


292
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LIBERTAD E HISTORIA EN KANT


U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

[Handwritten signature]

T E S I S

Que para obtener el título de
LICENCIADA EN FILOSOFIA

P r e s e n t a

R. ALEJANDRA ARRIAGA CARDENAS

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE

INTRODUCCION	Pág. 1
CAPITULO PRIMERO: ARQUITECTONICA DE LA RAZON PURA . . .	Pág. 7
1.- ALGUNAS GENERALIDADES EN TORNO A LA TEORIA DE KANT.	Pág. 7
2.- PROBLEMAS EN TORNO A LAS FORMAS A PRIORI	Pág. 13
a) Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia	Pág. 15
b) La noción de A PRIORI en Kant. Los juicios ANALITICOS y SINTETICOS	Pág. 15
2.- FORMAS A PRIORI DE LA SENSIBILIDAD: ESPACIO Y TIEMPO	Pág. 21
3.- ENTENDIMIENTO: LA FACULTAD DE FORMAR JUICIOS . . .	Pág. 33
a) Conceptos y juicios	Pág. 36
b) Juicios y categorías	Pág. 40
c) La síntesis de la imaginación	Pág. 43
4.- LA APERCEPCION TRANSCENDENTAL	Pág. 44
a) El yo puro o entendimiento puro	Pág. 46
b) La síntesis transcendent l de la imaginación y el esquematismo del entendimiento	Pág. 51
c) Hacia las ideas transcendentales de la razón .	Pág. 58
5.- LA RAZON	Pág. 68
a) Las ideas transcendentales	Pág. 74
b) Antinomia de la libertad	Pág. 81

CAPITULO SEGUNDO: LA LIBERTAD EN SENTIDO PRACTICO . . .	Pág. 87
1.- Legalidad moral y buena voluntad	Pág. 89
2.- Imperativo hipotético e Imperativo Categórico . . .	Pág. 96
3.- Autonomía y libertad	Pág. 104
4.- Libertad y ley moral	Pág. 123
CAPITULO TERCERO: LIBERTAD E HISTORIA	Pág. 147
1.- Influencia de la ilustración en Kant	Pág. 147
2.- Libertad e Historia	Pág. 148
3.- Libertad y Evolución	Pág. 150
4.- Papel de las guerras en la historia	Pág. 152
5.- Las comunidades necesitan de un gobernante	Pág. 155
6.- La paz perpetua	Pág. 158
7.- Evolución y moralidad	Pág. 162
8.- Moralidad y Derecho .c.c.	Pág. 166
9.- Algunas conjeturas sobre el comienzo de la humanidad	Pág. 167
CONCLUSIONES	Pág. 173

INTRODUCCION

El objetivo central de esta tesis lo constituye la idea de la libertad en el sistema ético de Kant. Nos referimos a la libertad en sentido práctico, es decir, la libertad que de idea transcendental, - libertad cosmológica de la razón pura, - pasa a ser libertad práctica; se trata de la libertad humana que es la piedra de toque de la moralidad, la cual debemos aceptar si queremos ser congruentes con la realidad del hombre, en tanto que ser social y por lo tanto, ser moral.

Esta idea de la libertad será la que nos introduce al mundo nouménico, al postular la idea de que el hombre es un ser perteneciente, por un lado al mundo natural, al mundo fenoménico, y por otro, perteneciente también al mundo nouménico por su moralidad.

La razón humana juega un papel de primera importancia en estos planteamientos, porque, estando destinada a sobrepasar los límites del instinto natural, no puede restringirse a la extensión de éste. Gracias a la razón, la especie humana está destinada a un desarrollo único, al cabal desenvolvimiento de sus facultades, a la organización de una sociedad civil en donde imperen el derecho y la moralidad. En esta tesis hacemos hincapié en que la libertad, según Kant, debe entenderse como posibilidad de superar la fuerte influen-

cia de la sensibilidad, como capacidad de determinar racionalmente el comportamiento humano.

Antes de abordar los problemas que acabamos de señalar, nos pareció indispensable realizar un análisis en torno a aspectos fundamentales de la Teoría del Conocimiento, para lo cual tomamos como texto básico la CRITICA DE LA RAZON PURA, pues consideramos que es imposible plantear adecuadamente el problema de la libertad, sin analizar antes la estructura racional humana, la cual es la clave para entender el tipo de ética y el tipo de libertad que Kant postula, y además porque nos pareció también que en toda la CRITICA DE LA RAZON PURA se va gestando el sistema ético de Kant junto con la idea de la libertad. Especialmente en la "Dialéctica Transcendental", al postular Kant la idea de la libertad en sentido cosmológico, y al demostrar en las antinomias que la razón humana puede plantearse problemas insolubles, realiza el meritorio trabajo que le permite demostrar que hay ciertas ideas que sin ser accesibles a nuestro conocimiento, no son sin embargo contradictorias, despejando de esta manera los obstáculos que le pudieran impedir el tipo de moral que él propone, una moral autónoma, racionalmente fundamentada.

Por ello, a pesar del título de esta tesis: "Libertad e Historia en Kant", el primer capítulo es el más extenso

de los tres; está dedicado a un análisis que versa en torno a la CRITICA DE LA RAZON PURA, de la cual nos dice el propio Kant que no es una crítica de libros y sistemas, sino del poder de la razón en general.

Hay que tener en consideración que Kant admitió como ciertas la realidad del deber y la objetividad de la ciencia. El no se preguntaba si la ciencia y la moral existan, sino cómo sucede que existan. Parecería que hay contradicción entre ellas, porque la primera reposa sobre la idea de necesidad, mientras que la segunda exige la libertad. Sin embargo hay que conciliarlas ya que su existencia es un hecho. Por lo tanto, le parecía a Kant que la idea sobre la causalidad de Hume, no es admisible, pues destruiría la ciencia y la moralidad.

El problema era, pues, tratar de resolver cuestiones tales como las siguientes: ¿ cómo es posible la ciencia ? ¿ cómo es posible la moral ? ¿ cómo es posible conjugarlas? El planteamiento de estos tres problemas señala ya en qué sentido la filosofía kantiana es una filosofía de los límites; la ciencia limita la vida moral, en el sentido de que no podría haber una moral científica, pues el saber objetivo tiene su especificidad, su autonomía, y su dominio propio se halla fuera del campo de la ética. Pero la moral

también limita la ciencia, -pues más allá de ella nos abre un campo inmenso, propiamente humano, donde la razón práctica por fin se revela y se realiza.- La finalidad de la filosofía, dice Kant, es mejorar al hombre. Haciendo pasar la metafísica del dominio de la ciencia al de la moral, pretende salvarla y restituirle toda su fuerza.- Como todo gran pensamiento, la filosofía kantiana pretende ser educadora y educadora del hombre en función no de su papel social particular, sino de su destino último. La CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA se presenta como una educadora de la razón. Es una especie de policía del espíritu que permite evitar la oscilación entre la seguridad dogmática y la desesperación escéptica. Por ello mismo apunta a un objetivo superior: limitar la ciencia significa dar lugar a otro modo de revelación de la razón, a una fe racional, y fundar así la "Metafísica Práctica".

Tal nos parece que es el interés de Kant en su sistema crítico, sin embargo, dada nuestra inclinación a prescindir de los aspectos transcendentales, omitimos en esta tesis tales aspectos, en cuanto nos fue posible.

En relación con la Filosofía Kantiana de la Historia, nos parece que ésta tiene un sentido teleológico, el cual sin embargo es compatible con la idea de la libertad indivi-

dual, y nos parece también, que gracias a esos dos elementos, de alguna forma conjugados, Kant logre hacer una interpretación optimista acerca del devenir humano, pues señala que los graves problemas del hombre, tales como los antagonismos sociales con sus consabidas guerras, la exaltación de pretensiones egoístas, la emulación vanidosa y las innumerables incompatibilidades que suscita, se resolverán por fin en una confederación de naciones, en un orden legal universal que permita la plena armonía, el pleno desarrollo de las capacidades que virtualmente se han encontrado siempre en la especie humana.

Tomando en consideración estos planteamientos, decidimos dedicar el tercer capítulo de esta tesis al problema de las relaciones entre Libertad e Historia, mientras que el primer capítulo, llamado Arquitectónica de la Razón Pura, realiza el análisis correspondiente a la Teoría del Conocimiento, y el segundo, se ocupa de analizar todo lo que se relaciona con los problemas éticos, especialmente el de la idea de la libertad.

Debemos finalmente aclarar que nuestra intención en esta tesis es la de dar una interpretación ortodoxa acerca del pensamiento de Kant; en ella no proponemos interpretaciones novedosas y revolucionarias acerca de su pensamiento. Sólo

lo trabajamos en una síntesis interpretativa.

