez objetiva demostrable mediante conceptos. Pero,

por otro lado, no tiene sentido alguno emitir un juicio, si no cabe esperar ninguna posibilidad de acuerdo en quien lo escucha o lee: ahora bien, esta posibilidad de acuerdo requiere también un fundamento conceptual. Por donde se ve que los juicios estéticos son intrínsecamente dialécticos o antinómicos: excluyen y exigen a la vez tener fundamento conceptual.

La solución de esta antinomia consiste en mostrar que, aunque la aparición del problema es inevitable, cabe evitar la caída en perplejidad distinguiendo entre dos sentidos del concepto que están implícitos en los juicios de gusto, de manera que ambos puedan ser verdaderos. Es verdad que los juicios de gusto no se fundan en conceptos *determinados*, esto es, objetivos; pero también es verdad que se fundan en un concepto indeterminado y subjetivo, a saber, *el fundamento suprasensible de los fenómenos*, al cual se puede apelar como a la base del acuerdo entre los humanos.

Si se pone, como fundamento de la determinación del gusto, el sentimiento de agrado o el concepto de perfección, se cae entonces en perplejidad, o sea, en proposiciones contradictorias e indecibles (a mí me agrada o es perfecto, luego es en sí bello; a mí no me agrada o no es perfecto, luego es en sí feo), de las cuales se puede demostrar, por ello mismo, que son falsas. Pero si sólo se pone como fundamento un mero principio subjetivo, que, aunque sea sólo regulador de mis juicios, pueda servir de guía para el acuerdo entre los seres humanos, no caemos en perplejidad y nos es permitido *discutir* (que no disputar) sobre la belleza. Ese fundamento ha de ser un fundamento para la finalidad subjetiva de la naturaleza humana y puede ser considerado como el sustrato suprasensible de la humanidad, a saber: la indeterminada idea de lo suprasensible en nosotros. Como indeterminada e idea, nada puede hacernos más comprensible ese principio. Pero gracias a él, los juicios estéticos pueden ser meramente reflexionantes, no determinantes, de manera que quepan acuerdos y desacuerdos sin pretensión de validez científica u objetiva.

Para resolver la perplejidad de los juicios estéticos ha sido preciso acudir a un principio de finalidad subjetiva de la naturaleza humana, que estaría en la base de la facultad de juzgar, quedando así abierta la vía para la antinomia de los juicios teleológicos. Los juicios teleológicos son aquellos que consideran a las cosas como fines, es decir, que las consideran fundadas no en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa que actúa determinándose por conceptos, para lo cual ha de exigirse que su forma, incluso empírica, sólo sea posible mediante conceptos de la razón. Esas formas, en efecto, son *contingentes* para las leyes empíricas de la naturaleza, pero como la razón exige la necesidad de lo pensado, entonces convierte esa contingencia en fundamento para admitir a la razón *como si* fuera la condición de posibilidad de las mismas; lo que implica que la razón es tomada aquí como la facultad de obrar según fines (voluntad) y su objeto posible sólo lo es en cuanto que fin.

Las relaciones causales *conocidas* son sólo las relaciones causa-efecto basadas en la causalidad eficiente, van siempre de arriba abajo, porque los

efectos no pueden ser recíprocamente causas de sus causas, y deben llamarse causas *reales*. Pero cabe *pensar* relaciones que vayan tanto hacia arriba como hacia abajo, es decir, en la que el efecto sea causa de la cosa de la que es efecto, en este caso nos encontramos con las causas finales, cuyo nombre más exacto es el de causas *ideales*, denominación cuya oposición a las eficientes o reales no deja lugar a un tercero entre ambos tipos de causalidad.

Pero si bien no cabe un tercer tipo de causalidad, es posible a ciertos objetos de la experiencia ser juzgados según ambos modos de enlace (eficiente y final). Se trata de los seres orgánicos, en la medida en que son causas eficientes de sí mismos. Un producto orgánico de la naturaleza es definido por Kant como aquel en el que todo es fin y, recíprocamente, también medio. Aunque esa finalidad interna de los seres orgánicos se deduce de la experiencia u observación, la definición enuncia la generalidad y necesidad de tal finalidad, por lo que ha de tener por fundamento algún principio *a priori*. Ni los otros objetos naturales, ni los objetos del arte humano sirven de análogos para comprender a estos objetos de experiencia. El único análogo que podemos encontrar es nuestra propia causalidad final, nuestra voluntad, pero este análogo no nos permite *conocer* mejor la naturaleza de dichos objetos, sino que, por el contrario, esos objetos nos ayudan a conocer mejor la naturaleza de la razón práctica.

Pues bien, los juicios teleológicos sobre los objetos de la naturaleza generan una antinomia, porque para el juicio, por un lado, *todos* los productos materiales o naturales son posibles por mediación de leyes mecánicas; pero, por otro, también para él *algunos* productos materiales (a saber los orgánicos) no son posibles según leyes *meramente* mecánicas. La contradicción parece obvia, y por tanto la perplejidad acerca de la legislación de la naturaleza es natural e inescapable.

Es claro que con esta antinomia Kant amplía las antinomias de la *KrV*, en la medida en que éstas se refieren a la cosmología. Kant introduce una nueva consideración que no había sido tomada en cuenta en la *KrV*, aunque podría encuadrarse (analógicamente) dentro de la tercera antinomia, es decir, de la que proponía que *todo* en el mundo es producido necesaria y mecánicamente y, a la vez, que *todo* en el mundo es producido contingente y libremente. La ampliación consiste en matizar que entre los dos extremos (producción necesaria y producción libre) podría haber una producción necesaria según fines, que no sería ni libre ni mecánica.

El problema se cifra en la oposición entre las leyes de *todos* y la de *algunos* de los productos. En lo cual va implícito que el enfrentamiento es el de una legislación general y otra particular, es decir, entre leyes generales y leyes empíricas. Pero entonces es imposible para la razón decidir directamente tanto la falsedad como la verdad de esta antinomia, por cuanto carece de un principio *a priori* que *determine* la posibilidad de las cosas según leyes de la naturaleza *meramente empíricas*.

Eso no obstante, Kant se pone a la búsqueda de algún principio que pueda

resolver tal antinomia, y lo encuentra en la facultad de juzgar. En la medida en que la facultad de juzgar es intermedia entre el entendimiento y la razón, pero que como tal no se reduce ni al uno ni a la otra, la facultad de juzgar ha de tener un principio *a priori* que le permita servir de enlace entre las facultades de conocer y de desear, gobernadas respectivamente por el entendimiento y la razón. Sin embargo, el hallazgo de tal principio está envuelto en grandes dificultades, ya que no puede derivarse de conceptos *a priori*, que pertenecen al entendimiento y respecto de los cuales la facultad de juzgar sólo se ocupa de su *mera aplicación*, pero por otra parte necesita suministrarse a sí mismo algún concepto que le sirva de criterio para regular su juicio.

Como ya se vio, la perplejidad implícita en esta dificultad sale a la luz, sobre todo, en los juicios estéticos, que son los que se refieren a lo bello y lo sublime en la naturaleza y el arte, y para los que es crucial la investigación crítica de un principio o criterio de la facultad de juzgar. Tales juicios no sirven para conocer objetivamente las cosas, pero sí muestran una especial relación de la facultad de conocer con la del sentimiento, al margen de los motivos determinantes de la facultad de desear, por lo que no son teóricos ni prácticos. Kant quiere aprovechar esta peculiaridad para utilizar la facultad de juzgar y los juicios estéticos como mediadores tanto en el plano lógico como en el práctico.

La necesidad de la mediación viene impuesta por la separación entre las facultades, y es justificada por Kant como una *insuficiencia* de nuestro entendimiento. La insuficiencia reside en que si bien las leyes generales ordenan el conocimiento de la naturaleza, no sirven para progresar en la experiencia y adquirir nuevos conocimientos, los cuales exigen descubrir leyes empíricas. En rigor, el problema consiste en que las determinaciones particulares de los conceptos del entendimiento son tan variadas y concretas que no pueden deberse a unas pocas formas generales fijas, de manera que la propia generalidad *a priori* de los conceptos las deja indeterminadas. Las formas de la naturaleza desbordan los límites del entendimiento, pero si el entendimiento es legislador de la naturaleza, siendo tan escasos sus recursos, hemos de pensar, de acuerdo con el concepto mismo de naturaleza, que los contenidos plurales que se ofrecen al entendimiento como contingentes, en realidad están perfectamente determinados por leyes (necesarias) empíricas o particulares, que desconocemos y que permiten la ordenación sistemática completa de la experiencia. Esos principios son empíricos, porque «para nosotros» no son *a priori*, sino *a posteriori*, pero eso nos obliga a pensar justamente que el legislador de la experiencia es distinto de nuestro entendimiento. El problema (*a priori*) para el intelecto es conseguir una experiencia coherente de una pluralidad de percepciones dadas por una naturaleza que encierra una infinita variedad de leyes empíricas. La particularización de lo general no es lo mismo que la generalización de lo particular; así como tampoco son las mismas las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general que las condiciones particulares de una experiencia concreta. Sin embargo nuestro entendimiento humano exige encontrar lo general para lo particular y un enlace de lo heterogéneo que le permita ser subordinado a la homogeneidad de los principios. Es decir, para

obtener la armonía de la experiencia total hace falta que la particularización de lo general concuerde con la generalización de lo particular. Y si para generalizar lo particular basta con los conceptos del entendimiento, no ocurre lo mismo con la particularización de lo general, pero, insisto, ésta es requerida para conseguir la unidad de la experiencia. Dicha laguna ha de ser cubierta por el principio de la facultad de juzgar.

En cambio, por el lado de la voluntad, la necesidad de un principio distinto es justificada por Kant, apelando más bien a la suficiencia de ésta. El problema de la moral humana ya ha sido descrito más arriba: estribaba en el concepto de bien supremo, y su solución consistía precisamente en entender que el bien supremo es el *fin* supremo de una voluntad moralmente determinada. Kant toma esta solución como modelo: el principio de la facultad de juzgar no ha de ser entendido como principio constitutivo ni como cosa en sí, sino merced a la unión de la idea de finalidad, tomada de la razón práctica moral, con la idea de naturaleza, tomada del entendimiento. De ahí que, aunque el principio buscado difiera del fin práctico, moral o técnico, haya de ser análogo con ellos, es decir, podamos pensarlo *como si* fuera un fin práctico, pero no de la voluntad, sino de la naturaleza.

El criterio o principio buscado por Kant será, por tanto, un principio peculiar que no es útil ni para el conocimiento teórico (entendimiento) ni para el uso práctico (voluntad), pero sí para la facultad del sentimiento que es también intermedia entre el entendimiento y la voluntad. Se trata del principio de la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad, según el cual debe darse una *concordancia* entre las formas (ordenadas) del entendimiento y los contenidos fácticos. Esa concordancia no la puede poner nuestro entendimiento, sino que ha de ser pensada por la facultad de juzgar como puesta por un entendimiento superior al nuestro que coordine sus formas con los contenidos independientes de ellas. Con este concepto de finalidad natural no se puede determinar contenido alguno, sino sólo reflexionar sobre la naturaleza, representándola *como si* un entendimiento distinto del nuestro contuviera el fundamento del acuerdo o unidad entre lo diverso de las leyes empíricas, esto es, *como si* contuviera un enlace de los fenómenos en la naturaleza según leyes empíricas. Este supuesto no es una demostración de la existencia de Dios, sino tan sólo una condición para el buen funcionamiento de nuestra razón, pero sólo gracias él cabe pensar en una unidad sistemática completa de la experiencia, que implicaría cierta unidad de nuestras facultades. El tránsito, pues, entre las facultades de entender (o legislar sobre la naturaleza) y de querer (o legislar sobre nuestros deseos), lo pone la facultad de juzgar por cuanto al suponer una ordenación final de la naturaleza abre la posibilidad de legislar o regular sobre nuestros sentimientos. De esta forma quedarían reguladas por la razón nuestras tres facultades, siendo la concordancia introducida por la facultad de juzgar la que harían factible un sistema de la razón como unidad armónica de la misma.

Las máximas de la facultad de juzgar que encuentra Kant son: la ley de parsimonia (la naturaleza toma el camino más corto), la ley de continuidad (*natura non facit saltus*) y la de economía (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*). En ellas se recoge el carácter trascendental de su

principio, por cuanto no se refieren nada más que a la posibilidad de la experiencia, es decir, del conocimiento de la naturaleza, no sólo en general, sino como determinada por una diversidad de leyes particulares. Nos indican no cómo son las cosas, sino cómo debemos entenderlas, o sea, cómo debemos proceder nosotros para unificar nuestra experiencia. No se trata de un concepto de la naturaleza ni de un concepto de la libertad, porque no añade nada a su objeto (la naturaleza), sino que recoge la única manera en que debemos nosotros proceder en la reflexión sobre la naturaleza con la mira puesta en una experiencia general y conexa.

Kant denomina a este principio “ley de especificación de la naturaleza”, ley que no es conocida, sino *postulada* para una ordenación de la experiencia en la que armonicen las leyes generales con la diversidad de lo particular que se subordina a ellas. Y en rigor ese principio regula sólo nuestras facultades de conocimiento, es heautónomo, es decir se regula a sí mismo en orden a conocer la naturaleza. La voluntad es autónoma para determinarse en la práctica, el entendimiento es legislador de la naturaleza, el juicio se autorregula, pero no para la práctica, sino para el conocimiento de la naturaleza.

Con la distinción entre la facultad de juzgar determinante y la reflexionante hace posible Kant la solución de la antinomia. La facultad de juzgar determinante, y por lo mismo constituyente de objetos de experiencia, no es legisladora, sino escuetamente aplicadora de las leyes del entendimiento. En cambio, la facultad de juzgar reflexionante es legisladora y, por cierto, autolegisladora o heautónoma, pero en esa misma medida es *reguladora* del uso del juicio, no constituyente de sus objetos: el principio reflexionante es subjetivo, no objetivo.

