

## *Limitación y trascendencia del conocimiento en la Filosofía de Kant (1)*

1. Que Kant haya intentado establecer una limitación a las pretensiones del conocimiento humano resulta obvio para el lector de las Críticas. Así se manifiesta desde el primer párrafo del prólogo de la 1.<sup>a</sup> edición de la Crítica de la Razón pura, por referirnos a la obra kantiana clásica referente a este punto. Pero resulta igualmente obvio que la limitación de las pretensiones de la razón humana no se lleva a cabo en Kant de un modo simplista, acudiendo a los manidos argumentos escépticos o restringiendo timoratamente los impulsos del conocer humano a la aceptación restringida de los datos, que se reciben inmediatamente a través de un directo contacto con los objetos, que se ofrecen, sin más, a nuestra capacidad cognoscitiva.

Con independencia de consideraciones históricas, del peso de la tradición filosófica, Kant tiene muy en cuenta, por sus propios motivos, que las pretensiones del conocer humano nacen de la pe-

1. Las obras de Kant se citan por las ediciones y con las siglas siguientes:  
—*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Schmidt. Hamburg 1956. Paginación de las ediciones 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> con la sigla A y B únicamente.  
—*Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Vorländer. Hamburg 1952. (KpV). Pág. de la ed. original.  
—*Kritik der Urteilskraft*, ed. Vorländer. Hamburg 1954. (KU). Paginación de la ed. original.  
—*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. Vorländer. Hamburg 1951. (Prol.). Se indica el párrafo y la paginación de la edición utilizada.

culiar naturaleza de la razón. La razón se encuentra acuciada por preguntas que no puede responder. La postura kantiana consiste, en última instancia, en la fidelidad a estos dos imperativos: la sobriedad en las pretensiones del conocimiento teórico, por un lado, y, por otro, el reconocimiento del destino con que la naturaleza "ha visitado" (B XVI) a la razón humana, a saber, la búsqueda incesante de un camino seguro para que la metafísica proceda científicamente.

2. La cuestión de los límites del conocimiento humano se refiere, de modo peculiar, a la posibilidad de la metafísica. En este sentido la perspectiva actual bajo la que se considera la obra kantiana ha puesto de relieve que la gran preocupación que domina y da razón de su existencia es la preocupación por la supervivencia de la metafísica, despojada ciertamente de los métodos y pretensiones dogmáticos<sup>2</sup>. Kant no es el fundador de la ciencia fisicomatemática más que en la medida en que tal fundamentación aclara las posibilidades de un camino real para la metafísica. Kant intenta la modificación de la metafísica, apoyándose en el ejemplo de geómetras y naturalistas, mediante el cambio de perspectiva análogo al llevado a cabo por Copérnico (B XXII, nota): no son las cosas el principio determinante de nuestro conocer, sino al revés. Pero este cambio de perspectiva da un doble resultado. Por un lado permite conocer las leyes que fundamentan "a priori" la naturaleza. Por otro, nos advierte que no podemos rebasar los límites de la experiencia.

Si nos limitamos a la escueta comprobación de ambos resultados parece obvio que la metafísica quedaba plenamente descartada de todo posible tratamiento científico. Pero la solución kantiana va más lejos. Kant reconoce que no cabe conocimiento científico de lo que no es experimentable. La sensibilidad es la única intuición teórica que nos es dada. No es suficiente para conocer la realidad

2. G. LEHMANN: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlín 1969.

O. MARQUARD: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*. Freiburg-München 1958

H. HEIMSOETH: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kritischen Idealismus*. En: "Studien zur Philosophie I. Kants". Vol. I, Bonn 1971, p. 189-225.

en sí, más allá de los datos sensibles, que podamos conocer las leyes "a priori" por las que se ordena la naturaleza. Tales leyes no nos dan conocimiento del contenido del objeto. Kant distingue entre conocer un objeto y pensarlo. Para lo primero Kant exige la capacidad de demostrar su posibilidad. Para lo segundo bastaría que se evitara la contradicción interna al concepto. Pero esta no-contradicción no equivale a una posibilidad real. Esta última exige algo más, como dice Kant (B XXVI, nota). Este algo más, añade Kant, no tiene que proceder necesariamente de fuentes del conocimiento teórico; podría proceder del práctico.

He aquí una importante observación que indica el sentido en que la metafísica va a adquirir su verdadero estatuto científico para Kant. La moral proporciona datos que exigen prácticamente la admisión de objetos, como Dios, la inmortalidad y la libertad, que en modo alguno pertenecen a la esfera de la experiencia. Tales datos nos colocan en contacto con la realidad, pero no a través de la mediación de los sentidos. Por lo tanto no son fenómenos al modo de los objetos de la ciencia natural sino algo que se hace presente en la razón y, además, "a priori". Pero no es un "a priori" solamente pensado; es un "Faktum". Es el "Faktum" de la razón<sup>3</sup>.

3. Kant se percató que su transformación de la metafísica significa una pérdida para este conocimiento, tal y como concebido en la tradición dogmática, pero entiende que tal pérdida afecta al "monopolio de las escuelas, no al interés del hombre" (B XXXII). El interés humano se cifra en la valoración y promoción de una disposición humana, esto es, en la superación de los límites de la facticidad experimental, de la naturaleza. Así lo expresa claramente Kant en Prol. & 60, p. 130. Esta liberación se lleva a cabo precisamente gracias a que la razón es capaz de poner de relieve que hay una esfera de realidad superior a la experiencia. Ciertamente esa esfera es incognoscible, pero esa misma incognoscibilidad destruye el materialismo, el ateísmo, la incredulidad y las más sutiles formas de idealismo y escepticismo, que pretenden, de una manera u otra,

3. En KpV, especialmente en 55 y ss. se articulan precisamente las relaciones entre la ley moral y la libertad, así como en 220 y ss. se trata de las conexiones con los postulados.

limitar la realidad a lo experimentable. La incognoscibilidad, como veremos, implica para Kant imposibilidad de determinación pero no negación de su existencia. Kant piensa que, gracias a la limitación de la metafísica, se evitan las incursiones destructivas que la filosofía teórica empirista pueda llevar a cabo en el terreno —mucho más importante para nosotros— de la moral y de sus presupuestos trascendentes a la experiencia.

Gracias a esta limitación Kant queda con las manos libres para alcanzar el objetivo que le late en el fondo de su actitud crítica: la salvaguardia de aquellos objetos metafísicos que vienen exigidos por la ley moral, por el interés práctico de la razón pura (cf. KpV 218). Así se ordenan entre sí la razón especulativa y la razón práctica, de modo que la práctica adquiere una superioridad de tal índole que el interés especulativo adquiere su plenitud en el uso práctico (cf. ib. 219).

