

06 KANT

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

ÍNDICE

Datos biográficos	3
Escritos y bibliografía	6
CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA	
Introducción	9
Estética	13
Analítica	17
Diagramas útiles	21
Dialéctica	27
CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA	
Introducción	33
Analítica	34
Dialéctica	39
CRÍTICA DEL JUICIO	
Diagrama	43
Introducción	44
Juicio estético:	
Analítica	46
Dialéctica	53
Juicio teleológico:	
Analítica	55
Dialéctica	56
Metodología	58
APÉNDICES	
I Kant y la Filosofía de la Historia	62
II La paz perpetua y conflicto de las facultades	64
III La religión	65
DIFICULTADES PRESENTADAS CONTRA EL PENSAMIENTO DE KANT	
I Contra la crítica de la razón pura	67
II Contra la crítica de la razón práctica	74
III Contra la crítica del juicio	78
IV Contra la posición de Kant en religión	79

KANT

Datos biográficos

1724. 22 de abril, nace Immanuel Kant en Königsberg, hijo de un pobre talabartero. A los 14 años perdió a su madre, pero la recordaría siempre con cariño. Fue ella quien se dio cuenta de las dotes de su hijo, y lo envió a una escuela de humanidades. En el Colegio Fredericianum se hablaba sólo en latín, y la filología era el núcleo de la enseñanza; en segundo lugar venían matemáticas y lógica. Nada de ciencias naturales, historia, geografía, que obviamente despertaron gran interés en Kant. Creció en atmósfera pietista. El pietismo ejerce disciplina y vigilancia sobre el corazón. Kant sería retraído en dar rienda suelta a sus emociones. El pietismo supone una fuerte introspección. Kant se referirá a esta época como a su “esclavitud juvenil”. El pietismo consiste en una religiosidad personal de carácter interior, con un peligro que acecha: la rutina. Kant reaccionaría negando el valor de la oración.

1740 (16). Va a la universidad de Königsberg, Humanidades. La Universidad no era muy libre. Francisco Guillermo I veía en la Universidad simplemente la escuela de formación para los funcionarios de Estado. Prusia se caracteriza en esta época por disciplina, sacrificios, privaciones, coacción. Kant lleva la vida de un universitario pobre. Mantiene sus estudios con clases particulares a los amigos. Se le describe simpático, con trato de gentes, sentido de la libertad y resistencia para el trabajo. No le gustaban las diversiones o no se las podía permitir a causa de su economía, excepto el billar y un juego de naipes. Frente al sistema anterior memorístico, Kant se va interesando por la racionalidad matemática y filosófica. Uno de los profesores, Martín Knutzen, lo inspiraba mucho. Fue él quien hizo que Kant se interesara por Newton.

1746 (22). Primera obra: *Estimación de las fuerzas vivas*. Luego se dedicó a preceptor, para ganarse la vida, con familias del campo. Parece que en toda su vida no salió de Königsberg y sus alrededores. Por cierto los preceptores eran muy mal pagados. Se les consideraba al nivel de criados. Kant supo ganarse la consideración de las familias, pero la retribución era mínima.

1755 (31). Con su memoria *Sobre el Fuego* y su tesis *Sobre los Principios del conocimiento científico*, llega a Privatdozent, o Lector. Ese mismo otoño comienza su magisterio. Fue muy estimado. Más interesante en el trato personal y en sus clases que en sus escritos. Poco a poco fue tomando muchas clases: lógica, matemáticas, metafísica; después geografía física, ciencias naturales. Más tarde, ética y también horas para discusiones en grupo. De todos modos ganaba poco, pues trabajar en la Universidad de Königsberg equivalía a hacer voto de pobreza. Así que Kant siguió viviendo pobre, pero contento. Siguen otros escritos. Muy notables *Historia natural y Teoría del firmamento*. Escribe sobre Monadología física, sobre los vientos, terremotos, sobre el reposo y movimiento. Es de notar en este momento la trayectoria intelectual de Kant: Como si quisiera arrancar de la orientación fisicogeográfica. Le interesa la extensión del universo. Como quien quiere situarse en el tiempo y en el espacio. No viaja, pero es atento a libros, relatos de viajes, informes sobre investigaciones, Kant retenía maravillosamente todo en su fantasía, y con tantos pormenores que cuando hablaba de otras partes del mundo parecía haber estado ahí.

1762 (33) Otros escritos: *El Optimismo. Figuras silogísticas. El único fundamento posible para una prueba de la existencia de Dios*. Había influido mucho en su ánimo el terremoto de Lisboa, como en Goethe, Voltaire, Rousseau. Muy interesado en la teleología. La comida de mediodía y las veladas las solía pasar fuera de casa, en compañía de sus amistades, y no volvía a casa sino hacia medianoche. Sociable, apreciado en la ciudad. A sus estudiantes los inspira para pensar por sí mismos, y su enseñanza se va orientando hacia el estudio moral del hombre. Interiormente quiere cuajar en su mente la unidad de lo empírico y de lo racional.

1762 La Academia de Ciencias de Berlín propuso un tema de concurso, que influiría no poco en el pensamiento futuro de Kant: ¿Goza la metafísica de la misma evidencia que las matemáticas? Mendelssohn obtuvo el primer premio, y Kant el segundo. La Academia publicó los dos trabajos, y aclaró que el trabajo de Kant no desmerecía del de Mendelssohn. Por ese tiempo lee a Rousseau, quien lo impacta mucho. En *La Nueva Eloísa*, Rousseau trataba de mostrar la superioridad del sentimiento sobre la inteligencia. Es célebre en el *Emilio* la profesión de fe del vicario saboyano: Aunque la razón se oponga a la creencia en Dios y en la inmortalidad, el sentimiento está a su favor. ¿Por qué no confiarnos al instinto, en vez de ceder ante la desesperación escéptica? Cuando Kant leyó el *Emilio*, renunció a su paseo diario bajo los tilos, para leer el libro de un tirón. Había encontrado alguien que quería librarse del embate del ateísmo. Así que en Kant influyeron: NEWTON, quien lo ayudó a comprender el fenómeno del universo. ROUSSEAU, el número de la libertad. LEIBNIZ, muy de moda, por la publicación póstuma de los *Nuevos Ensayos*. WOLFF, el camino a Leibniz y la Escolástica; desgraciadamente no era de primera clase. EULER, influye por el lado de las matemáticas, contra la metafísica. Influencia decisiva la de HUME. Este y Kant tienen intereses teóricos y éticos muy diversos, pero Hume “despierta a Kant de su sueño dogmático”. El pensamiento de Kant está en ebullición o como en un crisol. Hace, deshace teorías. Las obras de 1762 (*La Prueba*, y el trabajo para la Academia) hacían esperar de Kant una nueva metafísica. Pero los pasos que iba dando eran desconcertantes. Como que se alejaba de la metafísica. Cf. 1766: *Sueños de un visionario*. Kant, los pies sobre la tierra, parece despacharse a los espíritus; podemos opinar, pero no saber nada de ellos.

1770 (46) Tesis doctoral: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Ya es profesor ordinario de lógica y metafísica. Kant dice que con esta obra termina su fase precrítica. En 1764 le habían ofrecido la cátedra de arte poético, que conllevaba la censura de poesías y el deber de componer poemas en latín y en alemán para las festividades académicas. No aceptó, aunque le hacía falta dinero. En cambio llegó a obtener el deseado y mal retribuido puesto de subbibliotecario del Palacio real. En 1769 le ofrecieron una cátedra en Erlangen, bien pagada, pero Kant prefirió quedarse en su terruño. En 1772 renuncia al puesto en la Biblioteca. En 1778 le ofrecen una cátedra en Halle, con fama de ser la mejor de filosofía en Alemania. Tampoco aceptó. Algunos critican a Kant el no haber querido salir de su patria chica. Hay que tener en cuenta que estaba trabajando en su gran obra, y un cambio lo hubiera distraído. Trabajaba sobre metafísica y ética. Sus amigos y conocidos esperaban la gran obra con impaciencia. Kant prometía terminar dentro de un mes; luego, para Pascua, el verano, o Navidad. Así pasaron diez años. La evolución de su pensamiento puede seguirse en su correspondencia con un filósofo amigo Markus Hertz.

1781 (57) **CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA**

Goethe: “Al leer una página de Kant, tengo la impresión de entrar en un aposento lleno de luz”. No todos tienen la misma impresión, al menos dada la presentación externa. Kant es consciente de que la exposición tiene una forma desagradable. El cambio de estilo con respecto a los primeros escritos es notable. Su estilo anterior era más claro e intuitivo. El cambio de estilo puede explicarse en parte por el cambio de materia, pero más porque el sentido de ciertas nociones no se agota en la primera definición, sino que se va enriqueciendo y puliendo cada vez más, cosa que los lectores deben tomar en cuenta. Por los comentarios Kant sintió que no lo habían comprendido.

1783 *Prolegómenos a la metafísica futura*, etc, hasta 1790: *Crítica del juicio*.

1788 **CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA**.

1790 **CRÍTICA DEL JUICIO**.

Kant llevó siempre una vida rutinaria. El horario que lo hizo famoso: Se levantaba a las 5; Bebía té hasta las 6, fumando pipa y planeando el día. Clases de 7 a 9 o de 8 a 10 (?), Escribía hasta la comida, junto con otros, seguida de buenas sobremesas. Paseo, una hora. Lectura y reflexión hasta las 10, hora de acostarse. Tras la *Crítica del juicio* se hizo más casero. Ya no comía fuera. Pero siguió su vida social placentera. Guardaba la regla clásica: Sus comensales no eran menos de tres, ni más de nueve. Su vida, siempre modesta. Aun en tiempos de carencia ayudaba a los pobres. Kant se alió a la filosofía berlinesa de la Ilustración, cuyo órgano central era el *Berlinische Monatsschrift*, contra la actitud reaccionaria de Prusia. En 1788, todavía bajo Federico el Grande, se prohibió en la Universidad de Königsberg la libre organización de la enseñanza académica. Los profesores debían ajustarse estrictamente al libro de texto. Exceptuaban a Kant y a su curso de geografía física, porque no había buen libro. A los dos años de morir Federico, fue nombrado Ministro de Educación y de Culto Wöllner, quien promulgó el famoso Edicto sobre la Religión, seguido por otro sobre la censura. Era la respuesta del gobierno al liberalismo y a la Ilustración. Las dificultades que tuvo Kant ante esta reacción las veremos más adelante. (Ver lista de Escritos).

Carlota de Schiller dijo que Kant habría sido una de las figuras más grandes de la humanidad si hubiese sido capaz de sentir amor. Y en efecto, las relaciones de Kant con otras personas no parecieron traspasar nunca los límites de la razón, a pesar de la amabilidad de que era capaz. Ese predominio de la razón puede dar la impresión de frialdad. Pero se puede hablar en Kant de una cortesía del corazón, que si no igual al amor es al menos afín a él. Por otro lado su sentido de humanidad, de humanismo, es muy profundo. Quizá llame mucho la atención su falta de sentimentalidad porque era la época del sentimentalismo alemán. Durant explica esto concisamente: Kant pensaba mucho las cosas antes de ponerlas en práctica, y por eso se quedó soltero toda su vida. Ya en su primera obra, a los 22 años, había dicho: Me he trazado ya el derrotero que he de seguir. Iniciaré mi carrera, y nada ni nadie me impedirá proseguirla. Ciertamente cumplió Kant lo que había planeado su entusiasmo juvenil.

*"Dos cosas llenan el corazón de una admiración siempre nueva y creciente a medida que la reflexión se aplica a ella:
El cielo estrellado arriba de mí. Y la ley moral dentro de mí".*

Kant

ESCRITOS DE KANT. Königsberg, 1724-1804.

Se incluyen conferencias, artículos y algunas cartas. Estos títulos van abreviados. Las obras de mayor interés van subrayadas. Las obras empleadas en este curso van además en mayúsculas y negritas, con su título en alemán.

- 1746 (22) Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas.
- 1754 (30) Sobre si la tierra ha sufrido cambios en su girar en torno al eje.
Sobre si la tierra envejece.
- 1755 (31) Historia general de la naturaleza y teoría del firmamento.
Sobre el fuego. (De igne). Disertación latina para la promoción académica.
Nueva explicación de los principios del conocimiento metafísico.
(Principiorum Primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio).
Tesis para grado Lector.
- 1756 (32) Sobre los terremotos y sus causas (tres artículos)
Monadología física.
Teoría de los vientos (dos artículos)
- 1758 (34) Nuevo concepto del movimiento y del reposo.
- 1759 (35) El optimismo.
- 1760 (36) Carta de consuelo a la madre de un estudiante muerto prematuramente.
- 1762 (38) La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas.
El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios.
- 1763 (39) Intento de introducir en el saber del mundo la idea de magnitudes negativas.
- 1764 (40) El sentimiento de lo bello y lo sublime.
El aventurero Jan P.Z. Komarnicki.
Enfermedades de la cabeza.
La teoría manejada por Silberschlag sobre la bola de fuego aparecida el 23 de julio de 1762.
Sobre la claridad de los principios de teología natural y de la moral.
(Trabajo que ganó el 2º premio de la Academia de Ciencias de Berlín, sobre el tema si la metafísica tiene el mismo tipo de certeza que las matemáticas).
- 1765 (41) Programa de sus clases en el semestre de invierno 1765-6.
- 1766 (42) Sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica.
- 1768 (44) Un ensayo acerca del espacio.
- 1770 (46) Forma y principios del mundo sensible e inteligible. (Tesis doctoral).
(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*).
- 1771 (47) Recensión de un escrito de Moscati sobre las diferencias corpóreas en la estructura de animales y de hombres.
- 1775 (51) Diversas razas humanas.
- 1776 (52) El Instituto filantrópico de Dessau.
- 1781 (57) **LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.** (Kritik der reinen Vernunft).
- 1782 (58) Informe sobre la edición J. Bernouilli de la correspondencia Lambert.
Informe a los médicos.
- 1783 (59) **PROLEGÓMENOS A LA METAFÍSICA FUTURA.**
(Prolegomena zu einer jeden künftigen metaphysik).
Sobre la conferencia "Introducción a la Ética" del predicador Schulz.

- 1784 (60) Idea para una historia universal desde un ángulo cosmopolita.
Qué es la Ilustración.
- 1785 (61) Recensiones a “Ideas sobre filosofía de la historia” de Herder.
Los volcanes de la luna.
Ilegalidad en la edición clandestina de libros.
El concepto de raza humana.
- 1785 (61) **FUNDAMENTOS DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES.**
(Grundlegung der Metaphysik der Sitten).
- 1786 (62) Primeros principios metafísicos de las ciencias naturales.
El comienzo probable de la historia humana.
El ensayo de Hufeland sobre el Principio del derecho natural.
Observaciones a la obra de Jacobi “Las horas matinales de Mendelssohn”.
Qué signifique orientarse en el pensamiento (Pugna Jacobi-Mendelssohn).
- 1787 (63) 2ª edición de LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.
- 1788 (64) El uso de principios teleológicos en filosofía.
- 1788 (64) **LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.** (Kritik der praktischen Vernunft).
Una medicina filosófica del cuerpo.
Libertad y necesidad. (Recensión a una obra de Aug. Heinr. Ulrich).
- 1790 (66) **LA CRÍTICA DEL JUICIO.** (Kritik der Urteilskraft).

Sobre el fanatismo y los medios en contra.
Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura.
(Defensa contra el ataque de Eberhard, leibniziano).
Sobre tres disertaciones de Kästner.
- 1791 (67) El fracaso de todos los intentos filosóficos en teología.
¿Cuáles son los verdaderos progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff?
- 1792 (68) El mal radical.
- 1793 (69) **LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA SIMPLE RAZÓN.**
(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft).

El aforismo “Tal cosa es correcta en teoría, pero no sirve en la práctica.”
- 1794 (70) Influencia de la luna en el clima.
El final de todas las cosas.
- 1795 (71) **LA PAZ PERPETUA.** (Zum ewigen Frieden).
- 1796 (72) El órgano del alma.
El nuevo tono noble adoptado por la filosofía.
Arreglo de una polémica matemática originada en un malentendido.
Proclamación del próximo tratado de paz perpetua en filosofía.
- 1797 (73) **METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.** (Metaphysik der Sitten).

El pretendido derecho a mentir por amor al prójimo.

- 1798 (74) Conflicto de las facultades.
Sobre la industria del libro. (Dos cartas).
Antropología bajo el aspecto pragmático.
- 1799 (75) Aclaración a la "Teoría de la Ciencia" de Fichte.
- 1800 (76) Prefacio a la obra de R. B. Jachmann "Examen de la filosofía de Kant, respecto a la semejanza que le atribuyen con el misticismo."
Postdata a un amigo. (En el diccionario alemán lituano de G. Mielcke).
Lógica (sus cursos).
- 1802 (78) Geografía física.
- 1803 (79) Pedagogía.

Opus postumum. Cursos. Textos inéditos. Correspondencia.

BIBLIOGRAFÍA MUY SELECTA DE AUTORES QUE PONEN DIFICULTADES CONTRA KANT

Bergson: *La Pensée et le Mouvant*. "L'intuition philosophique", pp. 134-162.
Y otros escritos

Hegel: *La Fenomenología del Espíritu*. Sección VI, C.

Nietzsche:

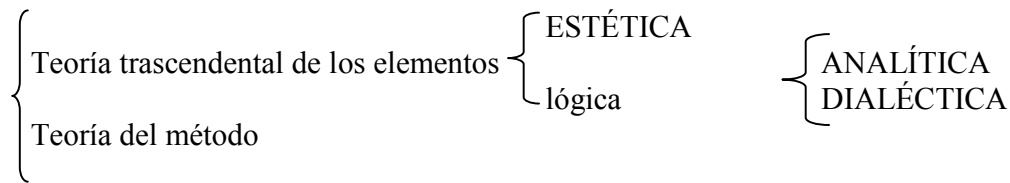
Más allá del bien y del mal.

Genealogía de la moral.

Póstumos citados a la antigua de *Voluntad de Poder*.

Póstumos citados a la antigua de *Tratados Filosóficos*, Vol. XII.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA



Teoría trascendental de los elementos (Transszendentale Elementarlehre):
Investiga los elementos a priori del conocimiento.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL (Transszendentale Ästhetik):
Investiga las formas a priori de la sensibilidad.
Muestra cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de las matemáticas.

Lógica trascendental (Transszendentale Logik):
Investiga las formas a priori del conocimiento racional.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL (Transszendentale Analytik):
Investiga las formas a priori del entendimiento.
Muestra cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de las ciencias naturales.

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL (Transszendentale Dialektik):
Investiga críticamente al entendimiento y a la razón.
Investiga si acaso la Metafísica es posible.

Teoría trascendental del método (Transszendentale Methodenlehre):
Investiga las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura.
Estudia la disciplina, el canon, la arquitectónica y la historia de la razón pura.

INTRODUCCIÓN. Nociones varias y problemática.

A PRIORI	Necesario y universal. No proviene de la experiencia. Proviene del sujeto y se aplica a la experiencia.
PURO	Sinónimo de “a priori”. De suyo dice solamente: “en sí mismo vacío de contenido empírico”.
TRASCENDENTAL	Es de las nociones más complejas y variables en la filosofía, sobre todo reciente. En la escolástica aristotélico-tomista, los “trascendentales” son, las propiedades del ser: unidad, verdad, bondad; otros añaden: belleza. Pero en Kant, lo “trascendental” NO designa al ser ni a las propiedades del ser, sino que: SE REFIERE AL CONOCIMIENTO A PRIORI. No se trata sólo de una definición, sino de algo más profundo.

Para Kant:

CONOCIMIENTO TRASCENDENTAL	No se refiere al conocimiento de los objetos como son en sí, sino a nuestro modo de conocerlos a priori.
FILOSOFÍA TRASCENDENTAL, FILOSOFÍA CRÍTICA	Investigación trascendental: Investigación del conocimiento a priori.
ANÁLISIS TRASCENDENTAL	Es el método. Se va de un juicio dado a los principios a priori que hacen ver cómo ese juicio es posible. Se mueve en la esfera crítica, NO en la psicológica, contra Locke y contra Hume, que no hicieron, según Kant, sino “fisiología del entendimiento”.
IDEALISMO TRASCENDENTAL	La doctrina tal como resulta de la investigación trascendental.
TRASCENDENTE	Para Kant: Lo que existe en sí, fuera de nuestro espíritu, fuera de toda experiencia posible. Es incognoscible. Notar que el conocimiento trascendental es inmanente, no es trascendente.
LÓGICA FORMAL	No tiene contenido. Trata de las reglas que aseguran la cohesión interna del pensamiento, para que no se contradiga a sí mismo. Kant no la investiga.
LÓGICA TRASCENDENTAL	Ya la definimos más arriba. Tiene contenido. Se refiere al conocimiento racional a priori. Kant la investiga.
<hr/>	
JUICIOS ANALÍTICOS	Analytische Urteile. El predicado está contenido en el sujeto. Son juicios explicativos (Erläuterungsurteile), porque el predicado no añade al sujeto nada que no esté en él. Se fundan en la ley de contradicción lógica. Ej.: Todos los cuerpos son extensos. La idea de extensión ya está incluida en la de cuerpo.
JUICIOS SINTÉTICOS	Synthetische Urteile. El predicado NO está contenido en el sujeto. Son juicios ampliativos (Erweiterungsurteile), porque amparan nuestro conocimiento. En efecto, el predicado añade algo al sujeto; el predicado no se obtiene por mero análisis del sujeto. Ej. Todos los cuerpos tienen peso. La idea de peso no está incluida en la de cuerpo.
A POSTERIORI	La conexión entre predicado y sujeto se da sólo en y por la experiencia, no se obtiene por análisis del sujeto. Estos juicios son factuales, contingentes, y no gozan de universalidad estricta. Ej. Todos los campesinos de México vivieron este año muy pobremente.
A PRIORI	La conexión, tampoco cognoscible por análisis del sujeto, es necesaria y estrictamente universal; y no viene de la experiencia. Ej. Todo lo que ocurre tiene una causa. El problema es ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Problemática. El problema general que se plantea es:

- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?
- ¿Podemos saber a priori algo sobre la realidad?

En Aritmética. Consideremos el juicio $7 + 5 = 12$. No es una generalización empírica que admita excepciones. Es una proposición necesaria. Pero no es analítica, sino sintética. El concepto “doce” no puede obtenerse por mero análisis de “siete” y de “cinco”, pues estos no implican por sí el concepto de doce. Sólo la intuición nos permite llegar a “doce”.

En Geometría. Veamos el juicio “Una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos”. No es un juicio analítico, sino sintético. Porque el concepto de recta no contiene ninguna noción de cantidad, sino sólo la de cualidad. El concepto “la más corta” está añadido, y no se deriva por análisis del concepto de línea recta. La intuición nos ayuda. Pero la proposición es universal, necesaria, a priori. No es una mera generalización empírica.

En Física. Tomemos el juicio “En todos los cambios del mundo material, la cantidad de materia permanece constante”. Juicio no analítico, sino sintético. En el concepto de materia no está incluida la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio ocupado por ella. El juicio es necesario, a priori.

En Moral. Lo veremos en su lugar.

En Metafísica. Si la metafísica es posible, debe tener juicios sintéticos a priori; esto es, juicios que sean necesarios y universales; y que, a diferencia de los analíticos, amplíen nuestro conocimiento de la realidad.

Kant quedó fascinado por la certeza matemática. Las verdades matemáticas, y también las científicas, son aceptadas por todos los sabios. En cambio, la metafísica parece un circo en que nadie se pone de acuerdo.

Tenemos que investigar como detectives, o como jueces, qué pasa con la metafísica. Qué es lo que puede hacer la razón, si se le arrebatara el material y la ayuda de la experiencia. Mientras se realiza esta investigación “todos los metafísicos quedan solemnemente y conforme a la ley, suspendidos en sus funciones, hasta que se haya respondido satisfactoria mente a esa pregunta”. (La metafísica que Kant conoció fue la presentada por Wolff, que no era excelente; pero la crítica de Kant afecta a toda clase de metafísica). Distingue Kant:

Metafísica, como disposición natural a suscitar problemas tales como Dios, inmortalidad, etcétera. Así, en cuanto disposición, la metafísica es posible.

Metafísica, como CONOCIMIENTO CIENTÍFICO de entes suprasensibles tales como Dios, el alma inmortal, etcétera. Así, concluirá Kant que la metafísica es imposible.

Notemos que en aritmética, geometría y física HAY conocimientos a priori. Y sólo nos preguntamos cómo es posible ese conocimiento a priori. En metafísica es doble la pregunta: Si se da el conocimiento a priori; y luego, cómo es posible.

Posiciones de Hume (y un tanto, de Locke):

De Kant:

a) De la experiencia no puede venir la necesidad ni la universalidad.

O.K.

b) Todo nuestro conocimiento viene DE la experiencia.

¡NO!

Kant: Es cierto que todo nuestro conocimiento comienza CON la experiencia.
De ahí no se sigue que todo nuestro conocimiento venga DE la experiencia.

Hay principios que la razón forma por sí misma CON OCASIÓN de la experiencia.
Esos principios son a priori pues no proceden de la experiencia, sino que se aplican a ella.

Es verdad que Hume “despertó” a Kant de su sueño dogmático. Hume le hizo ver que “causa” no viene de la experiencia. Según Hume, al afirmar “causa” expreso simplemente la expectativa habitual mecánicamente producida por asociación de ideas. Kant hace ver que sí, que necesariamente afirmo “todo cambio ha de tener una causa”, pero que esa necesidad se explica no sólo psicológicamente, a lo Hume. La dependencia causal es conocida a priori. El juicio es sintético a priori. No es una generalización de la experiencia, ni necesita confirmación empírica. La causalidad no es el único terreno, como vamos a ver.

Kant estudia entonces la razón no bajo el aspecto psicológico a lo Hume, sino bajo el aspecto trascendental. Estudia las condiciones PURAS presentes en el sujeto humano, que hacen posible el conocimiento. Condiciones: no las empíricas, como luz para leer instrumentos adecuados, salud del sujeto, sentidos sanos; sino condiciones del conocimiento en cuanto tal. Y lo mismo en cuanto al sujeto: considera no a un Juan, Ricardo, Enrique; sino al sujeto humano en cuanto tal.

La revolución copernicana de Kant.

“Se ha admitido hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que adecuarse al objeto. Pero todos los intentos realizados para averiguar a priori algo de ellos mediante conceptos que amplíen nuestro conocimiento, han fracasado... Veamos por tanto si no progresamos más con la suposición inversa: que LOS OBJETOS SE ADECUAN A NUESTRO CONOCIMIENTO”.

