

cionarios o mandatarios. Este sometimiento total de los individuos al Estado como modo de garantizar la libertad, ya que no es posible que el cuerpo quiera el daño para sus miembros, puede conducir a una idílica democracia pero lo más probable es que conduzca al stalinismo. De hecho, *El contrato social* fue el libro de texto de la Revolución Francesa. Y como la *voluntad general* siempre es recta, Carnot y Robespierre consideraron que quienes no estaban de acuerdo con ella debían ser ejecutados con la guillotina. Los autores deben ser leídos en sus propios textos, no a través de comentaristas que muchas veces los han leído mal. Esto es particularmente cierto en el caso de Rousseau.

Las dos obras mencionadas de Maquiavelo pueden encontrarse en traducción de Roberto Raschella editadas por Editorial Losada, Buenos Aires. Sobre la vida y obra de este autor puede consultarse *Maquiavelo*, de Marcel Brion, traducción de Judith Viaplana, ed. Vergara, Buenos Aires, 2003. Las precisiones sobre la moral privada y pública en Maquiavelo las he tomado del trabajo de Celina A. Lértora Mendoza "Maquiavelo. Moral privada y pública", en *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patristica y Medieval*, de Silvana Filippi (ed.), Paideia Publicaciones, Rosario, 2006. Las obras de Hobbes que aparecen mencionadas son: *Leviatán: La materia, la forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducción de Carlos Mellizo, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997; *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Traducción de Carlos Mellizo. Ed. Alianza, Madrid, 2000. El análisis del "estado de naturaleza" de Hobbes lo he tomado de María Liliana Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 1999. Las obras mencionadas de John Locke son *Carta sobre la tolerancia*, traducción de Juan Izquierdo, ed. Gradifco, Buenos Aires, 2005, y *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, ed. Altaya, Barcelona, 1998. De Rousseau he utilizado *El contrato social*, traducción de María José Villaverde. Ediciones Altaya, Barcelona, 1993 y *Las confesiones*, traducción de Rafael Urbano. Ediciones Selectas. Buenos Aires, 1965. El *Discurso sobre la economía política* puede encontrarse en Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social, précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social première version et suivi de Fragments politiques*. Ed. Gallimard, Paris, 1999. La *Carta a Beaumont* (la respuesta a la condena del arzobispo de París) puede encontrarse en Jean-Jacques Rousseau, *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont*. Traducción de Quintín Calle Carabias. Ed. Tecnos, Madrid, 1994. Sobre todos los temas de este punto puede verse: Pierre Manent: *Historia del pensamiento liberal*. Traducción de Alberto Luis Bixio, Emecé editores, Buenos Aires, 1990.

Juan Carlos Pablo Ballesteros

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

Vida y Obras

Inmanuel Kant nació el 22 de abril del año 1724 en la ciudad de Königsberg, actual ciudad rusa de Kaliningrad, dentro del seno de una modesta familia de artesanos, de probable origen escocés. Entre 1732 y 1740, estudió en el *Collegium Fredericianum* dirigido por un pastor pietista, una corriente radical del protestantismo. Luego ingresó en la universidad de su ciudad natal. En 1746, se vio obligado a interrumpir sus estudios de física y matemática debido al fallecimiento de su padre y se dedicó a trabajar como preceptor privado, oficio que continuó hasta 1754. Al año siguiente, gracias a la ayuda de un amigo, pudo terminar sus estudios y recibió su doctorado. A partir de allí, Kant inició una intensa carrera docente, que alcanzó los veintisiete años, en la propia universidad de Königsberg, impartiendo clases de ciencias y matemáticas en una primera instancia y luego en todas las ramas de la ciencia. En el año 1770, obtuvo la titularidad de la cátedra de Lógica y Metafísica. Las enseñanzas de teología le crearon ciertos problemas con el gobierno de Prusia, ya que estaban basadas más en el racionalismo que en la revelación divina. Por ello, en el año 1794 el rey Federico Guillermo II le prohibió dar clases o escribir sobre temas religiosos. Kant acató esta orden hasta la muerte del rey. Una vez que se retiró de la docencia universitaria, publicó el conjunto de sus ideas en materia religiosa. Lamentablemente en su vejez quedó casi ciego, perdió la memoria y la lucidez. Y en 1804 falleció en la misma ciudad que le había visto nacer, ya que su vida sedentaria y demasiado ordenada le impidió cruzar los límites de su ciudad.

En cuanto a su obra, podemos decir que ésta se divide en dos grandes grupos de escritos: los pre-críticos y los críticos, es decir, aquellos en que expone su filosofía crítica o trascendental, perfecta-

mente madura y estructurada. Mencionaremos, al menos, los **escritos críticos** que usualmente se consideran centrales; en primer lugar, apareció en 1781 la célebre *Crítica de la razón pura*, obra que le llevó aproximadamente once años escribirla. En 1783, escribió los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*; inmediatamente, en 1784, elaboró la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* También para ese año Kant hizo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el año 1787 sacó una segunda edición corregida de la primera crítica y en 1788 la *Crítica de la Razón práctica* y la *Crítica del juicio* en 1790. Entre otras obras que no mencionamos, durante el 1795, se publicó *Por la paz perpetua*.