Como índice de esta modificación de los puntos de vista especulativo y práctico, aparece que el máximo objeto metafísico, Dios, pertenece originariamente a la moral, y no a la física (cf. ib. 252). La limitación que la metafísica sufre en Kant consiste en que pierde su aspecto primordialmente especulativo. Al hacer de la metafísica clásica una prolongación de la física resulta que, para Kant, dicha metafísica no tiene otro contenido que los primeros principios "a priori" de la física tomados en sentido general (cf. ib. 249). Esta peculiar relación entre física y metafísica dará lugar a una preocupación kantiana reflejada en las "Metaphysische Anfangs-Gründe Naturwissenschaft" y en el mismo "Opus Postumum". Al final de sus días Kant volvió a tener en consideración el problema de la relación entre Dios y el mundo, lo que implica una visión más amplia que la manifestada en las Críticas. En éstas, Kant ensaya la sustitución de una metafísica especulativa basada en el uso de conceptos formales por una metafísica basada originariamente en una perspectiva práctica.

4. Esto último no ha de entenderse en un mero sentido retórico. En B XXXII hay una apelación a la ineficacia del dogmatismo para convencer de la verdad de la existencia de Dios, del alma y de la libertad, cuando se dirige a gentes sencillas, extrañas al mun-

do académico. Pero obviamente tal apelación responde a la necesidad de poner de relieve la distancia entre el filósofo dogmático, embebido en sus conceptos, y la realidad humana de las gentes ajenas a las sutilezas mentales. Ahora bien, como Kant no es ningún filósofo "popular", advierte que se hace necesaria además una adecuada crítica de la razón, accesible a los entendidos solamente, en donde se pongan en claro las posibilidades y límites de la razón humana. Lo que indica netamente otro aspecto de la perspectiva kantiana sobre el tema de la razón. Los límites y cautelas con que deben rodearse las pretensiones de la razón no afectan al conocimiento de la razón misma, en cuanto a su dinamismo y función. Kant no pretende conocer a la razón como quien conoce a una cosa-en-sí. Kant puede conocer la razón en la medida en que ésta es una actividad pura que procede "a priori" y que puede conocerse a sí misma en sus diversas formas y exigencias.

5. La limitación kantiana de conocimiento se refiere, por tanto, a la incapacidad de determinar —lo que para Kant significa renuncia al "Erkenntnis"— los objetos que trascienden la experiencia. Pero tales objetos existen, y, de alguna manera, estamos en relación cognoscitiva con ellos. ¿Cómo mantener ambos extremos de modo coherente?

5.1. Kant ha expuesto con claridad su idea de límite en el § 56 de los Prolegomena. La posición kantiana pende de dos datos cuya armonización es preciso establecer. Por un lado la Crítica da como resultado que todo conocimiento riguroso se mantiene dentro de la experiencia posible. Por otro, es un dato que la razón no se satisface con la experiencia. Para Kant la razón es la facultad de los principios (A 299, B 356). Como tal facultad su tarea consiste en reducir a la unidad del universal, mediante conceptos "a priori", los diversos objetos particulares. En tal operación se refiere inmediatamente a los resultados de la función del entendimiento, y consiste en remontarse hacia las condiciones que permiten establecer el conocimiento particular cuya fundamentación se pretende. La razón no se contenta con proceder indefinidamente en la serie de las condiciones que, a su vez, están condicionadas, sino que pretende afirmar el incondicionado. Obviamente lo incondicionado no

se da dentro de la esfera de la experiencia posible. La razón, en consecuencia, sufre una permanente insatisfacción mientras el conocimiento humano se mantiene en el campo de la experiencia.

La razón no es una facultad cuya pretensión de hallar lo incondicionado se limite al deseo frustrado. La razón, dejada a su propio impulso, desarrolla los razonamientos silogísticos, que merecen el nombre de dialécticos por la apariencia y falta de realidad de sus conclusiones. Pero este erróneo resultado de la actividad de la razón no impide el hecho, más exactamente, no puede suprimir el sentido que la naturaleza ha conferido a la razón humana que busca incesantemente un principio incondicionado. De ahí la doble preocupación kantiana: limitar los excesos de la razón, por un lado; mostrar el sentido de la actividad racional, dentro de los límites que la crítica autoriza.

5.2. Kant distingue entre "Grenze" y "Schranke", límite y barrera. La Grenze implica la existencia de algo más allá del límite de una extensión que engloba a lo encerrado por él. Así, pues, Grenze significa una negación junto a la indirecta afirmación de un más allá. Este más allá engloba a lo limitado y es, en algún sentido, totalidad. No así en el caso de la Schranke. Lo que está más allá de la barrera no engloba a lo encerrado por ella; no es una totalidad.

Kant entiende que en la matemática y en la ciencia de la naturaleza existen estas barreras, Schranken, toda vez que estas ciencias se mueven dentro de una esfera fenoménica. Dentro de su ámbito estas ciencias progresan ciertamente, pero su progreso no logra alcanzar una totalidad porque su avance es real pero indefinido. No es que necesiten del conocimiento de la realidad en sí para su propio desarrollo, ya que sus propios principios son suficientes, pero la reflexión crítica sobre su propia naturaleza epistemológica muestra las barreras que determinan el ámbito de su validez.

La razón tiene barreras en cuanto que no es capaz de conocer de modo determinado las esencias inmateriales. En este sentido la crítica determina negativamente el alcance de la razón. Kant entiende que la Schranke es una pura negación. Pero además, la crítica señala los límites —Grenzen— de la razón. Al hacer esto, indica que los

objetos inmateriales, que la razón no puede conocer, tienen, sin embargo, una cierta relación con el mundo de los objetos de la experiencia, únicos objetos cognoscibles de modo determinado.

A partir de este momento el tema de la limitación del conocimiento racional adquiere el peculiar matiz procedente de la idea de relación.

5.3. Ya en la Crítica de la Razón pura aparece la relación en conexión con el conocimiento del ideal de la razón (cf. A 697-8; B 725-6), pero se refiere a que la validez de los conceptos de la razón dice relación al buen uso de la razón en su ejercicio, pero no al objeto de forma que permitiese hablar de un uso objetivo, en el sentido técnico kantiano.

En los Prolegomena & 121 se dice que, aun cuando no puedan conocerse las entidades puramente inteligibles (*Verstandeswesen*), ocurre que su admisión es necesaria y la razón puede pensar esa relación o conexión mediante conceptos que la expresen. "Ahora bien, puesto que no podemos jamás conocer estas esencias inteligibles, según lo que puedan ser en sí, esto es, determinadamente, pero, no obstante, debemos aceptarlas en relación al mundo de los sentidos y enlazarlas con él por medio de la razón, podremos, al menos, pensar ese enlace mediante tales conceptos que expresen su relación al mundo de los sentidos" (Prol. & 57, 121).

Tres son las ideas básicas contenidas en el texto citado. La primera es la incognoscibilidad de los seres inteligibles. La segunda es la necesidad de admitir su existencia por su relación con el mundo sensible y, por último, la posibilidad de pensar esa relación mediante ciertos conceptos.

