

## *Kant y la reforma del saber metafísico*

Que la razón es inexorablemente metafísica es algo que nos dice Kant ya en las primeras líneas del prólogo de la *Crítica de la razón pura*: «la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todos sus facultades»<sup>1</sup>. Tales cuestiones sumen a la razón en la oscuridad y la envuelven en contradicciones, siendo el lugar en el que se produce tales disputas lo que tradicionalmente se ha llamado «metafísica». Henos ante la extraña situación de tener que reconocer que la razón humana se halla impelida por una serie de preguntas que no puede rechazar por pertenecerle esencialmente, pero ante las cuales ella se encuentra vacilante y sin respuesta. El reconocimiento de esta contradicción en el seno mismo de la razón, llevará a Kant a plantearse la necesidad de una *crítica* de esa facultad con el fin de precisar no sólo cuál sea el alcance del conocimiento humano, sino también los límites del mismo. Más acá del límite, estará lo que se puede conocer racionalmente; más allá del mismo, una serie de cuestiones que la razón no puede menos que plantearse y seguir planteándose, preguntas que han sido desde siempre patrimonio de la metafísica y que ahora, gracias a la filosofía crítica kantiana, descubrimos que no pueden aspirar a ser conocimiento sobre objetos (Dios, inmortalidad del alma y libertad), sino que tan sólo pueden ser pensamientos problemáticos sobre ideas. Sólo después de haber llevado a cabo este minucioso examen de la razón humana, podremos

---

<sup>1</sup> KANT.I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1976. A VII. (En adelante citaremos *KrV*)

proyectar un nuevo sentido y significado a un conocimiento tan antiguo como el metafísico.

No podemos estar de acuerdo con los que piensan que Kant fue un denostado detractor de ese conocimiento, precisamente por los resultados a los que conduce la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, al negar validez objetiva a las ideas tradicionales consideradas patrimonio de la metafísica. El proyecto filosófico kantiano no va responder tanto a la destrucción cuanto a la *reforma* de esa dimensión del saber; sin pretender, por supuesto, que un proyecto tan ambicioso se agote únicamente en ese punto. La filosofía crítica aparece ante nosotros con una riqueza tal de contenido que no se deja encerrar en los estrechos límites de una definición que nos diga si su intención última era la crítica de la metafísica, la elaboración de una teoría del conocimiento, o si todo esto no era sino preparación para una nueva fundamentación de la ética. Muy al contrario, creemos que si alguna intención subyace a esa filosofía, no es otra que la búsqueda de un sistema de la razón que explique la totalidad del mundo y de la vida. No podíamos dejar sin decir esto, antes de pasar a examinar un aspecto muy concreto de esta gran elaboración teórica.

Queremos descifrar el significado que tiene para Kant la «reforma» del saber metafísico. Reforma que exigirá que la razón sea criticada para convencernos de que hay objetos a los que ella no puede enfrentarse por exceder lo que teóricamente puede conocer. Pero una vez ejercida esa crítica, la razón misma descubrirá que su ser no se agota en lo especulativo, sino que ella tiene otra dimensión, la dimensión moral o práctica, y que es allí, precisamente, donde puede aspirar a conocer los objetos propios del saber metafísico: Dios, inmortalidad del alma y libertad, y responder a las preguntas que, por ser las que más inquietan al hombre, se convierten en la meta final de nuestra razón; y así dice: «tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el perjuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la fuente de toda incredulidad siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad»<sup>2</sup>. Ya en la primera *Crítica*, Kant es consciente de que es la moral, y no la ciencia, la que ha de enfrentarse con los interrogantes últimos de la razón, de una razón que reconociéndose finita y limitada, quiere comprenderse y comprender la realidad; pero que también siente deseos de transgredir el horizonte de lo que puede conocer y aventurarse a pensar, más allá de sus límites, lo que para ella es incognoscible. Por ello, encontraremos en las páginas del «Canon de la razón pura» un primer acercamiento a la dimensión práctica de la razón. Pero será en la *Crítica de la razón pura* donde al hacerse efectiva la fundamentación de la moral y estable-

---

<sup>2</sup> KrV BXXX

cerse el verdadero estatuto epistemológico de las ideas, el saber metafísico verá cumplidas sus esperanzas de hallar un lugar seguro en el que asentarse.

### I. «Crítica de la razón pura» y la reforma de la metafísica

La reforma de la metafísica aparecía como absolutamente necesaria en el momento en que Kant empezó a filosofar; pues si durante años ella fue la reina de las ciencias, a finales del S. XVIII, frente al auge de las ciencias empírico-naturales, sufre un fuerte descrédito favorecido además por las enconadas disputadas entre dogmáticos y escépticos que en nada contribuyeron a reforzar el prestigio de la metafísica hasta el punto dice Kant con Ovidio, de tener ésta que lamentarse como Hécuba: «*modo maximum rerum, todo generis natisque potens -nunc trahor exul, inops*»<sup>3</sup>.

El panorama presentado no parece nada alentador; el horizonte filosófico está presidido por el hastío y la indiferencia, hastío e indiferencia que habrá que combatir si queremos realmente que esa vieja conquista del espíritu humano, que es la metafísica, no caiga, definitiva e irremediablemente, en el olvido. No hay que abatirse ante esta situación de postración, sino remontarse por encima de ella y considerarla como el prelude de una gran transformación que le devolverá el crédito perdido y le permitirá participar de los éxitos que en ese momento eran patrimonio exclusivo de las ciencias. Las palabras de Kant son suficientemente explícitas al respecto: «Ahora, tras haber ensayado en vano todos los métodos, según se piensa reina el hastío y el indiferentismo total, que engendra el caos y la noche en las ciencias, pero que constituyen, a la vez, el origen, o al menos el prelude, de una próxima transformación y clarificación de las mismas, después de que un celo mal aplicado los ha convertido en oscuras, confusas e inservibles»<sup>4</sup>.

Habrà que preguntarse por la causa que ha motivado esta situación, ya que quizá ella nos alumbre la solución más acertada para sacar a esta disciplina del mar de confusión en que se hallaba sumida. Para Kant, la indiferencia de la que se está hablando no es producto de la ligereza sino del Juicio maduro de una época, la de la crítica, la del propio Kant, que al no satisfacerle saberes aparentes se hace consciente de la necesidad de llegar a un autoconocimiento de la razón y de establecer un tribunal que garantice las pretensiones legítimas de la misma, no siendo este tribunal otro que la misma *crítica de la razón pura*. Se va perfilando así uno de los motivos de la tarea filosófica kantiana: la investigación sobre la posibili-

<sup>3</sup> KrVAIX

<sup>4</sup> KrVAX

dad de la metafísica con vistas a una fundamentación racional de la misma, siendo además la propia razón el instrumento a través del cual esa investigación se llevará a cabo. Razón, metafísica y crítica resultan ser conceptos fundamentales para la comprensión del proyecto kantiano.

Sorprende profundamente al filósofo de Königsberg el hecho de que ante las preguntas fundamentales para el hombre: Dios, alma y libertad, ante las cuales es inútil fingir indiferencia, los intentos de la metafísica, de lo que tradicionalmente o al menos desde la clasificación de Baumgarten y de Wolff ha venido llamándose «*metaphysica specialis*», resulten incoherentes e ineficaces. Teniendo en cuenta que tales cuestiones pertenecen a la naturaleza misma de la razón humana, habrá que examinar esa facultad, por si acaso ésta nos propone unos conocimientos que la esencia de nuestro propio dinamismo cognoscitivo no puede alcanzar. Se impone, pues, una crítica de la razón con vistas a frenar, si es necesario, las pretensiones ilegítimas de la misma; y puesto que ésta razón es por esencia metafísica, la crítica servirá también para contestar a si ella es o no posible, es decir, se tratará de «decidir la posibilidad o imposibilidad de una *metafísica en general*, y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios»<sup>5</sup>. Sólo así se logrará la *transformación* de esta disciplina intentando, si ello es factible, elevarla al rango de las ciencias más avanzadas de su momento.

El que esa transformación no haya podido realizarse se debe, según el propio Kant, a que la metafísica, entendida tradicionalmente como «el conocimiento especulativo de la razón completamente aislado que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia con sus conceptos»<sup>6</sup>, no ha corrido la misma suerte que los demás conocimientos pertenecientes al dominio de la razón (lógica, matemáticas y física), equivocándose a la hora de escoger el método para ella más adecuado. Para comprender el sentido de la transformación por él propuesta, sugiere comparar la revolución filosófica que él pretende hacer en este campo del saber con la iniciada por Copérnico<sup>7</sup>. La metafísica avanzará sólo si suponemos que son sus objetos los que han de conformarse a nuestro conocimiento y no al contrario como ha venido pensándose hasta el momento:

<sup>5</sup> KrVA XII

<sup>6</sup> KrVB XV

<sup>7</sup> La comparación kantiana de la revolución filosófica que él propone con la llevada a cabo por Copérnico ha sido objeto de múltiples estudios. B. RUSSELL en *El Conocimiento humano*, Taurus, Madrid, 1964, p. 10, señala que más que de revolución copernicana, deberíamos hablar de una *contrarevolución ptolemaica* ya que lo que Kant hizo fue poner al hombre en el centro del que Copérnico le había destronado. Otros autores opinan que la expresión «giro copernicano» la utilizó Kant con fines, más o menos sensacionalistas. En este sentido consultar SMITH, N. K.: The meaning of Kants Copernican Theory. «Mind», 1913 (88) y también, entre otros, CROSS, F. L.: *Kant's so-called Copernican Revolution*. «Mind», 1937 (46).

«Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos -algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados»<sup>8</sup>.

Este cambio en el modo de pensar, nos sugiere que hay que comenzar reflexionando sobre la razón para pasar después a ocuparnos de los objetos; por ello dirá Kant que su investigación es una investigación trascendental que versará no tanto sobre objetos cuanto sobre nuestro modo de conocerlos<sup>9</sup>. En esta reflexión, la razón descubrirá que poseemos una serie de conceptos *a priori* y que a la hora de decidir entre si nuestras ideas han de conformarse a las cosas, más bien que las cosas (como conocidas) deben conformarse a nuestras ideas, sólo aceptando la primera alternativa comprenderemos el proceso del conocimiento.<sup>10</sup>

Estamos ante uno de los mayores logros epistemológicos kantianos: la objetividad se constituye ahora desde el polo subjetivo, de tal forma que el conocimiento resulta ser un producto del dinamismo del sujeto<sup>11</sup>. Kant critica la pretensión tradicional de alcanzar un conocimiento que verse sobre la naturaleza de un objeto sustancial existente en sí, exterior e independiente del hombre. Quiere mostrar, por el contrario, que el objeto conocido es un simple tejido de relaciones relativo al punto de vista de la actividad y de las facultades del sujeto, aunque esto no suponga tampoco olvidar el dato empírico y es que «aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la expe-

<sup>8</sup> KrV BXVI. Importante y discutido texto el ahora señalado. El ha servido para que unos comentaristas defiendan un idealismo fuerte en la *Crítica de la razón pura* y otros, a partir de las últimas líneas del mismo, propongan un debilitamiento de aquél a favor de un reconocimiento más importante del papel que lo empírico jugaría en el conocimiento. Esta última postura es mantenida por MONTERO MOLINER, F.: *Sentido y alcance de la «Revolución copernicana»*. Revista de Filosofía, C.S.I.C, Madrid, 1975 Noviembre, 2ª serie y para un desarrollo más exhaustivo su libro: *El empirismo Kantiano*. Departamento de Hª de la Filosofía. Universidad de Valencia, Valencia, 1973

<sup>9</sup> Cfr. KrV A 12. Para una comprensión de la distinción entre los conceptos de *a priori* y *trascendental* consultar: NAVARRO CORDON, J.M.: *El concepto de lo «trascendental» en Kant*. Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1970.

<sup>10</sup> Cfr. B XVI-XVII, A 92/ B124, A 114/ B116

<sup>11</sup> «Los pasos dados por la metafísica han sido hasta, ahora, estériles; nada se ha encontrado en ella. No obstante, no se la puede olvidar. ¡Subjetivo en vez de objetivo!». Reflexión, nº 215.

riencia»<sup>12</sup>. El objeto, en cuanto conocido, resulta ser una síntesis construida desde la subjetividad y llevada sobre el dato o impresión sensible y de ello se deduce, dirá Kant, que «todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia»<sup>13</sup>. Pero la experiencia de la que aquí se habla, no es la *experiencia subjetiva* o materia prima de las impresiones sensibles, la experiencia como enlace accidental de percepciones; sino que es la *experiencia objetiva* como enlace necesario de percepciones mediante conceptos a priori<sup>14</sup>. La objetividad se hace posible desde el marco de la subjetividad humana que con sus formas *a priori* aporta los caracteres de universalidad y necesidad que han de acompañar a todo conocimiento que quiera apellidarse «científico». El límite de esta objetividad será el límite de la experiencia, que se convierte así en la piedra de toque de la verdad del conocimiento. Es precisamente por esta limitación, que nos vemos en la obligación de asumir que nuestro conocimiento racional *a priori* sólo alcanza a los fenómenos y, por lo tanto, que «no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de una intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno»<sup>15</sup>.

La revolución copernicana nos advierte entonces de los peligros de un proceder dogmático de la razón, sin previa crítica de esa facultad, y nos enseña que sólo si realizamos ésta, podremos hablar de una verdadera transformación de la metafísica<sup>16</sup>. La utilidad de esa crítica será doble: por un lado, establecerá un nuevo sistema *a priori* de la metafísica; por otro, determinará sobre principios igualmente *a priori*, los límites últimos más allá de los cuales esta disciplina no puede avanzar. Con todo este utillaje, se prepara el camino para que la metafísica entre en el camino seguro de la ciencia porque «si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> KrVB 2

<sup>13</sup> KrVB XXVI

<sup>14</sup> «Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son JUICIOS DE EXPERIENCIA, pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente JUICIOS DE PERCEPCION» KANT, I., *Prolegomena zur einen jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965, & 18.

<sup>15</sup> KrVB XXVI

<sup>16</sup> KrVB XXXV

<sup>17</sup> KrVB XXIV

El proyecto kantiano de dar un estatuto científico a la metafísica, exige, como paso previo, un análisis de la raza humana, análisis que descubrirá la limitación de esa facultad, que como razón finita, es incapaz de conocer las cosas como son en sí mismas, ya que carece de la intuición intelectual que se haga cargo de objetos tales. El enfoque crítico hace que de la deducción de lo que podríamos llamar primera parte de la metafísica, aquella que trata de conceptos *a priori* cuyos objetos se dan en la experiencia, se siga un resultado negativo para la segunda parte, la que responde a lo que tradicionalmente se ha llamado metafísica y que intenta pronunciarse sobre las propiedades no de los objetos de una experiencia posible, sino sobre las cosas en general. ¿Podría significar esto último que esa antigua disciplina ha de quedar excluida de la investigación filosófica? En absoluto es esto lo que piensa Kant. La propia hipótesis de la revolución copernicana, que nos ha enseñado la necesaria distinción entre fenómeno y cosa en sí, nos ayudará a encontrar el verdadero lugar que, en lo teórico, le corresponde al saber metafísico. Los incondicionados, que expresan las ideas de Dios, alma y mundo, no deben buscarse en las cosas en cuanto son conocidas; sino en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí y una vez reconocido ésto, se nos dice que «hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque, no podamos *conocer* estos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos pensarlas»<sup>18</sup>. Lo que ha venido tradicionalmente entendiéndose como metafísica no puede, entonces, aspirar por más tiempo a ser un conocimiento de objetos, pues la razón es incapaz de determinar la experiencia de los mismos. Teóricamente, esta disciplina ha de conformarse con ser un *pensar* sobre ideas y aceptarse como mera *disposición natural*. Pero esto mismo, dice Kant, es muy importante, ya que al preguntarnos por el origen de la *metafísica como disposición natural* contestaremos directamente a la cuestión de la *posibilidad de una metafísica como ciencia*, el ideal al que parecía aspirar la filosofía crítica:

Dejamos de lado, conscientes de la dificultad que entraña, el complejo y enmarañado problema de descifrar el significado que tiene para Kant la expresión *metafísica como ciencia* y ceñimos nuestras pretensiones a desvelar, en la medida en que ello nos sea posible, las consecuencias que para lo que podríamos llamar metafísica trascendente, y que correspondería a la «*metaphysica specialis*» de la escuela wolffiana, tendría la transformación anunciada por él anunciada.<sup>20</sup> Desde esta pers-

<sup>18</sup> KrV B XXVII. Para Heimsoeth, Kant fue sobre todo un metafísico y considera que incluso las doctrinas epistemológicas fundamentales, como la revolución copernicana, tienen a su base consideraciones que son más bien metafísicas que epistemológicas. Cfr. HEIMSOETH, H.: *Metaphysical motives in the development of critical idealism*. en *Kant: Disputed Questions*. Quadrangle Books, Chicago, 1967, PP. 159-199.

<sup>19</sup> KrV B 22

<sup>20</sup> La inmensa mayoría de los textos de la *KrV* coinciden en considerar a ésta como la

pectiva, la *Crítica de la razón pura* es imprescindible si queremos salvar del descrédito a las investigaciones metafísicas y precisar el verdadero estatuto epistemológico de sus objetos. El análisis de la subjetividad trascendental llevada a cabo en ella obligará a la razón teórica a desistir de sus intentos de alcanzar esos incondicionados, que a lo sumo podrán allí asumirse como pensamientos problemáticos y a entender la *metafísica trascendente como disposición natural*. Pero esto no es lo mismo que desterrar de las preocupaciones filosóficas toda esa vieja tradición del pensar. Al contrario, se tratará de preparar teóricamente el camino para una recuperación práctica de esos objetos porque sólo allí, en lo moral, hallaremos los datos suficientes que avalen la admisión, como conocimientos, de esos objetos que, en absoluto, pertenecen a la esfera de la experiencia, pero sobre los que no podemos guardar silencio porque resultan ser las cuestiones que más interesan al hombre desde siempre<sup>21</sup>.

## II. Razón teórica y saber metafísico: La metafísica como «disposición natural».

Conviene penetrar en el significado que Kant da a la expresión «metafísica como disposición natural», puesto que como hemos visto, quizá esto nos permita desvelar el lugar preciso en el que teóricamente habrá que situar las investigaciones del saber metafísico.