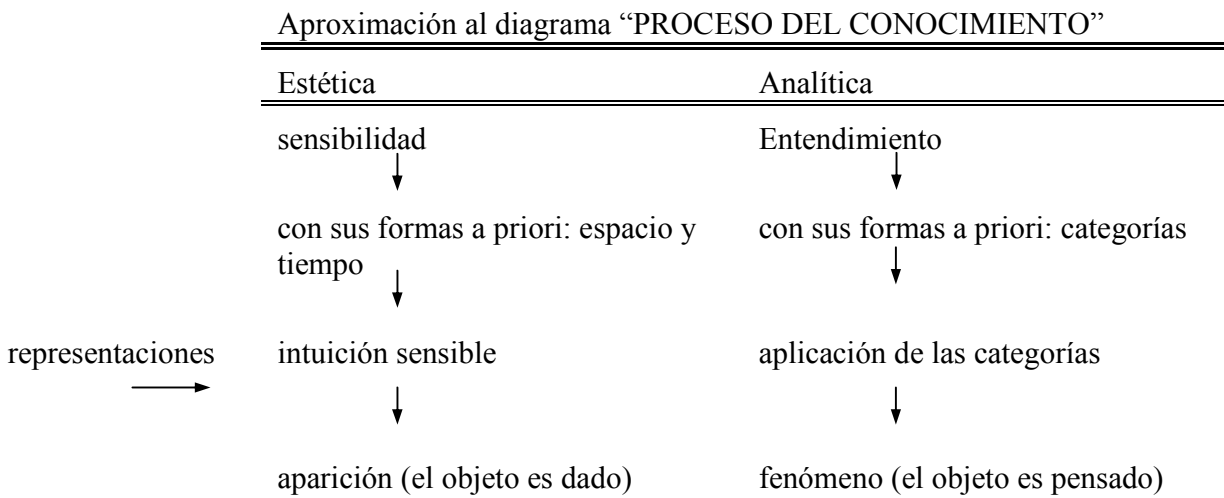
Notemos que para Kant nuestra mente no es creadora; no crea sus objetos a partir de la nada, sino que simplemente impone al material de la experiencia, las formas a priori “internas”. Kant tampoco afirma que la aplicación de esas formas sea consciente, deliberada. La mente impone sus formas espontáneamente.

Para comprender esto puede ayudar el ejemplo de los anteojos con cristales de color, por ejemplo, rojo. Con esos anteojos vemos todo rojo, aunque en sí no sea rojo. O bien unos cristales con que todo se vea más achatado, o más gordo. Quizá las cosas tengan otra figura, pero el hombre con esos anteojos no puede saberlo, claro, a no ser que se quite los anteojos.

Ahora bien: Nuestros ojos ¿no son esa especie de anteojos que nos hacen ver las cosas de una manera determinada? Cómo sean las cosas en sí, nunca podremos saberlo, pues no podemos quitarnos los ojos, como si nos quitáramos anteojos. Lo mismo respecto del oído y de los demás sentidos. Todavía más, y es algo decisivo: Podemos sospechar que algo así sucede con el

entendimiento, que tendría sus “anteojos mentales” o estructuras mentales, por ejemplo “substancia”, “causa”, etcétera. Así se explicaría el problema suscitado por Hume, quien ve “silla”, “fuego”, “cenizas”, pero no ve “causa”. Percibe “tristezas”, “alegrías”, “preocupaciones”, “deseos”, pero no “substancia espiritual”. Y era verdad: ni “causa” ni “substancia” vienen de la experiencia, sino que vienen del sujeto, del entendimiento, que necesariamente piensa así la realidad. Entonces, según Kant, ¿lo que sabemos a priori sobre las cosas, es lo que nosotros mismos ponemos en ellas! Kant va así contra el dogmatismo, que pretendiendo enseñar no nos enseña nada; y contra el escepticismo, que no nos promete nada.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL



Comentario. La cosa externa es desconocida. Al afectar a los sentidos produce una “representación”. Espacio y tiempo unifican la multiplicidad “desordenada” de representaciones o impresiones. NO que primero advirtamos sensaciones desordenadas, y después, deliberadamente las sometamos a las formas de espacio y tiempo. Jamás nos enfrentamos a sensaciones desordenadas y luego las “ordenamos”. La ordenación es una condición para que advirtamos las sensaciones, y no al contrario.

Sobre la multiplicidad de las sensaciones: De por sí, una sensación no es sino (la conciencia de) un estímulo: un sabor en la lengua, un olor en la nariz, un sonido en las orejas, temperatura en la piel, un resplandor de luz en la retina, una presión en los dedos. Este es el origen crudo y tosco de la experiencia sensible. Las impresiones, sin la unificación de la sensibilidad, son una multiplicidad caótica.

Sobre espacio y tiempo: No son propiedades de las cosas, ni tampoco son seres reales en sí. Ni obtenemos los conceptos de espacio y de tiempo por abstracción a partir de las cosas, pues espacio y tiempo no pertenecen a las cosas; sino que son formas internas del sujeto. Espacio y tiempo son formas puras, a priori.

El espacio es la forma para las sensaciones externas. La sensibilidad sitúa las sensaciones externas en el espacio; las sitúa como existentes en el espacio; las espacializa. El espacio es un instrumento con el que “construimos” la naturaleza externa. El espacio es la condición de posibilidad de las apariciones. Al espacio no lo abstrahemos de los objetos de la experiencia externa; sino que esta experiencia es sólo posible gracias a esta forma a priori de “espacio”.

El tiempo es la forma a priori para la experiencia interna, para la intuición de nosotros mismos. Nuestros estados psíquicos son temporalizados, “percibidos en el tiempo”, como sucesivos unos a otros, o como simultáneos. Como condición de posibilidad de toda experiencia interna, nuestros estados internos son temporalizados. Además, como toda experiencia externa tiene un aspecto de experiencia interna, podemos decir que el tiempo es condición inmediata de toda aparición interna; y mediata de toda aparición externa. Mientras que el espacio es condición de toda aparición externa, el tiempo es la condición de todas las apariciones, internas y externas. El tiempo no es inherente a los objetos, sino sólo al sujeto. Abstrayendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, el tiempo no es nada. Kant llama al espacio y al tiempo “intuiciones a priori”.

Cómo es posible el conocimiento matemático. Habíamos dicho que las matemáticas tienen juicios sintéticos a priori; y que el único problema era llegar a saber cómo son posibles. Ahora lo sabemos: Nuestra mente sitúa las cosas en el espacio y en el tiempo.

El concepto de cambio y en concreto el de movimiento local se hace posible gracias a la intuición a priori del tiempo. Así se explica el conocimiento sintético, sobre todo en el caso de la aritmética. De manera semejante, con el espacio como intuición igualmente a priori se explica el conocimiento sintético sobre todo en el caso de la geometría. [De la geometría euclidiana, pero se discute mucho si la teoría de Kant puede aplicarse a las geometrías no euclidianas].

Platón estaba convencido del carácter a priori de las matemáticas, pero lo explicaba postulando una intuición de los objetos matemáticos en sí. Kant acusa a Platón de abandonar el mundo de los sentidos para refugiarse en un mundo ideal vacío.

2º Comentario al esquema de la pag. 13

(Consideraciones por adelantado de la Analítica).

En el conocimiento intervienen:

- De fuera, las representaciones, que provienen de un incógnito X.
- De dentro, la SENSIBILIDAD, con sus formas a priori: espacio y tiempo.
y el ENTENDIMIENTO, con sus formas a priori: 12 categorías.

SIN LA SENSIBILIDAD, no sería dado objeto alguno.

El incógnito X o materia amorfa NO es el objeto del conocimiento, como pensaba la filosofía ingenuamente dogmática. La sensibilidad echa sus formas a priori sobre las representaciones provenientes de la materia a-MORFA (incógnito X), y FORMA así el objeto del conocimiento; esto es, lo que se llama APARICIÓN del objeto de conocimiento.

SIN EL ENTENDIMIENTO, ningún objeto sería PENSADO. El entendimiento echa sus categorías (formas a priori) sobre las apariciones de que hemos hablado, las categoriza. El objeto del conocimiento (o la aparición) así pensado se llama. FENÓMENO.

Las categorías solas	no tienen contenido:	están vacías.
Las intuiciones solas	no tienen categorías:	están ciegas.

El entendimiento es incapaz de intuir (espacio y tiempo no son formas del entendimiento, sino de la sensibilidad). Y los sentidos son incapaces de pensar (Las categorías no son formas de los sentidos, sino del entendimiento).

Nota.- En la 1ª edición de la Crítica de la Razón Pura, Kant usa los términos aparición y fenómeno en el sentido que hemos mencionado. En la práctica usa “aparición” en los dos sentidos: contenido de una intuición sensible todavía sin categorizar (propriadamente aparición), o ya categorizado (fenómeno).

SENSIBILIDAD	(Sinnlichkeit) La capacidad de recibir representaciones por el modo como somos afectados por los objetos. Los objetos nos son dados por medio de la sensibilidad. Sólo ella nos procura intuiciones. Representación (Vorstellung) = impresión.
SENSACIÓN	(Empfindung) La representación recibida en cuanto nos afecta.
INTUICIÓN	(Anschauung) Conocimiento por el cual un objeto concreto nos es inmediatamente dado. Tanto en alemán como en castellano puede significar el acto de intuir o lo intuído. Puede ser sensible o intelectual, pero Kant niega al hombre la intuición intelectual.
OBJETO	(Gegenstand) Kant lo usa en dos sentidos sobre todo: - cosa en sí: de donde supuestamente vienen las representaciones. - objeto del conocimiento: un objeto ya elaborado por las formas a priori, no en su desnuda in-organización. Este es el sentido normal en Kant.
APARICIÓN	(Erscheinung) El objeto indeterminado de una intuición empírica sensible, sometido ya a las formas de espacio y tiempo. Consta de materia y forma.
MATERIA	(Materie) “Lo que corresponde a la sensación”. Dada a posteriori. Aquello indeterminado en la intuición. (En lenguaje sencillo diríamos: las sensaciones mismas).
FORMA	(Form) Lo que permite que la multiplicidad de la materia se organice según ciertas relaciones. Las formas son a priori, esto es, provienen del sujeto. Son condiciones necesarias para el conocimiento. Esto separa a Kant del empirismo puro. Por ejemplo, en el caso de la sensibilidad, las formas son espacio (Raum) y tiempo (Zeit), o sea, el cuadro espacio temporal en que se sitúan las impresiones sensibles.

FENÓMENO	<p>(Phaenomenon, Phaenomena) Las apariciones en cuanto pensadas como objetos según la unidad de las categorías. El contenido indeterminado, sin categorizar, se llama aparición. Y ya categorizado, fenómeno. A veces usa Kant “aparición” en los dos sentidos.</p> <p>Nota.- En estas notas he traducido Erscheinung por “aparición”, en el sentido técnico ya explicado. Deseché la traducción “apariencia”, que al menos en su uso corriente puede ser más ambiguo. Apariencia equivale en alemán a “Schein”, y esta palabra se usa en alemán para decir por ejemplo “Meras apariencias”. Frente a otras traducciones, atender al sentido.</p>
PENSAR	<p>(Denken) Unificar diversas representaciones para formar un conocimiento (Erkenntnis), por medio de conceptos o categorías.</p> <p>Nota: Pensar = Juzgar = facultad de hacer juicios (Urteilkraft).</p>
ENTENDIMIENTO	<p>(Verstand) Es la facultad de juzgar. Facultad de unificar los fenómenos por medio de reglas. Entender = Pensar = Juzgar.</p>
CATEGORÍAS	<p>(Kategorie, Kategorien)</p> <p>CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO</p> <p>Son las formas a priori del entendimiento. Las condiciones a priori del conocimiento.</p>
EXPERIENCIA	<p>(Erfahrung) Conjunción o producto de la intuición sensible y del entendimiento.</p>
RAZÓN	<p>(Vernunft)</p> <p>a) En sentido amplio: = sensibilidad + entendimiento + razón en sentido estricto.</p> <p>b) En sentido estricto, en cuanto diversa del entendimiento: = facultad que tiende a buscar principios absolutos, incondicionados. O: facultad de unificar las reglas del entendimiento por medio de principios. (Atender al contexto).</p>
OBJETO TRASCENDENTAL	<p>La idea completamente indeterminada de algo en general.</p>
NÚMENOS	<p>(Noumenon, Noumena) El objeto trascendental en cuanto inteligible. El objeto trascendental simplemente es un desconocido o incógnito X, que, en cuanto inteligible (¿lo es?) se llama número.</p>

ANALÍTICA TRASCENDENTAL

1.- A manera de introducción ver pag. 14, “2º Comentario”.

2.- **Las categorías.** Kant pone 12. [Ver pag. 21]. En esta lista podemos observar que a cada tipo de juicio corresponde una categoría diversa. Recordar que el entendimiento no intuye, sino que juzga. Y juzgar consiste en sintetizar. Los caminos fundamentales de síntesis se muestran en los diversos tipos lógicos de juicio.

En realidad hay más de 12 categorías, pero todas se pueden reducir a esas doce. Gracias a esas 12 categorías podemos pensarlo todo.

Recordemos que Aristóteles había encontrado 10 categorías (Ver el Miniléxico, y verificar cómo la lista sigue otros criterios). Las categorías de Aristóteles eran también las maneras que tenemos para pensarlo todo.

Sólo que Aristóteles es realista: Sus categorías son maneras de pensar las cosas. Pero son TAMBIÉN las maneras como existen las cosas.

Kant es idealista: Sus categorías son maneras de pensar las cosas, PERO NO SON las maneras como existen las cosas (al menos no podemos saberlo).

Atendiendo a las categorías de Kant, todas son, como hemos dicho, formas a priori: provienen del sujeto, no de la experiencia. Si atendemos por ejemplo al juicio: “Todo lo que sucede tiene una causa”, vemos que es una ley del pensar, no una ley del ser. Esto es, no podemos comprender la realidad si no consideramos en ella la relación causa/efecto. No que en la naturaleza haya causa y efecto (al menos no podemos saberlo con conocimiento científico); sino que somos nosotros quienes introducimos las categorías de causa y efecto, e introducimos así el orden y la regularidad en lo que llamamos naturaleza.

3.- **Puente entre sensibilidad y entendimiento.** Se presenta el problema cómo pueden “colaborar” una facultad del orden sensible (sensibilidad) y otra del orden intelectual (entendimiento). Kant pone entonces, a manera de puente, una facultad intermedia, mediadora.

El mismo problema se presenta muy agudo de esta manera: Al entendimiento “le llegan” miles y miles de “apariciones”, y las “categoriza”, esto es, les aplica, a unas, la categoría causa; a otras, la categoría efecto; a otras, la categoría unidad; o multiplicidad, o substancia, etcétera. Ahora bien, el entendimiento ¿aplica esas categorías “como le viene en gana”? ¿o bien, cada aparición concreta “ya está pidiendo” una categoría concreta, por ejemplo la de accidente, y no la de causa? Kant pensó que la solución era esa facultad intermedia que llamó IMAGINACIÓN. (La escolástica tiene un problema no igual, pero si semejante, y usa también la imaginación.)

IMAGINACIÓN (Einbildungskraft) Facultad mediadora entre entendimiento y sensibilidad. “Una fuerza escondida en lo recóndito del ánimo, cuyo arte quizá nunca se llegue a comprender claramente”. Por una parte tiene que ver con el entendimiento; por otra, con la sensibilidad. Así, media entre los dos. La imaginación produce esquemas. El esquema produce imágenes. Y esto para cada categoría concreta [Ver diagrama pag. 21].

ESQUEMA (Schema) No es una imagen. Tampoco es sensación. Ni categoría. Es un MÉTODO, una REGLA para construir una imagen conforme al concepto. Construir: determinando el tiempo, según las exigencias de cada categoría.

El esquema tiene un pie en el entendimiento, porque cada categoría tiene su esquema a priori, de carácter general. Y tiene otro pie en la sensibilidad, porque su forma a priori es el tiempo. La diferencia está en que el esquema hace su determinación temporal SEGÚN las exigencias de cada categoría, a lo que no llegaba la sensibilidad.

Popularmente diríamos que el esquema actúa sobre la aparición dibujándole ciertos rasgos con que ésta se hará reconocible para la aplicación de la categoría. Ciertos rasgos: no son de carácter pictórico; son de carácter temporal, tienen que ver con el tiempo. Tal vez pueda decirse que la imaginación, con el esquema, hace una reproducción o proyección temporal de las categorías. Serían las categorías “esquemáticas”. Quizás así se comprenda la función mediadora de la imaginación, del esquema y del tiempo. ¡Notar que hemos estado hablando de la IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL, no de la empírica!

IMAGEN (Bild) La aparición esquematizada, concreta. Popularmente: Lleva ya ciertos rasgos (temporales) de la categoría. Estos rasgos se los puso el esquema. El esquema a su vez provino de la imaginación trascendental. Esto es, esos “ciertos rasgos temporales” provienen en último término del sujeto (y, en concreto, de cada categoría). El entendimiento podrá entonces “reconocer” esa imagen, y aplicarle plenamente la categoría. Tenemos así el FENOMENO, que puede definirse como la aparición categorizada.

(Notar que para la escolástica, la imagen es también un paso intermedio en el proceso cognoscitivo; pero se mantiene nítidamente en el plano del sentido. Los rasgos del orden sensible que ella trae provienen no del sujeto sino de los objetos externos) [Ver diagrama pag. 13].

4.- **Vista de conjunto de todo el proceso cognoscitivo.**

1ª Síntesis. Función de la sensibilidad. Se presenta la materia amorfa, proveniente del incógnito X. Hay representaciones. Entonces, la sensibilidad unifica esos datos amorfos por medio de las formas puras de espacio y de tiempo. Esta unificación se llama **síntesis aprehensiva en la intuición**. Notar que no advertimos sensaciones sin relacionarlas en el espacio y en el tiempo; sin situarlas en un cuadro espacio-temporal. Advertir dos sensaciones implica el relacionar una con la otra en el espacio (si son sensaciones externas), y también dentro del tiempo (sean externas o internas) dentro de un orden de sucesión temporal. Una sensación llega antes o después de otra, o al mismo tiempo. Así se ordena la multiplicidad de la sensación. Tal unificación o síntesis aprehensiva es automática, inconsciente. El resultado es la APARICIÓN, que ahora sí ya es un objeto dado. La materia amorfa que había llegado al comienzo no era propiamente “objeto dado”. Se constituye en objeto gracias a las formas puras de espacio y de tiempo.

2ª Síntesis. Función de la imaginación. Realiza la **síntesis reproductiva**, que es también automática e inconsciente, mediante el esquema, reproduciendo cuasi sensiblemente la categoría adecuada y cuasi dibujando esos rasgos de la categoría en el objeto dado (o aparición) correspondiente. Todo según la determinación temporal exigida por cada categoría. El tiempo viene a ser la condición formal de la conexión.

[Una gran dificultad contra Kant: ¿De dónde viene que la imaginación dibuje rasgos de ESTA categoría en concreto, y no de otra? ¿A su libre arbitrio? ¿Al azar? ¿Por una ley necesaria? Kant no puede admitir que esa determinación venga del objeto].

Resultado: tenemos ya la IMAGEN; esto es, el objeto dado ya está esquematizado, y listo para que se le aplique la categoría.

3ª Síntesis. Función del entendimiento. El entendimiento, con sus conceptos puros o categorías, que aplica al objeto, realiza la plena unificación o **síntesis recognoscitiva**, también de carácter inconsciente. A cada objeto dado (imagen en este momento) se le aplica su categoría correspondiente. Resultado el FENÓMENO [Ver pag. 21].

4ª Síntesis. Función de la conciencia. Hasta este momento no tenemos todavía el conocimiento propiamente tal. Kant va a realizar lo que falta: una DEDUCCION TRASCENDENTAL = justificación del uso de las categorías. No va a mostrar que su uso es empíricamente fecundo, que las categorías dan buenos resultados; sino que son las condiciones requeridas para que los objetos sean realmente pensados. El uso de las categorías no ha de justificarse apelando a la tesis de que la mente deba adecuarse a los objetos; más bien hay que mostrar que los objetos han de adecuarse a la mente.

La deducción trascendental parece que va por este camino: no es posible ningún conocimiento de objetos si la multiplicidad de objetos (o fenómenos) no se unifica en una conciencia. Las tres primeras síntesis o unificaciones que vimos son inconscientes. No se puede llamar conocimiento a un puro flujo de representaciones (o intuiciones o fenómenos) a lo Hume, sino que es necesaria la síntesis unificante en un sujeto. Tal síntesis no es posible sino dentro de la unidad de la conciencia. Tal es la **síntesis aperceptiva**. Esta ya es consciente. Se realiza en la conciencia del sujeto.

Precisiones:

Dos tipos de apercepción:

APERCEPCIÓN EMPIRICA: No es otra cosa que la conciencia empírica y contingente de un estado psíquico concreto como mío. Es fragmentaria; no está unificada.

APERCEPCIÓN PURA. Consiste en el hecho de que el “yo pienso” tiene que poder acompañar toda la multiplicidad de las representaciones, como condición permanente de la experiencia. Presupone la unidad trascendental de la autoconciencia. Tal unidad no me es dada como un objeto, sino que es la condición necesaria para que haya objetos pensados en mí. El objeto debe ser uno; y esta unidad sólo puede venir de la conciencia en que aparecen los fenómenos. Notar que sólo así se puede relacionar el presente con el pasado. Si al contar me olvidase de las unidades que llevo contadas (o de las operaciones hechas), no tendría conciencia de la cantidad, ni del número.

YO TRASCENDENTAL Y YO EMPÍRICO.

Al hablar de la apercepción pura, dijimos: Es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia el que el YO pienso pueda acompañar a todas las representaciones de uno. Ese YO es un YO TRASCENDENTAL: tiene que ver con el conocimiento a priori. NO es el YO empírico.

El que está dado en la experiencia es el YO EMPÍRICO. Este es el YO = objeto de la experiencia. A éste se le puede aplicar la categoría de “substancia”, pues es un “objeto de la experiencia”.

En cambio, el YO TRASCENDENTAL es condición para la experiencia; pero NO está dado en la experiencia. Y así, al YO trascendental no podemos aplicarle la categoría “substancia”. Decir de él que es una substancia, es un abuso.

El YO no es el conjunto de impresiones aisladas de la experiencia, a lo HUME; es más bien la condición necesaria que hace posible toda experiencia.

Conclusión.

Realizada la síntesis aperceptiva pura, llegamos finalmente al conocimiento, esto es, al JUICIO SINTÉTICO A PRIORI, que, al convenir con las condiciones a priori, tiene valor objetivo. (Recordar que para Kant: pensar, entender, conocer = juzgar).

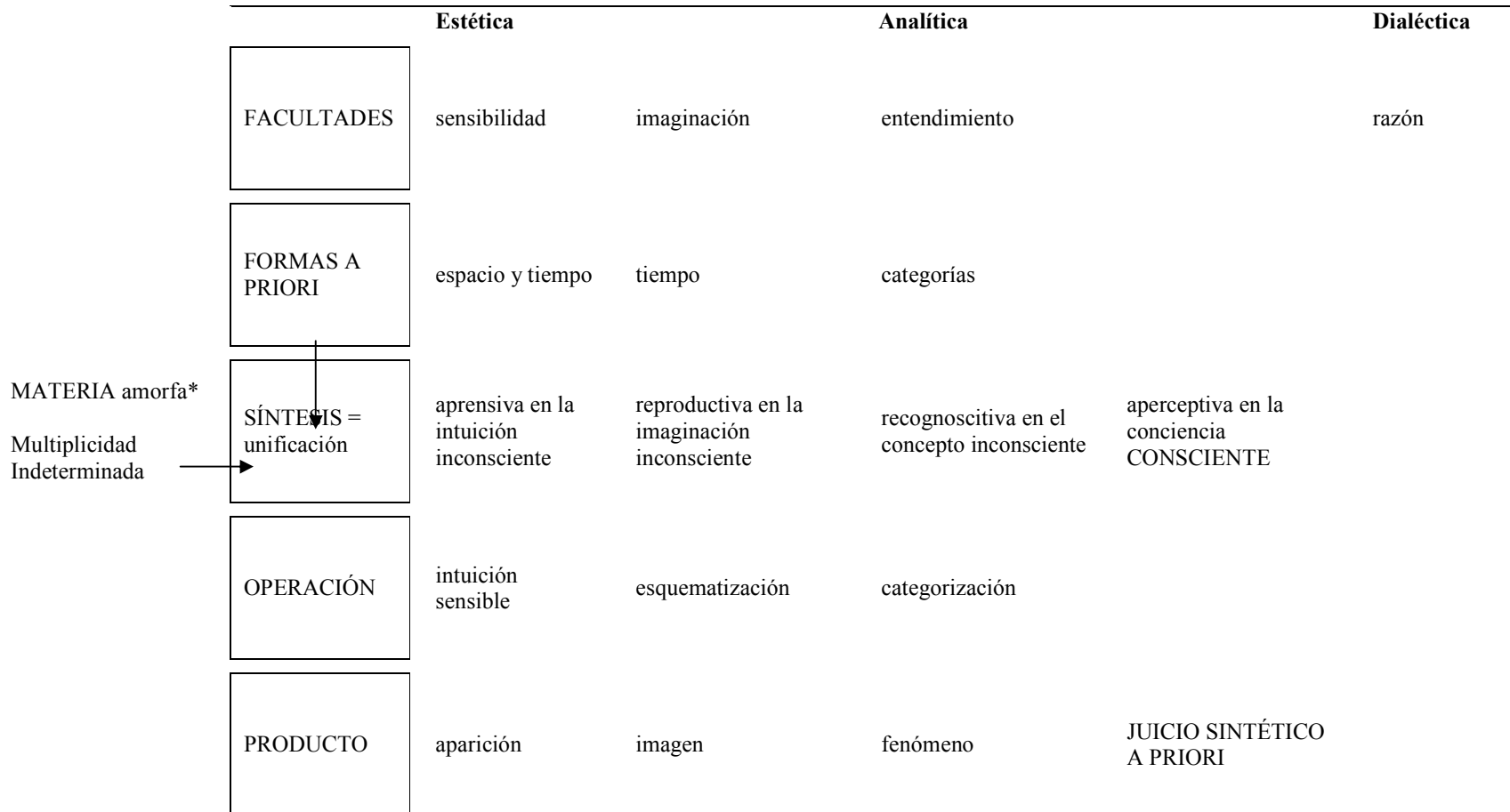
Un fenómeno es objetivo porque vale para una conciencia en general, esto es, para toda mente. Verdad significa objetividad; y objetividad significa validez universal.

[¿Por qué todo hombre está dotado de estas doce categorías precisas y no de otras? Es algo que Kant se rehúsa a considerar. Lo toma como un hecho].