CAPITULO PRIMERO: ARQUITECTONICA DE LA RAZON PURA

1.- ALGUNAS GENERALIDADES EN TORNO A LA TEORIA DE KANT

Para poder escribir acerca de la moralidad, y para poder ubicar a la libertad como el centro, como la piedra angular de todo el sistema, era necesario que Kant hiciera una investigación previa en torno a la razón misma, su estructura, su funcionamiento, su alcance. Es decir, para poder escribir la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA, era necesario que previamente se escribiera la CRITICA DE LA RAZON PURA y se sometiera a estudio todo lo relativo al conocimiento. Especialmente la "Dialéctica Transcendental" será la que permitirá enlazar las dos críticas al señalar siguiendo a Platón en su teoría de los dos mundos, la necesidad que siente nuestra facultad racional, de conocer no solo fenómenos, sino de alcanzar conocimientos que van tan lejos, que de ellos la experiencia no nos puede decir nada.

Nos parece que el gran aporte de Kant, su gran legado a la metafísica y a la teoría moral, será la afirmación de que existen ideas que rebasan nuestra capacidad de conocimiento, pero que sin embargo no son contradictorias. En el presente capítulo, veremos precisamente por qué estas ideas no son contradictorias, según Kant, y además por qué es necesario postularlas y aceptarlas. En especial queremos señalar que la libertad que se presenta como problema para la razón

en las antinomias, se convierte en realidad práctica en el sistema ético de la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA y en la FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES, gracias a la evolución de un proceso teórico congruente.

Sabemos que antes de 1785, Kant jamás se permitió escribir en detalle sobre los problemas éticos, pues necesitaba previamente despejar el terreno en el que se desarrollaría su obra ética. Consideró que mientras no determinará cual era la naturaleza del conocimiento y la determinación de lo que podía conocer el hombre, era inútil tratar de contestar cuestiones que exigen un conocimiento ético.

En un pasaje de la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA, Kant expresa la convicción acerca de la necesidad de una fundamentación metafísica de la moralidad en el momento mismo en que está dedicado a escribir un tratado de moralidad y no de metafísica. Dice: " La ley moral en su pureza y legítima esencia que es lo que más importa en lo práctico, no puede buscarse más que en una filosofía pura; esta metafísica deberá pues preceder y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna". (1).

Estos pasajes nos permiten ver como Kant se mantiene firme en la tarea que ha reconocido como esencial: la de u-

na investigación previa de la razón, pues a despecho de su creciente interés por los problemas de la ética, Kant se ocupó primero de resolver problemas metafísicos y epistemológicos, lo cual hace suponer a la mayoría de sus intérpretes que la primera crítica no se escribió debido a un interés primario por los temas que ahí trata, sino más bien porque consideró que era necesario solucionar primero los problemas metafísicos y epistemológicos, antes de tratar de manera adecuada la cuestión ética. En carta escrita a Marcus Herz en 1773, encontramos un párrafo que nos habla de esta preocupación: "Por motivos de esta superioridad que la filosofía moral tiene sobre las demás ocupaciones de la razón, los antiguos entendían bajo el término de filósofo siempre y más especialmente al moralista". (2)

Es necesario considerar además, que por estas mismas fechas, o sea hacia los años 1775-1785 más o menos, surgió en la mente de Kant la inquietud relacionada con la cientificidad de la metafísica, pues las críticas realizadas por Hume en este terreno, especialmente la crítica del conocimiento de la causalidad, le interesó profundamente y le motivó a investigar precisamente lo relativo al problema de la validez de los conocimientos metafísicos. Ya a estas alturas estaba plenamente convencido de que era necesario combatir el dogmatismo y colocarse en una posición crítica

ante tan graves problemas. Es importante en este sentido ver la cita textual que enseguida ofrecemos, en la cual Kant invita a sus contemporáneos a asumir una actitud de crítica y de búsqueda. "Mi intención es convencer a todos los que encuentren de algún valor ocuparse en el estudio - de la metafísica, de que es absolutamente necesario antes de emprender su trabajo, que consideren como no sucedido - todo lo que ha pasado hasta aquí, y ante todo se pregunten lo siguiente: ¿es posible algo semejante a la metafísica?" (3)

Kant se da cuenta de que preguntar si una ciencia es posible supone que se ha dudado de su realidad, y esto obviamente provoca rechazo. Por eso dice: "Pero tal duda - ofende a todos aquellos cuyo patrimonio consiste solo tal vez en esta joya aparente; y de ahí que siempre el que manifiesta esta duda, pueda esperar solo resistencia en todas partes". (4)

Debemos tener presente que además de la influencia que Hume ejerció sobre Kant, ésta se encontró influido también por las ideas de los más destacados filósofos de su tiempo, así como por los logros realizados en el terreno de las - ciencias naturales, especialmente por la física de Newton.

Recordemos que en Francia los filósofos se unieron bajo el signo de la Enciclopedia de las Ciencias y de las Artes que Diderot y D'Alambert ordenaron bajo las directrices de Bacon, Locke y Newton, y que bajo este signo los economistas dieron a la nueva época su verdadero nombre, la fisiocracia, el advenimiento del reino de la naturaleza que descubre la ciencia.

Es importante tener presente esto, porque algunos de los grandes pensadores querían ir más allá de los descubrimientos físicos. Ellos pretendían suponer que a las luces de la matemática y de la física, se podía igualmente suponer la existencia de una metafísica que se presentaba ella misma como ciencia de objetos metaempíricos, de objetos transcendentales, ciencia del ser en sí, del alma y de Dios.

Kant había recibido las luces de este dogmatismo físico y metafísico, pero fue despertado de este sueño dogmático el día que se enfrentó a Hume y conoció la crítica del conocimiento de la causalidad. Esta crítica mostraba que la conexión entre causa y efecto no es cognoscible ni A PRIORI por deducción (el efecto no está analíticamente precontenido en la causa), ni A POSTERIORI por experiencia (pues la experiencia no puede dar a conocer más que unio-

nes empíricas entre acontecimientos enteramente separados, jamás conexiones necesarias). (5)

Esta crítica inducía al escepticismo y comprometía gravemente el conocimiento, no solamente de la metafísica que pretendía conocer verdades trascendentes, sino también al conocimiento científico que se ocupa de la realidad fenomenal.

Kant profundamente interesado en demostrar la validez de los conocimientos científicos, necesitaba salvar el principio de causalidad por considerarlo necesario. Este principio, siendo tal, no se origina en la experiencia y habrá que buscar por tanto fuera de ella una fuente de necesidad para este principio, y de modo análogo para los demás principios de la ciencia experimental.

Podemos nosotros preguntarnos por qué sabe Kant que el principio de causalidad es necesario y que tiene que darse una ciencia del mundo de la experiencia con proposiciones y enunciados universales y necesarios. La respuesta no se hace esperar: Porque la física de Newton está allí y porque los juicios de la matemática tales como: $5+7=12$, ó "la recta es la línea más corta entre dos puntos", descansan en las intuiciones de tiempo y espa-

cio, y son apodfcticos, y por tanto sintéticos A PRIORI.

Lo mismo cabe decir de los enunciados de la física pura, tales como : "la cantidad de materia permanece invariable", ó "En todo movimiento la acción y la reacción son iguales".

(6)

Teniendo frente a sí los conocimientos de las ciencias naturales, Kant se decidió a emprender lo que llamó la más difícil de las tareas: la del propio conocimiento; el análisis de la facultad de la razón misma, la cual presentándose ante la crítica como ante un tribunal, debería asegurarse en sus pretensiones, legítimas, y acabar con todas las arrogancias infundadas, no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes.

2.- PROBLEMAS EN TORNO A LAS FORMAS A PRIORI

El hecho de que nuestra razón tiene un cierto poder de conocimiento, es atestiguado por la existencia y el progreso de la ciencia. Lo que nosotros podemos preguntarnos es gracias a que condiciones es posible. Se trata de decir cómo y dentro de que límites se da la ciencia, es decir qué objetos de conocimiento le son accesibles.

Intentando resolver este problema, la CRITICA DE LA RAZON PURA hace una distinción esencial de todo conocimiento, entre materia y forma. La materia del conocimiento se da a nuestro espíritu, corresponde a la sensación; la forma del conocimiento tiene que estar toda ella en el espíritu, y por tanto tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.