Si cada extremo de la contradicción es referido a una función distinta de la misma facultad, entonces la contradicción no se produce, sino que se convierte en la existencia de dos *máximas* (analogía con la voluntad o razón práctica) posibles de una misma facultad: debo juzgar *todos* los productos, sucesos y formas de la naturaleza, *en lo que toca a su posibilidad*, según la legislación del entendimiento (o sea, de forma mecánica); pero esto no impide que en ocasiones, es decir, en *algunas* formas naturales, y a su través en la naturaleza entera, la facultad de juzgar pueda reflexionar sobre esos productos *como si* estuvieran sometidos al principio de las causas finales. Ambas cosas no se contradicen, sino que se complementan, pues el principio de las causas finales no suprime la primera máxima, sin la que no habría conocimiento alguno de la naturaleza, antes bien incita a prolongarla todo lo que se pueda. De hecho, afirma Kant, “no se dice con esto tampoco que, según el mecanismo de la naturaleza esas formas no serían *posibles*. Sólo se afirma que la razón humana, en seguimiento de la misma y de esta manera, nunca podrá descubrir el menor fundamento de lo que constituye lo específico de un fin de la naturaleza, aunque pueda perfectamente descubrir otros conocimientos de leyes de la naturaleza”. Lo que es indemostrable e imposible de conocer para el juicio determinante (*la existencia* de causas finales en la naturaleza) sigue siéndolo para el reflexionante, pero para éste es posible pensar como mera idea la conexión final entre las cosas, siempre



que no le atribuya realidad a dicha conexión, y se limite a usarla como guía en su reflexión, que va hasta la base misma de toda explicación mecánica y no se pierde al salir del mundo sensible. Gracias a este principio de reflexión los seres naturales organizados se hacen *pensables* como fines de la naturaleza (cuya existencia objetiva no se afirma), y se comprende la índole arquitectónica de la razón misma. Lo único que nos está vedado es pretender reunir (afirmando o negando) los principios del mecanismo y de las causas finales en un solo principio nouménico accesible a nuestro entendimiento.

Por consiguiente la perplejidad se evita no confundiendo el principio reflexionante (la finalidad de la naturaleza) con el principio determinante de la facultad de juzgar, es decir, no confundiendo la autonomía del primero, que vale sólo subjetivamente para el uso racional en referencia a las leyes particulares de la experiencia, con la heteronomía del segundo, que se rige de acuerdo con las leyes (generales o particulares) del entendimiento.

Por lo que el juicio teleológico se emplea con derecho como medio de investigación de la naturaleza, siempre que el uso de su principio reflexionante se haga sólo por analogía con la causalidad por fines y sin pretender explicar la naturaleza mediante ella. Kant es explícito al respecto. El principio de finalidad natural es un principio más, que sirve para someter a reglas los fenómenos naturales que no pueden ser explicados mediante la causalidad mecánica o eficiente. Podemos usar ese principio teleológico atribuyendo al concepto de un objeto causalidad en relación a su objeto, *como si* tal concepto estuviera en la naturaleza misma y no –como en verdad ocurre– en nosotros. De esta manera pensamos la naturaleza *como si* fuera técnica (u obrara según conceptos) por poder propio. Si no hacemos esto, ha de ser pensada como mecanismo ciego. Pero si atribuyéramos directamente, es decir, sin el «*como si*», la intencionalidad a la naturaleza, en vez de obtener un principio regulativo para el juicio de los fenómenos, le estaríamos atribuyendo un principio constitutivo para la deducción o explicación de sus productos, con lo que incurriríamos en la perplejidad señalada: la naturaleza sería a la vez mecánica y no mecánica, real (objetiva) e ideal (inobjetiva). En definitiva, no es la naturaleza la que nos dispensa el favor (Gunst) de la concordancia o armonía para nuestra satisfacción, sino nosotros los que la acogemos con favor a ella.

Para nuestra investigación, una de las grandes aportaciones de la *KU*, en la que se muestra su esfuerzo sistemático, es la distinción de tres tipos de antinomias de la razón pura: la del entendimiento o razón pura teórica, la de la razón pura práctica y la de la facultad de juzgar, según la distinción de las respectivas facultades superiores de conocimiento. He aquí las partes más significativas del texto:

“Se presenta aquí por sí misma la importante observación siguiente: que hay *tres tipos de antinomias* de la razón pura, las cuales, sin embargo, concuerdan todas en que obligan a ésta a prescindir de la suposición, muy natural por lo demás, que considera los objetos de los sentidos como cosas en sí mismas, para hacerlos más bien valer meramente como fenómenos, y a

ponerles debajo un substrato inteligible (algo suprasensible cuyo concepto es sólo idea y no permite ningún conocimiento propiamente dicho). Sin una antinomia semejante nunca habría podido decidirse la razón a admitir un principio tal, que estrecha tanto el campo de su especulación, ni habría consentido en hacer sacrificios en los cuales tantas esperanzas, muy brillantes por lo demás, tienen que desaparecer por completo...”.

Y continúa:

“que haya tres clases de antinomias tiene su fundamento en que hay tres facultades de conocer, entendimiento, facultad de juzgar y razón, de las cuales cada una (como facultad superior de conocimiento) ha de tener sus principios *a priori*”.

Y concluye:

“Aquí se dan entonces 1) una antinomia de la razón en referencia al uso teórico del entendimiento hasta lo incondicionado *para la facultad de conocer*; 2) una antinomia de la razón en referencia al uso estético de la facultad de juzgar para el sentimiento de placer y de dolor; 3) una antinomia en referencia al uso práctico de la razón que es en sí autolegisladora para la facultad de desear: en la medida en que todas esas facultades tienen sus principios *a priori* superiores y tienen que, de acuerdo con una exigencia indispensable de la razón, juzgar y poder determinar su objeto también de modo incondicional según dichos principios”.

Este texto nos confirma que la perplejidad antinómica, o sea, la más alta o superlativa, afecta propiamente a las facultades humanas de *conocimiento*, que por ser tres dan lugar a tres tipos de antinomias. Sin embargo, las facultades humanas superiores no son sólo esas, sino que se dan también la facultad del sentimiento y la de desear. Estas otras facultades también admiten sus perplejidades, de las que se han mencionado ya algunos ejemplos, pero se tratan de perplejidades de grado inferior, es decir, tales que no suspenden el uso de la razón. Ahora bien, la regulación racional de las facultades no directamente cognoscitivas se obtiene desde las facultades de conocimiento, de manera que la facultad legisladora para los sentimientos es la facultad de juzgar, y la facultad legisladora para los deseos (o voluntad sencilla) es la razón práctica. El principio *a priori* del entendimiento es la conformidad a la ley, y sirve para el conocimiento de la naturaleza. El principio *a priori* de la facultad de juzgar es la conformidad a fines, y sirve para el conocimiento y uso del arte. Y el principio *a priori* de la razón es el fin último, y sirve para el conocimiento y uso de la libertad.

Pero además de las facultades superiores existen facultades inferiores, como por ejemplo la imaginación y los sentidos. Es cierto Kant que habló también de perplejidades de los sentidos y de la imaginación, pero tales perplejidades no eran antinómicas o supremas, no paralizaban la razón, por eso nunca hubo de someterlas a la crítica, que por lo demás era innecesaria,

ya que, como él se cuidó de establecer, el error o la ilusión al respecto no nacen ni de los sentidos ni de la imaginación, sino del (uso del) entendimiento. Bastaba, pues, con la crítica de las facultades superiores de conocimiento para controlar a las inferiores. Por ejemplo, si se tiene en cuenta que la imaginación sirve, entre otras cosas, de base a los juicios estéticos, se comprenderá que quede regulada por ellos, de manera que cuando concuerde su originalidad con los conceptos dará lugar a la genialidad, y cuando no concuerde a la fantasmagoría o delirio.

En resumen, del conjunto de los textos examinados se infiere que la perplejidad ha sido distribuida por Kant según las distintas facultades (entendimiento, voluntad, facultad de juzgar, sentimientos, imaginación y sentidos), pero a la vez ha sido organizada por él jerárquicamente en tres grupos básicos de perplejidades especiales, que denomina *antinomias de la razón pura*, la del entendimiento (que es la original y sirve de modelo para las otras), la de la voluntad y las dos de la facultad de juzgar. Pero eso no ocurrió de una vez, sino a medida que la fecundidad heurística de la gran perplejidad inicial y decisiva (la del entendimiento), le animó a buscar perplejidades en la voluntad y en la facultad de juzgar, sirviendo así para articular su planteamiento crítico completo, que es lo que consideraba él como su legado perenne a la filosofía de todos los tiempos.

Estas últimas observaciones nos pueden ayudar a redondear el sentido del presente capítulo. La perplejidad fue experimentada por Kant ante el problema especulativo de las antinomias, pero habiendo descubierto que su origen era *un mal uso* del entendimiento, dedujo que la libertad era la responsable de la ilusión trascendental, no en el sentido de que ella la produjera directamente (antes bien eso acontece de modo natural y espontáneo, o inevitable), sino en el de que ella era responsable de dejarse arrastrar por lo natural y espontáneo. Ahora bien, eso no le indujo nunca a realizar una crítica de la libertad o razón pura práctica. Y así, aunque en la *KrV* se contienen los futuros elementos de una crítica de la razón práctica, no hay, sin embargo, atisbos de un futuro tratamiento crítico programado de la misma, ni de una perplejidad práctica que contenga antinomias de la razón práctica. Más bien la moral se presentaba como un cuerpo sistemático que sería estudiado como una metafísica del uso práctico de la razón. La labor crítica o propedeútica quedaba cumplida, en un principio, con la crítica de la razón pura.

De hecho, la justificación que encabeza la *KpV* empieza marcando la diferencia entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. El problema de la razón práctica no es la inexistencia de sus objetos o la contradicción de sus conceptos, puesto que la razón en su uso práctico produce sus objetos y sus leyes. No se trata de un problema de fundamentación del saber, sino de un problema de determinación del hacer. La razón pura práctica no necesita indagación crítica alguna, pues una vez demostrado que la hay, ella misma contiene la regla para la crítica de todo su uso. El problema se ciñe, por tanto, a la demostración de que *existe* una razón pura práctica, lo cual se realiza simplemente con una crítica de la razón práctica general, cuya tarea ha de consistir precisamente en someter a examen crítico cuál es el fundamento de

determinación de la voluntad, si la libertad propia o los condicionamientos empíricos. Si lo es la libertad, se certifica que la voluntad humana es causa necesaria y suficiente de sus actos, y por tanto se demuestra la existencia de una dimensión práctica pura de la razón. Pero entonces queda garantizado que sólo el uso de la razón pura es inmanente a la práctica, mientras que los condicionamientos externos serían trascendentes o ilusorios, justo a la inversa de lo que acontecía a la razón pura en su uso especulativo.

Esta peculiaridad de la razón práctica no es óbice para que su crítica sea articulada por Kant a imitación de la crítica de la especulativa (Teoría de los elementos: analítica y dialéctica; Teoría del método). Aunque la analítica de la razón práctica invierta el orden en relación a la de la razón pura especulativa, la dialéctica se mantiene igual, es decir, como el eje de la crítica. Otro tanto acontece, como es palpable, en el siguiente descubrimiento de perplejidades insoslayables, es decir en la *KU*. Y a esto es a lo que he denominado en el presente capítulo «ampliación metódica de la perplejidad»: la búsqueda expresa de perplejidades antinómicas en otros campos distintos del de su original aparición, la cosmología.

Aunque es obvio que el núcleo de la tarea crítica gira en torno de la dialéctica de la razón, no todo es dialéctico en las críticas kantianas, le suele anteceder una analítica y seguir una teoría del método. Además, en el establecimiento de su metafísica propiamente dicha (de la naturaleza y de las costumbres) el planteamiento dialéctico o antinómico ya no vige como en la crítica. Precisamente, por ese carácter limitado de la ampliación de la perplejidad antinómica criticó Hegel el método kantiano, propugnando en cambio la universalización total de dicho método.

### **CAPITULO III:**

## **EL APROVECHAMIENTO DE LA PERPLEJIDAD**

### **EN LA FILOSOFIA CRÍTICA Y DOCTRINAL DE KANT**

## I. INTRODUCCION.

En el capítulo primero he mostrado la conexión de la perplejidad con el planteamiento crítico con el que Kant pretendió evitarla. Sin embargo, sería erróneo pensar que el tratamiento kantiano de la perplejidad se detuvo ahí. Es cierto que la distinción fenómeno-noúmeno y la distribución consiguiente de los opuestos antinómicos son remedios básicos que la evitan y que permanecen constantes en la obra posterior de Kant, pero no son todo lo que éste hizo con la perplejidad. Ya el capítulo segundo ha debido dejar claro que hay una moderada reacción optimista por parte de Kant, al entender que la perplejidad es un desvarío fecundo por el que venimos a conocer mejor la índole de la razón. Pero Kant fue incluso más allá.

Ya en la propia *KrV* nos ofrece un cierto adelanto de algo más positivo en relación con el tratamiento de la perplejidad. Hablando del método escéptico, al tratar de la antinomia de la razón pura, nos dice:

“Pues el método escéptico se va acercando a la certeza, en la medida en que busca descubrir, en un conflicto honestamente planteado e inteligentemente conducido por ambas partes, el punto del malentendido, a fin de, como hacen los sabios legisladores, sacar para sí mismos, a partir de la perplejidad de los jueces en los litigios, ilustración acerca de las deficiencias e imprecisiones de sus leyes”.

Aunque la perplejidad de los jueces es la desorientación que padecen al aplicar las leyes, cuando éstas son defectuosas y faltas de concreción (cosa por lo demás inevitable), si se aplica el ejemplo analógicamente a la razón, cuando le surge un conflicto insoluble, planteado con igual rectitud y fundamento por las partes en litigio (es decir, las proposiciones antinómicas), podemos entonces esperar también el resultado beneficioso que obtienen de ello los legisladores: enseñanza para hacer leyes mejores; en nuestro caso, enseñanza para filosofar mejor. Lo que incluye varias sugerencias: la perplejidad que acompaña a las antinomias sirve, desde luego, como acicate para evitar (críticamente) sus problemas, pero también puede ser aprovechada para conocer mejor la naturaleza de la razón, y para utilizarla mejor.

Precisamente porque Kant admitió la perplejidad en el centro de su planteamiento crítico, aunque en principio lo hiciera para circunscribirla y evitarla, pudo después intentar aprovecharla: si la hubiera superado o suprimido, no habría cabido ningún aprovechamiento ulterior de la misma.

El objetivo de este capítulo es el de mostrar cómo juega la peculiar solución dada por el Kant crítico al problema de la perplejidad en la construcción de su filosofía crítica y doctrinal. Para ello intentaré primero sacar a la luz el aprovechamiento implícito y radical de la perplejidad por Kant, para pasar después a exponer el aprovechamiento explícito, atendiendo expresamente a los desarrollos concretos de su filosofía que se benefician de él.