Inmanuel Kant ha sido tal vez el filósofo más ponderado y reconocido del siglo XVIII. Desde el punto de vista filosófico se propuso la ardua tarea de superar tanto el **racionalismo continental** como el **empirismo británico**. Si bien el filósofo de Königsberg declara al comienzo de la *Crítica de la Razón Pura* que todo conocimiento comienza con la experiencia, al mismo tiempo sostiene que no todo el conocimiento procede de la experiencia, puesto que la validez del mismo se halla fuera de ella. Por lo tanto, para Kant, el conocimiento no es únicamente *a posteriori*, sino que se constituye por medio de lo que él denomina *a priori*, lo previo o independiente de la experiencia. En la Introducción a su *Crítica* el mismo filósofo lo explica de esta manera:

En lo que sigue no entenderemos por conocimientos *a priori*, aquellos que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino los que tienen lugar independientemente de toda experiencia en absoluto. A ellos se oponen los conocimientos empíricos, o sea aquellos que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por experiencia. Entre los conocimientos *a priori*, llámanse puros aquellos en los que nada mezclado de empírico. Así, por ejemplo, la proposición: toda mudanza tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia. (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Colihue, 2007, Introducción, B 2/3)

1. La revolución "copernicana" en la filosofía

Kant se formó en la escuela de Leibniz y Wolff, representantes

de lo que tradicionalmente se ha denominado *racionalismo continental*, pero después conoció el empirismo inglés, específicamente a través de Hume, que le abrió los ojos ("lo despertó del sueño dogmático") al llamado problema crítico del conocimiento, esto es, a la cuestión del origen y límites del conocimiento humano. Los estudiosos actuales afirman que Kant no leyó directamente el *Tratado* de Hume que apareció publicado en alemán bajo el título *Über die menschliche Natur* en el año 1790. Probablemente leyó a un crítico de Hume que se llamaba Beattie. En los *Essay* de este autor, traducidos al alemán en 1772, se atacaba directamente el escepticismo y la heterodoxia de Hume. Sin embargo, no se puede dudar que leyó la *Investigación sobre el conocimiento humano* de Hume en la traducción al alemán de 1755, puesto que tenía un ejemplar en su biblioteca.

Por lo tanto, en la filosofía kantiana se reunieron las dos grandes tradiciones de la modernidad: el racionalismo y el empirismo, en una síntesis que se dio a conocer con el nombre de **filosofía crítica o trascendental**. Desde ese lugar y apoyándose en la existencia objetiva de la ciencia que en su tiempo gozaba de gran auge y validez universal, el filósofo alemán elaboró su propia teoría del conocimiento que –según su juicio– implicó una revolución que, debido a su radicalidad, se podía comparar a la que Nicolás Copérnico realizara en astronomía. Por ello, el mismo Kant declaraba en el *Prefacio a la Segunda Edición de la Crítica de la razón pura*:

En aquel ensayo de reformar el procedimiento que la metafísica ha seguido hasta ahora, emprendiendo una completa revolución de ella, según el ejemplo de los geómetras y de los investigadores de la naturaleza, consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa... (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la 2° Ed., B XXII)

El giro copernicano quedaba visualizado en la nueva concepción que planteará Kant respecto del método y del conocimiento en general. Según esta nueva concepción revolucionaria, **el entendimiento es el origen del orden general de la naturaleza. En verdad, conocemos cuando nuestro entendimiento encuadra todos los fenómenos bajo sus propias leyes.**

[Con] Galileo [...], Torricelli [...] se encendió una nueva luz para los investigadores de la naturaleza. Comprendieron

que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas [...]. La razón llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos principios, debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta [...] en calidad de juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. Y así, incluso la física tiene que agradecer la provechosa revolución de su manera de pensar únicamente a la ocurrencia de buscar en la naturaleza (no atribuirle de manera infundada), de acuerdo con o que la razón misma introduce en ella, aquello que debe aprender de ella, de lo cual ella, por sí misma, no sabría nada. Sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha segura de una ciencia mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo. (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la 2º Ed., B XIII/XIV)

Desde esta perspectiva, la naturaleza no es tanto el conjunto de los objetos de la experiencia ni las esencias reales de las cosas, sino el conjunto de sus leyes generales que están basadas en la estructura matemática del sujeto trascendental. El entendimiento será entonces, para Kant, el que da las leyes a la naturaleza (unidad sintética de la percepción). Kant considera que, a través de la propuesta de esta novedosa revolución copernicana, podrá superarse el dogmatismo al que llevaba el racionalismo y el escepticismo en el que desembocaba el empirismo con Hume, abriéndose así una nueva era en la filosofía.

2. Los juicios analíticos y sintéticos

El núcleo central de la gnoseología kantiana está contenido en la *Crítica de la razón pura*, obra en la que examinó las bases y los límites del conocimiento humano. El punto de partida de Kant fue la nueva ciencia (específicamente la física de Newton), que fue entendida como un conocimiento de validez universal y de carácter necesario, que versa sobre los hechos de la experiencia, y que, por su madurez y riqueza en los resultados alcanzados, había llegado la hora de separarlo de la metafísica. A fin de comprender en qué consiste el conocimiento científico, Kant partió de la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos en los que el pre-

dicado está implícitamente contenido en el sujeto (por ej.: el triángulo tiene tres lados). Estos juicios son verdaderos, universales y necesarios, y su verdad no precisa ser constatada en la experiencia, pero no aumentan en nada nuestro saber, es decir, son meras tautologías o repeticiones. A estos juicios Kant los llama *a priori*, porque son anteriores a la experiencia. Por otro lado, los juicios sintéticos son aquellos en que el concepto del predicado no está contenido en el sujeto (por ej., el sol está en el centro de nuestra galaxia, o el agua hierve a los 100º centígrados). Esta clase de juicios deben ser comprobados por la experiencia o percepción sensible, con lo cual aumentan nuestro conocimiento pero a la vez son contingentes y particulares, es decir, no necesarios ni universales. Kant llama a estos juicios *a posteriori*, es decir, después de la experiencia.