Esta distinción es muy importante para Kant. De hecho toda la Estética Transcendental investigará lo relacionado con la forma del conocimiento, la cual está presente en el espíritu humano. Esta forma de nuestro conocimiento es racional. Nuestra razón cognoscente es una razón formal, una estructura de formas unificadas por el yo pienso. Esta estructura comprende las formas receptoras de la experiencia que Kant llama formas A PRIORI de la sensibilidad. Bajo este término no se comprende a la sensibilidad afectiva, sino a la sensibilidad transcendental y A PRIORI de nuestra razón, es decir de la razón ella misma en tanto que poder de recibir una materia. Estas formas de la sensibilidad de la razón son el espacio y el tiempo. Todo lo que nuestra razón reciba bajo estas formas necesitará forzosamente de esta forma espacio-temporal. (7)

Antes de abordar el delicado problema de la espacio-temporalidad, cabe señalar de manera general otros problemas preliminares.

a) TODO NUESTRO CONOCIMIENTO COMIENZA CON LA EXPERIENCIA

Lo primero que hay que señalar es la afirmación, por parte de Kant de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pues la facultad de conocer ¿ por donde iba a despertarse para su ejercicio si no fuera mediante objetos que hieren nuestros sentidos, y provocan representaciones poniendo en movimiento nuestra capacidad intelectual, para comparar, enlazar o separar dichos objetos, elaborando así con la materia bruta de las impresiones sensibles un conocimiento de los objetos llamado experiencia ? .

En relación con esta pregunta, Kant hace una afirmación contundente "Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza en ella". (8)

b) LA NOCIÓN DE A PRIORI EN KANT. LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS.

Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia,

sin embargo no podemos afirmar que todo él se origine en la experiencia, ya que podría suceder que nuestro conocimiento de experiencia estuviese compuesto a través de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer proporcionase por sí misma, sin que distingamos sin embargo aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas. Se nos presenta de esta forma una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no se debe resolver a primera vista; la cuestión de si hay un conocimiento independiente de la experiencia, y aun de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos se llaman A PRIORI y se distinguen de los empíricos que tienen sus fuentes A POSTERIORI, es decir en la experiencia.

Dado que el juicio es una de las formas fundamentales del pensamiento, Kant aplica inmediatamente la noción de A PRIORI, y en contraposición a ella, la noción de A POSTERIORI a los juicios.

Un juicio es A PRIORI cuando, si bien puede proceder de la experiencia, no depende sin embargo, de ella. Lo que Kant quiere decir es que si bien, lo más probable es que los juicios provienen de la experiencia, en cambio muchas veces estos juicios, una vez formados, no

dependen de la experiencia que puede darles origen. Por ejemplo, el juicio $2+2=4$ es muy probable que haya sido aprendido por quien lo pronuncia, es decir, que de una manera o de otra, haya sido adquirido. Pero el hecho de que haya sido adquirido es secundario. Lo que importa es ver el valor que tiene el juicio en sí mismo. Cuando pensamos $2+2=4$, este juicio no depende de nuestra experiencia personal o particular, es una verdad aceptada por cualquier conciencia racional, y en este sentido es independiente de la experiencia subjetiva de quien lo pronuncia. Lo cual nos lleva a una segunda definición de juicio A PRIORI. Se trata de una clase de juicio a la vez universal y necesario. Universal por que es válida para cualquier conciencia, y necesario, porque no puede ser de otro modo para ninguna conciencia. Los juicios A PRIORI, como los que podemos hacer cuando enunciarnos proposiciones matemáticas o principios físicos, pueden provenir de la experiencia, En todo caso son siempre independientes de ella, y, por lo tanto, válidos universal y necesariamento.

En cambio, un juicio A POSTERIORI, no solamente proviene y deriva de la experiencia, sino que depende de ella. Sigigo "el día es hermoso", este juicio depende de mi experiencia particular y puede muy bien no ser válido para otra persona. Es decir, que el juicio A POSTERIORI

es privado, subjetivo, particular y contingente, o sea válido solamente para quien lo pronuncia, en el momento en que lo pronuncia.

Si en lugar de atender a los grados de certidumbre en los juicios de cualquier conciencia humana, distinguimos las relaciones entre el sujeto y el predicado, veremos que éstos son de dos tipos: juicios analíticos y sintéticos. De los primeros nos dice Kant que son aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es peneado mediante identidad, mientras que los segundos, son aquellos en los cuales este enlace es pensado sin identidad. Según esta distinción el principio de identidad que afirma que "A" es "A" constituye un juicio analítico o una tautología. También es un juicio analítico, la proposición: " Todos los cuerpos son extensos", porque no tengo que salir del concepto de cuerpo, para hallar en él la extensión. En cambio, proposiciones del tipo: "Esta línea es blanca", o "las flores son rojas", son juicios sintéticos, ya que ni el predicado blanco está contenido en línea, ni el predicado rojas, está contenido en el concepto de flores.

Así, los juicios analíticos son meras repeticiones que no descubren nada nuevo, en tanto que los juicios sintéticos al añadir algo nuevo mediante su predicado, son juicios que

descubren algo.

Si tratamos de combinar los juicios anteriormente descritos, veremos que los juicios sintéticos son a la vez A POSTERIORI, es decir que son particulares, contingentes y cuestión de experiencia subjetiva. Por lo tanto, estos juicios no interesan para aquellos que como Kant dirigen su atención a los juicios formulados por la ciencia. En tal caso, tampoco serán especialmente interesantes los juicios analíticos, que por lo demás son A PRIORI, porque las certidumbres que se reduzcan a una mera repetición no pueden ser tampoco el objeto de la ciencia, que además de certidumbre busca novedad y descubrimiento.

Si nos preguntamos cuáles son los juicios verdaderamente científicos, responderemos siguiendo a Kant, que son los juicios sintéticos A PRIORI. Los juicios que enuncia la ciencia son sintéticos, puesto que la ciencia no se reduce a repetir verdades ya conocidas, sino que trata de describir nuevas verdades. Por otra parte, los juicios científicos son A PRIORI, porque buscan la certidumbre y no dejan de ser universales y necesarios. Como Descartes, Kant piensa que un juicio matemático como $7+5=12$ es sintético, ya que el sujeto $7+5$ no comprende en sí la noción de 12 que añade por lo menos al sujeto la idea de unidad. (9)

Un aspecto importante de este tema, es la afirmación por parte de Kant de que la matemática pura así como la física son disciplinas que emplean en su construcción juicios sintéticos A PRIORI. Esta proposición es cierta de manera irrefutable, y muy importante en sus consecuencias, dice nuestro filósofo, y añade: bien que hasta ahora haya escapado a los analíticos de la razón humana, y hasta hallarse en directa oposición con sus sospechas. Estos filósofos a los que alude Kant, habían encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción, creyendo también que los principios eran conocidos de esta manera, en lo cual anduvieron errados, en opinión de Kant, pues una proposición sintética, nos dice, aunque es conocida mediante el principio de contradicción no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual puede ser deducida. (10)

Hay que notar, siguiendo a Kant, que las proposiciones matemáticas son siempre juicios A PRIORI y no empíricos, porque llevan necesidad y ésta no puede ser derivada de la experiencia. " Mas si no se quiere admitir ésto, ; muy bien ; entonces limito mi proposición a la matemática pura, cuyo concepto lleva consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro A PRIORI".

(11)

De esta manera, nuestro filósofo prepara el terreno para poder plantear lo que él llama el problema general de la razón humana, y que formula de la siguiente manera: ¿ cómo son posibles los juicios sintéticos A PRIORI, y ¿ cómo son posibles la matemática pura y la física pura ?

Puesto que estas ciencias están realmente dadas, lo que sobre ellas se puede preguntar es: ¿ cómo son posibles?.

Recordemos que otra de las preocupaciones presente en Kant es la que se refiere a la Metafísica, pues de ella nos dice que su marcha hasta ahora defectuosa puede hacer dudar a cualquiera de su posibilidad, aunque por otro lado, esa especie de conocimiento ha de considerarse como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, si bien no como ciencia, como disposición natural al menos.

Teniendo en mente estas preocupaciones, Kant concibe la idea de una ciencia particular a la que se puede llamar CRITICA DE LA RAZON PURA.

2.- FORMAS A PRIORI DE LA SENSIBILIDAD: ESPACIO Y TIEMPO

La primera parte de la CRITICA DE LA RAZON PURA es la "Estética Transcendental" y como veremos enseguida, en ella

trata Kant del espacio y el tiempo considerados como las dos formas A PRIORI de nuestra intuición sensible. En esta parte de su obra, va a aislar lo que toca al orden de la sensibilidad como tal, haciendo abstracción por el momento de todo aquello que conjunta o simultáneamente piensa el entendimiento por medio de sus conceptos, para quedarse pura y exclusivamente con lo que a la intuición inmediata empírica atañe.

Ahora podríamos preguntarnos qué relación tiene la Estética Transcendental con la libertad, y enseguida abordar los problemas de espacio y tiempo.