JUICIOS	CATEGORÍAS	ESQUEMAS «“sugerencias” temporales»	REGLAS PARA EL USO OBJETIVO DE LAS CATEGORÍAS (JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI)
I CANTIDAD	CANTIDAD	NÚMERO	AXIOMAS DE LA INTUICIÓN
1 universal	unidad	unidad en el tiempo	
2 particular	pluralidad	adición sucesiva de una unidad a otra	
3 singular	totalidad	adición indefinida de las unidades entre sí	
II CUALIDAD	CUALIDAD	GRADO DE INTENSIDAD DE LA SENSACIÓN	ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCIÓN
4 afirmativo	realidad	llenando totalmente el tiempo	
5 negativo	negación	no tiene ningún tiempo	
6 limitativo	limitación	llenando más o menos el tiempo	
III RELACIÓN	RELACIÓN	ORDEN DE SUCESIÓN TEMPORAL DE LOS FENÓMENOS	ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA
7 categórico	subsistencia (substancia) e inherencia (accidente)	<u>permanencia</u> a lo largo del tiempo	En todo cambio de apariciones permanece la substancia; y su quantum no aumenta ni disminuye en la Naturaleza
8 hipotético	causalidad (causa) y dependencia (efecto)	<u>sucesión</u> invariable en el tiempo (uno después de otro)	Todos los cambios ocurren según la ley de conexión de causa y efecto
9 disyuntivo	comunidad o reciprocidad (acción mutua entre agente y paciente)	<u>coexistencia</u> de las determinaciones de uno con las del otro	Todas las substancias, en cuanto percibidas como coexistentes en el espacio, se encuentran en completa interacción
IV MODALIDAD	MODALIDAD	DETERMINACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN DE ALGO POR RELACIÓN A ALGO	POSTULADOS DEL PENSAMIENTO EMPÍRICO EN GENERAL
10 problemático	posibilidad - imposibilidad	Conformidad entre diversas representaciones y las condiciones temporales. Ejemplo: los contradictorios no pueden darse simultáneamente. Representación de una cosa <u>en algún tiempo</u>	Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos) ES POSIBLE
11 asertórico	existencia - no existencia	existencia <u>en un tiempo</u> determinado	Lo conexo con las condiciones materiales la experiencia ES REAL
12 apodíctico	necesidad - contingencia	existencia de la cosa <u>en todo tiempo</u>	Aquello cuya conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia ES NECESARIO

DIAGRAMA TENTATIVO DEL PROCESO DE CONOCIMIENTO

SUJETO



* representaciones

5.- Notas al diagrama

Categorías. Kant hace ver que la tercera categoría de cada tríada sale de la combinación de la segunda con la primera. Por ejemplo, totalidad es pluralidad considerada como unidad. La limitación es realidad combinada con negación. La reciprocidad o comunidad es causalidad de una substancia determinante de, y determinada por, otra substancia. La necesidad es la existencia dada por la posibilidad (o imposibilidad de la no existencia).

Ejemplos de esquemas.

El esquema de la categoría de substancia es “la permanencia de lo real en el tiempo”. Ése no es el concepto o categoría de substancia, sino simplemente su esquema. Para que pueda aplicarse la categoría de substancia (a la aparición), la categoría tiene que esquematizarse como un substrato permanente.

El esquema de la categoría de causa es “la sucesión invariable”. El concepto de causa NO es la sucesión invariable. Lo que Kant quiere decir es que la categoría de causa no es aplicable a las apariciones más que si es esquematizada por la imaginación de tal modo que implique el aspecto de sucesión regular en el tiempo.

El esquema de la categoría de necesidad es “la existencia en todo tiempo”.

La necesidad en cuanto categoría no se limita a existir en todo tiempo.

Esto es sólo el esquema de la categoría, o la categoría esquematizada. Etcétera.

En general, los esquemas son determinaciones a priori del tiempo, según reglas.

Éstas se refieren (ver diagrama):

Las del primer grupo, a la serie del tiempo.

Las del segundo grupo, al contenido del tiempo.

Las del tercer grupo, a la ordenación en el tiempo.

Las del cuarto grupo, al conjunto del tiempo.

Dice Kemp Smith que cuando Kant habla de las categorías, en realidad piensa siempre en los esquemas; que para Kant las categorías mismas son funciones lógicas sin contenido ni significación concretos. Ernst Cassirer, de manera semejante: Alguien podría pensar que las categorías puras, sin material de la sensibilidad, valdrían para las cosas tales como éstas son, mientras que los esquemas las expresarían como ellas aparecen; que las categorías tendrían un significado independiente de todo esquema. En realidad tienen las categorías ese sentido, pero es un sentido puramente lógico, como unidad de las representaciones; pero así, las categorías no nos proporcionan objeto alguno. Algunos autores consideran que esa interpretación es exagerada, la de tomar a las categorías -consideradas totalmente aparte de la sensibilidad- como funciones puramente lógicas. A unos textos se pueden oponer otros textos. En todo caso algo queda muy claro: Kant critica a los metafísicos que han intentado abusar de las categorías puras presentándolas como fuente de conocimiento de las cosas en sí. En Kant, las cosas en sí son incognoscibles.

Reglas para el uso objetivo de las categorías.

Las formula el entendimiento. Se trata de juicios sintéticos a priori.

Las secciones I y II se refieren a la certeza intuitiva. III y IV, a la certeza deductiva.

Las reglas para las categorías de cantidad se llaman axiomas de la intuición.

Kant no las enuncia para cada una de esas tres categorías, pero sí enuncia su principio general: “Todas las intuiciones son extensas”.

Si tenemos en cuenta ese principio, entonces lo que la geometría afirma de la intuición pura de espacio será válido para las intuiciones empíricas. Y se explica entonces la posibilidad de la aplicación de los juicios sintéticos a priori matemáticos a la experiencia, y la posibilidad de la física matemática.

Las reglas para las categorías de cualidad se llaman anticipaciones de la percepción. Su principio general: “En todas las apariciones hay grado en la intensidad de la sensación”. Este principio suministra una base a priori para la medición matemática de la sensación. Con estos dos principios juntos podemos predecir que todas nuestras percepciones lo serán de extensiones; y que toda sensación tendrá su grado de intensidad.

Las reglas de categorías de relación se llaman analogías de la experiencia. Su principio general dice: “La experiencia no es posible más que mediante la representación de un nexo necesario de las percepciones”. Kant enuncia las tres analogías.

Las reglas para las categorías de modalidad se llaman postulados del pensamiento empírico en general. Kant enuncia los tres postulados. Notar que esos postulados se refieren sólo a la relación de los objetos de la experiencia con nuestras facultades cognoscitivas. Dios, por ejemplo, no es un existente posible en el mundo físico. Pero esto no equivale a decir que no haya o que no pueda haber Dios (primer postulado). La ciencia no puede aceptar nada como real que no esté conectado con una percepción empírica (segundo postulado).

El tercer postulado tiene que ver con la inferencia de lo que es percibido a lo que no es percibido según las analogías de la experiencia y las leyes empíricas. Si tomamos por ejemplo la 2ª analogía de la experiencia en sí misma, podemos decir solamente que dado un evento, habrá una causa, pero no podemos decir a priori de qué causa se trata. Considerando las leyes empíricas de la naturaleza, podremos señalar la causa determinada, con necesidad hipotética, esto es, supuesto que se da tal evento.

Nota.- Para los JUICIOS ANALÍTICOS: el principio de contradicción tiene valor de principio universal y suficiente; a modo de condición, no de base para el conocimiento.

Para los JUICIOS SINTÉTICOS el principio supremo es: Todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible.

6.- Cómo es posible el conocimiento en las ciencias naturales. Kant no pensó que pudiéramos deducir a priori toda la física. Hay muchos elementos que son meramente empíricos. Pero en Kant sí hay una ciencia pura de la naturaleza: porque hay principios a priori, por ejemplo el que los eventos estén CAUSALMENTE determinados según leyes constantes. Estos son juicios sintéticos a priori, y mediante ellos podemos predecir el curso de la naturaleza.

Para la metafísica dogmática, la CAUSALIDAD es algo objetivo que tiene sus raíces en las cosas mismas. Hume quiso echar por tierra este modo de ver, y explicó la causalidad escéptico-psicológicamente, por medio del hábito y de las asociaciones de ideas. Kant explica la causalidad mediante una síntesis de nuestro entendimiento (yo trascendental) al concretar y unificar en una “experiencia” las impresiones dispares y aisladas.

7.- FENÓMENOS Y NÚMENOS.

Los fenómenos son apariciones ya categorizadas. La “aparición” implica “algo” sobre lo cual actuaron las formas a priori del espacio y tiempo. Para Kant sería absurdo que hubiera un aparecer sin nada que apareciera. Si omitimos las formas a priori, no queda sino un algo desconocido, incognoscible, un incógnito X, algo que es en sí, no en nosotros. Es un núneno.

El núneno sería el objeto trascendental en cuanto inteligible. Ahora bien, nosotros no tenemos esa intuición (Dios la tiene; la tendría...).

Las categorías tienen una aplicación restringida, empírica: se aplican a las apariciones esto es, a objetos de una experiencia posible; pero no tienen un uso trascendental: con ellas no podemos pensar los núnenos, ni afirmar dogmáticamente su existencia ni tampoco negar dogmáticamente su existencia. Esto es:

LA EXISTENCIA DE LOS NÚMENOS ES PROBLEMÁTICA. Son un concepto límite.

Algunos critican a Kant por postular los núnenos: estaría aplicando la causalidad en *offside*, a manera de causa de las sensaciones, cuando según él puede aplicarse el principio de causalidad únicamente a los fenómenos. La objeción no es tan buena. Kant no aplica ahí la causalidad. El núneno es simplemente el correlato de la aparición, como el reverso de una moneda, o la otra cara de la luna, la cara que no podemos ver. Su existencia es problemática en Kant. Él mismo explica que las categorías tienen, como vimos, uso empírico y significado trascendental; pero no uso trascendental; y que el orgulloso nombre de ontología debe dejar el puesto al más humilde de analítica del entendimiento puro.

Nota.- Kant ampliará el significado de “núneno”. Hasta ahora sólo hemos visto la cosa en sí, que, modificada por las formas espacio-tiempo, puede “aparecer” en una “experiencia”.

Kant llamará también núnenos al yo libre (no al empírico) y a Dios. Sólo que ni el yo libre ni Dios “aparecen”. Así que el significado de núneno se hará mucho más amplio. Volveremos sobre este punto.

8.- Kant, idealista trascendental, refuta otros tipos de idealismo.

La doctrina de Kant se llama idealismo trascendental o crítico. Idealismo, porque la cosa en sí es incognoscible, y porque las formas determinantes del conocimiento provienen del sujeto. NO porque afirme que “sólo existen el yo y sus ideas”; esto NO lo dice.

Su doctrina se llama también realismo crítico, pues no abandona la noción de la cosa en sí, y porque los fenómenos son reales, son la realidad.

Kant refuta el idealismo dogmático de Berkeley “El espacio es imposible, de modo que los objetos presentes en el espacio son producto de la imaginación” [¡Berkeley no dijo eso!].

Dice Kant que si alguien acepta que el espacio es una propiedad de las cosas en sí, cae uno en la teoría de Berkeley, pues en ese caso el espacio, junto con todos los objetos de que es inseparable, viene a ser una no-cosa (Unding).

Kant refuta también el idealismo problemático de Descartes “La existencia de las cosas externas en el espacio es dudosa e indemostrable, y no hay más que una proposición empírica cierta: existo” [¡Descartes no dijo exactamente eso! Al menos en definitiva]

Kant le critica a Descartes que éste pretenda llegar a la experiencia interna del yo independientemente de la experiencia externa. Insiste Kant en que la conciencia interna no es posible sino mediante la experiencia externa. ¿La crítica de Kant supone entonces que la autoconciencia se hace posible sólo si las cosas externas existen? Kant ve el problema, y dice que él habla “en general”. (Para pormenores ver el texto).

9.- **Notas comparativas con otros autores** (cf. Boutroux)

Sentidos y entendimiento. Desde muy antiguo los filósofos fueron conscientes de la dualidad en el hombre: sentidos y razón. En la historia ha habido diversas posiciones. Veamos algunas:

a) Los intelectualistas dan la primacía, o la dirección, al entendimiento. Platón, Descartes, Leibniz, consideran que entre el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible sólo hay una diferencia de grado. Para Platón, los objetos sensibles son imágenes imperfectas de las esencias inteligibles. Para Descartes, la diferencia es la que hay entre ideas confusas y las ideas claras y distintas. Leibniz aplica su principio de continuidad.

b) Los sensualistas dan la primacía, o la dirección, a los sentidos. Lo inteligible es una degradación de la sensación o impresión. Para Locke, el conocimiento intelectual no es sino un trabajo más o menos vano del espíritu, que tiende a reproducir las relaciones entre las ideas sensibles. Para Hume, la impresión es el estado fuerte de la conciencia; la idea, una copia debilitada.

¿Cómo veía Kant el problema? Cada una de esas teorías sabía que no podía prescindir de la otra, pero no podía enriquecerse con ella, a riesgo de negarse a sí misma. [La gran escolástica pretende haber logrado antes ese mutuo enriquecimiento].

Concordancia Pensar y Ser. La doctrina de una razón con sus leyes y facultades propias ya estaba en los cartesianos. Pero estos tuvieron problemas al querer relacionar las ideas innatas con las cosas en sí. Descartes recurrió a la veracidad divina. Malebranche, a la Revelación. Spinoza, al paralelismo: pensamiento y extensión son los atributos de una substancia única. Leibniz estableció el acuerdo de las ideas con las cosas por la armonía universal pre-establecida. Para la gran escolástica, hay conceptos universales que tienen fundamento en la realidad. Y es el entendimiento el que se adecúa a las cosas.

Fenómenos y númenos. Para Platón, tanto fenómenos como númenos eran seres. Los fenómenos eran seres mezclados por una fuerza irracional, y que formaban un caos inestable; los númenos eran los seres bajo sus formas y relaciones eternas.

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Investigación crítica del entendimiento y de la razón.
En Kant, dialéctica = denuncia de falacias o ilusiones.

1.- La apariencia trascendental.

a) No es lo mismo APARICIÓN (Erscheinung) que APARIENCIA (Schein).¹

Ya vimos ampliamente la primera. Hay que ver ahora la apariencia, que puede llevar a la ilusión y al error. Es importante la pregunta de dónde viene el error. Dice Kant que el entendimiento no yerra cuando es activo (sin influjo de otra causa): el juicio del entendimiento concuerda necesariamente con las leyes del entendimiento. Tampoco los sentidos yerran; no porque juzguen rectamente, sino precisamente porque no juzgan. Como aparte de esas dos fuentes de conocimiento no tenemos otra, se sigue que el error se origina por el influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento: las raíces subjetivas del juicio se mezclan con las objetivas, y hacen que éstas se desvíen como sucede con la resultante en un paralelogramo de fuerzas. Notanda: La sensibilidad sometida al entendimiento, según el proceso visto en la Analítica, es fuente de verdadero conocimiento. Pero al influir en la acción del entendimiento, al determinarlo a juzgar, es fuente del error.

No tratamos aquí de la apariencia empírica, por ejemplo de las apariencias ópticas. Tratamos de la apariencia trascendental, que alcanza a los principios mismos (no a las experiencias sensibles), la que nos saca, contra todas las advertencias de la Crítica, más allá del uso empírico de las categorías, como a un espejismo.

b) No es lo mismo TRASCENDENTAL que TRASCENDENTE [(Ver pags. 9 y 10)].

Los principios trascendentales son inmanentes esto es, se mantienen dentro de los límites de la experiencia posible. Ya vimos antes que los principios del entendimiento puro deben tener un uso empírico y no trascendental; esto es, no deben exceder los límites de la experiencia. El uso trascendental es una mera falla del juicio, no tan atento al territorio en el cual le es permitido al entendimiento hacer su juego.

Principios propiamente trascendentes son aquellos que de plano nos exigen tirar todas las cercas, y pasar a otro territorio, ahí donde no se señalan fronteras.

PRINCIPIOS INMANENTES (Immanente Grundsätze):

Se aplican sólo dentro de los límites de la experiencia posible.

PRINCIPIOS TRASCENDENTES (Transszendente Grundsätze): Se saltan esos límites.

¹ He tratado de traducir siempre de la misma manera los términos aquí indicados. Quienes lean la edición Porrúa tengan en cuenta la diferencia de traducciones:

<u>Traducción</u>	<u>SCHEIN</u>	<u>ERSCHEINUNG</u>	<u>PHAENOMENON</u>
Jorge Manzano	apariciencia	aparición	fenómeno
Fco. Larroyo	ilusión	apariciencia	fenómeno

Nota.- Considerar la frase “Esto tiene apariciencia de verdad”: se produce una ilusión. Y esta otra: “El cantante hizo su aparición”: no insinúa que haya error ni ilusión. Varios autores traducen muchas veces ERSCHENUNG como fenómeno, cosa que he tratado de evitar. Pero el mismo Kant da pie a esas fluctuaciones.

c) No es lo mismo APARIENCIA LOGICA que APARIENCIA TRASCENDENTAL.

La apariencia lógica, con su ilusión y error subsiguientes, proviene de una falta de atención a la regla lógica. Atendiendo con más exactitud, uno se corrige, y desaparecen la ilusión y el error.

En cambio la apariencia trascendental no cesa, aun después de descubierta. Considerar por ejemplo la apariencia de verdad en la frase “El mundo tuvo que tener un comienzo temporal”.

Lo que pasa es que la necesidad SUBJETIVA de un cierto enlace de nuestros conceptos es tomada por una necesidad OBJETIVA en las cosas mismas. Esta ilusión es inevitable; como es inevitable que la luna nos parezca más grande cuando sale, aunque sepamos que no es así.

La dialéctica de Kant descubrirá la apariencia de verdad que tienen los juicios trascendentes; pero sabe que no eliminará nunca la ilusión producida.

2.- Entendimiento, Razón e Ideas.

ENTENDIMIENTO: (Verstand) La facultad de juzgar.

Se ocupa directamente de los fenómenos; los unifica en juicios.

RAZÓN: (Vernunft) La facultad de buscar principios absolutos incondicionados.

Sólo indirectamente se ocupa de los fenómenos. Lo que hace directamente es tomar los juicios del entendimiento e intentar unificarlos en un principio superior.

Razonar consiste en vincular unos juicios con otros.

Así que todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos; sigue por el entendimiento, y culmina con la razón. La razón realiza las síntesis supremas, llamadas IDEAS.

IDEAS: (Idee, Ideen) Principios supremos unificantes.

Son condición de todo lo demás, incondicionadas en sí. Son siempre sujeto, y nunca predicado. En total son tres.

No son innatas. Ni proceden de los sentidos. Ni tenemos de ellas intuición intelectual. Proviene del impulso natural e irresistible de la razón hacia las síntesis supremas.

Las tres ideas con las categorías y juicios de relación correspondientes.

Juicio:	<u>categórico</u>	<u>hipotético</u>	<u>disyuntivo</u>
Categoría:	substancia	causa	comunidad
Unidad:	de todos los eventos psíquicos	de todos los fenómenos externos	tanto de unos como de otros
IDEAS:	ALMA , como sujeto substancial	MUNDO , como totalidad de los fenómenos causalmente relacionados	DIOS , como perfección absoluta.
Disciplina:	psicología	cosmología	teología (natural)

3.- Comparación de las categorías del entendimiento con las ideas de la razón. Su uso.

Las CATEGORIAS del entendimiento se aplican solamente a los datos de la intuición sensible. En este terreno SON CONSTITUTIVAS, esto es, constituyen objetos de nuestro pensar. Estas categorías no se pueden aplicar a las realidades suprasensibles.

Pero la mente humana tiende a buscar principios absolutos, incondicionados de unidad. Tal es la actividad de la razón con sus ideas. Las IDEAS trascendentales de la razón NO son aplicables a los datos de la intuición sensible; ni tampoco tenemos de ellas intuición intelectual. Esto es, las Ideas trascendentales NO SON CONSTITUTIVAS, no constituyen objetos del conocimiento, no amplían nuestro conocimiento. Quien haga uso de ellas para trascender la esfera de la experiencia, y afirme la existencia de realidades no dadas en la experiencia (alma, mundo, Dios), será víctima de las falacias que vamos a ver ahora. Estas ideas tienen un uso legítimo propio, regulativo. SON IDEAS REGULATIVAS: La razón da una disposición sistemática a nuestro conocimiento, al unificar todas las operaciones del entendimiento. Así:

En PSICOLOGÍA, la idea del YO como sujeto pensante estimula una mayor unificación de los fenómenos psíquicos. La psicología empírica los unifica bajo leyes. Y en esta tarea le es muy útil LA IDEA TRASCENDENTAL DEL YO como sujeto permanente. Tal idea tiene un valor heurístico.

En la p. 20 distinguíamos al yo empírico del yo trascendental. El yo empírico es ese yo objeto de la intuición sensible: el que juega futbol, come, duerme, va a la Universidad. A ese yo, como a cualquier otro objeto de intuición sensible: -por ser "yo" no tiene prerrogativas especiales- se le pueden aplicar, según las reglas vistas, las diversas categorías, como la categoría de substancia.

En cambio, el yo trascendental es condición de toda experiencia, pero no está dado en la experiencia. Así que a este yo no se le pueden aplicar las categorías, que son constitutivas, y decir de él que es una substancia, o un alma, espiritual e inmortal. Esta noción tradicional de alma proviene de que al situar todos los eventos psíquicos en un punto central común, nos saltamos las trabas; saltamos a otro orden, y le atribuimos a ese yo la existencia en sí, el carácter de substancia, cosa de la cual no tenemos intuición. En fin, que la idea trascendental del yo es heurística, regulativa, no constitutiva.

En COSMOLOGÍA, la idea del mundo como una serie indeterminada de eventos en flujo, como un mundo abierto, no cerrado, estimula al espíritu para que proceda siempre adelante a lo largo de la cadena causal. ¿Por qué decimos EL mundo? LA IDEA TRASCENDENTAL DEL MUNDO es un principio heurístico que nos deja siempre insatisfechos y en búsqueda. Es una idea regulativa, no constitutiva.

En TEOLOGÍA, la idea de Dios nos lleva a pensar la naturaleza como, unidad teleológica sistemática; y esta presuposición nos ayuda en el estudio de la naturaleza. Imaginándola como si fuera la obra de un autor inteligente, quedamos estimulados a llevar adelante el trabajo de investigación científica, y a establecer leyes causales. Dios, como ideal de la razón se describe como, el *ens originarium*, *ens summum*, *ens entium*; pero no podemos atribuirle una existencia absoluta. Quien lo hace, da falsos pasos dialécticos: se le da realidad, se le considera substancia, se le personifica; esto es, se le trata como, a un objeto. LA IDEA TRASCENDENTAL DE DIOS es también una idea heurística, regulativa, no constitutiva.

RESUMIENDO

a) Las categorías del entendimiento nos llevan de un condicionado a otro condicionado. Las ideas de la razón nos llevan a la totalidad absoluta e incondicionada bajo cualquier aspecto.

b) No se puede probar la existencia de los objetos correspondientes a esas Ideas; pero tampoco se puede probar su no-existencia. El punto queda abierto, si existen, y qué son. No se podrá probar su existencia, pero no son absurdos metafísicos.

Vaihinger expresa lo anterior en una frase famosa: En psicología es práctico proceder COMO SI los fenómenos psíquicos se relacionaran con un sujeto permanente. En ciencias, COMO SI el mundo fuera una totalidad que no se extiende indefinidamente hacia el pasado en series causales. Y en teología COMO SI la naturaleza fuera obra de un creador inteligente.

4.- **Paralogismos de la Psicología.** Kant muestra la ilusión y falacias de ciertos argumentos que quieren probar la existencia del alma como substancia simple e idéntica a sí misma. Dado el tiempo de que disponemos, solamente se mencionan aquí los paralogismos, pero no seguimos la minuciosa crítica de Kant, ni vemos hasta qué punto es acertada.

1° Paralogismo (el fundamental): “Lo que no se puede pensar más que como sujeto, no existe más que como sujeto; y es, por tanto substancia.

Es así que un ser pensante, considerado simplemente como tal, no se puede pensar sino como sujeto, luego existe sólo como tal, o sea, como substancia”.

Kant hace ver que este silogismo tiene cuatro patas. “Lo que no puede pensarse sino como sujeto” tendría sentidos diversos en la mayor y en la menor.

2° Paralogismo: Pensar el alma como substancia simple

3° Paralogismo: Pensarla como sujeto idéntico a sí mismo en el tiempo.

4° Paralogismo: Declarar dudosa la existencia de objetos sensibles fuera de nosotros.

5.- **Antinomias de la Cosmología.** (Presentación sucinta).

Los racionalistas prueban las tesis. Los empiristas, las antítesis.

1a Antinomia. Tesis: El mundo tiene comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio.

Antítesis: El mundo no tiene comienzo temporal ni límites espaciales, sino que es infinito respecto del tiempo y del espacio.

2a. Antinomia. Tesis: La materia está compuesta por elementos simples e indivisibles.

Antítesis: No hay elementos simples, y la materia es divisible al infinito.

3a. Antinomia. Tesis: En el mundo hay causalidad libre.

Antítesis: No hay libertad, sino que todo sucede según leyes necesarias de la naturaleza.

4a. Antinomia. Tesis: El mundo implica un ser necesario.

Antítesis: No hay ser necesario que sea causa del mundo.

NOTAS

- a) Todas se refieren a la relación finito/infinito, bajo aspectos diversos. En las dos primeras, llamadas “matemáticas”, Kant muestra que tanto la tesis como, la antítesis son falsas. Cf. su sentido.
- b) En las dos últimas, llamadas “dinámicas”, Kant muestra que tanto la tesis como la antítesis son verdaderas. Cf. su sentido.
- c) Obviamente las antinomias se resuelven aceptando el Idealismo trascendental.

6.- En Teología los argumentos de la existencia de Dios no prueban. (Presentación sucinta)**1º Argumento**, el ontológico.

En el concepto de ser perfectísimo está incluida la existencia. De no ser así, ese concepto no sería el de ser perfectísimo. Por tanto, si un ser así es posible, ese ser existe necesariamente, pues la existencia está incluida en la noción plena de su posibilidad. Pero el concepto de ser perfectísimo es el concepto de un ente posible. Luego existe necesariamente. De otra manera: La idea de ser realísimo es la idea de un ser absolutamente necesario. Y si un ser así es posible, existe, pues la idea de un ser necesario posible y no actualmente existente es contradictoria. Es así que la idea de un ser absolutamente necesario es la idea de un ser posible. Luego el ser realísimo existe.

2º Argumento, el cosmológico.

Si algo existe, tiene que existir un ser absolutamente necesario. Existo al menos yo. Ergo.

3º Argumento, el físico-teleológico.

Parte del orden del mundo, y por el principio de finalidad llega a Dios: observamos en el mundo signos manifiestos de adaptación de medios a fines. Observamos que esa adaptación no pertenece a la naturaleza de las cosas. Por tanto tiene que existir al menos una causa de esa adaptación. Y esa causa, o causas, han de ser libres. Las relaciones armoniosas en el mundo, al modo de una obra de arte, justifican la inferencia de que hay una causa así, y sólo una.

NOTAS

- a) El argumento ontológico se funda en que la existencia es una perfección. Pero Kant no la considera como una perfección; como formando parte del contenido de la idea, de la esencia.
 - b) Argumentos cosmológico y teleológico. Aparte de sus deficiencias propias, presuponen el argumento ontológico al que debían apuntalar. Efectivamente, concedido que probaran la causa suprema, queda por ver si ésta se identifica con lo que propiamente llamamos Dios. Y van entonces demostrando los atributos divinos con un método en cuya base está nada menos que el argumento ontológico.
- Debido a todo esto, Kant considera insatisfactorios todos esos argumentos.

7.- Posibilidad de la metafísica.

Con todo lo dicho muestra Kant la imposibilidad de la metafísica. Y piensa que así destruye los fundamentos del materialismo, fatalismo, y ateísmo. Y es que ha situado la libertad, la inmortalidad y a Dios fuera del ámbito de los argumentos, y, por tanto fuera del ámbito de la refutación. “Libertad”, “inmortalidad”, “Dios”, ya no descansan en argumentos falaces que den armas a los atacantes. (La Razón Práctica nos llevará más allá de la esfera sensible).