## II. EL APROVECHAMIENTO IMPLICITO DE LA PERPLEJIDAD.

La perplejidad fue experimentada por Kant como la imposibilidad de decidir la verdad o falsedad de ciertas proposiciones que versan sobre la totalidad de los objetos mundanos, siendo así que, por una parte, esas proposiciones, por ser antinómicas entre sí no parece que puedan ser verdaderas ni falsas a la vez, y que, por otra, al ser generalizaciones de la experiencia, responden a una exigencia racional insoslayable. Ahora bien, esas proposiciones son pensadas por nosotros y, por lo tanto, implican determinados conceptos, pero tales que con ellos no se puede pensar ningún objeto: son pensamientos sin objeto dado, ante los que Kant retrocede con horror. El desajuste entre la exigencia de completitud cognoscitiva y la limitación del conocimiento objetivo es, pues, lo que produce la perplejidad en la filosofía kantiana.

Además, Kant no entendió el escollo de la perplejidad como un problema más, sino como el problema fundamental del saber humano, hasta el punto de que toda su labor crítica giró en torno a la evitación del mismo, según lo demuestra la reiterada presentación de antinomias -que no paralogismos ni ideales de la razón- como paso fundamental en cada una de sus críticas.

Sólo así, es decir, entendida la perplejidad como el estado de permanente vacilación en que cae la razón cuando se hace esas inevitables preguntas para las que no tiene respuesta, y *supuesto el valor exclusivo del conocimiento objetivo*, puede parecer -como aconteció a Kant- que lo único factible en su respecto sea poner unos límites al uso de nuestra razón, de manera que se evite caer en semejante situación.

Pues bien, precisamente esos límites que nos protegen de la

perplejidad marcan la diferencia entre lo que deseamos y lo que podemos saber. Pero, si se distingue entre lo que deseamos y lo que podemos realmente saber, además de poder evitarse la perplejidad, queda también al descubierto que lo que deseamos naturalmente saber no sólo es más amplio que lo que podemos realmente saber, sino -y esto es lo decisivo- que es independiente de lo objetivamente sabible; dicho con más claridad: queda al descubierto que la índole de la razón es fundamental y esencialmente volitiva. Si los deseos de nuestra razón van de modo necesario y natural más allá de lo que nuestro entendimiento pueda alcanzar, entonces es que la energía de la razón no es de índole intelectual, sino oréctica o desiderativa.

Así pues, la perplejidad no sólo es un acontecimiento negativo y a evitar por el intelecto, sino que constituye el indicio positivo de la naturaleza oréctica de la razón, base sobre la que se cimentará todo el proyecto filosófico kantiano.

La primera evidencia de lo que digo la podemos encontrar en la importancia concedida por Kant a la facultad de desear. Kant distingue tres facultades del alma: la cognoscitiva, la del sentimiento y la apetitiva, pero de todas ellas la más amplia e importante es la apetitiva. De hecho, Kant vincula esencialmente la vida a la facultad de desear:

"La vida es la facultad que tiene un ente de obrar según las leyes de la facultad apetitiva"

y

"La vida no es más que la facultad apetitiva en su ejercicio más estricto".

Si Aristóteles había vinculado vida y entendimiento de manera que el acto supremo de la vida era, para él, el acto de conocer, Kant vincula la vida al apetito y pone el acto supremo de la misma en el acto de la voluntad:

"Toda vida descansa en la facultad interior de autodeterminarse según el arbitrio".

"Se llama voluntad a la facultad apetitiva cuyo fundamento interno de determinación, por consiguiente el propio querer, se encuentra en la razón del sujeto".

La vida racional es sobre todo asunto de libre autodeterminación del apetito, y en consecuencia la razón pura es esencialmente razón práctica.

Concuerdia con este planteamiento, por un lado, la interpretación de los pensamientos como acciones o productos del pensar, lo que lleva aparejado que el pensar sea concebido a su vez como causa. Justamente ése es también el implícito de la doctrina kantiana de la espontaneidad del

pensamiento, que es entendida como la facultad de producir por sí mismo, sean ideas -y entonces la espontaneidad ser de la razón-, sean representaciones -en cuyo caso tendremos la espontaneidad del intelecto-. Y, por otro, concuerda asimismo con él que el objetivo o meta última de la razón humana no sea el conocimiento o uso teórico, sino la acción o uso práctico de la misma.

Es también perfectamente congruente con lo dicho el hecho de que las ideas o conceptos de la razón sean interpretadas por Kant como tendencias, disposiciones, intereses o fines naturales. He aquí algunos de los términos que usa para describir la actividad básica de la razón: *Reiz, Trieb, Wunsch, Bestrebung, Begierde, Hang, Interesse, Beeiferung, Zweck*, todos altamente indicativos del radical espontáneo y precognitivo de la racionalidad kantiana. De todos ellos, los más elaborados por él son los de *Interesse* y *Zweck*, que paso a comentar.

Por «fin» entiende Kant aquel efecto de una causa que tiene como único fundamento de su determinación la representación previa del mismo. Los fines son, pues, efectos de causas cognoscitivas, por lo que tienen una relación directa con la razón, y más en concreto con la voluntad, que es la potencia fundamental o facultad de producir algo según una idea que se llama fin. Por eso, la voluntad es definida también como la facultad de los fines. Dos son los tipos de fines admitidos por Kant: los fines de la naturaleza y los de la libertad. Y aunque los únicos que pueden ser conocidos *a priori* por nosotros son los fines de la libertad, con todo los fines de la naturaleza son concebidos por él con una amplitud y generalidad mayor, tanto que incluyen a aquéllos como un caso especial suyo.

Por «interés» entiende Kant la satisfacción que unimos a la representación de la existencia de un objeto. El interés vincula, por tanto, el sentimiento con la facultad apetitiva. En su filosofía caben dos tipos básicos de interés: el interés de la inclinación, cuya característica esencial reside en la antecendencia causal del sentimiento de agrado respecto del deseo; y los intereses racionales, en los que ese sentimiento es efecto, no causa, del deseo. Cabría decir también que en esta filosofía hay dos clases de deseos, los que son efecto del sentimiento de agrado y los que son causa del mismo: los primeros son los deseos sensibles o inclinaciones, los segundos son los deseos racionales. Pero lo más notable es que, entendida así, o sea, como sentimiento de agrado que se sigue a manera de efecto a partir de los deseos de la razón, Kant llega a admitir la existencia de una *propensio intellectualis*, es decir, la existencia de ciertos deseos y sentimientos habituales, nacidos espontáneamente de la razón, que ponen en marcha la actividad del entendimiento, y que generan el interés especulativo de la misma. Pero en cualquier caso, debe quedar bien claro que todo interés es práctico, y que incluso el interés especulativo se subordina funcionalmente al práctico.

Si se tiene en cuenta que, como se ha visto, los fines son los fundamentos o causas objetivas de la determinación de la voluntad, y que los intereses son sentimientos vinculados a la facultad de desear, podrá comprenderse que unos y otros integran respectivamente las dimensiones



objetiva y puramente subjetiva de la acción práctica, y están estrechamente relacionados entre sí, tanto que querer algo, sentir satisfacción en su existencia y tener interés en ello son una misma cosa.

Pues bien, tres son los intereses de la razón, según Kant: el interés del entendimiento, el interés del sentimiento y el interés de la voluntad en sentido estricto, los cuales determinan respectivamente un horizonte lógico, un horizonte estético y un horizonte práctico. Esos tres intereses de la razón se corresponden con las tres siguientes preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué me es permitido esperar?, ¿qué debo hacer? La primera pregunta es puramente especulativa, la segunda es, a la vez, teórica y práctica, y la tercera es puramente práctica. Y con esas tres preguntas, unidas a la de ¿qué es el hombre?, se completa el campo entero de la filosofía como sabiduría. A la primera pregunta responde la Metafísica, que determina las fuentes del saber; a la segunda responde la Religión, que fija los límites de la razón humana; a la tercera responde la Moral, que establece el ámbito del uso posible y útil de todo saber; y a la cuarta, la Antropología, a la que en última instancia se refieren todas las demás, y que es la más necesaria, difícil y descuidada por los filósofos.

Si a esto se añade que Kant concibe la filosofía en su sentido más alto como la ciencia de los fines últimos de la razón humana, y que, además de atribuirle la más alta dignidad, por versar sobre los fines últimos la considera la única con valor propio y capaz de dar valor y unidad sistemática a todas las demás ciencias, será fácil aceptar lo que a mi juicio es evidente: que la interpretación kantiana de la razón en términos de apetición, interés o finalidad, es decir, en términos volitivos, que deriva de su tratamiento de la perplejidad, es el criterio supremo que otorga unidad y coherencia a su pensamiento. Con esto concuerda que la filosofía en su sentido sapiencial sea, para Kant, filosofía práctica y Sócrates el modelo de filósofo. De manera que no es sólo que exista una perfecta correspondencia entre facultades, saberes, fines e intereses de la razón humana, sino que son los fines e intereses de la razón los que determinan nuestras facultades y nuestros saberes.

### III. EL APROVECHAMIENTO EXPLICITO DE LA PERPLEJIDAD.

La perplejidad es una experiencia intelectual negativa que se vincula en el planteamiento kantiano con los conceptos de la razón o ideas, en la medida en que éstas son la expresión para el entendimiento de aquellos deseos, intereses o fines de la razón que son puramente subjetivos, es decir, que carecen de correlato objetivo.

Las ideas de la razón son conceptos sin intuición posible, es decir, conceptos relativos a objetos que nunca pueden ser conocidos por ellos, son

pensamientos con los que no se piensa objetivamente nada. El uso que se haga de tales ideas determinar o bien la caída en la perplejidad, o bien su evitación. Comprender la naturaleza de las ideas y fijar sus posibles usos es, pues, decisivo para establecer los límites que separan la certeza de la perplejidad.

Por lo pronto, las ideas son útiles al menos en sentido negativo, o sea, para obligar a la razón a ponerse límites a sí misma en su uso especulativo, por cuanto que siendo conceptos inobjetivos demuestran que no todo lo que aparece en nuestro pensamiento puede ser aceptado sin más como conocimiento. No es lo mismo pensar que conocer.

Pero además, aunque sean conceptos trascendentes a nuestra facultad de conocimiento (objetivo), no por eso las ideas son inútiles o superfluas, sino que sirven de principios regulativos, y no sólo para contener (negativamente) -como ya he dicho- las pretensiones totalizadoras del entendimiento, sino especial y positivamente para conducirlo en su conocimiento de los datos de la naturaleza de acuerdo con un principio de integridad, favoreciendo así el fin último del conocimiento.

Resulta así que las ideas, o manifestaciones racionales de los fines de la razón, no pueden ser utilizadas como verdaderos conocimientos, pero sí como medios de orientación para procurar conscientemente esos fines. El aprovechamiento concreto de las ideas y, por tanto, de la perplejidad, como medios positivos para la prosecución de los fines de la razón se realiza en la filosofía kantiana mediante el recurso al conocido *als ob*.

Lo mismo que en las matemáticas es posible resolver ciertos problemas admitiendo que lo muy aproximado es equivalente en la práctica a lo exacto (lo que se llama error despreciable) -por ejemplo, postulando que una serie convergente coincide con su límite en el infinito-, así propone Kant usar las ideas no como verdaderos principios de síntesis constitutivas de conocimiento, sino «como si» lo fueran. «Como si» significa que no lo son, pero que en la práctica pueden tomarse para ciertos fines por verdaderos conocimientos objetivos, y entonces sirven de principios de síntesis meramente regulativos. Naturalmente, se trata de una ficción o hipótesis teórica con resultados positivos para la práctica.

De tal manera que si fingimos que a las ideas «mundo», «yo» y «Dios» les corresponden objetos que podrían llegar a ser conocidos en el infinito, tales objetos se convierten cada uno en un *focus imaginarius* de una tarea asintótica o inacabable en la que se manifiesta y realiza el correspondiente fin natural de la razón. Así pues, las ideas, analógicamente tratadas, nos permiten tomar conciencia de los fines, intereses o deseos naturales de nuestra razón, y, lo que es más, nos permiten realizarlos racionalmente.

El método analógico kantiano no intenta ni consigue hacer de las ideas conocimientos directos, pero sí intenta y consigue hacer de ellas ciertos objetos (no dados) de conocimiento, merced a lo cual pueden quedar al alcance de la reflexión las fuentes de nuestros conocimientos *a priori*. Por eso

el método analógico está vinculado estrechamente con la Filosofía Trascendental, o sea, con aquella parte de la metafísica kantiana que preside y unifica todo su filosofar.

La Filosofía Trascendental es aquel saber que se singulariza entre los saberes especulativos por el hecho de que para él ninguna cuestión concerniente a objetos dados a la razón pura es insoluble o puede quedar sin respuesta, es decir, aquel saber que excluye de sí la perplejidad y es capaz, por eso, de evitarla e incluso de aprovecharla. Y la razón por la que excluye de sí la perplejidad estriba en que el mismo concepto que funda la pregunta concerniente a objetos dados a la razón debe capacitarnos perfectamente para poder responderla, ya que el objeto por el que se pregunta en tales cuestiones no existe fuera del concepto. Ahora bien, eso es justamente lo que ocurre con las ideas: son ellas las que suscitan cuestiones que, en principio, no podemos contestar, luego en ellas mismas tienen que estar las indicaciones que nos descubran el verdadero sentido de aquellas preguntas, y, consiguientemente, las respuestas adecuadas. El *als ob* es el procedimiento que permite convertir en respuesta positiva lo que en principio era sólo causa de perplejidad. Desde luego, tales respuestas no se acomodan a nuestras expectativas iniciales (teóricas), pero no por ello carecen de sentido (práctico), de manera que a su través podemos conocer las fuentes de donde derivan nuestros conocimientos *a priori* (fines e intereses naturales de la razón). Por todo ello, aunque la Filosofía Trascendental es sólo una parte de la Metafísica kantiana constituye, no obstante, el núcleo fundamental de su saber filosófico.

Considerado así, el *als ob* no es un método particular de la *KrV* o un procedimiento aislado para la resolución de ciertos problemas en la filosofía kantiana, sino el método general según el cual se unifican los saberes en la misma. Puesto que, como se dijo más arriba, son los fines e intereses de la razón los que determinan nuestras facultades y saberes, el procedimiento que nos permita conocer y realizar esos fines será, sin duda, el más general y básico para el saber, el que sirva de guía y unifique todos los saberes.