El espacio y el tiempo como formas A PRIORI de la sensibilidad, nos permiten humanizar, por así decirlo, imponer a los objetos nuestra marca, puesto que la única manera que tenemos de conocer es siempre bajo la forma espacio-temporal, cayendo todos los objetos bajo esta dimensión, pasan a ser parte de nuestro mundo. El hombre puede por lo tanto, conocer los objetos que se le presentan y afirmarse frente a ellos como un ser libre como un ser que puede someterlos y manejarlos porque posee una capacidad de decisión y determinación ante los mismos.

Indudablemente, la intención de Kant en la Estética

Transcendental es la de presentarnos un sujeto que conoce, representa y construye los objetos, al mismo tiempo que funda su libertad.

Para poder abordar los problemas del espacio y tiempo, y entrar así de lleno al análisis de la Estética Transcendental, es necesario saber primero a qué llama Kant representaciones puras: " A todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación". (12). Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuitido en ciertas relaciones, se hallará A PRIORI en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad, se llamará también ella misma intuición pura.

¶

Ahora bien, cuando de las representaciones de un cuerpo separamos lo que el entendimiento piensa de ella como substancia, fuerza, divisibilidad, y separamos también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color etc.- Entonces resta todavía de esa intuición algo, a saber, extensión y figura. Estas pertenecen a la intuición pura la cual se halla en el espíritu A PRIORI y sin objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma de la sensibilidad.

Kant llama "Estética Transcendental" a la ciencia de todos los principios A PRIORI de la sensibilidad. Tiene que haber por tanto, una ciencia semejante que constituye la primera parte de la "Doctrina Elemental Transcendental", en oposición a aquella otra que encierra los principios del pensar puro y se llama "Lógica Transcendental".

Lo primero que va a probar Kant es que el espacio y el tiempo son dos intuiciones sensibles y no conceptos de la mente; lo segundo que son A PRIORI y no adquiridos A POSTERIORI por experiencia.

La afirmación kantiana es que las ideas de espacio y tiempo no pueden ser producto de una abstracción, a partir de un material recibido A POSTERIORI. Razón: porque si queremos aislar con la mente la representación de espacio y tiempo de la yuxtaposición de los cuerpos o de la consecución de los hechos, nos encontramos con que estamos presuponiendo ya aquella representación; tal yuxtaposición y consecución un efecto no es ya otra cosa que la representación de espacio y tiempo.

Espacio y tiempo son para Kant representaciones que tenemos siempre y de las que no podemos despojarnos. Por lo tanto, no podemos representarnos los seres y el mundo sin la

representación de espacio y tiempo. Ahora bien, lo que siempre tenemos que tener, y es por tanto necesario,, es A PRIORI.

Espacio y tiempo no son conceptos universales, sino uno y otro representaciones singulares y únicas. Así, cuando hablamos de espacio y tiempo, nos referimos a secciones cuantitativas del único espacio y del único tiempo. Este espacio único no se contrae, no se determina cualitativamente como el género o la especie común respecto de sus inferiores lógicos, sino que permanece siempre cualitativamente el mismo, el único espacio, y lo mismo ocurre con el tiempo. Kant dice también que el espacio y el tiempo son infinitos y contienen en sí espacios y tiempos como partes, no de la manera como contienen los conceptos universales sus individuaciones concretas, pues el espacio no está contenido como los conceptos universales en los individuos concretos, es decir en los espacios particulares, sino que los espacios particulares, están en el espacio. Lo mismo se puede decir del tiempo.

Tal vez sea oportuno señalar aquí nuestra convicción de que la exposición metafísica que hace Kant del espacio y del tiempo, le permiten mostrar con éxito, la relación del hombre con las cosas. El ser mismo del hombre fijo en la doble coordenada espacio-temporal, constituye la posibilidad de un

determinado conocimiento de las cosas. Estas son construidas desde el lugar mismo del sujeto, desde su forma específica de ubicarse en la realidad, y de esta manera son introducidas en el mundo humano. El hombre se presenta así como un sujeto activo en sus relaciones con la naturaleza. Conservando su libertad y su autonomía ante los objetos, los investiga y maneja de acuerdo a sus posibilidades intrínsecas.

Ubiquemos en la exposición del espacio y el tiempo. Lo primero que dice Kant es que el sentido externo nos permite representarnos objetos, como fuera de nosotros, y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mutua relación. En cambio, por el sentido interno es espíritu se intuye a sí mismo, su estado interno, sin darnos sin embargo intuición alguna del alma misma como objeto.

Si exteriormente ni el tiempo ni el espacio pueden ser intuidos como algo en nosotros, la pregunta que se le impone a Kant es: ¿ qué son tiempo y espacio ? ¿ seres reales ? ¿ determinaciones o relaciones de las cosas, las cuales les corresponderían aún cuando no fuesen intuidas ? o ¿ se puede decir que se hallan solo en la forma de la intuición es decir en la constitución subjetiva de nuestro espíritu,

ein la cual esos predicados no podían ser aplicados a ninguna cosa ?

La respuesta final va a ser que la originaria representación del espacio es intuición A PRIORI y no concepto. El razonamiento que va a utilizar Kant es más o menos el siguiente: el espacio no puede ser un concepto empírico sacado de experiencias externas, pues para que ciertas representaciones sean referidas a algo fuera de mí, y para que yo pueda representarlas como fuera y al lado unas de otras, no sólo como distintas sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la presentación del espacio. En consecuencia de ésto, Kant se ve obligado a afirmar que la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.

El espacio es pues, una representación necesaria A PRIORI que esté a la base de todas las intuiciones externas. Nunca podemos representarnos que no haya espacio, lo que podemos pensar es que no se encuentran en él objetos. De esta manera, Kant considera el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos (y no como una determinación dependiente de éstos), como una representación A PRIORI

RI que necesariamente está a la base de los fenómenos externos.

Como puede observarse, la exposición metafísica de Kant trata de demostrar que el espacio, y como luego se verá, también el tiempo, son condiciones bajo las cuales funciona la percepción sensible. Las ideas A PRIORI de espacio y de tiempo no son imágenes correspondientes a objetos externos. En realidad, en el mundo externo no hay ningún objeto llamado espacio. No es éste un objeto de la percepción sino el único modo nuestro de percibir los objetos.

Kant mismo se pregunta cómo puede estar en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual el concepto de éstos puede ser determinado A PRIORI. La respuesta no se hace esperar: No puede ser de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos, y de recibir representación inmediata de estos últimos.

Esta afirmación es sumamente interesante ya que hace concebible la posibilidad de la geometría como conocimiento sintético A PRIORI. La explicación es la siguiente: Las proposiciones geométricas son apodícticas, es decir, traen consigo su propia necesidad pero no constituyen juicios de

la experiencia. De esta forma, la geometría puede ser conocida A PRIORI sin que sea una mera tautología, sino únicamente porque se halla en la base de nuestra percepción.

La cita textual que alude a estos planteamientos es la siguiente: " La geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente, y sin embargo A PRIORI. ¿ qué tiene que ser pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento de él ? Tiene que ser originariamente intuición, porque de un mero concepto no se pueden sacar proposiciones que vayan más allá del concepto. Esto es sin embargo, lo que ocurre en la geometría. Pero esa intuición tiene que hallarse en nosotros A PRIORI, es decir, antes de toda percepción de un objeto, y ser por tanto intuición pura, no empírica, porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están unidas con la conciencia de su necesidad". (13)

Podemos concluir con brevedad señalando que el espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí ni en su relación recíproca, es decir ninguna determinación que esté en los objetos mismos, aun haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. De ahí la afirmación kantiana que indica que no podemos hablar de espacio ni de seres extensos más que desde el punto de vis-

te de un hombre. " Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual podemos tan solo recibir intuición externa, a saber, en cuanto podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atribuido a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son objetos de la sensibilidad". (14)

En la "Estética Transcendental", la exposición de las dos formas A PRIORI de la sensibilidad es absolutamente paralela y Kant aparentemente no hace más que repetir a propósito del tiempo, lo que ha dicho antes acerca del espacio. Sin embargo ésto no es tan sencillo, y es una vez el sentido interno y otra el sentido externo quien tiene la primacía. El primado del tiempo, tal como lo analiza especialmente en el esquematismo, consiste en que siendo todas las operaciones en definitiva operaciones del alma, el tiempo es la condición A PRIORI de todo fenómeno en general. Pero desde otro punto de vista, hay un primado esencial y notable del sentido externo, pues en un párrafo de la "Estética Transcendental" nos dice que el tiempo es solamente una condición subjetiva de nuestra intuición. De esta forma no puede ser una determinación de fenómenos externos, sino que determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno.