Wallace, citado por Durant, comenta en su libro “Kant”: ¡Así es como se salvó la ciencia! Las partes más elocuentes y penetrantes del libro habían sostenido que los objetos de la fe (un alma libre e inmortal, un Creador benévolo) jamás podrían demostrarse por medio de la razón... ¡Y así es como se salvó la religión! Es explicable que los sacerdotes de Alemania protestaran con furia contra semejante salvación, y en venganza dieran a sus perros el nombre de Immanuel Kant.

Heine, en su obra “Prose Miscellanies”, citado también por Durant. Compara a Kant con el terrible Robespierre, ya que este último, había dado muerte a un rey y a unos cuantos miles de franceses, cosa que un alemán podía perdonar; pero Kant -según Heine- había dado muerte a Dios, y había socavado los fundamentos de los preciados argumentos de la teología. ¡Vaya contraste acentuado entre la vida externa de este hombre y sus pensamientos destructores que convulsionarían al mundo! Si los ciudadanos de Königsberg hubiesen previsto todo el significado de estas ideas, habrían sentido en presencia de este hombre un terror más profundo que el que se experimenta ante un verdugo que no hace más que dar muerte a seres humanos. Pero aquella buena gente no veía en él más que a un profesor de filosofía (que suelen ser inofensivos), y cuando a la hora establecida iniciaba su paseo, le dedicaban sus saludos, y ponían a tiempo los relojes.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Introducción

I	La razón pura	La razón práctica
	Como vimos, se ocupa de los principios a priori en que se fundan nuestros juicios cognoscitivos. Tiene que ver con el conocimiento. Determina a los objetos, cuya materia (amorfa) proviene de fuera.	Como veremos, se ocupa de los principios a priori en que se fundan nuestros juicios morales. Tiene que ver con la moralidad. Ella es la fuente de sus objetos. Y los hace reales mediante la decisión moral.

- 1.- Se trata de una sola y misma razón (Vernunft), con usos diversos.
- 2.- El término PRÁCTICO equivale a MORAL.
- 3.- Kant no pretende acabar ahora con las antiguas normas morales ni con inventar mandamientos nuevos. Simplemente quiere descubrir los principios a priori de la moral. Rasgos del a priori: necesidad y universalidad.
- 4.- Kant habla unas veces de la razón práctica como diversa de la voluntad; y otras veces parece identificarlas. Hay que tener en cuenta el contexto.
- 5.- Como la necesidad y universalidad no pueden provenir de la experiencia, es claro que Kant se va a rehusar a fundar la moral en elementos de la experiencia. Así, no la va a fundar ni en la naturaleza humana, ni en el sentimiento, ni en la religión.
- 6.- La moral puede ser puramente teórica, y es de la que estamos hablando; o aplicada. En ésta, los principios supremos se aplican a la conducta humana. En estos APUNTES veremos solamente textos que se refieren a la moral teórica.
- 7.- Se considera la razón práctica en cuanto tal, no en cuanto se encuentra en determinada clase de seres finitos, como los hombres. No que Kant afirme que haya seres racionales tipo ángeles o demonios, sino que se fija en la razón en cuanto tal. En la ética aplicada encontramos el “no cometerás adulterio”, que sería ridículo aplicar a los ángeles. En cambio, el “no mentirás” les obligaría también. Ya en concreto Kant no puede evitar alusiones a la naturaleza humana en el tratamiento de la ética pura, pero lo hace a título ilustrativo.

II Los escritos más relevantes sobre la moral:

1.- FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.

- A.- Paso del conocimiento moral ordinario al conocimiento moral filosófico.
- B.- Paso de la filosofía moral popular a la metafísica de la moral.
- C.- Paso de la metafísica de la moral a la crítica de la razón práctica.

2.- CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

- A.- Analítica. Procede de principios a conceptos.
- B.- Dialéctica. Uso legítimo e ilegítimo de la razón práctica.
- C.- Metodología. Para hacer subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica.

3.- METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.

Notas

- a) Aquí trato de concentrar todo en la Crítica de la Razón Práctica, bajo dos capítulos: Analítica y Dialéctica. La Metodología, sumamente breve, parece que fue añadida por razones de simetría. Como es obvio no hay aquí el equivalente a *Estética* de la primera Crítica.
- b) La Analítica de la 1a. Crítica iba de conceptos a principios.
La Analítica de la 2a. Crítica va de principios a conceptos.

ANALÍTICA**I La voluntad buena.**

“Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la voluntad buena”.

Las cualidades y talentos se pueden usar bien o mal, pueden ser buenos o malos. Una voluntad buena no puede ser mala en ningún caso. La voluntad buena lo es en sí misma, y no respecto de otra cosa, ni por el efecto que pudiera producir. Una operación dolorosa es buena por el resultado, no en sí misma. La voluntad buena lo es independientemente del resultado exitoso, de la felicidad que proporcione, aun de los mismos actos virtuosos. Es buena aunque ahora no realice exteriormente ninguna acción buena. ¿Qué es la bondad?

Una voluntad que hace el deber POR EL DEBER es una voluntad buena.

El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.

La expresión alemana “aus Pflicht” suele traducirse: “por el deber”.

Y “Achtung für Gesetz”: “respeto a la ley”, “amor a la ley”, “amor al deber”.

Sólo las acciones que se realicen por el deber, por amor al deber, por respeto a la ley, tienen valor moral; no las que se realicen por el interés en los resultados, ni por inclinación natural, ni en vistas a recompensas, etcétera. No basta que las acciones se realicen “de acuerdo con la ley”, “de acuerdo con el deber”, en cuyo caso las acciones serían legales pero no morales. Para que sean morales hay que realizarlas por amor al deber.

Veamos algunos ejemplos. Un hombre no defrauda a sus clientes, porque si los defrauda, sabe que ya no harán tratos comerciales con él. Otro hombre no roba por miedo de ir a la cárcel. Otro no adultera con otra mujer “no sea que lo vayan a ver”. Tales acciones están de acuerdo con el deber; pero no son morales. Preservar la vida es un deber, pero además uno tiene inclinación a conservarla. Las acciones para conservar la existencia serán morales si las hacemos porque ése es nuestro deber. No que sea malo conservar la vida por inclinación a ella; pero hacerlo por inclinación carece de valor moral. Las acciones filantrópicas de un hombre naturalmente filántropo no son malas, aunque las haga siguiendo su inclinación, sino que son oportunas y laudables, pero en el caso no son propiamente morales.

Parece que en Kant el valor moral de la acción es mayor cuanto menor sea la inclinación a cumplir con el deber; cuanto más odiamos el cumplimiento del deber, tanto mejor moralmente, siempre que lo cumplamos. Cuanto más tengamos que vencernos, más morales seremos. Se conoce en este punto la ironía de Schiller: “Gustoso quise ayudar a mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural. No fui virtuoso”. No que Kant se oponga a la “connaturalidad”. No deja de decir que es mejor realizar CON gusto el deber, pero en este sentido: la inclinación facilita la realización de las acciones morales; no produce ninguna.

Como Kant habla de respeto (o amor) a la ley, se le podría objetar que ya está admitiendo sentimientos a la base de la moral. Kant aclara: el respeto es un efecto de la ley sobre el sujeto; no una causa. En resumen: “Una voluntad que hace el deber por el deber es una voluntad buena”. Hay que evitar otro enunciado aparentemente más claro: “Una voluntad buena es la que obra por el deber”. Hay que evitar este enunciado teniendo en cuenta el caso de Dios: La voluntad de Dios es buena; pero sería absurdo decir que Dios cumple su deber. Kant dirá más bien “voluntad santa” al referirse a Dios. Para esta voluntad santa no tiene sentido hablar de imperativos morales, de deber ser, porque el querer en él coincide necesariamente con la ley. Los imperativos son fórmulas que expresan la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva por ejemplo de la voluntad humana.

II Tipos de imperativos (según los juicios de modalidad [Ver p. 21].

1.- Imperativo hipotético problemático.

“Si quieres ganar el campeonato, practica todos los días”. “Si quieres aprender francés, toma un curso”. Hay imperativo, pero hipotético, pues depende de una condición. Las acciones no son imperadas por sí mismas, sino como medios en orden a un fin. Puede darse que ese fin no sea de los que todo el mundo busca por naturaleza, como en los ejemplos aducidos. El imperativo es entonces hipotético problemático. El imperativo moral no es de este tipo que puede incluso ser inmoral: “Si quieres tener mucho dinero, defrauda”.

2.- Imperativo hipotético asertórico.

“Deseas la felicidad por naturaleza. Por tanto has de realizar tales y tales acciones”. Hay imperativo hipotético también, pues depende de una condición. Tampoco aquí quedan las acciones imperadas por sí mismas, sino como medios en orden a un fin. Pero este fin no es algo que uno pueda rechazar. Este imperativo no es problemático, como el anterior, sino asertórico. TAMPOCO este imperativo es el imperativo moral. Kant va contra todas las éticas teleológicas.

3.- Imperativo categórico, o apodíctico.

Impera una acción, simplemente. La acción es imperada por sí misma, sin referencia a condición ni finalidad alguna. De este tipo es el imperativo moral.

III Principios prácticos.

PRINCIPIO OBJETIVO: Ley moral objetiva fundada en la razón práctica. Es valedero para la voluntad de todo ser racional. Todos los hombres actuarían según él, si fueran agentes puramente racionales.

PRINCIPIO SUBJETIVO: = MÁXIMA: Principio según el cual actúa un agente concreto en una circunstancia dada. La condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad. “Ahora no mentiré”.

-empírico o material: Se refiere a fines o resultados deseados. “No mentiré”, para poder obtener un puesto. O: “mentiré”, para obtenerlo.

-a priori, o formal: No atiende a fines ni a resultados. “No mentiré”, porque es el deber. Coincide con el Principio Objetivo.

IV Consideraciones generales sobre los juicios morales.

Son a priori: no dependen del comportamiento EFECTIVO de los hombres. No tratan de lo que ES, sino de lo que DEBE SER. Aunque todos los hombres mientan, seguirá siendo verdad que no deben mentir. Los rasgos del a priori son universalidad y necesidad. Al afirmar: “Los hombres deben decir la verdad”, es claro que la existencia de los hombres la conocemos por la experiencia. El elemento a priori es el juicio moral en cuanto tal. Si los juicios morales vinieran de la experiencia, serían contingentes, incapaces de establecer una obligación categórica.

Lo que importa no es deducir toda la lista de normas morales, sino de ir a la fuente del a priori, del fundamento de la obligación. No se trata de acabar con las antiguas normas ni de inventar otras. Como tampoco trató Kant, en la Crítica de la Razón Pura, de inventar OTROS juicios y categorías de los ya existentes, sino que estudió sus elementos a priori. Entonces “aceptó” los juicios y categorías que ya había de hecho; ahora acepta las normas que hay de hecho.

V Fórmulas varias del imperativo categórico.

- 1.- “Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal”.
- 2.- “Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”.
- 3.- “Pregúntate si podrías considerar la acción que vas a realizar como objeto posible de tu voluntad, si ocurriera según una ley natural en un sistema del que formarás parte”.
- 4.- “Obra de tal manera que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo, como fin, y nunca sólo como medio.
- 5.- “Obra de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, como creadora de ley universal mediante su máxima”. O bien:
“Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre y al mismo tiempo, válida como principio productor de ley universal”.

Nota.- En realidad se trata de un sólo imperativo categórico, con diversas formulaciones. Sobre todo los tres primeros pueden reducirse a una fórmula, que subraya el aspecto de universalidad. El 4º introduce una especie de postulado: el ser racional es fin en sí mismo. El 5º hace resaltar la autonomía de la voluntad.

VI Sobre las tres primeras fórmulas. UNIVERSALIDAD.

Característica esencial de la ley moral como tal es la universalidad estricta, que no admite excepción alguna. Supongamos un hombre que sólo puede librarse de una situación angustiosa pidiendo un préstamo, y prometiendo pagar, promesa que no tiene intención de cumplir. ¿Es lícito hacer esa promesa? Para encontrar la respuesta se formula la pregunta: ¿Puede ese hombre querer que su máxima se convierta en ley universal? La máxima diría: “Todo mundo puede hacer una promesa, aunque no tenga intención de cumplirla, para librarse de una situación difícil”. Según Kant es imposible querer esa universalización, pues entonces se convertiría el mentir en ley universal. Esto es, esa máxima concreta no puede convertirse en ley universal; y ha de ser rechazada como máxima moral del protagonista. Se puede criticar el ejemplo, pero es claro el pensamiento de Kant.

“Daré limosna a un hombre que realmente la necesite, siempre que no haya nadie que la necesite más”. Me pregunto si puedo querer que esa máxima sea una ley universal válida para todos. Y veo que sí. Entonces está moralmente justificada. Esta ley no puede deducirse por mero análisis del imperativo categórico, pues introduce ideas que no estaban contenidas en éste. Pero sí se obtiene por aplicación del imperativo categórico.

El problema es que Kant no aclara bien en qué consiste ese poder o no-poder querer que la máxima de uno se convierta en ley universal.

Un rico ve que hay otros en la miseria. Decide “no los ayudo”. Esa máxima puede convertirse en ley universal, sin que haya contradicción lógica. Y sin embargo, según Kant ese hombre no puede querer esa ley sin entrar en antagonismo con su propia voluntad y es que a él le gustaría ser ayudado si cayera en la miseria. La ley moral es universal, y es inmoral hacer excepciones en favor de uno mismo por motivos egoístas.

VII Sobre la cuarta fórmula. EL SER RACIONAL EN SÍ MISMO.

Entre VOLUNTAD e IMPERATIVO tiene que haber un nexo. ¿Por qué el imperativo moral OBLIGA a mi voluntad? Kant pone aquí una finalidad a la acción moral. Pero notemos que no se trata de una finalidad externa, sino interna, del sujeto. Y no puesta por los sentidos, sino por la razón misma. Nadie le impone una finalidad a la razón. Ella misma lo hace. Un fin en sí mismo, con valor absoluto: el ser racional en sí mismo. El hombre está lejos de ser santo; pero la humanidad ha de serle sagrada.

Cuando voy al peluquero, lo voy a utilizar como medio para un fin que no es él mismo. Dice Kant que aun en esos casos he de evitar el tratar al ser racional “meramente” como medio. El suicida se utiliza a sí mismo como mero medio para un fin relativo, como es el mantenimiento de condiciones soportables hasta el fin de la vida.

Kant usa este principio en su obra *La Paz Perpetua*. Un monarca que utiliza soldados en guerras de agresión utiliza seres racionales como meros medios para el fin deseado: el engrandecimiento. Por eso dice Kant que los ejércitos permanentes han de ser abolidos.

Busquemos la felicidad de los demás. Para nosotros, busquemos la perfección, sea que nos traiga bienestar o malestar. Hay que cumplir el deber sin tener en cuenta pérdidas o ganancias.

VIII Sobre la quinta fórmula. AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD.

El imperativo moral debe ser incondicionado: La voluntad moral no puede ser heterónoma (que otro le imponga la ley, el deber), sino autónoma: ella se da a sí misma la ley a la cual obedece. La heteronomía origina juicios espurios. La autonomía es el principio supremo de la moralidad. La voluntad buena hace el deber por el deber. Y el deber se funda en la autonomía de la voluntad. Kant cita las éticas heterónomas, que rechaza:

Fundamentos Subjetivos				Fundamentos Objetivos	
Externos		Internos		Internos	Externos
Educación	Gobierno civil	Sentimiento físico	Sentimiento moral	Perfección	Voluntad de Dios
Montaigne	Mandeville	Epicuro	Hutcheson	Wolff, estoicos	Crusius, teólogos

Kant rechaza todas estas teorías. Notemos que entre las teorías subjetivas, las dos primeras apelan a factores empíricos externos; las dos últimas, a factores empíricos internos.

A la tesis de que la norma de moralidad es la voluntad divina se puede responder preguntando por qué hemos de obedecer a Dios.

IX Condición de posibilidad del imperativo categórico.

El imperativo formula una obligación. Y es un juicio sintético a priori. NO es analítico: no se obtiene por análisis del concepto de “voluntad” que deba realizar tal o cual acción, que deba seguir tal o cual principio. Es a priori, independiente de los deseos e inclinaciones.

¿Cuál es el nexo que une sujeto y predicado? Kant encuentra ese nexo en la LIBERTAD: La libertad es la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la realización del acto moral por el deber.

Vimos antes que no se puede demostrar la existencia de la libertad. Así que diremos: La condición de posibilidad del imperativo es LA IDEA DE LIBERTAD. (Mejor que “la libertad”, pues no se puede probar su existencia). La idea de libertad es requerida.

X Uso del imperativo.

NO es una premisa de donde se puedan deducir las normas concretas. Es más bien un criterio para juzgar sobre la moralidad de máximas concretas.

XI El reino de los fines.

Consiste en la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes. Todo ser racional es

a la vez miembro y soberano. Pertenece como soberano, si al legislar no está sometido a la voluntad de nadie. Como miembro, si dando él mismo las leyes, está sujeto a ellas.

DIALÉCTICA

I El bien supremo (höchste Gut)

EL BIEN SUPREMO es la totalidad incondicionada del objeto de la razón práctica. Significa:

- El bien originario o incondicionado: no sometido a ningún otro: VIRTUD.
- El bien perfectísimo: no forma parte de otro mayor: FELICIDAD.

VIRTUD: (Tugend) Concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la ley moral.

FELICIDAD: (Glückseligkeit) El estado de un ser racional, tal que en la totalidad de su existencia todo procede según su deseo y voluntad.

II La antinomia de la razón práctica.

Nuestra voluntad ha de hacer real el supremo bien. Y en él virtud y felicidad son pensadas como perteneciéndose mutuamente. El nexo entre virtud y felicidad no es analítico, sino que tiene que ser pensado sintéticamente. Ahora bien:

- O el deseo de felicidad es causa de las máximas de la virtud, cosa imposible, como vimos.
- O la máxima de la virtud es causa de la felicidad, cosa imposible también.
En efecto, los efectos en el mundo no se rigen por las intenciones morales de la voluntad.

Sólo que entonces, si el bien supremo es imposible, la ley moral ordena fantasías.

Kant señala el camino para resolver la antinomia: La primera de las proposiciones mencionadas es absolutamente falsa. La segunda es sólo condicionadamente falsa: si se considera la virtud como una causa en el mundo sensible. La cosa se aclara más con el tema de los Postulados. Baste por ahora decir que la virtud sí, produce directamente satisfacción y contento, al tomar conciencia de su supremacía sobre las inclinaciones; pero queda claro que no se trata de la bienaventuranza, de la felicidad propiamente tal. Notar que el más elevado bien lo constituye la virtud; el segundo elemento es la felicidad, como consecuencia condicionada, pero necesaria, de la misma.

III Postulados de la razón práctica.

1.- La obligación	postula LA LIBERTAD	
2.- La virtud y la felicidad, pero también la virtud sola	postulan LA INMORTALIDAD	deber de aspirar prácticamente
3.- El nexo entre virtud y felicidad El nexo entre la naturaleza y el deseo y voluntad	postulan a Dios	al Bien Supremo

IV Acerca de la libertad, o primer postulado.

El hombre, en cuanto ser físico, forma parte de la Naturaleza, y sus acciones están estrictamente determinadas por las causas naturales. En cuanto “ser en sí”, es capaz de determinarse a sí mismo a actuar: El hombre es fenoménicamente determinado, y numéricamente libre.

Insistiendo: Las acciones humanas son observables para los sentidos externos o internos. Están dadas en el tiempo, y están sometidas a las leyes de la causalidad: son necesarias. No tenemos intuición intelectual, así que no podemos observar acciones en el plano del nùmeno. La libertad es un postulado; y decimos que las acciones humanas son libres. Kant vio la dificultad, y trató de resolverla diciendo que el sujeto, en cuanto tiene conciencia de cosa en sí considera su existencia como no sujeta a las condiciones del tiempo. En todo caso resulta difícil la tesis de que el hombre es determinado en cuanto fenómeno; y libre en cuanto nùmeno.

En *Fundamentos a la metafísica de las costumbres* ya aparecía LA IDEA DE LA LIBERTAD como condición de posibilidad del imperativo y de la obligación. En la *Crítica de la Razón Práctica* aparece LA LIBERTAD como postulado.

La diferencia está en que entonces se le trataba como algo trascendental, mientras que ahora aparece como algo trascendente. El postulado de la libertad es el fundamento de los otros dos:

V Acerca de la inmortalidad, o segundo postulado.

a) El nexo entre virtud y felicidad no es analítico, sino sintético a priori: necesario y universal.

Kant no renuncia jamás a su convicción de que el deseo de felicidad no puede ser el fundamento de la ley moral. De hecho, el hombre que desea la felicidad no puede descubrir, por mero análisis de esta idea, que es virtuoso. Tampoco por mero análisis del ser virtuoso encontramos incluida ahí la felicidad. Pese a lo que decían los estoicos, el hombre no descubre que es feliz por el mero hecho de ser virtuoso.

Así que esas ideas son del todo diversas, y su nexo no es analítico, sino sintético. Y es a priori, porque la virtud produce necesariamente felicidad.

¿Cómo es posible afirmar tal cosa? La evidencia empírica no apoya tal afirmación. Veamos la solución de Kant: Tal afirmación es falsa sólo condicionalmente: bajo la condición de que la existencia del hombre se redujera a este mundo sensible, se agotara en este mundo. Pero si el hombre tuviera una existencia extramundana, una existencia como nùmeno en un mundo inteligible y suprasensible, la proposición puede ser verdadera.

Veamos también que en cierto sentido la virtud es “más alta”, por ser algo incondicionado.

La felicidad, siendo felicidad, no es absolutamente buena en todo respecto, pues presupone como condición el comportamiento virtuoso.

En breve, la ley moral inseparablemente unida con la idea de libertad, exige que se postule la existencia en otro mundo: El nexo entre virtud y felicidad postula la inmortalidad.

b) Pero se llega también al mismo postulado considerando sólo la virtud.

La ley moral nos manda realizar el bien supremo. No que nos ordene buscar la virtud PORQUE ésta cause felicidad. Nos ordena simplemente buscar, vivir la virtud. Y ésta causa de hecho la felicidad. La virtud tal como la definimos es una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en este mundo sensible, en ningún momento de su existencia. Se tiene entonces que realizar por un progreso indefinido hacia ese ideal, lo cual no es posible a menos que el alma sea inmortal. Y éste es el segundo postulado, no demostrable por la razón teórica, aunque tampoco lógicamente imposible para ella.

Dificultad presentada contra Kant: La virtud no es alcanzable nunca, ni en esta vida ni en la otra. Entonces la ley moral es imposible.

Kant se mantiene firme. Negar ese orden sería degradar la ley moral, rebajar los criterios para acomodarlos a la debilidad humana.

VI Acerca de Dios, o tercer postulado.

Se postula la existencia de Dios como condición del nexo sintético entre virtud y felicidad.

Y no sólo la existencia, sino también los atributos.

En efecto, tal como definimos la felicidad, se ve que depende de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y voluntad del hombre. Pero el hombre no es autor del mundo, ni puede gobernar la naturaleza de modo que se establezca de hecho la conexión entre virtud y felicidad. Entonces hemos de postular la existencia de una causa de la totalidad de la naturaleza, diverso de ésta, y que contenga el fundamento de la armonía exacta entre felicidad y virtud.

Dios debe ser concebido como capaz de proporcionar la felicidad según el grado de virtud. De modo que “será” un ser inteligente. Su causalidad “será” su voluntad. Como tiene inteligencia y voluntad, “será” activo. También omnisciente, pues debe conocer todos nuestros estados internos. Omnipotente, pues lo concebimos como capaz de elevar a la existencia el mundo que percibimos.

El imperativo categórico es un criterio; no da normas concretas. Las normas concretas tendrán que ser atribuidas al postulado santo Legislador.

Kant aclara nítidamente: NO está negando lo que dijo en la primera Crítica. En firme:

- La razón especulativa **no puede demostrar** la existencia y atributos de Dios.
- La razón práctica llega a él **por un acto de fe práctica** (moral), vinculada con el deber.

Esto es: tenemos el deber de realizar el bien supremo. Esto **debe ser posible**.

Pero el bien supremo no es posible sino postulando la existencia de Dios. Aunque la ley moral no nos impone directamente la existencia de Dios, se encuentra a la base de esta fe.

VII Acerca de los tres postulados en conjunto.

Proceden todos de la moralidad. La fuerza con que se admiten los postulados no es la misma. La mayor fuerza corresponde al postulado de la libertad. No podemos aceptar la ley moral y negar la libertad. En cambio es posible aceptar la existencia de la ley moral, y quedar con duda respecto de la existencia de Dios. Y es que no se puede negar absolutamente la posibilidad de que la acción de las leyes naturales no produzca la proporción entre virtud y felicidad. Hay entonces un espacio para la decisión, para la fe práctica. Eso sí, la fe en la existencia de Dios es más concorde con las exigencias de la razón práctica.

¿Estos postulados amplían nuestro conocimiento? Kant: “Ciertamente, pero sólo desde el ángulo práctico”. La razón teórica tiene sus principios a priori. En esta esfera vimos que la metafísica es imposible, que no se puede mostrar la existencia de seres suprasensibles. Kant se mantiene firme en esto.

Pero la razón práctica tiene también sus principios a priori. Y en esta esfera se postula la existencia de seres suprasensibles: el alma libre e inmortal; Dios. No que se trate de una demostración teórica. Aquellos seres se postulan por fuerza de los principios morales. Se puede decir: a la manera de un acto de fe. Pero no una fe religiosa, sino una fe moral, práctica, en cuanto vinculada con el deber. Nuestro conocimiento queda aumentado, pues la razón se ve obligada a admitir “que hay tales objetos”. Y la razón práctica tiene primacía sobre la razón teórica. Si no admitimos esa primacía, tendríamos que admitir un conflicto dentro de la razón misma, pues no se trata sino de una sola y misma razón. Así que la razón pura acepta esas posiciones de la razón práctica. Puede entonces aplicarles las categorías, puede pensarlas, y ya no están vacías, sino que tienen significación. ¿Se trata de una nueva metafísica? La respuesta es todo menos clara.

Ese doblete entre razón teórica y razón práctica queda patéticamente expresado por la admiración profunda de Kant ante:

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| - “el cielo estrellado arriba de mí”: | el mundo de los fenómenos. |
| - “y la ley moral dentro de mí”: | el mundo de los númenos. |

LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO PUENTE ENTRE LAS DOS PRIMERAS CRÍTICAS

CRÍTICA	FACULTADES DEL ALMA	FACULTADES DEL CONOCIMIENTO	PRINCIPIOS A PRIORI	TIPOS DE JUICIOS	APLICACIÓN	FIN SUPRASENSIBLE
De la razón pura Filosofía teórica 1	conocimiento 4	Entendimiento puro 7	Conformidad con leyes (causa natural) 10	Determinante o constitutivo 13	A la naturaleza 16	Indeterminado 19
DEL JUICIO Filosofía teleológica 2	SENTIMIENTO agrado o desagrado 5	JUICIO PURO 8	FINALIDAD DE LA NATURALEZA (causa final) 11	REFLEXIONANTE 14	AL ARTE 17	DETERMINABLE 20
De la razón práctica Filosofía moral 3	deseo 6	Razón práctica pura 9	Objetivo final de la naturaleza (causa libre) 12	Imperante (autónomo) 15	A la libertad 18	Determinado 21

(1) (2) (3) Las dos primeras críticas dejan la impresión de que simplemente se yuxtaponen la esfera de la naturaleza (16), o de la necesidad natural, y la esfera de la libertad (18): el hombre está fenoménicamente determinado, pero numéricamente libre.