Ahora bien, el verdadero conocimiento científico no puede estar compuesto ni de juicios analíticos ni de juicios sintéticos, ni tampoco de una mezcla de ellos, puesto que reúne al mismo tiempo las características esenciales de las clases de juicios, a saber, la característica de necesidad y universalidad de los analíticos (a priori) y el carácter de progresividad (aumento de conocimiento) que poseen los juicios sintéticos (a posteriori). Por lo tanto, Kant deduce que las proposiciones o los juicios que integran el conocimiento científico deberán ser juicios sintéticos *a priori*, esto es, juicios que aumentan nuestro saber sobre la realidad (nuevos conocimientos) y que, sin embargo, no dejan de ser universales y necesarios (por ej., "la proposición $7 + 5 = 12$ "; "la línea recta es la más corta entre dos puntos"; "en todas las alteraciones del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece inalterada", etc.). Esta tesis sostenida por Kant en la *Crítica de la razón pura*, que consiste en la posibilidad de formular esta tercer clase de juicios (los sintéticos *a priori*) que participan a la vez de la necesidad y de la fecundidad, es conocida como "trascendentalismo" y constituye para este filósofo un hallazgo inexpugnable.

La pregunta inevitable, que constituirá "el problema propio de la razón pura, está contenido en la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*" (Cf. *Crítica de la razón pura*, Introd., B 19). De ahí que el objeto de estudio de la filosofía kantiana no es una facultad misteriosa (la razón), sino una estructura lógica (la del juicio sintético *a priori*). La pregunta está dirigida a resolver el problema de cómo es que esas estructuras lógicas construidas con independencia de la experiencia (es decir, construidas *a priori*) se refieren, sin embargo,

Juicios analíticos (a priori)

Juicios sintéticos (a posteriori)

Juicios sintéticos a priori

Trascendentalismo

Pregunta

a objetos de la experiencia.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant se propone resolver este interrogante en relación con los tres grandes grupos en que se dividen clásicamente las ciencias, a saber, las ciencias matemáticas (geometría y aritmética), las físicas (ciencias de la naturaleza) y las metafísicas especiales (cosmología, cuyo objeto es el mundo; psicología, cuyo objeto es el alma; teodicea, cuyo objeto es Dios). Si se lograra solucionar el problema acerca de cómo y por qué es posible la síntesis a priori en las ciencias matemáticas y las ciencias físicas, se podría decidir si es o no posible este tipo de juicios en una metafísica, es decir, si es posible una metafísica en cuanto conocimiento científico.

3. Las formas a priori de la sensibilidad

Kant responde al problema general de la razón pura (planteado en *KrV*, Introd., B19), afirmando que el conocimiento a priori de las ciencias (conocimiento necesario y a la vez progresivo) es posible gracias a las formas puras del espíritu humano o formas a priori del sujeto cognoscente [llamado "sujeto trascendental"], cuyas fuentes principales son dos: la sensibilidad y el entendimiento. Por lo tanto, la sensibilidad plantea —de acuerdo con la teoría de Kant— la pretensión legítima de ser tenida en cuenta junto con el entendimiento, y en igualdad con éste, como condición del conocimiento.

Dentro de la sensibilidad (en alemán *Sinnlichkeit*), que es la facultad, poder o capacidad de recibir impresiones de los objetos mediante la afección hecha por los mismos, Kant encuentra las formas puras a priori de la intuición sensible que son dos también: el espacio y el tiempo. Estas dos formas constituyen las facultades de recibir las representaciones. Es decir, son formas primarias y fundamentales de organización que posee el sujeto para someter el material bruto de la sensación (impresiones sensibles) a fin de convertirlo en objeto de conocimiento, es decir, en fenómenos. En la primera parte de la crítica, la *Estética Trascendental*, Kant considera a las formas puras de la sensibilidad como condiciones a priori necesarias para que nos sean dados los objetos en la intuición sensible.

La rapsodia o el conjunto caótico, informe y desordenado de las sensaciones se ordena al ser recibido por el sujeto a través de las formas a priori de la sensibilidad, en moldes de espacio y tiempo, dando así origen al fenómeno (de *phainómenon*, lo que aparece). De esta

manera, el tiempo y el espacio se configuran no como modos de ser de las cosas, sino como modos mediante los cuales el sujeto capta sensiblemente, por intuición, las cosas del mundo. No se trata de que el sujeto se adecue al objeto cuando conoce, sino al revés: el objeto se adecua al sujeto.

Cabe aclarar que para Kant hay en toda intuición sensible dos elementos distinguibles: 1º) la materia de la apariencia, que correspondería a la sensación y es, por tanto, a posteriori; y 2º) la forma de la apariencia que consiste en las formas puras de la sensibilidad del sujeto y, por lo tanto, es a priori. Con respecto al contenido a posteriori o la materia, la mente es enteramente pasiva. Ahora bien, con respecto a la forma, aparecen las representaciones de espacio y tiempo que son a priori, y constituyen la condición de posibilidad para recibir el contenido a posteriori.