El primer punto es doctrina kantiana bien conocida. También es bien conocido que la razón alegada por Kant, para esa incognoscibilidad, reside en la imposibilidad de que el entendimiento humano pueda determinar la realidad en sí de tales seres.

Kant exige que un conocimiento, en sentido pleno, (*Erkenntnis*) sea determinado. La determinación significa que de todo par de posibles predicados, contradictorios entre sí, del objeto a conocer, uno se atribuya y el otro se excluya (cf. A 571; B 599 ss.). Esta determinación es lógica y se apoya en el principio de contradicción.

Más allá de una determinación lógica, Kant establece el principio de la determinación real que él llama exhaustiva (*durchgängige Bestimmung*).

Esta determinación no se refiere a la fijación de un predicado entre dos, sino a la de un predicado en relación con la totalidad de los posibles. Esto implica la posesión intelectual de tal *Imbegriff* de posibles. Lo cual, como añade Kant, no se da jamás. La determinación exhaustiva, por tanto, no se lleva a cabo nunca en concreto. Es el resultado de una idea de la razón que prescribe al entendimiento esta regla de conducta, aunque no se llegue a un término final en el proceso de su aplicación.

El conocimiento de una cosa-en-sí significa, para Kant, (cf. B XXVI nota) el conocimiento de su intrínseca posibilidad. Obviamente no cabe, en el caso de la cosa-en-sí o en el de las realidades suprasensibles, acudir al criterio de la conformidad con las condiciones formales y objetivas de la experiencia, como constitutivo de la posibilidad. La cosa-en-sí resultaría conocida determinadamente sólo en la medida en que fuera conocida su realidad, en confrontación con la totalidad de la realidad, concebida como unidad. Así conoceríamos su posibilidad, no como una mera no-contradicción formal sino como la inserción, como parte, en el todo de la realidad que constituye el ideal de la razón.

Kant interpreta la metafísica clásica como un intento de deducción, a partir del concepto del ser absolutamente necesario, de todos los restantes conceptos que se refieren a las cosas en sí (cf. A 567; B 595). Es importante subrayar la visión deductivista que Kant tiene de la metafísica dogmática a la que quiere criticar. Tal deductivismo supondría un conocimiento del ser supremo y necesario como totalidad de lo real. Significaría tal metafísica nada menos que una cierta visión de todas las cosas en Dios<sup>4</sup>.

4. Esto sería un spinozismo llevado hasta la "Schwärmerei". Otra cosa es que la evolución kantiana haya ido progresivamente hacia una identificación de la razón y la divinidad. Pero tal unidad, vislumbrada en el O. P., da lugar no a una especulación estática sino, en todo caso, a una razón cuya tarea básica es la de "pasar" (*übergehen*) a la experiencia. Identificar la razón y la divinidad no significa tanto elevación de la primera cuanto reducción de la segunda.

La negativa kantiana a esta metafísica se apoya en su minucioso análisis del proceso cognoscitivo humano, que necesita inexcusablemente de una intuición. Así lo declara al comienzo mismo de la Crítica (A 19; B 33). Esta intuición es, para los hombres, intuición sensible, esto es, intuición a través de una afección del sujeto por el objeto. Pretender una intuición intelectual es salir del ámbito humano.

Como iremos viendo, la limitación kantiana del conocimiento humano se refiere al intento de un conocimiento intelectual puro de objetos que, en tal caso, deberían ser cosas en sí.

6. Es conocido que Kant mantiene denodadamente la existencia de la cosa en sí. Pero cuida especialmente de evitar toda veleidad en cuanto a la posibilidad de su conocimiento. Kant limita el conocimiento sensible a las "Erscheinungen", objetos indeterminados de la intuición sensible (A 20; B 34). Las "Erscheinungen", apariciones, son representaciones que el entendimiento pone en relación con un algo (Etwas, A 250). Pero este algo no es cognoscible sino a partir de los datos sensibles. Que tal objeto pudiera ser objeto de un conocimiento intelectual, separado de los datos sensibles, escapa de nuestro modo de conocer.

Resulta así que Kant limita el conocimiento intelectual humano, haciéndolo depender de la sensibilidad a fin de dar contenido a las formas del entendimiento, y limita asimismo el conocimiento sensible, sustrayendo a su capacidad el conocimiento de la cosa "überhaupt". No es que el conocimiento conozca esa cosa pero sí tiene que admitir que hay un "Etwas" que garantiza, en última instancia, la realidad de la aparición.

6.1. Esta doble referencia limitativa plantea y justifica la necesidad de determinar, en lo posible, su interna estructura relacional.

En A 249 y ss. Kant distingue, paralelamente a la distinción entre cosa en sí y aparición (Erscheinung), entre noumeno y fenómeno (Phaenomenon). Esta distinción añade, como nota peculiar, la referencia al entendimiento. El fenómeno es la aparición en cuanto objeto pensado, conforme a la unidad de las categorías. El noumeno es la cosa en cuanto dada en una intuición intelectual. Habida cuenta de que sabemos no disponer de tal intuición, concluimos

que del noumeno así conocido no tenemos más que un concepto negativo (A 252).

Kant llega así a un conocimiento negativo, por vía de abstracción, del noumeno. Pero, en todo caso, es una forma de conocimiento, ya que la "Annahme" de la existencia de la cosa en cuanto tal y de su posible estar dada (Gegebensein) en una eventual intuición, no dejan de ser precisiones que, aunque no la determinan, sí la distinguen de otro modo de conocer e impiden la confusión de la metafísica dogmática.

De todo esto surge la necesidad de reconocer el hecho de la relación, tanto en el modo de conocer el fenómeno y el noumeno como entre el modo de ser de la aparición y el de la cosa "überhaupt" o en sí misma<sup>5</sup>.

Kant, que reconoce la indisolubilidad entre aparición y cosa en sí, es muy cauto en el momento de determinar esa relación. En realidad, Kant dice en *Prolegomena* & 57, 121 que podemos pensar la necesaria conexión entre ambos extremos. Conocida es la diferencia entre "erkennen" y "denken" (cf. B XXVI, nota). Pensar algo significa representarse algo no contradictorio. Pero tal representación no garantiza la realidad de la cosa. De acuerdo con esta distinción, pensar la conexión entre los seres puramente inteligibles y el mundo sensible consistiría en representarse su compatibilidad. Tal representación, sin embargo, no debe entenderse, a mi juicio, en una incomprometida y vaga imagen de dos mundos, uno de los cuales conocido y el otro entrevisto, pero no afirmado netamente.

6.2. Algo más arriba del lugar citado de los *Prolegomena* Kant se pregunta: "¿Cómo se comporta nuestra razón en este enlace de aquello que conocemos con aquello que no conocemos y no conoceremos jamás? Aquí se da un real enlace de lo conocido (Bekannte) con lo totalmente desconocido (y que seguirá siendo así) y aunque con ello lo desconocido no resulte, ni en lo más mínimo, más conocido —lo que, de hecho, tampoco es de esperar— sin embargo, el concepto de este enlace tiene que poder ser determinado y clarificado".