Extraña naturaleza la de la razón humana que genera más allá de su propia estructura racional una serie de preguntas a las que es incapaz de

---

propedeútica a la metafísica futura, a la idea de una ciencia que será, según Kant, la *filosofía trascendental* y que consistirá en el sistema de todos los principios de la razón pura. La filosofía trascendental tendría dos partes: la *crítica* y el *sistema*. La metafísica, en sentido estricto, sólo podría decirse del sistema que constaría, a su vez, de dos partes: la *metafísica de la naturaleza* y la *metafísica de la moral*. Pero acepta que, en un sentido más amplio, puede considerarse como metafísica también a la crítica por ser ésta la preparación para el sistema. Cfr. *KrV* A 841-2/ B 869-70, B XXXVI, B 26, B 28. En la *Declaración concerniente a la «Doctrina de la ciencia» de Fichte* de 1799, dice que jamás fue la intención que le llevó a escribir la *KrV* hacer de ésta una simple propedeútica, sino más bien, el que ella fuera el sistema completo de la filosofía trascendental, y en el párrafo 40 de los *Prolegomena* identifica la filosofía trascendental con la crítica. Toda esta confusión hace que no sea fácil señalar los límites entre *crítica*, *metafísica* y *filosofía trascendental*. Sin embargo, en el *Opus Postumum* parece que tiende a identificar cada vez más metafísica y filosofía trascendental borrándose también la distinción entre esta última y la crítica como propedeútica.

<sup>21</sup> Cfr. WALSH, W.H.: *Kant and Metaphysics* en «Kant-Studien», 1976, Heft, 3. Frente a Heimsoeth, que en el artículo antes citado dice que la *KrV* es la preparación para una metafísica-dogmática-práctica, defiende Walsh que los principales resultados a los que se llega en esa obra, en lo que respecta a la posibilidad de la metafísica, son esencialmente negativos.

responder. La contradicción, que parece instalada en su seno, ha de ser encauzada de alguna manera, si no queremos que la sinrazón y el desconcierto se apodere de nuestro ser hombre. El incondicionado debe ser asumido como una creación de la razón, puesto que surge de la naturaleza misma de esta facultad considerada en su función trascendental<sup>22</sup>. Es precisamente él, en cuanto se especifica en las tres ideas trascendentales: Dios, inmortalidad del alma y mundo, el que provoca la ilusión trascendental; es decir, la ilusión de determinar la existencia de unos objetos que no se dan en la experiencia, confundiendo la necesidad subjetiva de cierta conexión de nuestros conceptos con la necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas<sup>23</sup>. Pero dice Kant que «todo lo fundado en la naturaleza de nuestras facultades será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál sea su verdadera dirección<sup>24</sup>. Es obligación del filósofo crítico desvelar esa ilusión, sin olvidar que no por ello ésta va a desaparecer como tendencia inherente al pensar humano<sup>25</sup>. Hay que encauzar esa falsa apariencia y descubrir tras ella las verdaderas aspiraciones de nuestra razón. Sus ideas no pueden ser pensadas por más tiempo como haciendo referencia a *objetos sin más*, han de ser consideradas únicamente como *objetos en la idea* porque así «en el primer caso, mis conceptos se dirigen a la determinación de un objeto; en el segundo, no hay en realidad más que un esquema al que no se asigna directamente objeto alguno, ni siquiera hipotéticamente, y que sólo sirve para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente»<sup>26</sup>.

Calificadas las ideas como esquemas no son más que conceptos heurísticos que nos indicarán no cómo está constituido un objeto, sino sólo cómo debe buscarse el encadenamiento de los objetos de la experiencia en general. Pero las ideas no son esquemas que supongan la diversidad de los datos sensibles portadores de un material fenoménico objetivamente determinable, sólo indirectamente se aplican a los objetos de la experiencia como principios que regulan *a priori* el uso del entendimiento organizando en un sistema los conceptos empíricos que éste constituya. Comprendidas adecuadamente, cada una de ellas es vista co-

---

<sup>22</sup> De la misma manera que había descubierto el origen de las categorías en las cuatro funciones lógicas del juicio del entendimiento, pretende ahora buscar el de las ideas en las tres funciones de las conclusiones de la razón. Esta derivación metafísica ha sido duramente criticada por los comentaristas kantianos, ejemplo, Cfr. CASSIRER, H.W.: *Kant's first Critique*. George Allens & Unwin Ltd., New York, Humanities Press, Inc., London, 1968, pp. 241-42.

<sup>23</sup> Cfr. *KrV* B 354

<sup>24</sup> *KrVA* 643/ B 671

<sup>25</sup> *Cf.*, *KrVA* 297/ B 354

<sup>26</sup> *KrVA* 670/ B 698

mo siendo el análogo de un esquema de la sensibilidad «así, pues, esas ideas no han de aceptarse en sí mismas, sino simplemente como realidad de un esquema del principio regulador que unifica sistemáticamente todo el conocimiento de la naturaleza. En consecuencia, no debemos basarnos en ellas en cuanto cosas en sí mismas sino en cuanto análogos de cosas reales»<sup>27</sup>, considerándolas sólo como meros indicadores de la forma en que deberíamos enlazar los conocimientos de la experiencia y tomando la unidad a la que éstas nos llevan «como si» existiera<sup>28</sup>. Es por este carácter de las ideas que dice Kant que no es posible efectuar una deducción trascendental de las mismas: «de estas ideas no podemos realizar una *deducción objetiva* en sentido propio, al modo como lo hacíamos con las categorías, ya que, precisamente por ser simples ideas, no hacen referencia a un objeto que pueda dársele como correspondiente»<sup>29</sup>. Ahora bien, es una máxima de nuestra naturaleza proceder de acuerdo con tales ideas, y en cuanto que las comprendemos como esquemas se podrá realizar una *derivación subjetiva* de las mismas que avalará su correcta y legítima aplicación evitando la ilusión trascendental a la que en un primer momento y, sin el previo análisis crítico, ellas nos abocaban:

«Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios *constitutivos* destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia pueda ofrecernos, sino como principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general»<sup>30</sup>

Como principios regulativos no pretenden dictaminar sobre la existencia o no existencia de sus objetos, su única función será la de guiar al entendimiento, ordenando sus conceptos y proporcionándoles la mayor unidad a la que pueden aspirar: la *unidad sistemática*. Ellas no se refieren entonces a un campo distinto del fenoménico, sino que han de ser utilizadas como una nueva perspectiva, como un punto de mira más alto desde el que observamos y organizamos ese mundo de los fenómenos<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> KrV A 678/B 702

<sup>28</sup> La importancia del tema del «como-si» ha sido bien señalada por Philonenko, dice al respecto que «lejos de que el concepto del 'como si' represente sólo una negación o una insuficiencia y signifique sólo que la razón ha cesado de ser orgullosa, indica algo más fundamental y más originario: la esencia de la razón como facultad de los problemas y como poder de trabajo y adaptación» Cfr. PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p.p. 323-24.

<sup>29</sup> KrV B 336.

<sup>30</sup> KrV A 672/B 700.

<sup>31</sup> «Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud». KrV A 644/B 672.

Pero además, y en tanto que por la posibilidad del mismo no podemos preguntarnos desde el mundo mismo, su explicación ha de venir, si es que ella fuera factible, desde fuera de él; por eso serán las ideas las encargadas de plantearse esa incógnita y esto es así porque «los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, incluso los de necesidad en la existencia, no poseen, fuera del uso por el que hacen posible el conocimiento empírico de una cosa, significado alguno que determine un objeto. Tales conceptos son, pues, aplicables para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo de los sentidos, pero no para explicar la posibilidad del universo mismo, ya que este fundamento de explicación tendrá que hallarse fuera del mundo y no podrá, por tanto, ser un objeto de la experiencia posible»<sup>32</sup>.

El análisis profundo de la estructura de la razón deja traslucir que lo que a primera vista parecía inevitable, la naturaleza dialéctica y sofisticada de la misma esconde tras sí, si se sabe utilizar correctamente, la contribución fundamental de la razón al proceso de conocimiento: la idea de *sistema*; porque «regidos por la razón, nuestros conocimientos, no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente éste puede apoyar e impulsar los fines esenciales de la razón»<sup>33</sup>.

El momento demoledor y destructivo de la crítica que negaba a la razón humana el avance en el mundo suprasensible, limitando el ámbito de lo cognoscible a los fenómenos de una posible experiencia y parecía, en este sentido, preparada a negar la posibilidad del discurso metafísico, que tenía como objetos totalidades incondicionadas, queda mitigado, y además, con la asunción del uso regulativo de las ideas, aquél ve transformado su estatuto epistemológico aceptándose como un discurso racional, pero cuya racionalidad es necesario reconstruir a la luz de la naturaleza de sus objetos propios: será una racionalidad regulativa que nada dirá sobre la existencia de aquéllos y que sólo se los planteará como pensamientos posibles admitiendo su posibilidad lógica, por no ser contradictorios; pero sin poder decir nada sobre su posibilidad real, pues la racionalidad teórica es incapaz de conocerlos y alcanzarlos. Este es el sentido propio que parece tener la expresión *metafísica como disposición natural*.

### III. Razón práctica y saber metafísico

Kant no se conforma con los resultados hasta aquí obtenidos y se pregunta si habrá otro lugar, otro ámbito de la razón, en el que las ideas objeto de la metafísica, encuentren suelo firme en que afincarse y es que «la razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el

<sup>32</sup> KrVA 677/B 705.