Tal vez la idea central de Kant en su exposición del tiempo es que éste al igual que el espacio es una intuición A PRICRI y lo es de manera universal. Para afirmar ésto nos basamos en el planteamiento que indica que el concepto del cambio y el concepto del movimiento sólo son posibles mediante la representación del tiempo. Ahora bien, si esa representación no fuese intuición A PRICRI, no podría ningún concepto hacer comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos en uno y en el mismo objeto, dice Kant y añade: sólo en el tiempo pueden hallarse ambas determinaciones opuestas en una cosa, es decir, una después de otra. Para nuestro filósofo, lo importante de este planteamiento es que explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos A PRICRI como hay en la teoría general del movimiento, que como lo manifiesta expresamente Kant, no es poco fructífera.

En este mismo sentido es muy importante señalar la afirmación kantiana de que el conocimiento sintético A PRIORI que se encuentra presente en la "Doctrina General del Movimiento" sólo se puede explicar si se presupone que el tiempo es una intuición A PRIORI, y además de que la posibilidad del conocimiento matemático, el cual es sintético A PRIORI, sólo puede explicarse basándose

en la teoría de que el espacio y el tiempo son intuiciones puras A PRIORI: Espacio y tiempo son por tanto dos fuentes de conocimientos de las cuales A PRIORI podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos. "La matemática pura nos da un ejemplo brillante por lo que se refiere a los conocimientos del espacio y sus relaciones, ambas tomadas juntas, son formas puras de toda intuición sensible y, por eso, hacen posibles proposiciones sintéticas A PRIORI". (15)

Kant reconocía que las matemáticas y la filosofía tienen dominios vecinos en tanto conocimientos A PRIORI, pero que la primera es un conocimiento por construcción de conceptos, mientras que la segunda es un conocimiento por conceptos, lo cual significa que la filosofía no se distingue de las ciencias en que es A PRIORI, mientras que las ciencias serían A POSTERIORI, pues toda ciencia implica juicios sintéticos A PRIORI, y la matemática en especial es esencialmente A PRIORI. La verdadera distinción está en que el saber científico contiene siempre un elemento intuitivo, mientras que la filosofía no contiene ninguno. ¿cuáles son las intuiciones que corresponden a las matemáticas? Kant responde que el espacio y el tiempo, formas puras A PRIORI de la sensibilidad.. Para comprender esta respuesta es necesario distinguir entre intuición y sensación. La sensación se refiere solamente a un sujeto, mientras que la

intuición se refiere a un objeto. Esta objetivación es esencialmente una espacialización. La multiplicidad sentida adquiere una primera objetividad en tanto que es unificada y puesta en el espacio. Poner en relaciones espaciales es dar cuerpo. Así, el espacio es condición de objetividad: objetivar es espacializar. Conocer un objeto es conocerlo en el espacio, y este espacio no es ni una substancia, ni un accidente, ni un concepto, sino la manera misma en que el sentido aprehende los fenómenos. (16)

Antes de concluir lo referente a los problemas de espacio y tiempo, es necesario mencionar la afirmación kantiana de que no tenemos otra forma de intuir que la sensible, y de que por lo tanto, sólo podemos conocer fenómenos, en tanto que lo en sí, es por hipótesis lo radicalmente insusmiso a conceptualización, lo inintuible por principio. Por ello, las fuentes de conocimiento A PRIORI determinan sus límites referidas a objetos solamente en cuanto son considerados como fenómenos, no como cosas en sí. Es decir, que solamente los fenómenos constituyen el campo de su validez, y cuando nos salimos de ellos no podemos hacer un uso objetivo de esas fuentes.

3.- ENTENDIMIENTO: LA FACULTAD DE FORMAR JUICIOS

Una investigación en el terreno del conocimiento sería incompleta si no contuviera un análisis en torno a los dos factores humanos que hacen posible su realización, la capacidad de intuir y la capacidad de elaborar conceptos. Por eso debemos considerar que la "Estética Transcendental" que analiza lo primero, es el comienzo, el cual será seguido por el análisis de la facultad de conocer, o si se quiere, la facultad de formar juicios A PRIORI, basados en conceptos, como dice el propio Kant. La idea, sólidamente establecida por el autor, es que hay dos troncos de conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. La primera es la facultad de recibir representaciones, mientras que la segunda es la facultad de conocer con el pensamiento un objeto, sirviéndose de aquellas representaciones. Por lo tanto, mediante la primera se nos da un objeto, y mediante la segunda, ese objeto es pensado en conexión con aquella representación. Intuición y concepto constituyen pues, los elementos de todo nuestro conocer, de forma que ni los conceptos sin una intuición correspondiente, ni la intuición sin conceptos pueden darnos un conocimiento. "Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas". (17) Indudablemente es ésta una tesis básica que delimita perfectamente los factores del conocimiento, y desde la cual se comprende bien la repulsa que tuvo Kant a la metafísica tradicional, pues a juicio suyo ésta

tiene contra sí el grave fallo de emplear conceptos sin intuiciones, y por lo tanto, vacíos, sin más significado que las quimeras de la mente.

La tarea que se propone Kant en la "Lógica Transcendental" es la aislar el entendimiento del resto de las facultades, para analizar tan sólo la parte del pensar que tiene en él su origen, sabiendo de antemano que el uso de ese conocimiento puro descansa en la condición de que en la intuición nos sean dados objetos a los que pueda aplicarse dicho conocimiento.

El procedimiento utilizado en la "Lógica Transcendental" es en realidad el mismo que previamente había empleado Kant en la "Estética Transcendental". Ahí aisló la sensibilidad del resto de las facultades humanas para conocer las leyes que rigen su conocimiento; en la Lógica aísla el entendimiento para conocer los principios sin los cuales no se puede nunca pensar un objeto.

Cabe señalar que, así como en la "Estética Transcendental", Kant mostró que las formas A PRIORI de la sensibilidad eran sólo aplicables a los fenómenos, en la "Lógica Transcendental" nos previene también contra un uso transcendental de la facultad del pensamiento, lo cual

nos llevaría a hacer afirmaciones infundadas. Es muy atractivo y seductor usar ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios más allá de los límites de la experiencia, la cual sin embargo es la única que nos puede proporcionar la materia a que pueden aplicarse aquellos conceptos puros del entendimiento, cayendo de esta manera dicho entendimiento en el peligro de hacer mediante sutilezas vanas, un uso meramente formal de los principios del entendimiento puro, pronunciándose sin distinción sobre objetos que no nos son dados y que, hasta quizá no pueden sernos dados de manera alguna.

a) CONCEPTOS Y JUICIOS

Dado que poseemos ciertos conocimientos A PRIORI, tienen que darse las categorías correspondientes; por eso, Kant busca en la "Analítica Transcendental" encontrar las categorías de las cuales dependen todas las formas de juicios posibles. En la CRITICA DE LA RAZON PURA podemos encontrar un texto alusivo a esta problemática: "Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento A PRIORI en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Para ésto importan los siguientes puntos: 1) que los conceptos sean puros y empíricos, 2) que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendi-

miento; 3) que sean conceptos elementales y se distingan bien de los deducidos o compuestos de ellos; 4) que su tabla sea completa y que llenen por completo el campo todo del entendimiento puro". (18)

En realidad el análisis que se propone Kant consiste ahora en estudiar la facultad misma del entendimiento, para inquirir la posibilidad de los conceptos A PRIORI, buscándolos en el entendimiento como lugar de su nacimiento.

Kant emprende esta difícil tarea ante la imposibilidad, por un lado, de formar un inventario completo de todos los conceptos posibles, y por lo tanto, ante la imposibilidad también de separar luego los conceptos A PRIORI de los que son A POSTERIORI o empíricos, abstraídos de la experiencia sensible. Y aun cuando ésto fuera posible, en la práctica tendríamos que contar con un criterio o método de distinción entre conceptos A PRIORI y conceptos empíricos. Lo que importa pues, es saber si existe de hecho algún modo de averiguar los conceptos puros A PRIORI del entendimiento, de un modo directo y sistemático.

Semejante principio es llamado por nuestro autor "hilo conductor transcendental para el descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento". (19)

Kant había definido negativamente el entendimiento diciendo que es una facultad no sensible de conocimiento. Ahora bien, si no podemos sin la sensibilidad tener intuición alguna, resulta que el entendimiento nos proporcionará conocimientos por conceptos. Por lo tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, nos dirá Kant es un conocimiento por conceptos, no intuitivo sino discursivo.

Es importante señalar para este análisis que las intuiciones siendo siempre sensibles como ya lo habíamos visto, descansan en afecciones, en tanto que los conceptos descansan en funciones. Ahora bien, "¿ que debemos entender por funciones ? : La unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común.