5. "Ueberhaupt" entendido en su sentido fuerte como en B XXVII.

Para llevar a cabo esta tarea de determinación del enlace, Kant se apoya en que las apariciones (Erscheinungen) presuponen cosas y esta presuposición implica un anuncio o señal (Anzeige) de esas cosas, aunque nosotros no las podamos conocer en sí mismas.

¿En qué forma se muestra esa peculiar relación entre las cosas y sus apariciones ante el hombre? Kant, en la *Erläuterung* que dedica a la conexión entre libertad y necesidad natural (A 542; 558; B 570-586), ha puesto de relieve un caso peculiar de relación entre lo nouménico y lo fenoménico. Se trata del hombre. Los actos del hombre pueden ser considerados fenoménicamente, sometidos a las leyes de la naturaleza. También pueden ser vistos como actos procedentes de una causa nouménica, cuyo principio determinante es un concepto, no otro fenómeno, como acontece en la primera perspectiva. Lo que Kant quiere subrayar es que la segunda consideración no debe interferir con la primera. Por este motivo no cabe continuar simplemente de una a otra, coronando el edificio de la ciencia empírica con una perspectiva metafísica. Esta ruptura de la continuidad entre ambas perspectivas no impide que la acción libre tenga efectos sobre el mundo de los fenómenos empíricos o que el sujeto agente tenga conciencia de su acción sobre el mundo empírico, pero de una acción determinada por conceptos y no por causas empíricas (A 547; B 575). Kant invoca a este respecto los imperativos morales y la peculiar forma de necesidad engendrada por ellos. Esa necesidad es el deber (Sollen). Mientras que la naturaleza sólo responde a la cuestión acerca de lo que es, la libertad está determinada por lo que debe ser. De aquí concluye Kant la existencia de relaciones de causalidad diferentes, la empírica y la inteligible, que no se interfieren.

Ahora bien, lo importante, desde el punto de vista de que nos ocupa, es que Kant no pretende con ello probar la posibilidad de la libertad o su realidad. Se ha limitado a mostrar la no-contradicción entre la causalidad empírica y la libertad (A 558; B 586).

Pero, a pesar de esta modesta reflexión final, es claro que Kant admite la existencia de la libertad a través de la conciencia de la ley moral. La razón práctica confirma con un hecho (Faktum) lo que la razón especulativa sólo podría pensar como posible (KpV, 9). Tal ampliación no significa aumento en la extensión del conociemien-

to especulativo, ya que no cabe una determinación de los objetos suprasensibles. Pero lo que el aludido "Faktum" permite es reconocer que a las ideas trascendentes —en este caso, la libertad primariamente— se les da un objeto (ibid. 243). Al tener un objeto hay un conocimiento, no determinado, pero sí en general, "überhaupt". De acuerdo con esto, Kant entiende que las ideas adquieren un valor inmanente y constitutivo para la realización del objeto necesario de la razón pura práctica (ib. 244) <sup>6</sup>.

Así pues, la negativa kantiana al conocimiento de los objetos metaempíricos, la reducción al uso meramente regulativo de las ideas en orden a lograr una plenitud de la experiencia, no excluyen un conocimiento teórico, no determinado de tales objetos.

Con razón dice Kant que el concepto de Dios —y otro tanto habría que decir de los restantes conceptos racionales— no pertenece originariamente a la física, a la razón especulativa, sino a la moral (ib. 252).

7. Esta observación kantiana nos hace ver que la metafísica criticada por Kant era entendida por éste como una prolongación de la física. Y esto es precisamente lo que Kant se niega a admitir: que la física necesite o sostenga una superestructura racional, que no se halla en continuidad con ella, toda vez que no es capaz de apoyarse en la intuición sensible, único medio que posee la física para que le sea dado un objeto. La razón práctica es capaz incluso de determinar el concepto de Dios. Kant considera que tal posibilidad es algo muy notable (ib. 251), si tenemos en cuenta la incapacidad de la razón especulativa para llevar a cabo tal operación.

La postura kantiana es un rechazo a la dependencia de la ciencia natural respecto a entidades metafísicas <sup>7</sup>. Pero también es una cau-

6. Hay que distinguir conforme a KpV 5-6 entre la idea de libertad, por un lado, y la de Dios y la de la inmortalidad, del otro. La primera es condición —como ratio essendi— de la ley moral. Las otras son "condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley".

7. Kant ha puesto de relieve mediante las figuras de la razón perezosa y de la razón perversa (A 689, 692; B 717 y ss., 720) los abusos que se siguen de la sustitución de los métodos del entendimiento, que conoce por medio de las categorías, por los de la razón con el empleo de sus ideas. Al mismo tiempo, sin embargo, ha subrayado el valor de la razón en su tarea unifi-

telosa actitud que quiere evitar una insuficiente justificación de la existencia y una inadecuada determinación de esos mismos objetos trascendentes.

Existe en Kant una discreta desconfianza respecto al valor real de las hipótesis que la razón eleva para explicar, en sentido último, la realidad percibida a través de los sentidos. Tales hipótesis satisfacen una necesidad de la razón humana pura. No es un capricho, una mera curiosidad, lo que empuja a la razón en la búsqueda de un principio suprasensible. La experiencia no se justifica por sí sola ante la razón; de ahí la necesidad de buscar una explicación superior. Pero todo este negocio es un intento de respuesta a las necesidades subjetivas de la razón. No ocurre así en el caso de la razón práctica. En ella lo que se procura no es una explicación racional sino una garantía para la acción moral, para el ejercicio de la libertad en el cumplimiento de la ley moral. La ley moral no es una necesidad que mueve a la razón a causa de la peculiar condición de esta última. Los preceptos morales —aun cuando sean racionales— son obedecidos, no elegidos. Justamente se ha hecho observar<sup>8</sup> que esta actitud exige aquella peculiar “Achtung” de la que habla Kant en KU & 27, 96: “el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar aquella idea que *para nosotros es ley*”.

En A 321, B 378, habla Kant de la expectativa (erwarten), que despiertan los silogismos racionales, de llegar a plasmar una objetividad paralela a la de los conceptos del entendimiento. Que semejante expectativa no se cumple, con el paralelismo supuesto, es cosa bien conocida. Ahora bien, si semejante expectativa resulta fallida, lo que Kant estima que sí está plenamente fundamentada es una esperanza (Hoffnung) (cf. A 805, B 833 y ss.). Esta esperanza tiene por objeto, como es sabido, el llegar a ser dignos de la felicidad. Tal esperanza exige una inteligencia y una voluntad que armonice

cadora de los conocimientos intelectuales, lo que es expresión clara de que la razón y su pretensión metafísica tienen un papel en el conocer humano, pero no a costa de la específica tarea del entendimiento y de la sensibilidad en su peculiar interacción.