<sup>33</sup> KrVA 838/B 861.

fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero estos huyen ante ella. Es de esperar que tenga mayor suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso práctico»<sup>34</sup>. En ese sentirse impulsada a ir más allá del uso empírico, del ámbito de la sensible, la razón vislumbra que puede haber algo más que el mero dominio especulativo, que quizá ella misma pueda llegar a determinar *prácticamente* el concepto trascendente de lo incondicionado<sup>35</sup>. A establecer este posible uso práctico de la razón, dedica Kant las interesantes páginas que en la *Doctrina trascendental del método* de la *Crítica de la razón pura* corresponde a lo que allí se llama *Canon de la razón pura*.

Entendiendo por «canon» el conjunto de principios *a priori* que hacen posible el uso legítimo de una facultad de conocer»<sup>36</sup>; es evidente que si la razón tuviera sólo un uso especulativo o teórico no podría hablarse de un canon de la razón pura, puesto que en la *Dialéctica trascendental* ya se comprobó que la razón, en cuanto facultad de conocimiento, no proporcionaba conocimiento: las ideas sólo podían ser pensadas, pero jamás conocidas. Teóricamente sólo existe un canon del entendimiento puro (*Análítica trascendental*). Este, el entendimiento, sí tiene un uso legítimo en tanto en cuanto es el artífice de la objetividad del saber. La razón, desde un punto de vista teórico, ha de contentarse con ser una mera *disciplina* que frene sus propios anhelos de transgredir con meros conceptos los límites de la experiencia<sup>37</sup>. Pero si además de un uso especulativo, la razón tuviera un uso práctico; entonces sí podría hablarse de un canon de la razón pura, puesto que en ese caso esa facultad poseería un conjunto de principios *a priori* que la harían posible y «consiguientemente, de haber un uso correcto de uso correcto de la razón pura, caso en el que tiene que haber también un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de uso práctico»<sup>38</sup>. Quizá podamos prescindir del aspecto especulativo de nuestra razón, pero de lo que no debemos olvidarnos jamás es de que su objeto final está en el uso práctico de la misma.

<sup>34</sup> KrV A 797/B 825.

<sup>35</sup> «Se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicciones consigo misma». KrV BXXV.

<sup>36</sup> Cfr. KrV A 797/B 825.

<sup>37</sup> «Cuando existe todo un sistema de engaños e ilusiones bien tratados entre sí y aunados por los principios comunes, como ocurre con la razón pura, parece necesaria una legislación propia, negativa, que construya, bajo el título de *disciplina*, una especie de sistema de previsión y autoexamen que parta de la naturaleza de la razón y de los objetos de su uso puro, un sistema ante el cual ninguna ilusión errónea y sofisticada pueda subsistir, sino que tenga que descubrirse inmediatamente, sean cuales sean los argumentos con que se encubra». KrV A 712/B 740.

<sup>38</sup> KrV A 797/B 825.

Libertad de la voluntad, inmortalidad del alma y existencia de Dios resultan ser para Kant los objetos que constituyen la meta final de la razón en su uso trascendental. Con respecto a estos tres objetos, el interés especulativo es mínimo, pues «estas proposiciones nos son siempre trascendentes y carecen de todo uso inmanente, es decir admisible en relación con los objetos de la experiencia, y por consiguiente de todo empleo útil. Consideradas en sí mismas, constituyen esfuerzos racionales completamente ociosos, a la vez que extremadamente difíciles»<sup>39</sup>. Sin embargo, ofrecen un interés fundamental para la razón en su uso práctico y sin que ella suponga detrimento alguno para los intereses especulativos<sup>40</sup>. Porque no hay una razón práctica a la que se subordinaría la razón teórica, sino que estamos ante una y la misma facultad con dos usos distintos: el especulativo o trascendente y el práctico o inmanente; habrá que dilucidar la relación que se establece entre ambos tipos de intereses. Si por un lado, la razón teórica no se propone un fin inalcanzable como sería el conocimiento de las cosas en sí mismas, sino que tan sólo pretende lograr la mayor unidad sistemática de los conocimientos; y, por otro, su interés como razón práctica no es presentado como conocimiento, sino como determinación de acciones; no hay porqué hablar de conflicto de intereses aunque sí de primacía de la práctico sobre lo teórico<sup>41</sup>. De tal manera, que si conseguimos demostrar que efectivamente la razón pura puede ser práctica; es decir, en el caso que descubramos un principio *a priori* que haga legítimo su uso, entonces, y teniendo en cuenta que las ideas necesitadas por la razón pura teórica para sus propios propósitos son las mismas que aquéllas necesitadas por la razón práctica, lo que allí se presentaba como trascendente y, en el mejor de los casos, como pensamiento problemático, pasará ahora a hacerse inmanente y así conocimiento aunque, eso sí, conocimiento práctico. A esto no tiene porqué poner objeciones la razón especulativa, pues no se trata de que tenga que reconocerlas ahora como conocimientos suyos, sino que habrá de aceptarlas tan sólo como ampliaciones de uso en lo práctico y esto no está reñido con su interés, que no es otro que precisar los límites más allá de los cuales, teóricamente, únicamente nos encontraremos con la ilusión de creer que alcanzamos algo que bajo ningún concepto podemos conocer. No hay que dudar de la primacía de los intereses prácticos: «subordinarse a la razón especulativa, e invertir, pues, el orden no puede exigirse de la razón pura práctica, porque todo interés

---

<sup>39</sup> *KpV* A 799/B 827.

<sup>40</sup> «A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma» KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 138 (En adelante citaremos *KpV*).

<sup>41</sup> Cfr. *KpV*, P. 138-39.

es, en último término práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo»<sup>42</sup>.

No era vano el propósito de abandonar los límites de la experiencia buscando el incondicionado siempre y cuando comprendemos que la fuente de esa búsqueda está en el uso práctico de la razón. Sus ideas no hacen mucha falta para el saber, pero tienen una función en relación al uso práctico que constituye el fin último de la razón: Así, la verdadera esencia de esta facultad, su compleja constitución interna, se explicita en lo moral, pues «en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al constituir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral»<sup>43</sup>.

Sin el uso práctico, el sistema de la razón sería incompleto, quedarían sin respuesta las cuestiones fundamentales del hombre y sin explicar el dinamismo humano en su totalidad. Por ello, no puede extrañarnos que Kant reitera, una y otra vez, la superioridad de lo práctico y de la filosofía moral frente a cualquier otro tipo de explicación racional. Hasta el punto que define la filosofía como la «ciencia de las relaciones de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón (*teleologia rationis humanae*)»<sup>44</sup>, y estos fines no son otros que las contestaciones a las preguntas: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar? Pero inmediatamente nos advierte que estos no son los fines supremos y que el fin último de la filosofía no es otro que el destino entero del hombre y la disciplina que de este se ocupa, la filosofía moral<sup>45</sup>. Para que el sistema de la razón, ideal de la filosofía crítica, se realice; necesitamos reconocer como objetos de su legislación no sólo la ley de la naturaleza sino también la ley moral<sup>46</sup>. La razón humana no es exclusivamente razón especulativa; sino además, y de manera muy especial, razón práctica porque el hombre no sólo está en el mundo, sino que ha de actuar en él, y en este actuar puede romper, si lo desea, la cadena de los acontecimientos causales y alterar el orden de lo natural ejercitando su libertad que es la esencia de su obrar moral. Si importante es la tarea de delimitar lo que podemos *conocer*, no lo es menos la de satisfacer

<sup>42</sup> *KpV*, pp. 139-40.

<sup>43</sup> *KrV* A801/B 867.

<sup>44</sup> *KrV* A839/B 867.

<sup>45</sup> Cfr. *KrV* A 840/B 866.

<sup>46</sup> Un interesante estudio sobre el «sistema de la razón» en la filosofía crítica se puede encontrar en el primer capítulo del libro de LOPEZ MOLINA, A. M.: *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*. Estudios del Seminario de Metafísica. n.º 2. Universidad Complutense, Madrid, 1983.

nuestras ansias de *saber qué debo hacer*. Pero hay aún otra cuestión que inquieta al hombre y es la de *¿qué me cabe esperar?*, si realmente hago lo que debo hacer. Ella, en cuanto tiene como objeto la *felicidad*, está íntimamente ligada a la anterior, puesto que «todo *esperar* se refiere a la felicidad y es comparado con lo práctico y con la ley moral»<sup>47</sup>.

La razón humana, como razón teórica, no responde a esas dos últimas preguntas que, sin embargo, son las más importantes para el hombre. La *Crítica de la razón pura* ha precisado el ámbito de lo que conocemos con seguridad y en la parte final de la obra, en la *Metodología trascendental*, nos advierte que de encontrar un canon de la razón, éste estará en su uso práctico. En esas páginas, esboza Kant todo un proyecto de lo que posteriormente será su filosofía moral. Pero no compartimos la opinión de aquéllos que ven en ellas un desarrollo completo de lo que, para él, es la dimensión moral de nuestra conciencia<sup>48</sup>. Pensamos, por el contrario, que será necesario que la *Crítica de la razón práctica* muestre que la ley moral es un principio *a priori* del uso adecuado de esa facultad y afirme que la razón, como razón práctica, no sólo es autónoma sino también legisladora para que la facultad de desear o voluntad entre, con plena legitimidad, a formar parte del sistema de la razón pura y produzca, en el campo de la libertad, conocimiento práctico de lo suprasensible como el entendimiento legislaba en el ámbito de las leyes de la naturaleza y explicaba el conocimiento científico<sup>49</sup>. En ese momento, la fundamentación de la moral estará completa y el proyecto de reforma del saber metafísico habrá alcanzado verdadero y pleno sentido.

