



CATALOGADO

EL KANT QUE NO CONOCIAMOS

UN ENSAYO SOBRE KANT COMO ADALID DE LA METAFISICA

POR Pbro. FRANCISCO PECCORINI LETONA.

I—PROBLEMA Y PRESUPUESTOS

Para entender acertadamente a Kant, es preciso determinar, primero, su concreta situación histórica en el devenir de la filosofía, y, consiguientemente, el particularísimo problema que su sistema tuvo, por fin, resolver. A ese respecto se ha venido repitiendo, de un modo general, que su obra pretendió ser un esfuerzo conciliatorio entre las dos tendencias con las que tuvo que enfrentarse: el racionalismo heredado de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibnitz; y el empirismo nacido de Bacon y de la reacción anti-racionalista, y catalizado, por fin, poderosamente por David Hume. Se ha dicho, más en concreto que, no queriendo renunciar al conocimiento absoluto y necesario de los racionalistas, y, sin embargo, reconociendo

el valor de la experiencia en el proceso científico, conforme a las conclusiones de Hume, se vio forzado a idear su solución anfibia empírico-racionalista. Pero lo que no se ha podido determinar es si en su actitud filosófica no hubo una *predilección racionalista*, que anulara por completo la concesión pseudo-empirista.

El enfoque de F. J. Stahl, en su magnífica obra intitulada *Historia de la Filosofía del Derecho* merece ser reconsiderado, hoy en día, tanto por lo razonable de su punto de vista, como por la situación privilegiada de su autor para percibir el pulso verdadero del pensamiento kantiano, ya que el mismo fue, no sólo discípulo de Fichte, sino también colega y contrincante de Hegel. Según su teoría, Kant concedió valor al “cambio” sólo en el conocimiento científico, *pero no en la realidad misma*. Se inclinó, pues, del lado de Parménides, si bien dio *la apariencia* de tener en cuenta el reclamo de Heráclito. Ello nos autorizaría a concluir que no abandonó la primacía de la razón y que, si bien tuvo que resignarse a verla encadenada “por el mismo sujeto” en el despliegue de las ciencias naturales y matemáticas, para satisfacer a los empiristas, en el de las ciencias morales se desquitó con creces, dejándola correr libremente por el dominio de los “noúmenos”. . . . Semejante proceder, desde luego, no puede menos de implicar una actitud racionalista y eminentemente metafísica, que justificaría, por sí sola, la preocupación que llevó recientemente a dos eminentes historiadores contemporáneos —Miguel Federico Sciacca y J. Hirschberger— a revisar la verdad de la negación de toda posible metafísica, que se le ha venido atribuyendo rutinariamente a Kant.

La protesta de Sciacca contra la corriente general de afirmar que Kant ha “eliminado” para siempre la posibilidad de la metafísica no puede ser más categórica. “El cometido de Kant —nos explica Sciacca— es, por el contrario, a través de la crítica del dogmatismo, vencer el escepticismo e instaurar sobre nuevas bases la metafísica. Es exacto, pues, decir que Kant critica *una* metafísica, pero con el fin de defender *la* metafísica. Que lo haya logrado o no es cosa distinta” (1). Concuerdar perfectamente con Sciacca el autor de una novísima *Historia de la Filosofía*, que sobresale por su objetividad no menos que por su profundidad. “Kant —dice efectivamente Hirschberger— no cae fuera de la tradición metafísica occidental, sino que está dentro de ella, como una de sus relevantes figuras. No es el problema si hay o no hay una metafísica, sino cómo ha de ser esta metafísica. Kant quiere una metafísica nueva, la metafísica transcendental” (2).

(1) Michele Federico SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954, p. 408, en nota

(2) Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Herder, 1960, II, p. 176

¿Qué pensar de semejantes afirmaciones? ¿Se puede considerar como un verdadero conocimiento metafísico el que Kant atribuye a la razón práctica? Parece que, efectivamente, dicho conocimiento, si bien no es un conocimiento “científico”, en el sentido moderno de la palabra, es, sin embargo, un conocimiento sólidamente cierto y puede muy bien ser catalogado entre los conocimientos científicos de la filosofía medieval.

Para entenderlo, empecemos por determinar bien el alcance y el sentido de la razón práctica. Para lo cual es indispensable determinar, primero, qué es el *arbitrium* y qué son las *leyes prácticas* y cuántas clases existen de éstas.

El “*arbitrium*”, o facultad de determinarse, puede ser de dos clases: el “*brutum*”, que no puede ser determinado más que por impulsos sensibles, y el “*liberum*”, que no puede ser determinado por móviles que no están representados más que por la razón. Su existencia es indudable, si atendemos a la experiencia, y su régimen está en función de *leyes imperativas* de la razón, que, por una parte —a diferencia de las leyes naturales, que expresan *lo que sucede*— designan *lo que debe suceder*, y, por otra, se dividen en leyes imperativas *técnicas* o hipotéticas y leyes imperativas *morales* o absolutas (3).

En resumidas cuentas, esta división de las leyes que rigen el *liberum arbitrium* se reduce a la división de las *leyes prácticas*. Y es que, siendo práctico todo aquello que es posible por medio de la libertad, y no pudiendo ser imposibles por medio de ésta las leyes que precisamente son capaces de determinarla, se sigue que también ellas son “prácticas”. Además, la mera descripción de las leyes prácticas manifiesta la coincidencia en cuestión. Efectivamente, las leyes prácticas pueden ser o *pragmáticas* o *puras*. Las leyes *pragmáticas* de nuestra conducta son las leyes propias para hacernos alcanzar los fines que nos son encomendados por los sentidos. Tales son, por ejemplo, las leyes de la *prudencia*. En su caso, la razón retiene un papel puramente *regulador* —es decir, que sólo sirve para efectuar la unión de leyes empíricas— porque entonces se trata tan sólo de cuando las condiciones o el fin del ejercicio de nuestro libre arbitrio son empíricos. En una palabra, son leyes *hipotéticas*, consistentes en determinar el modo de *consegir la felicidad*. En cambio, las leyes prácticas *puras* son las que, dependiendo de un fin dado *a priori* por la razón, ordenan de un modo *absoluto*. Por lo demás, el mismo Kant reconoce que “Tales son las

(3) Inmanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura y Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, Editorial “El Ateneo”, Buenos Aires, 1950, IIª Parte de la Crítica de la Razón Pura, Capítulo II (Canon de la Razón Pura), pp. 543-544.

leyes *morales*, que sólo pertenecen, por tanto, al uso práctico de la razón" (4). Conviene, sin embargo, precisar un matiz muy delicado. Porque las leyes morales no determinan el modo de conseguir la felicidad, sino el modo de *hacernos dignos* de conseguirla. Ello se debe a que su modo de determinar es completamente "a priori", es decir, que sin tener en cuenta móviles empíricos de ninguna clase, ni siquiera la felicidad misma, determinan lo que hay que hacer u omitir (5).

Las leyes prácticas, pues, dicen relación directa solamente al arbitrio; pero, indirectamente, se relacionan, también, con el entendimiento. Y esto nos da acceso a la división entre el conocimiento *teorético* y el *práctico*. El entendimiento, en efecto, se relaciona, unas veces, con los *objetos* —y entonces se da el conocimiento *teorético*— y, otras, con la voluntad —y, entonces, tenemos el conocimiento *práctico*—. La voluntad de que se habla aquí es la *voluntad pura*, la cual no consiste solamente en la facultad de desear, sino en dicha facultad, cuando la determina la representación de una ley en el entendimiento puro o razón. En una palabra, cuando el entendimiento puro es práctico. Por lo demás, la voluntad pura, así definida, goza de realidad objetiva. Esta le es dada "a priori", —es decir, independientemente de la experiencia— en el hecho de la determinación inevitable de la voluntad por una ley. También participa de la realidad objetiva del concepto de causalidad. Y es que en su concepto encierra el concepto de una causalidad con libertad, puesto que, diciendo, toda voluntad, alguna causalidad, la voluntad *pura* tiene, por fuerza, que decir causalidad con libertad. Es, pues, una "causa", pero no una causa "*fenómeno*", sino una causa "*noúmeno*". Y ello *no es contradictorio*, por más que lo parezca, ya que el concepto de "causa", teniendo una objetividad que es *necesaria* independientemente de la sensibilidad, no se limita a los fenómenos, sino que puede ser aplicada también a los seres inteligibles. Lo único que ocurre, cuando se lo aplica a éstos, es que no se obtiene un conocimiento *teórico*, sino tan sólo un conocimiento *designativo* (*quoad an sit*) de los mismos (6).

El ser *suprasensible* y *noúmenico* que es la voluntad pura, —causa *noúmeno* y *libre*— sirve de pauta para los demás seres *suprasensibles*. Porque lo mismo que se dice de la categoría de la causalidad, aplicada a la causa libre que es la libertad, se debe decir también de las demás categorías, siempre que, por medio de ellas, se relacione el entendimiento con la ley moral. Más aún: una vez admitida la existencia de

(4) *O c.*, Crítica de la Razón Pura, pp 542-543

(5) *O c.*, p 546

(6) *Cfr* KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1951, pp 56-57. En el mismo volumen se hallan también: *Crítica del Juicio*, *Fundación de la Metafísica de las Costumbres*

esos seres inteligibles, se les pueden aplicar las determinaciones del conocimiento teórico, no con pretensiones *científicas* o de saber, sino obedeciendo a una *necesidad racional* (7). Con ésta, pues, “entra en juego un fundamento de decisión de otra especie para decidir, en la vacilación de la razón especulativa. El mandato de fomentar el supremo bien está objetivamente fundado (en la razón práctica), y la posibilidad del mismo, en general, igualmente fundada (en la razón teórica que nada tiene en contra). Pero el modo como nosotros debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes naturales universales, sin un creador sabio que presida a la naturaleza, o sólo bajo su presuposición, esto no lo puede decidir objetivamente la *razón*. Aquí se presenta ahora una condición *subjetiva* de la razón: la única manera para ella teóricamente posible, y al mismo tiempo la única conveniente para la moralidad (que se halla bajo una ley *objetiva* de la razón) de pensar la exacta concordancia del reino de la naturaleza con el reino de la moralidad, como condición de la posibilidad del supremo bien” (8)

Y así se comprende ya qué es “objeto de la razón práctica”, y cuáles son sus clases. Podemos decir que es objeto de la razón práctica todo “efecto posible por la libertad” (9). Poco importa, pues, que sea un objeto físico o inteligible. Lo importante es que la acción que lo produzca esté relacionada con la voluntad libre. Por eso, el criterio práctico será “la posibilidad o imposibilidad de *querer* la acción por la cual, si tuviéramos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia, un cierto objeto sería realizado” (10). Pero ese criterio habrá de emplearse de muy diversa manera según que el motivo determinante de la voluntad sea, o no, la ley *a priori*. Si no lo es, es decir “Si el objeto es admitido como el fundamento de determinación de nuestra facultad de desear, la *posibilidad física* de ese objeto por medio del uso libre de nuestras fuerzas tiene que preceder al juicio de si es un objeto de la razón práctica o no” (11). En otras palabras, entonces, antes de averiguar si es un objeto de la razón práctica hay que dilucidar si es *posible*, porque, de no serlo, mal podría determinar a la voluntad, y, por lo mismo, carecerá de toda relación con ésta, haciéndose así radicalmente inepto para ser un objeto de la razón práctica. “Por el contrario, si la ley *a priori* puede ser considerada como el fundamento de determinación de la acción, y por tanto esta acción puede ser considerada por la razón pura práctica, entonces el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica, es totalmente inde-

(7) *Cfr o c.*, p 58

(8) *O c.*, p 59

(9) *O c.*, p 59

(10) *O c.*, *ibidem*

(11) *O c.*, *ibidem*

pendiente de la comparación con nuestra facultad física, y la cuestión es tan sólo la de si nosotros tenemos derecho (*dürfen*) a *querer* una acción enderezada a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por consiguiente, 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" (12). Dicho en otros términos, en ese caso, siendo posible la relación del objeto a la voluntad aunque ésta no pueda realizar el objeto, se cumple suficientemente el requisito para que dicho objeto, en sí considerado, pueda constituir el blanco de la razón práctica. Tal es el caso del *bien* y del *mal*, ya que ambos significan siempre "una relación en la *voluntad*, en cuanto está determinada por la *ley de la razón*, a hacer de algo su objeto; pues la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón, la causa motora de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido así, pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo (*gut o böse*), o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no, empero, una cosa la que podría ser denominada buena o mala" (13).

Dijimos más arriba que la razón pura podía tener un uso *teórico* o *especulativo* y un uso *práctico*. Este último lo acabamos de determinar. No obstante, es preciso que puntalicemos también cuáles son las características y el alcance del conocimiento *especulativo*, y en qué sentido se hace pensable el uso *práctico* de la razón, así como cuál es el valor gnoseológico de éste

II—INEPTITUD METAFISICA DEL USO ESPECULATIVO DE LA RAZON PURA

El uso *especulativo* de la razón se puede reducir a dos grandes clases de conocimiento: el conocimiento *filosófico* y el conocimiento *matemático*. El primero corresponde al conocimiento racional *por conceptos*, y, el segundo, al conocimiento racional *por construcción de conceptos* (14). Ambos, sin embargo, tienen de común su relación esencial a objetos dados en intuiciones posibles. Tanto es así, que precisamente a partir de ese punto podíamos describir la génesis de su bifurcación. Efectivamente, como un objeto no es dado sino en intuiciones

(12) *O c.*, *ibidem*

(13) *O c.*, pp. 61-62

(14) *Cfr. Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, Cap. I, Secc. I (Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1950, p. 497)

posibles, todo nuestro “conocimiento” —es decir, todo uso especulativo de la razón pura— tiene que referirse, en definitiva, a intuiciones posibles, y, por lo mismo, también el conocimiento por conceptos *a priori*, los cuales, o *contienen ya una intuición pura*, razón por la cual pueden ser contruidos y dar origen al conocimiento matemático, o *no contienen más que la síntesis de intuiciones posibles que no son dadas “a priori”*, dando origen, en cambio, al conocimiento filosófico (15).

Con este esbozo se entenderá mejor cada uno de los dos. Lo esencial en el conocimiento *matemático* es la construcción de conceptos, por medio de la cual se lleva a cabo. Ahora bien, construir un concepto es representar *a priori* la intuición que le corresponde, y, por lo mismo, exige una intuición *no empírica* que, en cuanto *intuición*, sea de un objeto *singular*, pero al mismo tiempo, por haber de servir para la construcción de un concepto, sea válida, en general, para todos los objetos de la misma especie. Bien analizados los requisitos esenciales que le atribuye Kant, diríase que se trata, ni más ni menos, de una simple abstracción de segundo grado, consistente en prescindir de las notas individuantes y de las cualidades sensibles, pero no de la cantidad y de la figura (16). La única diferencia es que dicha operación sería enteramente *a priori*.