No obstante que la libertad, al aplicar los principios de la razón práctica, realiza acciones externas que como tales pertenecen al orden de la naturaleza, hay entre las dos esferas un abismo que la razón teórica no puede cruzar. El espíritu busca un puente. Tal es la tarea de la Crítica del Juicio.

Nota: Muy estrictamente deberían llamarse:

- (1) razón pura TEÓRICA
- (3) razón pura PRÁCTICA

Más cómodamente se llaman:

- razón pura
- razón práctica

A manera de Introducción: Comentarios al esquema de la página anterior.

- (1) Crítica de la razón pura: estudia las condiciones a priori del conocimiento científico.
- (2) Crítica de la razón práctica: estudia las condiciones a priori de la conducta moral.
- (3) Crítica del juicio: estudia las condiciones a priori del sentimiento.

(4 5 6) EL SENTIMIENTO VA A MEDIAR ENTRE CONOCIMIENTO Y DESEO.²
 (7 8 9) Y EL JUICIO VA A MEDIAR ENTRE ENTENDIMIENTO Y RAZON.

- (7) Entendimiento. Habíamos visto que: Razón en sentido amplio:
 = sensibilidad + entendimiento + razón en sentido estricto.

En la tabla de la pag. 43 no aparece la sensibilidad, pues en la tabla se ponen sólo facultades espirituales. Pero tampoco aparece la razón en sentido estricto, sino sólo el entendimiento. Y es que se quiso poner ahí la facultad que tuviera principios a priori CONSTITUTIVOS.

- (7 9) Legislan a priori, cada uno en su esfera:
 El entendimiento legisla, mediante las categorías, a la naturaleza.
 La razón práctica legisla mediante el imperativo autónomo, a la libertad.
- (8) ¿Y el juicio puro legisla? ¿Para quién?
- (13) JUICIO DETERMINANTE: Dado lo universal, se subsume lo particular en él.
- (14) JUICIO REFLEXIONANTE: Dado lo particular, se busca lo universal. También:
 Juicio determinante: Ordena un objeto según la regla.
 Juicio reflexionante: Se remonta del objeto a la regla.

En la Crítica de la Razón Pura vimos las categorías con que el entendimiento unifica lo múltiple de la intuición. Los juicios subsumían lo particular en lo universal: eran juicios determinantes. Las leyes más generales de la física son “lo universal”. Ejemplo: “Todos los fenómenos forman parte de series causales”. Un fenómeno particular puede subsumirse ahí. Pero las leyes más concretas de física no están dadas a priori, ni tampoco están dadas en cuanto tales por la experiencia: Ésta nos da sólo datos individuales. A partir de éstos busca el científico alguna ley general en donde subsumirlos o abarcarlos. Igualmente, con varias de estas leyes físicas concretas, el científico busca otra ley más general que abarque a las demás. Tal es el trabajo del juicio reflexionante. El científico se deja guiar por el concepto de naturaleza como unidad inteligible. Se consideran esas leyes como si un entendimiento -que no es el nuestro- las hubiera predispuesto para nuestras facultades cognoscitivas. Kant precisa: él no dice que el científico presuponga la existencia de Dios. Simplemente la idea de Dios juega aquí su papel regulativo.

- (8 11 14) El juicio reflexionante usa el principio de finalidad, que es A PRIORI.
 No está dado por la experiencia, pero sirve para investigar. Es un principio heurístico. Kant cita como ejemplos algunas máximas fundadas en el principio de finalidad, y que no son meras generalizaciones empíricas. Ley de la parsimonia: “La naturaleza sigue el camino más corto”. Ley de la continuidad: “La naturaleza no da saltos”. Ley de la economía: “No hay que añadir principios innecesarios”.

² Se sabe el gran interés que Kant tuvo por Rousseau. Éste, en *La Nueva Eloísa*, se propuso mostrar la superioridad del sentimiento sobre la inteligencia. Fue la época del romanticismo. Es conocida, en el *Emilio*, la profesión de fe del Vicario saboyano: Aunque la razón se oponga a la creencia en Dios y en la inmortalidad, el sentimiento está en su favor. Prefiere el instinto y no la desesperación escéptica.

Esas y otras leyes nos las tenemos que figurar como necesarias, aunque no podamos penetrar el secreto de tal necesidad. La naturaleza TIENE QUE cumplir con el principio. Tal es el supuesto a priori. Si luego en nuestra investigación descubrimos que de hecho cumple con él, nos regocijamos, como si fuera una feliz casualidad que favorece nuestros esfuerzos. En cambio nos desagradaría mucho una naturaleza caótica, heterogénea, impredecible, ininteligible, que no permitiera a nuestro entendimiento el establecimiento de leyes generales.

(10) El entendimiento puro legisla, mediante las categorías constitutivas de conocimiento, a la naturaleza. La naturaleza está en conformidad con las leyes del entendimiento.

(12) La razón pura práctica legisla, mediante el imperativo categórico, a la libertad. Hay conformidad de la voluntad consigo misma: es autónoma.

(11) El juicio puro no legisla para la naturaleza: No constituye a la naturaleza. Ni podemos deducir de él QUE HAYA realmente causas finales en ella. Tampoco legisla para la acción moral. No tiene esfera propia, pero puede tener algún territorio. El juicio puro reflexionante tiene su propio principio a priori, trascendental, que es el principio de finalidad, pero sólo se lo da a sí mismo: Legisla para sí mismo: cómo debe proceder en la investigación de los objetos de la naturaleza. El alcance del principio es subjetivo, no objetivo. Esto es, la finalidad no es un concepto ni de la naturaleza ni de la libertad; simplemente indica la manera como hemos de proceder en la reflexión sobre la naturaleza. Kant no puede decir que HAY finalidad en las cosas. Atiende más bien al rumbo que sigue nuestro conocimiento cuando enjuicia algo como ajustado a un fin. Lo único que se debate es el derecho y validez de este juicio.

4 juicios teleológicos		Plan del libro La Crítica del Juicio	
Formal	Subjetivo: juicio del gusto juicio estético	juicio estético	analítica { Lo bello Lo sublime dialéctica método
	Objetivo: juicio matemático		
Material	Subjetivo: fines humanos	juicio teleológico	analítica dialéctica método
	Objetivo: fines de la naturaleza juicioteleológico propiamente tal		

Veremos solamente el juicio teleológico formal subjetivo, que es el JUICIO ESTÉTICO, y el material objetivo, que es propiamente el JUICIO TELEOLÓGICO. El juicio estético es una facultad particular, que juzga si algo es bello. El juicio teleológico no es una facultad particular, sino sólo el juicio reflexionante en general.

Notemos que el juicio estético es también teleológico, pero no en sentido estricto, pues aunque incluye finalidad no necesita representarse el fin, sino que se concentra en el placer estético. Por su parte, el juicio teleológico puede ser también estético; pero rigurosamente se refiere sólo al fin.

Juicio formal subjetivo.

Finalidad del objeto: Concordancia de su forma con la facultad cognoscitiva del sujeto.

La forma del objeto es fundamento del placer estético.

Si consideramos que debe ser placentera para todos, tenemos el JUICIO ESTÉTICO.

El objeto se llama bello; y la facultad de juzgar se llama gusto.

Formal: No explica la existencia de nada.

Subjetivo: Se refiere al sentimiento de placer en las personas.

Juicio formal objetivo.

Formal: De suyo no se refiere a cosas existentes en la naturaleza.

Objetivo: De suyo no se refiere al sentimiento de la persona (aunque puede provocar admiración, y aun de ciertas demostraciones puede decirse que son bellas) [en los torneos de ajedrez hay premios de belleza]. Es un juicio intelectual.

Juicio material subjetivo.

Material: Sobre cosas existentes.

Subjetivo: Fines concretos de un hombre en su actuar.

Juicio material objetivo.

Material: Sobre cosas existentes.

Objetivo: Fines de la naturaleza.

Finalidad del objeto:

Concordancia de su forma con el concepto de otro (finalidad externa) o con su propio concepto (finalidad interna).

Se considera sobre todo esta segunda. Éste es el **juicio teleológico**.

ANALÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO**I Nota introductoria**

La estética alemana del s. XVIII tomaba como punto de partida ciertas obras de buen gusto, de las que se obtendrían las reglas estéticas.

Kant, consecuente consigo mismo, no trata de obtener reglas partiendo de los objetos, sino que investiga el juicio estético en sí mismo, el que declara que algo es bello o feo. En moral se concentró Kant en el deber puro, y alejó de él todo sentimiento moral o inclinación subjetiva. Ahora retiene el sentimiento estético en su pureza, y no lo supedita ni al concepto lógico ni al concepto moral.

II 4 juicios del gusto, correspondientes a las 4 formas lógicas del juicio.

1.- “Lo bello produce una satisfacción completamente desinteresada”. JUICIO DE CUALIDAD
Cuando digo que la pintura de una fruta es bella, no es que me la quiera comer.

Lo agradable (*das Angenehme*) Deleita a los sentidos en la sensación. Hay interés.
Experimentado por hombres y animales.

Lo bueno (*das Gute*) Es estimado, por la razón y el concepto. Hay interés.
Experimentado por seres racionales, corpóreos (hombre) o incorpóreos.

Lo BELLO (*das Schöne*) Place en la contemplación desinteresada. No hay interés.
Place en el mero juicio, no por medio de la sensación según concepto.
Experimentado sólo por seres racionales corpóreos (hombre).

A primera vista parecen identificarse lo agradable y lo bueno. Pero pensar por ejemplo que el vino siendo agradable puede ser malo para la salud. La salud es agradable; para decir de ella que es buena, es menester referirla a fines. Lo absolutamente bueno es el bien moral, que conlleva el más alto interés, ya que el bien es objeto de la voluntad.

2.- “Bello es lo que gusta universalmente, sin concepto”. JUICIO DE CANTIDAD
Cuando digo que una estatua es bella, el fundamento de mi juicio es mi sentimiento subjetivo; y sin embargo no por eso dejo de decir: “La estatua ES bella”, como atribuyendo a los demás un placer estético semejante. El juicio expresa mi emoción, mi sentimiento; no es un juicio de conocimiento conceptual. Una cosa es el conocimiento conceptual de un edificio, y otra la apreciación de su belleza. Es algo inefable (*nicht ausdrückbar*).
Las IDEAS de la razón práctica eran algo indemostrable (*nicht beweisbar*).

Como en la Crítica de la Razón Pura, Kant media entre empirismo y racionalismo.
Leibniz, ejemplo típico de racionalismo, pone sólo diferencia de grado entre el conocimiento intelectual (claro y distinto) -que tiene la primacía-, y el conocimiento sensible (confuso). En línea leibniziana, el ilustrado Baumgarten, pionero alemán en asuntos estéticos, dice que el conocimiento de lo bello no es sino un conocimiento confuso de la perfección conceptual.
A su vez, el empirismo niega también toda diferencia de grado entre el conocimiento sensible (el original) -que tiene la primacía- y el conocimiento intelectual (deslucida copia).
El juicio estético sería puramente subjetivo.

Contra los empiristas, Kant hace ver que el juicio estético tiene una pretensión de universalidad, aun de objetividad. Decimos “Este cuadro ES bello”, y no sólo “me gusta”.

Contra los racionalistas, Kant afirma la autonomía del juicio estético: éste no se funda en un concepto, ni siquiera confuso, del objeto. El juicio queda determinado por el solo placer estético; placer sí, suscitado por un conocimiento en general pero no por un cierto concepto. (Schiller notaría sorprendido que en Kant no puede hablarse de la objetividad de lo bello; que según Kant la belleza no sería propiedad del objeto).

Explica Kant que en el juicio del gusto hay armonía entre la cosa bella, mi imaginación o fantasía, y mi entendimiento. Imaginación: No la reproductiva trascendental, sino la imaginación empírica productiva creadora de formas caprichosas. Lo rigido y reglamentado es más bien contrario al gusto. En cambio no nos cansamos de mirar aquello en que la imaginación juega libremente. El canto mismo de los pájaros, que no podemos reducir a reglas musicales, parece encerrar más libertad, y gustarnos más, que no el canto humano dirigido por reglas.

Entendimiento: En cuanto conocimiento en general (y no según concepto); en cuanto facultad de juicio (y no como facultad de conocimiento según conceptos).

Hay un juego de esta imaginación y de este entendimiento, de igual valor en cada hombre, que produce el sentimiento estético. La imaginación se requiere para combinar lo diverso de la intuición. El entendimiento, para unir las representaciones en un concepto, condición de la comunicabilidad. Es claro que tenemos conceptos de los objetos bellos, pero no son los conceptos los que hacen que los objetos sean bellos; ni el placer estético depende de esos conceptos.

3.- “La belleza es la forma de armonía, de CON-veniencia o de finalidad de un objeto, percibido sin representación alguna de fin ni de utilidad.” JUICIO DE RELACIÓN

Brevemente, lo bello se caracteriza por una armonía o con-veniencia sin que se perciba el fin querido, por una “finalidad sin fin”. Veamos un ejemplo: “Esta rosa es bella”.

Tal vez la rosa encarne una finalidad, un objetivo, pero el placer estético no se representa ninguna finalidad concreta. Para explicar con la razón la posibilidad de esta rosa bella, de su armonía, no puedo prescindir de una causalidad final, de una voluntad que la haya ordenado según una regla. Pero puedo simplemente contemplar la rosa; no es que tenga que pensarla siempre con la razón, ni de explicar su posibilidad. Contemplo su armonía (*forma finalis*), pero no el fin. Tenemos así el juicio estético. La belleza de la rosa es “libre”.

Ocasionalmente la belleza puede ser “adherente”, cuando viene añadida al fin buscado.

Ejemplo: “Esta casa es bella”. Hubo una finalidad decisiva en la construcción, que la casa fuera apta para vivir en ella. En este caso el juicio de gusto será impuro.

Kant insiste en esto porque si el juicio estético implicara la finalidad, sería un juicio cognoscitivo. Igualmente Kant admite que las ideas morales puedan expresarse bellamente; pero hace notar que en ese caso nuestro juicio estético no sería puramente estético, sino impuro.

Nota.- Una característica de la estética de Kant, que no se encuentra en Hegel, es la importancia concedida a la belleza de la naturaleza. Según Kant, el gusto por las obras de arte puede darse también en hombres frívolos, poco elevados moralmente; mientras que el gusto por la belleza de la naturaleza muestra cierta elevación moral.

Nota.- En la Crítica de la Razón Pura, vimos que la causalidad (eficiente) explica los fenómenos. Pero hay tres casos en que esa mera causalidad no explica la TOTALIDAD:

- Los organismos.
 - La naturaleza en su conjunto, como UNIVerso.
 - Los objetos bellos. Cuando se elabora una obra de arte, el proyecto es evidente. Triunfa entonces la finalidad. Los objetos bellos de la naturaleza presentan el aspecto de una armonía interna, COMO SI fueran el proyecto de una intención buscada.
- Y sin embargo, la belleza en cuanto tal es maravillosamente inútil. (nota de Bayer).

4.- “Lo bello se reconoce necesariamente, sin concepto, como objeto de satisfacción”.

JUICIO DE MODALIDAD

Se exige de cada uno la satisfacción estética sin apoyo de concepto (si esto se diera, tendríamos lo “bueno” y no lo bello). Si se juzga sólo mediante conceptos, se evapora la belleza. De modo que sin concepto todos asienten necesariamente al juicio estético. Se supone el sentido del gusto común a todos los hombres, que no podemos demostrar, pero que es presupuesto en la comunicabilidad de los juicios estéticos.

Nota.- Para Kant, el ideal de lo bello es el hombre, puesto que es el único ser libre. Entonces, ¿cómo puede haber una belleza de la naturaleza si ésta no es libre? Se comenta que Kant no dio aquí el paso que daría Schiller. El alma de la naturaleza, o alma del mundo, si no libre, es al menos análoga a la libertad.

III Lo sublime (Tema muy estudiado en el s. XVIII).

1.- Semejanzas de lo bello (das Schöne) con lo sublime (das Erhabene).

- a) Tanto lo bello como lo sublime placen por sí mismos, esto es, son desinteresados.
- b) Los dos son subjetivos, pero pretenden el consentimiento universal.
- c) Ninguno de los dos presupone un juicio sensible determinante, ni uno lógico determinante, sino un juicio reflexionante.

2.- Diferencias entre lo bello y lo sublime.

a) Lo bello tiene que ver más con la cualidad; lo sublime, con la cantidad. Así, lo bello de la naturaleza se refiere a la figura del objeto, que es limitada. Lo sublime se refiere a lo ilimitado, que es informe, aunque considerado como un todo. Por ejemplo la imponente grandeza del océano tempestuoso.

b) El sentimiento de lo bello trae consigo un impulso a la vida; puede unirse con el encanto y con una imaginación que juega libremente. El sentimiento de lo sublime se caracteriza por una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida por un desbordamiento de las mismas: se trata de una emoción que no es juego, sino seriedad. Lo bello produce una contemplación tranquila. Lo sublime, asombro y temor.

c) Lo bello natural parece conllevar una armonía, finalidad o conveniencia con respecto a nuestro juicio. Nos descubre una analogía con el arte, el arte de la naturaleza.

En cambio lo sublime natural parece conllevar una desarmonía para nuestro juicio; una desproporción para nuestra facultad de explicar, y una violencia para nuestra imaginación. La naturaleza despierta la idea de lo sublime más bien en el caos, en el más salvaje desorden y destrucción, obra de la grandeza y de la fuerza. Ahí no se ve armonía ni conveniencia alguna. Y sin embargo lo sublime nos llevará a una armonía y conveniencia que no es de la naturaleza misma, sino nuestra.

d) Por eso, si correctamente llamamos bellos muchos objetos de la naturaleza, es incorrecto decir de ellos que sean sublimes. Lo bello tiene una base fuera de nosotros; lo sublime sólo en nosotros, que somos quienes ponemos la nota de sublime a la naturaleza.

e) El juicio de lo bello refiere la imaginación, en su libre juego, al entendimiento, para concordar con los conceptos de éste en general (sin determinación de ellos). Lo sublime refiere la imaginación a la razón, para concordar con las ideas de ésta (sin determinar cuáles).

f) Lo bello mantiene el alma en contemplación reposada. Lo sublime la pone en movimiento; un movimiento que va de la imaginación o bien a la facultad de conocer (y tenemos lo sublime matemático), o bien a la facultad de desear (y tenemos lo sublime dinámico).

3.- Lo sublime matemático.

Ejemplo: La emoción de alguien que por primera vez contempla el mar tranquilo, o los espacios.

Sublime = lo absolutamente grande = lo grande por encima de toda comparación.

No llamamos sublime a nada que se presente en números definidos o como medible por nuestros sentidos. Una magnitud absoluta, por encima de la cual no es posible otra mayor, es la que produce la emoción de lo sublime.

El placer estético de lo bello recae en el objeto, porque éste tiene una figura o forma determinada.

En cambio el objeto de lo sublime puede ser informe, sin forma.

Y el placer estético de lo sublime recae propiamente en el sujeto, y no en el objeto. En efecto:

Hay un sentimiento de displicencia ante un inconmensurable; la imaginación, aun en su máximo esfuerzo muestra sus límites, tanto para la descripción del objeto como para su exposición con ideas de la razón; y sin embargo muestra su determinación de adecuarse a ésta. Hay algo excesivo para la imaginación, un abismo en que teme perderse, siente un temor; pero siente también un atractivo, la idea (de la razón) de algo suprasensible. El juicio sigue siendo estético, ya que sin poseer concepto determinado del objeto, se representa el juego subjetivo de la imaginación y de la razón, incluso como armónico en su contraste.

En lo bello había unanimidad de la imaginación y del entendimiento. En lo sublime, imaginación y razón, al enfrentarse, producen una armonía subjetiva, esto es, el sentimiento de que tenemos una razón pura, independiente. Entonces lo sublime no son propiamente las cosas de la naturaleza, sino las ideas que se muestran en nuestra emoción. Y es que lo sublime descubre una facultad del alma que supera toda medida de los sentidos, que parece superior a una infinitud; la infinitud del objeto llamado sublime.

4.- Lo sublime dinámico.

La naturaleza, en el despliegue de sus fuerzas, puede reducir nuestra resistencia a la nada, y aplastarnos. Es temible. Pero si nuestro sentimiento es sólo de temor, no podemos juzgar sobre lo sublime de la naturaleza; así como no puede juzgar sobre lo bello quien es presa del apetito.

Rocas gigantes que se precipitan, fuertes tormentas con rayos y truenos, volcanes en violenta erupción, furiosas inundaciones hacen ver nuestra propia fuerza física como algo insignificante. Pero si por ejemplo estamos en lugar seguro, experimentamos, por encima del sentimiento de temor, una atracción. El objeto, cuanto más temible, se hace más atractivo. Esos objetos nos elevan y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia totalmente diversa de la resistencia física, que nos da valor para medirnos con las fuerzas naturales desencadenadas. Se trata de algo no sensible que tiene bajo sí la infinitud de la naturaleza. [→ Pascal]

Entonces llamamos sublimes a esos eventos de la naturaleza, no porque produzcan temor, sino porque excitan una fuerza superior nuestra, que no es física, sensible, que no es naturaleza. Con esa fuerza superior de la razón consideramos pequeño todo lo que nos preocupa (bienes, salud, vida), y nos sentimos capaces de no sacrificar nuestros ideales ante el furor de la naturaleza (actos de heroísmo). A través de lo sublime juzgamos lo sensible como apto para un uso suprasensible.

El juicio estético sobre lo sublime requiere cultura, pero no proviene de la cultura, sino que tiene sus bases en el hombre y en la moral. Aquí se funda la necesidad de la concordancia de todos los hombres en el juicio sobre lo sublime.

Si alguno muestra indiferencia ante lo que consideramos bello, decimos de él que “no tiene gusto”. Del impávido ante lo que consideramos sublime decimos que “no tiene sentimientos”.

Lo agradable no cultiva, pertenece al mero disfrutar.

Lo bello cultiva, al enseñarnos a poner atención a la forma armónica en el placer estético.

Lo sublime cultiva, al hacernos pensar lo suprasensible.

No podemos determinar más esta idea de lo suprasensible. Con ella no podemos conocer la naturaleza, sólo pensarla.

Esta idea se suscita en nosotros cuando el juicio estético sobre lo sublime pone a la imaginación sumamente tensa, hasta sus últimos límites, sea de extensión (sublime matemático), sea de fuerza (sublime dinámico) sobre el sentimiento.

IV Deducción de los juicios estéticos puros. (Deducción en Kant = justificación).

La deducción no puede ser aplicada a lo sublime, sino sólo a lo bello. Y es que lo sublime de la naturaleza se llama así impropriamente; propiamente sólo puede atribuirse al modo de pensar; o más bien a los fundamentos del pensar en la naturaleza humana. De ahí que nuestra exposición de lo sublime fuera al mismo tiempo su deducción. Ya se mostró la pretensión del juicio a una validez universal y necesaria.

Respecto entonces sólo de lo bello: El juicio estético no es un juicio teórico fundado en el concepto de algo dado por el entendimiento. No hay un principio objetivo bajo el cual concluir que un objeto es bello. Tampoco se trata de un juicio basado en la idea de libertad, dada a priori por la razón. El juicio es particular, subjetivo; descansa en el sentimiento de animación mutua entre la imaginación empírica y el entendimiento en conformidad con sus leyes. Se pregunta cómo es posible que este juicio subjetivo, no fundado en concepto, un juicio que no es juicio de conocimiento, pretenda la autonomía y la universalidad. El motivo del propio juicio estético no puede ser un juicio extraño (heteronomía) ni siquiera el obtenido por votación.

Kant hace la deducción fácilmente: La pretensión de validez universal queda justificada porque en todos los hombres las condiciones subjetivas del juicio son las mismas. Este sentimiento, sin intervención de conceptos, es universalmente comunicable. Sería ridículo que alguien dijera solamente: “Esta mujer es bella para mí”. Se supone más bien que todos encuentran que esa mujer es bella. Y hablan de la belleza como si se tratase realmente de una cualidad de las cosas. La conciencia afirma una comunicabilidad de sujeto a sujeto, que no necesita pasar por lo conceptual objetivo. Tal es la generalidad subjetiva.

Notemos que comunicabilidad no equivale a demostrabilidad.

“Subjetivo” no limita la pretensión de validez de lo estético, sino al contrario, la exige.

V El arte y el genio.

El arte proporciona un goce nacido no de la mera sensación sino a través del juicio reflexionante.

El arte difiere de la naturaleza, de las ciencias, de los oficios.

El arte bello es arte en cuanto parece ser naturaleza. Debe parecer libre de la violencia de las reglas, como si fuera un producto de la naturaleza. A su vez, la naturaleza es bella cuando parece arte (un arte suprahumano).

Las bellas artes son posibles gracias al genio. Genio = talento natural que da reglas al arte = disposición innata por la cual la naturaleza da reglas al arte. El genio no es imitador; es original; algo que no se aprende. Sus obras son ejemplares en cuanto inspiradoras; no que se tenga que copiarlas.

El genio no puede explicar científicamente cómo realiza sus obras. No puede mostrar cómo se le presentan sus ideas, ricas en fantasía, porque él mismo no lo sabe; y por tanto no se lo puede enseñar a nadie. En ciencias puede uno aprender los difíciles descubrimientos de los científicos, y usarlos; pero no cualquiera puede hacer poesías bellas, por más que sepa los preceptos de la poética.

Dice Kant que en ciencias no hay genios. Parece que se refiere a la diferencia entre dos campos culturales, y no a la diferencia psicológica entre los individuos que las cultivan.

Notas

- 1.- Kant hace clasificaciones de las bellas artes, y da el primer lugar a una u otra según el aspecto considerado.
- 2.- La teoría kantiana del genio parece que influyó en los románticos especulativos, como en Schelling y en Federico Schlegel.
- 3.- Es interesante la concepción Kant de la risa. La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada. En todo lo que excita una risa viva tiene que haber algún absurdo. [Leer sus ejemplos. Comparar con *La Risa* de Bergson]
- 4.- Trae también una definición del humor: El talento de saber ponerse en una disposición de ánimo en que las cosas son juzgadas de una manera totalmente diversa de la ordinaria, incluso al revés; y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón. El que está involuntariamente sometido a tales cambios se llama caprichoso. El que puede realizarlos voluntariamente mediante un contraste provocador de risa se llama humorista [Leer sus ejemplos, y comparar con el humor descrito en el *Postscriptum a las Migajas Filosóficas* de Kierkegaard].

DIALÉCTICA DEL JUICIO ESTÉTICO

I La antinomia.

Tesis: El juicio de gusto no se basa en conceptos. Si se basara, se podría DISPUTAR acerca de él (por medio de pruebas). Pero esto no se puede hacer. Ergo.

Antítesis: El juicio de gusto se basa en conceptos. De no ser así no se podría ni siquiera CONVERSAR acerca de él (y no podríamos pretender el asentimiento de los demás). Pero todo esto se puede. Ergo.