### III. 1. Preparación teórica de lo práctico: El «Canon de la razón pura» y el saber metafísico

La existencia de lo práctico en nosotros es algo, dice Kant, que no necesita justificación teórica alguna, pues hallamos en la experiencia moral del hombre todos los datos que lo avalan: «este supuesto (que existen leyes morales) puede asumirlo razonablemente, no sólo acudiendo a las demostraciones de los moralistas más ilustrados, sino al juicio ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad»<sup>50</sup>. La pregunta que le corresponde hacerse al filósofo no es, entonces, si la moral es o no po-

<sup>47</sup> KrV A 806/B 834.

<sup>48</sup> Cfr. GUEROULT, M., *La philosophie morale de Kant au state de la critique de la raison pure en Etudes de Philosophie allemande*. Georg Olms Verlag Hildesheim. New York, 1977, pp. 15-37. En este artículo mantiene Gueroult que en el *Canon de la razón pura* hay una doctrina completa de la filosofía moral y que no se puede ver en él entonces una simple introducción a la *KpV*.

<sup>49</sup> Cfr. KANT, I.; *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, pp. 36, sobre el cuadro de las facultades del espíritu.

<sup>50</sup> KrV A 807/B 835.

sible, sino únicamente cómo ella es posible. La primera respuesta la hallamos en el *Canon de la razón pura* de la *Crítica de la razón pura*.

El que el hombre pueda determinarse a sí mismo a obrar independientemente de los móviles de la sensibilidad, es decir, el que el hombre tenga libertad, muestra la realidad de nuestra dimensión moral porque dice Kant que «"Práctico" es todo lo que es posible mediante libertad»<sup>51</sup>. La libertad de la que aquí se nos habla es la libertad trascendental que aparecía en la tercera Atinomia de la razón oponiéndose a la causalidad natural y que expresaba la idea de una absoluta espontaneidad. Allí lo único que se pretendía demostrar era la posibilidad lógica de ese concepto, es decir, comprobar que su pensamiento no era incompatible con el de la causalidad fenoménica. La libertad a la que nos enfrentamos ahora es la libertad de un ser racional capaz de determinarse no sólo por estímulos sensibles sino también de producir representaciones racionales. Estamos ante el hecho de la libertad práctica:

«La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial»<sup>52</sup>.

En tanto en cuanto esa libertad es un objeto de experiencia, no podemos esperar una identificación entre ella y la libertad trascendental. El hecho de la libertad práctica me revela que en mi obrar moral debo determinarme de manera absolutamente *a priori*, pero aún nos queda por saber si esa obligación ha sido impuesta *a priori* por mi razón. Esta determinación absolutamente *a priori* de mi voluntad por la razón es lo que expesa la idea de libertad trascendental como «facultad de iniciar en sentido absoluto un estado»<sup>53</sup> y ella se opone a toda ley de la naturaleza y no puede demostrarse por la experiencia. La libertad trascendental que era un problema para la razón teórica, lo es también para la práctica ya que la experiencia de la libertad práctica no nos ayuda a darle solución pues «la cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente»<sup>54</sup>.

Lo único que nos enseña la libertad práctica es que nuestra voluntad

<sup>51</sup> KrV A 800/B 828.

<sup>52</sup> KrV A 802/B 830.

<sup>53</sup> Cf. KrV A 445/B 473.

<sup>54</sup> KrV A 804/B 832. Sin embargo, en A 534/B 562 se dice que la libertad trascendental es fundamento indispensable de la libertad práctica. Un interesante estudio sobre el tema de la libertad práctica en el artículo de RODRIGUEZ, R.: *La libertad práctica. Un problema de la «Crítica de la razón pura»*. En «Aporía», n° 12, Vol III, Madrid, 1981.

está sometida a una legislación *a priori* que, por su universalidad y necesidad, es una legislación racional de la que nacen prescripciones objetivas del *deber ser* que constituyen las leyes objetivas de la libertad, que se llaman leyes prácticas y que se oponen a las leyes objetivas de la naturaleza que expresan sólo lo que *ocurre*. Esas leyes prácticas pueden ser o bien leyes *pragmáticas* o bien leyes *morales*. Las primeras, como reglas de la prudencia que dicta la razón para permitirnos llegar a la felicidad y satisfacer nuestras inclinaciones, no nos obligan, sino que tan sólo nos aconsejan lo que debemos hacer si queremos ser felices. Las segundas, las leyes morales, obligan por el contrario de manera absoluta la forma en que debemos comportarnos si queremos ser dignos de la felicidad<sup>55</sup>. En estas últimas, la razón interviene completamente *a priori*, de manera incondicional, sin tener en cuenta la felicidad e impone reglas necesarias desde todo punto de vista y válidas para todo ser racional<sup>56</sup>. Estas leyes morales, como productos de la razón pura en uso práctico, revelan la libertad práctica de tal modo que se puede demostrar que ésta tiene realidad objetiva en su uso moral pues «aunque la razón pura no contiene en su uso especulativo principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, podrían encontrarse en la historia de la humanidad, pero si los contiene en un cierto uso práctico, esto es, moral»<sup>57</sup>.

La aceptación de esas leyes absolutas está indisolublemente ligado al reconocimiento del *mundo moral*: «Doy al mundo, en la medida en que se conforme a todas las leyes éticas (como *puede* ser lo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la moralidad) el hombre de mundo moral»<sup>58</sup>. El mundo moral, al que la razón teórica había dejado en entredicho, aparece aquí nuevamente pero ahora recobrando pleno significado. Efectivamente es una mera idea, pero en tanto que práctica ha de ejercer su influencia en el mundo de los fenómenos porque «la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible»<sup>59</sup>. Esto es posible porque los seres humanos morales pertenecen también al mundo sensible. Como fenómeno, el hombre tiene inclinaciones y deseos sensibles, su obrar fenoménico depende así de su *carácter empírico*. Pero como ser racional se declara libre de toda influencia de la sesibilidad y de toda determinación temporal y su causalidad ha de ejercerse entonces según el *carácter inteligible*<sup>60</sup>. Resulta

<sup>55</sup> Cfr. *KrV* A 806/B 834.

<sup>56</sup> Cfr. *KrV* A 807/B 835.

<sup>57</sup> *KrV* A 807/B 835.

<sup>58</sup> *KrV* A 808/B 836.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. *KrV* A 530-39/B 566-67.

imposible pensar en un hiato insalvable entre esos dos aspectos del ser humano y, por ello, dirá Kant que quizá la casualidad empírica puede resultar de una casualidad que no es empírica, sino inteligible ya que «no causa ningún prejuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo sea ficticiamente que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible, en sentido de que su determinación a la acción nunca se basa en consideraciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento; pero de suerte que la acción de esa causa en la esfera del fenómeno sea conforme a todas las leyes de la casualidad empírica»<sup>61</sup>. Que esto sea así no significa que vayamos a introducir elementos extraños en las investigaciones científicas que deben aceptar únicamente explicaciones causales. Sólo se intenta dejar bien sentado que el hombre, como ser moral, tiene una causalidad inteligible que ha de ejercer siempre en el mundo de los fenómenos porque él mismo es también un fenómeno.

Es por virtud de su carácter inteligible que el ser humano descubre su dimensión moral. El es el único ser de la creación capaz de sentir el imperativo del *deber*. Este expresa una forma de necesidad que no encontramos en ninguna otra parte de la naturaleza. La acción moral trasciende así el mundo natural para buscar su fundamento en una idea de la razón: «que la razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas»<sup>62</sup>. Que el hombre puede obrar según principios morales es lo que nos hace pensar en la idea de un *corpus mysticum* que, más que enfrentarnos radicalmente al mundo sensible, intenta, aunque sólo sea como ideal a conseguir, transformar cada vez más éste con vistas a hacerlo lo más conforme posible a esa otra idea de mundo que tienen los hombres como sujetos morales y libres<sup>63</sup>. En ese mundo, en el mundo moral, se hace patente la estrecha relación que existe entre la moralidad y la felicidad; es decir, entre el ¿qué debo hacer? y el ¿qué debo esperar?. La misma fórmula del deber contiene la mención, aunque de forma indirecta, de dicha conexión: «haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz»<sup>64</sup>, de tal forma que los principios de la razón pura nos permiten concluir que si nos conducimos de manera tal que seamos dignos de la felicidad, nos estará permitiendo esperar y participar efectivamente del mundo inteligible:

«Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejan-

<sup>61</sup> *KrV* A 545/B 573.

<sup>62</sup> *KrV* A 547/B 575.

<sup>63</sup> Cfr. *KrV* A 808/B 836.

<sup>64</sup> *KrV* A 869/B 837.

te sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas mismas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros»<sup>65</sup>.

Sólo en un mundo en el que todos los seres racionales obrasen de acuerdo con las leyes morales, donde todos planteasen sus acciones «como si procediesen de una suprema voluntad que comprendiese en sí o bajo todas las voluntas privadas»<sup>66</sup>, sólo allí la esperanza en la felicidad se podría ver cumplida. Esto es así, porque el hombre puede desobedecer esas leyes que no expresan necesidad, como las de la naturaleza, sino tan sólo un *deber ser* que a veces no llega a realizarse porque no siempre hacemos lo que deberíamos. Las acciones que sin ser conformes al deber se introducen en el mundo fenoménico rompen la armonía entre éste y el de la moralidad. La conexión moralidad-felicidad no puede realizarse entonces más que suponiendo una razón suprema que gobierne el mundo según leyes morales. Pero como la acción de esa causa suprema no se manifiesta en el mundo sensible, habrá que pensar que será en un mundo futuro donde cada una reciba la felicidad de la que se ha hecho merecedor. Dios y una vida futura, que constituyen lo que Kant llama el *ideal del bien supremo*, son entonces las condiciones de posibilidad de la esperanza en la felicidad:

«La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unidad a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *ideal del bien supremo*. En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del supremo bien derivado esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*»<sup>67</sup>.