Sólo en el conocimiento matemático es posible obtener intuitivamente *juicios sintéticos a priori*, porque sólo en él se dan intuiciones *puras* mediante las cuales sea posible pensar las propiedades del objeto que no están contenidas en su concepto, pero que realmente le pertenecen. Esa exclusividad se debe a que semejante clase de juicios no se pueden obtener más que mediante una intuición *pura* —las empíricas no sustentan más que juicios sintéticos *a posteriori* y sin valor universal— y a que, precisamente sólo los objetos geométricos son capaces

(15) *Cfr o c*, sección citada, p 501

(16) *Cfr l c* en la nota (14) “Así —dice Kant— yo construyo un triángulo representando el objeto correspondiente a este concepto, sea por la simple imaginación, —en la intuición pura— sea según el dibujo que contemplo —en la intuición empírica—; pero en el segundo caso, plenamente *a priori*, sin someter el modelo a una experiencia. La figura que se ha dibujado es empírica, y sin embargo sirve para expresar el concepto, a pesar de su generalidad, porque en esta intuición empírica, no se considera más que el acto de la construcción del concepto al que muchas de las determinaciones, como las de tamaño, lados y ángulos son completamente indiferentes, por cuya razón se hace abstracción de sus diferencias, que no cambian el concepto del triángulo” (pp 497-498) En concreto: “No hay () más que el sólo concepto de magnitud que se pueda construir, es decir, representar *a priori* en la intuición; las cualidades no se dejan, al contrario, representar más que en la intuición empírica. Un conocimiento racional de estas cualidades no es posible más que por conceptos. Así nadie sabrá sacar más que de la experiencia una intuición correspondiente al concepto de la realidad, y no se puede llegar *a priori* en sí mismo y anteriormente a la construcción empírica de esta situación. Podrá hacerse de la forma cónica un objeto de la intuición sin ninguna ayuda empírica, simplemente según el concepto; pero el color de este cono debiera ser dado antes en una experiencia o en otro cono” (p 498)

de ser intuitivos en una intuición pura (17). El conocimiento filosófico, en cambio, tiene la exclusiva, o poco menos, de los *juicios analíticos*, que son engendrables mediante el simple análisis de los conceptos. Así, por ejemplo, a propósito de un triángulo puedo hacer juicios de tipo más bien filosófico afirmando de él lo que descubro en su concepto, y juicios matemáticos cargando sobre él las cualidades que descubro en su intuición pura. La diferencia entre ambos la expresa gráficamente Kant en las líneas siguientes “Que se le dé a un filósofo el concepto de un triángulo y se le encargue de encontrar a su manera cuál puede ser la relación de sus ángulos con el ángulo recto. Todo lo que tiene es el concepto de una figura encerrada entre tres líneas rectas, y en esta figura el concepto de un número igual de ángulos. Reflexionará cuanto quiera sobre este concepto y no descubrirá ninguna novedad. Puede analizar y formular claro el concepto de línea recta, el de un ángulo o el de los tres, pero no alcanzará más propiedades que las contenidas en estos conceptos. Pero el geómetra, somete todo a esta cuestión y comienza por construir un triángulo. Sabiendo que dos ángulos rectos valen tanto como los contiguos, que pueden ser trazados desde un punto tomado sobre una línea recta, prolonga un lado de su triángulo y obtiene dos ángulos contiguos, cuya suma, es igual a dos rectos” (18). En suma, pues, se podría decir también, con Kant, comparando el conocimiento filosófico con el matemático: “La primera tiende siempre a conceptos generales; la segunda nada puede hacer con el simple concepto, pero se apresura a recurrir a la intuición, donde considera el concepto *in concreto*, no, sin embargo, empíricamente, sino simplemente en una intuición que se ha representado *a priori*, es decir que ha construido y en la cual lo que resulta de las condiciones generales de la construcción debe aplicarse también de alguna manera general al objeto del concepto construido” (19).

Sin embargo, si bien el conocimiento filosófico se caracteriza por su monopolio casi íntegro de los *juicios analíticos* y por su absoluta incapacidad para los *juicios sintéticos a priori* cuando éstos deben ser obtenidos “intuitivamente”, no le están vedados los mismos juicios sintéticos *a priori*, cuando se trata de formularlos por “vía discursiva”. En otros términos, es capaz de juicios sintéticos *a priori* simplemente por conceptos, pero no lo es por construcción de conceptos; porque sólo los objetos de la geometría caben en la intuición pura, ya que “de todas las intuiciones —como dice Kant— ninguna es dada *a priori* sino la

(17) *Cfr o c*, Parte IIª, cap. I, sección I (p 500)

(18) *O c*, loco citato (p 498)

(19) *O c*, I c (p 499) En esta cita se ha introducido una ligerísima corrección según el texto alemán de la edición de 1787 de la *Deutsche Bibliothek Verlagsgesellschaft m b h*, Berlín (*Kritik der reinen Vernunft*, Aweiter Band, II, Transzendente Metho denlehre, erstes hauptstück, erster Abschnitt, pp 218 219)

simple forma de los fenómenos, el Espacio y el Tiempo”, a los cuales se les puede “representar *a priori* en la intuición por medio del número”, en el sentido de que se puede “construir un concepto del espacio y del tiempo, ya sea considerándolos como *quanta* con su cualidad —su figura— o también simplemente considerando su cantidad (la simple síntesis de lo diverso homogéneo)”. Ello resalta más por el hecho de que “la materia de los fenómenos por medio de los cuales *las cosas* nos son dadas en el espacio y en el tiempo, no puede ser representada más que en la percepción, y, por tanto, *a posteriori*” (20). No le queda, pues, al conocimiento “*no matemático*”, más que el camino de los juicios sintéticos *a priori* “por conceptos”, es decir, el de las proposiciones cuyas intuiciones no pueden ser dadas y que Kant llama “transcendentales” (21), porque “contienen simplemente la regla según la cual una cierta unidad sintética de lo que no puede ser representado intuitivamente *a priori* —las percepciones— debe buscarse empíricamente” (22). La causa de esa limitación es que el concepto en general “no contiene más que la síntesis de intuiciones posibles que no son dadas *a priori*” (23)

En consecuencia, el conocimiento filosófico ocupa un lugar medio entre el conocimiento empírico de un objeto y la intuición que representa *in concreto* el concepto de dicho objeto. Lo dice Kant expresamente a propósito de un caso particular: “Por medio del concepto de la causa —son sus palabras— yo salgo realmente del concepto empírico de un acontecimiento (en que alguna cosa llega); pero sin llegar a la

(20) *Cfr o c*, sección citada, p 501 Esta cita ha sido ligeramente modificada según el texto alemán alegado más arriba, el cual, en la página 221 dice así: “Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit: und ein Begriff von diesen als *quantis* lässt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder bloss auch ihre Quantität (die blosse Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl *a priori* in der Anschauung darstellen, die konstruieren Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der *a priori* diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori* liefern, weil diese notwendig empirisch sein muss”

(21) *O c*, p 501

(22) *O c*, *ibidem* El texto alemán dice: “Sie enthalten bloss die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht *a priori* anschaulich vorgestellt werden kann ” (p 222)

(23) *O c*, p 501 El texto alemán cambia un poquitín el párrafo: “Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen; denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben Nun enthält ein Begriff *a priori* (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er konstruiert werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und nur diskursiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv, durch die Konstruktion des Begriffes” (p 221)

En la misma obra, en nota a la página 502, el mismo Kant vuelve a definir el concepto como “una regla de la síntesis de las percepciones que no son intuiciones puras, y por consecuencia no pueden ser dadas *a priori*”

intuición, que representa *in concreto* el concepto de la causa, voy solamente a las condiciones del tiempo en general, que pueden ser encontradas en la experiencia conforme al concepto de la causa" (24). No designa, pues, el conocimiento por conceptos, una intuición —ni pura ni empírica— sino tan sólo una síntesis de intuiciones empíricas (dables *a posteriori*) que, tampoco, puede elevarse a la intuición correspondiente. De modo que su campo de acción queda reducido a funciones como la de examinar todo lo que una cosa en el espacio o en el tiempo es, para determinar hasta qué punto es, o no, un *quantum*, o la de averiguar hasta qué punto una cosa del espacio es substancia o accidente, causa o efecto, etc. (25). Consiguientemente, la razón, en su uso especulativo, no puede conocer directamente lo que desborda la experiencia. Y esa imposibilidad es ineludible, como se verá siguiendo a Kant en el tanteo de los diversos intentos imaginables.

* ———

Examinemos, por ejemplo, la vía dogmática. Si tenemos en cuenta que para Kant un "*mathema*" es una proposición directamente sintética "por construcción" de conceptos, un "*dogma*" tendría que ser, no una proposición analítica, sino una proposición directamente sintética "por conceptos" (26). Si el conocimiento filosófico tuviera por objeto propio los "dogmas", así como el matemático tiene como materia propia los "mathemas", entre ambos conocimientos habría paralelismo, y la diferencia no sería tan radical. Pero, no siendo la razón especulativa capaz de dogmas en forma alguna, no se puede hablar de éstos como de objetos específicos de la ciencia filosófica. Y, a la verdad que no es posible llegar al conocimiento de verdaderos dogmas con el uso especulativo de la razón, el cual, como la palabra lo indica (*spicere*, en latín quiere decir *intuir*), se funda esencialmente en la intuición. Efectivamente, ello no es posible ni por medio de "*ideas*" —ya que sus juicios sintéticos, si bien son directos, no son objetivos—, ni por medio de juicios del entendimiento— ya que así obtiene juicios sintéticos o principios, pero válidos únicamente de un modo indirecto, por su relación a cosas completamente contingentes, cuales son las que constituyen la *experiencia posible*. Estos últimos, en otras palabras, son apodícticamente ciertos, pero no en sí, o directamente, es decir, por sus conceptos, sino en el campo de su uso posible. Tal ocurre, por ejemplo, con este principio: "Todo lo que acontece tiene su causa". Así, pues, a la razón, considerada precisamente en su uso especulativo, no le puede convenir ningún método dogmático. Al contrario, la razón pura especulativa se

(24) *O. c.*, p. 502, nota 1

(25) *Cfr. o c.*, pp 502-503

(26) *Cfr o c.*, misma sección, pp 509-510

reduce subjetivamente a un sistema de investigaciones según los principios de la unidad, de la cual sólo la experiencia puede proporcionar la materia. En otras palabras, el uso especulativo de la razón pura “filosófica” queda circunscrito al método de una filosofía trascendental (27).

Por tanto, quede bien claro que el uso de las *Ideas* sería totalmente ilegítimo si, con él, se pretendiera formular “dogmas”. Pero, en realidad, no es eso lo que ocurre. La razón pura, en efecto, no crea objetos ficticios, que luego tiene por posibles, sino que simplemente admite algunas realidades como razón suficiente de la triple unidad sistemática de nuestra experiencia: Dios, alma y mundo. Así, por ejemplo, el alma no se puede afirmar como substancia, es decir, por vía explicativa o conceptual —si bien tampoco es posible negarla como tal—; pero sí como medio de poner el fundamento de nuestros juicios sobre los fenómenos internos de sus potencias, dando así una unidad integral y necesaria a todas las facultades psíquicas (28). Es pues un recurso puramente subjetivo, que Kant explica así en *Prolegómenos a toda metafísica futura*: “la razón no tiene en perspectiva, en sus *Ideas*, objetos particulares que sobrepasan el campo de la experiencia, y no pide, por el contrario, sino la plenitud del uso intelectual en el encañamiento de la experiencia. Pero esta plenitud no puede ser sino la de los principios, y no la de las intuiciones y de los objetos. Sin embargo, para representarlos determinadamente, esta plenitud los concibe como el conocimiento de un objeto, conocimiento perfectamente determinado con relación a estas reglas, pero cuyo objeto no es más que una *Idea*, a fin de aproximar lo más cerca posible el conocimiento intelectual a la perfección indicada por las *Ideas*” (29). Completa esa misma explicación el propio Kant en la susodicha obra en esta forma:

(27) En *Prolegómenos a toda metafísica futura* (en el mismo volumen de la *o c*, p 651) párrafo 42, dice: “Lo natural de todos los conocimientos intelectuales es procurarse sus nociones en la experiencia y hacer confirmar por aquéllos sus principios. Los conocimientos racionales trascendentes, por el contrario, no ofrecen nunca experimentalmente lo que concierne a sus *Ideas*, y nunca hacen confirmar o rectificar sus *proposiciones por la experiencia*. Por consecuencia, el error que pudiera deslizarse en ellas no puede descubrirse más que por la propia razón pura, lo cual es muy difícil, precisamente porque esta razón es naturalmente dialéctica con sus *Ideas*, y porque esta apariencia inevitable no puede ser contenida en sus justos límites por ninguna investigación objetiva y dogmática de las cosas, sino únicamente por investigaciones subjetivas, por el examen de la misma razón como fuente de las *Ideas*”

(28) *Cfr o c*, capítulo citado, sección III^a, p 527. Nos hemos permitido modificar así la frase siguiente: “No son concebidos más que problemáticamente, a fin de fundar, en relación con ellos (en cualidad de ficciones heurísticas) principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia”. El texto alemán dice, en efecto: “Sie sind bloss problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen” (p 255)

(29) Párrafo 44, pp 653 654

“Los objetos que nos da la experiencia nos son incomprensibles en varios aspectos, y hay un gran número de cuestiones a que nos conduce la ley física que cuando se elevan a un cierto grado, pero siempre según esta ley son enteramente insolubles. Tal es, por ejemplo, la atracción de las materias. Pero si dejamos completamente de lado la naturaleza o si en el progreso del enlace nos elevamos por encima de toda experiencia posible, hasta hundirnos únicamente en las Ideas, entonces no podemos decir que nos es incomprensible el objeto y que la naturaleza de las cosas nos presente problemas insolubles, ya que entonces no tenemos que ver con la naturaleza o en general con objetos determinados, sino simplemente con nociones que tienen su origen en nuestra razón y con simples seres de razón con relación a los cuales deben ser resueltos todos los problemas que salen de sus nociones, porque la razón puede y debe ciertamente dar cuenta de su propio procedimiento” (30).

* ———

Todo ello quiere decir que las Ideas no deben ser usadas a guisa de “hipótesis” (31) —toda hipótesis es una opinión realizada como medio o principio de explicación con lo que es realmente dado, es decir, cierto, y ese algo perfectamente cierto y no imaginario es simplemente la *posibilidad* del objeto—, por la sencilla razón de que en la Idea no hay objeto posible. Dicho en otra forma, para explicar fenómenos naturales —tales cuales el orden y la finalidad del mundo— no se pueden emplear hipótesis transcendentales, sino tan sólo hipótesis naturales. Con las primeras sólo podríamos satisfacer las inquietudes de la razón, pero no servirían para el progreso del uso del entendimiento en relación con los objetos (32). Nos harían remisos, de manera que, atentos sólo a la satisfacción racional, echaríamos mano de principios transcendentales e inconceptualizables, que terminarían nuestra indagación —aunque no por vía intelectual— cuando la explicación filosófica se nos hiciera difícil (33)

(30) Párrafo 56, pp. 669-670

(31) *Cfr Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, cap. I, sección IIIª p. 526 de la o. c.

