

Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental

El problema de la posibilidad de la Metafísica preside de modo eminente la labor filosófica de Kant. El filósofo lo declara sin ambages en el prólogo de la primera edición de su magna obra, la *Crítica de la Razón Pura*: «Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una Metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y los límites de ella, y todo esto a partir de principios»¹.

Es bien sabido que, en la discusión de este problema, el filósofo de Königsberg toma como punto de partida un supuesto contrario al que adoptaba la Metafísica realista clásica, y que él compara con el modo en que Copérnico, a diferencia de Ptolomeo, daba cuenta de los movimientos celestes. En efecto, frente a la tradicional suposición de que todo nuestro conocer se rige por los objetos, Kant propone un camino opuesto: considerar que son los objetos los que han de conformarse a nuestro conocimiento. Guiado por esta hipótesis, organiza su *Crítica de la Razón Pura* y, de esta manera, estima necesario que al estudio del método propio que ha de seguir la Metafísica le preceda una investigación sobre los dos elementos en que puede descomponerse el conocimiento humano: las intuiciones y los conceptos. La fecundidad de este proceder no se deja esperar. Tanto la Estética trascendental como la Lógica trascendental —las dos ciencias de que se compone la Doctrina trascendental de los elementos— demuestran que, tanto el conocimiento sensible como el intelectual, suponen respectivamente formas *a priori* de la sensibilidad y formas *a priori* del entendimiento; es decir, existen intuiciones puras y conceptos puros, y, por tanto, aunque todo conocimiento humano comienza con la experiencia, no todo él procede de ella.

¹ *Kritik der reinen Vernunft* (citado en adelante como *KrV*), A XII.

Este descubrimiento permite proponer al filósofo una nueva solución del problema de la trascendencia del conocer: el idealismo trascendental. Cífrase esta doctrina en dos tesis principales. Primera: las cosas son susceptibles de una doble consideración: tal como son en sí mismas (como *noumena*) y tal como se nos aparecen (como *phaenomena*). Segunda: el conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas nos está absolutamente vedado.

No cabe duda de que esta doctrina no puede por menos de afectar grandemente a la posibilidad de la Metafísica. Ciertamente, una consecuencia inmediata del idealismo trascendental profesado por Kant es, según sus propias palabras, «que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experientia*»². Parece, pues, que los grandes objetos que han constituido los afanes de la Metafísica —Dios, la libertad y la inmortalidad del alma— nos han de permanecer siempre totalmente ignorados, ya que no son objetos de experiencia alguna. Parece, en definitiva, que la Metafísica es imposible.

Y, sin embargo, no es éste en absoluto el convencimiento de Kant. En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* léense, en efecto, estas palabras: «Aunque no es, pues, muy difícil legar a la posteridad una Metafísica sistemática, concebida de acuerdo con la crítica de la razón pura, sí constituye un regalo nada desdeñable»³. Mas, ¿cómo es posible, después de todo, acceder a lo supraempírico? Kant responde a esta cuestión con una apretada frase, muchas veces citada y acaso pocas plenamente entendida: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*»⁴.

El presente ensayo tiene como objeto el estudio del lugar que ocupa esa fe aludida por Kant en el marco del idealismo trascendental. La cuestión no es baladí: para un filósofo para el que la razón es arquitectónica, nada puede estar dislocado, cada elemento ha de ocupar su sitio propio en el gran mosaico del sistema. Y acaso el no haber indagado cuidadosamente el lugar de esta fe sea una de las principales razones por las que todavía hoy permanece entre sombras el modo en que Kant pretendía llevar a cabo la tarea que dejó incompleta: la de construir una nueva Metafísica.

Para reconocer el lugar que, por derecho propio, ocupa la fe en el seno del idealismo trascendental, es menester un hilo de Ariadna que nos guíe con seguridad en el enrevesado laberinto que dibuja dicha doctrina. Hemos creído encontrar esta guía en la investigación de la realidad objetiva de los conceptos. En el idealismo trascendental, se dice que un concepto tiene realidad objetiva si se pliega a las exigencias enunciadas por el primer postulado del pensar empírico en general. Estas exigencias

² *KrV*, B XXXVI.

³ *Op. cit.*, B XXX.

⁴ *Ibid.*

no son sino aclaración y desarrollo de lo ya contenido en la categoría de la posibilidad, concepto puro que expresa una particular relación del objeto concebido con la facultad de conocer. La fe, por su parte, es, al decir de Kant, un tipo de asentimiento que no expresa sino el modo particular en que el entendimiento tiene por verdaderos ciertos objetos. Investiguemos, pues, la realidad objetiva de los distintos conceptos y seremos capaces de ver el lazo que pone juntos los diversos objetos concebidos con los diferentes tipos de asentimiento. Y en este panorama será luego fácil divisar el sitio ocupado por la fe.

A la luz de estas breves indicaciones, se comprueba que la adopción de semejante hilo conductor no es en manera alguna casual. Y responde, además, al íntimo convencimiento con que se escriben estas páginas: la fe a la que alude Kant es el único modo reconocido por el idealismo trascendental de acceder a los clásicos objetos de la Metafísica y, con ello, de abrir las puertas a «toda Metafísica futura que pueda presentarse como ciencia».

1. *La clasificación kantiana de los conceptos según su origen material.*

Es cosa sabida que, para Kant, todo conocimiento, es decir, toda representación con conciencia que se refiere a un objeto, es o intuición o concepto. Distínguense fundamentalmente ambos tipos de representaciones por la diversa facultad de que dependen: la sensibilidad es la sede de las intuiciones, el entendimiento es el productor de los conceptos. Y ambos troncos del humano conocer, aunque tengan acaso una raíz común, profunda y desconocida⁵, se nos presentan muy dispares uno del otro; así, el intuir (*intuitio*), acto propio de la sensibilidad, presenta inmediatamente el objeto; la concepción (*conceptio*), tarea específica del entendimiento, refiérese al objeto con ayuda y valimiento de otras representaciones. Por eso, la intuición es siempre una representación inmediata, ocupada directamente con el objeto, mientras que el concepto es una representación mediata, referida al objeto por medio de otras representaciones. Y, en consecuencia, lo intuitivo (*intuitus*), es decir, el objeto del acto de intuir, es siempre una representación singular, la representación de un solo objeto; y lo concebido (*conceptus*), o sea, el objeto del acto de concebir, es una representación universal, es decir, válida para muchos objetos.

Mas dejemos a un lado las intuiciones y centremos nuestra atención en las representaciones intelectuales. No puede por menos de resultar evidente el distingo que Kant establece entre forma y materia del con-

⁵ Cf. *KrV*, A 15/B 29; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 31 C, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1902-1983 (citado en adelante como *Ak*), VII, 177.

cepto. La forma es, al decir del filósofo, la universalidad, esa propiedad que tiene todo concepto de ser una representación común a muchos objetos; la materia, en cambio, es el objeto representado, o sea, el objeto concebido en el concepto⁶. El concepto «árbol» es, según su forma, universal. También lo es el de «león». Pero ambos se distinguen por su materia, por el diverso objeto concebido en cada uno de ellos.

Ahora bien: si, para elaborar una clasificación de los conceptos, adoptamos como criterio su origen, aparece claro que la Lógica general o formal, que hace abstracción de todo contenido de conocimiento, habrá de estudiar el origen de los conceptos atendiendo a su forma. Y, desde esta perspectiva, la Lógica enseña que todos nuestros conceptos son, sin excepción, *ficticios (factitii)*, es decir, hechos por nosotros mediante las tres operaciones lógicas del entendimiento: la comparación, la reflexión y la abstracción⁷. No en vano describe Kant al entendimiento como la facultad de la «espontaneidad de los conceptos»⁸.

La Lógica formal, en cambio, no nos informa de cuántas clases son nuestros conceptos según su origen material. Esta es tarea propia de la Lógica trascendental. En efecto, al otorgar carta de naturaleza a esta nueva ciencia, razona de este modo Kant: así como hay intuiciones puras y empíricas, ¿por qué no se ha de encontrar igualmente una distinción entre el pensamiento puro de los objetos y el pensamiento empírico de ellos? «En este caso» —escribe el filósofo— «habría una Lógica en la que no se abstraería de todo contenido de conocimiento, ya que una Lógica que únicamente contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto excluiría sólo los conocimientos de contenido empírico»⁹. Y más adelante señala como tarea de esta ciencia el estudio del origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos puros.

Pero sería ocioso buscar en los índices de las obras de Kant una clasificación explícita de los conceptos puros y empíricos atendiendo a su origen, no ya formal sino material. Y, que sepamos, la tarea de rehacer esta clasificación, pese a su urgencia, no ha sido emprendida hasta el momento por ningún estudioso kantiano. Kant, sin embargo, ofrece aquí y allá, desperdigadas en muchos pasajes de su obra, breves y valiosas indicaciones para reconstruir esa clasificación. Intentemos exponerla reordenándola sistemáticamente.