En cierto modo puede decirse que el *als ob* es el desarrollo positivo del método escéptico, tal como es descrito en el texto que encabeza este capítulo. Lo mismo que los legisladores no sólo corrigen, sino que mejoran sus leyes a partir de la experiencia de la perplejidad de los jueces, así el filósofo crítico saca partido de la experiencia de la perplejidad para mejorar sus conocimientos teóricos, en la medida en que éstos lo compadecen. Por tanto, el *als ob* viene a ser el complemento metódico positivo de la autolimitación del conocimiento a la experiencia sensible. Si el uso del entendimiento dentro de los límites de los datos sensibles permite aislar la perplejidad y obtener conocimientos fenoménicos seguros, el tratamiento de las ideas según el *als ob* las convierte en objetos que nos suministran, por un lado, un indicio práctico de la naturaleza nouménica de lo *a priori*, y, por otro, una información teórica acerca de los criterios con los que podemos ordenar los datos fenoménicos en saberes formalmente distintos.

De acuerdo con lo expuesto, si se sigue el hilo de las ideas con el

procedimiento analógico del *als ob*, ellas mismas nos deben conducir a las explicaciones pertinentes y, por lo mismo, a los saberes más seguros y más altamente filosóficos que podamos alcanzar.

Paso a continuación, en buena lógica, a analizar el uso del *als ob* kantiano en relación con cada una de las ideas trascendentales, lo que -si es verdad cuanto he dicho- deberá permitirnos reconstruir las directrices de la filosofía doctrinal de Kant al menos en sus líneas esenciales.

### **a) El uso del *als ob* respecto de la idea de mundo.**

En términos estrictos, mundo es, para Kant, la totalidad incondicionada de los fenómenos del sentido externo, o sea, el universo sensible. Supuestos como dados los fenómenos externos y la forma serial en que se presentan, según la cual unos son condición de otros, la razón exige que estén también completamente dadas las condiciones de su posibilidad, las cuales a la manera de las premisas de un razonamiento hagan buena la conclusión, en este caso: la existencia de los fenómenos. De ahí que la razón adelante por su cuenta el concepto de totalidad de los fenómenos. Ahora bien, la totalidad de los fenómenos no es ni puede ser un fenómeno, por lo que el concepto de mundo no sirve en absoluto para conocer objetivamente nada, sino que es una mera idea de la razón.

Con la idea de mundo se vinculan intrínsecamente las ideas cosmológicas, que no son sino la distribución de aquélla según la tabla de las categorías, una vez eliminadas las categorías no pertinentes. En concreto, tales ideas son la de composición (cantidad), división (cualidad), origen (relación) y dependencia (modalidad), y dan lugar a las antinomias en las que se expresa la perplejidad.

Pero si, en vez de pretender la existencia de un objeto «mundo» que corresponda a la idea de mundo, tomamos esta idea como principio meramente regulador, es decir, si hacemos conscientemente la ficción de la existencia de ese objeto, entonces esa misma idea nos prescribe que, al explicar los fenómenos dados, consideremos su serie «como si» fuera infinita, o sea, nos prescribe que procedamos indefinidamente en la explicación de los fenómenos, lo que da lugar a un ejercicio inacabable de ordenación de los mismos. Y, además, quedamos en condiciones de poder interpretar dicha idea como el efecto de una tendencia natural de la razón hacia lo incondicionado, bien sea entendido como la totalidad de la serie de los fenómenos, bien lo sea como el principio o causa de esa serie, pero en cualquiera de los casos se tratará de una tendencia hacia la unidad sistemática o unidad formal suprema.

Tal tendencia tiene su origen en el interés especulativo o teórico de la razón, que es el que la conduce a través del campo empírico y la arrastra de manera irresistible a las ideas cosmológicas, las cuales al suscitar la ilusión dialéctica, o sea, la experiencia de la perplejidad, la obligan a refrenar sus

ímpetus y a ceñirse a la experiencia. Pero también la obligan a reflexionar sobre las fuentes del conocimiento humano, suscitando la pregunta ¿qué podemos saber?, y determinando la admisión exclusiva del entendimiento como facultad de conocimiento teórico, razón por la cual aquel interés fue llamado también por Kant interés del entendimiento.

Pero además, y de modo positivo, esa tendencia nos muestra que nuestros conocimientos, en la medida en que están regidos por la razón, deben integrar un todo sistemático, y no ser una mera rapsodia, siendo ésta la única manera en la que nuestros conocimientos pueden apoyar y promover los fines de la razón. Por lo que, en concreto, el resultado práctico-teórico del uso regulativo de la idea de mundo viene a ser el *sistema*.

Antes que nada, debe advertirse que «sistema» es, para Kant, un concepto de la razón o idea, es decir, la expresión de un fin, tendencia o interés de la razón, no un todo objetivo de conocimientos. Pero gracias al uso no constitutivo, sino regulativo de esa idea se puede realizar una incesante tarea de aproximación a la misma, que en la práctica da como resultado una ordenación sistemática de conocimientos concretos, y que no por inacabable deja de ser una ordenación.

A pesar de que lo sistemático está muy unido histórica y temáticamente al dogmatismo, Kant concede gran importancia científica al sistema: la unidad sistemática es requisito formal para conseguir que el conocimiento ordinario se convierta en científico, y, aún más, la forma sistemática otorga certidumbre apodíctica a los conocimientos. Sin embargo, ese requisito es de índole puramente subjetiva y formal: si fuera una condición objetiva y material, es decir, si se exigiera el conocimiento objetivo del «todo» como condición para el de las partes, el dogmatismo sería inevitable. Por eso, el sistema es, congruentemente, para Kant, sólo una idea, o sea, una meta práctica, no teórica, del saber, pues las metas prácticas, a diferencia de las teóricas, no por ser inalcanzables tienen que dejar de ser metas.

Un sistema total y absoluto de los conocimientos humanos no existe ni puede existir, puesto que la experiencia no está acabada ni puede ser cerrada por nosotros: lo realmente posible es sólo una sistematización progresiva de los conocimientos que se van adquiriendo. En este sentido, el horizonte histórico de nuestro conocimiento no tiene límites. En cambio, sí que cabe una sistematización formal completa o, lo que es igual, una ordenación total de las formas *a priori* en que han de subsumirse todos nuestros conocimientos. Paralelamente, el horizonte racional del conocimiento humano sí tiene límite.

A las partes de la filosofía que pueden alcanzar una sistematización perfecta en sentido lógico, es decir, una determinación deductiva completa de sus principios *a priori* las denomina Kant «metafísica» en sentido general. Y entiende por tal un saber extraído de la esencia misma de la facultad de pensar, que, aun no procediendo de la experiencia, no por eso es inventado, sino que contiene las acciones puras del pensar, los conceptos y las proposiciones fundamentales que unifican legítimamente la diversidad de las

representaciones empíricas. Las «metafísicas» han de ser, por tanto, sistemas de conocimientos apodícticos y, por lo mismo, plena y rigurosamente científicos, merced a los cuales se pueden sistematizar los conocimientos empíricos. En este sentido amplio, bajo el nombre de metafísica queda incluida toda la filosofía de la razón pura, también la crítica.

Pero en sentido estricto, el nombre de metafísica es reservado por Kant en especial para la parte especulativa o teórica de la razón pura o Metafísica de la Naturaleza, que él divide en Filosofía Trascendental y Fisiología. De las tres partes en que se subdivide la última, sólo fue desarrollada expresamente por Kant una sección de la Fisiología racional, que es la que se recoge en *Los primeros principios metafísicos de la Ciencia Natural*, obra que se ocupa de exponer los fundamentos que hacen posible la aplicación de las matemáticas a la teoría de los cuerpos, o sea, los principios de la construcción de conceptos relacionados de manera general con la posibilidad de la materia.

Es interesante advertir que el concepto fundamental sobre el que se construye toda la Ciencia Natural de Kant es el de espacio absoluto o vacío, el cual -sin embargo- es una mera idea o concepto de la razón tan necesario como incomprensible. La sistematización se hace, pues, sobre la base de una tendencia de la razón a lo incondicionado, que nos permitirá organizar el saber relativo al mundo material, pero no intuir su unidad.

Además, el carácter puramente formal o lógico de esta sistematización completa implica, obviamente, que la espontaneidad de las acciones racionales que responden al interés especulativo se ejerce aquí sobre una materia extraña o ajena, y que, por tanto, la capacidad legisladora *a priori* de tal sistematización es *heterónoma*.

### **b) El uso del *als ob* respecto de la idea del yo**

Kant habla al menos de tres yoes: 1- el yo empírico, objeto del sentido interno; 2- el yo puro, que es la unidad trascendental de la conciencia o unidad de la apercepción, y que no es fenómeno ni noúmeno; 3- la idea del yo o idea de una substancia simple e inmutable, o de una inteligencia simple e independiente.

De esta idea del yo, utilizada de modo debido, es decir, utilizada «como si» le correspondiera un objeto, aunque bien sabido que no fenoménicamente, sólo resultan ventajas. La ventaja fundamental consiste en servir para la distinción entre los fenómenos en el espacio y los fenómenos internos o actos del pensar, distinción que evita la tentación de aplicar leyes empíricas de fenómenos corporales a los fenómenos del sentido interno, a la vez que permite unificar los fenómenos de este último.

Con ser notables, estas ventajas de carácter puramente relativo son superadas por otra mucho más radical y decisiva. En efecto, la idea de que el

yo es una substancia simple e independiente, pero no conocible en el orden de los fenómenos, abre la posibilidad de que sea un noumeno. Tal posibilidad no puede ser negada, aunque tampoco ratificada por el entendimiento, dada la ausencia de intuición intelectual, pero sí puede ser confirmada, en cambio, por la razón práctica.

La noción de yo, como substancia simple e inmutable o como inteligencia simple e independiente, coincide con la noción de espíritu, que según Kant es la idea que nos queda cuando se le quita a un ente pensante todo lo material y se le deja el puro pensar. Si se afirma que tales espíritus se dan como cosas en el universo material, esa idea no es más que una fantasmagoría, un *ens rationis ratiocinantis*, acerca del cual nada podemos decidir, pues el único pensamiento que conocemos es el del hombre, es decir, un pensamiento en relación con un cuerpo. Pero si, en vez de afirmar o negar su existencia material o su conocimiento teórico, se limita uno a considerarlo como mera idea, y se lo asocia al uso práctico de la razón, entonces es posible exponer su realidad objetiva.

La noción de espíritu subraya expresamente en la filosofía kantiana la separación e independencia del entendimiento respecto de la sensibilidad, pero el aspecto práctico de tal independencia es recogido y desarrollado por la noción de libertad, cuyas variadas formas (libertad empírico-psicológica, libertad moral y libertad trascendental) presentan como rasgo común la independencia operativa del sujeto humano: independencia del acto de la voluntad respecto de los motivos externos, independencia del mismo respecto de los impulsos y deseos internos, y finalmente independencia operativa en sentido positivo, es decir, autonomía. De manera que la libertad viene a ser la exposición práctica de la realidad objetiva del espíritu o idea del yo.

Esto supuesto, también la libertad es, por su parte, una idea, aunque una idea absolutamente peculiar, pues es la única idea o concepto de la razón que cuando se lo toma «como si» existiera, *eo ipso* existe. Así pues, en ella la ficción teórica coincide con la realidad práctica, el uso puramente regulativo coincide en la práctica con el constitutivo, la fingida suposición (hipótesis) fenoménica coincide con la categorización nouménica.

Precisamente esa singularidad es la que determina que, aun siendo una idea y careciendo, por tanto, de pruebas teóricas de la posibilidad de su objeto, en la práctica este su objeto sea un hecho y deba ser contado entre los *scibilia*. Porque las ideas de la razón práctica, a diferencia de las ideas de la especulativa, no son trascendentes, es decir, algo de lo que no podemos estar ciertos si le corresponde un objeto, sino que como prototipos de la perfección práctica sirven de guía inmanente y de medida de comparación para la conducta moral. Por todo ello la libertad es una realidad, pero no fenoménica, sino nouménica, la única realidad nouménica a la que tenemos acceso. No cabe, pues, duda de que bajo aquella modesta formulación del *als ob* se encierra un grito de *heureka* por parte de Kant: se ha descubierto un hecho de la razón. Y en este descubrimiento se basa el relativo optimismo de la filosofía kantiana.

Sin embargo, el hecho singular que acabo de referir es algo más complejo de lo que a simple vista parece. En efecto, la *KpV* menciona la existencia de un hecho de la razón pura en apariencia distinto y al que califica de único: se trata del imperativo categórico. Lo singular del imperativo categórico reside en que siendo en sí un puro pensamiento problemático, se nos impone por su forma como una ley.

Pues bien, Kant sostiene que ambos hechos son, en realidad uno solo:

"Se da, sin embargo, -dice- un algo (*Etwas*) en la razón humana que no puede ser conocido por medio de la experiencia y que, no obstante, demuestra su realidad y verdad en efectos que se presentan en la experiencia y que, por consiguiente, pueden también ser absolutamente ofrecidos en ella (y, por cierto, según principios *a priori*). Este algo es el concepto de libertad y la ley del imperativo categórico, es decir, absolutamente mandado, que de él procede".

La libertad y el imperativo categórico integran, pues, ese *Etwas* o hecho singular de la razón humana, del que en consecuencia se ha de pensar que es un hecho complejo y analizable.

Por un lado, la existencia de la libertad está contenida implícitamente en el imperativo categórico como un postulado suyo; por otro, el imperativo categórico nos da el sentido exacto de la libertad nouménica:

"nosotros conocemos nuestra propia libertad...sólo a través del imperativo categórico".

La libertad es, según esto, esencialmente autonomía moral. Pero la autonomía moral implícita en el imperativo categórico se resuelve analíticamente en la idea del deber. El deber es una idea, la idea de la necesidad objetiva de una acción, necesidad nacida del carácter vinculado de una voluntad no absolutamente buena. Es éste quizá el concepto más característico de la filosofía kantiana, y de acuerdo con él el ser libre se determina a obrar de cierta manera no como consecuencia de una inclinación o deseo, ni como medio condicional para obtener un propósito concreto, sino por puro respeto a la propia índole racional de su libertad. Esa índole racional no es otra cosa que la superioridad y antecendencia de lo general sobre lo particular. Se puede decir, por tanto, que la constricción moral consiste aquí en una autorreferencia de la propia naturaleza racional, según la cual ella sólo es dignamente tal cuando supedita lo particular a lo general. En eso consisten la responsabilidad y la libertad moral dentro de este pensamiento.