(32) *Cfr o. c.*, p. 528: “Además, el principio de una hipótesis de este género sólo serviría, propiamente hablando, para satisfacer la razón, y nunca para el progreso del uso del entendimiento con relación a los objetos”. Hemos modificado un tanto el texto del traductor, teniendo ante la vista el texto alemán ya citado: “Auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen” (p. 256)

(33) *Cfr o. c.*, p. 528. El texto alemán correspondiente dice así: “En efecto, si de vez en cuando la explicación natural llega a hacerse difícil, tenemos a mano un principio transcendental de explicación que nos dispensa de esta investigación y pone término a nuestra indagación, no con un conocimiento, sino por la completa incomprensibilidad de un principio de tal manera ya preconcebido, que debía contener el concepto de lo absolutamente Primero” (“... nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbe-

Además, toda hipótesis verdadera debe ser autónoma y autosuficiente, no como las así llamadas hipótesis “transcendentales”, que están obligadas a recurrir a otras hipótesis, y así “llevan a una simple ficción pues cada una de ellas necesita otra justificación necesaria al pensamiento, puesto por fundamento, y por consiguiente no puede dar ningún testimonio válido” (34). Kant añade un ejemplo patente: “Si suponiendo una causa infinitamente perfecta —dice, se omiten principios para explicar la finalidad, el orden y el tamaño del mundo, hay inmediatamente necesidad de nuevas hipótesis para averiguar las objeciones sacadas de anomalías y defectos que al menos, según nuestros conceptos, se muestran en estas cosas. Si se oponen a la sustancialidad del alma humana, que ha sido dada como fundamento a sus fenómenos, las dificultades que nacen de las anomalías de sus fenómenos con los cambios de la materia (el crecimiento y el decrecimiento), es preciso también recurrir a nuevas hipótesis, que no dejan de tener apariencia, pero que no merecen ninguna confianza fuera de la que les concede la opinión que se toma por fundamento, aun cuando haya de hablar en su favor” (35).

Haciendo un alto en el estudio del uso *especulativo* de la razón pura, recapitulemos un poco. Hemos averiguado, por un lado, que en ese uso de sí misma la razón pura es incapaz de verdadero “conocimiento” de “dogmas”, y, por otro, que no lo es menos del de “hipótesis transcendentales” (36). No le queda, pues, más que una opción bilate-

greiflichkeit eines Prinzips, welches so schon zum voraus ausgedacht war, dass es den Begriff des absolut Ersten enthalten musste”, p 257)

(34) *O. c.*, p 528

(35) *Ibidem*

(36) Esto, además de las razones indicadas, es imposible también porque la razón, separada de toda experiencia, es totalmente incapaz de conocimientos opinativos: “Si las afirmaciones de la razón puestas aquí por ejemplo (la unidad incorpóral del alma y la existencia de un ser supremo), no deben tener el valor de hipótesis, sino deben ser miradas como dogmas probados *a priori*, *ipso facto* nos salimos del caso que venimos estudiando. Pero entonces el que así piensa, se precave, (contra la objeción formulada suponiendo) que la prueba tiene la certeza apodíctica de una demostración; pues pretender hacer simplemente *verosímil* la realidad de tales ideas es una empresa tan absurda como si se intentara probar de una manera simplemente *verosímil* una proposición geométrica. La razón, separada de toda experiencia, o bien no puede conocer más que *a priori* y necesariamente, o bien no conoce absolutamente nada; por consiguiente, su juicio no es jamás una opinión, sino que significa o una abstención de todo juicio o una certeza apodíctica. Las opiniones y los juicios *verosímiles* sobre lo que conviene a las cosas, no pueden presentarse más que como principios de explicación de lo que es realmente dado o como consecuencia derivada según las leyes empíricas de lo que sirve de fundamento a título de real, es decir, únicamente en la serie de objetos de la experiencia; fuera de este campo, *opinar* es tanto como jugar con pensamientos, a menos que se crea que siguiendo una ruta incierta, el juicio puede encontrar la verdad” (*O. c.*, p 529). También aquí hemos introducido algunas modificaciones, que se justifican por los pasajes siguientes del texto alemán: Wenn die hier zum Beispiele angeführten Vernunftbehauptungen nicht als hypothesen sondern *a priori* bewiesene Dogmate gelten sollen, so ist alsdann von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle

ral respecto a los objetos *transempíricos*: o llegar hasta ellos con un uso subjetivo de sí misma, o admitirlos a título de hipótesis con miras puramente "apologéticas", sin pretensiones de "conocerlos" (37),

Más aún: la razón pura no puede llegar al conocimiento especulativo de objetos supra-sensibles ni siquiera por medio de argumentos *apogógicos* (38), los cuales se reducen en la práctica, a las pruebas fundadas en el principio lógico de que "*ex vero non sequitur nisi verum*", y valen cuando se logra probar que de la afirmación del adversario se sigue una falsedad. Dichos argumentos, si bien pueden producir la "certe-

aber sehe man sich ja vor dass, der Beweis die apodiktische Gewissheit wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso als wenn man einen Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte" (p 258) "Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zugrunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen". (*Ibidem*).

- (37) *Cfr. o c*, p 529: "Aunque en las cuestiones simplemente especulativas de la razón no se pueda hacer hipótesis para fundar proposiciones, las hipótesis son completamente admisibles cuando se trata solamente de defenderse, es decir, en el uso polémico y no en el uso dogmático. Lo que yo entiendo por defenderse, no es aumentar las pruebas de la afirmación, sino simplemente reducir a la nada las razones aparentes conforme a las cuales el adversario pretende destruir nuestro propio razonamiento. Ahora bien; todas las proposiciones sintéticas de la razón pura tienen aquí de particular, que si el que afirma la realidad de ciertas ideas no sabe lo bastante para hacer cierta su proposición, de otro lado el adversario no encontraría ventaja para sostener lo contrario ("Wenn, der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich ... P 259): La razón humana coloca la balanza igual de ambos lados; no favorece ninguna de las partes en el conocimiento especulativo, se limita a ser el campo donde se libran los combates". Nótese bien que el objetante podemos ser nosotros mismos (*Cfr. pp. 530-531*). Por tanto, si por el uso práctico llegáremos a la certeza de la existencia de dichos objetos *metaempíricos* —como llegáremos, conducidos por el mismo Kant— las objeciones y los escrúpulos del conocimiento especulativo no podían menguarla.
- (38) *Cfr. o c*, p 537 (mismo capítulo, sección IV^a), corregido según el texto alemán, p 268: "El verdadero motivo por el cual se sirven de pruebas apogógicas en diversas ciencias es, que, cuando los principios de donde se debe derivar cierto conocimiento son muy diversos o muy profundamente ocultos, se busca el medio de poderlos alcanzar por las consecuencias. Ahora bien, el *modus ponens* que infiere la verdad de un conocimiento de la verdad de sus consecuencias sólo es permitido si todas las consecuencias posibles que de él manan son verdaderas; pues como entonces éstas no pueden tener más que un solo principio, éste es, por consiguiente, el verdadero. Pero este procedimiento es impracticable porque está por encima de nuestra fuerza percibir todas las consecuencias posibles de una proposición admitida, cualquiera que sea; nos servimos, no obstante, de esta manera de razonar, bien que son cierta complacencia, cuando se trata simplemente alguna cosa a título de hipótesis; admitiendo este razonamiento por analogía, que si todas las otras consecuencias que se han buscado concuerdan bien con el principio admitido, todas las demás consecuencias posibles deberán también estar de acuerdo con él. Este es el motivo por el cual, una hipótesis no puede nunca ser transformada así en verdad demostrada. El *modus tollens* de los razonamientos que parten de las consecuencias a los principios, no sólo prueba rigurosamente, sino además con mucha facilidad. Pues es suficiente que una sola falsa consecuencia puede ser sacada de un principio, para que este principio sea falso. Ahora bien, si en lugar de recorrer en una prueba ostensiva toda la serie de los principios que pueden conducir a la verdad de un conocimiento, merced a la completa inteligencia de su posibilidad, se puede encontrar una sola consecuencia falsa entre las que manan del principio contrario, este contrario es falso también, y, por consiguiente, el conocimiento a probar es verdadero"

za”, no así la “comprensión” del objeto (39). Pues bien, decimos que los objetos suprasensibles no pueden ser conocidos por la razón pura en su uso especulativo mediante argumentos *apogógicos*, porque éstos no se aplican, con toda seguridad, más que en el caso de los juicios matemáticos, y ciertamente son inaplicables en el de los juicios sintéticos (40).

III—ALCANCE METAFISICO DEL USO PRACTICO DE LA RAZON PURA

En la parte anterior llegamos a la conclusión clara de que, según Kant, la razón pura, en su uso especulativo, no puede darnos un verdadero conocimiento de los objetos transcendentales. Sin embargo, ¿no será capaz de llegar, por su uso *práctico*, a donde no puede llegar por su uso *especulativo*? El propio Kant nos responde que “se observa en

- (39) *Cfr o c*, p 536: “La prueba directa u ostensiva en toda clase de conocimiento, es la que une a la convicción de la verdad la vista de las fuentes de esta verdad, mientras que la prueba apogógica puede, sin duda, producir el conocimiento cierto, pero no la comprensión de la verdad desde el punto de vista del encadenamiento de las razones de su posibilidad. Por eso, esta última clase de pruebas son más bien un recurso en caso de urgencia que un procedimiento que satisfaga todos los puntos de vista de la razón. No obstante, tienen, con relación a la evidencia, una ventaja sobre las pruebas directas, ya que la contradicción lleva siempre consigo más claridad en la representación, lo cual no sabría hacer la mejor síntesis, y así está más próxima del carácter intuitivo de una demostración”
- (40) *Cfr o c*, pp 537-538, texto corregido según el texto alemán (pp 269-270): “En la matemática, esta subrepción es imposible; y por eso las pruebas apogógicas encuentran en ellas su verdadero lugar. En la física, donde todo se funda sobre intuiciones empíricas, esta subrepción —Kant se refiere a la substitución de lo subjetivo por lo objetivo— puede, en verdad, la mayor parte de las veces, ser prevenida por un gran número de observaciones comparadas; no obstante, esta argumentación es casi siempre de un valor nulo. Pero las tentativas transcendentales de la razón pura todas son hechas en el propio medio de la apariencia dialéctica, es decir, de lo subjetivo, que se ofrece y hasta se impone a la razón, como objetivo en sus premisas. Ahora bien, en lo que concierne a las proposiciones sintéticas, no puede ser permitido refutar lo contrario para justificar sus afirmaciones. En efecto, o bien esa refutación no es más que la simple representación del conflicto de la opinión opuesta con las condiciones subjetivas de la conceptualidad por medio de nuestra razón, lo cual no influye lo más mínimo en que la cosa sea rechazada (así, por ejemplo, la incondicional necesidad en la existencia de una esencia no puede en absoluto ser concebida y por tanto es legítimo que se oponga subjetivamente a toda prueba especulativa de una esencia superior necesaria, no así, empero, a la posibilidad de semejante esencia original); o sí no, ambas, así la parte afirmante como la parte negante, ponen, llevadas por la experiencia transcendental, un concepto imposible del objeto, como fundamento, y así vale la regla: *non entis nulla sunt praedicata*, es decir, lo mismo lo que se asevera del objeto afirmando, que lo que se dice de él negando, es ilegítimo, y no se puede llegar al conocimiento de la verdad por la refutación de la parte contradictoria. Así, por ejemplo, cuando se da por supuesto que el mundo sensible nos es dado en cuanto a su totalidad, es falso que deba ser infinito o finito y limitado en el espacio, porque ambas cosas son falsas. Pues los fenómenos (como simples representaciones) que serían, no obstante, dados en sí (como objetos = objekte), son cosa imposible y la infinidad de ese todo imaginario sería, ciertamente, incondicionada, pero (puesto que todo es condicionado en los fenómenos) sería contradictorio con la determinación cuantitativa incondicionada que está, no obstante, supuesta en el concepto”



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

seguida que con relación al uso *práctico* la razón tiene derecho a admitir algo que no estaría autorizada para suponer sin pruebas suficientes en el campo de la especulación, porque todas las suposiciones de este género causan daño a la perfección de la especulación, cosa de la que no se preocupa el interés práctico (*um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert*). Sobre este terreno la razón ejerce, por consecuencia, una posesión cuya legitimidad no tiene por qué probar y en el cual no puede dar pruebas. Al adversario es a quien incumbe. Pero allí éste sabe tan poco del debatido objeto para poder probar su nada, como el primero, que afirma su realidad; y así se muestra aquí una ventaja de parte de quien afirma algo a título de suposición prácticamente necesaria (*melior est conditio possidentis*)” (41). La conclusión de este texto es obvia: si la razón tiene verdadero “derecho” a afirmar algo, y a todo derecho de la razón responde una certeza verdadera, ya se deja conjeturar por aquí que el conocimiento correspondiente será un conocimiento cierto.

Tan es ello así, que Kant, lejos de permitirnos adoptar una actitud escéptica respecto a los objetos transcendentales, nos inculca la *necesidad de estar ciertos de ellos*, acudiendo al medio y al terreno propio de la razón pura, que son los principios prácticos. Precisamente, describiéndonos la “fanfarronada” del razonador dogmático —“que quiere probar el honor y el derecho inatacables del partido que él ha abrazado, obligándonos a cruzar el acero con todos los que quisieran dudar”—, nos dice, preocupado: “Los espectadores, viendo que cada uno a su vez es tan pronto vencedor como vencido, llegan con frecuencia a dudar escépticamente del objeto del combate. Pero no tienen razón, y es suficiente gritarles: *non defensoribus istis tempus eget*” (42). Más aún, Kant entiende que el terreno que le es propio a la razón es precisamente el de los principios prácticos (43). Por las razones siguientes se verá que se refiere a un verdadero uso *realista* del entendimiento.

* ———

1.—*Fundamento epistemológico de los principios prácticos.*— Por de pronto, su convicción descansa en un raciocinio implícito, si es que no se debe llamar “expreso”. Porque, habiéndose visto obligado a relegar la “Filosofía de la Razón Pura” a un papel meramente negativo —el de determinar los límites del conocimiento y el de prevenir los errores en lugar de descubrir la verdad— no puede menos de continuar diciendo: “No obstante, debe haber una fuente de conocimientos positi-

(41) *O. c.*, p. 530. Texto alemán: p. 259

(42) *O. c.*, pp. 539-540.