La primera y más fundamental división de los conceptos atendiendo a su origen material la declara Kant expresamente en un pasaje de su *Lógica*: «Todos los conceptos, según *la materia*, son o conceptos dados (*conceptus dati*) o conceptos ficticios (*conceptus factitii*)»¹⁰. A falta de una me-

⁶ Cf. *Logik*, §2 (Ak IX, 91).

⁷ Cf. *Op. cit.*, §§4-6 (Ak IX, 93-95).

⁸ *KrV*, A 50/B 74.

⁹ *Op. cit.*, A 55/B 80.

¹⁰ *Logik*, §4 (Ak IX, 93).

por definición propuesta por Kant, cabe caracterizar así, de un modo muy general, ambos tipos de conceptos: se dice que un concepto es *ficticio* cuando, por lo que toca a su contenido, está compuesto de otros conceptos; por el contrario, un concepto es *dado* cuando su contenido sólo se puede obtener originariamente. Un sencillo ejemplo, que, como hemos de ver, no cubre todos los casos posibles, nos bastará en este momento para comprender esta distinción: el concepto del animal al que las leyendas de los antiguos griegos daban el nombre de «grifo» es un concepto ficticio, porque lo que en él se concibe —un bruto con medio cuerpo de águila y medio de león— es mezcla de otros conceptos. Los conceptos «águila» y «león» son, en cambio, dados, pues la materia en ellos pensada la proporciona originariamente la experiencia.

Consideremos en primer lugar los conceptos ficticios, pues la reconstrucción de su clasificación es la que, sin duda, más dificultades ofrece.

Un breve pasaje de la *Lógica* de Kant, dedicado a la teoría de la definición, nos informa sucintamente que los conceptos ficticios son de dos tipos principales: «... los conceptos ficticios de una definición sintética son fabricados o *a priori* o *a posteriori*»¹¹. En el párrafo siguiente de esa obra es Kant, sin embargo, más explícito al respecto: «La síntesis de los conceptos ficticios, de la cual se originan las definiciones sintéticas, es o la síntesis de la *exposición* (de los fenómenos) o la síntesis de la *construcción*. La última es la síntesis de los conceptos ficticios *arbitrarios*, la primera es la síntesis de los conceptos ficticios empíricos —esto es, la síntesis a partir de fenómenos dados como materia de ella— (*conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam*)»¹². Mas qué sea propiamente un concepto ficticio *a priori* y un concepto ficticio *a posteriori* y cuáles sean las clases que en ellos quepa distinguir sólo puede comprenderse sobre el telón de fondo de la teoría kantiana de la imaginación. Dediquémosle un breve recuerdo.

La imaginación es definida por Kant como la facultad de representar un objeto en la intuición cuando éste no se halla presente¹³. Y como dos son los modos posibles en que cabe representar en la intuición un objeto ausente: produciéndolo originariamente o reproduciéndolo, dos son, en consecuencia, las clases de imaginación: la productiva y la reproductiva. La primera es la facultad de la exposición originaria del objeto, que precede a la experiencia. La segunda, la facultad de la exposición derivada del objeto, que devuelve al espíritu una intuición ya tenida¹⁴.

Según se desprende de las consideraciones que lleva a cabo Kant en el curso de la Deducción trascendental de las categorías en ambas ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, parece necesario distinguir dos ti-

¹¹ *Op. cit.*, § 101 (Ak IX, 141).

¹² *Op. cit.*, § 102 (Ak IX, 141).

¹³ Cf. *KrV*, B 151. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 28 (Ak VII, 167).

¹⁴ Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 28 (Ak VII, 167).

pos de imaginación productiva: la pura y la empírica. La imaginación productiva pura es aquella que presenta la forma de toda intuición, mientras que la imaginación productiva empírica es la que ofrece, además, la materia de ella. Es claro que el ejercicio de la segunda clase de imaginación productiva supone la primera, pues no hay materia sin forma¹⁵. Repárese también en que, al calificar a la imaginación con los atributos de «empírica» y de «productiva» no se incurre en contradicción alguna, pues advierte Kant: «Pero la imaginación productiva no es, sin embargo, por eso, *creadora*, es decir, capaz de producir una representación sensible que no se haya dado nunca antes a nuestra facultad sensible, sino que ha de mostrar siempre la materia con que produce»¹⁶.

En su *Antropología en sentido pragmático* distingue el filósofo tres órdenes de imaginación productiva, que, aunque no se declare expresamente, son, sin lugar a dudas, familia de la imaginación productiva empírica, pues suponen en su ejercicio la imaginación productiva pura. Son estos tres tipos: la imaginación *plástica*, que fabrica la intuición en el espacio, la imaginación *asociativa*, que asocia la intuición en el tiempo, y la imaginación de *afinidad*.¹⁷

Mas la imaginación productiva empírica plástica es, a su vez, de dos linajes; el uno, la *fantasía*, el otro, la «*inventiva*». La primera ha sido expresamente distinguida por Kant. La segunda, así denominada por nosotros, dedúcese inmediata y necesariamente de las consideraciones que verifica Kant en la obra citada¹⁸. La fantasía se define como la imaginación en tanto que productora de imágenes arbitrarias, como sucede, por ejemplo, en el sueño. La «*inventiva*», por el contrario, ha de definirse como la imaginación que fabrica imágenes regidas por el albedrío. Y este último linaje de imaginación, por gracia de los productos que inventa, ha de ser, a su vez, de dos suertes: a la una podemos denominarla «*inventiva natural*», a la otra «*inventiva no natural*», según que sus inventos sean semejantes a las obras de la Naturaleza o no lo sean¹⁹.

Esta incursión por la teoría kantiana de la imaginación, aunque rápida y de ojeada, nos ha proporcionado casi inadvertidamente un sustancioso botín, que ha de enriquecer nuestros conocimientos sobre los conceptos ficticios y sus clases.

En efecto, parece ahora claro que los conceptos ficticios *a posteriori* son aquellos que se originan en la imaginación productiva empírica plástica, y, más en concreto, en la facultad que hemos llamado «*inventiva*». A estos conceptos, fabricados según el imperio del albedrío, deberemos denominarlos *invenciones o composiciones*: «Antes de que el artista pueda

¹⁵ Cf. *KrV*, A 118-119.

¹⁶ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 28 (Ak VII, 167-168).

¹⁷ Cf. *Op. cit.* § 31 (Ak VII, 174).

¹⁸ Cf. *Op. cit.* § 31 A (Ak VII, 174-176).

¹⁹ *Ibid.*

exponer una figura corpórea (por decirlo así, tangiblemente) tiene que haberla acabado en su imaginación, y esta figura es entonces una ficción que, cuando es involuntaria (como, por ejemplo, en sueños) se dice *fantasía* y no pertenece al artista; mas cuando está regida por el albedrío se llama *composición*, *invención*»²⁰. Y estas invenciones son, según declara a continuación el filósofo regiomontano, de dos tipos: «Si el artista trabaja con imágenes semejantes a las obras de la Naturaleza, sus productos se dicen *naturales*; si lo hace con imágenes que no pueden darse en la experiencia (como el príncipe de Palagonia en Sicilia), los objetos así formados se califican de caprichosos, de no naturales, de figuras monstruosas, y tales ocurrencias son como los resultados de soñar despierto (*velut aegri somnia vanae finguntur species*)»²¹. Aunque los pasajes citados se refieran propiamente a las intuiciones que fabrica la imaginación, fácil es ver su aplicación a los conceptos que en ella también se originan: la representación «centauro» no se aplica sólo al mitológico Neso, ya que es un concepto predicable de todo ser fabuloso que se conciba con la rara traza de tener medio cuerpo de hombre y el otro medio de caballo.

Las distinciones ha poco recordadas que establece Kant en el seno de la imaginación productiva nos permiten también aseverar que los conceptos ficticios *a priori* son los que tienen su origen en la imaginación productiva pura. En efecto, los productos de la imaginación productiva pura son el espacio y el tiempo figurados, esto es, fingidos, merced a los cuales podemos concebir figuras espaciales y la sucesión de los instantes. «No podemos pensar» —escribe Kant— «una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo*, como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *construir* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto. Ni siquiera podemos pensar el tiempo sino gracias a que, al *trazar* una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), sólo atendemos al acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno»²². Pues bien, a los conceptos que se fabrican gracias a este espacio y tiempo figurados los llama Kant conceptos *construidos*: «Construir un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde»²³. Y más adelante precisa: «De todas las intuiciones, la única que se da *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo. Es posible representarse *a priori*, es decir, construir, un concepto de estas formas consideradas como *cuanta*, bien sea juntamente con su cualidad (figura), bien sea sólo su cantidad (la mera síntesis de la multiplicidad homogénea) mediante el número»²⁴. Y por

²⁰ *Op. cit.*, § 31 A (Ak VII, 174-175).

²¹ *Ibid.*

²² *KrV*, B 154.

²³ *Op. cit.*, A 713/B 741.

²⁴ *Op. cit.*, A 720/B 748.

eso precisamente estos conceptos construídos llámalos Kant *conceptos puros matemáticos*, de los que son ejemplo el concepto de triángulo, el concepto de cubo, el concepto de doce, etc.