He aquí, pues, la complejidad a que antes aludí: el imperativo categórico implica la libertad como una condición indispensable de su facticidad, como un postulado o imperativo práctico *a priori*, pero a la vez nos aclara y manifiesta el verdadero sentido de la libertad, que es el sentido moral: si se finge «como si» existiera la libertad moral y el deber, *eo ipso*



existen.

Sin embargo, la libertad no es el único postulado necesario para el *factum* del imperativo categórico, también lo son Dios y la inmortalidad. Sólo que estos otros dos postulados forman parte del séquito del imperativo categórico y de la libertad, la cual en cierto modo los introduce y encabeza. Cuando en la práctica nosotros nos comportamos «como si» los objetos de las ideas de Dios y de la inmortalidad estuvieran dados, en virtud del mencionado *Etwas* sus ideas reciben realidad, aunque exclusivamente práctico-moral. Tales ideas, junto con la del bien supremo, son objeto de fe, mas no la de la libertad, y eso significa que si bien todas son postulados, es decir, no cosas u objetos existentes en sí que pudieran ser objeto de conocimiento teórico, sino máximas o reglas de la acción, las de Dios y la inmortalidad no son objeto ni tan siquiera indirectamente de experiencia alguna, mientras que la de la libertad es objeto *indirecto* de experiencia práctica.

Precisamente a eso aludía el texto del *Etwas* antes citado. Los "efectos que se presentan en la experiencia" en él mencionados son, sin duda, las acciones prácticas, las cuales tienen todas que ver con fines, o sea, con objetos de la voluntad, y connotan indirectamente la libertad.

Y es que en la filosofía kantiana se distingue netamente entre conocimientos teóricos y prácticos: los teóricos son aquéllos que expresan lo que es, y tienen como objeto un ser; los prácticos son los que expresan qué debe ser y tienen como objeto una acción. Los conocimientos prácticos se dividen en imperativos y en fundamentos para posibles imperativos, siendo los primeros los más propiamente prácticos, pues los segundos lo son sólo en potencia. A su vez, los imperativos se subdividen en hipotéticos y categórico: hay imperativos hipotético-técnicos (como los preceptos del médico o del envenenador, que sólo indican qué se ha de hacer para conseguir un fin posible) e hipotético-pragmáticos (relacionados con la felicidad o bienestar y con mero valor de consejo, es decir, cuya necesidad es válida sólo bajo determinadas condiciones subjetivas y ocasionales); y, por último, está el imperativo categórico, de índole exclusivamente moral, que impone su necesidad absoluta al comportamiento libre en virtud del carácter puramente formal del deber moral.

Pues bien, ese carácter puramente formal tanto del imperativo categórico como de la idea del deber, nos puede ayudar a comprender por qué sostiene Kant que el sistema perfecto del saber lo constituye la Filosofía moral. Y es que al prescindir la moral por entero de toda referencia a lo empírico, lo que para el sistema teórico del saber era un defecto de sistematicidad da lugar aquí a una sistematización completa, es decir, a una sistematización en que con solo lo formal se tiene todo en la práctica. De hecho, Kant la denomina también "metafísica", aunque en sentido lato, lo que implica que es conocimiento apodíctico además de completo. Por eso, una vez averiguado y establecido el principio supremo de la moralidad en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pudo proceder a deducir ordenada y exhaustivamente de aquél todos los deberes tanto los jurídicos o externos como los deberes puros, internos o éticos.

De esta manera, la idea del yo entendida como idea de la libertad nos ha llevado, merced al *als ob*, al descubrimiento del hecho fundamental de la razón, que funda el relativo optimismo kantiano y a través del cual se establece el concepto fundamental de toda la filosofía práctica kantiana, la idea del deber. En la idea del deber se expresa el interés de la voluntad, tal como queda recogido en la pregunta ¿qué debo hacer? El interés de la voluntad es interés práctico, y en la medida en que es puro o nacido de la sola razón es inmediato y autónomo, en contraste con el interés lógico, que es sólo mediato, en cuanto que supone propósitos de su uso. No es, pues, de extrañar que lo práctico puro constituya el fin último natural de la razón y el destino del hombre.

### **c) El uso del *als ob* respecto de la idea de Dios.**

Dios es, para Kant, el ideal de la razón. El ideal es, por un lado, lo máximo en perfección, y por otro, es la idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*. Lo mismo que las ideas, el ideal no posee fuerza creadora, pero sí fuerza práctica: es el arquetipo que guía nuestras acciones y nos permite establecer comparaciones y valoraciones. Desde luego, no tiene ningún valor objetivo, pero no es una mera quimera, sino que constituye un modelo indispensable a la razón, el modelo de lo completamente perfecto en su especie, sin el cual no podemos apreciar ni medir el grado de insuficiencia de lo que es imperfecto.

El verdadero fin que persigue la razón con el mencionado ideal es la determinación completa de nuestros conocimientos, según reglas *a priori*. Pues si la *determinación* de un conocimiento exige que de cada par de predicados contrapuestos dados sólo uno convenga al concepto en cuestión, el carácter completo de la determinación exige que de cada par de predicados contrapuestos posibles sólo uno le sea aplicable. Esto significa que para conocer una cosa *por completo* es preciso, según Kant, conocer previamente todo lo posible y determinar después -sea de modo positivo o negativo- el conocimiento de la cosa a partir de ello. Por buscar la determinación, el ideal de la razón exige particularidad, y por buscar la determinación completa de los conocimientos exige la totalidad. El ideal de la razón expresa, pues, la tendencia a reunir dos extremos del conocimiento: la particularidad con la generalidad. Más en concreto, reúne la omniposibilidad o generalidad máxima con la omnideterminación o individualidad absoluta; en términos de Kant: la *omnitudo realitatis* con el *ens realissimum*. Se trata, por tanto, de una versión del Dios de Leibniz, cuya omniposibilidad se determinaba a sí misma como existente; sólo que Kant lo entiende como mero ideal o regla *a priori* del conocimiento, de manera que la idea de Dios se relaciona con conceptos, no con esquemas imaginativos ni con datos sensibles, y expresa la antecendencia absoluta de lo subjetivo sobre lo objetivo en el conocimiento.

El ideal de la razón no es, por tanto, más que el ideal del conocimiento

completo y perfecto, un cierto adelanto del universal concreto o saber real hegelianos, pero bien sabido que en Kant dicho ideal es inalcanzable: un punto hacia el que tiende asintóticamente la razón, pero que nunca llega a incorporar. No obstante, ese ideal está en la base de la completa determinación que necesariamente encontramos en todo cuanto existe para nosotros, y constituye la suprema y absoluta condición material de su posibilidad, condición a la que tiene que retrotraerse el pensamiento de los objetos en general según su contenido.

Por un engaño natural de la razón, solemos tomar este ideal como principio de todas las cosas, en vez de como lo que es, o sea, como principio de todos los fenómenos en cuanto que fenómenos. De manera que lo que en verdad sólo es un principio regulativo para la unificación de la experiencia, primero, es objetivado por nosotros, cuando atribuimos a su concepto realidad; luego, es hipostasiado, cuando otorgamos a su concepto la facultad exclusiva de determinarse por completo a sí mismo, representándonoslo como individuo; y, por último, lo personificamos -como se explica más adelante-, cuando le atribuimos inteligencia

Pero si, en vez de objetivar la idea de Dios, la tomamos «como si» fuera un objeto (aquel objeto que nos permite unificar toda la experiencia) y «como si» fuera el fundamento supremo y omnisuficiente de todos los fenómenos, y «como si» los objetos procedieran de él como de su arquetipo, entonces el concepto trascendental de Dios viene a ser en sentido propio un concepto *deísta*, cuya validez objetiva no queda indicada, sino sólo su utilidad al servicio de la suprema y necesaria unidad de toda experiencia posible.

Sin embargo, ese concepto deísta de Dios ha de ser ampliado, debido, en primer lugar, a la índole peculiar de ciertos fenómenos naturales, a saber, los seres orgánicos, que son los que introducen la impresión de contingencia en el mundo físico. Esta clase especial de fenómenos no puede ser entendida por nosotros, según Kant, más que si los pensamos como fines de la naturaleza o fines objetivos, es decir, «como si» en ellos el enlace de las causas eficientes fuera efecto de causas finales. El fundamento para la posible comprensión de tales fenómenos absolutamente singulares lo encontramos en la experiencia de la producción técnica, en la que se coordinan entendimiento y voluntad, es decir, conceptos objetivos con fines subjetivos. De manera que si, por analogía, aunque sea remota, con nuestra producción técnica, pensamos a los seres orgánicos como productos naturales de una causa intencionada, se nos hace comprensible la no incompatibilidad de eficiencia y finalidad en los seres orgánicos.

Con esto incurre Kant en una grave y clara confusión entre los fines libres y las causas finales, confusión que aun hoy sigue disuadiendo a los teóricos de la vida para admitir entre sus conceptos la noción de causa final. Pero a los efectos internos de la filosofía kantiana ello implica tan sólo la admisión de una causa de la naturaleza que obra según fines, o sea, la ampliación de la noción de Dios como mera causa de la serie de los fenómenos a la de una causa inteligente de la naturaleza.

Naturalmente, puesto que se trata de una analogía, la idea de Dios ha de ser tomada «como si» fuera la de una causa inteligente, y esto es suficiente para unificar con ella el campo entero de la experiencia posible, incluidos los fenómenos orgánicos.

Pero, en segundo lugar, la ampliación de un concepto deísta de Dios a otro teísta es exigida también, y sobre todo, por la moral. La idea de Dios es, en efecto, una condición *a priori* de la vida moral, ya que sin ella no cabría el imperativo categórico: el imperativo categórico implica obligatoriedad, es decir, dependencia de la razón respecto de una ley objetiva, que le viene impuesta en la medida en que en ella existen inclinaciones naturales que pueden ser contrarias a aquélla y a las que ha de resistir la voluntad para actuar éticamente. De ahí resulta que nosotros no podemos hacernos comprensible una obligación o necesidad moral sin pensar en otro que nos la imponga u ordene, y ésa es precisamente la función de la idea de Dios, pero concebida ahora como la idea de una inteligencia omnisuficiente y santa para la que toda máxima es a la vez ley moral, y que constituye el modelo al que deben aspirar a aproximarse indefinidamente los seres racionales finitos en su vida práctica. Sin embargo, esta idea de Dios no supone en absoluto su existencia, sino que es pura y simplemente eso, una idea, o lo que es igual, un producto de nuestra mente, de manera que la obligación que ella impone es una auto-obligación, no propiamente un deber hacia Dios, sino un deber para consigo mismo. En este sentido, tomada «como si» existiera, la idea de Dios es un ingrediente esencial del imperativo categórico y, en esa medida, es el fundamento del mundo moral.

Por donde se concluye que la tendencia a hacer de Dios, primero un objeto, luego una hipóstasis y finalmente una persona puede ser aprovechada con fruto, siempre y cuando se la corrija debidamente con el *als ob*.

Esto supuesto, Dios es también un postulado de la razón práctica, sólo que en este caso lo que se postula es su existencia, no su idea, es decir, se postula la existencia del ideal de la razón, que había sido admitido en la parte teórica sólo *ex hypothesi*, o sea, «como si» existiera. En esquema, he aquí la lógica de dicha postulación: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son condiciones de posibilidad del ideal del sumo bien, pero el ideal del sumo bien es el objeto completo de la razón pura práctica, cuya indudable realidad fáctica hace que ambos hayan de ser admitidos *ex thesi*, aunque sólo en sentido práctico, tal como explico a continuación.

El bien supremo es la idea que reúne la máxima moralidad con la máxima felicidad, esto es, la santidad con la bienaventuranza. Como objeto de la razón práctica, esta idea da lugar a una antinomia peculiar, pues si en la práctica buscamos con nuestras obras la felicidad, entonces no obramos conforme al deber ni, por consiguiente, nuestra conducta es, según Kant, ética; pero si, por el contrario, obramos según el deber, entonces no seguimos las conexiones empíricas, que son las que pueden procurarnos en esta vida una relativa felicidad. Para resolver la antinomia, distingue Kant

entre lo moral, nouménico, y la consecución, fenoménica, de la felicidad; de forma que mientras que un obrar interesado en la felicidad es imposible que sea virtuoso, no es imposible, en cambio, que una actividad moral práctica pueda producir indirectamente la felicidad, como premio del autor inteligente de la naturaleza a la virtud, en otra vida.

Para que el objeto completo de la razón práctica tenga, pues, sentido real, ha de postularse la existencia de una causa inteligente de la naturaleza que sea a la vez remuneradora. Se exige, por tanto, primero que el ideal de la razón sea ampliado, y después que exista. La ampliación consiste en reunir el ideal de la razón como causa inteligente del mundo, o Dios personal, con la idea de ser supremo, fundamento del mundo moral, en cuanto que ordena seguir la virtud y evitar el vicio, y además los sanciona en otra vida. De esta manera, la idea de Dios se convierte en el ideal del bien supremo, en el que se conjugan la índole de causa inteligente junto con la índole de fundamento del mundo moral, unión a la que Kant denomina también *razón suprema*, que sería la que unifica armónicamente tanto la razón especulativa como la práctica. Y de esta razón suprema es de la que se postula la existencia.

El ideal del bien supremo, aunque la incluya como su porción más importante, va más allá de la estricta moralidad, en la medida en que nos permite esperar la felicidad: como fundamento del mundo moral no es para nosotros objeto de deber, sino de esperanza. La esperanza aparece en Kant indisolublemente ligada a la idea de felicidad. Como afecto, la esperanza es el sentimiento de alegría que produce en nosotros la apertura del panorama de la felicidad. Pero la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación. Es una idea, ciertamente, y por ello es expresión de un fin natural humano, pero que no es un fin puro de la razón, sino de la razón en cuanto que vinculada con la sensibilidad. No es una idea con objeto concreto y preciso, sino vago e indeterminado: es la idea de una situación o estado, a saber, la de un estado perfecto del ente racional en el mundo, al que todo sucedería según su deseo. El fundamento de dicha idea sería la coincidencia de la naturaleza sensible con los fines racionales, tanto libres o morales como espontáneos. Esta idea (felicidad) no expresa por sí sola ni la suprema meta natural del hombre ni el ideal del sumo bien, pero, dada la índole de nuestra racionalidad, tampoco puede ser desechada como extraña a ambos –pues la mera moralidad no es el sumo bien–, sino que expresa la conjunción ordenada de una y otro.