De esta forma, vemos que los conceptos se fundan en la espontaneidad del pensar, mientras que las intuiciones sensibles, lo hacen en la receptividad de las impresiones. Ahora bien, dado que ninguna representación se refiere inmediatamente al objeto, excepto la intuición, resulta que un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, si no a alguna representación del mismo. De esta forma, se puede decir que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto la representación de una representación del mismo. En cada juicio hay un concepto que vale para

muchos, y entre esta multitud comprende una representación dada que se refiere inmediatamente al objeto. Así, en el ejemplo propuesto por Kant: "Todos los cuerpos son divisibles", el concepto de divisible se refiere a otros conceptos, pero particularmente se refiere al concepto de cuerpo y éste a ciertos fenómenos que se nos ofrecen.

Según este planteamiento, todos los juicios son o representan funciones de la unidad entre nuestras representaciones, pues en lugar de una representación inmediata, se usa para el conocimiento del objeto otra más elevada que comprende en sí aquella y otra más. De esta forma son recogidos en uno muchos conocimientos posibles. Más aún, Kant afirma que se pueden reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que ésta en general puede representarse como una facultad de juzgar.

Hemos dicho que el entendimiento no intuye sino que juzga. Y juzgar para Kant es sintetizar. Ahora bien, hay ciertos modos fundamentales de sintetizar que se manifiestan en los tipos lógicos posibles de juicios. Estos tipos manifiestan la estructura A PRIORI del entendimiento considerado como potencia unificadora o sintetizadora. De esta forma cree Kant poder descubrir las funciones sintetizadoras fundamentales del entendimiento.

Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio en general y atendemos sólo a la mera forma del entendimiento, en él, encontramos que la función del pensar, en el juicio, puede reducirse a cuatro rúbricas, cada una de las cuales encierra tres momentos.

b) JUICIOS Y CATEGORIAS

Acabamos de ver que el entendimiento es la facultad unificadora, sintetizadora o juzgadora, y dando un paso más podemos decir que posee una estructura categorial A PRIORI. Esto quiere decir que por el hecho de ser lo que es, necesariamente sintetiza representaciones según ciertas categorías básicas. Sin esa actividad sintetizadora no es posible el conocimiento de objetos. Por tanto, las categorías del entendimiento son condiciones A PRIORI del conocimiento. Es decir, son condiciones A PRIORI de la posibilidad de que los objetos sean pensados.

El párrafo 22 del capítulo dedicado a la "Deducción Transcendental" de los conceptos puros del entendimiento nos permite entender la diferencia entre conocer un objeto y pensar un objeto, y nos ubica una vez más en la función que cumplen las categorías del entendimiento. Veamos: En el conocimiento hay dos partes, primero el concepto por

el cual en general un objeto es pensado, y segundo, la intuición por la cual el objeto es dado. Si toda intuición posible para nosotros es sensible, el pensamiento de un objeto por medio de un concepto puro del entendimiento no puede llegar a ser en nosotros conocimiento más que cuando ese concepto puro del entendimiento es referido a objetos de los sentidos. Y como la intuición sensible es o bien intuición pura o bien intuición empírica de aquello que en el espacio y el tiempo es representado inmediatamente como real por la sensación, ocurre que mediante determinación de la primera podemos adquirir conocimientos A PRIORI de objetos de la matemática, sólo según su forma como fenómenos, permaneciendo para nosotros indeciso si puede haber cosas que no se pueden exponer más que en la forma de aquella intuición pura sensible. Pero como sabemos que no se dan cosas en el espacio y en el tiempo sino en cuanto que son percepciones, y por tanto sólo mediante representaciones empíricas, por consiguiente los conceptos puros del entendimiento, aun cuando son aplicados a intuiciones A PRIORI, como en la matemática, no producen conocimiento alguno de las cosas, a no ser tan sólo por su posible aplicación a la intuición empírica, es decir que sirven sólo para la posibilidad del conocimiento empírico. Este empero se llama experiencia. Como consecuencia lógica diremos con Kant que las categorías no obtienen uso

para el conocimiento de las cosas más que en cuanto son admitidas como objetos de experiencia posible.

En relación con éstos problemas, cabe observar que desde antes de 1762, en el TRATADO DE LA FALSA SUTILEZA DE LAS CUATRO FIGURAS SILOGISTICAS, Kant estableció la irreductible dualidad entre entendimiento y sentidos. Por la sensibilidad se presentan cosas a nuestro espíritu como una materia amorfa, y por el entendimiento estas cosas son puestas fuera de nosotros como determinadas. Así, la idea de objetividad se complica. Ciertamente es que la objetividad es construida, pero esto sólo es posible aplicándose a un dato sensible previamente recibido. Requiere una regulación que viene del espíritu y pone una realidad independiente de nuestra subjetividad psicofisiológica. Lachelier dirá que no es la conciencia empírica, sino la conciencia intelectual la única que puede reconocer la realidad del existente. Aun así es necesario que éste sea primero presentado a nuestra sensibilidad y como recibido por ella. El entendimiento supone la sensibilidad, pero establece la posibilidad de la experiencia. Así, el conocimiento científico exige dos condiciones: subsumir intuiciones sensibles bajo conceptos de la razón.

Sin embargo, la unión de dos términos tan heteroge-

neos no deja de tener dificultades. ¿Cómo los conceptos, productos de la pura razón, pueden aplicarse a objetos sensibles? Podemos aceptar que es fácil comprender que representaciones homogéneas puedan vincularse. Así, de un plato puedo decir sin dificultad que es un círculo, porque la forma redonda que es pensada en éste se ofrece a la intuición en aquel. ¿pero cómo decir por ejemplo del sol que es causa? Es necesario encontrar una mediación, un tercer término que sea homogéneo, por un lado, a la categoría, y por otro, a los fenómenos, y que posibilite la aplicación de la primera a los segundos. La "Estética Transcendental" se contentaba con oponer razón y sensibilidad. La "Analítica Transcendental", escrita más tardíamente, se esfuerza por vincularlas gracias a la imaginación. (20)

c) LA SÍNTESIS DE LA IMAGINACIÓN

Sin síntesis no puede haber conocimiento de objetos, dice de manera contundente Kant, y la razón que nos da es que sin ella se daría un mero flujo de representaciones sin conexión, lo cual no podría llamarse conocimiento. Una vez aceptado que la síntesis nos permite la función cognoscitiva, hay que decir que es obra del entendimiento. Puesto que la conexión de una multiplicidad no nos puede ser nunca dada por el sentido, es necesario decir

que es un acto de la espontaneidad de la facultad de representación. Ahora bien, si se debe llamar entendimiento a esa facultad para distinguirla de la sensibilidad, entonces toda conexión, sea consciente o inconsciente, sea de la multiplicidad de la intuición o de varios conceptos, es un acto del entendimiento.

Así, la función propia de la imaginación es introducir en la diversidad conexiones que ésta no podría tener en los sentidos. Kant mismo insistió en el valor de su descubrimiento. Antes se creía que los sentidos no solamente nos procuraban impresiones, sino que también las vinculaban y formaban las imágenes de los objetos. Ahora bien, además de la recepción de las impresiones, ese resultado implica algo más a saber, su síntesis. Sin duda el espacio y el tiempo, que pertenecen a la sensibilidad, son ya formas de una primera unificación. Pero la verdadera función de síntesis es la imaginación. Síntesis sin duda ciega, hasta cierto punto aunque esencial, porque sólo el entendimiento puede llevarla a cabo. (21) En el inciso b del No. 4 de este mismo capítulo seguiremos tratando el tema de la imaginación.

4.- LA APERCEPCION TRANSCENDENTAL

Fijemos nuestra mirada en el tema de la apercepción. No cabe duda que es importante porque nos permite ubicar y reunir todos los temas anteriores en lo que Kant llama el yo puro, y que tal vez podríamos llamar sencillamente conciencia.

Lo primero que debemos tener en consideración para este análisis, y que ya de alguna forma se había dicho de otra manera, es que lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición que es meramente sensible, o sea, mera receptividad; y la forma de esa receptividad o intuición puede estar A PRIORI en nuestra facultad de representación, sin ser otra cosa que el modo como el sujeto es afectado. Ahora bien, el enlace de un múltiple en general no puede venir nunca a nosotros por medio de los sentidos, ni tampoco puede, en consecuencia, estar contenido al mismo tiempo, en la forma pura de la intuición sensible, porque es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa, y como esta facultad debe llamarse en tendimiento, a diferencia de la sensibilidad, resulta que todo enlace, seamos o no conscientes de él, ya sea un enlace de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, es una acción del entendimiento que vamos a designar con la denominación general de síntesis, dice Kant, con el objeto de hacer notar que no podemos representarnos

nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos.

a) EL YO PURO O ENTENDIMIENTO PURO

En el tema de la unidad sintética de la aperccepción, el meollo del problema consiste en el intento de mostrar que las categorías en conjunto, son producidas por el entendimiento puro. Dicho en otras palabras, consiste en mostrar cómo todas se insertan en un tronco común originario que es la aperccepción transcendental, primero y supremo principio de síntesis. Es decir, sobre las categorías que son ya de por sí formas de síntesis aplicadas al material vario de las intuiciones sensibles, descubre Kant una más alta y última forma de síntesis, que es el yo pienso, el yo puro o entendimiento puro. La afirmación kantiana en este sentido, es que no podría haber representaciones, sensaciones, intuiciones o categorías si no existiera en el pensamiento, en cualquier conciencia en general, un centro que pudiera ordenarlas y sintetizarlas. Este centro es precisamente el yo pienso. Este yo pienso debe acompañar a todas mis representaciones, pues de otra forma sería representado en mí algo que no podría ser pensado. Y ósto significaría tanto como decir que la representación sería o bien imposible, o al menos nada para

mf, dice Kant.