Pero volvamos ahora al segundo miembro de la clasificación de los conceptos desde el punto de vista del origen material, que, como se recuerda, está compuesto por los conceptos *dados*. Estos, según atestiguan varios pasajes de la obra de Kant, son también de dos clases: *a posteriori* o *a priori*. Y cada una de ellas recibe, en boca del filósofo, un nombre especial: «Todos los conceptos *empíricos* o dados *a posteriori* se denominan *conceptos de experiencia*; los dados *a priori*, *nociones*»²⁵. Kant los distingue de este modo: «Un concepto que incluya en sí una síntesis ha de ser considerado vacío y no referido a ningún objeto cuando tal síntesis no pertenece a la experiencia, sea como tomada de ésta, caso en el que recibe el nombre de *concepto empírico*, sea en el sentido de que la experiencia en general (la forma de ésta) se base en ella como condición *a priori*, caso en el que constituye un *concepto puro*. Este concepto puro pertenece, no obstante, a la experiencia, ya que es en ésta donde puede hallarse su objeto»²⁶. Es decir, la diferencia entre un concepto de experiencia y un concepto puro estriba en que éste incluye una síntesis que no sólo se ha tomado de la experiencia, sino que también puede ser descubierta mediante el análisis del entendimiento. «Ocurre aquí» —escribe Kant— «lo mismo que en el caso de otras representaciones puras *a priori* (por ejemplo, las de espacio y tiempo): únicamente podemos extraerlas de la experiencia como conceptos claros por haberlas puesto antes en ella, de modo que si hemos obtenido la experiencia misma ha sido gracias a ella»²⁷. No en vano, en efecto, la analítica de los conceptos se ocupa de esa poco practicada tarea de descomponer la capacidad misma del entendimiento, «a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general»²⁸.

Sin embargo, no es éste el caso, en cada uno de sus pormenores, de todos los conceptos dados *a priori*. Pues en ellos distingue todavía Kant dos grupos: el integrado por los que no sobrepasan la posibilidad de la experiencia y el compuesto por los que rebasan semejante posibilidad²⁹. Los conceptos del primer grupo llámanse *categorías*, es decir, conceptos puros o nociones que no sólo se pueden predicar de sujetos empíricos, sino que hacen posible la experiencia. Estos son los que propiamente se denominan *conceptos puros del entendimiento* (*reine Verstandesbegriffe*), de cuya deducción trascendental se ocupó Kant, como es sabido, en el libro

²⁵ *Logik*, § 4 (Ak IX, 93); cf. *Op. cit.*, § 101 (Ak IX, 141).

²⁶ *KrV*, A 220/B 267.

²⁷ *Op. cit.*, A 196/B 241.

²⁸ *Op. cit.*, A 65-66/B 90.

²⁹ Cf. *Op. cit.*, A 320/B 377.

primero de la Analítica trascendental de su *Crítica de la Razón Pura*. Por el contrario, las nociones del segundo grupo —el formado por las que sobrepasan la posibilidad de la experiencia— son aquellas que no pueden predicarse de sujeto empírico alguno. A estas las denomina Kant, con mayor propiedad, *conceptos de razón* (*Vernunftbegriffe*), pues en esta facultad nacen, o *ideas* (*Ideen*), y a la crítica de estos conceptos dedicó, como también es sabido, la Dialéctica trascendental de su primera Crítica.

Con ser diversa y compleja, la materia tratada hasta ahora puede exponerse bien en este breve esquema³⁰:

| | | | | | | | |
|--|---|-----------|-------------------|-----------------------|-----------------------------|------------|--------------|
| Conceptos (según su origen material) | { | Ficticios | { | <i>a posteriori</i> : | invenciones | { | no naturales |
| | | | | | | | naturales |
| | | | <i>a priori</i> : | | conceptos puros matemáticos | | |
| | { | Dados | { | <i>a posteriori</i> : | conceptos de experiencia | | |
| <i>a priori</i> : | | | | nociones | { | categorías | |
| | | | | | | { | ideas |

2. La realidad objetiva de los diversos conceptos.

La expresión «realidad objetiva» fue introducida en la filosofía moderna, según es notorio, por obra del genio de Descartes. Con ella significaba el filósofo francés una característica propia de las ideas: «Por *realidad objetiva de una idea*» —escribe Descartes— «entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea»³¹. Y, una vez inserta en el caudal filosófico de los modernos, la voz vuelve a aparecer, con nuevo sentido, en las obras del filósofo de Königsberg³².

Lo que el pensador regiomontano entiende por realidad objetiva de

³⁰ Para ser completa, esta clasificación habría de incluir dos nuevos tipos de conceptos entre los conceptos dados *a priori*: las nociones derivadas, que Kant llama «predicables del entendimiento puro» (cf. *KrV*, A 81-82/B 107-108) y los denominados «conceptos de reflexión» (cf. *KrV*, A 261/B 317 y *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 39 —Ak IV, 326—). El estudio de estas dos clases de conceptos nos apartaría demasiado del objeto de este ensayo y podemos muy bien, por tanto, prescindir de él.

³¹ René Descartes, *Responsio ad secundas obiectiones*, in: *Oeuvres de D.* (ed. Charles Adam et Paul Tannery), VII, 161.

³² Cf. Hans Wagner, *Realitas objectiva (Descartes-Kant)*, in: «*Zeitschrift für philosophische Forschung*» 21 (1967), págs. 325-340.

un concepto aparece con especial claridad al considerar la diferencia que establece su filosofía entre la posibilidad lógica y la posibilidad real, o, si se prefiere, entre el *pensar* y el *conocer*. Dice Kant en una importante nota del prólogo de la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura*: «El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico»³³.

Según ésto, es condición de todo conocer un objeto el que se pueda demostrar su posibilidad. Mas, como señala inmediatamente Kant, no se trata de demostrar su posibilidad formal o lógica, sino su posibilidad material o real. La posibilidad lógica hace referencia al concepto, la posibilidad real al objeto, a lo que se concibe en el concepto. La primera se basa en el principio de contradicción, que enseña que todo concepto es posible si no encierra notas contradictorias; este tipo de posibilidad nos permite tan sólo *pensar* un concepto, pero no conocer su objeto. Para *conocer* un objeto se requiere algo más: mostrar, además de la posibilidad lógica de su concepto, la posibilidad real de ese objeto, es decir, que es posible que se dé realmente el objeto que se concibe en un concepto. Pues bien, a esta posibilidad real es a lo que Kant denomina realidad objetiva o validez objetiva, y en ella tiene su fundamento la verdad trascendental de un conocimiento³⁴.

Mas, plantéase ahora la cuestión: ¿cómo puede conocerse la posibilidad de que se dé realmente el objeto concebido? Con otras palabras: ¿cómo cabe conocer la realidad objetiva de un concepto?

En el pasaje antes citado señala Kant dos vías para obtener este conocimiento: la vía empírica y la vía apriórica.

Es evidente que la posibilidad de un objeto se demuestra empíricamente si conocemos ya su realidad. No expresa, en efecto, otra cosa el célebre apotegma: *ab esse ad posse valet illatio*. Descartes, por ejemplo, se sirvió de esta vía, en el comienzo de la primera de sus *Meditaciones de Prima Philosophia*, al mostrar la posibilidad de que los sentidos nos engañen desde el hecho efectivo de que nos han engañado muchas veces.

La manera de conocer *a priori* la posibilidad real de algo señala Kant que es doble: acudiendo a las fuentes prácticas del conocimiento o a sus

³³ KrV, B XXXVII.

³⁴ Cf. Juan Miguel Palacios, *El Idealismo Trascendental: Teoría de la Verdad* (Madrid, Gredos, 1979), cap. XII, págs. 119-133.

fuentes teóricas. Consideraremos luego ese primer modo, que ha de ser de extraordinaria importancia para la cuestión que nos ocupa, y nos contentaremos ahora con referirnos sólo al conocimiento de la posibilidad real de algo que se obtiene de las fuentes teóricas del conocer.

Kant señala un criterio por cuya aplicación se obtiene el conocimiento *a priori* de la posibilidad real de un objeto de experiencia posible. Este criterio viene expresado por el primer postulado del pensar empírico en general, el cual reza: «Lo que se adecua (*übereinkommt*) con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*»³⁵. Este postulado, pues, viene a decir que, para conocer la posibilidad real de un objeto, es menester conocer tan sólo su concordancia con las condiciones formales de la experiencia, las cuales, según nos revela el paréntesis que Kant introduce en la formulación de su postulado, no pueden ser otras que las intuiciones puras del espacio y del tiempo, las categorías y los principios puros del entendimiento.

Adoptemos ahora estos criterios y recorramos, con rápida mirada, los diversos tipos de conceptos antes estudiados, por ver si gozan o no del privilegio de la realidad objetiva.