8. KRÜGER, G.: *Der Masstab der kantischen Kritik*. En: “Kant-Studien”, 39 (1934), p. 167.

el orden moral y el natural; por eso es de naturaleza “práctica y teórica al mismo tiempo” (A 805; B 833).

8. Esta unidad de teoría y práctica, con prioridad práctica, denota un estadio final de las aspiraciones humanas. Como tal estadio final sólo puede contemplarse ahora a través de una teleología. La teleología es un saber cuya naturaleza regulativa, no constitutiva, es palmaria. Pero Kant estima que es posible —y, de hecho, lo realiza— un discurso basado en los principios teleológicos. Este discurso, de suyo, se movería en el ámbito de la ordenación subjetiva de la actividad racional. Pero, una vez que ha sido dado a la razón un objeto, como es la ley moral, el discurso teleológico puede ofrecer un contenido no meramente hipotético. Si tal objeto no fuera dado, la estructura teleológica de la razón, su inclinación a la ordenación unitaria del conjunto de conocimientos obtenidos por el entendimiento, tendrían un valor pero jamás nos permitirían determinar un objeto —conocerlo, por tanto—, y mucho menos afirmar su existencia. Tal afirmación de existencia de principio ordenador, como si se tratase de algo en sí, constituiría un engaño; sería tomar como real lo que es mera apariiencia (Schein) (cf. A 644; B 672). Kant, fiel a su realismo, entiende que la actividad racional y la orientación sistemática que tal actividad produce en la masa de conocimientos intelectuales, están al servicio de la realidad misma, de su conocimiento. El examen y conocimiento riguroso de lo que sea la razón no es, por sí sola, una ciencia que podría prescindir de la realidad. Este abandono de la cosa en sí no se da en Kant —al menos en el autor de las *Críticas*<sup>9</sup>.

9. No vamos a entrar en la cuestión acerca del modo con que es dada la ley moral a la razón pura y de los problemas suscitados

9. Que en el O. P. Kant identifique a Dios con la razón es otra cuestión. La unidad de la razón no puede hipostasiarse, pero el concepto de Dios viene a ser el de un ens rationis, de una razón que se constituye a sí misma en una cosa del pensamiento (Gedenkending), O. P. XXI, 27. Cf. A. CORTINA: *La Teología trascendental, el más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana*. En: “Anales del Seminario de Metafísica”, Fac. de Filosofía y C. de la E., 13 (1978), p. 47-66. Pero en las *Críticas*, incluso en la “heautonomía” de KU XXXVII, se mantiene en un orden estrictamente regulativo. Hablar de uso constitutivo de sí misma parece anunciar el tránsito a la orilla del idealismo.

por la necesaria conciliación entre esta "donación" y la autonomía. Lo que nos interesa ver ahora es qué sentido tiene para Kant la unificación entre teoría y práctica.

La limitación del alcance de la teoría y la peculiar contradicción entre las aspiraciones y los resultados de tal modo de conocer no se "compensan" con los recursos prácticos. Lo que Kant viene a introducir es una perspectiva nueva. Aun cuando tradicionalmente el aspecto teórico era presentado como el modo primario del acercamiento racional a la realidad, Kant modifica el planteamiento colocando el aspecto práctico en primer lugar. El ser racional va a definirse como el ser libre, mostrando así su peculiar forma de actuar frente a la naturaleza. Frente a la necesidad natural como heteronomía, el hombre se define por la autonomía de su causalidad (cf. *Grundl. zur Metaph. der Sitten*, 71). Pero Kant advierte que la causalidad autónoma posee una legalidad propia, como la causalidad heterónoma posee la suya. Lo que ocurre es que no es la misma, ya que la legalidad no se agota en la sucesión extrínseca de fenómenos de la causalidad natural (ibid.).

Ahora bien, esta ampliación de la legalidad hacia un ámbito extrafenoménico implica una capacidad de dicha noción de legalidad para ser explicada más allá de su esfera inicial. Este movimiento en las nociones nos introduce directamente en el tema kantiano de la analogía<sup>10</sup>.

9.1. Dice Kant, al estudiar las "analogías de la experiencia" (A 179 ss.; B 222 ss.), que, en filosofía, la analogía no es constitutiva, como en la matemática, en donde por la igualdad entre dos relaciones cabe construir un cuarto término dados los otros tres. En filosofía, las relaciones son cualitativas y la analogía tiene un valor regulativo, pues sirve para señalar la relación que el cuarto término tiene con los tres dados y, de esta manera, buscarlo en la experiencia y caracterizarlo; pero la analogía no nos sirve para conocer (*erkennen*) dicho término en sí mismo. En todo caso esta noción de analogía se refiere al uso empírico del entendimiento y,

10. Para una primera aproximación acerca de las semejanzas entre la doctrina de la analogía en Sto. Tomás y en Kant, cf. HEINTEL, *E. Kant und die "analogia entis"*. En: "Wissenschaft und Weltbild", 7 (1954), p. 107-111.

por ello, difiere de la analogía tal como hay que entenderla al nivel del pensamiento trascendente a la experiencia. Las analogías de la experiencia exponen la unidad de la naturaleza desde el punto de vista de la relación del tiempo a la unidad de la apercepción (A 216; B 263). El tiempo es, pues, el horizonte dentro del cual se mueve esta analogía.

En A 283, B 339, aparece ya la idea de analogía como medio de representación de lo inteligible, para lo cual, como se dice en A 566, B 594, debemos dejar a un lado los aspectos contingentes de los objetos empíricos, de suerte que, fijándonos en los estrictamente inteligibles, obtengamos, por analogía, un cierto concepto de lo suprasensible. Este conocimiento se mantiene dentro de los límites de la probabilidad (A 626; B 654)<sup>11</sup>.

9.2. Kant ha tratado con más detalle el tema de la analogía en Prol. & 58, 124 y ss., y en KU & 59, 254 y ss. y & 90, 443 y ss. Parte Kant del problema suscitado por la imposibilidad de un conocimiento teórico "sensu stricto" de los objetos superempíricos junto con el hecho de que a través del conocimiento práctico, por un lado, y por el peculiar conocimiento de los límites del mismo conocimiento teórico, por otro, estamos abocados a pensar, e incluso a conocer, de alguna manera, esos mismos objetos.

9.2.1. Substancialmente la solución kantiana consiste en mantener la negativa al conocimiento teórico de la realidad en sí, afirmando, no obstante, el conocimiento de la relación de esa realidad en sí al mundo fenoménico<sup>12</sup>. En Prol. 124 Kant resume su posición, respecto al conocimiento analógico del autor del mundo por referencia al mundo empírico, diciendo que en tal proceso "yo conozco" una relación del mundo de los sentidos a lo desconocido "no respecto a lo que (lo desconocido) sea en sí mismo, pero sí

11. En KU & 90, 451 se distingue entre el conocimiento analógico y el probable. El primero se refiere al mundo suprasensible; el segundo, no.