Pero el *ideal del bien supremo*, que expresa la exacta proporción entre la felicidad y la moralidad que sólo alcanzaremos en un mundo inteligible, exige también la admisión de una inteligencia suprema, como *Bien supremo originario*, que sea el fundamento de la unión de esos dos conceptos, de tal manera que esa razón suprema «funda, mantiene y sigue el orden de las cosas de acuerdo con las más perfecta finalidad, or-

<sup>65</sup> *KrV* A 810/B 838.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *KrV* A 811/B 839.

den que, aunque para nosotros se halla muy oculto en el mundo de los sentidos es universal»<sup>68</sup>. Puesto que como seres morales hemos de pensar realizable el objeto que nos propone el *Bien supremo*, podemos y debemos admitir la condición que lo hace posible, Dios. Desde la conciencia moral, pero sólo desde ella, justificamos esas dos ideas de la razón: Dios y una vida futura. Y las justificamos a título de *creencia o fe racional*, expresión ésta que aunque es modesta desde un punto de vista objetivo, nos proporciona una firmeza fuerte que le transmite el hecho mismo de la moralidad hasta el punto dirá Kant que «la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo puede serme arrebatado»<sup>69</sup>.

Si las ideas de libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios constituyen el objetivo final de nuestra razón por ser las cuestiones que inquietan al hombre más radicalmente, no parece suficiente que nos conformemos con aceptar la mera disposición natural hacia la metafísica. El *Canon de la razón pura*, al describir la dimensión moral de nuestra conciencia, nos permitirá asumir la realidad objetiva de esas ideas en el terreno de la moral. Sin embargo, conviene observar que de esos tres objetos que nos recomendaba la razón, sólo Dios y la inmortalidad del alma tienen, dice Kant en estos momentos, un verdadero interés práctico. La libertad, como libertad trascendental, ya hemos visto que era un problema teórico que no se hallaba tampoco solución en el ámbito práctico, por lo tanto «en un canon de la razón pura sólo tenemos que tratar de dos cuestiones que incumben al interés práctico de la misma y en relación con las cuales tienen que ser posible un canon de su uso, a saber: ¿existe Dios?, ¿hay una vida futura?»<sup>70</sup>. La libertad práctica, como un hecho de experiencia, nos ha mostrado la existencia de un uso práctico de nuestra razón mientras que la búsqueda de las condiciones de posibilidad de este uso se identifican con el tercero de los interrogantes del canon. El vínculo que se establece entre la moralidad y la esperanza en la felicidad es tan fuerte que ésta última podrá muy bien venir en apoyo del deber. Estos son los términos en los que la *Crítica de la razón pura* presenta nuestro obrar moral.

### III.2. *La fundamentación del saber metafísico en la «Crítica de la razón práctica»*

La publicación en 1788 de la *Crítica de la razón práctica* nos hace pensar que quizá las páginas del *Canon de la razón pura* le parecieron insufi-

<sup>68</sup> KrV A 8145B 843.

<sup>69</sup> KrV A 830/B 858.

<sup>70</sup> KrV A 804/B 832.

cientes para explicar la gran riqueza de la experiencia moral. El descubrimiento del principio de la autonomía de la voluntad es ahora la clave de comprensión del uso práctico de la razón y en torno a él se va a construir toda una fundamentación de la moral que asegurará la validez objetiva de lo suprasensible que la razón teórica no había podido determinar.

Mientras que el *Canon de la razón pura* la libertad práctica ponía de manifiesto la existencia de lo práctico en nosotros y reducía la ley moral a un hecho de experiencia, la *Crítica de la razón práctica* nos va a obligar a aceptar una ley válida en ese campo pero que no se deriva de ninguna experiencia, sino de la estructura misma de la razón como razón pura práctica, presentándose como un *Faktum de razón*, como el hecho primordial y más importante por ser el único motivo determinante de nuestra voluntad, y por ello dirá Kant que «se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es nada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic juber*)»<sup>71</sup>.

Sólo esa ley que la razón se da a sí misma puede ser conocida absolutamente *a priori* por ella e imponérsele como un hecho. Es un dato que lejos de ser deducido de principios anteriores, aparece ante nosotros como un principio auténtico a partir del cual todos los otros datos pueden ser deducidos; pero ella, la ley moral, no se deriva de razonamientos previos sino que se presenta como necesaria y absolutamente *a priori*. Esta idea es perfectamente expuesta en el concepto de la autonomía moral: «la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominaremos ley moral»<sup>72</sup>. Puesto que el ser humano es razonable instituye él mismo la ley; pero en tanto en cuanto no es sólo y exclusivamente razonable ha de imponerse a sí mismo obedecer la ley que aparece entonces bajo la forma de imperativo. En este sentido, la autonomía es, para nosotros, el fundamento de la obligación, es decir, lo que hace que estemos obligados y al que nosotros, como seres finitos, debemos someternos convirtiéndose en el concepto clave sobre el que se

---

<sup>71</sup> *KpV*, p. 36-37. Las implicaciones que pueden tener a considerar la ley moral como un *faktum* de la razón han sido estudiadas por BECK, L. W.: *A commentary on Kant's Critique of Practical reason*. The University of Chicago Press. Chicago & London, 1964. pp. 166-69.

<sup>72</sup> *KpV*, p. 37.

fundamenta la posibilidad de una razón pura práctica, pues sin ella no habría punto de vista moral: «la *autonomía* es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas»<sup>73</sup>. Al margen de todo lo empírico, sólo desde la razón, podemos y debemos comprender el deber moral que se presenta como motivo determinante de la voluntad bajo la forma de ley: la ley moral. Esta ley, que la razón autónoma nos a presentado como un *faktum*, es el principio fundamental de la razón práctica; es decir, el principio *a priori* que hace legítimo el uso de esa facultad, la facultad de desear o voluntad. La razón práctica es autónoma pero también legisladora pues ella «en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el poder ser práctica como razón pura, le hace posible ser legisladora»<sup>74</sup>.

Pero siempre que nos encontramos con un principio sintético *a priori*, debemos demostrar la validez objetiva del mismo mediante una deducción trascendental. La ley moral, que no depende de ningún dato empírico, que prescinde de toda contaminación con lo sensible y se impone como un *faktum* del que tenemos coincidencia *a priori*, no podrá ser objeto de una deducción en este tipo: «la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por lo tanto, aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así *a posteriori*; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma»<sup>75</sup>. La conciencia de la ley, como dato absolutamente primero que no se funda en ningún conocimiento sea éste especulativo o práctico, no puede buscar su realidad objetiva más que en ella misma. Pero paradójicamente, este principio moral que no necesita de ninguna deducción ni de ningún principio para su justificación sirve él mismo de principio para la deducción del poder de la libertad. De tal manera, que aunque la ley moral no es objeto de ninguna deducción trascendental, en su lugar encontraremos una *deducción trascendental* no de la ley moral sino de la libertad:

«Algo distinto, empero, y enteramente paradójico, toma el lugar de esta deducción en vano buscada, del principio moral, y es, a saber, que éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa (para encontrar, entre sus ideas cosmológicas, lo incondicionado, según la casualidad propia de éste, y así no contradecirse a sí mismo), tuvo que aceptar, por lo

<sup>73</sup> *KpV*, p. 39.

<sup>74</sup> *KpV*, p. 28.

<sup>75</sup> *KpV*, p. 56.

menos, como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos»<sup>76</sup>.

Con esta demostración no se prueba el poder de la libertad en sí misma, sino como fundamento de la ley moral. Si nouviésemos conciencia de esta última no podríamos admitir la libertad, pero si no suponemos la libertad sería imposible que hubiésemos encontrado la ley moral en nosotros. Todo parece indicar que estamos, como dice el propio Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ante un círculo vicioso: probamos la existencia de la libertad a partir del *faktum* de la ley con la intención de demostrar la posibilidad real de ésta a partir de aquélla. Es, precisamente, el concepto de autonomía, el que va a romper ese supuesto círculo al identificar en él los términos de libertad y ley moral porque «la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema»<sup>77</sup>.

Vemos hasta qué punto la idea de autonomía resulta imprescindible para explicar la objetividad práctica: la ley moral es autonomía y puesto que ésta no significa otra cosa que independencia de todo lo empírico, es decir, libertad, podrá muy bien afirmar Kant que «la ley moral es, en realidad, una ley de la casualidad por libertad; y, por tanto, de la posibilidad de la naturaleza suprasensible»<sup>78</sup>.