Tesis y antítesis se mueven en el supuesto de que en cuestiones de gusto no se puede disputar, pero sí conversar.

II Solución.

Tesis y antítesis no son contradictorias, pues el término “conceptos” no se toma en el mismo sentido. La tesis dice que el juicio de gusto no se basa en conceptos determinados, lo cual es verdad: no se puede conocer ni demostrar nada relativo al objeto; no puede haber una ciencia de lo bello. La antítesis dice que el juicio de gusto se basa en un concepto indeterminado, el de substrato suprasensible de los fenómenos; y esto también es verdad (finalidad subjetiva de la naturaleza).

La antinomia obliga a mirar por encima de lo sensible, y a buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades a priori; no queda otra salida para poner a la razón de acuerdo consigo misma.

Una idea estética no puede llegar a ser conocimiento porque no se trata de una intuición (de la imaginación) para la cual se pueda encontrar un concepto adecuado. Una idea de la razón no puede llegar a ser conocimiento, porque encierra un concepto de lo suprasensible, del cual no se puede dar nunca una intuición que se acomode a él.

Los conceptos del entendimiento han de ser siempre mostrables, esto es, el objeto que les corresponde debe poder ser dado en la intuición. Ejemplos: el concepto de magnitud puede ser dado en la intuición del espacio a priori, por ejemplo en una línea recta. El concepto de causa, en el choque de los cuerpos. Ambos pueden ser cubiertos por una intuición empírica.

III Finalidad estética de la naturaleza.

Hablan en su favor: Las bellas formas naturales, la gracia de las formas animales, en sí misma inútil, pero como elegida para nuestro gusto; la diversidad y armonía encantadoras de formas y colores, etcétera. Hablan en contra: la razón, que trata de evitar la multiplicación de principios; y la naturaleza misma, que da la impresión de que basta la producción mecánica. La magnificencia de las grutas con estalagmitas y estalactitas es sólo el producto del agua filtrándose a través de capas de yeso. ¿O la naturaleza produjo esas formas para nuestra satisfacción? Recordemos que en el juicio sobre lo bello buscamos la medida a priori en nosotros mismos; que el juicio estético es legislador, no que aprendamos de la naturaleza lo que es lo bello. El arte bello no es producto del entendimiento ni de la ciencia, sino del genio.

IV El nexo entre estética y moral.

Lo moral da un contenido determinado por concepto a la idea de lo suprasensible. Lo bello representa la infinitud aunque sin concepto. Ambos tienen pretensión de validez universal, y son desinteresados. Así, LO BELLO ES SIMBOLO DEL BIEN MORAL. (Habíamos dicho que en lo moral hay interés; pero éste sigue a lo moral, no lo precede).

Lo bello y lo moral gustan inmediatamente.

Pero lo bello gusta en la intuición reflexionante; el bien moral, en el concepto.

El principio subjetivo del juicio de lo bello es universal, pero no cognoscible por conceptos.

El principio objetivo de la moralidad es también universal, pero además cognoscible por medio de un concepto universal.

En el juicio estético la imaginación se encuentra en armonía con el entendimiento.

En el juicio moral hay armonía de la voluntad consigo misma, según leyes de la razón.

Notar que a los objetos bellos les damos nombres que tienen sentido moral. De edificios y de montañas decimos que son soberbios; de praderas, que son alegres y risueñas; de colores, que son inocentes o modestos.

Parece que la síntesis suprema entre lo ético y lo estético se da en lo sublime; pero hay un peligro: Lo sublime, recayendo más en el sujeto que en la naturaleza, parecería caer totalmente dentro del campo de lo moral, en cuyo caso se desvanecería su carácter estético peculiar.

Nota.- El arte apunta hacia una nueva unidad de lo sensible y de lo suprasensible, de la naturaleza y de la libertad. [Ver tabla p. 43: (16)(17)(18). No partimos de la idea de lo suprasensible para analizarlo luego en manifestaciones sueltas, sino que su idea nace en nuestro sentimiento ante el arte. La naturaleza se nos presenta como si también ella fuese obra de la libertad. Y las obras artísticas como si fuesen obras de la naturaleza misma. Del juicio estético pasamos al juicio teleológico.

ANALÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO

I Finalidad externa: Para otro, o relativa.

Ejemplo. El suelo de arena es muy provechoso para los pinos. El mar, al irse retirando, dejó tanta arena en las regiones nórdicas, que han podido formarse numerosos pinares. ¿El terreno arenoso fue un medio que usó la naturaleza “para que ahí crecieran pinos”? ¿Hubo yerba en la tierra “para que” pudiera haber ahí bueyes, ovejas y caballos? Y estos herbívoros existieron “para que” pudiera haber carnívoros leones y tigres? ¿Lo provechoso puede ser considerado como un fin, o medio para otro fin, de la naturaleza? Habría que mostrar que los seres “favorecidos” son un fin de la naturaleza; pero esto no consta por la observación. Esto es, la finalidad externa no da derecho a ningún juicio teleológico absoluto.

II Finalidad interna: La cosa en sí misma es un fin de la naturaleza.

Esta finalidad es la importante y decisiva (y fundamento de la externa).

Una cosa existe como fin, en sí misma, de la naturaleza, si es causa y efecto de sí misma, claro, bajo diferentes aspectos. En los seres organizados uno engendra a otro, y se conserva la especie. El individuo se va formando a sí mismo, y creciendo, hasta alcanzar su forma definitiva. En él, las partes y su conservación dependen unas de otras. No sólo existe cada parte gracias a las demás, sino también para las demás y para el todo. Las partes se consideran productoras recíprocamente unas de otras.

El ser organizado no es sólo una máquina, pues ésta no tiene sino fuerza motriz.

El ser organizado, además de fuerza motriz, tiene una fuerza formadora, y tal que la comunica a las materias que no la tienen (pensar en la nutrición).

Así tenemos un principio para estimar la finalidad interna de los seres organizados:

“Un ser organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es recíprocamente fin y medio. Nada en él es vano, ni atribuible al mero mecanicismo natural”.

Este principio proviene en parte de la observación empírica. PERO su universalidad y necesidad tienen que fundarse en un principio a priori, en la idea de un fin de la naturaleza, que es una idea regulativa.

Para Aristóteles, el todo del organismo precede a las partes. No son éstas las que hacen posible el todo, sino al revés.

La Ilustración confundía groseramente el fin con la mera utilidad. Las profundas reflexiones de Leibniz sobre la finalidad son manejadas por Wolff con burdos cálculos utilitaristas. Y es conocida la ironía de Voltaire: Dios le dio nariz al hombre para que éste pudiera usar gafas.

El principio de finalidad ¿se verifica sólo en los seres auto-organizados? Habría una dicotomía que no puede dejarnos indiferentes. Tendríamos que extrapolar, y decir que el principio de finalidad es válido para la naturaleza entera como sistema.

DIALÉCTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO

I La antinomia.

Tesis: Toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de juzgarse posible según leyes exclusivamente mecánicas.

Antítesis: Algunos productos de la naturaleza material no se pueden pensar como posibles según leyes exclusivamente mecánicas, sino que es menester pensar la causalidad final.

II Solución.

Las dos son falsas en cuanto pretendan ser juicios constitutivos, en cuanto acepten o nieguen dogmáticamente que los seres de la naturaleza son cosas en sí. Esto es, he de avanzar en la explicación mecanicista hasta donde sea posible; pero esto no me impide juzgar que para ciertos eventos he de introducir además la causalidad final, de modo que el enlace de las causas eficientes pueda ser juzgado como efecto de las causas finales.

Tampoco afirmo dogmáticamente que no sea posible producir, por ejemplo seres orgánicos con meras causas mecánicas. Dejo abierto el problema. La idea de finalidad es regulativa. No se ha “demostrado” su existencia; ni tampoco se puede demostrar su imposibilidad. Simplemente permite encontrar máximas heurísticas muy útiles, aun imprescindibles.

El principio teleológico no suple la explicación eficiente, sino que profundiza en ella. Por ejemplo: el proceso de la visión debe ser explicado por medio de causas eficientes [causas segundas], pero la estructura del ojo es investigada partiendo de la premisa de que “el ojo fue hecho para ver”. Insistiendo: el modo de explicación mecánico con causas eficientes no es substituído por el teleológico. No se contradicen, sino que pueden coexistir y armonizarse. Se trata de causalidades de orden diverso, eso sí, y hay que tener cuidado en no atribuir a una lo que toca a la otra. Por estar presente una no se hace superflua la otra. Ninguna razón humana puede comprender la producción ni siquiera de una yerbita por causas exclusivamente mecánicas; pero nunca hay que dejar de lado las explicaciones mecánicas y substituírlas por teleológicas.

III Finalidad intencional.

Notemos que el concepto de fin no pertenece propiamente al campo de la naturaleza, sino al de la libertad. ¿Se afirma la existencia de Dios?

La física, para mantenerse dentro de sus límites, abstrae totalmente de si hay fines intencionales o no. Sin embargo, la naturaleza es tan impresionante que no podemos menos que pensar la idea de finalidad. Para no hacernos sospechosos de querer introducir algo sobrenatural por encima de la física, hablamos como si la finalidad de la naturaleza fuera intencionada; pero atribuimos a la naturaleza esa “intención”. Hablamos de la sabiduría y de la economía y prodigalidad de la naturaleza, sin por ello hacer de ésta un ser con entendimiento, ni afirmar un artífice inteligente. Tampoco podemos demostrar que sea imposible explicar todo mecánicamente, y es que no conocemos la totalidad de las leyes naturales. Esto es, hacemos juicios reflexionantes, no determinantes.

IV Hipótesis varias. Kant considera diversos sistemas:

1.- Idealismo de los fines: La finalidad de la naturaleza no es intencionada. La finalidad está sólo en nuestra mente. Estos niegan propiamente los fines.

- Todo se debe al azar. Demócrito, Epicuro. Explicación exclusivamente física.
- Todo se debe a la NECESIDAD. Spinoza. Explicación hiperfísica.

2.- Realismo de los fines: La finalidad de la naturaleza es intencionada. Hay fines.

- Hay un principio interior, a modo de alma del mundo. Hiloísmo. Explicación física.
- Hay un fundamento inteligente de todo el mundo. Teísmo. Explicación hiperfísica.

→ La explicación del azar es simplemente absurda.

→ La necesidad, o fatalidad (teoría en realidad más antigua que Spinoza) no es fácil de refutar, porque no puede comprenderse el *Deus sive Natura* de Spinoza. Todo proviene de él, pero necesariamente, no de su entendimiento y voluntad. Queda clara la unidad, pero es unidad sin finalidad. La finalidad para Spinoza era un *asylum ignorantiae*, un recurso que enturbia y oscurece la imagen pura de la substancia, de la cual brotan necesariamente y con precisión geométrica sus infinitos modos.

→ El hiloísmo es una hipótesis pobre.

→ El teísmo parece suministrar un trampolín estupendo. Sería la mejor explicación. Pero no puede probarse la verdad objetiva del teísmo.

V Actitud dogmática y actitud crítica.

Actitud dogmática: Considera un concepto contenido bajo otro concepto que constituye un principio, y lo determina según éste. (Afirma, o niega, la existencia del objeto).

Actitud crítica: Considera un concepto sólo según su relación a nuestra facultad de conocer, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto.

El concepto de causalidad divina intencionada no se puede manejar dogmáticamente, porque la realidad objetiva de Dios no es demostrable por la razón. Notar la diferencia entre estas dos afirmaciones:

- La producción de ciertas cosas, o de la naturaleza toda, ES sólo posible mediante una causa que obra según intenciones. (Actitud dogmática).

- NO PUEDO JUZGAR sobre la producción de ciertas cosas o de la naturaleza toda, sino pensando en una causa que actúe según intenciones. (Actitud crítica).

Nos vemos obligados a tener sólo una actitud crítica, porque los fines de la naturaleza no los observamos propiamente como intenciones, sino que sólo PENSAMOS ese concepto en la reflexión, como un hilo conductor del juicio reflexionante.

Dogmáticamente se diría: Hay una causa inteligente o Dios. O bien: No hay.

Los hombres sólo podemos decir críticamente: No podemos pensar la finalidad sino pensando una causa inteligente o Dios. Nosotros no podemos ni afirmarlo ni negarlo dogmáticamente. (Kant sugiere la posibilidad teórica de que hubiera seres racionales de otro tipo, que tuvieran un entendimiento intuitivo -al modo de los ángeles- que pudieran manejarse en el mundo numérico).

El concepto de un ser absolutamente necesario es una IDEA problemática de la razón.

METODOLOGÍA DEL JUICIO TELEOLÓGICO

I El objetivo final de la naturaleza.

Podemos preguntarnos si la naturaleza tiene un fin último, un objetivo final. Objetivo final sería el que no necesita ningún otro fin como condición de su posibilidad.

Ya hablamos de la finalidad interna de un ser natural: tal ser es fin en sí mismo. Y de su finalidad externa: Es fin en sí mismo, pero al mismo tiempo es medio para otro. Recorriendo empíricamente la naturaleza no encontramos en ella, en cuanto naturaleza, ningún ser que tenga el privilegio de ser último fin u objetivo de ella. Podemos preguntarnos para qué existen los vegetales. Diremos que para los herbívoros. Para qué son éstos; y así sucesivamente. Da la impresión de que en ese orden llegamos al hombre como objetivo final de la creación aquí en la tierra. Pero podemos argumentar al revés, y decir que los herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal; los carnívoros, para poner límite a los herbívoros; y el hombre, a los carnívoros; de modo que se establezca cierto equilibrio entre las fuerzas productoras y las destructoras. Entonces el hombre sería un medio. Sin embargo hay motivos suficientes según principios de razón, para considerar al hombre como el objetivo final de la naturaleza, pues el hombre es el único ser que sabe lo que son fines, y que en orden a realizarlos puede manejar la naturaleza.

II Bajo qué aspecto el hombre es el objetivo final de la naturaleza.

1.- No en cuanto hombre feliz. En efecto, el hombre es muy variable en lo que considera su felicidad. Luego, todos los goces lo dejan insatisfecho. Además, la felicidad aquí parece imposible, pues la naturaleza, lejos de concordar con los deseos del hombre, lo respeta tan poco como a otros animales: peste, hambre, inundaciones, fríos, erupciones, terremotos, ataques de otros animales. Todavía más: las facultades mismas del hombre lo empujan a la dominación de otros, a la barbarie, a la destrucción de su especie.

2.- El objetivo final no puede ponerse entonces en cosas que tengan que esperarse de la naturaleza, sino en algo diferente: en la aptitud de ponerse fines a sí mismo, de emplear la naturaleza como medio. Esta aptitud es la cultura. Digamos entonces que el objetivo final es el hombre culto. Sólo que no toda cultura alcanza el objetivo final. En efecto, la aptitud de que hablamos para manejar la naturaleza en orden a los fines propuestos, requiere habilidad; pero la habilidad no basta; y aun si bastara, de hecho produce desigualdad, opresión y explotación; y los males se multiplican al aumentar esa cultura. No han sido eficaces las sociedades civiles; y a falta de una sociedad internacional o cosmopolita, los hombres recurren siempre a la guerra. Hay que reconocer sin embargo una tendencia a dominar la rudeza y violencia de esas inclinaciones; una tendencia a elevar la humanidad por medio de las bellas artes y de la ciencia. Esta superación produce al hombre civilizado. Los males con que la naturaleza y el egoísmo humano nos abruma, excitan en nosotros las fuerzas del alma, las aumentan y las templan para que no sucumbamos a esos males, y nos hacen sentir una aptitud para fines más elevados, una aptitud que está como escondida en nosotros.

3.- En la naturaleza no hay nada que no sea siempre condicionado. Ahora bien, el hombre considerado como número es el único ser natural en quien podemos reconocer una facultad suprasensible: la libertad; la ley de la causalidad; y el objeto que la libertad puede proponerse como bien supremo. Tal es el hombre moral. De este hombre ya no puede preguntarse para qué existe. Su existencia tiene en sí el fin más elevado; y a este fin puede el hombre, hasta donde le alcancen las fuerzas, someter la naturaleza entera, o apartar los influjos de la naturaleza que vayan contra ese fin. En conclusión:

EL HOMBRE EN CUANTO SER MORAL ES EL OBJETIVO FINAL DE LA CREACIÓN.

III La teología física.

1er tipo.- Partiendo de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos sino empíricamente) y pasando por el objetivo final de ella, intenta pasar a la existencia de la Causa Primera y de sus atributos. Aquí extrapola ilegítimamente, y dice probar la existencia del Ser infinito, cuando sólo parece exigirse gran perfección; un Dios, donde bastaría un gran arquitecto. El argumento no es inútil, pero sirve sólo como propedéutica.

[Los escolásticos tampoco consideran que la 5ª vía de santo Tomás, el argumento teleológico, tenga validez independiente; la refuerzan con la prueba de los contingentes].

2º tipo.- El de Spinoza, quien niega las causas finales, y pone una substancia única. Las cosas todas de la naturaleza serían los modos necesarios como esa substancia se explicita.

IV La teología ética.

Es más exitosa. Partiendo del fin moral de los hombres (que puede ser conocido a priori), intenta sacar conclusiones sobre la Primera Causa y sus atributos. Kant considera que:

- a) El entendimiento más común no puede menos que pensar que la creación sin el hombre sería un desierto vano, sin fin alguno.
- b) Lo que da a la existencia un valor absoluto no son los impulsos sensibles, que hacen al hombre dependiente de la naturaleza, sino la libertad de su voluntad o facultad de desear.
- c) También el entendimiento más común ve que el hombre no puede ser objetivo final de la creación sino como ser moral; que no importa el talento, ni la riqueza, ni el poder sino la voluntad buena.
- d) Siendo el hombre moral el objetivo final de la creación, podemos considerar el mundo como un sistema de causas finales.
- e) Hay entonces fundamento para relacionar los fines de la naturaleza con una Causa inteligente del mundo. Hay un principio que nos permite pensar los atributos de esa Causa y determinar su concepto, cosa que no podía hacer la teología física:

- Pensamos que ese ser ha de ser inteligente y legislador en la naturaleza y en el reino moral de los fines.
- Omnisciente, de modo que no le sea escondido el interior de los pensamientos, que es lo que constituye el valor propiamente moral de las acciones humanas.
- Bueno y justo, atributos que juntos constituyen la sabiduría.
- omnipresente, omnipotente y eterno, etcétera.

Nota.- Dice Kant que estos atributos son pensados por analogía con lo humano. Pero no profundiza ni en la analogía ni en el problema de la vía afirmativa.

V Notas sobre la prueba moral de la existencia de Dios.

1.- Dijimos que el objetivo final de la naturaleza es el hombre moral. Queremos decir: BAJO leyes morales (aunque de hecho no las cumpla), y no: SEGÚN leyes morales (un hombre que se comportara siempre según ellas). Si dijéramos “según”, diríamos más de lo que sabemos: Que el Creador puede hacer que el hombre se comporte siempre según leyes morales.

2.- Hay una sabia relación también en el mal, pues el criminal no muere sin haber sufrido la pena por sus crímenes. El hombre tiene la responsabilidad. La sabiduría divina la ponemos en que la ocasión para el bien, y el resultado de las acciones buenas y de las malas está decretado según leyes morales. En eso consiste propiamente la gloria de Dios, la cual es llamada por los teólogos, y no sin razón, el último fin de la Creación.

3.- La moral prescribe la virtud incondicionadamente. Virtud y felicidad son pensadas como perteneciéndose mutuamente; pero no pueden quedar enlazadas por causas naturales. Esto es, nos sentimos impulsados por la ley moral a tender al bien supremo, pero también nos sentimos incapaces de alcanzarlo. Ello sólo se hace posible admitiendo la existencia de un alma inmortal y la existencia de Dios. De modo que debemos admitir una Causa moral del mundo, esto es, a Dios.

4.- Este argumento no proporciona prueba objetiva valedera. Al que no tenga esta fe práctica, no se le impone. Pero si quiere ser consecuente, debe admitirla.

5.- No es tan necesario admitir la existencia de Dios como lo es admitir la validez de la ley moral. Eso sí, el que no admita la prueba de Dios no por eso puede juzgarse desligado de las leyes morales, pues éstas mandan incondicionalmente. La consecución de la felicidad es problemática. En cambio, la moralidad es a priori, segura, dogmática.

6.- El objetivo final de la Creación, la existencia del alma inmortal, la existencia de Dios no los sacamos de ningún dato de la experiencia, ni los podemos usar para el conocimiento de la naturaleza. Sólo hay una idea de la razón que se hace presente en los hechos reales, en la experiencia, y es la idea de la libertad. Esta idea puede llevar a la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto teórico de la naturaleza debía permanecer encerrado sin esperanza.

La idea de la libertad es la que hace posible el enlace de las otras dos con la naturaleza, y de las tres juntas en la religión.

7.- El argumento ético de la existencia de Dios completa la prueba de la teología física, y constituye una prueba especial que suple la falta de convicción que dejaba la otra. En el mundo real hay rica materia para la teología física, pero ésta sirve sólo como confirmación del argumento moral, en cuanto en la naturaleza hay algo análogo a las ideas morales.

8.- La moral puede existir sola, sin la teología; es independiente. Una ética que dependiera de la teología es imposible:

Las leyes que la razón originariamente no se diera a sí misma no serían morales.

Igualmente, una física que dependiera de la teología no valdría nada, porque en vez de leyes de la naturaleza presentaría órdenes de una voluntad suprema. En cambio, una teología que proviniera de la física puede servir de propedéutica para la teología propiamente dicha.

9 La religión presenta nuestros deberes como mandatos divinos. Pero es la moral la que lleva a la religión, y no al revés. Si la religión estuviera a la base de la moral, nuestros deberes tomarían un fuerte color de coacción y de sumisión forzosa.³

En cambio, si el alto aprecio de la ley moral nos conduce, admitiremos una causa que concuerda con nuestro fin moral, y nos someteremos voluntariamente.

CONCLUSIÓN DE LA CRÍTICA DEL JUICIO

[Ver diagrama p. 43: (10) (11) (12). Los juicios estético y teleológico nos permiten concebir la naturaleza como campo posible de la causalidad final.

Y así cumplen su papel mediador entre la razón pura teórica (conformidad con leyes del entendimiento) y la razón pura práctica (objetivo final de la Creación).

LO SUPRASENSIBLE aparece en las tres críticas:

(1) Crítica la Razón Pura: El entendimiento nos muestra la naturaleza sólo como fenómeno y, por tanto, al mismo tiempo indica un substrato suprasensible de la misma, pero lo deja completamente indeterminado (el incógnito X). (19)

(2) Crítica del juicio: Señala en su reflexión hacia lo suprasensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza, pero lo señala sólo como determinable. (20)

(3) Crítica de la Razón Práctica: Presenta lo suprasensible como principio de los fines de la libertad. Lo postula (no lo prueba teóricamente) como determinado. (21)

³ A Kant le fascinó la voz interna del deber; es más, el deber por el deber. Con esto hizo una gran filosofía. Nietzsche reaccionó violentamente contra ello. E hizo otra gran filosofía.

APÉNDICES**I KANT Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA**

El tema se trata con amplitud en el curso de Filosofía de la Historia. Aquí sólo indicamos algunos parámetros en Kant para notar su relación con los temas vistos.

- A) El hombre es numéricamente libre, y fenoméricamente determinado.
- B) Al hacer filosofía de la historia contamos con un principio a priori: la finalidad de la historia. La historia en su conjunto, la totalidad de las acciones humanas debe tener una finalidad, como si hubiera sido preparada, como si fuera dirigida por un plan inteligente o Providencia. Este principio no es constitutivo, no es ontológico, sino regulativo; o mejor: heurístico. Tal principio no excluye el estudio empírico de la historia, sino que guía nuestra investigación. Y es que no podemos pensar la historia sin metáforas teleológicas. Así como el científico cuenta con leyes de la naturaleza, y le es útil pensar la naturaleza como si ésta siguiera el plan racional calculado por una causa inteligente, también el historiador cuenta con las leyes de la historia como si hubieran sido calculadas y previstas según el plan de la Providencia. Tomando en cuenta este principio, “nos salen bien las cuentas”, como al científico. [No parece fuera de lugar el hablar de “leyes de la historia”. Puede ayudar un ejemplo: El matrimonio de una pareja resulta de decisiones libres; y sin embargo podemos encontrar, no obstante la libertad de las parejas, leyes estadísticas. Por ejemplo: el porcentaje de matrimonios entre nacionales y extranjeros en relación al número total de matrimonios nos puede llevar a una fórmula determinada según tales y cuales variables. Ese dato puede servir para calcular los matrimonios del año siguiente; y también se presta para estudiar las causas de esa fórmula].
- C) Muy en la línea de la Ilustración, Kant quiere ver en la historia de la humanidad un PROGRESO de menos a más en la línea de la racionalidad y de la moralidad.
¿En qué podemos apoyarnos para afirmar ese progreso de menos a más?
- No simplemente en la constatación empírica de que hasta ahora haya habido progreso, pues tal hecho no es una garantía de que lo mismo suceda en el futuro (y lo mismo pasaría si se tratara de retroceso).
 - La perspectiva mejor sería ver las cosas desde la Providencia misma. Pero nosotros no podemos colocarnos ahí.
 - Podríamos pensar que el hombre, aunque limitado, tenga una voluntad natural siempre buena. Pero no conocemos la proporción de bien y de mal; y no podremos saber qué efecto se actualice.
 - Kant encuentra una solución: atenerse a una experiencia con estos requisitos:
 - Que sea un hecho de nuestro tiempo.
 - Que por su generalidad muestre un carácter general de la humanidad.
 - Que por su desinterés muestre un aspecto de progreso moral.

Tal hecho sería la Revolución francesa, de cuyo ideal moral todos -hablando en general- participan, al menos con deseos y entusiasmo. Es algo que no se olvida jamás. Notemos que no se trata de la revolución por la revolución, sino de un ideal de derecho, de una moral pura no mezclada de egoísmo; de un Estado de derecho, sea cual fuere el tipo de gobierno a que se llegue.

Esta experiencia clave indica que hay un progreso como línea definitiva. Podrá haber retrocesos, pero la línea general no es de retroceso. Y la experiencia es tal, que aunque la Revolución francesa fallara, nos dice que un día se llegará al ideal.