12. Como puede verse Kant establece el tema de la relación de la cosa-en-sí con el mundo fenomenal en dos planos. Uno es el de la simple afirmación de que el conocimiento del límite implica una relación al más allá; otro es el del conocimiento práctico. En éste el "Faktum" de la razón nos coloca en el mundo inteligible. Recibido ese dato se precisa estructurarlo conceptualmente en relación con el mundo fenoménico.

respecto a lo que es para mí, esto es, en consideración del mundo del que yo soy una parte”.

El conocimiento de la relación que el mundo dice a lo desconocido se apoya en una afirmación previa de la existencia de esa realidad desconocida. Como ya hemos indicado varias veces, la existencia de una realidad en sí es obvia para Kant, cuyo realismo básico es indiscutible; otra cosa es el problema del dato de la realidad de los seres supramundanos. A través de la afirmación de la libertad, como independencia frente al mundo fenoménico, Kant pone en conexión esa libertad con el mundo puramente inteligible. Así, en el hombre, se establece un punto de contacto de ambos mundos. Esto explica que Kant intente clarificar qué cosa sea lo desconocido tan sólo en su relación para mí<sup>13</sup>.

La afirmación de la existencia de los tres grandes objetos supraempíricos —libertad, Dios e inmortalidad— son presuposiciones para la efectividad de la ley moral en el hombre. No hay una demostración teórica de su existencia porque no hay principios universales bajo los que quepa subsumir el concepto particular de una esencia suprasensible (KU, 448). Lo que, dicho de otra manera, no es sino el reconocimiento que los principios universales de índole natural —y, a fortiori, los puramente lógicos— no engloban en modo alguno la especificidad, si cabe hablar así, de las realidades suprasensibles. El paso a lo trascendente no es un caso subsumible en una relación más genérica todavía. Kant dice, por el contrario, que la existencia de la libertad, de Dios y de la inmortalidad son presuposiciones (Voraussetzungen) (cf. B XXVIII-XXIX), en el sentido de que nos vemos obligados a afirmar su existencia como condición posibilitante de los principios morales. No es el fruto de una

13. No es el momento de insistir en la vieja tradición luterana del “pro me”. Existe en Kant una “Ichbezogenheit” análoga a la que se muestra en la teología luterana pero Lutero se funda en la fe; Kant en la conciencia moral. Pero ambos subrayan la importancia de lo que Dios es para el hombre porque éste le necesita realmente. Ambos consideran algo muy secundario, o invariable, un conocimiento especulativo de Dios. Véase el artículo de H. M. BARTH, *Fides Creatrix Divinitatis*. En: “Neue Zeitschrift für Systematische Theologie”, 14 (1972), p. 89-106. Sobre la relación entre Kant y Lutero pueden verse: B. BAUCH: *Luther und Kant*, Berlín 1904; T. SIEGFRIED: *Luther und Kant*, Giessen 1930; E. KATZER: *Luther und Kant*, Giessen 1910.

demostración a partir de principios, sino del paso de lo condicionado a la condición. Todo lo que de tales realidades sabemos se agota en esa relación. De ahí que no sepamos lo que son en sí, sino tan sólo su función en orden a la conciencia moral. Para llegar a la convicción de la necesidad de tales presupuestos Kant se apoya en un hecho, la ley moral, que, sin embargo, no es algo empírico, sujeto al tiempo, sino absoluto. De ahí que la causalidad propia de tal realidad no remite a otra causa empírica, temporal, sino a una causalidad autónoma. Pero todo ello no está especulativamente determinado, sino manifestado como un "Faktum" que, advierte Kant, "está unido indisolublemente con la conciencia de la libertad, más aún, es una cosa con ella" (KpV, 72).

9.2.2. Estos datos nos permiten, según Kant, establecer un conocimiento análogo de las realidades suprasensibles. En la *Crítica de la Razón pura* A 631, B 659 y ss., refiriéndose al caso de Dios, Kant distingue la teología racional de la teología revelada. La primera, a su vez, puede ser trascendental o natural. La teología trascendental utiliza sólo conceptos trascendentales como "ens originarium, realissimum, ens ventium". La natural, en cambio, utiliza conceptos tomados de la naturaleza, de nuestra alma. Al teólogo trascendental se le llama deísta; al natural, teísta. La teología trascendental puede partir de la experiencia en general, la cosmoteología; o bien, operar con meros conceptos, sin experiencia, y entonces se produce la ontoteología. El teísta se apoya en el orden y unidad del mundo. Cuando se fija en el orden natural da lugar a la fisicoteología; cuando parte del orden moral se funda la teología moral, no en el sentido de moral teológica sino de teología, conocimiento de Dios, fundada en el orden moral.

Kant niega todo valor a las pruebas especulativas de la existencia de Dios, por no apoyarse éstas en un contenido real de los conceptos utilizados. De otra parte, no admite pruebas que, apoyándose en los datos empíricos, llegasen a causas trascendentes, porque no hay continuidad entre lo empírico y lo trascendente. En cuanto a la teología trascendental, Kant piensa, que se limita a impedir los abusos de la razón y a destruir las objeciones que los ateos pudieran oponer. En ambos casos la teología trascendental limita las pretensiones racionales.

En el lugar antes citado de los Prol. Kant defiende la solución deísta, a la que caracteriza de la siguiente manera: “El concepto *deísta* es un concepto totalmente puro de la razón que representa sólo una cosa, que contiene todas las realidades sin poder determinar ninguna de ellas, porque para ello tendría que tomar prestado un ejemplo perteneciente al mundo sensible, en cuyo caso yo tendría que habérmelas con algo totalmente heterogéneo que de ningún modo puede ser un objeto de los sentidos” (& 57, 121-122).

Kant defiende el deísmo contra Hume y advierte que las objeciones de Hume afectan al teísmo, en cuanto antropomorfista, pero no al deísmo. Ocurre que —a juicio de Kant— Hume no se contenta con el concepto de un ser originario (Urwesen) sino que pretende una imposible determinación. Hume no se contenta con los “predicados ontológicos (eternidad, ubicuidad, omnipotencia)” y exige una determinación del ser divino, a la que, por otra parte, considera antropomorfismo.

Kant entiende que la teología trascendental y sus predicados ontológicos cumplen suficientemente con la tarea que la razón teórica puede proponerse. Tales predicados ontológicos, como corresponde a la teología trascendental que los emplea, no nos dicen otra cosa que la relación de Dios al mundo sensible. Por eso es un conocimiento analógico, porque no nos dice qué sea Dios en sí mismo sino cómo se refiere al mundo sensible. Efectivamente, al hablar de Dios<sup>14</sup>, decimos que es omnipotente, esto es, que su poder no está limitado por los condicionamientos que todo poder sufre en el mundo sensible. Realiza un puro poder, cuyo concepto, irrealizable en dicho mundo, se da en nuestra mente y es transferido a un mundo nouménico, de cuya existencia nos cercioramos por una vía distinta de la mera comparación analógica.