La conciencia individual encuentra en sí misma la oposición de un dinamismo de representaciones, para el cual no exige validez alguna fuera de su propia esfera, y por otro lado, de cierta actividad de la experiencia en la que se ve ligada a un modo de proceder igualmente válido para todos los demás. Sólo en esta dependencia reside la relación del pensar con su objeto. Pero si se admite que la validez objetiva de la representación temporal y espacial, sólo puede fundarse en la medida en que se determina por alguna regla del entendimiento, es un hecho, en cambio, que la conciencia individual no sabe más nada de esta colaboración de las categorías en la determinación de la experiencia; que toma, más bien, el resultado de esta función a manera de una necesidad objetiva de llevar a cabo la síntesis temporal y espacial de las sensaciones. La constitución del objeto, por tanto, no tiene lugar, por así decirlo, en la conciencia individual, sino que está ya a la base de ésta, como posibilidad. La objetividad de que se da cuenta cada sujeto, hunde sus raíces en un nexo superior, que, caracterizado por las formas de la intuición y del entendimiento, sitúa a cada vivencia en una muchedumbre de relaciones materiales. Es imprescindible esclarecer que esta instancia supraindividual

de la "conciencia en general" no significa en el sentido originario de Kant nada psicológico ni metafísico: no debe pensarse la objetividad lógica en analogía a un sujeto empírico, ni a modo de una inteligencia dotada de los caracteres de la cosa en sí. Pues en la crítica de Kant se trata siempre de " lo que yace en la experiencia".

Según esto, es la experiencia el sistema de los fenómenos en el que la síntesis espacial y temporal de las sensaciones se encuentra determinada por las reglas del entendimiento. De esta suerte, es la "naturaleza como apariencia" el objeto de un conocimiento A PRIORI, pues las categorías valen para toda experiencia ya que ésta se funda en aquéllas. (22)

La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada A PRIORI, es el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede A PRIORI a todo pensamiento determinado. Pero hay que considerar que el enlace no está en los objetos, y no puede ser tomado de ellos, mediante la percepción por ejemplo, y recogido así en el entendimiento, sino que es obra del entendimiento el cual no es más que la facultad de enlazar A PRIORI y reducir lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción, "Este principio es el más alto

en todo el conocimiento humano". (23)

Recordemos, en fin, que el principio supremo de la posibilidad de toda intuición con respecto a la sensibilidad, era, según la "Estética Transcendental", que todo lo múltiple de aquélla se halla bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo. Ahora bien, el principio supremo de la misma con respecto al entendimiento es: que todo lo múltiple de la intuición se halla bajo las condiciones de la unidad originaria de la apercepción.

De esta forma, podemos decir, que entendimiento es la facultad de los conocimientos, y que éstos consisten en una determinada referencia de las representaciones dadas, a un objeto. Ahora bien, para Kant, objeto es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido. Y como toda unión de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de éstas, por lo tanto, la unidad de la conciencia constituye la referencia de las representaciones dadas a un objeto es decir, su validez objetiva, aquello por lo cual llegan a ser conocimientos, y aquello sobre lo cual descansa la posibilidad del entendimiento mismo.

Así pues, el primer conocimiento puro del entendimien-

to, aquel sobre el que se funda todo su uso posterior y que es al mismo tiempo independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción. Por tanto, la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es aún conocimiento alguno, sino que proporciona lo múltiple de la intuición A PRIORI para un conocimiento posible. Pero para conocer algo en el espacio, indica Kant, por ejemplo una línea, tengo que trazarla y así llevar a cabo sintéticamente un determinado enlace de lo múltiple dado, de tal modo que la unidad de esa acción es al mismo tiempo la unidad de la conciencia, y por ella tan sólo es conocido un objeto.

El planteamiento es claro: la unidad sintética de la conciencia es una condición objetiva de todo conocimiento. No que yo la necesite solo para conocer un objeto, sino que es una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición, para llegar a ser objeto para mí, porque de otro modo y sin esa síntesis, lo múltiple no se uniría en una conciencia.

Kant tiene buen cuidado de ponernos en guardia para no pensar que este principio sea válido para todo entendimiento posible en general, sino sólo para el humano. A-

quel otro entendimiento, nos dice cuya autoconciencia proporcionase al mismo tiempo lo múltiple de la intuición; un entendimiento por cuya representación existiesen al mismo tiempo los objetos de esa representación, no necesitaría acto alguno particular de la síntesis de lo múltiple para la unidad de la conciencia. Para el entendimiento humano es aquel principio inevitablemente el primero, de tal modo que no pueda formarse el menor concepto de otro entendimiento posible, ya sea uno que, aunque provisto de intuición sensible, la tenga de otra especie que la que se base en el espacio y el tiempo.

b) LA SINTESIS TRANSCENDENTAL DE LA IMAGINACION Y EL ESQUEMATISMO DEL ENTENDIMIENTO.

Para que un análisis del proceso del conocimiento sea completo, es necesario que veamos la función sintetizadora que se realiza gracias a la imaginación, porque ya hemos visto que por una parte tenemos los múltiples datos de la intuición, y por otra, una pluralidad de categorías, pero hasta ahora no sabemos cómo se aplican éstas. Necesitamos que algo nos indique un nexo conectivo. Tiene que haber alguna proporción y homogeneidad entre los datos de la intuición sensible y las categorías, si es que los primeros han de subsumirse bajo las segundas. Pero como los con-

ceptos puros del entendimiento no pueden nunca ser descubiertos en una intuición, el problema que se presenta ahora es el de poder determinar cómo es posible la subsunción de las intuiciones bajo aquellas conceptos, y con ella, la aplicación de las categorías a las apariencias.

Ya habíamos dicho en la página 25 de este trabajo, que el espacio y el tiempo, que pertenecen a la sensibilidad, son ya formas de una primera unificación. Pero que la verdadera función de síntesis es la imaginación. Síntesis ciega, hasta cierto punto, aunque esencial, porque sólo el entendimiento puede llevarlo a cabo.

En la CRITICA DE LA RAZON PURA, Kant recurre a la imaginación presentándola como potencia o facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad. "La que encadena lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual y depende de ella sensibilidad por la multiplicidad de la aprehensión". (24)

Vayamos más a fondo en este análisis:

Imaginar es la capacidad de representarse en la intuición un objeto aún sin que esté presente. Y dado que

nuestra intuición es siempre sensible, la imaginación pertenece a la sensibilidad, por la condición subjetiva bajo la cual puede dar a los conceptos puros del entendimiento una intuición correspondiente. Pero si tomamos en cuenta que su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante a diferencia del sentido que es meramente determinable, aceptaremos entonces que la imaginación es la facultad de determinar A PRIORI la sensibilidad y su síntesis de las intuiciones conforme a las categorías. De esta forma, la síntesis transcendental de la imaginación es un efecto del entendimiento en la sensibilidad, y la primera aplicación del mismo a los objetos de la intuición posible para nosotros.

Para comprender lo que Kant denomina "Síntesis Transcendental de la imaginación", hay que tener en cuenta varias cosas. Lo primero que debemos considerar es que lo que determina el sentido interno es el entendimiento y su originaria facultad de enlazar lo múltiple de la intuición, es decir, de reducirlo bajo una apercepción. También hay que considerar que el entendimiento no es una facultad de la intuición, y que aunque ésta fuese dada en la sensibilidad, no puede acogerla en sí para enlazar lo múltiple de su propia intuición. De esto resulta que su síntesis, considerada por sí sola, no es más que la unidad de

la acción, de la que como tal tiene conciencia de manera interior respecto a lo múltiple, que según la forma de la intuición puede serle dado. Por lo tanto, siguiendo a Kant podemos decir que el entendimiento ejerce bajo la denominación de "Síntesis trascendental de la imaginación" aquella acción sobre el sujeto pasivo, de la cual decimos con razón que por ella es afectado el sentido interno. También hay que tener en consideración que la apercepción y su unidad sintética, es distinta del sentido interno, que dicha apercepción como fuente de todo enlace, se refiere a lo múltiple de las intuiciones, y bajo el nombre de las categorías se refiere a objetos en general, antes de toda intuición sensible. Pero en cambio, el sentido interno encierra la mera forma de la intuición, sin enlace de lo múltiple en la misma.