(43) *Cfr. Ibidem*, p. 540

vos que correspondan al dominio de la razón pura y que no son quizá una ocasión de errores más que para los efectos de una mala inteligencia; sino que en realidad constituyen el blanco que persigue la razón; pues de otra forma, ¿a qué causa atribuir el deseo indomable de poner pie firme en cualquiera parte, fuera de los límites de la experiencia? Reivindica (*ahndet*) objetos que tienen para ella gran interés. Entra en el camino de la especulación pura, para aproximarse a ellos; pero huyen ante ella. Sin duda puede esperar más fortuna sobre la única vía que le queda aún: la del uso práctico” (44). De dos cosas parece no dudar Kant en estas líneas, a saber, de que las tendencias naturales de la razón no pueden carecer de objeto, —que es lo mismo que decir que no pueden darse sin razón suficiente—, y de que ciertamente carecerían de ellos si no se dieran, en la realidad —si bien no en el campo de la experiencia—, los objetos transempíricos que constituyen su blanco final de atracción vehemente. Luego irremisiblemente tiene que admitir la existencia de una fuente de conocimientos positivos de dichos objetos. No pudiendo ser ésta más que o el uso especulativo de la razón pura o su uso práctico, y resultando evidentemente intransitable la primera vía, se le impone la aceptación de la segunda como medio seguro de certeza. Hay, pues, un presupuesto fundamental en la gnoseología kantiana, el cual aflora también en otras partes de su obra. Lo expresa claramente, por ejemplo, en *Prolegómenos a toda metafísica futura*, los cuales él espera que ofrecerán al espíritu general de la filosofía un objeto nuevo y más fecundo, fundando su esperanza precisamente “*en la irresistible ley de la necesidad*”. “Que el espíritu del hombre abandone un día completamente las investigaciones metafísicas es una cosa en la que no debe esperarse, como tampoco que no llegue a respirar en absoluto para que no tenga que absorber ya el aire impuro. Habrá siempre en el mundo, y lo que es más todavía, en cada hombre, sobre todo en el que reflexiona, una metafísica que, a falta de una regla pública cada cual podrá formarse a su manera” (45). De ahí que puntualice, en otra parte de la misma obra: “La metafísica es tal vez, más que cualquiera otra ciencia, el fruto de la misma naturaleza en nosotros, en sus rasgos esenciales, y no puede ser mirada como el producto de una elección arbitraria o como la consecuencia del contingente del progreso de las experiencias (de las cuales se separa enteramente)” (46). Y precisamente esa destinación natural es la garantía mayor de su acierto, porque la razón, con esas disposiciones naturales, “engendra la metafísica como su hijo predilecto”, y “Esta procreación,

(44) *Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, cap II, p 540 Texto alemán: p 272

(45) *Prolegómenos a toda metafísica futura* Solución de la cuestión general de los prolegómenos, p 690 (misma edición que la *Crítica de la Razón Pura*)

(46) *O c.*, conclusión, párrafo 57, p 676

como cualquiera otra en el mundo, no es debida al azar, sino a un germen primitivo sabiamente organizado para este fin" (47). Por eso también sus "nociones" son tan naturales como sus "conceptos": ambos géneros de entidades desempeñan una función "verdad" y están ordenados, por tanto, a la certeza del conocimiento. "Así como el entendimiento tiene necesidad de las categorías para la experiencia —dice Kant—, igualmente la razón contiene en sí el principio de las *Ideas*; es decir, de las nociones necesarias cuyo objeto, sin embargo, no puede darse en ninguna experiencia. *Las últimas residen en la naturaleza de la razón, con el mismo motivo precisamente que las primeras están en la naturaleza del entendimiento*" (48). El subrayado que hemos introducido en el texto kantiano prueba con suficiente elocuencia esa función "verdad" de nuestras Ideas".

* ———

2.—*Coincidencia con la teología natural escolástica.*—Esa confianza en la razón no puede menos de constituir un punto de coincidencia entre Kant y los metafísicos escolásticos. Pero no es el único. Efectivamente: tomemos, como punto de comparación, el ser más "metafísico" que se pueda pensar: Dios. Si bien Kant confiesa que no podemos conocer su "naturaleza", está seguro, sin embargo, de que su existencia le es plenamente asequible a nuestra razón. Y precisamente el argumento que emplea es, si bien se examina, del mismo corte que el argumento de la contingencia de Santo Tomás. En substancia, su contenido se reduce a lo siguiente: la razón exige un ser "*en sí*", que sea plena razón suficiente de su existencia, como explicación adecuada de los fenómenos. "El mundo sensible —dice Kant— no es sino un encadenamiento de fenómenos ligados según leyes universales. No tiene, pues, existencia en sí, y por consecuencia se relaciona de una manera necesaria con lo que tiene el principio de este fenómeno, con los seres que no pueden ser conocidos como fenómenos, sino como cosas en sí. En su conocimiento, la razón pura puede solamente aspirar a ver satisfecho su deseo de la integridad en el progreso del condicionado a sus condiciones (49).

(47) *O c.*, *Ibidem*

(48) *O c.*, IIIª Parte, párrafo 40, p 650 *Cfr. etiam* p 676

(49) *O c. ibidem*, p 677, dice allí mismo, un poco más abajo: "Pero como no podemos conocer nunca estos seres de razón por lo que pueden ser en sí, es decir, determinadamente, si bien podamos admitirlos con respecto al mundo sensible, al que deben estar unidos por la razón, por lo menos podremos concebir este enlace con el auxilio de nociones que expresen su relación con el mundo sensible" De ahí que Kant concluya con aplomo: "Debemos, pues, concebir un ser inmaterial, un mundo inteligible y un ser por encima de todos los seres puros (*noúmenos*), porque la razón halla ahí, como cosas

Esta actitud kantiana, pues, no constituye una negación expresa de su doctrina anterior sobre la incognoscibilidad de los objetos metaempíricos, porque, según ella, no ignoramos la existencia de dichos seres, pero sí su "naturaleza". Sabemos *que existen*, pero no sabemos *que son*. Más aún, hasta no es del todo exacto decir que no sabemos *lo que son*. Porque, según el mismo Kant, habría que puntualizar que no sabemos "unívocamente" cuál es su esencia, pero sí con un conocimiento "analógico". Tal es, por lo menos, el resultado de la comparación que él establece entre lo que conocemos dentro de los estrechos límites de la razón *especulativa*, y lo que nos revelan las Ideas transcendentales. "Los límites indicados (. . .) —nos dice Kant— no bastan, después que hemos visto que fuera de ellos hay todavía algo (si bien no debemos conocer lo que en sí sea este algo). Ahora nos preguntamos: ¿cómo se comporta nuestra razón en este enlace de lo que conocemos con lo que no conocemos ni conoceremos jamás? Hay aquí un verdadero enlace de lo conocido en alguna cosa con lo perfectamente desconocido (que lo será siempre), y si en eso lo desconocido no debiera ser conocido tampoco en absoluto —como no es posible esperarlo, en realidad— la noción de este enlace debe poder ser determinada, sin embargo, y dilucidada" (50). Como se ve, la puerta que da al conocimiento por analogía queda abierta. Ulteriores precisiones sobre ese tema acabarán de mostrarnos la coincidencia con la Escolástica

* ———

3.—*Analogía de proporcionalidad propia*.—El problema del conocimiento analógico se halla planteado con toda lucidez en *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Por un lado, Kant ve con claridad que Dios tiene que ser la causa de las perfecciones creadas, y, por lo mismo, tenerlas en sí mismo a su manera; pero, por otro lado, se ve en la incapacidad de concebir dichas perfecciones divinas, por la sencilla razón de que él no tiene conocimiento más que de las correspondientes perfecciones creadas. La causa del mundo es, pues, el Omnipotente, pero no puede ser descrita con precisión. "La noción constitutiva del *deísmo* —dice él— es una noción completamente racional, pero que no repre-

en sí, la integración y la satisfacción que no puede esperar nunca derivando los fenómenos de sus principios homogéneos, y porque estos principios se relacionan realmente con algo diferente de ellos (como consecuencia, enteramente heterogéneo), ya que los fenómenos suponen siempre una cosa en sí y que, por consecuencia, está indicado por ahí que pueda o no ser conocida más íntimamente" (p. 677). En esta última cita se descubre mejor la naturaleza del principio rector del raciocinio deductivo kantiano: la serie de causas fenoménicas tiene que ser explicada por un principio nouménico, por ser, ella misma, infinita

(50) *O c.*, p. 577

senta sino una cosa, la que contiene toda realidad, sin poder determinar en ésta una sola, porque para eso, sería necesario tomar un ejemplo del mundo sensible, en cuyo caso nos referiríamos aquí solamente a un objeto de los sentidos, y no a alguna cosa enteramente heterogénea, que de ninguna manera puede ser un objeto de los sentidos" (51). Mas en concreto, su embarazo es grande y lo formula categóricamente: "¿Le atribuiré, por ejemplo, el entendimiento? —se pregunta, y se responde a sí mismo— Pero no tengo noción de otro entendimiento que del que se parece al mío; es decir, de aquél a quien los sentidos deben suministrar intuiciones y que se consagra también a someterlas a las reglas de la unidad de conciencia. Pero entonces los elementos de mi noción estarían siempre en el fenómeno, y me vería obligado, por la insuficiencia de los fenómenos, a elevarme más alto, a dirigirme a la noción de un ser que es independiente de los fenómenos o que se halla mezclado a ellos como a condiciones de su determinación. Pero si separo el entendimiento de la sensibilidad para lograr un entendimiento puro, entonces no queda más que la simple forma del pensamiento, sin ninguna intuición, forma que no puede servirme para conocer cualquier cosa de determinado ni, por consecuencia, ningún objeto. Para este fin, sería menester concebir otro entendimiento que percibiese los objetos de que yo no tengo la menor noción, porque el entendimiento humano es discursivo y no puede conocer más que por nociones universales. Se obtiene el mismo resultado si atribuyo al ser supremo una voluntad, porque no adquiero esta noción sino a condición de sacarla de mi experiencia interna, la cual tiene por base mi dependencia en cuanto a la satisfacción, en que puedo hallarme acerca de los objetos cuya existencia es para nosotros una necesidad y, por consecuencia, una sensibilidad, lo que repugna enteramente a la noción pura del ser supremo" (52).

La solución, sin embargo, no es menos luminosa ni indigna de Sto. Tomás. Porque si analizamos atentamente la explicación que empieza a darnos desde el final del párrafo 57 de los *Prolegómenos*, reconocemos necesariamente en ella la famosa analogía de *proporcionalidad propia* del Angélico (53): "Cuando digo que estamos obligados a considerar el mundo como si fuera la obra de una inteligencia y de una voluntad suprema, no digo en realidad más que una cosa: que la relación que existe entre un reloj, un navío, un regimiento y un relojero, un constructor y un coronel es la misma que existe entre el mundo sensible (o todo lo que compone el fundamento de este conjunto de

(51) *Cfr. o. c.*, pp. 577-578

(52) *Ibidem*, p. 678

(53) *Cfr. De Veritate*, q. 2, y *II Sent.*, Dist. XIX, q. 5, a 2 ad 1

fenómenos) y el desconocido que no conozco por consecuencia en sí mismo; pero que conozco, sin embargo, con respecto a mí, y con respecto al mundo" (54). "Este conocimiento —puntualiza el mismo Kant— es el conocimiento por *analogía*, que no significa, como la palabra indica ordinariamente, una perfecta semejanza de las dos cosas, sino una perfecta semejanza de dos relaciones entre cosas enteramente desemejantes" (55). Mediante ese género de conocimiento —contrariamente a lo que pretende Hume— transcendemos de veras lo sensible, de modo que no puede objetárenos, con el empirismo, "que no nos queda nada si de la noción del ser supremo separamos. . . nosotros el antropomorfismo objetivo" (56), sino que realmente "puede. . . con el auxilio de esta analogía dar una noción relativa de las cosas que me son absolutamente desconocidas. Así, por ejemplo, el cuidado de la felicidad de los hijos = a es al amor de los padres = b , lo mismo que el cuidado del género humano = c es a lo desconocido en Dios = x , que llamamos amor, lo cual no quiere decir que haya aquí la menor semejanza con una inclinación humana. Solamente podemos comparar la relación del mundo con la que las cosas del mundo tienen entre sí. La noción de relación no es aquí más que una simple categoría, a saber: la noción de causa, que no tiene nada que ver con la sensibilidad" (57). En otras palabras, podemos, sin peligro de caer en el antropomorfismo, transportar predicados sacados del mundo sensible a un ser muy diferente del mundo, puesto que estos predicados no son sino simples categorías que no dan ninguna noción determinada y tampoco, por la misma razón, ninguna noción limitada a las condiciones de la sensibilidad" (58). La legitimidad de este género de conocimiento se resume en la frase siguiente: "De esta manera se evita pues servirse de la propiedad de la razón para concebir a Dios; no se sirve uno de ella más que para concebir el mundo, como es necesario, si se quiere hacer el mayor uso posible de la razón con respecto al mundo" (59).

(54) *O c.*, párr 57, p 679

(55) *O c.*, párr 58, p 680

(56) *Ibidem*

(57) *Ibidem*, en nota

(58) *Ibidem*

(59) *O c.*, p 681 Más abajo: "La expresión que conviene a nuestras débiles nociones será, pues, la de que concebimos el mundo *como* si derivase, en cuanto a su existencia y a sus determinaciones internas, de una razón suprema, lo cual nos permite, de una parte, conocer la propiedad que corresponde al propio mundo, sin pretender, sin embargo, determinar su causa en sí misma; y de otra, colocar *en relación* de la causa suprema con el mundo el principio de esta propiedad (de la forma racional en el mundo), sin afirmar que el mundo baste para ello por sí mismo" Y, en nota, añade aquí mismo lo siguiente: "Diré: la causalidad de la causa suprema es, con relación al mundo, lo que la razón humana es con relación a su obra. Con lo que me es desconocida la naturaleza de la cosa suprema misma. No comparo sino la noción conocida por mí (el orden del mundo) y su regularidad con los efectos conocidos por mí mediante la razón humana; en consecuencia, llamo a la primera una razón, sin dar a entender por éllo

Cómo se ve, no nos hallamos más que frente al conocimiento que los escolásticos llamarían “analógico” o por “*conceptus proprios ex communibus*”. Además, salta a la vista que no sólo se trata de una analogía de proporcionalidad en general, sino también de una analogía de proporcionalidad “propia”, puesto que la perfección en cuestión se halla en todos los analogados. Efectivamente, no sólo el relojero o el constructor de navíos es una “causa”, sino también el mismo Dios; y no sólo el padre es *solicito* respecto a otros, sino también el mismo Dios. Y ese conocimiento que obtenemos por medio de la analogía de proporcionalidad propia no es menos legítimo que el que alcanzamos por medio de las ciencias. Porque sus objetos son realísimos, puesto que —a pesar del nombre que Kant les da, seres de razón— ejercen un oficio sumamente real: el de limitar al mundo sensible. “La experiencia, que contiene todo lo que pertenece al mundo sensible —nos dice Kant— no se limita a sí misma y pasa de un condicionado a otro. Lo que debe limitarla debe hallarse enteramente fuera de ella, y es el campo de los seres de pura razón” (60). Siempre, pues, que no se pretenda *determinar* la naturaleza de esos seres de razón —entonces, en verdad, no podríamos salir del campo de la experiencia posible— nuestra razón no gira en el vacío, porque “como un límite mismo es algo positivo, en el que participa la razón por el solo hecho de que se extiende hasta ese límite, de tal manera, sin embargo, que la razón no trata de franquearlo” (61). Es, pues, el conocimiento analógico un conocimiento “*intermedio*” entre el conocimiento sensible y el conocimiento dogmático, que Kant caracteriza con estas palabras: “. . . la limitación del campo de la experiencia por alguna cosa que le sea desde luego desconocida es, empero, un conocimiento que queda todavía a la razón. . . porque no está encerrada en el interior del mundo sensible ni se extralimita tampoco hacia afuera, sino que, como conviene a un conocimiento de límites, dicha limitación se construye a la relación de lo que les sobrepasa con lo que contienen” (62).