A la luz de la definición dada por Kant de las invenciones no naturales, parece claro que éstas no poseen la prerrogativa de la realidad objetiva, pues «no pueden presentarse en la experiencia»³⁶. Aclaremos este punto, sin embargo, acudiendo a algunos ejemplos. Sean los conceptos siguientes: primero, una sustancia que se hallara en el espacio de modo permanente, pero sin llenarlo; segundo, una especial facultad del espíritu capaz de *intuir*, y no sólo de inferir, anticipadamente los sucesos futuros; tercero, un poder del espíritu que permita estar en comunidad de pensamiento con otras personas, por muy alejadas que estén³⁷. Es manifiesto que esa especie de ser fantasmal y esas facultades de precognición y de telepatía son, ciertamente, posibles desde el punto de vista lógico. Mas carecen de posibilidad real porque su fundamento no está en la experiencia ni en sus leyes conocidas. «Sin estas instancias,» —escribe Kant— «tal posibilidad se reduce a una arbitraria combinación de pensamientos, combinación que no puede reivindicar para sí, aunque se halle exenta de contradicción, una realidad objetiva ni, consiguientemente, la posibilidad del objeto que se pretende pensar»³⁸. Así, pues, las invenciones no naturales son, al decir del propio Kant, «meras fantasmagorías» (*lauter Hirngespinnete*) carentes de realidad objetiva.

Algo muy distinto sucede, sin embargo, con las invenciones naturales. Ellas son, como se recuerda, concepciones que nacen en la imaginación productiva empírica plástica y que están regidas por el imperio de la vo-

³⁵ *KrV*, A 218/B 265.

³⁶ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §31 A (Ak VII, 175).

³⁷ Cf. *KrV*, A 222-223/B 270. Véase también *op. cit.*, A 770-771/B 799.

³⁸ *Op. cit.*, A 223/B 270.

luntad. Sirvan de ejemplo de semejantes conceptos los siguientes, propuestos por Kant en varios pasajes de sus obras: primero, el concepto de gas elástico que penetra todas las demás materias y que está, por tanto, mezclado íntimamente con ellas; segundo, el concepto de habitante racional de otro planeta³⁹; tercero, el concepto de reloj marino⁴⁰. Por supuesto que tanto el éter de los físicos modernos como el ser extra-terrestre y el extraño cronómetro acuático gozan de posibilidad lógica: no encierran notas contradictorias. Pero ¿poseen también posibilidad real? En principio, aunque nunca nos hayamos topado con ellos, semejantes objetos se hallan en concordancia con las exigencias que ha de cumplir toda experiencia en general, según enuncia el primer postulado del pensar empírico en general. Se da aquí, sin embargo, un caso especial y es que «son siempre objetos de un conocimiento, de una experiencia, por lo menos, posible en sí (objetos del mundo sensible), pero que sólo por causa del grado de la facultad que poseemos es imposible *para nosotros*»⁴¹. Es claro que semejante imposibilidad puede ser, en unos casos, invencible, en otros, superable, bien por obtener instrumentos artificiales que, por así decirlo, agucen nuestra mirada, bien por conseguir traer al ser el objeto concebido. Y, gracias a que son objetos pensados libremente y que dejan abiertas las puertas a su posibilidad real, cobran gran importancia en el desarrollo de las actividades humanas: en la ciencia, en la técnica y en el arte. En la ciencia, las invenciones semejantes a los productos de la Naturaleza dan pie a elaborar hipótesis que expliquen ciertos fenómenos que no cabe aclarar de otra suerte. En la técnica, abren la puerta a la construcción de nuevas máquinas y artefactos que acaso fueran antes tenidas por imposibles. En el arte, en fin, promueven la gestación de obras que imitan o fingen formas, caracteres y situaciones análogos a los de nuestras experiencias cotidianas. En este sentido, por ejemplo, resume nuestro inmortal Cervantes las líneas esenciales de su poética (*Viaje del Parnaso*, VI, vv. 50-54):

que a las cosas que tienen de imposibles
siempre mi pluma se ha mostrado esquivá.
Las que tienen vislumbres de posibles,
de dulces, de suaves y de ciertas,
explican mis borrones apacibles.

La realidad objetiva de los conceptos puros matemáticos puede conocerse *a priori* con gran facilidad merced a la aplicación del citado primer postulado del pensar empírico en general. En efecto, como estos conceptos tienen su origen en la imagen pura de la sensibilidad, para ser po-

³⁹ Cf. *Kritik der Urteilskraft* (citado en adelante como *KU*), § 91 (Ak V, 467).

⁴⁰ Cf. *KrV*, A 729/B 757.

⁴¹ *KU*, § 91 (Ak V, 467).

sibles realmente, tienen que mostrar su adecuación con la forma pura de toda intuición. Kant mismo propone un significativo ejemplo de un concepto puro matemático que no se aviene con estas formas *a priori* de la sensibilidad. Lo expone de este modo: «Así, el concepto de una figura encerrada entre dos rectas no implica contradicción alguna, ya que los conceptos de dos rectas y su cruce no implican la negación de ninguna figura. La imposibilidad no descansa en el concepto como tal, sino en la construcción de tal figura en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de éste. Ahora bien, estas condiciones poseen, a su vez, realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, por contener *a priori* en sí mismas la forma de toda experiencia en general»⁴². Según esto, pues, el bilátero tiene posibilidad lógica, pero no real, ya que no se adecua a la forma pura de toda intuición externa: el espacio; es decir, no se deja construir en él.

Es también fácil comprobar la realidad objetiva de los conceptos de experiencia. De ellos dice Kant en su *Lógica*: «El concepto empírico se origina de los sentidos mediante la comparación de los objetos de la experiencia y, merced al entendimiento, contiene meramente la forma de la universalidad. La realidad (*Realität*) de estos conceptos estriba en la experiencia efectiva (*wirkliche Erfahrung*) de la cual, atendiendo a su contenido, están sacados»⁴³. Sabemos, en efecto, que el concepto «rosa» tiene posibilidad real porque semejante concepto lo ha obtenido nuestro entendimiento comparando reflexivamente entre sí diversas intuiciones que hemos tenido de esa flor y abstrayendo lo común de ellas. Sin embargo, Kant no deja de apuntar un curioso problema que se plantea con algunos de estos conceptos de experiencia. Escribe el filósofo: «Pero hay también conceptos usurpados (*usurpierte Begriffe*), como, por ejemplo, *felicidad*, *destino*, que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión *quid juris*. Entonces se produce una gran perplejidad ante la deducción de tales conceptos, ya que no se puede introducir ninguna justificación clara, ni desde la experiencia ni desde la razón, para poner de manifiesto la legitimidad de su empleo»⁴⁴. Kant mismo no entró más de lleno en la cuestión de mostrar la realidad objetiva de semejantes conceptos. En nuestros días, sin embargo, Martin Heidegger ha sugerido la siguiente solución: «Pero, por lo que toca a semejantes conceptos, cuyo destierro no decretó ciertamente Kant, cabría pretender ver —aun cuando sin motivo— una posible justificación en el hecho de que una cierta experiencia que, por término general, tiene el ser humano de sí mismo proporciona el fundamento legal pa-

⁴² *KrV*, A 220/B 268.

⁴³ *Logik*, § 3, Anm. I. (Ak IX, 92).

⁴⁴ *KrV*, A 84-85/B 117. Esta denominación proviene acaso del verbo latino *usurpare*: «hacer uso de».

ra estos conceptos»⁴⁵. Si aceptamos, pues, la plausible explicación del filósofo de Baden, cabe afirmar que la realidad objetiva de los conceptos empíricos se comprueba recurriendo a la experiencia tanto de los objetos que nos rodean como de nosotros mismos.

La investigación de la realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento o categorías es, sin lugar a dudas, una de las más importantes y difíciles tareas que ha realizado Kant a lo largo de su dilatada trayectoria filosófica. De la dificultad de esta cuestión, llevada a cabo bajo el título de «Deducción trascendental de las categorías», da cuenta el hecho de que su exposición conociera dos versiones distintas en las dos ediciones primeras de la *Crítica de la Razón Pura*, y que incluso en los *Prolegómenos a toda Metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* ensayara el filósofo otro nuevo modo de explicación. De su importancia informa el mismo pensador: «aquella deducción ha de decidir, ante todo, la posibilidad de una Metafísica»⁴⁶. En efecto, las categorías, cuyo número fue descubierto por Kant merced al hilo conductor de la clasificación de los juicios, «constituyen la forma pura del uso del entendimiento con relación a los objetos en general y con relación al pensar»⁴⁷. Mas, ¿qué garantiza su realidad objetiva? Es decir: ¿es legítima la aplicación de estos conceptos puros a objetos que existen con independencia del entendimiento y del pensar? Planteado de una manera general: ¿qué confiere al concepto puro su referencia al objeto? Intentemos resumir el modo en que Kant responde a estas cuestiones. Según el filósofo, no se nos puede dar un objeto si no es afectando a nuestra sensibilidad. Ahora bien, para que se presente el objeto como tal, es menester llevar a una unidad lo múltiple que nos proporciona la intuición; es precisa una síntesis de las varias impresiones que nos suministra la sensibilidad. Pero semejante síntesis no pueden proporcionarla, como es claro, las impresiones que recibimos, sino que ha de proceder de la conciencia misma, y esa síntesis es, por ello, la expresión de la unidad de la conciencia. En el curso de su investigación, descubre Kant que el objeto no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos. Y esta unidad de la conciencia es, por tanto, la condición necesaria de la posibilidad de la experiencia. La posibilidad de la experiencia supone, pues, una actividad de la conciencia, actividad que se rige por ciertas reglas *a priori*, que reúna las impresiones sensibles y las refiera a la unidad de un objeto. Mas las reglas que rigen esa actividad no son, en definitiva, sino las categorías, es decir, conceptos que expresan las distintas formas de unidad que la multiplicidad de las impresiones sensibles adquiere en el objeto. Por tanto, las categorías tienen realidad objetiva porque son los

⁴⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977) § 23 (ß), págs. 310-311.