Son las formas del espacio y el tiempo, radicadas en el sujeto, las que garantizan la universalidad y necesidad de los juicios. Esta nueva visión acerca del proceso de conocimiento es lo que separa a Kant del empirismo puro. El espacio y el tiempo constituyen, por así decirlo, el marco en el cual se ordena la multiplicidad de la sensación. En otras palabras, el espacio y el tiempo son las condiciones necesarias a priori de la experiencia sensible, pues un hombre jamás se enfrenta con sensaciones desordenadas. Este es el alto costo que tiene la teoría kantiana sobre el conocimiento a priori: todo lo conocido en la sensibilidad se habrá adaptado siempre ya a unas formas que pertenecen al sujeto; y por lo tanto, lo conocido en la sensibilidad no se presentará tal como es en sí mismo, sino solamente tal como se aparece al sujeto. Tanto el espacio como el tiempo pertenecen a la realidad sólo como parte de la mente, como intuiciones con las que las percepciones son medidas y valoradas. De este modo, podemos decir que espacio y tiempo son ideales y no absolutamente reales: son sólo en el sujeto y por el sujeto, y no tienen ningún significado ni entidad para las cosas consideradas en sí mismas.

En síntesis, ningún objeto se presentará jamás tal como es en sí mismo (como una cosa en sí), sino que todo objeto de la sensibilidad es solo fenómeno. Las formas puras de la sensibilidad se aplican solamente a las cosas en cuanto aparecen al hombre, es decir, a la realidad fenoménica; no se aplican a las cosas en sí mismas, realidad no fenoménica. Kant no admitiría que sus tesis se identificaran con las del idealismo de Berkeley, según el cual existir es percibir o ser perci-

bido, pues Kant afirmaba de algún modo la existencia de cosas en sí que no son percibidas.

Por otra parte, es necesario comprender que las formas de la sensibilidad no pueden ser un concepto, pues en ese caso la sensibilidad no sería capacidad de recibir inmediatamente objetos. El concepto se refiere a los objetos mediatamente, a través de otras representaciones, nunca se refiere directamente al individuo singular.

Por consiguiente, espacio y tiempo no son conceptos, sino representaciones o intuiciones [esto significa que se las conoce de modo inmediato] *a priori*, es decir, su origen no está en los sentidos.

Ahora bien, mientras que el espacio es para Kant la forma de la sensibilidad que posibilita la intuición externa (percepción de las cosas exteriores), el tiempo es la que posibilita la intuición del estado interno del hombre (percepción interna de nosotros mismos).

Justamente gracias al espacio y al tiempo es posible la enunciación de los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias. Además, a partir de esta doctrina, se advierte que la sensibilidad es una fuente de conocimiento y no un mero momento de confusión. Por otra parte, Kant también nos indica a través de la sensibilidad que es la única manera de tener contacto inmediato con un objeto efectivamente existente y no sólo pensado.

Sin embargo, si bien las formas de la sensibilidad son origen de conocimiento, no podrían obtenerse conocimientos sólo con la sensibilidad, que es pura receptividad pasiva que imprime en sus contenidos la forma universal. La sensibilidad misma nos conduce a un elemento nuevo: la espontaneidad o factor activo de la mente, factor llamado entendimiento.

4. Los principios a priori del entendimiento

Ahora bien, según el punto de vista trascendental, el conocimiento en cuanto tal no surge hasta que no interviene la segunda facultad del sujeto cognoscente que Kant denominará entendimiento (en alemán *Verstand*). Esta segunda facultad o fuente principal del sujeto, tratada por Kant en la segunda parte de la *Crítica* (1º parte de la *Lógica trascendental: Analítica trascendental*), hace posible la formulación por parte del sujeto de los juicios sintéticos a priori que integran el contenido propiamente dicho de las ciencias o conocimiento científico de la realidad física. Según Kant, el entendimiento es la facultad de

pensar los datos por medio de conceptos. El entendimiento efectúa así una nueva ordenación de la multiplicidad de sensaciones ya ordenadas espacio-temporalmente, haciendo surgir así ya el mundo fenoménico de nuestra experiencia habitual. Por ello, en Kant, el entendimiento es comprendido como facultad unificadora, sintetizadora (o juzgadora). Y esto se produce debido a que –según Kant– hay en el entendimiento principios o conceptos puros *a priori* que son denominados categorías las cuales constituyen formas de segundo grado o facultades de conocer, con el pensamiento, un objeto, y en virtud de las cuales se sintetiza la multiplicidad de los fenómenos, posibilitando así el conocimiento. El entendimiento, por medio de estas categorías (que se originan en la unidad de la *apercepción trascendental* “yo pienso”: la más alta y suprema y última forma de síntesis), unifica y conecta las sensaciones recibidas bajo las formas de espacio y tiempo. La fundamental contribución del entendimiento es la *actividad* que se añade a la pasividad de la sensibilidad, y la complementa. Esa actividad que Kant llama “espontaneidad” se expresa en síntesis con las que se impone unidad a lo múltiple de la sensibilidad.

Para Kant, las categorías, que son extraídas a partir de los diferentes tipos lógicos de juicios posibles, que se fundan en ellas, son doce y se dividen en cuatro grupos: las relativas a la cantidad (que son unidad, pluralidad y totalidad), las relacionadas con la cualidad (que son realidad, negación y limitación), las que conciernen a la relación (que son sustancialidad –sustancia y accidente–, causalidad –causa y efecto– y reciprocidad) y las que tienen que ver con la modalidad (que son posibilidad, existencia y necesidad).