9.2.3. Kant admite en KU, & 59, 254 y ss. un conocimiento simbólico de la divinidad. Gracias a él somos capaces de atribuir a Dios nociones como entendimiento y voluntad. Pero tales cualidades aplicadas a Dios no son esquemáticas, —en el sentido riguro-

14. Kant advierte que esta cuestión es primordialmente lingüística (Prol. 124).

so kantiano— ya que no nos es posible presentar una realidad que les corresponda. No hay intuición suprasensible. Son simbólicas porque la intuición sensible que las acompaña sufre una peculiar operación, mediante la cual la intuición es dirigida a un objeto que no es el suyo, sino a otro al que su propio objeto simboliza. Esta transferencia, llevada a cabo por la facultad de juzgar, funda un simbolismo cuya limitación es patente a la razón crítica, lo que impide el antropomorfismo de quien sin cautela confunde un símbolo con un esquema, en el sentido kantiano. Nótese bien que esta peculiar manera de dar contenido intuitivo a conceptos puros está todo él bajo el régimen teleológico de la razón del que la actividad simbólica es una pieza importante.

La teleología, como principio ordenador de la actividad racional, permite justificar esta capacidad de la facultad de juzgar mediante la cual es posible construir un simbolismo. El simbolismo unifica de modo peculiar diversos resultados de la actividad cognoscitiva humana. Esta unificación implica una transferencia entre órdenes diversos y, en principio, no comunicables, si se consideran por separado. La actividad simbólica —la analogía— constituye una perspectiva sintética que, en todo caso, respeta la especificidad de las perspectivas sintetizadas. Por este motivo la analogía no permite determinar el objeto conocido en sí mismo, pues no dispone de una intuición del objeto suprasensible.

Esta falta de intuición —forma primaria del conocimiento conforme a A 19, B 33— explica que para Kant el conocimiento de la teología trascendental, incapaz de determinar su objeto, no sea un riguroso conocimiento. La noción de “ens originarium”, o la de “ens realissimum”, no son determinaciones del objeto sino tan sólo expresiones de la relación del objeto trascendente al mundo empírico. La intuición no sólo nos da la realidad del objeto, sino que lo pone en el ámbito propio de su naturaleza y así cabe examinar la conveniencia o inconveniencia de los predicados de dicho ámbito con el sujeto concreto, que en este caso es Dios. La teología trascendental, en consecuencia, no puede considerarse como una ciencia de Dios en sí.

9.3. Es importante notar que, para Kant, la inteligencia y la

voluntad no aparecen entre estos conceptos trascendentales. Son conceptos pertenecientes a la esfera de la naturaleza humana, con su peculiar dualidad de realidad sensible y realidad inteligible. Por todo ello su atribución a Dios debe hacerse por vía de teología natural, ya sea teología física, ya sea teología moral, en el sentido antes indicado <sup>15</sup>.

En todo caso no hay que olvidar que los predicados, que en Prol. 123 reciben el nombre de ontológicos, pertenecen, dentro del pensamiento kantiano, a una esfera trascendental pero no realista, al estilo que tal denominación pudiera tener en otras orientaciones de pensamiento.

La idea de relación al mundo, o al hombre como parte de él, puede referirse a dos tipos de conexión entre el mundo fenoménico y el inteligible. El primero está constituido por la noción de límite (Grenze), tal como se expuso ya, que media entre lo fenoménico y la relación entre el hombre como ser moral y las realidades trascendentes que hacen realmente posible la conducta moral en todas sus dimensiones. Si la primera es una relación exclusivamente limitativa, la segunda llega más allá. Podemos afirmar, en virtud de esta segunda relación, que Dios es todopoderoso, omnipotente, etc. y, como ya hemos notado, Kant llega a decir que la ley moral *determina* el concepto de la esencia originaria, de la esencia suprema, de Dios (KpV 252; cf. KU, LVI).

Kant, a pesar de lo anteriormente referido, se mantiene rigurosamente en la negativa a admitir una determinación, en estricto sentido, de cualquier cosa en sí, y "a fortiori" de Dios por medio de nuestro conocimiento teórico. Esto implica una clara solución de continuidad entre ambos conocimientos.

15. Conocer ontológicamente el entendimiento y la voluntad significaría no sólo considerarlos como "perfecciones puras", desgajadas de la mediación sensible en que se hallan inmersas. Exigiría, además, ver ambos predicados como función del ser en sí mismo considerado. Pero no como fuentes del ser, que depende de ellos, sino, al revés, como guardianes de ese ser que, de antemano, los envuelve. Es necesario considerar al entendimiento y a la voluntad como potencias del ser, no como sus señores. De ahí la importancia, para las filosofías del ser, de mostrar articuladamente la radicación en el ser de todo predicado. Pero está claro que Kant no pertenece a ese ámbito filosófico. Ser, para Kant, es la posición absoluta de la cosa. Pero lo que preocupa a Kant es la determinación de su objeto y el ser no lo es.

10. Usualmente se expone el pensamiento kantiano de tal manera que se produce la impresión de que Kant niega la posibilidad de un ascenso teórico a lo trascendente, compensando esta pérdida mediante un rodeo a través de los postulados de la razón práctica. Esta interpretación, correcta en los datos objetivos que pone de relieve, necesita ser completada en cuanto al acento hermenéutico que en ella se entrevé. Parece que Kant acude a buscar en la razón práctica lo que no pudo hallar en la razón teórica. Es obvio que, en la tradición filosófica en donde surge el pensamiento kantiano, el acceso a lo trascendente es una cuestión eminentemente teórica. Otra cosa es que Kant se inscriba, sin residuos, en tal tradición. Sería importante meditar sobre la impostación antropológica de la filosofía kantiana resumida en las tres famosas cuestiones de la *Crítica de la Razón pura* (A 805; B 833): "¿Qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar?"<sup>16</sup>. La primera es teórica; la segunda, práctica y la tercera, práctica y teórica al mismo tiempo. Esta tercera pregunta recibe una respuesta en la que lo práctico sirve de hilo conductor de la cuestión teórica. Si bien es cierto que en la segunda cuestión, acerca de lo que debo hacer, Kant dice que es una cuestión moral y no trascendental, aquí aparece lo práctico —y, dentro de lo práctico, lo moral, por excelencia— como lazarillo de la razón teórica. Contra una larga tradición filosófica —aunque no quizá en la praxis del hombre de la calle— no es la teoría quien conduce a la práctica, sino al revés.