⁴⁶ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Vorrede (Ak IV, 260).

⁴⁷ *KrV*, A 248/B 305.

principios que hacen posible la experiencia. «Las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general» —escribe Kant— «son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia. Pues bien, sostengo que las *categorías* antes mencionadas no son más que las *condiciones del pensar en una experiencia posible*, al igual que *espacio y tiempo* contienen las correspondientes a la *intuición en una experiencia posible*. Por tanto, esas categorías son también conceptos básicos para pensar objetos en general en relación con los fenómenos y poseen validez objetiva *a priori*, que es lo que en realidad queríamos saber»⁴⁸. Poco más puede decirse sin vernos inmersos en las múltiples discusiones que esta doctrina ha suscitado desde su publicación. Entrar en esas discusiones, sin embargo, nos distraería mucho del tema del presente ensayo. Baste, pues, con lo dicho por lo que toca a la realidad objetiva de las categorías.

Sí deberemos detenernos algo más, en cambio, en la cuestión de la posibilidad real de las ideas de la razón, pues su indagación es punto central de este escrito. Pero ocurre, además, que si se examina el problema a la luz de la doctrina hasta ahora expuesta, no se puede por menos que caer en paradojo. Para mostrarlo, conviene empezar por transcribir la definición de «idea» propuesta por Kant. Reza así: «Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. Así, pues, los conceptos puros de razón, que ahora estamos examinando, son *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura; pues consideran todo conocimiento como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son arbitrariamente fingidos, sino propuestos por la naturaleza misma de la razón y se refieren, por tanto, necesariamente, a todo el uso del entendimiento. Por último, son trascendentes y superan los límites de toda experiencia, en la cual, por lo tanto, nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a las ideas trascendentales»⁴⁹.

Posteriormente enseña Kant que la razón se encuentra necesariamente con las ideas, ya que la razón en su uso lógico no busca sino lo incondicionado que corresponde al conocimiento condicionado del entendimiento y que completa y perfecciona la unidad de éste. Y precisamente las tres clases de raciocinios que suelen distinguirse: categóricos, hipotéticos y disyuntivos, llevan respectivamente, en su avance mediante prosllogismos, a tres representaciones de lo incondicionado o ideas: el sujeto pensante, el mundo y Dios. Tales ideas son, como es sabido, los clásicos objetos respectivos de la *Psychologia rationalis*, de la *Cosmologia rationalis* y de la *Theologia transcendentalis*. Y a mostrar la imposibilidad científica de estos saberes metafísicos se dirigen, según es notorio, las investigaciones de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*.

⁴⁸ *Op. cit.*, A 111.

⁴⁹ *Op. cit.*, A 327/B 383-384.

Ahora bien: por una parte, las ideas trascendentales, aunque lógicamente posibles, no pueden adecuarse, según establece su definición, a las condiciones formales de la experiencia; parece, por tanto, que habría que negarles realidad objetiva. Por otra parte, sin embargo, enseña también su definición que no son conceptos fingidos arbitrariamente, sino dados *necesariamente por la esencia misma de la razón, con lo cual parece que habría que otorgarles esta realidad*. Kant resume esta paradójica situación en que se hallan las ideas trascendentales con respecto a la realidad que les corresponde diciendo que son conceptos problemáticos⁵⁰.

En efecto, entre un concepto cuyo objeto es imposible realmente y un concepto que pueda mostrar su posibilidad real, coloca Kant un tipo especial de conceptos, a los que denomina problemáticos. El concepto problemático tiene en común con el primero el no adecuarse a las condiciones formales de la experiencia, mas lo distingue de él su carácter de necesariamente dado; tiene en común con el segundo el tener realidad, mas difiere de él en el tipo de realidad que le corresponde. Así, de los objetos de las ideas trascendentales, entendidas como conceptos problemáticos, puede decirse que, si bien no se tiene derecho a concluir su realidad objetiva desde la necesidad con que la razón nos lleva a ellos, tampoco se está autorizado a inferir su imposibilidad desde su carácter supraempírico.

Mas entonces, ¿qué tipo de realidad cabría otorgar a las ideas trascendentales? y ¿qué criterio ofrece Kant para conocer esa realidad? A ambas cuestiones responde el filósofo de Königsberg con este breve texto: «Por lo menos, la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se funda en que, por un raciocinio necesario, somos conducidos a esas ideas»⁵¹.

La perplejidad a que nos conduce la investigación de las ideas trascendentales, de las cuales necesitamos aunque no podamos decidir su posibilidad real, no es, en definitiva, sino trasunto de la eterna incertidumbre ante las cuestiones de la Metafísica que Kant descubre en la razón. «La razón humana» —escribe el filósofo ya en el prólogo de la primera edición de su obra capital— «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 misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades»⁵².

¿A qué es debida, entonces, esa obstinación de la razón? ¿A qué es empeñarse con el planteamiento de cuestiones que sabe que jamás podrá resolver? En palabras de Kant, esta apremiante cuestión se plan-

⁵⁰ Cf. *Op. cit.*, A 339/B 397.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Op. cit.*, A XII.

tea con todo rigor filosófico: «¿Se basa esta aspiración en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien, única y exclusivamente, en su interés práctico?»⁵³. Un breve texto de la *Crítica de la Razón Práctica* revela muy a las claras el sentido de su pregunta: «A toda facultad del espíritu se puede atribuir un *interés*, esto es, un principio que encierra la condición únicamente bajo la cual se fomenta el ejercicio de esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin»⁵⁴. Por tanto, la cuestión puede formularse más explícitamente, y con vistas a nuestro tema, de este modo: ¿necesita la razón el *conocimiento* de los objetos de las ideas trascendentales, o precisa de ellas, más bien, para determinar a la *voluntad* en la consecución de su fin último?

Según la doctrina de Kant, por lo que toca a los objetos de las ideas trascendentales, «el interés meramente especulativo de la razón es mínimo; a este respecto, sería difícil que se emprendiera una fatigosa labor de investigación trascendental envuelta en obstáculos interminables; sería difícil porque no habría posibilidad de emplear los descubrimientos que pudieran hacerse en ella de forma que se revelara su utilidad en concreto, es decir, en la investigación de la naturaleza»⁵⁵. En efecto, las investigaciones llevadas a cabo en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* ofrecieron a Kant como resultado, de una parte, la posibilidad de asumir las ideas psicológica y teológica como objetivas e hipostáticas; de otra, el tener que rechazar por contradictoria e insostenible la idea cosmológica, ya que en ella la razón tropieza con una antinomia; aunque bien es verdad que el desarrollo de esa antinomia dio lugar a que el filósofo estableciera como concepto problemático otra idea: la de la libertad trascendental⁵⁶. Pero, en definitiva, el resultado, ya sabido, de la investigación especulativa de las ideas de la razón fue bien pobre: sólo pudo mostrarse la posibilidad lógica de esas ideas y no hubo manera de decidir su posibilidad real.

El atractivo que, a pesar de todo, ejercen las ideas sobre la razón sólo podrá explicarse suficientemente, pues, por el interés práctico de esta facultad. Las ideas trascendentales habrán de estar al servicio de la realización del último y más acabado fin que se le propone a la voluntad humana. Mas, ¿cuál es ese fin supremo de la voluntad? Ciertamente, una respuesta completa a esta cuestión exigiría una exposición minuciosa de la teoría ética defendida por Kant. Sin embargo, en aras de la brevedad,

⁵³ *Op. cit.*, A 797/B 825.

⁵⁴ *Kritik der praktischen Vernunft* (citado en adelante como *KpV*), 216 (Ak V, 119-120).

⁵⁵ *KrV*, A 789/B 826.

⁵⁶ Cf. *Op. cit.*, A 673/B 701 v B XXVIII.

podemos cifrar su contestación como sigue. Según el filósofo regiomon-tano, el hombre halla dados en sí mismo, de un modo irrenunciable, dos fines: la *virtud*, es decir, el esfuerzo por plegarse a las exigencias de la ley moral, y la *felicidad*, en palabras del propio Kant, «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación a su duración)»⁵⁷. Absuelto uno del otro, ninguno de estos fines puede constituir el bien supremo, al que tiende como fin último la voluntad. La humana naturaleza requiere ambos, unidos inseparablemente⁵⁸. Pues bien, la unidad necesaria que enlaza esos dos fines, la *dignidad de ser feliz*, es decir, la subordinación de la felicidad a la virtud, constituye el bien supremo y fin último de la voluntad. Así lo declara el filósofo: «La felicidad, en exacta proporción con aquella moralidad de los seres racionales, gracias a la cual éstos se hacen dignos de ella, es lo que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos movernos en total conformidad con los preceptos de la razón pura práctica»⁵⁹.