Kant se sirve de la tabla lógica de los juicios como “hilo conductor” para el descubrimiento de todas las funciones sintéticas del entendimiento. Estas funciones se enumeran por medio de conceptos puros, es decir, que se originan en la naturaleza misma del entendimiento y no tienen origen empírico. Es el entendimiento mismo, por su propia naturaleza, el que produce estos conceptos fundamentales, puros y *a priori*, que le sirven para pensar los objetos.

Kant observa que su lista de categorías no está hecha al azar, como la de Aristóteles, sino mediante la aplicación sistemática de un principio que brinda los conceptos *a priori* originales, si bien hay otros conceptos *a priori* derivados.

Así resulta evidente que el uso de las categorías y su justificación (“Deducción trascendental”) revela la revolución copernicana de

Kant en el sentido de que los objetos, para ser conocidos, han de adecuarse al espíritu, a las categorías del entendimiento para ser objetos en el pleno sentido de la palabra.

Ahora bien, el término “deducción” debe entenderse aquí en el sentido de “alegato”, que aún conserva en español (sostener y justificar pretensiones). En este caso la pretensión es la pretensión de tener una referencia a objetos, referencia que está presente en los conceptos puros *a priori* del entendimiento. Esta pretensión no es sino el “antiquísimo problema de explicar las relaciones del pensamiento con sus objetos”. Kant dice explícitamente:

A la explicación de la manera como conceptos se refieren *a priori* a objetos, la llamo Deducción trascendental de ellos. (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, A 85, B 117)

Los conceptos o las categorías, al igual que las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo—, son “formas sin contenido”, por tanto, son “vacías”. De este modo, es evidente que el hombre o sujeto cognoscente —no considerado individualmente sino en general— llega a conocer el mundo exterior de las cosas solo a través de esta complicada estructura que tiene su propia subjetividad. Pero —como ya vimos— es posible distinguir las formas puras de la sensibilidad (analizadas en la “Estética trascendental”) como condiciones *a priori* necesarias para que al espíritu le sean dados los objetos en la intuición sensible, de los conceptos o principios *a priori* del entendimiento (analizados en la “Analítica trascendental”) como condiciones necesarias para pensar objetos (esto es, los datos de la intuición sensible). En la síntesis del entendimiento, las categorías mismas funcionan como reglas necesarias que guían el trabajo sintético de la imaginación, produciendo una unidad de representaciones que es completamente independiente de la subjetividad, y opuesta a la asociación subjetivista de representaciones que es propia de cada hombre individual. La unidad alcanzada a través de la síntesis categorial es objetiva, porque no depende de cada hombre particular. El objeto se constituye gracias a esa síntesis que obligatoriamente somete las múltiples representaciones.

Por lo tanto, queda claro que en la filosofía de Kant el conocimiento humano es posible gracias a la cooperación o a la intervención cooperativa de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, en-

tre las cuales hay una interdependencia mutua. Esta idea es plasmada claramente por Kant en aquel célebre párrafo de la *Crítica de la razón pura* que dice:

Sin la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos potencias o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar. El conocimiento no puede surgir sino de la cooperación unida de ambos. (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, A 51, B 75)

Ahora bien, entre los conceptos, originados en el pensar puro, y los objetos que se nos presentan en la intuición de la sensibilidad, hay una evidente heterogeneidad. Todavía no queda resuelto para Kant el problema de las relaciones entre el pensar y el ser, o el problema de la posibilidad de que conceptos puros se refieran *a priori* a objetos, pues es preciso que para que haya conocimiento de los objetos, el entendimiento se ponga en contacto con los objetos, y esto supone un contacto con la sensibilidad.

Aquí es donde aparece la cuestión de lo que Kant denomina esquematismo. Como la sensibilidad es pasiva, la iniciativa de poner en contacto ambas facultades es el entendimiento, que precisamente es la facultad activa o espontaneidad. Ahora bien, cuando se enfrenta a lo sensible, el pensamiento no puede operar solo con las reglas y leyes de la lógica, porque lo sensible tiene sus reglas propias. Por lo tanto, el pensamiento deberá proceder de manera peculiar. Esta función será denominada por Kant (en la versión B de la *KrV*) “imaginación”, que es una función del entendimiento. Es decir, la imaginación es la manera como el entendimiento se dirige a lo sensible, que le es ajeno. Por ella, se logra superar la heterogeneidad de entendimiento y sensibilidad. La imaginación produce el esquema: elemento mediador entre el pensamiento puro y la mera sensibilidad (*KrV* A 138, B 177). Así el esquema es el que hace posible la aplicación de los conceptos puros a objetos, amoldándose la actividad sintética del entendimiento a las condiciones propias de la sensibilidad. Por medio del esquema de un concepto puro del entendimiento, la imaginación logra suministrar su imagen al concepto (*KrV* A 140, B 179/180). Ahora bien, para Kant, el esquema es sólo la “síntesis pura” que expresa a la categoría (*KrV*

A 142, B 181).

Por lo tanto, el esquematismo pretende explicar la posibilidad de subsumir un objeto bajo un concepto (por aplicársele el concepto al objeto), y ello se hace posible gracias al procedimiento general de la imaginación que permite al entendimiento convertir sus categorías en esquemas.

5. Distinción entre fenómeno y nómeno

~~El concepto de fenómeno~~ (del término griego *phaino*: manifestar, mostrarse, aparecer, por tanto, *tó phainómenon*: lo manifiesto, lo que aparece, lo que se muestra), en cuanto objeto empírico que se da al sujeto a través de los sentidos, es considerado por el filósofo alemán como objeto de conocimiento científico. Kant llama fenómeno a las “apariencias en la medida en que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías”. Cassirer indica que este concepto de fenómeno es tomado por Kant directamente de la física misma.