*
— — — — —

4.—*Plan de trabajo de la Razón Práctica.*—Con un instrumento tan legítimo, la razón pura puede trazarse ya un plan de trabajo según sus exigencias. Y lo ha hecho, por cierto. Próximamente, en efecto, ella investiga los tres problemas fundamentales, que son la *libertad* de la

lo que comprende en el hombre por esta expresión o sin atribuirle, como propiedad, alguna cosa que me sea conocida desde luego” p 682, nota 1)

- (60) O. c. párr. 59, p. 682 La razón de por qué llama *seres de razón* a los seres metaempíricos, es, sin duda, porque quiere contraponerlos a los *seres sensibles* o experimentales
- (61) O. c., pp. 682-683
- (62) O. c., p. 683

voluntad, la *inmortalidad* del alma y la *existencia* de Dios; y, remotamente, lo que es preciso hacer si la voluntad es libre, si el alma es inmortal, y si Dios existe (63). Y ya hemos visto, en páginas anteriores, que, dada la modestia de sus pretensiones gnoseológicas —conocimiento analógico y no unívoco de los objetos metafísicos— dichos problemas pueden conducirnos a soluciones *ciertas*. Y, aunque más arriba indicamos también que la fuente de dicha certeza la constituía la misma naturaleza humana, conviene que analicemos más la legitimidad de dicho fundamento.

Quizá quepa distinguir dos criterios kantianos de certeza en el campo metafísico: uno próximo y otro remoto. El próximo podría formularse en términos tales, que justifiquen inmediatamente una división del conocimiento metaempírico en tres ramas bien definidas. Kant, en efecto, si bien reconoce que “Intentar resolver todos los problemas y contestar a todas las cuestiones sería una pura fantasía y una presunción tan extravagante que bastaría para perder toda la confianza en la solución de las diversas cuestiones que pueden presentarse” (64), sin embargo, por otra parte, se ve forzado a admitir que “hay ciencias en las que su naturaleza es tal que cualquier cuestión que se presente debe inmediatamente ser contestada mediante una respuesta extraída de lo que se sepa de ella, supuesto que esa respuesta ha de brotar de las mismas fuentes que la cuestión, y en estas ciencias —añade— no es permitido pretextar una ignorancia inexcusable, sino que, muy al contrario, la contestación debe exigirse” (65). Por ejemplo, “Qué cosa es *justa* o cuál *injusta* en todos los casos posibles, debemos estar en posibilidad de saberlo según la regla dada, puesto que ésta es nuestra obligación, y claro está que no tenemos obligación de *lo que no podemos saber*” (66). La razón última de este criterio próximo es que, cuando “el objeto no está fuera del concepto” —como sucede en el caso de lo justo y de lo injusto— “el mismo concepto que nos coloca en estado de plantear la cuestión debe también hacerlo capaz de responder” (67). De ahí que, en general, “No es (...) extraordinario exigir a una ciencia soluciones ciertas de todo problema que pertenezca a su substancia (*quaestiones domesticae*), aunque por el momento no hayan sido encontradas” (68), lo cual —siempre según el mismo Kant— es posible en la *filosofía transcendental* y en otras “dos ciencias racionales

(63) Cfr *Crítica de la Razón Pura*, edición indicada, IIª Parte, Cap II, sección Iª, p 543

(64) *Crítica de la Razón Pura*, Teoría transcendental de los elementos, Segunda Parte: Lógica transcendental, segunda división: Dialéctica transcendental, libro II, Cap II, sección cuarta (p 371, de la edición del Ateneo, de Buenos Aires)

(65) *O c*, *Ibidem*

(66) *Ibidem* Corregido según el texto alemán antes citado Vol II, p 60

(67) *O c*, p 372

(68) *O c*, p 373 Corregido según el texto alemán antes citado, p 62

puras, de las cuales una no tiene más que un contenido especulativo y la otra un contenido *práctico*: la *matemática pura* y la *moral pura*" (69). En cuanto a esta última, en efecto, "En los principios generadores de la moral no puede haber incertidumbre porque o las proposiciones son nulas y vacías de sentido o deben derivarse de nuestros conceptos racionales" (70). En lo que respecta a la filosofía trascendental, —dejando el caso obvio de la matemática pura— la aplicación de la regla general no es menos clara, siempre que nos refiramos exclusivamente a los objetos de las cuestiones cosmológicas. "En efecto —nos dice Kant— el objeto debe ser empíricamente dado y la cuestión no va más que sobre su conformidad con una idea" (71); y, precisamente, él mismo nos añade más abajo: "Las ideas cosmológicas tienen esta propiedad que pueden suponer como dados su objeto y la síntesis empírica que exige el concepto de este objeto, y la cuestión que resulta no concierne más que al progreso de esta síntesis, en tanto que debe contener la totalidad absoluta, que no tiene nada de empírico, puesto que no puede ser dada en ninguna experiencia" (72). Más claramente aún: "como aquí no se trata más que de una cosa como objeto de una experiencia posible y no como cosa en sí, la respuesta de la cuestión cosmológica trascendental no puede residir más que en la idea, puesto que no concierne al objeto en sí; y en cuanto a la experiencia posible, no se pide lo que puede ser dado *in concreto* en alguna experiencia, sino lo que es en la idea, a la cual la síntesis empírica debe aproximarse simplemente; es preciso, pues, que esta cuestión pueda ser resuelta sólo por la idea, pues esta idea no es más que una simple creación de la razón que, por consecuencia, no puede rehusar la respuesta dando por pretexto un objeto desconocido" (73).

Tan cierto es para Kant que las ideas cosmológicas nos presentan realmente su objeto, que él mismo se encarga de resolver la antinomia de la causalidad y de la libertad, que parece oponérseles (74). Esa

(69) *Ibidem*

(70) *Ibidem*.

(71) *O. c.*, p. 372.

(72) *Ibidem*

(73) *O. c.*, p. 373 Texto alemán citado p. 62

(74) *Cfr. o. c.*; mismo capítulo, sección 1ª, pp. 330-331, de la edición del Ateneo: "La razón no produce propiamente ningún concepto, sino que lo que hace es *librar al concepto del entendimiento* de las restricciones inevitables de una experiencia posible, y así la razón investiga y lo extiende más allá de los límites de lo empírico, en relación siempre con él. Esto sucede —prosigue explicando Kant, de acuerdo con el criterio remoto, del que vamos a hablar después en el texto— porque la razón exige para un condicionado dado una totalidad absoluta del lado de las condiciones (a las cuales el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética y a la vez hace así de la categoría una idea trascendental para dar una perfección absoluta a la síntesis empírica, para continuarla hasta lo incondicionado (que no se encuentra más que en la idea y nunca en la experiencia). La razón esto le exige en virtud del siguiente prin-

certeza, por otra parte, no cabe duda de que se funda en el criterio de las *soluciones domésticas*, que acabamos de estar exponiendo. Este criterio, sin embargo, no es ni último ni exhaustivo. ¿Cuál es su fundamento? Sin duda que es la confianza en la naturaleza misma de nuestra razón. Kant, en cierto lugar, lo enuncia así: "La razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica, es decir que considera todo conocimiento como perteneciendo a un sistema posible, de suerte que no permite más que principios tales, que no incapacitan a un conocimiento reflexivo para que entre a formar parte de algún sistema cualquiera" (75). Es claro que piensa, al escribir esas líneas, en las proposiciones de la antítesis, las cuales, por su naturaleza, "hacen absolutamente imposible la terminación de un edificio sólido de conocimientos" (76), en cuanto que, si "la antítesis no admite en ninguna parte

cipio: *si lo condicionado es dado, es también dada la suma completa de las condiciones, y, por consecuencia, lo incondicionado absoluto, que hace lo condicionado posible*" "En primer término —añade en la sección séptima del mismo capítulo (p. 382)—: La proposición que presentamos es indudablemente cierta: Cuando lo condicionado es dado, una regresión en la serie de todas las condiciones que nos guían nos es propuesta por esto, pues el concepto de condicionado implica ya que alguna cosa se relaciona con una condición, y si esta condición a su vez es condicionada se refiere a otra más lejana, y así sucesivamente para todos los miembros de la serie. Tal proposición es, pues, analítica, y por ello no existe temor a una crítica trascendental. Segundo Si el condicionado y la condición son cosas propias, entonces cuando el primero se ha dado no solamente la regresión hacia la segunda es propuesta; sino al mismo tiempo esta condición en sí misma es ya realmente dada por esto, ya que, de todos los miembros de la serie, la serie completa es dada, y, por lo mismo, también lo incondicionado, o mejor dicho, es supuesto por eso, que sea dado lo condicionado que no era posible darlo más que por esta serie. Aquí la síntesis de lo condicionado, con su condición, es una síntesis del simple entendimiento que representa las cosas *tal como son*, sin preguntarse cómo podremos llegar a conocerlas".

Por lo que hace propiamente a la solución de la antinomia opuesta, en la sección novena nos presenta la siguiente explicación, consistente, en resumidas cuentas, en que si los fenómenos no se toman por "cosas en sí", no puede haber conflicto. Por eso dice textualmente: "Y aquí la hipótesis común, pero engañosa, de la *realidad absoluta* de los fenómenos, muestra también una influencia tan perniciosa que turba la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí, no hay sitio para la libertad. La naturaleza es entonces la causa perfecta y en sí suficientemente determinante de cada acontecimiento, y la condición de cada uno está siempre contenida únicamente en la serie de los fenómenos que están al mismo tiempo que sus efectos, necesariamente sometidos a las leyes de la naturaleza. Si al contrario, los fenómenos no son para nosotros sino lo que son de hecho, a saber: no unas cosas en sí, sino simples representaciones que se encadenan siguiendo leyes empíricas, es preciso entonces que tengan causas que no sean los fenómenos. Pero una tal causa inteligible no está determinada relativamente en su causalidad por fenómenos, aunque sus defectos se manifiesten y puedan ser también determinados por otros fenómenos. La causa, así como su causalidad, está fuera de la serie; sus efectos, al contrario, se encuentran en la serie de condiciones empíricas. El efecto puede, pues, ser considerado en relación a la causa inteligible como libre, y al mismo tiempo, en relación a los fenómenos, como una consecuencia de estos fenómenos, según la necesidad de la naturaleza (. . .) Quiero hacer esta observación: que el encadenamiento universal de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza, siendo una ley indispensable, esta ley deberá necesariamente derribar toda libertad si se quiere sujetar obstinadamente a la realidad de los fenómenos" (p. 403).

(75) *O c.*, cap. cit., sección IIIª, p. 370. Corrección según texto alemán citado, p. 58

(76) *Ibidem*

un primer término y un comienzo que pueda servir absolutamente de fundamento al edificio; un sistema completo del conocimiento es absolutamente imposible bajo tales suposiciones" (77). En tal situación, y dado el criterio de la naturaleza arquitectónica de la razón pura, ésta no podrá menos de decidirse por la tesis. "Por eso —continúa Kant— el interés arquitectónico de la razón (que exige no una unidad racional empírica, sino una unidad racional *a priori*) contiene una recomendación natural en favor de las afirmaciones de la tesis" (78). En suma, que si fundados sólo en el interés especulativo e indiferentes a todo interés práctico y a todas las consecuencias que nos puedan venir, no tenemos en cuenta las afirmaciones de la razón más que según el valor de sus principios, nos crearemos necesariamente un estado de inseguridad completa sobre la libertad de la voluntad. Pero, tan pronto como nos volvemos a la práctica, "este juego de la razón simplemente especulativo se desvanecerá como el fantasma de un sueño y escogerá sus principios solamente según el interés práctico" (79).

Como se ve, el poder del criterio fundamental de la certeza metafísica es enorme. Es lo tanto, que por sí solo es capaz de explicar la antinomia que admira al mismo Kant. Este se extraña, en efecto, de ver "que el Empirismo no goza absolutamente de predicamento, aunque lógicamente hubiera sido necesario creer que el sentido común aceptaría ansioso un proyecto que promete no satisfacerlo más que con conocimientos experimentales y con sus enlaces racionales, en tanto que la dogmática transcendental le obliga a elevarse a los conceptos que rebasan con mucho la penetración y el empuje racional de los espíritus más ejercitados en el pensamiento" (80). Hasta llega a afirmar: "La comodidad y vanidad de que se presume, he aquí una gran recomendación en favor de estos principios" (81). Es que, en el fondo, volvemos siempre a lo mismo: a la necesidad natural, a que "El sentido común necesita alguna cosa de la que pueda partir con toda seguridad", de suerte que "La dificultad de comprender una semejante suposición no le turba, porque (como no sabe lo que es *comprender*), no le inquieta el espíritu y tiene por conocido lo que el uso frecuente le ha hecho familiar. Finalmente, todo el interés especulativo desaparece para él ante el interés práctico, y se figura concebir y saber lo que sus creencias y sus esperanzas le obligan a admitir y a creer" (82). "Así —concluye Kant con perfecto aplomo— el empirismo de la razón idealizante de

(77) *Ibidem*.

(78) *Ibidem*.

(79) *Ibidem*, p 371.

(80) *Ibidem*, p 369. Texto alemán, p 57

(81) *Ibidem*.

(82) *Ibidem*, p 370.

manera transcendental se halla desprovisto de popularidad, y, en la medida en la que es perjudicial a los primeros principios prácticos, en la misma medida no es de temer que él franquee los recintos de las escuelas y obtenga en el mundo alguna autoridad conciliándose el favor de las multitudes” (83).

* ———

5.—*Fe doctrinal*.—En conclusión, podemos llegar a la verdad por dos vías: por el camino del principio de causalidad —“alguna cosa es, puesto que alguna cosa acaece”— y por la vía de la necesidad práctica de la naturaleza: “alguna cosa es, puesto que alguna cosa debe ser (determinación del último límite posible)” (84). Pero ambas vías coinciden, sin embargo, en el “estilo”. Precisamente ello ha motivado una crítica muy perspicaz de Thonnard. “Pero ni el mismo pragmatismo en el que se refugia en este caso la verdad —observa Thonnard— se puede sostener si se admite, con Kant, el principio idealista. En efecto, la ley moral, el imperativo categórico, son enunciados abstractos y universales semejantes en todo a los juicios sintéticos *a priori*, por ejemplo, al principio de causalidad que no tiene valor más que para el mundo de los fenómenos. Entonces, ¿con qué derecho se puede distinguir el Verstand de la Vernunft, si de hecho ambos juzgan y razonan absolutamente del mismo modo? Y, no habiendo más que una sola facultad, es claro que la certeza práctica, lejos de poder reafirmar la certeza especulativa, es arrastrada por la ruina de ésta. Ese resultado es tanto más inevitable cuanto que la verdad, por definición, pertenece al conocimiento, no al querer, y es por consiguiente de orden especulativo y no práctico. Los sucesores de Kant han puesto de relieve esa desembocadura lógica al darle a su maestro una reputación de “escéptico”, la cual es justa si se atiende a su doctrina, pero no si se tienen en cuenta sus intenciones” (85).

La cita anterior tiene la ventaja de proporcionarnos la ocasión de hacer una precisión indispensable. Según ella, los juicios prácticos versan sólo sobre las exigencias de la ley moral, y se contraponen, por lo mismo, a los juicios propios de los objetos de la ciencia. Trasponiendo la dificultad a otro registro, diríamos que la “fe” es esencialmente “moral”, mientras que la “ciencia” es “objetiva” por esencia. Y, sin embargo, ya al dar el fundamento último de la certeza de los objetos metafísicos, indicamos, con palabras kantianas, que hay tres clases de

(83) *Ibidem*

(84) *O c.*, II Teoría transcendental del método, capítulo II, sección 2, pp 545-546.