La idea de Dios como sumo bien nos ofrece, por consiguiente, el hilo conductor para responder a la pregunta: ¿qué puedo esperar?, pregunta cuya respuesta pertenece al ámbito de la religión.

La idea del sumo bien es objeto de fe para la razón: su concepto carece de experiencia posible, pero su uso es prescrito a la razón por la idea del deber para la realización del mayor bien posible en este mundo. Es decir, que siendo una utopía teórica, si se admite «como si» existiera, se obtiene un rendimiento práctico neto: nos permite tender hacia la realización práctica del mayor bien posible. Pero, a la vez, la idea de sumo bien es para la razón pura práctica objeto de esperanza, y eso significa que, no siendo asequibles

tampoco en la práctica ni la santidad ni la bienaventuranza para una criatura finita cuya vida y poder están radicalmente limitados, si imaginativamente prolongamos su poder y su existencia hasta el infinito, se nos hace posible pensar y desear que ambas se reúnan armónicamente más allá de los límites temporales. El objeto de la esperanza es también, pues, un *focus imaginarius*, una utopía práctica, pero que nos permite actuar en esta vida de la única manera que conviene a un hombre, a saber: obrando moralmente, que es el modo de hacerse digno de ser feliz. No sabemos qué es la felicidad, ni si existe o no, pero sabemos que es posible y cómo se podría obtener.

Por una limitación inevitable, nuestra facultad racional práctica busca en todas sus acciones el resultado de las mismas, para encontrar en él algo que pueda mostrar la pureza de su intención, ya que lo último en la ejecución es lo primero en la intención. La pureza de intención está en entredicho, porque nuestra voluntad práctica se determina inexorablemente por fines, y puesto que los fines son objeto también de la inclinación se asocian siempre a la idea de placer. Por estas razones la ley moral, que de suyo es sólo objeto de respeto y que no necesita de ningún motivo para imponerse a nuestra conciencia, ha de ampliarse, debido a la constitución misma de nuestra razón limitada, con la admisión de un fin último moral entre sus fundamentos de determinación. El imperativo categórico se amplía así con la máxima "haz del mayor bien posible en este mundo tu fin último". Tal máxima, que se funda en el imperativo categórico, va más allá de él y se introduce ya en el campo de la religión, pues si ha de pensarse que la observancia de las leyes morales es la causa de la producción del bien supremo como fin, y el hombre no es capaz de obtener en esta vida ese bien supremo -que reúna la felicidad efectiva con el merecimiento de la misma-, entonces ha de postularse la existencia de un ser moral soberano del mundo, que sea capaz de reunir ambos extremos, y ese ser es Dios. La moral nos lleva como de la mano a la Religión.

Por su lado, la religión está en parte unida a la moral y en parte separada de ella. En la religión se ha de distinguir lo formal y lo material. Lo formal de la religión pertenece al mundo moral y está constituido por la consideración del deber como mandato divino, a que antes he aludido.

Lo formal de la religión coincide con la autolegislación moral y con las obligaciones respecto de sí mismo, entre las que se enumeran la cultura de la habilidad, o desarrollo tanto de las potencias del espíritu, como de las del alma y de las del cuerpo, es decir, de la perfección natural, y la cultura de la disciplina, o elevación moral. El cumplimiento de estas dos obligaciones está en la raíz de la historia y del conflicto que la caracteriza, pues las capacidades naturales no pueden desarrollarse completamente en el individuo, sino en la especie, y además ese desarrollo es procurado por la naturaleza mediante el antagonismo de las referidas disposiciones naturales dentro de la sociedad. Surge así el más grande y difícil problema de la especie humana, el del establecimiento de una constitución civil perfecta, respecto del cual la naturaleza no nos impone alcanzar una solución, sino sólo tender indefinidamente hacia ella, lo que equivale a decir que se trata de una idea que, tomada «como si» fuera posible, permite el progreso indefinido

de la humanidad.

Sin embargo, hay otro ámbito de la religión que no cae dentro de la ética ni de la filosofía práctica kantiana, a saber: lo material de la religión, los deberes propiamente religiosos, esto es, lo que concierne al servicio que se ha de prestar a Dios. Tales deberes no se pueden deducir como mandatos divinos a partir de la sola razón, sino que sólo son conocibles *empíricamente* como pertenecientes a la religión revelada. Ellos no sólo suponen la idea de Dios en sentido práctico, sino también su existencia como dada mediata o inmediatamente en la experiencia. La religión no difiere, pues, de la moral porque sus contenidos sean otra cosa que obligaciones, sino porque se tratan de obligaciones externas, mientras que la moral sólo impone obligaciones internas, por eso la religión no es, para Kant, más que un reforzamiento del influjo de la moral sobre la voluntad humana en favor del cumplimiento de todos sus deberes, mediante la idea de Dios producida por ella. Y esa es la razón por la que no hay más que una religión, aunque sean diversas las maneras de creer en una revelación divina, y diversos los modos de representarse sensiblemente la voluntad de Dios. Entre todas las formas históricas de la religión única estima Kant que el cristianismo es la más conveniente, o sea, la que mejor concuerda con la razón pura.

Pues bien, la fe bíblica es una fe histórica y, por lo mismo, empírica, cuya certificación racional no puede venirnos dada por el saber divino, ya que es absolutamente imposible, según Kant, que el hombre venga a tener conocimiento de Dios por medio de sus sentidos. Incluso si Dios hablara con el hombre, no podría éste saber nunca que es Dios quien le habla. La única manera de certificar racionalmente el origen divino de la Biblia o de cualquier otro código de conducta moral empírico consiste en verificar la capacidad del mismo para fundar o recuperar, caso de haberse perdido, la religión del corazón humano; pero tanto lo uno como lo otro es sólo obra de la naturaleza y resultado de la cultura progresiva del género humano. Y ese es precisamente, a juicio de Kant, el mérito de la Biblia y del cristianismo. Por eso, y sólo por eso, tomada la Biblia «como si» fuera una revelación divina, merece ser conservada, utilizada moralmente y puesta en la base de la religión como su guía. De nuevo nos encontramos con el *a/s ob*: la Biblia no es una verdadera revelación, o al menos es imposible saber si lo es o no, hasta el punto de que es mera superstición creer que tener una fe histórica sea un deber y que sirva para la salvación. Pero si se toma «como si» lo fuera, entonces puede servir a la moralidad, mereciendo en esa misma medida ser conservada, utilizada y puesta en la base de la religiosidad. Es, en consecuencia, la razón práctica la que mide e impone sus límites a la revelación, mientras que ésta es convertida en su sierva, justo a la inversa que en S. Agustín, para quien es la revelación la que desde su superioridad permite y fomenta el autotrascendimiento de la razón. Kant no niega la compatibilidad de fe y razón, pero previo confinamiento de la fe dentro de los límites de la razón.

En estricta coherencia con lo anterior, es lógico que el único saber racional posible acerca de la religión en sentido material sea la determinación de la concordancia o armonía de la revelación como sistema

histórico con la razón pura práctica, y que tal determinación dé lugar a una doctrina de la religión dentro de los límites de la mera razón.

Esa concordancia, que sólo es posible en el plano práctico-moral, viene a ser una concordancia entre la razón y sus productos históricos, o sea, una concordancia de la razón consigo misma. Se puede decir, por tanto, que cuando se toma la Biblia «como si» fuera revelación divina, se puede establecer racionalmente una armonía de la razón con sus productos, que en definitiva es la armonía de la razón consigo misma. Sólo que como semejante armonía se produce *a posteriori* y de modo aparentemente casual, ofrece la impresión de una coincidencia gratuita, de un favor o gracia que da lugar al más elevado sentimiento estético, pero cuyo único fundamento es la unidad de la razón que produce los efectos históricos con la razón que reflexiona sobre ellos.

Si se tiene en cuenta que el gusto es en el fondo para Kant la facultad de juzgar la sensibilización de las ideas morales, no puede evitarse la sensación bien fundada de que la religiosidad que no cae dentro del campo moral es, para él, un asunto del gusto, una cuestión estética, habida cuenta de que, como se ha dicho, la revelación no es en su filosofía más que una sensibilización o manifestación empírica de ideas morales.

Como podemos ver, la idea de Dios sirve en Kant de medio de unión o enlace entre la generalidad máxima y la individualidad, entre fenómenos orgánicos e inorgánicos, entre sensibilidad y racionalidad, entre naturaleza y moralidad, entre razón y fe. Es, pues, expresión del interés por la armonía o concordia universal, a la par que guía para perseguirla prácticamente. Pero dicho interés no produce otra verdad que una verdad subjetiva, que es la que corresponde a la consonancia del conocimiento con el sujeto y con las leyes de la apariencia sensible, justamente lo que Kant denomina *verdad estética*. Por consiguiente, el interés por la armonía o concordia equivale al interés de la facultad del sentimiento y determina el horizonte estético, que es el de quien busca adecuar la ciencia al gusto del público, de manera que pueda ponerla a la altura de los no entendidos. Se trata también aquí de encontrar la armonía entre lo sensible y lo racional, tarea propia de la facultad de juzgar reflexionante y que se cumple en todos los casos mediante la *heautonomía* de la razón, o sea, dándose a sí misma un principio trascendental que permita armonizar, y ese principio trascendental que lo armoniza todo es la idea de Dios.

#### IV. CONCLUSION.

Al hilo del tratamiento analógico de las ideas del mundo, del yo y de Dios, me he esforzado en reconstruir -creo que con éxito- las enseñanzas más características de la filosofía doctrinal de Kant, si se exceptúan las que



habrían de responder a la cuarta de las conocidas preguntas formuladas por él, a saber, la pregunta ¿qué es el hombre?, es decir, si se exceptúa la Antropología.

Sin embargo, si se tiene en cuenta que cada una de las ideas no hace más que expresar una tendencia natural de la razón, se puede entonces afirmar que cuanto ellas nos han dado a conocer no ha sido sino la propia naturaleza de la razón, primero en su pretensión de sistematicidad cognoscitiva, luego en su afirmación de la propia dignidad en el cumplimiento del deber, y por último en la esperanzada comprobación de la armonía entre nuestra sensibilidad y nuestra racionalidad. El conjunto de los saberes humanos no es, en definitiva, más que autoconocimiento, pero no intuición intelectual ni autoconocimiento teórico de sí mismo, sino mero autoconocimiento práctico, o sea, toma de conciencia y prosecución activa de nuestras tendencias racionales: de nuestra tendencia a regular los conocimientos fenoménicos, de nuestra tendencia a regular nuestra conducta práctica, de nuestra tendencia a armonizar nuestros productos práctico-sensibles con nuestra razón. Por lo que queda conjurada *inde ab initio* toda tentación de saber absoluto al estilo de los idealistas. De manera que toda la filosofía kantiana se resuelve últimamente en conocimiento fáctico del hombre, y venimos así a comprobar que, como ya nos había advertido el propio Kant, todos los otros saberes remiten a la Antropología, como al más necesario, difícil y descuidado de los saberes.

Esta tesis es corroborada por la ampliación de su sistema emprendida por Kant en los últimos años de su vida y que se orientaba en una doble dirección: hacia abajo, mediante la "ciencia del tránsito", y hacia arriba, mediante la "filosofía trascendental".

El primer empeño consistía en deducir *a priori* por el lado del objeto, no del sujeto, ciertas condiciones requeridas en aquél para que resulte cognoscible. Se trataba, por tanto, de una deducción *a priori* que afecta indirectamente a la cosa en sí, pero no porque la intuyamos, sino para que podamos recibir sus efectos en nosotros mismos. Según he dicho más arriba, tanto las categorías como los principios metafísicos de la Ciencia Natural son perfectamente sistemáticos y, en esa medida, imprescindibles para la sistematización relativa que permite el saber objetivo humano. Pero al ser ambos saberes por completo heterogéneos respecto de los conocimientos experienciales, presentan un grave problema para su unificación con estos últimos. Dicho problema fue denominado por Kant el problema del "tránsito" (*Übergang*), y tiene ciertas analogías con el problema de la participación en el Parménides de Platón, pues deriva al igual que éste de un planteamiento dualista. La solución que parece intentar Kant consiste en establecer un nuevo y adicional sistema *a priori*, el sistema de las fuerzas dinámicas de la naturaleza, o el conjunto de todas las relaciones dadas *a priori* de las fuerzas motrices de la materia, y que son requeridas por el sistema empírico, o sea, por la Física. Así pues, entre la Física empírica y los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* habría de incluirse un tercer saber, la Física general, también *a priori* y, en cuanto que tal, perfectamente sistemático. El tránsito consistiría en llevar el agregado de las

representaciones empíricas al sistema de la experiencia, deducido éste *a priori* a partir del principio del entendimiento como fenómeno de lo múltiple según lo formal, y a la manera de un conjunto de reglas *a priori* que posibilitan la experiencia.

Descendiendo a lo concreto, es interesante notar que el principio *a priori* necesario para la sistematización de la experiencia es lo contrapuesto al concepto de espacio vacío, en que terminaban los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural*. Kant admite llamar a este principio tanto calórico como éter, y entiende por él el espacio perceptible o la materia original y sin forma, el *continuum* de todos los cuerpos, la substancia extensa, es decir, no un cuerpo, sino un elemento que llena por completo el espacio cósmico y abre la posibilidad de la unidad del conjunto de la experiencia posible. Esta materia no es una cosa, pero tampoco un elemento hipotético fingido para poder explicar ciertos fenómenos, sino un elemento cósmico real y dado *a priori* por la razón. El fundamento de esta afirmación radica en que el espacio es una forma pura, la forma sintética de una intuición, pero él mismo no es un objeto sensible, y, aunque necesario, sin algo sintetizable en general no podría producir la intuición concreta de ningún objeto real ni en general ni en particular; de manera que si no ha de quedar en pura forma vacía para la experiencia, será necesario admitir como condición de posibilidad de esta última un elemento originario que exista sólo en el pensamiento, pero que dé al espacio la posibilidad de ser objeto de los sentidos, y tal elemento es el calórico o el éter.