~~En cambio, el concepto de nómeno~~ (del término griego *noein*: pensar, por tanto *noumenon*: objeto del pensamiento o seres inteligibles), en cuanto cosa en sí que no se puede conocer ya que no aparece, ~~es considerado o “pensado”~~ —desde la perspectiva trascendental— como la causa no sensible de las representaciones dentro de la parte de la *Crítica* denominada Estética trascendental. En la segunda parte de la *Lógica Trascendental*, titulada *Dialéctica trascendental*, Cassirer sostiene que el concepto de nómeno se va convirtiendo en un concepto puramente negativo y problemático (lo desconocido) que sirve más bien como límite para que la intuición sensible no se extienda hasta las cosas en sí y a la vez para que el entendimiento tampoco se extienda más allá de la esfera de los fenómenos.

No obstante, ya en el Prefacio a la Segunda Edición, Kant escribía:

Nuestro conocimiento racional *a priori* [...] sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí, pero desconocida para nosotros. Pues aquello que nos empuja necesariamente a traspasar los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo incondicionado [*unbedingte*, sin condición, es decir, lo absoluto] que la razón reclama, con todo derecho, necesariamente en las cosas en sí mismas, para todo

condicionado; [reclamando] con ello que la serie de las condiciones sea completa. [...] nuestra representación de las cosas, como nos son dadas, no se rige por ellas [tomadas] como cosas en sí mismas, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se rigen más bien por nuestra manera de representación... lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas, en la medida en que las conocemos ([en la medida en que] nos son dadas), pero sí en ellas, en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas... (Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la 2ª Ed., B XX)

Sin embargo, se le ha hecho a Kant una objeción corriente a la doctrina de los *nómenas* al considerarla como causa de la sensación, pues entra en contradicción consigo mismo al aplicar la categoría de causalidad a un ámbito (el del *noumenon*) que excede el de los fenómenos. Por ello, aunque Kant cree manifiestamente que hay *noumena*, se abstiene de afirmar su existencia, al menos en el contexto teórico. De cualquier forma, podemos interpretar con respecto a esta cuestión que el idealismo trascendental de Kant puede ser calificado acertadamente de *realismo crítico*, teniendo en cuenta que el filósofo no se ha decidido nunca a abandonar la idea de las cosas en sí, que luego serán vinculada con el yo libre y Dios, esa realidad metafenoménica o sustrato nouménico, aunque incognoscible. La intuición intelectual —como dice el mismo Kant en contraposición a la fe racionalista del cartesianismo— “se halla completamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva”. Para Kant, sólo hay intuición sensible.

Por eso, la realidad o mundo exterior resulta, en su ser en sí, absolutamente inasequible. Pese a esto, para Kant, se puede deducir la existencia de una cosa externa que afecta al sujeto, porque en el conocimiento fenoménico hay un elemento que no procede del sujeto sino del exterior, pero que, como cosa en sí, resulta absolutamente incognoscible, inaprehensible, en fin, un perfecto misterio. El hombre no tiene ningún derecho a afirmar que las apariencias agoten la realidad. Es elocuente en este sentido la imagen metafórica de Kant, en la cual el vasto océano representa la esfera de la cosa en sí que permanece incognoscible y la de la metafísica, y la isla en la que habita el hombre como el único terreno sólido que representa el conocimiento fenoménico, que es para Kant el conocimiento seguro.

En conclusión, las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento se pueden emplear para hacer juicios sobre experien-

cias y percepciones, es decir, se aplican a los datos de la intuición sensible (apariencias), pero no pueden aplicarse a objetos que trascienden la experiencia, o sobre ideas abstractas o conceptos cruciales como libertad y existencia, sin que lleven a inconsecuencias en la forma de binomios de proposiciones contradictorias, o antinomias, en las que ambos elementos de cada par pueden ser probados como verdad. Así, la conclusión de que las categorías no sirven más que para posibilitar el conocimiento empírico es una conclusión de gran importancia, ya que determina los límites del uso de las categorías (válidas sólo para los objetos de los sentidos) y muestra que el conocimiento teorético o científico no puede trascender la esfera fenoménica o de los sentidos.

6. La imposibilidad de la Metafísica como conocimiento científico y las ideas trascendentales de la razón

Justamente, de esta imposibilidad de que la metafísica pueda llegar a ser conocimiento científico, Kant se va a ocupar en la *Dialéctica Trascendental*. Al abandonar la segura isla del fenómeno para aventurarse en el infinito océano del *noúmeno*, Kant se pregunta específicamente por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en las ciencias metafísicas, ya que para Kant estos juicios son posibles no sólo en las ciencias físicas sino también en las matemáticas —geometría y aritmética—, las cuales no configuran ciencias analíticas como creía Leibniz, sino sintéticas.

Los tres grandes temas de la metafísica son el Cosmos o Universo material tomado como unidad o totalidad (objeto de la cosmología), el alma, como sustancia (objeto de la psicología), y Dios, como objeto de la razón (teología racional o teodicea); y, de acuerdo a su sistema según el cual el conocimiento consiste en una síntesis de dos elementos: las sensaciones que provienen de la cosa exterior y las formas y categorías del sujeto cognoscente, su respuesta a la posibilidad de juicios sintéticos a priori en la metafísica es negativa. Pues, para conocer es preciso que existan sensaciones, que el objeto conocido esté ante el sujeto; pero ni Dios, ni el alma, ni el mundo como unidad, se hacen patentes a nuestros sentidos, no son perceptibles, y por tanto no pueden ser objeto del conocimiento humano.