De esta manera, pues, la razón necesita de las ideas trascendentales, no para el conocimiento especulativo de sus objetos, sino como condición de posibilidad del fin último de la voluntad. «La meta final» —escribe Kant— «a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios»⁶⁰. Y enseguida afirma: «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 ésto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral»⁶¹.

Pero ocurre aquí, además, algo digno de ser notado. Y es que, al decir de Kant, las ideas trascendentales, por tener puestas sus miras, no en la especulación, sino en la práctica, es decir, en la realización de todo aquello que es posible por la libertad, vienen a cobrar realidad objetiva. Recordemos, en efecto, que Kant proponía otro segundo camino para mostrar *a priori* la posibilidad real de un concepto, y que este camino consistía en recurrir a las fuentes prácticas del conocimiento. Aunque, a decir verdad, la única idea en la que cabe utilizar directamente esta vía para mostrar su realidad es la de la libertad. Las otras ideas, en cambio, muestran su realidad indirectamente, merced al apoyo proporcionado por la idea de la libertad. «El concepto de la libertad,» —escribe Kant—

⁵⁷ *Op. cit.*, A 806/B 834.

⁵⁸ Cf. *KrV*, A 813/B 841 y *KpV*, 198-199 (Ak V, 110).

⁵⁹ *KrV*, A 814/B 842.

⁶⁰ *Op. cit.*, A 798/B 826.

⁶¹ *Op. cit.*, A 800-801/B 828-829.

«en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de 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 y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral»⁶².

En efecto, Kant no considera posible que el hombre se descubra como libre mediante la introspección⁶³. Sin embargo, como se ha apuntado antes, la *Crítica de la Razón Pura* consigue mostrar que el concepto de la libertad tiene posibilidad lógica. Pues, aunque la razón cae en una contradicción al demostrar en un principio que los actos humanos son libres y no lo son en el mismo sentido, la distinción entre fenómeno y noumeno establecida por el idealismo trascendental se revela como la clave de la solución de esta antinomia. Ciertamente, el filósofo de Königsberg hace ver que nuestras acciones, gracias a esa doble consideración de que son susceptibles, se nos pueden presentar como determinadas en un sentido, siendo indeterminadas en otro. La *Crítica de la Razón Práctica*, por su parte, va más allá, pues el hecho indubitable de la conciencia de la ley moral sólo puede tener el fundamento de su posibilidad en la aceptación de la libertad de los actos humanos⁶⁴. Y de esta manera, pues, la conciencia de la ley moral, que es el único hecho de la razón (*das Faktum der Vernunft*), asegura la posibilidad real, y no sólo lógica, de la libertad. «La realidad objetiva de una voluntad pura,» —escribe Kant— «o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura, está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza, por consiguiente no es capaz de ninguna intuición empírica, como prueba de la realidad de esa voluntad; pero, sin embargo, en la ley pura práctica *a priori* justifica perfectamente su realidad objetiva, aunque (como es fácil de ver) no para el uso teórico, sino para el uso práctico de la razón»⁶⁵. Nótese bien, empero, que, como la libertad no puede ser objeto de una experiencia posible, no puede decirse que la posibilidad real de esa libertad sea la posibilidad de la experiencia de ella, sino más bien su posibilidad absoluta como cosa en sí⁶⁶.

⁶² *KpV*, 4-5 (Ak V, 3-4).

⁶³ Cf. *KrV*, B XXVII-XXXI; A 444-451/B 472-479 y A 490-497/B 518-525.

⁶⁴ *KpV*, 238-241 (Ak V, 132-134).

⁶⁵ *Op. cit.*, 96-97 (Ak V, 55).

⁶⁶ Cf. Juan Miguel Palacios, *El Idealismo Trascendental: Teoría de la Verdad* (Madrid, Gredos, 1979), cap. XII, pág. 125.

Y gracias a esa posibilidad absoluta como cosa en sí de la libertad reciben, como se ha dicho, posibilidad real las dos restantes ideas prácticas: la de la inmortalidad del alma y la de Dios. Estas ideas no son ya, como la libertad, condiciones de la ley moral, pero sí condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley; es decir, son condiciones para la consecución del bien supremo. En efecto, la realización del bien supremo exige, de una parte, la *santidad*, es decir, la adecuación completa de la voluntad a la ley moral. Mas esta exigencia no puede cumplirse si no es en un *progreso* que va al infinito. «Este progreso infinito es, empero, sólo posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma»⁶⁷. El bien supremo exige, de otra parte, la felicidad para aquellos que, según su virtud, son dignos de ella. Mas esta conexión necesaria de moralidad y felicidad —que constituye el sumo bien— sólo puede concebirse si el curso de las cosas está regido por una inteligencia omnipotente y buena para la cual las intenciones morales, ocultas en lo profundo del corazón humano, no sean secreto. «Así, pues, es posible el bien supremo en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una *voluntad* de ese ser. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que, por *razón* y *voluntad*, es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*»⁶⁸.

Estas palabras de Kant, tomadas de la *Crítica de la Razón Práctica*, pueden muy bien servir de resumen de esta complicada investigación de la realidad objetiva de las ideas de la razón. Escribe el filósofo: «La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición, de él derivada, de la realidad objetiva de ese bien supremo, conduce, pues, por los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo expresar como problemas, pero que ella no pudo resolver. Así, pues, 1º, conduce al concepto en cuya solución la razón teórica no podía hacer nada más que *paralogismos* (el concepto de la inmortalidad), porque faltan aquí los caracteres de la persistencia para completar el concepto psicológico de un último sujeto, atribuido necesariamente al alma en la conciencia de sí mismo, para llegar a la representación real de una sustancia, cosa que la razón práctica lleva a cabo por medio del postulado de una duración que exige la concordancia con la

⁶⁷ *KpV*, 220 (Ak V, 122).

⁶⁸ *Op. cit.*, 225-226 (Ak V, 125).

ley moral en el bien supremo, como bien completo de la razón práctica. 2º, conduce al concepto que sumía a la razón especulativa en la *antinomía*, y cuya solución sólo podía fundarse en un concepto, si bien problemáticamente imaginable, no demostrable y determinable en su realidad objetiva, esto es, la idea *cosmológica* de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en él, por medio del postulado de la libertad (cuya realidad la razón práctica la expone mediante la ley moral, y con ella, al mismo tiempo, la ley de un mundo inteligible, al que la especulativa sólo podía señalar, pero no determinar su concepto). 3º, proporciona significación al concepto que la razón especulativa, si bien podía pensar, tuvo empero que dejar indeterminado como simple *ideal trascendental*, al concepto *teológico* del ser primero (en un sentido práctico, esto es, como condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada por aquella ley) como superior principio del bien supremo en un mundo inteligible, por la legislación moral poderosa en ese mundo»⁶⁹.

3. El asentimiento producido por los diversos objetos cognoscibles.

El examen de la realidad objetiva de los diversos conceptos ha señalado como requisito imprescindible para el conocimiento de los objetos la adecuación de éstos con las condiciones formales de la experiencia, según las enunciaba el primer postulado del pensar empírico en general. Mas este postulado no es, en definitiva, sino explicación y desarrollo de la categoría modal de la posibilidad⁷⁰. Y es bien sabido que las categorías modales tienen la peculiaridad de expresar, no una propiedad del objeto, sino la relación en que éste se halla con el entendimiento. En consecuencia, con el examen de la realidad objetiva de los diversos conceptos no hemos enriquecido el objeto concebido con una determinación más, sino que hemos averiguado si un objeto pensado puede ser también para nosotros objeto de conocimiento⁷¹.

Nótese, sin embargo, que la voz «conocimiento» no es usada aquí en el sentido riguroso que Kant le confiere. Propiamente, conocer, según el filósofo, consiste en poner en relación lo dado por la realidad con lo pensado por el sujeto que conoce. Y de ahí que, como —según Kant— la intuición es la única manera por la cual pueden darse objetos al hombre y el único modo de pensar las intuiciones es subsumirlas bajo conceptos, el filósofo pueda resumir su concepción del conocimiento en esta conocida frase: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»⁷². Mas, en sentido amplio, cabe decir que conocer

⁶⁹ *Op. cit.*, 239-240 (Ak V, 132-133).

⁷⁰ Cf. *KrV*, A 219/B 266.

⁷¹ Cf. *KU*, § 91 (Ak V, 467).

⁷² *KrV*, A 51/B 75.

consiste en la referencia posible del sujeto cognoscente a un objeto. Recuérdese a este respecto que Kant, al establecer la clasificación de las representaciones, llama *conocimiento (cognitio)* a toda percepción objetiva, sea intuición o concepto; es decir, a toda representación consciente que se refiere a un objeto⁷³.