- D) El principio de que la historia tiene como finalidad el progreso nos permite recorrer la historia e interpretarla con paso seguro. Indiquemos algunos puntos selectos.
- 1.- El hombre se caracteriza por una insociable sociabilidad. Esto es:
 - a) Por un lado, el hombre tiende a formar sociedad; siente que en sociedad se realiza más como ser humano.
Sólo que la vida en sociedad le impone ciertos límites a su espontaneidad de acción.
 - b) Por otro lado, en efecto, tiende a hacer cuanto le place;
y en la medida en que dé rienda suelta a esta tendencia, destruye la sociedad.
 - 2.- Notemos que la cultura, el arte y el bello orden social vienen a ser frutos de la insociabilidad, constreñida a disciplinarse. Rousseau había visto que naturaleza y cultura se contradicen; y es que los instintos están adaptados a la fase natural, y son violentados por la cultura. Tiene que darse una reconciliación, llegar a un punto en que lo moral (núcleo o meollo de lo cultural) no contradiga lo natural; que la cultura perfecta se convierta en naturaleza [Hoy estamos todavía atrasados: lo moral se reduce a costumbres matrimoniales y a decencia exterior; quienes cumplen con ello son llamados “gente civilizada”]
 - 3.- Las dos tendencias de que hemos hablado explican que en la historia se vayan entretejiendo líneas de avance y líneas de retroceso de la sociedad y de la cultura. El camino es penoso; pero el hombre no ha de responsabilizar a la Providencia, sino a sí mismo. Al nivel en que se halla la humanidad, la guerra sigue siendo el medio para avanzar (la potencia exige riqueza, avances técnicos, insatisfacción), pero se vislumbra ya que la meta es la paz perpetua.
 - 4.- La razón necesita un tiempo para progresar.
(Recordar el progreso indefinido de que se habla en la razón práctica kantiana).
 - 5.- La finalidad del proceso histórico es una sociedad que combine el máximo de libertad con la exacta determinación y seguridad que da una constitución justa.
A la larga se realizará el fin o ideal: Un Estado de ciudadanía cosmopolita.
- E) Platón explica lo que pasa en el individuo explicando primero lo que pasa en esa realidad más grande que es el Estado. Da la impresión de que Kant sigue el método inverso: Transpone lo que pasa en el individuo a lo que pasa en los Estados.

II LA PAZ PERPETUA

Ya Kant estaba de acuerdo con Hobbes, en que el hombre es antisocial. Y, por otra parte, con Rousseau: sin los rasgos antisociales, el hombre hubiera llevado una vida pastoral idílica. Y además con Mandeville: Esos rasgos antisociales han impulsado el progreso del hombre. Éste, viendo que la sociedad civil era más provechosa, la estableció.

En el plano internacional tenemos el mismo problema. Las naciones deberían apresurarse a dejar la brutalidad, y a convenir en un contrato para asegurar la paz. La historia del género humano puede considerarse como la realización de un plan para llegar a una constitución política en que toda la humanidad pueda progresar. Si no se llega a esto, podríamos suponer como los hindúes, que la tierra es un lugar para expiar los antiguos pecados olvidados.

Dice Kant que la frase “La paz perpetua” la usó un posadero holandés en forma satírica en el letrero que anunciaba su hospedería: las palabras estaban escritas encima de un cementerio. Kant se queja de que los gobiernos no tengan fondos para la educación y todo lo gasten en guerras. Kant propone abolir todos los ejércitos [En tiempos estos Federico el Grande había instituido la conscripción]. Debido a los gastos de preparación bélica, la paz se vuelve más opresiva que una guerra breve. Aun se hacen guerras para que los soldados se encarguen de su propio sustento, a costa del propio país y del pillaje en tierra enemiga, mejor que no mantenerlos con los fondos del gobierno.

Kant: Gran parte de este militarismo se debe a la expansión de Europa por otros continentes, donde guerrear los ladrones entre sí por el nuevo botín. Las injusticias cometidas contra esos pueblos son terribles. Esto lo hacen naciones que alardean de piedad, y se vanaglorian de ser las elegidas de la fe verdadera. Kant atribuía esta ambición imperialista a la constitución oligárquica de los Estados europeos. Por eso preferiría Kant la república que no declarararía la guerra sin plebiscito de todos los ciudadanos. “Todo hombre ha de ser respetado como fin absoluto en sí mismo, y es un crimen contra la dignidad que le corresponde el usarlo como simple medio para fines externos” (cf. imperativo categórico, 4).

Cuando estalló la Revolución francesa, mientras la mayoría de los maestros apoyaban la monarquía, se emocionó Kant, y con lágrimas en los ojos dijo a sus amigos: “Ya puedo decir lo que Simeón: Señor, puedes dejar a tu siervo ir en paz, porque mis ojos han visto tu salvación” [Referido por Wallace. (Casi toda esta página, de Durant).
¡Si hubiera sabido!

Conflicto de las facultades. 1798.

Kant ironiza sobre la postura del gobierno, que considera a la teología, jurisprudencia y medicina como facultades superiores. Al gobierno no le interesa el saber, sino el control. A la filosofía la deja más tranquila, porque considera que la filosofía no ejerce influencia alguna en los asuntos de la vida.

III LA RELIGIÓN

En la Crítica de la Razón Pura Dios aparece como una mera Idea de la razón con valor heurístico, regulativo. En la Crítica del juicio, vimos que la finalidad era insuficiente para probar teóricamente la existencia de Dios. Los teólogos que lo intentan deben renunciar a ese camino. Pero los científicos que la rechazan deberían utilizar la finalidad como principio heurístico. En la Crítica de la Razón Práctica vimos que la moral no se apoya en la religión, sino al contrario. El hombre no necesita la idea de Dios para reconocer su deber; y el motivo último de la acción moral es el deber por el deber. La ley moral conduce al reconocimiento de los deberes como mandamientos divinos. La ley moral nos ordena hacernos dignos de felicidad, no que seamos felices. Dios, en cuanto voluntad santa, desea que sus criaturas se hagan dignas de felicidad. Y en cuanto voluntad omnipotente, puede proporcionarles esa felicidad, que se concibe, con todo, como un progreso indefinido en la virtud, y una concordancia de la naturaleza con los deseos.

El libro de Kant *La Religión dentro de los límites de la simple razón* (1793) retoma estos temas y toca otros, de los que presentamos sólo puntos salientes:

La religión verdadera consiste en que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el *legislador universal* al que se debe reverencia.

Kant muestra cierta indiferencia por las verdades dogmáticas en cuanto tales. La Biblia y la Revelación no pueden por sí mismas ser jueces ni legisladores en moral; sino que la razón juzga el valor de cualquier Biblia o Revelación por su valor moral. Para Kant: Reverenciar a Dios = obedecer a la ley moral = actuar por el deber mismo. De hecho Kant rechaza la idea de una Revelación única; una Revelación vale en cuanto se reduce a la moral pura. Lo que pasa es que la presenta bajo otro aspecto y con un ropaje simbólico.

No se ve que Kant pueda aceptar la idea de una Iglesia intérprete y custodia de la Revelación. No que niegue una Iglesia visible, pero ésta no sería sino la aproximación al ideal de la Iglesia universal = unión espiritual de todos los hombres en el servicio divino consistente en la práctica de la virtud. Esta habría sido la Iglesia que Cristo quiso establecer, pero se le interpretó mal, y “en lugar del reino de Dios se estableció el clericalismo”. (Citado por Chamberlain, nota de Durant). El colmo de la perversión se alcanza cuando la Iglesia se convierte en instrumento de gobiernos reaccionarios.

Del Nuevo Testamento extrae Kant lo importante y valedero: la enseñanza moral de Cristo, la pureza de intención, la voluntad buena. Hay que considerar sagrada esa ley, e inexorable al juez, sin que sirvan de nada confesión, invocación de nombres sagrados ni liturgias. Kant da valor escaso o nulo a las prácticas piadosas, que serían ilusión y adoración espurias que quisieran conquistar, por la adulación, el favor del cielo (En Paulsen, citado por Durant). No que Kant

elimine la piedad; sólo que para él -reacción contra el pietismo- se expresa en el cumplimiento del deber, que es, además, la voluntad de Dios.

Kant repasa los dogmas diversos, pero interpretándolos de modo que encajen en su filosofía. Por cierto, en su obra póstuma aparece la conciencia del deber como conciencia de la presencia divina [¿Influjo del romanticismo? ¿O cita al romanticismo para refutarlo?]

Kant nunca dio a la filosofía de la religión un valor como el que le daría Schleiermacher. El contenido de la filosofía de la religión no es para Kant sino confirmación y corolario de su ética.

Respecto de las religiones positivas, Kant, al igual que Lessing, las considera como momentos de transición en la educación del género humano. Presentan la lucha entre el contenido infinito al que tienden, y las modalidades finitas en que se concretizan. Caminan hacia su propia desaparición, a medida que reconozcan la religión que se funda en la ética.

En 1786 había muerto Federico el Grande. Fue entonces rey de Prusia Federico Guillermo II. Éste veía la política liberal de Federico el Grande como demasiado francesa, e hizo varios cambios. En 1788 Wöllner, su nuevo ministro de educación, prohibió cualquier enseñanza en la escuela o en la universidad, que se apartara de la ortodoxia luterana. Al principio nadie molestó a Kant: era viejo, pocos leían sus libros, y nadie los entendía. Pero su libro sobre religión era inteligible, tenía sabor a Voltaire; y cayó bajo la censura. Al *Berliner Monatsschrift*, que tenía el propósito de publicarlo, se le prohibió la edición. Kant hizo entonces publicarlo 1793, en Jena, que quedaba fuera de Prusia. En 1794 recibió Kant orden del Rey: “Nuestra excelsa persona ha tenido un gran disgusto al ver como hacéis mal uso de la filosofía para socavar y destruir muchas de las doctrinas más importantes y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo. Exigimos de vos una rendición inmediata y exacta de cuentas, y esperamos que en el futuro no déis más motivos de acusación... Si seguís oponiéndoos a esta orden, podréis esperar consecuencias desagradables...”

Kant respondió que todo investigador debía tener el derecho de formarse juicios independientes sobre asuntos religiosos, y de dar a conocer sus opiniones, pero que durante el gobierno del monarca actual guardaría silencio. Algunos han criticado esta sumisión; pero es fácil ver los toros desde la barrera. Kant ya tenía 70 años y ya había publicado su libro.

DIFICULTADES CONTRA EL PENSAMIENTO DE KANT

Aunque parece ocioso decirlo, las siguientes dificultades se presentan desde diversos ángulos filosóficos, no desde uno sólo. La lista no es exhaustiva.

I CONTRA LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

- 1.- No es seguro que se den los juicios sintéticos a priori. Los lógicos de hoy, y particularmente los empiristas y positivistas, no los admiten. Tampoco otros muchos filósofos. Admiten una de dos: o juicios analíticos o juicios sintéticos; pero estos serían todos a posteriori. Los juicios sintéticos a priori serían un invento fallido de Kant.
- 2.- Verneaux: En los juicios sintéticos no es el predicado el que está incluido en el sujeto, sino al revés. Ejemplo “esta nariz es chata”; “el siete es impar”. El sujeto “nariz” está incluido en “chata”; el sujeto “siete” está incluido en “impar”, y no al revés. Ahora bien, ese sería el caso del principio de causalidad: “el ser contingente es causado”. El sujeto “contingente” está incluido en “ser causado”.
- 3.- Caso de admitir los juicios sintéticos a priori, no está uno por eso obligado a ser kantiano. Como tampoco está uno obligado a ser empirista ni racionalista estricto. Hay otra vía: aceptar que se dan juicios sintéticos a priori, y aceptar también que tenemos la intuición intelectual que da fundamento a esas proposiciones. No que tengamos la intuición de Dios, pero sí la del ser, implicada en el juicio de existencia sobre el objeto sensible. Kant niega que tengamos la intuición intelectual. Dice que si se descubriera que el hombre está dotado de intuición intelectual, se derrumbaría su sistema. Pero no teme esa posibilidad. Dice que la intuición intelectual sería creadora. Tal es su argumento, que no parece decisivo [Ver Bergson, en este capítulo, pp. 70-71].
- 4.- Kant es más bien inexacto al citar a otros filósofos. Los hace decir cosas que no dijeron, como a Descartes y a Berkeley. En su presentación de paralogismos, antinomias, etcétera no es modelo precisamente de exactitud al presentar las tesis de otros filósofos.
- 5.- Al categorizar, ¿por qué el entendimiento aplica, aquí y ahora esta precisa categoría y no otra? Algunos consideran que en la explicación dada por Kant, y muy a pesar de él, ya la materia amorfa trae algo que se le impone al sujeto, en cuyo caso las categorías no serían puramente formas a priori del entendimiento, y no habría estrictamente vuelta copernicana. Kant vio la dificultad, y para resolverla inventó la brillante y difícil teoría de la imaginación y sus esquemas. Brillante y difícil sí, ¿pero convincente? [Ver este capítulo pp. 17-19].
- 6.- Sobre la distinción entre fenómeno y nùmeno. El tomismo rehúsa separar al fenómeno del ser. El fenómeno no es todo el ser, pero es ser. Su teoría de que el espacio y el tiempo son solamente formas a priori de la sensibilidad está sujeta a objeciones desde varios ángulos.
- 7.- Jacobi: Sin la cosa-en-sí, no puedo entrar a ese sistema. Con la cosa-en-sí, no puedo permanecer en él. Kant estaría en equilibrio inestable entre el idealismo absoluto y el realismo metafísico: admite cosas en sí, pero las declara incognoscibles. La Crítica del Juicio sería un esfuerzo patético para continuar en ese equilibrio inestable.

Sobre la cosa en sí. La cosa en sí en Kant es un incógnito incognoscible. Lo ilustra la diosa Maia cubierta con un manto de figuras preciosas móviles todas: es el mundo que vemos y palpamos; pero la realidad en sí es el cuerpo de la diosa, que no vemos, que nos es inaccesible. Sólo que tres filósofos después de Kant, indiscretos e impúdicos, levantaron el manto para ver el cuerpo de la diosa, con lo que pretendieron llegar a la cosa en sí. Hegel se encuentra con la autoconciencia, y es que dentro no hay nada; o sea más que Hegel entra la autoconciencia, tanto para que haya algo que ver como alguien que vea [*Fenomenología*, final de la sección “Entendimiento”]. Schopenhauer se encuentra la voluntad de vivir. Nietzsche, la voluntad de poder.

Duración, tiempo, movimiento y espacio en Bergson. (Notas entresacadas de varios escritos de Bergson, por Jorge Manzano).

a) La intuición bergsoniana ¿llega a la cosa en sí? En el momento en que Bergson aceptara el planteo kantiano, estaría perdido. Pero Bergson se rehúsa a tomar en cuenta el planteo de Kant. No que lo esquive, sino que previa y minuciosamente se dedica a dinamitarlo. Y es que Kant necesita, para su planteo, las dos formas a priori de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Bergson arremete contra esas dos formas kantianas y muestra su inconsistencia. Bergson decía que la tarea filosófica era la intuición. En concreto, la intuición de la duración. Y comienza atendiendo a la *duración interior humana*, la de nuestros estados de conciencia. El dato inmediato de la conciencia es la multiplicidad cualitativa de los estados de conciencia, no la multiplicidad cuantitativa. Hay sucesión de estados de conciencia, pero tal sucesión implica fusión y organización, de modo que en cualquier acto, por insignificante que sea, están de alguna manera e influyen de algún modo los otros actos, es más, el alma entera. Y no se puede decir con exactitud dónde comienza uno, o termina otro. Claro, podemos individualizar los estados de conciencia, poner entre ellos divisiones netas cuando reflexionamos y analizamos desde fuera lo que ya hemos vivido. En cambio, si nos atenemos a considerar la sucesión de hechos de conciencia en su movimiento natural, si nos contemplamos interiormente, sin el afán de analizar, lo que descubrimos, como dato inmediato, es una continuidad fluida, un flujo continuo: una sucesión de hechos de conciencia interpenetrados, cada uno de los cuales anuncia al que sigue y contiene al que precede, animados de una vida común.

Esto quiere decir que es muy diversa la multiplicidad de los cuerpos materiales -separados, yuxtapuestos en el espacio, y que forman número inmediatamente- de la multiplicidad de los hechos de conciencia -fusionados, vividos en el tiempo, y que no se pueden numerar sino después del análisis. Puede ser difícil comprender esta manera de hablar, porque no estamos habituados a pensar esta duración, sino sólo su medida. Y al medir el tiempo, lo que solemos tomar en cuenta es la distancia entre dos puntos, entre las dos extremidades puntuales de un intervalo. Esto es, solemos considerar los altos virtuales del tiempo, y dejamos de lado el flujo mismo del tiempo. Esto es, *asimilamos el tiempo al espacio*; pensamos el tiempo como dado de una vez, y renunciamos así a su movilidad y simplicidad misma. Lo mismo hacemos con el movimiento. Lo que nos interesa es medirlo, y de nuevo atendemos a los altos posibles. Y no nos damos cuenta de que es posible medir una cosa espacial, pero no un acto que en sí mismo es algo simple. Las medidas son útiles y necesarias para los fines prácticos; pero no queremos especular sobre la realidad del movimiento a base de altos virtuales.

Quien no considere sino los actos virtuales o momentos instantáneos a modo de puntos matemáticos en una trayectoria, elimina la realidad e introduce unos vacíos que no eran

inmediatamente dados. Se comprende de dónde vengan tantas dificultades en filosofía, si con estos puntos inmóviles queremos explicar la duración y el movimiento. [Comparar esta presentación de Bergson con la de Hume].

Bergson ve el presente no puntual, no con valor matemático cero, sino un presente lleno. Podrá ser útil y aun necesario considerar un presente puntual; pero si queremos ver el *yo* en su vida misma, habrá que ver el PRESENTE ESPESO: Todos nuestros actos se prolongan insensiblemente unos en otros. [Comparar con la doctrina de s. Agustín y de Kierkegaard]. El presente se espesa de futuro, pues está tendido al futuro inmediato. Pero se espesa sobre todo de pasado, no sólo el pasado inmediato, sino todo el pasado. Toda percepción es ya memoria. El presente matemático sí es puntual, pero el presente psicológico es espeso. Como una bola de nieve que se va agrandando con la nieve que recoge en su carrera, así el pasado se va comiendo y asimilando el presente, y va formando con él un todo individido, indivisible, no obstante que se va añadiendo un presente siempre nuevo. Es cierto que no pensamos sino con una parte de nuestro pasado, pero actuamos con todo nuestro pasado, con todo nuestro carácter, que no es en realidad sino la condensación de toda nuestra historia. Gracias al presente siempre nuevo se explica que no podamos volver a vivir un mismo momento: nuestra duración es irreversible. Es imposible volver a tener el alma de esta noche. Bergson no admite que se defina el pasado diciendo: “lo que ya dejó de ser”. Ni el presente: “lo que es”. En efecto, el presente se va realizando, se va haciendo. Es difícil aceptar esto, porque estamos habituados a no considerar sino inmovilidades.

b) La DURACIÓN no es otra cosa que el TIEMPO, pero el tiempo real, el tiempo vivido, el tiempo que fluye, el tiempo percibido como indivisible; no un tiempo inmovilizado, no un tiempo identificado con el espacio, del que se ha hecho un espacio, y que es dado de una vez por todas, dividido y recompuesto a base de inmovilidades. Bergson usa varias metáforas para describir la duración. Ninguna metáfora es adecuada, pero se matizan y corrigen entre todas. El *fieri* (o irse haciendo) se evoca por un elástico que súbitamente se distiende. La riqueza interior, por una conciencia que atravesara, simpatizara y se identificara con un espectro de colores. La unidad del movimiento, por un hilo que se enrolla, o por un rollo que se desenrolla, o por una melodía continua. La bola de nieve sugiere que todos los estados del *yo* están en continua transformación, de modo que cada uno da su matiz, cada uno influye; y también hace ver cómo no se sabe dónde comienza uno, ni cuando acaba otro.

c) Dijimos que todo cambio y todo movimiento es simple, continuo, indivisible. Esto no suprime la discontinuidad, ni el ritmo. Un hombre que corre no es que siempre tenga que estar corriendo. Inspiramos, pero eso no quiere decir que siempre tengamos que estar inspirando. Muevo la mano de B a C. Este movimiento es simple. Pero la mano puede detenerse en uno o varios puntos intermedios: hay discontinuidad. Claro que en ese caso se trataría de diversos movimientos; y cada uno de ellos es simple, indivisible. A la objeción de que el movimiento es indefinidamente divisible, responde Bergson que el movimiento no puede aplicarse a la trayectoria. Lo que se mueve *no está nunca* en un punto de la trayectoria. A lo más puede decirse que *pasa* por él, o que *podría estar* en él, caso que se detuviera. La trayectoria sí es indefinidamente divisible: de ahí el espejismo mental por el cual creemos que el movimiento mismo tiene esa divisibilidad.

Indudablemente que un espacio podrá ser recorrido en etapas sucesivas, pero cada etapa, por pequeña que sea, será recorrida por un movimiento indivisible. Bergson propone que le preguntemos a Aquiles cómo se las arregla para alcanzar a la tortuga. Aquiles respondería que primero da un paso, luego otro, y así sucesivamente, hasta alcanzarla; que cada uno de esos pasos es indivisible, y que el conjunto de sus pasos constituye la carrera. ¿Cuántas partes tiene esa carrera? Cuantos pasos dio Aquiles. Eso no quiere decir que Zenón tenga derecho a desarticular en otra forma los movimientos de Aquiles, como si el movimiento mismo se aplicara sobre la trayectoria, y movimiento e inmovilidad fueran la misma cosa. Así se explican las diversas aporías de Zenón; y es que Zenón retiene del movimiento lo que no se mueve.

Lo que Bergson dice del movimiento lo aplica a todo cambio. Todo cambio es indivisible, todo cambio DURA, todo cambio es irreductible a una suma de estados que no cambien. Nunca podrá haber verdadera inmovilidad si con ello entendemos ausencia de movimiento. Dejar de transformarse es dejar de vivir. Esto es, hay discontinuidad, pero no absoluta. No hay discontinuidad que equivalga a una nada de movimiento. Ahí están los pasos de Aquiles, y también los de la tortuga. Ahí están los momentos más importantes, más intensos y dramáticos de una vida, que se presentan discontinuamente, pero sobre un fondo de continuidad. Nuestra vida es como una melodía continua. Pero de vez en vez los golpes del tímballo estallan en la sinfonía.

d) Respecto del espacio, el error de Kant fue que no vio grados de espacialidad. Kant se da el espacio todo entero, y creará que la materia está del todo extendida en partes absolutamente exteriores unas a otras: materia y espacio puro coincidirían perfectamente. Y entonces, dice Bergson, verá Kant sólo tres alternativas: o las cosas determinan nuestro conocimiento; o nuestro conocimiento impone una forma a la materia; o hay entre cosas y espíritu una armonía preestablecida. Bergson rechaza todas esas alternativas. Dice Bergson que en el espacio todo punto material actúa sobre no importa qué otro punto material. Todos los puntos del universo son solidarios entre sí. Una cosa está verdaderamente donde actúa; entonces todos los átomos se entrecruzan y cada uno llena el universo entero. La dificultad en aceptar esta manera de ver estaría, según Bergson, en nuestra costumbre de ver cosas inertes y estables, de no verlas en acción y así de no ver sino su yuxtaposición en el espacio, pero no la interacción de los cuerpos. Sí, hay yuxtaposición en el espacio, pero no total. La materia desborda el espacio puro; es más vasta que él. No está por demás recordar que en el caso de nuestra duración interior, el dato inmediato es la multiplicidad cualitativa de nuestros actos compenetrados entre sí. Cuando consideramos nuestro pasado ya vivido, y lo analizamos, podemos distinguir en él “estados” diversos, separados unos de otros, y perder de vista su compenetración: serán estados yuxtapuestos ya no compenetrados. Por eso decía Bergson que el considerar así las cosas era convertir el tiempo en espacio; porque la yuxtaposición de partes es la característica del espacio. La yuxtaposición es obra del análisis, esto es, de la inteligencia (kantiana), que establece cortes en el espacio, para utilidad del hombre. Tal es la inteligencia característica del *homo faber*. La inteligencia kantiana baña en una atmósfera de espacialidad.

La cuarta alternativa, la de Bergson, es que materia e inteligencia se adaptan mutuamente hasta llegar a una forma común. (Cf. en *La Evolución Creadora: génesis de la materia*).

e) La inteligencia kantiana es algo del espíritu, pero no es todo el espíritu. El error de Kant fue no ver que su inteligencia era desbordada por el espíritu. El espíritu es no sólo aquí la inteligencia así descrita, sino que es también intuición. [Ésta coincide en gran parte con lo que la gran escolástica llamaba *intellectus*, en cuanto ambos son el conocimiento superior de tipo espiritual en el hombre. Sólo que en la intuición bergsoniana entran otros elementos que la gran escolástica no incluye formalmente en su *intellectus*: la intuición bergsoniana es emoción; y

emoción creadora. No podemos ver ahora este punto, pero esta emoción es supra-intelectual, no es mero instinto ni sentimiento irracional].

f) Considera Bergson que estas críticas que hace al tiempo, al espacio y a la inteligencia kantianos son fundamentales. No menos fundamental es la crítica de Bergson a la idea de desorden. Se presentan dos tipos de orden: el vital y el geométrico. Cuando el espíritu sigue su dirección natural, de intuición y creación libre, aparece el orden vital. Cuando invierte su dirección, y va con la inteligencia a la extensión, aparece el orden geométrico. El orden nos aparece como contingente, y lo es, uno con respecto al otro. Sólo que como cada uno es contingente, nos hacemos la ilusión de que es contingente en absoluto, con respecto al *desorden*. Muchas veces queremos encontrar uno de los dos órdenes, y no lo encontramos, porque está el otro; pero como éste no nos interesa, hablamos de desorden, porque una bruma de estados afectivos nos impide constatar la presencia del orden opuesto. Así, la idea de desorden supone los dos órdenes y además una oscilación del espíritu entre esos dos órdenes. No que el desorden sea simplemente una ausencia o cero de orden.