Así Kant se declara agnóstico: el acceso a Dios por vía racional es imposible, y también son inasequibles para la razón humana el alma y el cosmos, puesto que trascienden el mundo de la realidad físico-

matemática. Precisamente, cuando el sujeto (con su estructura a priori de las formas de la sensibilidad y conceptos puros del entendimiento) intenta avanzar, por una tendencia natural e irrefrenable, más allá de la experiencia, cae de modo inexorable en una serie de errores, que no deberían ser cometidos). Por eso, Kant entiende a la *Dialéctica trascendental* como “crítica del intelecto y de la razón con respecto a su utilización más allá de lo físico”. Así como la estética trascendental estudia la sensibilidad y sus leyes, y la analítica trascendental, el entendimiento y sus leyes, la dialéctica trascendental estudia la razón y sus estructuras. La razón (en alemán *Vernunft*) es entendida aquí como intelecto o entendimiento (*Verstand*) en la medida en que va más allá del horizonte de la experiencia posible. Ese ir más allá constituye para el filósofo una necesidad estructural que impulsa sin pausa al hombre más allá de lo finito, para que busque los fundamentos supremos y últimos aunque esté incapacitado para alcanzar cognoscitivamente lo absoluto en sí. En este sentido la razón es concebida como facultad de lo incondicionado o facultad de la metafísica. Además, mientras que la sensibilidad posee dos formas a priori y el entendimiento o intelecto doce categorías, la razón tiene tres ideas trascendentales o conceptos de la razón pura: el alma, el mundo y Dios.

Desde la psicología racional, Kant trata de los errores (*paralogismos*) en los que cae la razón al pretender llegar al alma o al yo metafísico en tanto que sustrato ontológico, pues cada hombre se conoce a sí mismo como fenómeno pero no en cuanto noúmeno.

Dentro la cosmología racional, Kant trata de los errores (antinomias) en los que cae la razón cuando pasa desde la consideración fenoménica del mundo hasta la concepción del mundo como totalidad ontológica o todo metafísico. Por ejemplo, en la primera antinomia se oponen la tesis de que el mundo tiene un comienzo y es finito, a la antítesis de que el mundo no tiene comienzo ni límites espacio-temporales. Tanto una tesis como la otra son defendibles desde el punto de vista de la pura razón, y la experiencia no puede confirmar ni desmentir a una ni a otra.

En la teología racional, Kant trata de las distintas pruebas tradicionales de la existencia de Dios que se pueden reducir a tres: la del argumento ontológico a priori, la cosmológica, y la teleológica. Estas pruebas jamás demuestran la existencia de Dios, que no se obtiene de modo analítico sino sintético.

No obstante, Kant considera que, si bien los objetos de la meta-

física resultan inasequibles por vía especulativa, existirá otra vía, la de la razón práctica, es decir, la de la ética, por la que podrá hallarse un modo de acceso a ellos. Sin embargo, hay que destacar que el objeto absoluto (noumeno o ideas trascendentales de la razón), que antes se revelaba como algo eternamente incomprendido y oculto, recobra una significación totalmente positiva, no sólo con respecto a la razón práctica, sino también como motivo fecundo y constante del conocimiento, ya que para Kant las ideas de la razón se revelan como la fuerza propulsora del conocimiento, empujándolo a resultados continuamente nuevos. Kant las llama principios regulativos del máximo empleo empírico de la razón en el sentido de que estas ideas tienen un uso normativo, en tanto que constituyen esquemas que sirven para ordenar la experiencia y para otorgarle la máxima unidad posible. Ahora bien, las ideas no ensanchan nuestro conocimiento acerca de los fenómenos sino que se limitan a unificarlo aún más. Sin embargo, es en el campo de la ética donde se desarrollará ampliamente el concepto de cosa en sí, puesto que dentro del ámbito de la conciencia moral (*reino de la libertad*) se requiere la concepción de un orden puramente inteligible, que se halla en una dimensión totalmente distinta al mundo de los fenómenos (*reino de la necesidad natural*). Pero este tema se desarrollará con mayor profundidad más adelante.

7. La ética kantiana: imperativo categórico

A diferencia de una ética de contenido y eudemonista, como la de Aristóteles y la de otros autores importantes, Kant propone una ética formalista y deontica (del término griego *déon*: deber), basándose en la idea de que la razón es la autoridad última de la moral. Según Kant, para que un acto sea moral debe ser emprendido desde un sentido del deber que dicta la razón. En contraposición a las éticas eudemonista, que se proponían como fin la búsqueda de la felicidad (*eudaimonia*), la ética kantiana establece que no se debe actuar para conseguir la felicidad, sino que se debe actuar únicamente por puro deber, con lo cual el hombre se vuelve digno de felicidad, pero no feliz necesariamente.