Así, pues, a la luz de la investigación expuesta en el apartado anterior, aparece claro que los únicos objetos que no pueden presentarse en la experiencia posible, y que, por tanto, han de permanecer incognoscibles para el hombre, son los objetos concebidos en las invenciones no naturales y los objetos pensados mediante las tres ideas especulativas de la razón. En efecto, los primeros contradicen expresamente las condiciones formales que todo objeto ha de cumplir para poder mostrarse en la experiencia. Los segundos, según su definición, sobrepasan el campo de la experiencia, acotado por las investigaciones desarrolladas en la Analítica trascendental. De estos últimos escribe Kant: «Los objetos de las meras ideas de la razón, que no pueden ser expuestos de ningún modo para el conocimiento teórico en ninguna experiencia posible, son, por tanto, cosas totalmente *incognoscibles*»⁷⁴.

Parco —aunque acaso nada desdeñable— sería, sin embargo, el resultado de la fatigosa investigación anterior si sólo enseñara que son objetos cognoscibles todos los demás objetos de las restantes clases de conceptos, en la medida en que pueden mostrar su adecuación con las condiciones formales de la experiencia. Mas la comparación llevada a cabo entre los diversos conceptos con la facultad cognoscitiva ha marcado notables diferencias entre los objetos realmente posibles, según los diversos fundamentos por los que muestran su realidad. Y a poco que se hurgue, aparece claro que la investigación ha sido también elocuente de los distintos fundamentos que tiene el sujeto para tener por verdadero cada objeto concebido, es decir, para otorgarle su asentimiento⁷⁵. Lo primero muestra que el ámbito de los objetos cognoscibles no es uniforme. Lo segundo, que el entendimiento no concede por igual su asentimiento a la posibilidad real de todo objeto. Pongamos, pues, de relieve, siguiendo las directrices propuestas por Kant, la relación en que se hallan los distintos corros de objetos cognoscibles con las diversas clases de asentimiento producido en el sujeto.

El primer grupo de objetos cognoscibles es el constituido por los objetos de las invenciones naturales, las cuales pueden tener, en principio, realidad objetiva, aunque las limitaciones empíricas de nuestra facultad de conocer nos los hagan imposibles para nosotros. Kant dice de ellos que son *cosas de la opinión (opinabilia)*: «Sólo pueden ser, por tanto, *matéria opinable* los objetos de un conocimiento empírico que *en sí* es cier-

⁷³ Cf. *Op. cit.*, A 320/B 376-377.

⁷⁴ *KU*, § 91 (Ak V, 467).

⁷⁵ Cf. *KrV*, A 820/B 848.

tamente posible, pero sólo es imposible *para nosotros* por las limitaciones y condiciones empíricas de nuestra facultad de experiencia y del grado en que poseemos esa facultad, dependiente de ellas. Así, por ejemplo, el *éter* de los físicos modernos es una mera materia opinable. Pues acerca de ésta, como de toda opinión en general, cualquiera que sea, comprendo que acaso pudiera probarse lo contrario»⁷⁶. En efecto, el tipo de asentimiento que producen estos objetos es la *opinión*, a la que Kant define como «un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente»⁷⁷.

El segundo conjunto de objetos cognoscibles está formado por los objetos de los conceptos que pueden demostrar su posibilidad real. A este grupo de objetos los denomina Kant *hechos (rei facti)* o *cosas del saber (scibilia)*: «Los objetos de conceptos cuya realidad objetiva puede ser demostrada (sea por la razón pura o por la experiencia, y en el primer caso por datos teóricos o prácticos y en todos casos, empero, por medio de una intuición que les corresponda) son *hechos (res facti)*»⁷⁸. Enseguida aclara Kant que el vocablo «hecho» está tomado en un sentido más amplio que el usual, ya que «no es necesario, ni siquiera factible, limitar esa expresión a la experiencia real, cuando se trata de la relación de las cosas con nuestras facultades de conocer»⁷⁹. Y ese determinado modo de conocer de que son susceptibles estos objetos es propiamente el *saber*, es decir, un tener por verdad suficiente tanto subjetiva como objetivamente⁸⁰. En efecto, de los conceptos puros matemáticos, de los conceptos de experiencia y de las categorías tenemos un riguroso saber: de los primeros, porque son capaces de una *exposición a priori* para el uso teórico de la razón; de los conceptos de experiencia, porque cabe siempre señalar la intuición que les corresponde; de las categorías, porque su uso está limitado a la experiencia.

Mas el ámbito de los *scibilia* no se agota con los citados objetos. De la idea de la libertad, la única idea que pudo demostrar su realidad objetiva —bien es verdad que sólo con vistas al uso práctico de la razón— también cabe el saber: «Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón (que en sí no es capaz de exposición alguna, y, por tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre los hechos y ésta es la idea de la *libertad*, cuya realidad, como una especie particular de casualidad (cuyo concepto sería trascendente en el sentido teórico), se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a ellas, en acciones reales; por tanto, en la experiencia. Es la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los *scibi-*

⁷⁶ *Logik*, Einl. IX (Ak IX, 67). Cf. *KU*, § 91 (Ak V, 467-468).

⁷⁷ *KrV*, A 822/B 850.

⁷⁸ *KU*, § 91 (Ak V, 468).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cf. *KrV*, A 822/B 850.

lia»⁸¹. Recordemos que, en efecto, la conciencia de la ley moral estaba dada en la razón por algo así como un hecho, y que ese hecho exigía, como condición de su posibilidad, la libertad de la voluntad; es más, que el hecho de la ley moral era idéntico, en definitiva, con la conciencia de la libertad⁸². Mas el saber que de ese hecho de la razón tenemos es de un tipo particular: es un saber (*wissen*) carente de evidencia (*Einsicht*). A él alude Kant en el prólogo de su segunda Crítica: «Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *sabemos (wissen) a priori* sin evidenciarla (*einzusehen*) sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos»⁸³. Y es verdad que no poseemos una evidencia de nuestra libertad porque, según señalamos anteriormente, el idealismo trascendental otorga a esa idea una realidad absoluta como cosa en sí, de la cual sólo cabría una intuición intelectual que la doctrina del filósofo de Königsberg reputa de todo punto imposible para el hombre. Mas esto no obsta para que de ella tengamos un saber; tenemos, en efecto, suficientes motivos objetivos: la conciencia de la ley moral que se nos impone como un hecho, y subjetivos: el sentimiento de respeto a ley moral.

El examen de la realidad objetiva de los diversos conceptos mostró también la posibilidad real de dos ideas con vistas al uso práctico de la razón. Eran éstas las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma, que reclamaban su derecho a poseer realidad objetiva por ser condiciones del objeto necesario de la voluntad regida por la ley moral. ¿A qué corro de objetos cognoscibles pertenecen, pues, estas ideas, y qué tipo de asentimiento merecen? De ellas no cabe la opinión, pues nada hay más absurdo que opinar de lo *a priori*. De ellas tampoco es posible el saber, pues no se les puede conceder el privilegio de hechos, ya que su realidad viene asegurada de un modo indirecto por la ley moral, de la que no son ni siquiera condiciones de su posibilidad. Los objetos de estas ideas, afanes eternos de la especulación filosófica del hombre, son, según Kant, *cosas de fe (mere credibilia)*: «Los objetos que, en relación con el uso, conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencia, sea como fundamentos), deben ser pensados *a priori*, pero que son trascendentes para el uso teórico de la razón, son meras *cosas de fe*. Tal es el *sumo bien* que hay que realizar en el mundo por la libertad; su concepto no puede ser demostrado, según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin, y, por tanto, se debe admitir como posible. Ese efecto prescrito, *así como las condiciones únicas pensables para nosotros de su posibilidad*, a saber, la existencia de Dios y la

⁸¹ *KU*, § 91 (Ak V, 468).

⁸² Cf. *KpV*, 81 y 72 (Ak V, 47 y 42).

⁸³ *Op. cit.*, 5 (Ak V, 4).

inmortalidad del alma, son *cosas de fe* (*res fidei*), y son, por cierto, los únicos de todos los objetos que pueden llevar ese nombre»⁸⁴.

¿En qué consiste, pues, esa fe que otorgamos a la realidad objetiva del bien supremo y a sus dos condiciones necesarias de posibilidad? Lo primero que hay que decir es que Kant, siempre que se refiere a esa fe, le da el apellido de «racional». El calificativo puede acaso sorprender, pero la extrañeza desaparece cuando se consideran las razones que el filósofo tenía para otorgarlo. Con ese adjetivo Kant no quiere expresar otra cosa sino que la fe es un asentimiento que tiene sus fuentes en el uso práctico de la razón; que es, por tanto, un asentimiento fundado en la razón y opuesto al mero fanatismo (*Schwärmerei*), y que es un asentimiento libre, pues no en vano surge del uso puro práctico de la razón. A esta fe racional (*Vernunftglaube*) habría que oponer, en consecuencia, —aunque Kant no lo haga expresamente— una fe que podríamos llamar «teologal» y a la que habría que caracterizar como el asentimiento a verdades reveladas que no surge por motivos morales y que, por tanto, no es libre⁸⁵. Mas ¿qué es propiamente esa fe racional? La fe racional es, al decir del filósofo, un tener por verdadero un objeto que es subjetivamente suficiente, aunque insuficiente desde el punto de vista del objeto⁸⁶. La fe, pues, no es una fuente especial de conocimiento. No se distingue, en efecto, de la opinión por el grado, sino por la relación que tiene como conocimiento con la acción. Esto es lo decisivo: la suficiencia subjetiva de que está dotada la fe sólo se da cuando se considera el objeto como práctico. «El comerciante,» —escribe Kant— «para emprender un negocio, necesita no sólo opinar que habrá algo que ganar en él, sino creerlo, es decir, que su opinión sea suficiente para emprender lo incierto»⁸⁷.