(85) F J THONNARD, A A, *Précis d'Historie de la Philosophie*, Société de S Jean L'Evangeliste, Desclée et Cie, Editeurs Pontificaux, Paris Tournai, Rome, 1946, p 666

ciencias que pueden y deben darnos soluciones ciertas: la matemática pura, la cosmología, y la moral. Por ahí se podía conjeturar ya, que el conocimiento analógico que obtuviéramos de Dios por medio del paso al límite de la ciencia cosmológica, no constituiría una "fe" en el sentido estricto de la palabra. Pero es el caso que el mismo Kant nos precisa más todavía el carácter anfíbio de dicho conocimiento que participa de la ciencia y de la fe, titulándolo "fe doctrinal". Para entender bien este nuevo concepto, que nos permitirá penetrar mejor el fundamento último de la certeza kantiana, veamos antes algunas nociones propias de la terminología de este autor.

En primer lugar, ¿qué es la verdad, según Kant? Podríamos decir que la verdad consiste en el acuerdo necesario de la creencia con el objeto. No basta, pues, un mero acuerdo con el objeto, sino que tiene que ser "necesario". Un corolario inmediato de lo mismo es la necesidad de que todos puedan comprobarlo por igual. Por eso dice Kant: "la verdad descansa en el acuerdo con el objeto, y, por consiguiente, en consideración a este objeto, los juicios de todo entendimiento deben estar de acuerdo (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*)" (86). De ahí que el criterio de la verdad es la *comunicabilidad*, y que sólo la "expresión" de la misma merece el nombre de "afirmación", pudiéndose definir, por tanto, esta última, como la expresión de un juicio que, y en cuanto que, es necesariamente admisible por cada cual. Ahora bien, esta clase de juicios son únicamente los producidos por lo que Kant, en contraposición a la persuasión, llama convicción. Todo esto lo enuncia en esta forma: "Yo no puedo *afirmar*, es decir, expresar como juicio necesariamente admisible para cada uno más que aquel que produce la convicción. Puedo guardar para mí la persuasión, si me va bien con ella, pero no puedo ni debo hacerla valer fuera de mí" (87).

Según eso no entenderemos bien qué es verdad y qué es afirmación, si no sabemos qué es convicción y persuasión. Estas, empero, como especies que son, exigen primero la dilucidación de su género: la creencia.

La *creencia* es un estado de nuestro entendimiento que consiste en tener por verdadero algún objeto. Por eso Kant la llama, en alemán: *Fürwahrhalten*. Es "susceptible de descansar sobre principios objetivos, pero... exige también causas subjetivas en el espíritu del que juzga" (88). Dicho en otras palabras, este último elemento es el elemento

(86) *O. c.*, edición citada, II, Teoría trascendental del método, capítulo II, sección IIIª, p. 554.

(87) *Ibidem*

(88) *Ibidem*, p. 553

esencial. El primero no sirve más que para determinar las dos especies, según que se dé o no se dé. En el primer caso tenemos la “convicción”. Por eso, hablándonos de juicios, nos dice Kant: “Cuando es admisible por cada cual en tanto, por lo menos, que tenga uso de razón, su principio es objetivamente suficiente, y la creencia se llama *convicción*” (89). En cambio, en el segundo caso, nos hallamos en presencia de la *persuasión*. “Si sólo se fundamenta en la naturaleza particular del sujeto —puntualiza Kant— se llama *persuasión*” (90). En otros términos: “La persuasión es una simple apariencia por la que el principio de juicio que está únicamente en el sujeto es tenido por objetivo” (91). Luego “Un juicio de este género no tiene más que un valor individual y la creencia no se puede comunicar” (92). Luego no es “verdadero”, en el sentido antes explicado.

Sin embargo, la convicción y la persuasión, así definidas, son, más que estados bien determinados del alma, zonas dentro de las cuales evoluciona el entendimiento. Porque, siendo la creencia un hecho subjetivo —a saber, el hecho de tener por objetiva alguna cosa— cabe considerar los grados según los cuales dicho hecho se va alejando del puro subjetivismo o *persuasión*, hasta llegar a la objetivación perfecta, o *convicción*. Y, efectivamente, estos grados existen y son:

- 1.—La *opinión*, que es la creencia que tiene conciencia de ser insuficiente subjetiva y objetivamente. Diríase que no es más que el primer paso después de salir del estado de persuasión.
- 2.—La *fe* o creencia subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente y tenida por tal. Este segundo elemento la diferencia de la simple persuasión.
- 3.—La *ciencia*, por fin, que no es más que la creencia suficiente, así subjetiva como objetivamente (93)

Una conclusión muy importante es que a la opinión se oponen la fe y la ciencia, como a la probabilidad se contraponen la certeza. Por tanto, así los juicios de fe como los científicos son verdaderamente ciertos, en el sentido tradicional de la palabra, aunque sólo los últimos puedan ser verificados por todos y comunicados de un modo objetivo. Dejemos, pues, bien asentado que hablar de “fe” es hablar de conocimientos ciertos. Pero ahondemos más en el concepto de fe, para ver si encaja en él la llamada “*fe doctrinal*”.

(89) *Ibidem*

(90) *Ibidem*

(91) *Ibidem*, p 554

(92) *Ibidem*

(93) *O c.*, pp 554 555

La clave de la solución de dicho problema puede ser la siguiente. Si fe es una creencia subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente y tenida por tal, todo conocimiento fundado en motivos subjetivos suficientes para expeler todo temor a errar, pero incomunicable por falta de verificabilidad empírica, tiene que ser fe. Es verdad que, ordinariamente, “sólo desde el punto de vista práctico puede la creencia teóricamente insuficiente llamarse fe” y que “este punto de vista práctico es o el de *saber hacer*” —v.gr., el de curar a un tísico— “o el de la *moralidad*”, refiriéndose el primero a fines arbitrarios y contingentes, y el segundo, a fines absolutamente necesarios (94). Eso es verdad, y también es verdad que, atendiendo a la generalidad de ese caso, Kant llega a definir la fe, en la *Crítica de la Razón Práctica*, en términos de empresa. Dice: “La fe (llamada así en absoluto) es una confianza en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, y la posibilidad de la realización del mismo, sin embargo, no podemos nosotros *apercibirla* (consiguientemente, tampoco la de las mismas condiciones pensables para nosotros)” (95). Y dice bien, porque en dicho caso se cumple la definición esencial de fe que dimos más arriba, puesto que se da el asentimiento subjetivamente *incommovible* así como la inverificabilidad consciente del motivo, ya que, dada la confianza inquebrantable en la consecución del propósito, no cabe dudar de la verdad de los medios indispensables para ello, aunque éstos no caigan dentro del campo de la experiencia. Pero no es menos verdad que Dios no es experimentable y que su conocimiento por vía cosmológica es verdadera “convicción”, de acuerdo con el criterio propuesto por el mismo Kant, a saber, porque podemos “apostar” por su existencia sin que se llegue a pensar jamás que puede muy bien ser posible que estemos equivocados (96). Un conocimiento tal, que no encaja ni en el conocimiento científico ni en el de simple opinión, y que, por otra parte, goza esencialmente de los elementos de la fe, no puede no ser clasificado entre los actos de fe, siquiera sea con algún apelativo que sugiera que se trata de una fe “*sui generis*”. Todas esas razones se reflejan en el párrafo siguiente de Kant, que pasamos a citar íntegramente debido a su importancia especial: “Luego debemos confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la fe doctrinal. En efecto: aunque desde el punto de vista del conocimiento teórico del mundo, yo no tenga nada *que decidir* que suponga necesariamente este pensamiento como condición de nuestras explicaciones de los fenómenos del mundo,

(94) *O c.*, p. 555

(95) *Crítica del Juicio* Apéndice: Metodología del juicio teleológico, párrafo 91, Edición de “El Ateneo”, Buenos Aires, 1951 (en un volumen juntamente con la *Crítica de la Razón Práctica* y con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 456

(96) *Crítica de la Razón Pura*, ed. citada, p. 556

sino que, antes bien esté obligado a servirme de mi razón como si todo no fuera más que naturaleza, la unidad final es, sin embargo, tan indispensable condición de la aplicación de la razón a la naturaleza que de ninguna manera puedo dejarla a un lado cuando por otro la experiencia me ofrece tantos ejemplos. Ahora bien, en esta unidad, que la razón da como hilo conductor en el estudio de la naturaleza, yo no conozco otra solución que la de suponer que una inteligencia suprema lo ha ordenado todo con arreglo a los más sabios principios. Por consiguiente, suponer un sabio creador del mundo, es una condición de un límite, en verdad, contingente, pero con todo eso muy importante: el de tener un hilo conductor en la investigación de la naturaleza. *El éxito de mis averiguaciones confirma con tanta frecuencia la utilidad de esta suposición, y es tan verdad que no se puede alegar nada decisivo contra ella, que yo diría excesivamente poco llamando a mi creencia una simple opinión, puesto que yo puedo decir, igual bajo este aspecto teórico, que creo firmemente en un Dios; pero entonces esta fe no es, por lo tanto, práctica en el sentido estricto, debe ser llamada una fe doctrinal que debe necesariamente producir por todas partes la teología de la naturaleza (la teología física).* Desde el punto de vista de esta misma sabiduría y considerando los dones brillantes de la naturaleza humana y la brevedad de la vida, tan poco apropiada a estos dones, se puede también encontrar una razón suficiente en favor de una fe doctrinal en la vida futura del alma humana” (97). Si bien todo el texto es precioso, sin embargo, el subrayado responde al núcleo del argumento por medio del cual se establece la existencia de una “fe doctrinal”, que corresponde, casi al pie de la letra, a la metafísica escolástica. Por lo demás, ya hemos descubierto su fundamento lógico en la confianza “natural” puesta espontáneamente en la naturaleza de nuestro entendimiento ansioso de unidad. Convendría, sin embargo, que demos también otro fundamento, que sirva de base suficiente también a la fe moral.

En primer lugar, volvemos a tropezar con la *teleología de nuestras facultades*, como razón última de la verdad de la fe moral. Kant lo ve con toda claridad y razona con perfecta sencillez: “Si la naturaleza humana está determinada a tender hacia el bien supremo, hay que admitir que la medida de sus facultades de conocer y principalmente la relación de unas con otras, es apropiada a ese fin” (98). Es también su presupuesto de la perfección de la razón humana lo que aflora en el criterio siguiente: la fe moral “Es una confianza en la promesa de la

(97) *O c.*, p. 557

(98) *Crítica de la Razón Práctica*, Iª Parte, libro segundo, capítulo II, IX, p. 135 de la edición de “El Ateneo”

ley moral, no que esté contenida en la ley misma, sino que yo la pongo, y ello por motivos morales suficientes. Pues un fin final no puede ser prescrito por ninguna ley de la razón, *sin que ésta, al mismo tiempo, prometa*, aunque inciertamente, la consecución de ese fin, y con ello autorice también la aquiescencia, con las únicas condiciones *bajo las cuales nuestra razón puede pensar el tal fin*" (99). En las palabras que hemos subrayado se destaca principalmente el principio kantiano de lo que la razón se ve forzada a pensar, tiene que ser verdadero.

— * —

6.—*La certeza de la fe moral no se funda en puras inclinaciones subjetivas.*—Ya por ahí se ve que la certeza de la fe moral no se funda en puras *inclinaciones* subjetivas, sino en el hecho inconcuso y universal de la ley moral, que lo impone la razón atenta a la naturaleza de las cosas. Por eso no hay peligro de que se engendre un subjetivismo gnosológico, sino que surge una verdadera certeza de la existencia, si bien la necesidad de la consecuencia no es de tipo "objetivo", sino "subjetiva": "Ahora bien —nos dice Kant—, los postulados anteriores concierne solamente las condiciones físicas o metafísicas, en una palabra, sitas en la naturaleza de las cosas, de la posibilidad del supremo bien, pero no para una intención especulativa cualquiera, sino para un fin prácticamente necesario de la voluntad racional pura, que aquí *no elige*, sino *obedece* a un mandato irremisible de la razón, que tiene su fundamento *objetivamente* en la constitución de las cosas, en cuanto ellas tienen que ser juzgadas universalmente por la razón pura, y no se funda en una *inclinación* que, con respecto a aquello que nosotros *deseamos* sólo por fundamentos *subjetivos*, no está autorizada en modo alguno a admitir los medios para ello como posibles, o el objeto mismo como real. Así, pues, es ésta una *exigencia en sentido absolutamente necesario*, y justifica su presuposición, no sólo como hipótesis permitida, sino como postulado en sentido práctico" (100).

Con mayor claridad aún descarta todo peligro de "subjetivismo" en una respuesta dirigida al difunto Wizenmann, que le había argüido en el *Deutschen Museum* en el sentido de que, según su teoría, cualquier quimera que deseáramos tendría que ser verdadera realidad: "Le doy la razón en absoluto —le escribía—, en todos los casos en que la exigencia está fundada en la *inclinación*, la cual ni siquiera puede necesariamente postular la existencia de su objeto para aquel que está afectado por ella y mucho menos contiene una exigencia válida para cada cual,

(99) *Crítica del Juicio*, Apéndice, p. 456, nota I

(100) *Crítica de la Razón Práctica*, Primera Parte, Libro segundo, cap II, VIII, p 133

siendo, por tanto, solamente un fundamento *subjetivo* del deseo. Pero aquí existe una *exigencia de la razón*, nacida de un fundamento objetivo de determinación de la voluntad, a saber: la ley moral, que enlaza necesariamente todo ser racional, y, por tanto, justifica *a priori* la presuposición de las condiciones inseparables del uso completo práctico de la razón. Es deber realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad: por eso tiene que ser también posible; por consiguiente, es también necesario a su posibilidad objetiva. La presuposición es tan necesaria como la ley moral, en cuya relación tan sólo es ella también valedera” (101).

(101) *Ibidem*, en nota Por lo demás, el uso de las palabras “subjetivo” y “objetivo” es muy peculiar en Kant. Se entenderá por esta cita: “Aquí hay que notar ahora que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir deber mismo; pues no puede haber deber alguno de aceptar la existencia de una cosa (porque esto sólo interesa al uso teórico de la razón)” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera Parte, libro segundo, capítulo II, V, p. 119). Es, pues, “objetivo” únicamente lo que depende del uso teórico de la razón. Ahora bien, del uso teórico de la razón no dependen más que los objetos de la ciencia y de la opinión. ¿Cuáles son éstos?

Objeto del saber: Sólo los hechos son objetos del *saber*. Ahora bien, son hechos todos los objetos cuya realidad se deja exponer en la experiencia, propia o ajena, aunque no sea más que mediatamente (como ocurre en la libertad, que se conoce en acciones reales, ya que se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura). Así, pues, son hechos: las propiedades matemáticas de las magnitudes, b) los acontecimientos históricos, atestiguados por medio de testigos inmediatos o mediatos (ya que, para el primero, por lo menos, han debido ser objetos de experiencia sensible), y, aunque maravilloso, la idea de la libertad. Los objetos de las demás ideas (Dios, inmortalidad), no son, pues, hechos, sino *noumena postulata*, y, por tanto, no son “escibles”, sino tan sólo materia de fe (*Cfr Crítica del Juicio*, Segunda Parte, Apéndice, párrafo 91, pp. 453-354).