Así pues, en su búsqueda de la sistematización formal completa de la experiencia, Kant se vió abocado a admitir una autoafección del sujeto sobre sí mismo, de tal índole que se pueda hacer formalmente receptivo de la multiplicidad propia de los datos sensoriales, pues de suyo la forma pura del espacio es tan uniformemente abstracta que no puede ser materialmente determinada por la particularidad de los datos sensibles.

Por otro lado, también en los últimos años de su vida, Kant intentó pergeñar una filosofía trascendental, que habría de contener el sistema de las ideas del sujeto pensante, y que habría de ser la unidad sistemática más alta, el todo absoluto de los principios del filosofar. Parece que el intento kantiano consiste en utilizar las matemáticas, como saber constructivo de conceptos, al servicio de la filosofía. Lo que a mi juicio significa que dicha filosofía trascendental ha de construir *a priori* los conceptos de Dios, del mundo y del yo, pero no como objetos de una intuición, sino como puros objetos del pensamiento. Tampoco puede tratarse de una deducción formal *a priori*, algo paralelo a la deducción de las categorías en la Analítica trascendental. Se trata, más bien, de construir prácticamente un sistema de la razón, un sistema subjetivo, un sistema sintético *a priori* de formas puras, pero que funda la posibilidad de todo otro sistema. En concreto, las ideas de Dios y del mundo que, siendo supremas y únicas, se distinguen entre sí como lo cualitativo y lo cuantitativo, podrían ser unidas sintéticamente por la idea del yo, sujeto juzgante, o habitador del mundo. Decir que Dios existe o que existe el mundo son proposiciones análogas a las que afirman que hay un espacio y un tiempo, o sea, que al igual que el espacio y el tiempo, las ideas del mundo y

de Dios son objetos del saber producidos totalmente por nosotros mismos. Por lo que en el fondo y definitivamente, lo formal de todo sistema estriba en la idea de la autoconstrucción, algo así como la pura intelección del mismo sujeto. La filosofía trascendental es un constructo del sujeto humano por el que se hace a la vez autor de sí mismo.

Con todas las cautelas que la peculiar situación del *Opus Postumum* obliga a tomar, parece que se puede afirmar que el último Kant ha intentado llevar al límite las líneas maestras de su planteamiento filosófico. Así en efecto, sin renegar nunca de su postura crítica y, sin caer, por tanto, en el idealismo absoluto de sus inmediatos seguidores, Kant ha procurado cerrar la malla sistemática sobre su pensamiento, tanto por el lado de la materia como por el de las ideas. El sistema de las ideas sería el sistema más altamente formal de todos, y la vía para acometerlo se encuentra en la idea del yo, que es la fundamental, no sólo porque une a las otras dos como dimensiones tuyas, sino por estricta congruencia: porque es ella la que se identifica con la razón práctica y funda así a las otras dos. Por el otro cabo, lo general de la materia, lo que la unifica, sea el calórico o el éter, es también una dimensión de la razón humana, una autoafección de la misma. El autoconocimiento práctico a que antes me referí equivale, en definitiva, a una autoconstrucción o autoproducción fáctica del hombre por el hombre.

De manera que tanto histórica como doctrinalmente el aprovechamiento por Kant de la perplejidad desemboca en un filosofar que se curva sobre sí mismo. Obligando, por un lado, a una autolimitación en el uso del entendimiento, y aprovechando, por otro, en sentido exclusivamente práctico cuanto excede de esa limitación, la perplejidad ha eliminado el trascender trascendental del intelecto, y ha dado como resultado que sólo conozcamos *nuestras propias tendencias y lo que las satura (fenómenos, acciones y esperanzas)*, es decir, que en todos nuestros conocimientos, teóricos o prácticos, nunca hagamos otra cosa que conocer fácticamente al hombre. Esta imposibilidad para hacerse otro, es decir, para conocer –pues propiamente conocer es hacerse noticialmente otro–, este volver siempre al sujeto humano ha sido denominado por algunos inmanentismo, pero a mi juicio por carecer de la verdadera inmanencia (que es la del acto de entender) es más bien un pan-antropologismo práctico: hacer del mundo y de Dios meras dimensiones de la razón humana equivale a hacer del hombre no ya el centro del universo, sino el universo del conocer.

Ahora que hemos acompañado a Kant hasta el final conviene que recorramos sinópticamente los hitos fundamentales de su pensamiento.

Para Kant conocer es objetivar y no hay más conocimiento teórico que el conocimiento objetivo. En su ansia por objetivarlo todo, tropieza con lo extraobjetivo, con lo que no se deja objetivar, y lo interpreta como simplemente inobjetivo, retrocediendo ante ello como ante lo absurdo. Es la perplejidad, que ha surgido por el desmedido ansia de objetivarlo todo, y que no deja reconocer lo extraobjetivo como *extra-*, sino sólo como in-objetivo; es decir, induce a interpretar la no objetivación de lo extraobjetivo como un defecto de nuestro conocimiento y no como indicio de otros modos de

conocimiento existentes en nosotros. En realidad, la ausencia de intuición intelectual no es ningún defecto, pues lo propio del entendimiento no es objetivar, sino poseer y usar habitualmente los primeros principios. Pero los primeros principios no son objetivables en absoluto, y el no objetivarlos no implica, por tanto, que los desconozcamos, sino que, al no ser ellos objetos, si los conocemos lo hemos de hacer de una manera superior. Sólo quien no admita como conocimiento teórico más que el conocimiento objetivo, es decir, el racionalista, hará aquella falsa inferencia, pero junto con ella aparecerá inexorablemente la perplejidad, o sea, la imposibilidad de tratar como objeto a lo extraobjetivo.

Kant no cedió ante tamaño obstáculo, sino que lo tomó como punto de referencia central de todo su filosofar, por un lado, para poder circunscribirlo y evitarlo, y, por otro, para aprovecharlo en la construcción de una filosofía subjetiva al margen de toda duda y perplejidad. El resultado de ambos esfuerzos conjuntos acaba de ser reseñado: una filosofía que se reduce a Antropología como conocimiento fáctico del hombre.

El ejemplo de Kant debería servirnos de lección para evitar empeñarnos en un objetivismo a ultranza, y como acicate para reconocer y desarrollar modos de conocimiento superiores capaces de abrirnos a lo trascendente y, por consecuencia indirecta de esto último, a un conocimiento integral del hombre.

## Capítulo IV:

### UN EJEMPLO, LA IDEA DE ESTADO EN KANT

El fin de este capítulo no es el de exponer los detalles de la conocida doctrina kantiana sobre el Estado, sino el de llamar la atención sobre ciertos aspectos menos notorios, pero importantes, de su concepción del Estado, que sirvan de modo especial para ejemplificar el aprovechamiento doctrinal de la perplejidad por Kant.

En un pasaje nada sencillo del §90 de la *Crítica del Juicio*, y a título de ejemplo, deja caer Kant la afirmación de que el Estado es un sistema. La sugerencia podría parecer intrascendente, si no fuera por el difícil y destacado lugar que ocupa la noción de sistema en la filosofía kantiana, noción sobre la cual voy a concentrar mi atención en lo que sigue, para aplicarla después a su concepción del Estado.

#### I. LA NOCIÓN DE SISTEMA

De entrada, el concepto kantiano de sistema no parece ofrecer novedades importantes: es aquel todo cuya forma predetermina *a priori* la relación de las partes con el todo y entre sí. Sin embargo, lo peculiar del kantismo radica en que dicha forma es entendida como un *Vernunftbegriff*, por lo que la definición más propia de sistema es, para Kant, la siguiente: la unidad de una pluralidad de conocimientos bajo una idea. Como ha sido ya expuesto, los conceptos de la razón, o ideas, son formas vacías o carentes de contenido por falta de información sensorial y de esquemas imaginativos que les correspondan. Tales ideas son meras expresiones de una tendencia natural de la razón, que quiere alcanzar metas para las que no está capacitada de hecho. Ha de afirmarse, por tanto, que el concepto de sistema es, como las ideas, un concepto vacío de contenido objetivo determinado, o, lo que es igual, que no existe ningún sistema objetivo.

Con todo, la *Crítica de la Razón Pura*, en vez de desechar por completo la noción de sistema, cuida mucho el deslindar su oposición al dogmatismo -la corriente filosófica defensora del sistema objetivo- de su postura frente a la

sistematicidad en general. De tal manera que, si la sistematicidad se entiende como una mera tendencia arquitectónica de la razón, no sólo resulta ser aceptable para el planteamiento crítico, sino la única función posible de las ideas dentro del mismo, a saber: la de servir como principios reguladores para la unificación u ordenación de los conceptos del entendimiento.

Pero, incluso si la sistematicidad es entendida como mera tendencia natural de la razón, es imprescindible que -si es verdaderamente una tendencia- la meta hacia la que apunta y que la especifica no sea una meta o fin vacíos, y también que -si es verdaderamente una tendencia racional- dicho fin le sea conocido. Como he indicado, el fin al que tiende la razón es la unidad, pero no la unidad cuantitativa (categoría unidad) ni la unidad cualitativa (unidad sintética de la apercepción), sino la unidad absoluta o arquitectónica. Ahora bien, de esta unidad absoluta no se puede decir ni que exista ni que no exista, porque es inalcanzable por nuestro conocimiento; ¿cómo pensar entonces una tendencia racional cuyo objetivo es incognoscible, sin que deje de ser racional ni deje de ser tendencia?

La respuesta kantiana a esta cuestión es sumamente ingeniosa. Según Kant, nada hay que impida la posibilidad de considerar el objeto correspondiente al fin hacia el que se encamina la idea de sistema *como si* existiera y lo conociéramos, aunque no lo conozcamos ni sepamos si existe. Nos encontramos aquí con el conocido *als ob* de Kant, cuyo primer uso se remonta ya a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y aparece estrechamente vinculado con la noción de sistema.

*El als ob*, «como si», es la manera de hacer rentable lo negativo de la crítica de la razón; tanto es así, que Kant llegó a considerarlo como el más alto punto de vista de la Filosofía Trascendental. En efecto, el único modo de evitar que las ideas del yo, del mundo y de Dios sean meros conceptos vacíos o *entia rationis ratiocinantis* (sic), es considerarlos *como si* fueran conocimientos objetivos, pues así, aunque no llegan nunca a serlo verdaderamente, por lo menos pueden ser útiles como medios para ordenar los conceptos inferiores o del entendimiento.

El «como si» equivale, pues, a un «no objetivamente, pero sí subjetivamente» o, también, a un «no cognoscitivamente, pero sí prácticamente». Se introduce así un uso de las ideas que Kant califica de análogo, en la medida en que son usadas como si fueran conceptos del entendimiento pero no respecto de contenidos objetivos, sino respecto de los propios conceptos del entendimiento. Dicha analogía de la razón, que nada tiene que ver con la analogía de la experiencia, consiste en una ficción, consciente de serlo, pero útil: una ficción teórica, útil en la práctica. Se finge como objetivo un conocimiento que no lo es, para obtener una ganancia metódica en el orden y unidad de lo conocido.

Pero volvamos ahora al problema antes planteado. Cuando se toma la idea de sistema según la analogía de la razón recién descrita, puede adquirir incluso cierto grado de objetividad. No se tratará desde luego de una objetividad directa e inmediata, sino indirecta o mediata, en cuanto que al unificar y ordenar los conceptos del entendimiento ordena también

derivadamente los contenidos u objetos por ellos sintetizados. El uso empírico del entendimiento resulta así beneficiado, pero a su vez las ideas obtienen cierta objetividad, que no será una objetividad determinada u ostensiva, sino indeterminada o heurística. Semejante objetividad, que podríamos denominar relativa o indirecta, es considerada por Kant como *entidad de razón racionada* por oposición tanto al ente real kantiano (fenómeno), cuanto al ente de razón racionante o puramente quimérico; también es llamada *principium vagum* de la objetividad frente a los principios constitutivos del objeto (formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento); otra denominación es la de *máxima de la razón*, que subraya el carácter subjetivo-metódico, y cuyo sentido es el de fomentar y reforzar el uso empírico de la razón; por último, Kant también la caracteriza como un *esquematismo de la razón*, por analogía con los esquemas imaginativos, los cuales son medios de ordenación y unificación de los datos sensibles sin que sean ni principios constitutivos de síntesis ni objetos directos de conocimiento

En definitiva, la unidad absoluta, el infinito o la perfección hacia los que tiende espontáneamente nuestra razón no existen en ninguna parte para nosotros o, lo que es igual, no son objetos posibles de nuestro conocimiento, pero no por ello esa tendencia natural de la razón es enteramente vacía. Si se relativizan esos fines, es decir, si en vez de tomarlos como fines en sí, se aceptan sólo como fines para mí, entonces pueden cobrar cierta objetividad indirecta y vaga, pero suficiente para que aquella tendencia tenga algún sentido. Sólo que, paralelamente, también la unidad y perfección absolutas habrán de relativizarse, convirtiéndose en meras unidad y perfección *máximas*, y el infinito en lugar de ejercer de infinito positivo quedará reducido a un *indefinitum* o infinito negativo y potencial. Por su parte, la sistematicidad se transformará igualmente y, en vez de saber absoluto y total (dogmatismo), quedará en tarea inacabable, en búsqueda sin término.

Si, como acabo de señalar, por el lado de los contenidos la sistematicidad representa sólo un ideal o meta inalcanzable, por el lado de las formas, en cambio, sí es asequible lo sistemático. Ante todo, en el terreno moral se puede obtener una completa y perfecta sistematicidad, dotada incluso de realidad objetiva. Pero también la propedéutica o crítica, los principios *a priori* de la naturaleza y los conceptos y principios *a priori* del conocimiento en general (filosofía trascendental) admiten una sistematización subjetivamente adecuada y definitiva, por más que dicha sistematización carezca de realidad objetiva.

Gracias, pues, al *als ob* y a la sistematicidad, consigue Kant unir funcionalmente lo que en la parte negativa de la crítica había separado constitucionalmente. La diferencia o abismo entre las posibilidades reales y las apetencias naturales de conocimiento deja de tener al final el carácter de una oposición insoluble o antinómica, para resolverse en un reparto de competencias -el entendimiento es la facultad de los conocimientos objetivos; la razón, la de los subjetivos- que pueden complementarse: la una aportaría objetividad, la otra sistematicidad. Pero conviene recordar que dicha complementariedad no excede lo metódico o funcional y nunca llega a

fragar en una unidad objetiva del saber.