Y esta referencia a la práctica es tan esencial, que nuestro asentimiento a un objeto, por más que sea puramente teórico, deja de ser mera opinión para convertirse en fe siempre que imaginemos, con motivos suficientes, un proyecto de acción para comprobar la certeza del objeto. Así, por ejemplo, mi asentimiento a la existencia de habitantes racionales en otros planetas podría no ser ya opinión, sino fe firme, si tuviera motivos suficientes para pensar que existe algún modo de comprobar semejante existencia. Para distinguir esta fe —que casi se inclina más a lo teórico que a lo práctico— de la fe verdadera, propiamente encaminada a la acción, la moteja Kant de *doctrinal*. Será bueno que el lector compruebe la existencia de este primer linaje de fe con las palabras de

⁸⁴ *KU*, § 91 (Ak V, 469).

⁸⁵ Nótese, sin embargo, que no es así como concibe la fe teologal la Teología católica. Tomás de Aquino, por ejemplo, la define como el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina, por el imperio de la voluntad y movida, a su vez, por Dios mediante la gracia. (Cf. *Sum. Theol.* II-II, q. 2, a. 9).

⁸⁶ Cf. *KrV A* 822/B 850.

⁸⁷ *Logik*, Einl. IX (Ak IX, 67-68).

Kant: «Ahora bien, aunque nada podamos decidir acerca de un objeto, aunque sea, por tanto, puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, creemos que tendríamos bases suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un *análogo* de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de *fe*; la podemos llamar *fe doctrinal*. Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados»⁸⁸.

Pero la fe en sentido estricto dicese del asentimiento que damos a un objeto que, aun sin tener motivos suficientes desde el punto de vista teórico, es suficiente para realizar los fines que nos proponemos. Ahora bien, los fines a que se encaminan nuestras acciones pueden ser de dos tipos: accidentales o absolutamente necesarios. Los primeros son los fines de la *habilidad*; los segundos, los de la *moralidad*⁸⁹. Estos dos tipos de fines determinan, pues, otros dos linajes de fe desde el punto de vista práctico.

En efecto, propuesto un fin de la habilidad, es decir, un fin contingente, los medios para alcanzarlo son hipotéticamente necesarios. Mas esa necesidad de los medios, aunque suficiente subjetivamente, es puramente relativa; la elección de los medios depende del conocimiento empírico del hombre: creo que el fin se alcanzará bajo las condiciones que yo conozco, pero no sé de otras condiciones que también hicieran posible la realización del fin. Pues bien: este asentimiento a ciertas condiciones conocidas insuficientemente es una creencia accidental que Kant denomina *fe pragmática*. El filósofo propone este ejemplo para mejor explicarla: «El médico tiene que hacer algo ante el enfermo en peligro, pero no conoce la enfermedad. Observa los síntomas y decide, a falta de mejores conocimientos, que se trata de tisis. Su creencia, incluso en su propio juicio, es meramente accidental, ya que otro podría tal vez efectuar una estimación más acertada»⁹⁰.

Mas, dado el fin de la moralidad —el bien supremo—, que es necesario *a priori*, y dadas las condiciones necesarias de su posibilidad —la existencia de Dios y la inmortalidad del alma—, el asentimiento a esos objetos es necesario y llámase, con propiedad, *fe moral*. «Muy otra cosa ocurre» —escribe Kant— «con la *fe moral*, ya que, en este caso, es absolutamente necesario que algo suceda, esto es, que yo cumpla la ley moral bajo todos sus aspectos. El fin está aquí ineludiblemente fijado y, según

⁸⁸ *KrV*, A 825/B 853.

⁸⁹ Cf. *Op. cit.*, A 823/B 851.

⁹⁰ *Op. cit.*, A 824/B 852.

mi conocimiento entero, sólo hay una condición bajo la cual ese fin coincida con todo el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios y que haya una vida futura. Sé con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral. Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura»⁹¹.

A esta fe moral es, pues, a la que Kant tuvo que hacer sitio en detrimento del saber. Y este sitio ha quedado ahora determinado suficientemente mediante dos coordenadas: la una, proporcionada por los objetos cognoscibles; la otra, por las distintas clases de asentimiento que otorga el entendimiento. La primera nos ha revelado los objetos de la fe; la segunda, la índole propia del acto de fe. Los objetos de la fe moral no son, en efecto, ni materia del saber ni materia del opinar: son los objetos de las ideas que, trascendentes para el uso teórico de la razón, son condiciones *a priori* de la realización del objeto necesario de la voluntad. Ante ellos no cabe un mero asentimiento teórico: el hombre cree en ellas por la absoluta necesidad práctica que le constriñe a alcanzar el bien supremo⁹².

* * *

El largo recorrido anterior, que, al hilo de la realidad objetiva de los conceptos, se ha extendido desde la indagación del origen material de los conceptos hasta el hallazgo de los diversos linajes de objetos cognoscibles y las distintas clases de asentimiento que producen, ha permitido señalar con precisión el lugar de la fe racional en el marco del idealismo trascendental. Esta fe se ha revelado como el libre asentimiento que el hombre, por mor de su propia índole moral, otorga a objetos que caen fuera de los límites de su estrecho saber. Y es claro que la necesidad moral de la fe racional en lo suprasensible no autoriza al hombre a creer en cualquier cosa que se le antoje. Ni el acto de fe ni su contenido dependen del capricho humano. El acto de fe descansa en las exigencias universales de la razón humana, en cuanto ésta es práctica. Los objetos de la fe son únicamente los objetos pensados como absolutamente indispensables para realizar el bien supremo. Es verdad que, merced a la fe racional, la razón no logra una ampliación de su conocimiento teórico⁹³; por su medio presenta tan sólo un credo compuesto de dos artículos: la fe en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Y, frente a los posibles detractores de esta doctrina filosófica que alegaran que ya el entendimiento común ofrecía este parco resultado, dejó escritas el filósofo

⁹¹ *Op. cit.*, II, A 828 B 856.

⁹² *Op. cit.*, II, A 831 B 860.

⁹³ *Op. cit.*, II, A 833 B 862.

de Königsberg estas palabras: «Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que, en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones»⁹⁴.

Pero no es eso todo. La fe racional se presenta, además, como el canon de la razón en su uso puro. Ella proporciona los criterios para el uso correcto de la razón pura y se convierte así en la guía segura para orientarnos en el terreno de lo supraempírico. En una página de un breve escrito de Kant, publicado en 1786, se lee: «Una fe racional pura es, por tanto, el indicador o brújula merced al cual el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales por el campo de los objetos suprasensibles; y, gracias a ella, el hombre de razón común, pero sana (moralmente), puede, tanto con propósito teórico como práctico, trazar el camino plenamente adecuado al fin completo de su destino»⁹⁵.

Según ésto, la fe racional no sólo encamina al hombre para que alcance la dignidad de ser él mismo el fin último de la creación⁹⁶. También le proporciona los medios para acceder, de alguna manera, a lo suprasensible y ensayar así una nueva Metafísica. Por fortuna, el filósofo de Königsberg vivió lo bastante para legarnos algunos apuntes sobre esa Metafísica. Dejó, en efecto, el esbozo de una Pneumatología en sentido dogmático-práctico, al postular, desde el uso práctico de la razón, la libertad del hombre y la inmortalidad de su alma⁹⁷. Dejó también el dibujo de una Teología ética, al establecer una prueba moral de la existencia de Dios y al indicar el modo en que podía determinarse con mayor precisión el concepto de ser divino⁹⁸. Con ello, sin embargo, no hizo más que señalar un camino para la meditación filosófica. Quien lo recorra hasta el final acaso encuentre la suprema originalidad del pensamiento de Kant. Y ese pensamiento, cuya comunicación al público se inició hace ahora poco más de dos siglos, quizá tenga algo que decir todavía al hombre de hoy. Pues hoy, como ayer y como siempre, el hombre también hace suyas las palabras con que San Agustín resumía sus anhelos: *Deum et animam scire cupio*⁹⁹.

Rogelio ROVIRA

⁹⁴ *KrV*, A 831/B 859.

⁹⁵ *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, Ak VIII, 142.

⁹⁶ Cf. *KU*, § 84 y § 91 (Ak V, 434 ss. y 469).

⁹⁷ Cf. *KpV*, 238-241, 219 ss. (Ak V, 132-134, 122 ss.).

⁹⁸ Cf. *KpV*, 223 ss. (Ak V, 124 ss.); *KU* § 86 (Ak V, 442 ss.).

⁹⁹ San Agustín, *Soliloquia*, lib. I, cap. II.