Sobre la cosa en sí, también de Bergson: *LA INTUICIÓN FILOSÓFICA*⁴

a) Un sistema filosófico da primero la impresión, a quienes enseñamos historia de la filosofía, de un edificio completo, de una sabia arquitectura, donde todos los problemas se acomodan en orden perfecto. Distinguimos, como piedras o ladrillos del edificio, los diversos elementos, de dónde, de qué doctrinas pasadas o contemporáneas provienen; vamos a las fuentes, pesamos las influencias, extraemos las semejanzas, hacemos una síntesis. Lo mismo respecto de las influencias científicas o histórico ambientales. Un contacto más prolongado nos hace ver cómo la doctrina se transfigura. La complicación disminuye, las partes entran unas en otras, y finalmente todo tiende a reducirse a un punto único, al cual nos acercamos más y más, aunque desesperando de no poderlo tocar. Es algo simple, tan extraordinariamente simple, que el filósofo no acertó jamás a decirlo. Y sin embargo no ha hecho otra cosa sino hablar de ello toda su vida. Rectificándose, cuando no creía sino completarse, de teoría en teoría y por complicaciones crecientes intenta expresar lo que fue su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que puede ir al infinito, no es sino la diferencia inconmensurable entre su intuición simple y los medios de que disponía para expresarla. ¿Cuál es esta intuición? Si el filósofo no ha podido dar fórmula, menos podremos nosotros. Pero a lo que llegaremos es a una imagen intermediaria entre la intuición concreta y la complejidad de abstracciones que la traducen.

b) Es una imagen huidiza y desvaneciente que acosa y obsesiona al filósofo; que lo sigue como su sombra por todos los vericuetos de su pensamiento. Si vemos bien esta sombra, adivinaremos de dónde viene, cuál es la actitud del cuerpo que la proyecta; y si nos esforzamos por incorporarnos a esa actitud, veremos, tal vez, en la medida de lo posible, lo que ese autor ha visto. Lo que caracteriza a esta imagen es sobre todo su poder de negación, al estilo del demonio de Sócrates. Sus órdenes son un NO. Ante ideas aceptadas, ante tesis que parecían evidentes, ante afirmaciones tenidas por científicas, susurra el oído del filósofo: ¡Imposible! Imposible aunque hechos y razones te inviten a pensar que es así. Imposible porque cierta experiencia, confusa tal vez, pero decisiva, te dice que no es así; que los hechos aducidos deben haber sido mal observados, y que las razones invocadas son falaces. Lo primero que hace el filósofo, antes que

⁴ Conferencia de Bergson (sobre el conocimiento interior de los sistemas filosóficos), 1911. En Bergson, Henri (1934, 5^o édit). *La Pensée et le Mouvant*. "L'intuition philosophique", pp. 134-162. Resumen de Jorge Manzano.

afirme la doctrina propia, es rechazar ciertas cosas. Más tarde él cambiará en lo que afirma; pero nunca variará en lo que niega. Y si varía en lo que afirma es también en virtud de la negación inmanente a la intuición o a su imagen. Quizá se dejó ir perezosamente a sacar conclusiones según una lógica rectilínea; pero de pronto, ante su propia afirmación, le asalta el mismo sentimiento de “¡imposible!”, que había experimentado ante la afirmación de otro. Y es que habiendo seguido la tangente en lugar de la curva propia, se hizo exterior a sí mismo. Y tiene que retomar su propia intuición. Si remontáramos a la intuición o a la imagen mediatrix, veríamos que la doctrina destaca por entre las condiciones de tiempo y de lugar de que parecía depender. Si no, caemos en errores. Como el filósofo se ocupó de los problemas de su tiempo, tuvo en cuenta la ciencia de su tiempo; se encontrarán en él las doctrinas de sus antecesores y contemporáneos. Entonces veremos su filosofía como un mosaico de otros (primer error), o como un momento en la evolución de las ideas (segundo error). Son errores si todo lo reducimos a eso; pero en parte tienen su verdad. Un verdadero filósofo no ha dicho sino una sola cosa; mejor: ha tratado de decirla. Y es que no ha visto sino un punto. Más que visión se trata de contacto; este contacto produjo un impulso; este impulso, un movimiento; y este movimiento, a modo de remolino, no se nos hace visible sino gracias a lo que levanta en su camino. Pero pudo haber levantado otras polvaredas. Si el filósofo hubiera vivido en otro tiempo, habría él atacado otros problemas, empleando otras fórmulas, escrito otros libros; y sin embargo habría dicho la misma cosa.

c) Por ejemplo en Spinoza nos encontramos con esas cosas enormes que se llaman Substancia, Atributo, Modo; y el formidable pertrecho de teoremas con su trabazón de definiciones, corolarios y escolios; la complicada maquinaria y su poder temible, que hacen que el principiante quede paralizado de admiración y de terror como ante supermoderno acorazado. Por otro lado, se nota algo sutil, muy ligero, casi aéreo, que se desvanece cuando uno se acerca; y que cuando se le ve, ya no importa nada de lo demás, ni la distinción capital entre Substancia y Atributo, ni la dualidad Pensamiento-Extensión. Tras la masa pesada de conceptos emparentados con Aristóteles y con Descartes, está la sutil intuición de Spinoza, que ninguna fórmula puede expresar. La intuición de Spinoza sería, aproximadamente, el sentimiento de una conciencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad, y la operación por la cual Dios la engendra. La idea que la “conversión” de los alejandrinos, cuando es completa, se hace uno con la “procesión”; y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a reentrar en ella, no percibe más que un movimiento único, donde antes había los dos movimientos de ida y vuelta. La experiencia moral se encarga aquí de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el regresar sea un ir. Mientras más nos sumergimos en esta intuición original, mejor comprendemos que si Spinoza hubiera vivido antes que Descartes, habría escrito algo muy diferente de lo que escribió, tal vez ni siquiera una línea de la *Ética* que conocemos. Y sin embargo tendríamos el spinozismo todo entero.

d) Berkeley puede resumirse en 4 tesis fundamentales. La 1ª, cierto idealismo (en que se integra la teoría de la visión, aunque Berkeley presentó ésta como independiente), y que se puede formular así: “La materia es un haz de ideas”. La 2ª, el nominalismo: “Las ideas generales y abstractas se reducen a palabras”. La 3ª, espiritualismo y voluntarismo: Afirma la realidad de los espíritus, caracterizados por la voluntad. La 4ª, teísmo: Afirma la existencia de Dios, fundándose en la consideración de la materia. Nada más fácil que encontrar estas tesis en los predecesores y contemporáneos de Berkeley. La 4ª en los teólogos. La 3ª en Duns Scoto. Descartes, parecido. La 2ª en las controversias de la Edad Media y en Hobbes. La 1ª se parece al ocasionalismo de Malebranche, y tiene gérmenes en Descartes. Tales serían los materiales, dejando a Berkeley, como algo original, la teoría de la visión. Pongamos estos elementos de filosofía antigua y moderna en la misma cazuela, añadamos, a modo de aceite y vinagre, cierta impaciencia agresiva

contra el dogmatismo matemático, y el deseo, natural en un obispo filósofo, de reconciliar la razón con la fe. Mezclemos todo cuidadosamente, y echemos encima, a manera de yerbas de condimento, algunos aforismos recogidos entre los platónicos, y obtendremos, con perdón sea dicho, una ensalada. Tal ensalada se parecerá sólo de lejos a lo que hizo Berkeley. Procediendo así, sería uno totalmente incapaz de comprender a Berkeley. Extraño nominalismo, que erige muchas ideas generales en ¡esencias eternas! Extraña negación de los cuerpos, que se expresa ¡con una teoría positiva de la naturaleza de la materia!, etcétera. Lo que hace falta ante todo es ver cómo esas cuatro tesis se entrecruzan y se engloban mutuamente; y así se distinguen radicalmente de las teorías con las que se le quería hacer coincidir. Esta ya es mejor; ver el conjunto viviente, como un organismo. Cada una de las tesis es capaz, dentro de Berkeley, de producir las otras.⁵ Esto, como primer paso, pero no basta. Para acercarnos más a la médula de la doctrina, hay que llegar a la imagen mediatrix. Una imagen que es casi materia porque ella como que se deja ver; y casi espíritu porque no se deja tocar. Puede haber una o varias. El filósofo pudo haberlas visto expresamente, y haberlas comunicado, o no. Si nosotros no captamos la imagen mediatrix, corremos el riesgo de hablar de la intuición como de un pensamiento vago, y del meollo de la doctrina como de una abstracción, cuando se trata de algo muy concreto. Y esa intuición es lo más precioso del sistema.

En Berkeley encontramos dos imágenes mediatrices. Una, que él no indica: Parece que él concibe la materia como una película delgada y transparente situada entre el hombre y a través de ella, se muestra Dios. Pero si la tocan los metafísicos, o el sentido común en tanto que metafísico, entonces la película pierde su transparencia y se hace opaca, porque palabras tales como sustancia, fuerza, extensión abstracta, etcétera se deslizan tras ellas como una capa de polvo, y nos impiden ver a Dios por transparencia. Esta imagen es apenas sugerida por Berkeley cuando dice que “nosotros mismos levantamos la polvareda, y luego nos quejamos de que ya no se ve”. Hay otra imagen mediatrix, indicada por él mismo, y que no es sino la traducción auditiva de la imagen visual dicha: La materia es una lengua que Dios nos habla. Quiere decir que la materia está coextendida con nosotros, que no tiene interioridad. El movimiento de la intuición original, pasando por la imagen mediatrix, recogerá en su camino la problemática del tiempo, y el filósofo tendrá que usar metáforas concretas y conceptos puros. Ya en un libro, la intuición original puede parecer a veces lo más desabrido y banal que pueda imaginarse. Nuestro trabajo consistiría en tratar de ir a la fuente misma, al menos por medio de la imagen mediatrix. Las cuatro tesis de Berkeley salieron de ahí. En otro tiempo hubiera llegado a tesis diferentes, pero el movimiento hubiera sido el mismo.

e) De modo que la relación de una filosofía a las anteriores o contemporáneas no se reduce a lo que hace a veces la historia de la filosofía: El filósofo no toma ideas preexistentes para fundirlas en una tesis superior y combinarlas con una idea nueva. No parte de ideas preexistentes; si acaso pudiera decirse que el movimiento de su espíritu se las encuentra, las arrastra consigo y les da una vida nueva; y así ya no son las que eran fuera de ese torbellino. Lo mismo podría decirse de la relación entre un sistema filosófico y los conocimientos científicos de la época. Algunos piensan que la tarea filosófica consiste en elevar los resultados de las ciencias a una síntesis más general. Tal concepción es muy injuriosa con respecto a los científicos. Estos nos dicen, tras haber seguido laboriosamente el método científico: Hasta aquí ha llegado la experiencia ayudada por el razonamiento. Y el filósofo les diría: Déjenme eso, y verán lo que saco de ahí; completaré y unificaré lo que ustedes me han entregado incompleto y desligado: yo haré una síntesis superior. Tal concepción, injuriosa para las ciencias, es más injuriosa con respecto a la filosofía:

⁵ Bergson lo hace detenidamente. Los interesados pueden leer el original completo.

pretender ir más allá de donde ha llegado la experiencia ayudada por el razonamiento, equivale a querer moverse en el terreno de lo arbitrario, al menos de lo puramente hipotético y probable. Ese no es el terreno del filósofo. Es verdad que éste puede correr riesgos, pero si lo hace, se debe a que tiene certezas inexpugnables. La filosofía no se reduce a una mera síntesis de los datos de las ciencias, sino que tiene su propio ámbito. La ciencia es auxiliar de la acción, y la acción tiende a un resultado. La ciencia va de un arreglo de las cosas a otro; de una simultaneidad a otra; no se interesa por el devenir en sí mismo, sino por vistas inmóviles sobre el devenir, para someter la realidad a la acción del hombre. Ante la naturaleza toma una actitud de astucia, desconfianza y lucha. La obedece para dominarla. En cambio el filósofo atiende al devenir mismo, que es la vida de las cosas. No obedece ni domina a la naturaleza, sino que simpatiza con ella, como con un camarada. Tal actitud lo lleva a la intuición. Kant mostró que una metafísica eficaz tendría que ser intuitiva; pero añadió que nosotros no tenemos esa intuición, y que, por tanto, la metafísica es imposible. Lo sería, si no hubiera otro tiempo ni otro cambio que los percibidos por Kant.

De otros escritos de Bergson: La palabra “intuición” indica algo visual. Bergson habla también de contacto, que indica algo táctil, para matizar. Contacto íntimo, espiritual, “de sustancia desnudas” (expresión de los místicos). También habla de conciencia fusión, comunicación. También de *simpatía*: nos transportamos al interior del objeto para coincidir con él. Como preparación, es menester una “larga camaradería” de tipo exterior. De la intuición se origina un impulso, un movimiento hacia el pensamiento y a la expresión del lenguaje.

II CONTRA LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

- 1.- Si bien la teoría kantiana tiene su grandeza al exaltar el deber y subrayar el carácter universal de la ley moral, algunos le reprochan su formalismo. Esta dificultad no es justa, pues Kant buscaba precisamente el elemento formal. Nunca pretendió que el imperativo fuera una premisa de donde se dedujeran las normas morales concretas.
- 2.- No parece decisiva la presentación de la autonomía de la voluntad. Admitiéndola, queda el problema de qué es primero, el deber o el bien. La búsqueda fundamental del bien no es necesariamente egoísta. ¿No puede el bien fundar la obligación? Si se comprende exactamente lo que es el bien, es posible tal vez poner como primer principio: “Hay que hacer el bien”.
- 3.- Kant no mostró sus tesis contra todas las éticas teleológicas. (Cf. Fundamentación escolástica de la obligación).
- 4.- En Kant no aparece la distinción entre obligación estricta y consejo.
- 5.- Kant se habría decidido a postular la idea de Dios, en quien no creía, para no dejar en el vacío a la gente sencilla. Respuesta: Nada muestra la insinceridad de Kant.
- 6.- Hay un influjo protestante y sobre todo pietista en su moralismo del deber por el deber; y un sabor calvinista en la separación del deber y del bien, del deber y la felicidad. Respuesta: Es posible; pero seguramente pesó también en Kant el que las naciones llamadas cristianas, exteriormente piadosas, pisotearan los deberes más elementales en la colonización de otros continentes. El cristianismo de esas naciones parecía reducirse al mero ritualismo externo, olvidando los deberes morales.

Puntos de vista de Nietzsche.⁶

A) Sobre el punto de partida

BM I, 5 Lo que induce a mirar a los filósofos con semidesconfianza y semiironía no es tanto su infantilismo y puerilidad, sino su falta de rectitud. Aparentan haber llegado a sus opiniones por el desarrollo natural de una dialéctica fría, pura y divinamente imparcial (diferentes a los místicos, que hablan de *inspiración*). Los filósofos son defensores astutos de sus prejuicios, que bautizan con el nombre de *verdades*, Ejemplos: Kant (su imperativo categórico) y Spinoza (su filosofía).

BM I, 6 Me he dado cuenta de que las intenciones morales o inmorales forman el verdadero germen vital de donde sale la planta entera. Para elucidar cómo se han formado las afirmaciones metafísicas más lejanas, haríamos bien en preguntarnos a qué moral se quiere llegar. No creo que el *instinto de conocimiento* sea lo peor de la filosofía, sino que otro instinto se sirve de él como de un instrumento.

xii p.8 La fama de Schopenhauer es consecuencia de la época: malhumorada, desesperada, marchita. Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss, aguas pantanosas. Todos huelen a teólogos. Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer: la hipocresía de *el conocimiento por el conocimiento*.

Puntos de vista de Nietzsche.

B) Sobre “el deber por el deber”.

BM V, 187 Kant: “Lo que es respetable en mí es que yo puedo obedecer; y a ustedes les debe pasar lo mismo que a mí”.

GM II, 6 En el mismo Kant el imperativo categórico tiene cierto relente de crueldad. ¿Cómo el hacer sufrir puede ser una reparación? La crueldad sería el regocijo preferido de la humanidad primitiva. En BM 188, y antes en AU 18; 77; 113, hablé de la espiritualización y *deificación* de la crueldad, de que se encuentran trazas en la historia de las culturas superiores. Ver sufrir gusta; hacer sufrir gusta todavía más. Esta es una antigua y poderosa verdad, humana, demasiado humana.

GM III, 7 Desde que hay filósofos hay un rencor filosófico contra la sensualidad. Schopenhauer no es sino la expresión más vehemente. Así mismo se da en los filósofos cierta ternura respecto del ideal ascético. Lo que pasa es que la *bestia filosófica*, como toda bestia, tiene un horror instintivo a los obstáculos en su ruta, no hacia la felicidad, sino hacia el poder. Por eso los filósofos no se casan, ni podemos imaginarlos casados. Pensemos en Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza. Sócrates se casó seguramente por ironía.

⁶ Ver las siglas que uso para nombrar las obras de Nietzsche en estos APUNTES 10 02, p.2

Puntos de vista de Nietzsche.

C) Sobre el *ideal ascético*.

GM III, 12 Esta voluntad, ávida de oposición, filosofa sobre aquello que se ha tenido como verdad con mayor certeza. Los ascetas de la filosofía de los vedas califican de ilusión la maternidad, el dolor, la multiplicidad, y el concepto antitético *sujeto, objeto*: todo esto como puros errores. ¡Qué triunfo! No sólo se niega la realidad de los sentidos, sino también se niega a creer en su *yo*. Se tiene la voluptuosidad de avasallar cruelmente a la razón, máxime cuando, desafiándose a sí misma, decreta que *hay* un dominio de la verdad y del ser; pero la ciencia está excluída de este dominio. En el concepto kantiano del carácter inteligible de las cosas quedan huellas de esta división.

GM III, 25 Aun desde el punto de vista fisiológico la ciencia reposa en las mismas bases que el ideal ascético: ambos suponen cierto empobrecimiento de la energía vital, tibieza de pasión. En la evolución de un pueblo, las épocas en que el sabio pasa a primer plano son épocas de fatiga. Siempre que la ciencia demuele alguna muralla de que se ha rodeado el ideal ascético, éste queda fortalecido; se hace más seductor, más inaccesible y espiritual. Por ejemplo, después de Copérnico, el hombre sigue deseoso de resolver el problema de la existencia por la fe en un más allá, cada vez más lejos del mundo de partida. ¿A dónde va? ¿A la nada? ¿Se creará aún seriamente que la victoria de Kant sobre los teólogos (*Dios, alma, libertad, inmortalidad*) haya dado un golpe a ese ideal? *No hay conocimiento, luego hay Dios*. ¡Qué triunfo del ideal ascético!

vp 6 Mientras creemos en la moral, *condenamos* la vida.

vp 253 Para Kant, Dios es indemostrable. O sea, la crítica no va dirigida contra el ideal, sino sólo contra otro problema. Utilitarismo, socialismo, democracia, critican el origen de las evaluaciones morales, pero creen en ellas, como el cristiano.

Puntos de vista de Hegel

Hegel considera esa cosmovisión moral kantiana como “un nido de contradicciones”. Esa cosmovisión descansa de pronto sobre un punto o fundamento. Urgida, señala otro. Y así sucesivamente. Hay tantos deslizamientos, que da vértigo.

(352, 41) Hipótesis de partida en Kant: Hay una conciencia moral. Para ella, en cuanto conciencia moral, lo importante es el deber puro, y no tanto la acción concreta. La intención de cumplir el deber por el deber es algo interior. Cuando pasa a la acción, se exterioriza en el mundo de los fenómenos. Sólo que el hombre, aunque numéricamente libre, queda determinado en el mundo fenoménico por la necesidad de las leyes físicas, que no guardan relación con el orden moral.

Primer postulado, referente al en-sí (353, 39) Ante la experiencia de la desarmonía entre moralidad (deber) y naturaleza (instintos, sentimientos), se postula que debe haber armonía entre moralidad y naturaleza. Esto es, la naturaleza debe subordinarse a la moralidad. La armonía ha de postularse, pues si no, no podría explicarse la ley moral dentro de mí. AQUÍ, sobre la tierra no hay armonía; por eso se postula. Ahora bien, al realizar una acción moral a) cumplí el deber b) experimento satisfacción. O sea, que se da una armonía entre la moralidad (que cumplí) y la naturaleza (que vencí y por lo cual experimento gozo). O sea, que AQUÍ hubo armonía. ¿En qué quedamos? Se desplazó la tesis de que la armonía era sólo algo postulado. La conciencia se

defiende; para evitar esa contradicción dirá: Sí, pero mi acción concreta, singular, contingente, es algo insignificante en relación con la inmensa tarea moral. La conciencia desplazó de nuevo el punto de apoyo. En efecto, la acción moral es indivisible, no cabe el decir que es grande o insignificante. Todo se apoyaba en que lo importante era el deber puro, pero ahora la conciencia moral kantiana toma como criterio *la importancia* de su acción. Y habla también de la *inmensa tarea moral* consistente en trabajar para que la ley moral se haga ley de la naturaleza. Urgimos: Si se identifican, ya no tiene caso la ley moral, pues el deber se define como una lucha contra la resistencia de la naturaleza. La conciencia se desliza de nuevo: Se trata de mi naturaleza. La dificultad subsiste. Si mis impulsos naturales son lo mismo que la ley moral, ¿estaríamos en la inmoralidad!

Segundo postulado, referente al para-sí (354, 27), La inmortalidad. Notemos que no se puede partir de la unidad originaria entre mis impulsos y la moralidad. Que yo quiera lo que quieren mis impulsos naturales sería la inmoralidad misma. Notemos también lo desconcertante de la experiencia: La naturaleza del hombre concreto (no digamos la naturaleza en general, sino mi naturaleza) está en desarmonía con la moralidad: hay una resistencia que vencer. Para Kant no somos una voluntad santa, sino sólo una voluntad moral; y “no somos los voluntarios del deber, sino simplemente sus soldados”. La vida moral consiste en una lucha contra la naturaleza, en el esfuerzo por transformarla. La unificación de mi naturaleza con la moralidad sería mi obra, pero ¿cuándo llegaré a ser una voluntad santa? De ahí nace el postulado de la inmortalidad, como un progreso indefinido. Necesitamos la inmortalidad para ir cumpliendo nuestra tarea, ¡sin fin! Durante toda la eternidad se trata de sostener la lucha moral contra la naturaleza. La movida o desplazamiento se convierte en todo un método. No se puede llegar -a la meta, ni en esta vida ni en la otra, pues al coincidir mi naturaleza con la ley moral, pasaríamos de la moralidad a la inmoralidad.

Tal vez sirva apoyarse en el progreso mismo, indefinido, al modo de las líneas asintóticas, que se van acercando. Sólo que no tiene sentido aquí hablar de *acercarse*, pues el deber es algo indivisible; se cumple o no se cumple. Pero en fin, caso de usar ese lenguaje, tendríamos más bien que decir, no que nos vamos acercando al ideal moral, sino que nos vamos alejando de él. En efecto, el punto asintótico sería aquél en que hubiera armonía entre mis impulsos naturales con la ley moral; en que fueran morales mis instintos. Pero ésta es más bien la definición de inmoralidad. Esto es, siempre hay desarmonía entre moralidad y naturaleza. La cosmovisión moral kantiana es contradictoria y dura. En conclusión, nuestra realidad no es la moralidad, sino la desarmonía entre moralidad y naturaleza; esto es, que somos todos inmorales. O, lo que es lo mismo, que NO hay conciencia moral, cosa que contradice nuestra hipótesis de salida. Había otra experiencia desconcertante, que contribuía a postular la inmortalidad. Kant decía que el nexo entre virtud y felicidad no era analítico, sino sintético. Pero la experiencia le decía a Kant que el justo puede (aun suele) ser infeliz; y el injusto, feliz. Kant definía la felicidad como el estado en que todo le sucede a uno según su propio deseo y voluntad [Ni siquiera exponiendo a Kant puede Hegel aceptar esta definición de felicidad]. Para Hegel, la felicidad es la plenitud de la realización, el arte de encontrarse a sí mismo en la acción [comparar con los escolásticos. No hará falta advertir, en todo caso, que Hegel expone libremente a Kant]. El hecho es que la razón moral kantiana postula la inmortalidad para asegurar que se dé el nexo entre virtud y felicidad. Pero según lo que venimos de exponer: La felicidad reclamada o añorada para *los justos* -ya que a ellos siempre les va mal, mientras que a los perversos les va bien-, no se puede realmente reclamar ni añorar, pues no hay *justos*, no hay virtuosos, no hay conciencia moral. Esa nostalgia revela más bien la envidia de quienes añoran la felicidad.

Tercer postulado, referente al en-sí y para-sí (356, 29), El santo legislador. Con una nueva y suprema movida, la conciencia moral kantiana se apoya ahora en el santo Legislador. En efecto, el hombre dispone sólo del imperativo formal (el deber por el deber), y no de mandamientos concretos. Las concretizaciones hacen postular al santo Legislador. Si nos situamos en el plano del deber puro, él santifica lo particular determinado. Si nos situamos en el plano de la acción concreta, él santifica el deber puro. O sea, él es una conciencia (para sí); y es también la armonía de deber y realidad, de moralidad y naturaleza (y que posibilita el nexo virtud/felicidad), armonía que el primer postulado afirmaba como un en-sí. De otro modo: En la autoconciencia humana hay una doble contingencia: Por una parte, la voluntad no es necesariamente pura, puesto que el mal es posible (un mal radical según Kant), y, por otra parte, en cuanto voluntad pura, el saber del deber es contingente. Por eso la moralidad pura en sí y para sí se pone en OTRO. En realidad lo que hace la moral kantiana es poner en ese Otro las propias contradicciones. Nuestra hipótesis de salida fue que existía realmente una conciencia moral. Hemos visto que en realidad no hay; o que hay, pero sólo pensada (el santo Legislador).

Punto de vista de Boutroux, neokantiano s. XIX: <El problema se ha hecho más difícil para nosotros que para Kant. Para nosotros la noción de razón se ha hecho más débil: Kant tenía la convicción de que la física newtoniana era una ciencia perfecta. Hoy no lo consideramos así. Los matemáticos mismos ya no atribuyen a su ciencia un valor absoluto. Física matemática y física newtoniana no son sino aproximaciones. [Era el siglo XIX]. Además, para Kant, el principio moral estaba dado por la razón misma; la razón tenía un contenido propio. Para nosotros no sólo la realización es ideal, sino también el principio. Los antiguos encontraban en el mundo los medios junto con el fin. Kant encontró en sí mismo la regla abstracta de la moral. Nosotros tenemos que conquistar no sólo la posibilidad de realizar el deber, sino el conocimiento mismo del deber>.

III CONTRA LA CRÍTICA DEL JUICIO

Esta Crítica es un esfuerzo patético, por no decir inútil, para tender un puente entre las otras dos Críticas. [La objeción está hecha muy desde fuera del kantismo].

Nietzsche: GM III, 6 Kant pensó hacer honor al arte al poner en primer término, entre los predicados de la belleza, los que hacen honor al conocimiento: la impersonalidad y la universalidad. En lugar de afrontar el problema estético basándose en la experiencia del artista, del creador, no meditó sobre el arte y la belleza sino como *espectador* e insensiblemente introdujo al *espectador* en el concepto de lo bello, que define: “Lo que agrada sin que en ello se mezcle el interés”. Comparemos con la definición de Stendahl: “Una promesa de felicidad”. Schopenhauer no pudo desembarazarse de la influencia kantiana; pretende que la contemplación estética se resuelve contra el *interés* sexual. Leemos en *El Mundo como Voluntad y como Representación* I, 231: “Esta es la ataraxia que Epicuro proclamaba como soberano bien, y que atribuía a los dioses; durante tal estado nos sentimos libres de la odiosa presión de la voluntad... la rueda de Ixión se detiene”. ¡Qué vehemencia! ¡Qué imágenes de sufrimiento y de hastío!

IV CONTRA LA POSICIÓN DE KANT EN RELIGIÓN

- 1.- Muchas objeciones se han presentado bajo el ángulo de las religiones reveladas, desde fuera del kantismo. Son tan obvias que no vale la pena mencionarlas. Tener en cuenta que la posición de Kant respecto de la religión es consecuente con su pensamiento filosófico.
- 2.- Kant no atiende a las religiones en cuanto históricas. Se considera una gran falla.
- 3.- No es nada seguro que la moral funde la religión. La contraria tiene muchos pros. (El tema es del más alto interés. Por ejemplo, esta posición antikantiana: Bergson muestra dos tipos de religión: estática y dinámica. La dinámica es la de Jesús y la de los grandes místicos. Se origina en una experiencia (o intuición) mística. Ésta, como tal, es propia de unos cuantos privilegiados; pero todos percibimos al menos un eco de ella. Ninguna metafísica ni moral pura pueden substituir esta experiencia. En cambio la experiencia religiosa, como toda intuición, se convierte en un impulso, en un movimiento incontenible, capaz incendiar el mundo, de crear una metafísica y una moral. Un impulso tan fuerte que ya ni siquiera mueve montañas, porque para él no hay montañas. La religión funda entonces la moral, y no, como en Kant, al revés. La religión es contacto con ALGUIEN.

Nota final sobre el OPUS POSTUMUM.- Es difícil de manejar, como suele suceder con ese tipo de escritos. Un ejemplo: Parece que Kant intentaba subsumir cosas de otros filósofos -que habían escrito después de varios libros de Kant- como para hacer ver que él guardaba control de todo. Y así, da la impresión a veces de parecerse a Fichte. En todo caso Kant no es Fichte.