## II. SU APLICACIÓN A LA IDEA DE ESTADO.

Tras este breve esbozo de la noción de sistema en Kant paso, ahora, a realizar su aplicación al concepto de Estado.

Kant define el Estado como la reunión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En esta definición encontramos, primeramente, el concepto de unidad de muchos, es decir, de todo o conjunto. Pero, debe notarse, dicho concepto no se refiere numérica o cuantitativamente a sus miembros, es decir, no alude a los hombres como entes físicos y corporales: ese conjunto es constituido de un modo libre y activo por sus miembros, de ahí que se hable de *Vereinigung*, o sea, de una unificación de libertades. Kant entiende, pues, que el Estado nace de la libertad humana. El Estado no responde a una situación natural del hombre (*status naturae*) sino que es la consecuencia del ejercicio de la libertad humana que se constituye en *statu civili* mediante la entrega de sus propias espontaneidades en aras de un interés común. Kant suscribe, por tanto, el planteamiento de Hobbes, pero modificándolo, como explico a continuación.

En efecto, los motivos que inducen al hombre al abandono del estado natural no son motivos fácticos, ni tienen su origen en la experiencia, sino que son motivos *a priori* inscritos en la misma naturaleza de la razón humana. Kant sugiere de modo inequívoco que el Estado deriva de la *Vernunftidee*. En una palabra: el Estado no es una realidad de tipo mecánico o técnico, sino teleológico; no es de índole fenoménica, sino nouménica. En consonancia con ello, el pacto social no puede ser un *factum*, sino que es más bien un ideal. Y esa idea o fin de la razón humana consiste en la tendencia al desarrollo de todas las capacidades de la naturaleza humana.

Pues bien, esa misma idea es la que se expresa en las leyes jurídicas que regulan la convivencia, y con ello paso a glosar el segundo elemento de la definición de Estado: «bajo leyes jurídicas». Según Kant, estas leyes, en cuanto que son leyes *a priori*, son las formas que organizan el todo de las libertades, y en esa misma medida expresan la forma del Estado *a priori* o el *Estado en la idea*. El Estado en la idea es el Estado ideal, el que sirve de norma a las realizaciones efectivas del mismo, pero también la idea de Estado, o sea, el fin subjetivo de la vida social al que no puede corresponder nunca una situación objetiva dada.

Conviene detener la atención en los implícitos de estas últimas afirmaciones. El Estado es para Kant *objetivamente* utópico o irrealizable: el Leviatán y la voluntad general son ideales, no realidades alcanzables. Cabe tender hacia ellos, pero sólo asintóticamente. Hay aquí una notable discrepancia con Hobbes y Rousseau. El fundamento de dicha discrepancia es que, para Kant, el drama de la vida social es bastante más grave que en aquellos autores. El *homo homini lupus*, como oposición entre individuos, y el enfrentamiento civilización-naturaleza son a la postre oposiciones y enfrentamientos *de facto*, *no de jure*. En Kant el conflicto afecta a la misma



naturaleza racional del hombre: la naturaleza racional no existe más que en individuos humanos, pero la tendencia al desarrollo de todas las disposiciones y capacidades humanas sólo puede ser satisfecha por el género humano. Aparece aquí por vez primera la oposición individuo-género que tan grande importancia tendría después para la izquierda hegeliana. Pero esta oposición es entendida por Kant como un conflicto interno de la racionalidad, como una guerra intestina entre el fin general y los fines individuales. El antagonismo entre los fines individuales no cesa, pues, al constituirse el Estado, como en Hobbes o Rousseau: el Estado evita la indefensión frente a la violencia, pero aumenta notablemente la posibilidad de opciones individuales y, por tanto, su antagonismo. En realidad, para Kant se trata más de una lucha interior que exterior, en la que la razón humana ha de sacrificar ciertas aptitudes o capacidades individuales, o lo que es igual: someterlas a disciplina, en favor del desarrollo de las disposiciones generales. Esa discrepancia entre los intereses generales y los particulares, que sería glosada posteriormente en términos de voluntad por Schopenhauer, no puede ser impedida o evitada, a diferencia del resto de las antinomias, sino que exige el sacrificio de lo particular. Por eso dice Kant que es éste el mayor y más difícil problema que tiene la especie, humana, o sea, la razón general. Incluso afirma que la perfecta solución de este problema es imposible, y que la naturaleza sólo nos manda aproximarnos a su idea.

Hasta aquí hemos visto la absoluta coincidencia de las nociones de Estado y sistema: unidad de una pluralidad bajo una idea; ambos son todos, y todos ideales o inalcanzables objetivamente. Pero para Kant existía una posibilidad de sistematización perfecta y absoluta, a saber: por el lado de las formas puras *a priori* de la subjetividad. ¿Acontecerá otro tanto con la idea de Estado?

La respuesta es afirmativa. En efecto, el Estado perfecto sólo es posible por el lado de las leyes. Si es completamente imposible que un único individuo de la especie humana sea capaz de alcanzar el desarrollo completo de todas las capacidades humanas, no lo es, en cambio, señalar las condiciones *a priori* que harían posible un desarrollo perfecto de las mismas. Y éste es el problema de la constitución perfecta, enteramente soluble por la razón humana. Una constitución será anárquica si en ella hay ley y libertad, pero sin poder; será despótica, si hay ley y poder sin libertad; será bárbara, si hay poder sin libertad ni ley; y, por último, será republicana, si hay poder con libertad y con ley. Para Kant, la forma perfecta de constitución es la republicana, entendida como la separación del poder ejecutivo respecto de la función legisladora, y sin confundirla ni mezclarla con la democracia, que es para él una forma de despotismo.

Kant no tiene ningún empacho en denominar a esa república una república *noumenon* o un ideal platónico, pero sostiene al mismo tiempo que no es un vacío ente de razón. Ella debe servir de concepto regulador en la práctica política, y así es un deber de los monarcas gobernar republicanamente, es decir, de acuerdo con leyes racionales generales y no de modo despótico y arbitrario. Más aún, Kant se atreve a predecir que en la medida en que esa idea se realice en la práctica, aunque no se consiga alcanzar plenamente, permitirá por lo menos obtener un resultado muy apetecido: el *status pacis* (*Friedenszustand*). La paz es el fruto natural de la buena política, y la paz perpetua es el más alto bien a que apunta la vida

política, o sea, el resultado de la realización de la idea de Estado. Lo mismo que la idea de Estado, la paz perpetua es sólo un imperativo moral, una idea de la razón a la que se ha de tender, pero nunca será objetivamente alcanzable. En la situación natural del hombre lo normal es la guerra, e incluso después de someterse los individuos al imperio de la ley mediante el pacto social, la paz que se tiene entre los Estados es siempre una paz provisional (*provisorisch*), un descanso entre guerras. Para poder aproximarse a la idea de paz perpetua es preciso que previamente se instaure un *Foedus Amphictyonum*, es decir, un acuerdo entre los Estados semejante al pacto social entre las libertades individuales, de manera que los Estados acaten someterse a una ley común y superior (*ius cosmopoliticum*). Naturalmente, semejante *Foedus* será, como el pacto social, un ideal, no un *factum*, y ello significa que aquellas leyes generales a las que se sometan los Estados podrán y deberán ser formalmente perfectas, aunque su realización objetiva sea imposible. Con todo, cuando se consiga una forma republicana de constitución y una legislación común para todos o la mayoría de los Estados se obtendrá como resultado una paz definitiva (*peremptorisch*), una situación de paz en la que la guerra sea lo excepcional y quede cada vez más dificultada, inaugurándose de este modo en la historia de la humanidad una etapa de aproximación positiva y constante al ideal de la paz perpetua o *Chiliasmus* filosófico.

Como espero resulte patente en lo expuesto, gracias a la idea de sistema cabe ajustar congruentemente ciertos cabos sueltos de la doctrina kantiana sobre el Estado. Creo, además, que también gracias a ella pueden salir a la luz algunas diferencias notables entre el concepto moderno de Estado y los conceptos clásicos de *civitas* o *polis*.

Kant aclara a veces el término «*Staat*» con la voz latina «*civitas*» entre paréntesis, y el término «*Politik*» con el de «*Staatskunst*» entre paréntesis. Parece, por tanto, que en su pensamiento «Estado» equivale a *civitas* y *polis*, confirmando de esta manera una confusión que tiene sus orígenes en Maquiavelo, atraviesa la modernidad entera y extiende su influencia hasta nuestros días.

Sin embargo, de la exposición recién llevada a cabo se deducen, al menos, cuatro conclusiones difícilmente compatibles con las nociones clásicas de *civitas* y de *polis*. Se deduce, en efecto:

- 1.- que para Kant la idea de Estado es un fin nouménico, supremo en su orden, de la razón humana;
- 2.- que para Kant el Estado, como desarrollo perfecto de las capacidades generales y particulares de la naturaleza humana, es utópico o inalcanzable;
- 3.- que el resultado práctico más elevado de la aproximación posible a la idea de Estado es el estado de paz.
- 4.- que para Kant el Estado es un sistema o constructo ideal de la libertad como correctivo del *status naturae*.

Estas conclusiones, que enuncian con terminología peculiar convicciones ampliamente compartidas por los pensadores modernos, no podrían ser

suscritas por los filósofos antiguo-medievales. La radical escisión entre naturaleza y libertad, entre aspiraciones y posibilidades racionales, entre género e individuo, entre lo público y lo privado, implícita en ellas, demuestra que los planteamientos kantianos no sólo han sido afectados sino que han potenciado el *pesimismo antropológico* de la modernidad, pesimismo que se refiere a la vida social, a la capacidad del hombre para las buenas obras y, en última instancia, a la posibilidad de autotrascendimiento del ser humano.

### III. CONCLUSIÓN

En resumidas cuentas, la idea de Estado es, para Kant, una mera idea, un producto de la razón pura, de sus tendencias volitivas, pero que, si se toma como idea reguladora (*als ob*), no sólo permite sistematizar *doctrinalmente* su doctrina social, sino que ella sistematizaría *prácticamente* la vida social de los hombres, o sea, produciría efectivas unificaciones prácticas para el hombre.

Con la idea de Estado nos movemos dentro del orden de la objetividad práctica. Como se vió más arriba la objetividad práctica, a diferencia de la teórica, tiene que ver con el deber ser, no con el ser, y está íntegramente determinada por la voluntad humana, de manera que no es heterónoma, sino autónoma. Por eso los productos de la razón práctica que sirven para regulación de nuestra conducta son directa y activamente efectivos, mientras que los productos de la razón teórica sólo lo son condicionada e indirectamente, o sea, de modo mixto, pasivo-activo.

Si se me permite una afirmación un tanto aventurada, pero no falta de fundamento, en Kant cabe distinguir entre realidad (*Realität*) y efectividad (*Wirklichkeit*). La realidad es explicada por Kant como *Sachheit*, la efectividad como coherencia con las condiciones de la experiencia y, más concretamente, con las de la *Empfindung*. El uso kantiano de estas voces vincula *frecuentemente* la efectividad con las cosas (*Dinge*), mientras que vincula «realidad» con Dios. Si se tienen en cuenta los matices diferenciales entre *Ding* y *Sache*, según los cuales *Ding* indica la cosa empírica y *Sache* la cosa esencial, se puede entender esa diferencia de uso como una indicación de dos tipos de objetos para el hombre: unos objetos conocidos (fenómenos), y otros desconocidos (noúmenos). Dios es objeto de fe, un noúmeno postulado por la razón práctica, una hipótesis necesaria para la determinación moral de la voluntad, algo equivalente a un axioma para la especulación. Pero eso implica que la realidad de Dios no es empírica, sino esencial, y que no es objeto para el entendimiento, sino para el querer. Ahora bien, la autodeterminación de la voluntad es el único noúmeno conocido práctica, no teóricamente, ya que al fin y al cabo la razón práctica es un noúmeno que causa o es efectivo: la idea de la ley de una causalidad (de la voluntad) tiene ella misma causalidad, o es su fundamento de determinación. A Dios le corresponde, pues, *Sachheit*, a los fenómenos *Wirklichkeit*, y a la razón práctica *Sachheit* y *Wirklichkeit*, razón por la que ella se convertirá en el único camino para la sistematización posible del saber racional.

En consonancia con lo anterior, el interés singular del ejemplo propuesto en este capítulo, esto es, de la idea de Estado, radica en que su poder de sistematización es *doctrinal* y *a la vez efectivo*. Es un ejemplo claro del sentido en que la sistematización de la moral kantiana se presenta como completa. A diferencia de la sistematización sólo *lógico-formal* a que llega la parte crítica, y de la sistematización efectiva que permite la forma *sensible* de espacio vacío, la idea de Estado hace posible la sistematización de conocimientos *a priori* que son racionales y efectivos, o perceptibles en la experiencia práctica del hombre.

Sin embargo, como hemos visto el uso de la idea de Estado en la obra de Kant implica y genera una visión pesimista del hombre, cuya vida social, indispensable para el desarrollo de las capacidades humanas, se basa en un *insoluble* antagonismo entre los intereses generales y particulares, cuya moral lo es *sólo* del corazón, no de las buenas obras, y de cuya capacidad de autotranscendimiento se abdicó. Todo ello se corresponde con sus dualismos insuperados, con su tímida respuesta a la perplejidad, con su incongruente objetivismo.

Kant, que, gracias a su filosofía trascendental, estuvo en condiciones de haber podido superar el pesimismo moderno, no lo hizo. ¿Por qué? Esta pregunta nos obliga a abrir un nuevo frente de cuestiones: ¿cuáles son los supuestos de Kant? ¿qué es lo que de grande se oculta en sus planteamientos y soluciones? ¿qué ha aportado por las vías del acierto y del error a la filosofía de todos los tiempos? En pocas palabras, hemos acompañado a Kant en su filosofar, hemos recorrido con él el trayecto de una ilusión perdida en la perplejidad, y también el subsiguiente trayecto de su lucha con la perplejidad, realizando con él la neutralización y el doble aprovechamiento, metódico y doctrinal, de la perplejidad. Pero todavía no es suficiente el esfuerzo realizado, queda por averiguar la razón intrínseca de todo este inmenso edificio crítico y doctrinal para poder entenderlo en su intención de verdad. Pero ese esfuerzo queda para una segunda parte del trabajo.