El concepto de libertad, que en la *Crítica de la razón pura* era un pensamiento problemático y vacío, se transforma ahora gracias a la ley moral en un conocimiento asegurando su realidad objetiva y determinándose como autonomía. Pero la libertad de la que aquí hablamos no es la libertad práctica que se demostraba por la experiencia sino la libertad trascendental como pura espontaneidad causal. Es con ésta última con la que se identifica la autonomía de la voluntad como fundamento de la posibilidad del uso práctico de la razón. Esta precisión es importante con vistas a marcar las diferencias entre el *Canon de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. Allí las leyes morales, que el hecho de la experiencia de la libertad práctica evidencian, nos enseñan únicamente que la razón que nos prescribe obrar según leyes *a priori*, independientemente de todo lo empírico, constituye el principio de posibilidad de una cierta experiencia, la experiencia moral; pero es incapaz de comprender si ella misma, la razón, ha instituido esas leyes de manera totalmente

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *KpV*, p. 39.

<sup>78</sup> *KpV*, p. 56.

autónoma; no puede en definitiva demostrar que la razón pura puede ser efectivamente práctica porque tiene un principio, la ley moral que, como un hecho de razón, posibilita el ejercicio de esa facultad en el marco de las leyes de la libertad. Sólo ahora determinado el principio y afirmada su realidad objetiva creemos que se puede defender legítimamente la existencia de un «Canon de la razón pura práctica».

Descubierto el principio que hace posible el uso práctico de la razón, habrá que preguntarse por el objeto al que ese principio se refiere. Puesto que lo caracteriza al obrar moral es el poder de producir los objetos correspondientes a las representaciones o el poder de determinarse a realizar tales objetos, más que por un objeto de la razón práctica habrá que preguntarse entonces por su *concepto de un objeto*. Este se entiende como «la representación de un objeto por libertad»<sup>79</sup>. Los únicos conceptos de razón, dice Kant, lo bueno y lo malo, no se refieren ni a objetos empíricos ni a sensaciones, sino al modo de actuar del sujeto moral cognoscente y no pueden determinar a la voluntad que, como voluntad autónoma, únicamente puede estarlo por la ley, de tal manera que debemos aceptar que «tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción, pues entonces no es el objeto, sino la ley de la voluntad el fundamento de determinación de la acción»<sup>80</sup>. Estos conceptos, que tienen su fundamento en el principio práctico de la razón, no se refieren a objetos como las categorías del entendimiento, son modos de una única categoría, la de causalidad, en cuanto ella es el fundamento de determinación de la voluntad a través de la cual la razón aparece *a priori* como práctica<sup>81</sup>.

La *Crítica de la razón práctica* ha encontrado un principio *a priori*, la ley moral y la determinación del objeto práctico, que es derivado de ella, vendrá después. Pero el bien moral nos pone en relación no sólo con lo trascendente, la existencia de la causalidad por libertad, sino también con una realidad objetiva y exterior que se refiere al mundo de los fenómenos porque el objeto práctico ha de ejercer siempre en el campo de la experiencia externa. La *Típica del Jicio puro práctico* viene a cumplir el mismo papel que en lo teórico desempeñaba el esquematismo: buscar si lo que se ha dicho de forma universal en la regla tiene aplicación en cada caso concreto. Ahora se trata de encontrar en el mundo sensible algo a lo que, pese a estar bajo el dominio de la naturaleza, podamos aplicarle la ley de la libertad y que exprese en lo concreto la idea suprasensible del bien moral del que no podemos encontrar una intuición sensible que le

<sup>79</sup> *KpV*, p. 68.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Cfr. KpV*, p. 78. Si consideramos la libertad como una especie de casualidad y pensamos todas las formas que ella puede tomar, aplicándole las formas de la determinación de un objeto que son las categorías, obtenemos así la tabla de la categorías de la libertad que enumera las diferentes formas posibles de determinación de una voluntad pura, es decir, todas las formas en que un sujeto puede plantear una acción.

corresponda por ser objeto puramente suprasensible: «el bien moral es algo suprasensible, según el objeto, y para él, por lo tanto, no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente, y el Juicio, bajo leyes de la razón pura práctica, parece por eso estar sometido a dificultades particulares, que descansan en que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza»<sup>82</sup>.

De la misma manera que para el conocimiento teórico el Juicio proporcionaba esquemas que subsumían la variedad de la intuición sensible bajo los conceptos puros (categorías del entendimiento) posibilitando así la unificación de esos aspectos tan heterogéneos del conocimiento, igualmente, la *Típica del Juicio puro de la razón* habrá de proporcionar un esquema que exprese la inserción de las acciones morales, ejercidas según una ley de la casualidad por libertad, en la naturaleza regida por conexiones causales. Este esquema va a ser el *esquema de una ley* porque «la *determinación de la voluntad* (si esta palabra es aquí adecuada) sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de la causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural»<sup>83</sup>. Este esquema es una ley que puede darse en los objetos sensibles; por lo tanto, es una ley de la naturaleza, pero de la que sólo nos interesa su forma y a la que Kant llamará *tipo de la ley moral*, y que puede ser una ley de la naturaleza porque esas dos clases de leyes comparten las mismas características en cuanto a la forma aunque tengan motivos diversos de determinación. Es ahora cuando se puede formular la regla según la cual juzga la Facultad de juzgar bajo leyes prácticas: «Pregúntate a tí mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad.»<sup>84</sup>

Teniendo en cuenta esa regla habremos de decidir el tipo de acciones que han de ser consideradas morales. De tal manera, que diremos que serán morales, aquéllas que realicemos por respeto a la ley moral y aquellas otras que tengan como motivo algo distinto del deber, pero que sin embargo sean conformes a la ley, serán acciones legales, pero nunca morales: «Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y *por deber*, es decir, aun cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad; lo segundo, empero, (la moralidad), el valor moral tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley»<sup>85</sup>.

La Típica supone un primer acercamiento al difícil tema de las rela-

<sup>82</sup> *KpV*, p. 80.

<sup>83</sup> *KpV*, p. 80-81.

<sup>84</sup> *KpV*, p. 81.

<sup>85</sup> *KpV*, p. 95.

ciones entre la moralidad y la naturaleza. No es suficiente el reconocimiento de la existencia de la ley en nosotros que pone de manifiesto la libertad; en tanto que práctica, la libertad debe producir en el mundo un objeto, el bien. Pero no basta, según Kant, demostrar la posibilidad de un bien contingente y particular, debemos, además, buscar la posibilidad de un bien total que exprese plenamente la conexión moralidad-naturaleza. La totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica constituye el *supremo bien* del que habrá que demostrar su posibilidad ojetiva: «Ella busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido ya dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica, bajo el nombre del *supremo bien*»<sup>86</sup>.

Como el bien moral, el *supremo bien*, objeto total de la razón práctica, tampoco puede ser principio determinante de la voluntad pues esto supondría igualmente que la acción moral estuviese guiada por un principio de heteronomía. La introducción de ese concepto en la concepción kantiana de lo moral significa únicamente el reconocimiento de que un ser que ha obrado moralmente pueda ser feliz. La conexión virtud-felicidad es lo que expresa el concepto del *supremo bien*, de manera que puede decirse que «la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el *supremo bien* de un mundo posible, significa esto el completo, el acabado bien»<sup>87</sup>. Tal unión no puede ser conocida analíticamente, pues virtud y felicidad son dos conceptos bien distintos en el que el uno aparece como causa del otro, es por lo tanto, una conexión sintética. Además el *supremo bien* es un concepto *a priori*, que no procede de experiencia alguna, sino que se presenta como prácticamente necesario. Su posibilidad, por tanto, no puede ser deducida de principios empíricos, sino que habrá que realizar una deducción trascendental de ese concepto puesto que «es *a priori* moralmente necesario producir el supremo bien por la libertad de la voluntad; así, pues, la condición de la posibilidad del mismo tienen que descansar sólo sobre fundamentos de conocimiento *a priori*»<sup>88</sup>.

Lo que está realmente en juego en el planteamiento del *supremo bien* es cómo concebir la síntesis entre la razón determinante de la naturaleza, que nos ordena perseguir la felicidad y la razón que plantea la ley y nos incita a buscar la virtud. Es precisamente esto lo que produce la *autonomía práctica* ya que podemos pensar o bien que es el deseo de la feli-

<sup>86</sup> *KpV*, p. 125.

<sup>87</sup> *KpV*, p. 128.

<sup>88</sup> *KpV*, p. 130.

cidad el móvil de las máximas de la virtud o bien que son las máximas de la virtud la causa de la felicidad. Kant considera absolutamente necesaria la solución de esta antonomia porque si ocurriese que el *supremo bien* fuese imposible según leyes prácticas, la ley moral que nos ha ordenado realizarlo nos dirigiría a un objeto imposible de alcanzar. La solución no puede resultar de aceptar que la felicidad sea la causa de la virtud porque esto contradiría todo el planteamiento moral presentado hasta el momento. Kant cree, sin embargo que no es imposible pensar que sea la virtud la que lleve a la felicidad, siempre y cuando se admita que no es en el mundo sensible que la virtud engendra felicidad teniendo que renunciar a hallar en ese mundo la proporción entre esos dos términos. Pero no resulta de ninguna manera absurdo suponer que sea en un mundo inteligible donde esa proporción sea cumplida, ni tampoco que la moralidad de la intención sea la causa inteligible de un efecto sensible: «los principios de la búsqueda de la felicidad no pueden en modo alguno producir moralidad, y, por tanto, que el *más elevado bien* (como primera condición del bien supremo) lo constituye la moralidad, siendo la felicidad, si bien el segundo elemento del mismo, sin embargo, de tal modo, que es la consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria de la primera»<sup>89</sup>.