Objeto de la opinión: Son objetos de una experiencia *posible en sí* (y, por tanto, pertenecen al mundo sensible), aunque quizá no para el grado de nuestra facultad. V. gr., el éter de los físicos o la existencia de habitantes en Marte (*Cfr ibidem*, p. 452). Por tanto: “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*; por lo tanto, en consideración a ellas, no se puede ni siquiera *opinar*” (*Ibidem*).

Si Dios perteneciera al mundo sensible, y pudiéramos fundar en los fines de la naturaleza un concepto *determinado* de El, por una parte, ya no sería objeto de fe, puesto que dependería de la razón teórica, pero, por otra, como para nuestra facultad seguiría siendo inasequible su constatación, sería objeto de opinión: “Aunque pudiéramos fundar, aparentemente, en los fines de la naturaleza, que la teología física nos presenta en masa tan grande, un concepto *determinado* de una causa inteligible del mundo, la existencia de ese ser no sería, sin embargo, cosa de fe. Pues como ese ser se admite no para el cumplimiento de mi deber, sino sólo para la explicación de la naturaleza, sería sólo la opinión e hipótesis adecuada a nuestra razón” (*Ibidem*, p. 455). No conviene descubrir en estas líneas una contradicción con lo que antes nos afirmó sobre la *fe doctrinal*. El caso, en efecto, no es el mismo. Baste indicar que allí, en el caso de la *fe doctrinal*, no se supone que Dios es “sensible” —no es más que la condición última de posibilidad de los fenómenos sensibles— y, por tanto, tampoco se habla de “concepto *determinado*” de Dios.

Toda esta teoría de la fe en relación con el saber, de Kant, no disuena, en el fondo, de las ideas de Sto Tomás, como puede verse consultando *CG*, I, 26, secundum; *In Metaph*, V, 9, n. 890; *CG*, I, I. Bernard WELTE, en su magnífico trabajo intitulado: “*La foi philosophique chez Iaspers et saint Thomas d’Aquin*” (trad. de Mar Zemb Desclée De Brouwer, Paris, 1958, 228-229), dice resumiendo la doctrina del santo: “Parce que Dieu n’est dans aucun genus, parce que l’être ne lui revient

Importa sacar inmediatamente una conclusión decisiva. Si bien se examina la fe moral, su diferencia con la ciencia es mínima; porque, coincidiendo ambas en tener un fundamento *suficiente* —absolutamente válido para todos—, se distinguen tan sólo en que la primera no es *comunicable* a los demás como lo es la ciencia. Por eso observa muy bien Kant: “Con esto, es cierto que la razón especulativa no crece, en consideración de su conocimiento (*Einsicht*), pero sí en consideración de la *aseguración* de su problemático concepto de la libertad, al cual aquí es proporcionada *realidad objetiva*, y aunque sólo práctica, sin embargo, indudable” (102). Y, en otro lugar: “Seguramente nadie puede vanagloriarse de *saber* que hay un Dios y una vida futura; pues si lo sabe, es precisamente ése el hombre que yo busco desde hace mucho tiempo. Todo saber (cuando concierne a un objeto de la simple razón) puede comunicarse y yo podría, por consiguiente, instruido por él, esperar ver extender maravillosamente mi ciencia. No; la convicción no es una certeza *lógica*, y sí una certeza *moral*; y puesto que descansa sobre principios subjetivos (sobre la disposición moral), no debo decir es moralmente seguro que hay un Dios, etc., y sí decir: yo estoy moralmente seguro, etc. Es decir, que la fe en un Dios y en otro mundo está en tal forma unida a mi disposición moral, que no corro el riesgo de perder esta fe no creyendo poder ser despojado jamás de esta *disposición*” (103). Puede, pues, muy bien, Kant, incluir la *fe moral* —y

aucunement, Il ne peut plus être exprimé ni pensé, puisque les genera représentent, en tant que praedicamenta, les catégories possibles du langage. Ce que l'on peut ranger sous les praedicamenta peut être “dit”: oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia “quoties ens dicitur”, id est, quot modis aliquid praedicatur, “toties esse significatur”, id est, tot modis significatur aliquid esse” Ce passage du commentaire de la métaphysique d'Aristote par saint Thomas signifie que les genera sont les modi possibles de la proposition et sont fondés comme tels sur les modi possibles de l'être. Mais comme l'Ipsum Esse n'est précisément pas un modus essendi, il est exclu à la fois des manières d'être dit, c'est-à-dire il n'est pas et il ne peut pas être pensé, puisqu'au sens strict, il ne peut pas être dit. Il est ineffable. Aucune catégorie de pensée et de langage ne lui convient” Y, prosiguiendo, añade a continuación: “L'originalité de la saisie de la transcendance par rapport au savoir immanent est donc établie. Le nom que l'on donnera à cet Unique et ineffable n'est certes pas indifférent, mais il n'a qu'une importance secondaire une fois la différence entre les deux ordres de savoir perçue. La distinction établie par saint Thomas entre la saisie catégorielle et la saisie transcendente de l'être appelle la distinction entre le savoir et la perception transcendente. Saint Thomas n'a pas élaboré cette seconde distinction; ceci apparaît clairement lorsqu'on lit son oeuvre à partir de la conscience philosophique moderne, celle de Jaspers par exemple. Mais il nous semble décisif qu'apparaissent chez lui les principes fondamentaux desquels pourra et devra surgir la distinction entre le savoir et la “foi” (au sens de Jaspers) Cfr etiam: J. B. LOTZ, *Sein und Existenz*, en “Gregorianum”, 40 (1959), pp 463, 464. Cfr *ibidem*, pp 461-462.

(102) *Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro primero, cap. I, VIII, Teorema IV, Observación II, I (edición del Ateneo, de Buenos Aires, p 52).

(103) *Crítica de la Razón Pura*, Segunda Parte, cap II, sección III^a, p 558, en la edición del Ateneo.

mucho más la *fe doctrinal*— en el campo de la metafísica (104).

IV.—SOLUCION FINAL.

Llegados al término de este trabajo, nos toca puntualizar definitivamente cuál es el senti de Kant respecto a la *metafísica*. Por de pronto, encontramos que el filósofo de Königsberg no sólo no está en contra de la metafísica, sino que según él “La metafísica, lo mismo la de la naturaleza que la de las costumbres, sobre todo la crítica de la razón que se aventura a volar con sus propias alas, crítica que precede, a título de *ejercicio preliminar* (como propedéutico), constituyen, por tanto, propiamente por sí solas lo que podemos llamar filosofía en el verdadero sentido de la palabra” (105). Más aún, también piensa que “La metafísica es (. .) el complemento de toda *cultura* de la razón humana, y este complemento es indispensable, aun dejando a un

(104) *Cfr o c*, en el capítulo III de la segunda parte, pp 565 y 567. Se podría formar el esquema siguiente: *La filosofía* (= conocimiento racional) se divide en:

- 1) *Filosofía pura*: conocimiento por razón pura
 - a) *Propedéutica* (o ejercicio preliminar) que examina el poder de la razón en relación a todo conocimiento puro *a priori*, y se llama *Crítica*
 - b) *Metafísica*: e d, todo el conocimiento filosófico —verdadero o aparente— de la razón pura en un encadenamiento sistemático (este nombre puede también darse a toda la filosofía pura, y así abraza también la crítica) Se divide en:
 - 1—*Metafísica de la naturaleza*: la del uso especulativo de la razón pura. Contiene todos los principios que por simples conceptos (y, por consiguiente, con exclusión de la matemática) conciernen al conocimiento teórico de todas cosas, y tiene, por tanto, pretensiones de comunicabilidad. A su vez se divide en:
 - a—*Ontología*: sólo considera el entendimiento y la razón en un sistema de todos los conceptos y de todos los principios que se refieren a objetos en general, sin admitir objetos que serían dados;
 - b—*Fisiología racional*: el uso físico o “inmanente” de la razón en la contemplación racional de la naturaleza, en tanto que el conocimiento puede ser aplicado en la experiencia (*in concreto*). Comprende dos clases:
 - 1/la *física racional*, que estudia el conjunto de los objetos de los sentidos exteriores, e d, la naturaleza corporal;
 - 2/la *psicología racional*: que estudia el objeto del sentido interno, que es el alma, y, según los conceptos fundamentales del alma en general, la *naturaleza pensadora*
 - c—*Cosmología transcendental*: el uso hiperfísico o “transcendente” de la razón en la contemplación de la naturaleza, en cuanto que tiene por fin la unión *interna* de objetos de la experiencia que sobrepasa toda experiencia posible.
 - d—*Teología transcendental*: el uso hiperfísico o “transcendente” de la razón en la contemplación de la naturaleza, en cuanto que tiene por fin la unión *externa* de toda la naturaleza con un ser por encima de ella, unión que sobrepasa toda experiencia posible
 - 2—*Metafísica de las costumbres*: se refiere a los principios que determinan *a priori* y hacen necesario *el hacer y el no hacer*.
- 2) *Filosofía empírica*: un conocimiento racional nacido de principios empíricos

(105) *O c*, cap cit, p. 570

lado su influencia, como ciencia, sobre ciertos fines determinados" (106). Y, para decirlo todo de una vez, no omito confesar que "la razón humana después que ha comenzado a pensar, o más bien a reflexionar, no ha podido pasarse nunca de una metafísica, bien que no haya sabido librarla suficientemente de todo elemento extraño", y que "La idea de tal ciencia es tan antigua como la razón especulativa del hombre" (107). Pero, si bien Kant no estaba contra "la" metafísica, cuando escribió su obra, sí reprobaba con todas sus fuerzas la que él creía desviación de la metafísica de su tiempo. Por eso, corregida, a su modo, la desviación de la metafísica, ésta no podía menos de merecerle, de nuevo, toda su confianza. Importa, pues, conocer el mal que nos señala Kant.

Dos son las acusaciones que presenta contra la metafísica tradicional. La primera consiste en que no distinguía suficientemente entre los principios de la metafísica y los de la ciencia. "Cuando se decía que la metafísica era la ciencia de los principios del conocimiento humano —observa en la *Critica de la Razón Pura*—, de ningún modo se designaba una especie por completo particular de principios, y sí solamente un grado más elevado de generalidad, y no se les podía netamente distinguir del empírico; pues también entre los principios empíricos hay algunos que son más generales y, por consiguiente, más elevados que otros, y, en la serie de tal jerarquía (en la que no se distingue lo que es conocido plenamente *a priori* de lo que es conocido *a posteriori*), ¿dónde trazar la línea que separa la primera parte de la última y los miembros superiores de los inferiores?" (108). La segunda acusación consistía en la semejanza que tal metafísica tenía, como conocimiento *a priori*, con la matemática. A ese propósito nos dice expresamente: "esta semejanza, en verdad, por lo que concierne el origen *a priori*, las vincula con cierto parentesco; pero por lo que atañe al modo de conocimiento que, en la primera parte, tiene lugar por conceptos, mientras que en la otra se hace por la construcción de conceptos *a priori*, y por consiguiente por lo que concierne a la diferencia que existe entre un conocimiento filosófico y el conocimiento matemático, se comprueba una heterogeneidad tan absoluta que siempre se ha sentido, aunque nunca se haya podido llevar a criterios evidentes" (109).

Quiere decir todo ello que una metafísica que se mantiene en su lugar y que no quiere confundirse con el "saber", es aceptable sin

(106) *O. c.*, cap. cit., *ibidem*

(107) *O. c.*, cap. cit., p. 566

(108) *Ibidem*.

(109) *O. c.*, cap. cit., p. 567

restricciones por Kant. Podríamos decir que él rechaza la metafísica como ciencia, pero no como “filosofía” que debe exponer los conocimientos puros *a priori* dentro de la unidad sistemática que les compete por razón de la facultad de conocimiento donde tienen exclusivamente su asiento (110). Por eso relega con decisión la *fisiología empírica* —que sin embargo siempre había reclamado un puesto en la metafísica— al rango de puro “*ad latere*” de la *filosofía aplicada*, aunque sin confundirse con ella, igual que la física empírica; y, en cuanto a la *psicología empírica*, si bien opine que debe ser completamente desterrada de la metafísica —de la que “ya está enteramente excluida por la idea de esta ciencia”—, se aviene, sin embargo a reservarle un pequeño lugar en este sitio por puros motivos económicos, a saber, porque, por un lado, no es aún suficientemente rica para constituir por sí sola una antropología detallada, y, por otro, no conviene que se la anexe a otra ciencia con la que tenga menos afinidades que con la metafísica (111). Pero lo cierto es que, a la metafísica, en sí, no la aborrece, sino que más bien la compadece por las deformaciones que ha sufrido, como una “ciencia caída en el descrédito general, porque se esperaba de ella desde el principio más de lo que equitativamente se la podía pedir, por lo cual, después de ser durante mucho tiempo arrullada por las más bellas esperanzas, se ha encontrado desengañada sin saberlo, por su propia confianza” (112).

(110) *O c.*, cap. cit., p. 568

(111) *O c.*, cap. cit., p. 569

(112) *O c.*, cap. cit., p. 569 Más arriba, hablando del conocimiento analógico al que llegamos por medio de la fe, expusimos la idea que Kant no pretende aumentar nuestro “saber” con ese conocimiento, aunque dicho conocimiento le pareciera seguro y legítimo. Para aclarar ese punto de vista, que desde el ángulo de la analogía no discrepa notablemente con el punto de vista tomista, como lo indicamos allí mismo, séanos permitido hacer algunas consideraciones más, basadas en la *Crítica de la razón Pura*. Kant nos dice que en dicha obra dedujo los conceptos en consideración de los objetos de la experiencia posible, pero que, sin embargo, mostró que por medio de ellos, se pueden pensar objetos sin determinarlos “*a priori*” (es decir, sin conocerlos, como dice él). Luego la *intuición* no es necesaria más que para la aplicación de los conceptos a objetos —considerados como fenómenos—, con miras exclusivas a un conocimiento teórico. Pero nótese bien que siempre permanece la realidad del concepto, el cual puede ser usado aun por *noumenons*. Por tanto, si es para otro fin distinto del fin del conocimiento teórico, nada obsta que se usen los conceptos respecto a *noumenons* no sensibles, sin que por ello pierdan su valor objetivo y real. Sólo que, en ese caso, el concepto referido a la cosa en sí, no podrá ser objeto de determinación teórica, aunque sí de determinación práctica (Cfr. *Crítica de la R. Práctica*, 1ª P., Lib. I, cap. VIII, obs. II, II, pp. 55-56 y cap. II^o).

Ahora bien, mediante el concepto de causalidad, “Yo no pido conocer teóricamente la constitución de un ser, en cuanto tiene una voluntad pura; me basta designarlo sólo como tal, por consiguiente sólo unir el concepto de la causalidad con la libertad” (*Ibidem*, p. 57). Pretender lo primero sería absurdo, porque “No se puede formular respuesta a la cuestión que se propone sobre la naturaleza que puede tener un objeto transcendental, es decir, sobre lo que esto sea; pero se puede decir que la cuestión en sí misma no es nada, porque no tiene objeto dado” (Cfr. *Crítica de la R. Pura*, IIª Parte, Segunda división, Libro II, cap. II, 4ª sección, p. 372, en nota).