Paralelamente Kant es, en cierta manera, la conciencia filosófica de la ciencia moderna, de la mecánica racional, de la fisicomatemática. Esta conciencia es la que con extremada precisión ha mostrado las bases epistemológicas de un saber que no puede ser prolongado por una metafísica. No cabe pasar, sin más, de lo condicionado a un incondicionado. Kant establece ahí una neta discontinuidad. Las realidades puras, no empíricas, pertenecen a otra esfera, cuya relación con el mundo sensible es verdadera, pero no tal que permita un tránsito entre ambos como si la realidad de los conceptos puros pudiera garantizarse sin una correspondiente intuición o si la intuición sen-

16. Recuérdese que en los cursos de *Lógica* (VIII, 343) se añade una cuarta cuestión: ¿qué es el hombre?.

sible pudiera ir más allá de objetos sensibles. Contra los racionalismos que minimizan el valor irreductible de la sensibilidad, Kant mantiene el valor específico del conocimiento empírico. Kant viene a renovar una antigua actitud filosófica que hacía de la metafísica una ciencia buscada porque su objeto no es aparente, no está dado. También para Aristóteles la metafísica era una *θητουμένη ἐπιστήμη* (1983 a 21), porque su objeto, el ser, το ὄν, era algo a buscar (1028 b 3-4).

Kant descarta la vía de la naturaleza y acude a la moral como punto de partida de un acceso a lo trascendente. Pero no se trata de un remedio. En realidad la actitud básica kantiana consiste en la neta separación entre naturaleza y libertad. Aun más importante que el afán humano —siempre frustrado— de alcanzar teóricamente lo suprasensible, es la división interna entre ser racional y ser natural. Esta división se resuelve en Kant en favor de la primera dimensión. El hombre es un ser racional y no simplemente porque “res nominatur a potiori” sino porque, a juicio de Kant, la razón humana —no sólo el entendimiento dirigido hacia lo empírico— domina la experiencia: “La razón pura contiene, en consecuencia, no ciertamente en su uso especulativo, pero sí, sin embargo, en un cierto uso práctico, a saber, en el moral, principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber, de acciones tales que, conforme a las prescripciones éticas *podrían* encontrarse en la *historia* de los hombres. Pues dado que ella (la razón) ordena (gebietet)<sup>17</sup> que tales (acciones) deben realizarse, tienen, en consecuencia, que poderse realizar también y tiene, en consecuencia, que ser posible una peculiar especie de unidad sistemática, a saber, la moral...” (A 807; B 835). La razón humana es capaz de introducir en la objetividad un orden, de forma que sus principios adquieran, mediante la actividad moral, realidad objetiva<sup>18</sup>. El hombre, como ser racional, resulta así creador de una obje-

17. Sobre la noción de “Gebiet”, sector del campo de aplicación de los conceptos en que estos son legisladores, eso es, no proceden contingentemente, cf. KU, XVI-XVII.

18. Esta dominación de la naturaleza por la moral es un tema kantiano cuya prolongación se desarrolla ampliamente en el idealismo. En el famoso *Systemprogramm*, manifiesto de los idealistas, sea cual fuere su autor, leemos: “Con el ser libre, consciente de sí, surge al mismo tiempo un *mundo* entero —de la nada— la única verdadera y pensable *creación de la nada* (...). La cuestión es ésta ¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? (ed. Hegel-Archiv, en *Das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien, Beiheft 9, Bonn 1973, p. 263).

tividad y no se halla sometido a los avatares del curso de la naturaleza.

A su vez, a través de la consideración de la felicidad —más exactamente de la acción moral por la que el hombre se hace digno de ella— Kant llega, como es sabido, al establecimiento de las bases de una “Moraltheologie”. El ideal del bien supremo unifica el orden moral y natural. Tal unidad garantiza la esperanza aludida en la tercera pregunta de B 833. Ni la naturaleza ni una razón, que no sea la suprema, pueden garantizarla.

Pero justamente es esta pregunta, y la preocupación que le da origen, el acicate de toda la filosofía kantiana.

La subjetividad de la filosofía moderna llega en Kant a convertirse en un moralismo. Consecuencia de este moralismo es la preocupación por asegurar sus condiciones de posibilidad y apartar cualquier veleidad racional que, por su insuficiencia, pusiera en peligro la vida moral. Como es ya conocido, el moralismo kantiano se basa en una autonomía de la razón práctica, pero esta razón —al nivel humano— no garantiza la unidad de la naturaleza con la libertad. Otra razón, más elevada, es quien podrá unificar ambos mundos. Es rasgo característico de Kant una decidida afirmación de esta unidad, en virtud de la dinámica misma de la actividad moral. El destino humano no se frustra, según Kant, por la imposibilidad de un ascenso teórico a lo suprasensible, ni la contradicción entre la inclinación natural a la metafísica y su fracaso provoca un pesimismo substancial. Kant pone en el ejercicio moral el sentido de la vida humana porque así se puede ejercer una actividad racional plena sin la dependencia pasiva que la sensibilidad lleva consigo. La limitación teórica nace precisamente de la sensibilidad y la vida humana plena debe superarla. Pero la superación no es teórica, por la dependencia antes aludida. La vida moral nos lleva más allá de la división entre naturaleza y libertad y nos coloca ante lo absolutamente incondicionado.

Gracias a esa “donación”<sup>19</sup> de la ley moral, el hombre viene a

19. La razón, en todo rigor, se da a sí misma la ley. No es una “donación” al estilo de la intuición sensible o una eventual “infusión” de ideas inteligibles.

tener, no una intuición intelectual, pero sí un "Faktum" racional, que presupone unos objetos que nos vienen así dados junto con la ley. Estos objetos son los presupuestos de la ley moral, presupuestos de un "Faktum" racional, no de un dato sensible. Esta manifestación "factual" de lo inteligible no está objetivada y el conocimiento analógico, antes expuesto, es un procedimiento para lograr una peculiar forma de objetividad y determinación.

11. La insistencia en el papel que la moral ejerce en el pensamiento kantiano no debe hacernos caer en la trivialidad de ver en Kant un simple moralista. Lo importante de la aportación kantiana consiste en la perspectiva en que aparece su moral. La moral kantiana es la expresión de la elevación del hombre sobre la naturaleza y sus condicionamientos. Esta elevación significa una actitud metafísica. Ya en el estudio de las máximas racionales podemos observar que, junto a una depreciación de la máxima por su incapacidad para establecer una objetividad, se da una elevación del papel de la razón. La razón pasa progresivamente de la autonomía moral a la heautonomía que, en KU, es una característica de la actividad de la facultad de juzgar sobre sí misma, pero que tiende a convertirse en un rasgo de la razón que al operar sobre sí misma deviene un sistema autosuficiente. Pero esto ya es el tránsito hacia otra filosofía que no es la filosofía trascendental. El triunfo de la razón pertenece a otros horizontes; Kant, por el contrario, sufrió hondamente con sus límites.

JOSE MARIA ARTOLA, O. P.