Resuelta la posibilidad práctica del *supremo bien*, habremos de preguntarnos por las condiciones que permiten la consecución del mismo. La realización del objeto total de la voluntad exigirá, en primer lugar, un perfeccionamiento constante de nuestra voluntad, es decir, un «progreso hasta el infinito» en el que se vayan reduciendo paulatinamente los obstáculos subjetivos y objetivos con los que tropieza la ley. El concepto de la *inmortalidad del alma* expresa esa necesidad de admitir la progresión práctica al infinito que nos permita acercarnos cada vez más a la santidad que, como el grado último de la virtud, sólo se alcanzará en otro mundo. La segunda condición de posibilidad del *supremo bien* es la *existencia de Dios*. Como las leyes morales, las leyes físicas también contribuyen al cumplimiento del bien en el mundo, de tal manera que hay que admitir la existencia de una causa suprema de la naturaleza que la organice en orden a la realización del bien moral. De este modo, es claro que la felicidad ligada a la moralidad debe ser el efecto del autor del mundo que desee el acuerdo entre esos dos aspectos.

El *supremo bien* postula entonces como condiciones necesarias suyas esas dos ideas: la de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. A estas es necesario añadir la libertad aunque la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica* no le dedique parágrafos especiales. Ahora bien, la libertad que aparece postulada como exigencia del *supremo bien* no es aquella libertad que se identificaba con la ley y que era fundamento de

---

<sup>89</sup> KpV, p. 137.

determinación de la voluntad. No es libertad como autonomía sino tan sólo el poder que tiene el sujeto humano para cumplir la ley moral<sup>90</sup>. Postuladas como condiciones necesarias del objeto total de la razón práctica, las ideas de la razón teórica adquieren la realidad objetiva que les había quedado prohibida en el uso teórico de la razón de tal manera que «por medio de la ley práctica, que ordena la existencia del bien supremo, posible en el mundo, queda postulada la posibilidad de aquellos objetos de la razón pura especulativa, la realidad objetiva que esta razón no podía asegurarles»<sup>92</sup>.

¿Qué estatuto epistemológico concede Kant a los postulados de la razón práctica? En lo teórico, las ideas no eran más que hipótesis, meros fundamentos explicativos pues aunque tales realidades eran necesarias a la razón, el propósito que con ellas se perseguía era arbitrario en el dominio especulativo. Frente a esto, en el uso práctico, ellas son presentadas como esenciales *a priori* para la realización del *supremo bien* que a su vez es también necesario, dejando de ser hipótesis y convirtiéndose en postulados, es decir, en una «proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*»<sup>92</sup>. Son proposiciones teóricas porque se refieren a existencias, pero en absoluto dogmas teóricos que nos lleven a extender nuestro conocimiento especulativo. Cabe hablar de ellas como hipótesis teóricas sólo subjetivamente necesarias, ya que la razón práctica, que nos obliga a buscar la realización del *supremo bien*, deberá también admitir las condiciones bajo las cuales tal realización sea posible; pero ella no requiere en ningún momento la existencia de esas realidades, simplemente nos exige que *creamos* en ellas en beneficio del uso práctico de la razón. Tales afirmaciones no pueden ser entonces conocimiento (en cuanto conocimiento teórico), pero tampoco mera opinión. El estatuto epistemológico que les corresponde es el de la creencia o fe, que además es siempre una *creencia racional* porque «toda creencia, incluso la histórica, tiene que ser por cierto racional (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); sólo es creencia racional la que no se funda en otros datos que los que están contenidos como tales en la razón pura»<sup>93</sup>. Pero para Kant, la creencia es una suposición subjetivamente tan fuerte como cualquier proposición del saber especulativo. No nos es impuesta desde fuera por autoridad exterior alguna, sino que surge de la naturaleza de la propia razón que al sobrepasar los límites de la experiencia posible y aventurarse en el ámbito de los objetos suprasensibles, se da cuenta que no puede servirse allí de principios objetivos de conoci-

<sup>90</sup> *KpV*, p. 152.

<sup>91</sup> *KpV*, p. 154.

<sup>92</sup> *KpV*, p. 141.

<sup>93</sup> KANT. I.: *Cómo orientarse en el pensamiento*. Prólogo y Notas de Carlos Correas. Editora Leviatán, Buenos Aires, p. 52.

mientos, sino que ha de recurrir a principios subjetivos para que la orienten. Lo que nos impulsa a la incesante búsqueda de Dios y de la inmortalidad del alma no es más que una *exigencia* propia de la razón que al admitir su incapacidad especulativa en el conocimiento de esos objetos, se ve obligada a *postular* su existencia como razón práctica.

El que la razón práctica haya logrado que las ideas cobren como postulados realidad objetiva de forma que lo que para ella, en su uso especulativo era trascendente, se haga aquí inmanente y constitutivo en cuanto fundamento de posibilidad del *supremo bien*, podría muy bien hacernos pensar en un *aumento* de nuestro conocimiento. Efectivamente se produce un aumento pero no de la especulación, porque no se trata de que ahora podamos hacer teóricamente un uso positivo de las mismas. Evidentemente la razón teórica algo ha ganado, pues ahora tiene que conceder que lo suprasensible existe aunque no podamos determinarlo; pero realmente el aumento sólo se produce en el uso práctico de la razón, ya que es gracias a la ley moral y como condiciones de la realización de la misma como podemos decir que las ideas tiene objetos aunque no podamos mostrar cómo su concepto se refiere a un objeto<sup>94</sup>.

A esta ampliación no han contribuido de la misma manera las tres ideas del saber metafísico tradicional. La libertad, que se pone de manifiesto en nosotros por medio de la ley moral, ocupará un lugar de privilegio con respecto a las de Dios y la inmortalidad del alma como condiciones de posibilidad del *supremo bien*, hasta el punto que la deducción de estas últimas se hace posible gracias a la libertad. Ella se convierte en la pieza fundamental de un sistema de la razón expresando el acuerdo existente entre la razón teórica y la razón práctica. Por un lado, determinada positivamente como autonomía, proporciona contenido al concepto de libertad trascendental que, como causalidad incondicionada, la razón teórica aceptaba como pensamiento problemático pero al que ella era incapaz de darle contenido. Por otro, abre las perspectivas a una ampliación de nuestro conocimiento de los objetos suprasensibles. El texto del prólogo de la *Crítica de la razón práctica* es suficientemente explícito al respecto:

«El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pieza angular* de todo un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el

---

<sup>94</sup> Cfr. *KpV*, p. 155.

hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral»<sup>95</sup>.

La libertad debe ser este privilegio a que se manifiesta en nosotros a través de la ley moral. Esta, como un *faktum* de razón nos lleva directamente al concepto de libertad y ella es la única de todas las ideas de la que conocemos *a priori* su posibilidad, aunque no podamos percibirla, porque es la condición de posibilidad de la ley moral que conocemos. Por el contrario, no conocemos ni percibimos la realidad de la inmortalidad del alma o de la existencia de Dios, puesto que éstas no son condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del *supremo bien*, del objeto necesario de una voluntad libre. Pero además, dice Kant en la *Crítica del Juicio* que la libertad es la única idea de la razón pura «cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los *scibilia*»<sup>96</sup>, pues es la única que prueba su realidad en la experiencia. Esto no significa, en ningún momento, que la experiencia pruebe la realidad de la libertad, pues lo que hallamos en la experiencia no es la libertad misma, sino las acciones reales que manifiestan esa realidad. La libertad se manifiesta en el mundo, pero no es del mundo y permanece como algo incomprensible para nosotros: sabemos que somos libres, pero no lo que sea la libertad. Las otras dos ideas, Dios y la inmortalidad del alma, como condiciones de posibilidad del *supremo bien*, no pueden pretender la misma certidumbre que tiene la libertad, pues es a través de ésta como aquéllas logran realidad. Son, además, admitidas a título de postulados encontrándose no entre los *res facti*, sino entre los *res fidei*, son sólo objetos de creencia. Esto último resulta interesante para comprender la evolución que el tema del *supremo bien* ha sufrido desde el *Canon de la razón pura* hasta la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica*. Allí el recurso a Dios era necesario para encontrar un motivo eficaz de la acción moral; en la fundamentación del deber llevada a cabo en ésta, resulta imposible considerar el *supremo bien* como motivo o aliciente de un obrar moral.

No creemos, después de todo lo dicho hasta aquí, que haya una ruptura radical en el pensamiento moral kantiano. La inmensa mayoría de los temas aparecían ya planteados en aquellas páginas de la *Crítica de la razón pura*, pero la fundamentación de los mismos se logrará cuando la razón pura práctica descubra el principio de la autonomía de la voluntad. El estatuto epistemológico de las ideas quedará entonces firmemente asegurado y el saber metafísico que de ellas se ocupa, y que parecía moverse en un terreno de falsas seguridades, pasará a disfrutar de la confianza que le proporciona la moral. La renuncia teórica al conocimiento

<sup>95</sup> *KpV*, p. 3-4. La importancia del tema de libertad en el pensamiento kantiano es puesta de relieve por CARNOIS. B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Aux Editions du seuil, Paris, 1973.

<sup>96</sup> KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, parágrafo 91, pp. 342-43.

de esos objetos, que nos obligó a ver en ellos meros pensamientos problemáticos, preparaba y no impedía la recuperación de los mismos en el uso práctico de la razón siendo en éste donde deben discurrir las investigaciones de esa antigua disciplina si no quiere ser de nuevo presa de la indiferencia y del desprecio.

Encarnación PESQUERO FRANCO