Su punto de vista lo aclara enormemente Jaspers, al partir de un criterio tan comprensivo como éste: "Acaso las grandes ideas hayan sido más a menudo mal interpretadas" (113). Y es que, para justipreciar a Kant, hay que empezar por revisar el concepto mismo de la filosofía, como lo hace Jaspers. Este nos dice, en efecto, que "la misma filosofía debe clarificarse de nuevo en el orden metódico; es ciencia en el sentido inveterado, siempre subsistente, de pensamiento metódico, mas no lo es en la acepción moderna de exploración de las cosas que conduzca a un conocimiento de absoluta validez universal, obligatorio, idéntico para todos" (114). Y, a la verdad, si se reserva para la filosofía, no el "saber", sino la "fe", cabe decir, con Jaspers, de sus proposiciones, que "Ninguna es demostrable como el saber finito"; que "Su verdad sólo puede hacerse patente llamando la atención, o esclarecerse por una conducción del pensamiento, o recordarse por una llamada"; y que "Permanecen en el fluctuar del ser-no-sabido" (115). Francamente, si "Hay cierta timidez para formular lisa y llánamente las proposiciones" metafísicas, es porque, como lo sigue diciendo Jaspers, "Se tratan demasiado rápidamente como un saber y luego pierden su sentido", porque "Inducen a una falsa pretensión de quien las formula" (116). En concreto eso es precisamente lo que ocurre en el caso de las célebres "pruebas de la existencia de Dios", como lo observa muy atinadamente el mismo Jaspers, al mismo tiempo que las restituye a su debido lugar. "Desde Kant —nos dice— consta para todo pensador sincero que tales pruebas son imposibles si se pretende que puedan obligar a la razón como yo puedo obligarla a comprender que la tierra gira alrededor del sol y que la luna tiene un reverso. Mas las demostraciones de Dios no son caducas como pensamiento por el hecho de que hayan perdido su carácter de pruebas.

Por otra parte, la realidad objetiva de una voluntad pura (de una razón pura práctica) me es dada "A PRIORI" En efecto, en la ley moral se da una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos. Luego, si en el concepto de toda voluntad está implicado el concepto de causa, en el de una voluntad que no se determina por motivos empíricos, hay que reconocer el concepto de causalidad pura, o libertad. Luego tengo derecho de unir el concepto de causalidad con el de libertad.

Supuesta, pues, su legitimidad, podríamos definir así las dos clases de conocimiento: 1) *Conocimiento teórico* de una realidad es la "penetración en la naturaleza de la misma por la razón pura para ampliar su conocimiento" (Cfr. *R. Pr.*, P. I^a, libro I, cap. I, VIII, p. 58); 2) *Conocimiento práctico* de objetos consiste en conocerlos como motivo de determinación de la voluntad, de suerte que si, para ese fin, se enlazan con esos seres algunas cualidades que pertenecen al modo teórico de representación de esos seres suprasensibles, "no cuentan como saber, sino sólo como derecho () de admitirlos y presuponerlos", y, en sentido práctico, es decir, por las necesidades de la práctica, como necesidad de admitirlas (*Ibidem*, p. 58).

(113) Karl JASPERS, *La Fe Filosófica*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1953, p. 24

(114) *O. c.*, p. 132

(115) *O. c.*, p. 34.

(116) *Ibidem*

Significan un cerciorarse de la fe en procesos de pensamiento que, cuando aparecen originariamente, por autoconvicción se adueñan del que piensa como el suceso más profundo de la vida, y que, cuando son pensadas con comprensión, hacen posible una repetición del cerciorarse. El pensamiento como tal opera en el hombre una transformación. El pensamiento nos hace como videntes. Más aún, el pensamiento pasa a ser un fundamento de nosotros mismos. El aumento de conciencia de ser logrado con él, se convierte en fuente de la seriedad” (117). Por lo demás, las pruebas a las que se refiere Jaspers son fundamentalmente las mismas que las adoptadas por Sto. Tomás y por su escuela. Ello salta a la vista en el término medio que escoge. “Las demostraciones de Dios parten al principio de algo que en el mundo puede hallarse y experimentarse —nos dice— y llegan a la conclusión: si esto es, Dios debe ser. Así se hacen presentes los enigmas fundamentales de la existencia del mundo y se remiten a Dios (. . .) Y por todas partes, lo inarmónico del mundo y lo vano de toda imagen armónica del mundo, el fracaso del planear en el mundo, de los proyectos y realizaciones humanos, la misma imposibilidad de consumir el ser humano, conducen al límite: ante el precipicio se experimenta la nada o Dios” (118). Coincidiendo, pues, en un mismo proceso las vías tomistas, las jasperianas y las kantianas, ya se deja entender que la “incomunicabilidad” que, según las dos últimas, afecta a las verdades metafísicas, no puede ser sinónimo de “puro relativismo subjetivista”, sino tan sólo una incomunicabilidad específicamente “científica”. Y es que, si bien, según ella, no se puede imponer a otros su admisión, como se les impone una verdad *experimental*, hay modo, sin embargo, de reconocer en otros las mismas conclusiones a las que nosotros mismos hayamos llegado. Sin esto último, Jaspers no podría observar que “Sólo partiendo de la fe filosófica, en todo momento prístina, capaz de reconocerse en otra, cabe encontrar en la historia de la filosofía, a través del desierto de las desviaciones, el camino que conduce a la verdad que en ella quedó absorbida” (119)

(117) *O c.*, p 30

(118) *O c.*, pp 30-31

(119) *O c.*, p 24 En otros lugares de la misma obra abunda Jaspers en el mismo sentir. Baste citar algún que otro pasaje: “El hecho de que haya podido llegar a ser una cuestión si, en general, la filosofía es ciencia, únicamente puede comprenderse por la evolución de las ciencias específicamente modernas. Estas se han desarrollado durante el siglo XIX en su mayor parte sin filosofía, a menudo en oposición a la filosofía, y, en definitiva, con la mayor indiferencia hacia ella. Si ahora la filosofía pretende ser ciencia, esto quiere decir algo distinto que antes; a saber, que debe ser una ciencia exactamente como estas ciencias modernas, tan convincentes que sus conquistas. Si no pudiera, entonces se había quedado sin objeto y debería desaparecer” (p 135)

En otro lugar observa, con sobrada razón, que la filosofía tampoco es ciencia en el sentido de *saber absoluto*, conforme al antiguo concepto de ciencia que, paradójicamente

Con todas esas precisiones, el escándalo producido en un primer momento por las expresiones kantianas ha disminuído ya notablemente de volumen. Quizá disminuya más aún, si tenemos en cuenta que ni el mismo Angélico Doctor estuvo del todo ajeno a la expresión escandalosa "fe" aplicada a la segunda operación de la mente en cuanto que tiene por objeto el *esse rei*. Dice, en efecto, en su obra *In I Sent*: "La operación del entendimiento es doble: una... imaginación del entendimiento... que consiste en la aprehensión de la simple quiddidad, la cual, con otro nombre, se suele llamar formación; la otra es la que se llama fe, la cual consiste en la composición o en la división de la proposición; la primera operación se refiere a la quiddidad de la cosa, la segunda, al *esse* de la misma" ¿Acaso no equivale eso a distinguir entre la razón pura teórica o explicativa y la razón pura práctica, o afirmativa? Así es, y, en el fondo, no parece diferir mucho este texto del que a continuación citaremos de Kant: "Pero conocer la existencia de este ser por simples conceptos —nos dice el filósofo alemán, refiriéndose a Dios— es absolutamente imposible, porque toda proposición de existencia, es decir, aquella que dice de un ser, del cual yo me formo un concepto, que existe, es una proposición sintética, es decir, una en la cual yo salgo de aquel concepto y digo más de él que lo que fue pensado en el concepto, a saber: que a este concepto *en el entendimiento*, corresponde además un objeto puesto *fuera del entendimiento*, cosa que es manifiestamente imposible producir por cualquier conclusión" (120). Es manifiesto, pues, que

camente, pesaba sobre Kant: "El segundo motivo que concurre en la ciencia moderna es la viejísima aspiración a un saber *filosófico total*. La filosofía se había presentado siempre como ciencia que conocía la totalidad, no como un conocimiento de hecho que *progresaba indefinidamente*, sino como una doctrina acabada. Ahora bien, desde Descartes, la moderna filosofía se ha identificado con la ciencia moderna, pero de tal forma que persiste, a la vez, en el viejo concepto filosófico de un saber total. Sin embargo, es preciso indicar cómo Descartes, justamente por esto, no comprendió la ciencia moderna —por ejemplo, las investigaciones de Galileo—, y que lo que él mismo hizo tenía poco que ver por su sentido con esta ciencia moderna, aunque como matemático creador la ayudó a progresar. Los filósofos posteriores, incluso Kant, en cierto grado, estaban presos en esta idea de la ciencia total. Hegel creyó realizar la verdadera ciencia total y poseer todas las ciencias en su cosmos espiritual" (p. 139).

Y en relación con la cita del texto que origina esta nota, explica lúcidamente en otro lugar: "La verdad científica es, ciertamente, de validez general, pero relativamente a los métodos e hipótesis —la verdad filosófica es absoluta para los que la realizan en la realidad histórica, pero en sus formularios carece de validez general" (p. 145). *Cfr etiam* pp. 140-143 y 144. Puede consultarse con fruto, también, J. B. LOTZ, *Sein und Existenz*, en "Gregorianum", 40 (1959), p. 416 y notas. Allí compara el autor la fe kantiana con la fe jasperiana.

(120) *Crítica de la Razón Práctica*, Parte Primera, Libro Segundo, cap. II, VII, p. 129. Para perder de una vez la desconfianza que nos inspira la razón práctica, ayuda mucho comparada con la razón especulativa en cuanto a sus semejanzas y a sus diferencias.

1) *Paralelismo entre la razón pura y la razón práctica*

a) Los juicios sintéticos a priori puramente "especulativos" son posibles por la unión de los conceptos puros del entendimiento con los datos

lá posición de Kant es *anti-racionalista*, pero en modo alguno *anti-metafísica*, si por metafísica entendemos el *mínimum* de un conocimiento cierto de objetos reales metaempíricos.

Pero, si incluimos, en la metafísica, el conocimiento del ser en cuanto tal y la vinculación de los primeros principios con la comprensión del mismo, hay que decir que Kant, no sólo niega dicha ciencia, sino que ni siquiera admite su posibilidad, puesto que el método *apriorístico* de sus conceptos ni contempla ni puede contemplar la existencia del concepto del ser. En ese sentido, Kant debe forzosamente ser superado de acuerdo con la crítica tan acertada del filósofo belga, Joseph Maréchal.

- de la percepción sensible;
- b) *Los juicios sintéticos a priori* "prácticos" son posibles por la unión de la voluntad pura práctica con la voluntad sensible, (el imperativo categórico consiste en tener que hacer lo que *sensiblemente* queremos, por que coincide con lo que la razón impone a la voluntad *inteligible*)
- 2) *Diferencia entre ambas*
- a) La *razón pura* no puede avanzar más allá de sus límites inmanentes, e d, de la experiencia
- b) La *razón práctica* (que no es más que la *razón pura* considerada desde otro punto de vista, e d, aplicada, no a objetos *dados* —e d, que "deben conocerse"—, sino a objetos *impuestos* —e d, que "deben ser realizados"—), sí, va más allá de la experiencia, y llega a *afirmar* como existente las realidades *metafísicas* que la razón pura únicamente puede "concebir" mediante "*Ideas*"
- c) *El por qué de esa diferencia* (Hay que notar que Kant no quiere probar la existencia de la libertad, de Dios, etc, sino tan sólo la de la necesidad y la de la legitimidad de su afirmación)
- 1—En el conocimiento *especulativo* no intervienen las condiciones *subjetivas*, sino sólo las condiciones *objetivas*, lo cual explica que no se extienda más allá de la experiencia, puesto que, versando sobre un objeto *dado* (gegeben), y no sobre un objeto por realizar (aufgegeben), que debe ser, impuesto, y siendo imposible que la *razón pura*, en el mero objeto, encuentre lo que está más allá de la experiencia, se sigue que la razón especulativa se tenga que limitar a ésta.
- 2—En cambio, en el conocimiento *práctico* sólo intervienen condiciones *subjetivas*, en cuanto que el objeto no las puede proporcionar, puesto que no es "dado", sino que únicamente "debe ser"; y las condiciones subjetivas se reducen a la "libertad" —puesto que, si el imperativo categórico es una realidad innegable, debe ser posible y, por tanto, supone la necesidad de un *liberum arbitrium*—; ahora bien, sabido es que la libertad exige, como postulados de la razón práctica, la existencia de los objetos metafísicos

Si bien se examina, pues, la razón práctica viene a ser nuestra razón metafísica, que afirma las realidades ultrasensibles precisamente porque en virtud de los principios de razón, debe afirmarlas. Por eso dice Klimke (*Historia de la Filosofía*, p 474): "La razón práctica necesita de realidades metafísicas, y por eso ordena a la razón especulativa, capaz únicamente de concebirlas, que, habida cuenta de aquella necesidad, las afirme como realmente existentes"

Hemos comparado ya la razón práctica con la razón especulativa, pero no estará de más que comparemos, también, las categorías de la primera (las de la libertad), con las de la segunda

Categorías de la Libertad:

- I—Son las categorías del entendimiento, en cuanto que, para obtener las determinaciones de la voluntad, se las usa,

- a) no con la intención *teorética* de traer lo múltiple de la intuición (sensible) bajo una conciencia *a priori*
 - b) sino sólo para someter lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral (e d, a la unidad de una voluntad pura)
- II—*Razón de su naturaleza*: es que las acciones pertenecen, simultáneamente:
- a) al mundo inteligible (a la conducta de los seres inteligibles) —en cuanto a la ley de la libertad—
 - b) al mundo de los fenómenos, como acontecimientos del mundo de los sentidos
- III—*Diferencia con los conceptos del entendimiento*:
- 1—Aquéllos designan sólo indeterminadamente —por medio de conceptos universales— objetos en general para toda intuición posible para nosotros. Estos, en cambio, pueden llegar enseguida (sin esperar intuiciones para adquirir significación) a ser conocimientos, porque:
 - 1) se fundan, no en formas *a priori* de otra facultad (espacio y tiempo), sino en una forma *a priori* de la razón, a saber, en la *forma de una voluntad pura*, y
 - 2) ellos mismos producen la realidad a que se refieren (la cual, por lo demás, no es cosa de conceptos)
 - 2—A los conceptos del entendimiento o leyes naturales a las cuales están los objetos de intuición sensible como tales, corresponde un procedimiento general de la imaginación —los esquemas—, que consiste en exponer *a priori* a los sentidos el concepto puro del entendimiento determinado por la ley.

En cambio, los conceptos de la razón práctica no pueden suponer ninguna intervención de la imaginación, porque la ley moral es incondicionada sensiblemente. Por tanto, sólo el entendimiento debe proporcionarle aplicación a los objetos, el cual lo hace poniendo, debajo de una idea de la razón, una ley que, *en su forma*, es una ley de la naturaleza, es decir, que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos. Eso es lo que Kant llama el *tipo* de la ley moral. Dice textualmente: “La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica, es ésta: Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debería acontecer según la ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas () Si la máxima de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es imposible la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. El tiene, pues, esa ley siempre a la mano, sólo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad, hace de aquella *ley de la naturaleza* sólo el tipo de una *ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón práctica el uso en la aplicación” (*Cr R Pr, P I, L I, cap II, p 70, Cfr etiam pp 66-67*)