Al mismo tiempo, la propuesta ética hecha por Kant se aleja de los anteriores sistemas éticos que son heterónomos (ley ajena, impuesta por otro) en cuanto la voluntad depende de algo distinto de ella misma (moral hedonista del placer) y, en otros casos, teónomos, en el

que la voluntad humana es determinada por la voluntad de Dios (moral religiosa en el cumplimiento de la ley divina); pues para Kant, la verdadera moral, no es heterónoma sino autónoma, solo obra moralmente el que actúa por respeto al deber o a la ley sin razones distintas a este cumplimiento mismo, lo que significa que “obrar por respeto al deber” u “obrar por respeto a la ley” equivale al obrar moral, que es diferente al obrar según la ley (obrar legal). En la ética autónoma de Kant, el hombre se da a sí mismo la ley moral, ya no es esclavo del querer arbitrario de un Dios trascendente ni de la materia del mundo sensible. La voluntad independiente es capaz de determinarse por sí sola, autodeterminarse, darse a sí misma la propia ley, sin estar influida por ningún sentimiento ni emoción; ni siquiera aún por la compasión, lo que revela la rigurosidad del “himno kantiano al deber”.

La orden, el deber o la ley moral dictada por la razón es el llamado imperativo categórico (nueva forma de la razón práctica), que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant formuló con estas palabras: “obra de tal modo que puedas querer que la máxima [norma] de tu acción se convierta en una ley universal” (o “actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de legislación universal”), es decir, que tu máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva). En otras palabras, se podría interpretar esta ley kantiana del siguiente modo: contempla tus acciones desde una perspectiva universal y te darás cuenta si son acciones moralmente buenas o no, lo cual podría ser interpretado como un modo complejo, refinado e ingenioso de manifestar aquel mismo principio que, con una extremada sencillez, proclama el Evangelio: “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti”. Esta formulación del imperativo fue la única formulación que Kant mantuvo en la *Crítica de la razón práctica*. Otra de las formulaciones del imperativo categórico es la siguiente: “actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio”.

Este deber o imperativo, que constituye el punto de partida y piedra angular de la ética kantiana, es puramente formal: en sí misma no manda nada concreto, no tiene un contenido específico, pero sirve para cualquier clase de contenidos o actos. Si se subordinara la ley moral a un contenido (como si fuera ley material), se caería según Kant en el empirismo y en el utilitarismo. Por tanto la ética kantiana es formal porque en el imperativo categórico —la ley moral— sólo que-

da su forma, y su esencia es la validez que tiene en virtud de su forma de ley. La ley moral no puede consistir en mandar esto o aquello, porque se refiere a la intención con que se hace algo, al principio por el cual se quieren determinadas cosas, es decir, lo fundamental en la ley es que lo decidido proceda de la libertad del sujeto actuante. Sucede al revés que con las leyes del Estado que mandan hacer esto o aquello (por ejemplo pagar impuestos), pero no pueden obligar a hacerlo con una intención determinada.

El imperativo categórico se distingue del imperativo hipotético, aunque ambos al ser imperativos son mandatos o deberes objetivos, válidos para todos. Ahora bien, los imperativos hipotéticos solo determinan la voluntad en el caso de que ésta quiera alcanzar determinados objetivos (por ejemplo: si quieres aprobar el curso, debes estudiar). En cambio, el imperativo categórico determina la voluntad no en vista de obtener un efecto determinado que se desee, sino simplemente como voluntad, prescindiendo de los efectos que pueda lograr (por ejemplo: debes porque debes, no si quieres tal cosa debes hacer tal otra). Por esto, para el filósofo de Koënisberg estos imperativos categóricos constituyen las leyes morales, ya que son universales, necesarias y válidas incondicionalmente (no condicionadas a un fin como en el hipotético).

Ahora bien, el presupuesto, condición o fundamento del deber o ley moral es la libertad que en verdad el sujeto infiere luego de haberse dado a si mismo la ley moral. En este contexto, la libertad significa independencia de la voluntad con respecto a la ley natural de los fenómenos, y explica así que la ley moral es fruto de la propia racionalidad y voluntad del sujeto, en virtud de las cuales es él mismo quien se da la ley a si mismo.

Para introducirse al pensamiento kantiano es recomendable, entre otras tantas historias de la filosofía, la lectura de Copleston, Frederik, *Historia de la filosofía*, Vol. VI: *De Wolff a Kant* (trad. de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1996); también es completa y clara la de Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II: *Del humanismo a Kant* (trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 2001). En el caso de que quiera profundizarse aún más en la filosofía de Kant, podrían leerse las obras de Cassirer, Ernst, *Kant. Vida y doctrina* (México, F.C.E., 1948); *El problema del conocimiento*, T. II (trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E, 1993) y *La filosofía de la ilustración* (México, F.C.E, 1972). Asimismo es recomendable la lectura de H. E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant*

(trad. de D. M. Granja Castro, Barcelona, Antropos/ México, UAM, 1992), y obra la de D. M. Granja Castro, *Kant en español. Elenco bibliográfico* (México, UAM y UNAM, 1997). Por último, podrían resultar muy valiosos los aportes hechos por N. K. Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"* (New York, Humanities Press, 1962) y B. Stroud, "Kant and Skepticism", en *The Skeptical Tradition* (Berkeley, ed. M. Burnyeat, University of California Press, 1983). De todas maneras, no hay mejor forma de comprender un sistema filosófico que estudiando la obra misma del filósofo. En este caso habría que detenerse en Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Tomo I y II (trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1983). Recientemente se ha publicado una excelente traducción al castellano de la *Crítica de la razón pura* con notas interesantes y una introducción al pensamiento kantiano hecha por el Dr. Mario Caimi (Buenos Aires, Colihue, 2007). Asimismo sería también oportuno consultar *¿Qué es la Ilustración?* (edición de A. Mestre y J. Romagosa, Madrid, Tecnos, 1989); y los *Prolegómenos a toda ciencia futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999).

Lisandro Pedro Aguirre