Sin duda, con Kant, la imaginación adquiere sus títulos de nobleza como modo esencial de la actividad espiritual. Ello no le impide estar ligada al cuerpo, que no es ya solamente un estorbo para el espíritu. Kant es sin duda el filósofo más profundamente ha aclarado el vínculo entre imaginar y hacer. Conviene buscar hasta en el esquematismo el origen de esa condición posesiva que es la del hombre. Conocer es imaginar, es decir, construir esquemas que se insertan en la realidad para comprenderla o

modificarla, para hacer esbozos, especies de siluetas que encierran cada vez más el objeto a conocer. El esquematismo es el pensamiento entre el espíritu y el mundo, la mediación misma. "Puede definirse como el conjunto de mediaciones necesarias para hacer corresponder a un concepto una intuición que lo determina. Es la fuente profunda de todo lo que es arte y técnica". (25)

Nos parece que el interés de Kant en relación con los planteamientos que venimos manejando, es el poder decidir la cuestión de si esos conceptos puros del entendimiento son de uso meramente empírico o también de uso transcendental; es decir, si sólo como condiciones de una experiencia posible se refieren A PRIORI a fenómenos, o si como condiciones de la posibilidad de las cosas en general pueden ser extendidos a objetos en sí mismos, pues ya hemos visto que los conceptos son enteramente imposibles y no pueden tener significación alguna si un objeto no es dado a ellos o al menos a los elementos de que consta, y que por tanto, no pueden dirigirse a cosas en sí, sin tomar en cuenta si pueden y cómo pueden sernos dados, que además el único modo como nos son dados los objetos es por la modificación de nuestra sensibilidad, y finalmente, que los conceptos puros A PRIORI además de la función del entendimiento en la categoría, deben contener A PRIORI condiciones forma-

les de la sensibilidad que encierran la condición universal bajo la cual tan solo puede la categoría ser aplicada a cualquier objeto.

Esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido, vamos a llamarla, esquema de ese concepto del entendimiento, dice Kant, y llamaremos esquematismo del entendimiento puro al proceder del entendimiento con esos esquemas. En cuanto al esquema, es en sí mismo tan sólo un producto de la imaginación.

¿ cómo se da este esquematismo de nuestro entendimiento respecto de los fenómenos y de su forma ? Kant nos dirá que es un arte recóndito en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero manejo difícilmente adivinaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto. En todo caso se puede decir que la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, que el esquema de los conceptos sensibles como el de las figuras en el espacio, es un producto y como un monograma de la imaginación pura A PRIORI por el cual y según el cual se hacen posibles las imágenes, y que finalmente, éstas tiene que enlazarse con el concepto mediante el esquema que ellas indican y no son en sí enteramente congruentes con el mismo. (26)

Podemos por fin afirmar que el esquematismo del entendimiento por medio de la síntesis trascendental de la imaginación viene a dar finalmente a la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno, y de manera indirecta a la unidad de la apercepción como función que corresponde al sentido interno. Así, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, pues las verdaderas y únicas condiciones que permiten proporcionar a esos conceptos una relación con los objetos y por ende, una significación, y así las categorías no tienen más uso posible que uno empírico, pues solo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis, mediante fundamentos de una unidad necesaria A PRIORI y capacitar esos fenómenos de ese modo para en enlace general de una experiencia.

(27)

Decíamos en la pág. 30 de esta tesis, que dado que tenemos los múltiples datos de la intuición, y además una pluralidad de categorías, Kant necesitaba encontrar en nexo conectivo entre ellos. Encontrar alguna relación entre los datos de la intuición sensible y las categorías. Ahora bien, dado que los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas son completamente heterogéneas, Kant asignó a la facultad de la imaginación una tarea mediadora. Y en esto no ha sido el primero, pues

el aristotelismo medieval, por ejemplo, ya había asentado esta función. Pero la apelación a este tema en la filosofía de Kant es diferente de la que se da en el aristotelismo medieval. Para éste último la imagen es resultado de procesos en el plano del sentido, y sirve a su vez como base para la abstracción intelectual. Para Kant en cambio, la imagen es un producto espontáneo de la potencia de la imaginación, la cual trabaja según un esquema producido por ella misma. Y aquí es conveniente recordar que para Kant, el objeto tiene que adecuarse al espíritu, y no a la inversa.

c) HACIA LAS IDEAS TRANSCENDENTES DE LA RAZÓN

Estos temas nos sirven como fundamento para ubicar al hombre como centro y como elemento activo en el conocimiento, porque siendo congruentes con el planteamiento kantiano, debemos aceptar que las cosas no pueden ser objetos de nuestro conocimiento más que en la medida en que se someten a ciertas condiciones A PRIORI del conocimiento, puestas por el sujeto. Si suponemos que el espíritu humano es puramente pasivo en el conocimiento, no podemos explicar el conocimiento A PRIORI que sin duda poseemos. Si admitimos en cambio, que el espíritu es activo, aceptaremos con Kant que éste impone el material último de la experiencia sus

propias formas cognoscitivas.

Cabe por otro lado preguntarse, cómo las categorías siendo conceptos que prescriben leyes A PRIORI a los fenómenos, y por lo tanto a toda la naturaleza, si estas leyes no son deducidas de la naturaleza, ni se rigen por ella como su modelo, cómo pues hay que comprender que la naturaleza tenga que regirse por ellas, es decir, cómo pueden ellas determinar el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta.

La respuesta dada por Kant, exalta el papel activo del sujeto en sus relaciones con la naturaleza, y establece los límites de nuestro conocimiento.

El que las leyes de los fenómenos en el mundo natural, coincidan con el entendimiento y su forma A PRIORI, (con la facultad de enlazar lo múltiple en general) no es ciertamente más extraño, que el hecho de que los fenómenos mismos, coincidan con la forma de la intuición sensible A PRIORI, porque las leyes no existen los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien esos fenómenos son inherentes, en tanto que tal sujeto tiene entendimiento, de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino solo relativamente al mismo ser por

cuanto tiene sentidos. (28)

De esta forma, Kant prepara el terreno para poder decir que a las cosas en sí mismas, aún fuera de un entendimiento que las conociese, correspondería necesariamente su legalidad, pero que los fenómenos son sólo representaciones de las cosas, y que éstas existen desconocidas en lo que puedan ser en sí. Por lo tanto, como meras representaciones, no se sujetan a otra ley de encadenamiento que a la que prescribe el entendimiento encadenante.

Ciertamente, Kant es explícito y claro cuando habla de los límites de nuestro conocimiento. Interpretando y resumiendo su planteamiento, podríamos decir que el conocimiento humano puede extenderse indefinidamente, pero siempre dentro del campo fenoménico. La presencia de la ciencia nos habla de progreso, pero únicamente en el terreno de la experiencia. Nuestras facultades cognoscitivas no pueden conocer los noumenos, sólo pueden pensarlos. Por lo tanto, si bien es cierto que la realidad no tiene por que ser reducida al espíritu humano, también es cierto que las cosas solo pueden ser conocidas por nosotros en la medida en que se someten a ciertas condiciones A PRIORI puestas por el sujeto.

Y ya que comenzamos a hablar de los noúmenos, cabría preguntarse si tal concepto tiene algún sentido racional, pues se podría pensar que al introducirlo llegara a carecer de significación el propio aserto de que toda suerte de objetos de conocimiento se reduce a experiencias. Tal vez esta pregunta constituye uno de los puntos cruciales de las reflexiones kantianas. Para Kant conocer lo que aparece, no es sin duda, conocerlo tal como es realmente, pero es saber que algo aparece. Fenómeno y Noúmeno se hallan ligados en virtud no de una causalidad, sino de una correlación necesaria. Aquí hay sin duda un giro capital del pensamiento filosófico: desde Kant, y a pesar de ciertas vueltas hacia atrás, el problema del fenómeno no es ya el del fenomenismo, sino el de la aparición, el de la manifestación. Sin embargo, el ser no se identifica con su aparición, es distinto de la totalidad de su aparecer. Es decir, que el mundo de los fenómenos no es la última palabra, lo cual no significa que el mundo inteligible sea una especie de doble del mundo sensible. Con frecuencia se ha considerado a los noúmenos como las Ideas Platónicas incognoscibles. Para Kant, los noúmenos no constituyen un tras mundo, un saber posible detrás del saber real. Ni la libertad, ni Dios son una reduplicación del mundo, una hipérfisica inaccesible. En cierto sentido la diferencia entre cosa en sí y fenó-

mano no es más que subjetiva, sólo implica una relación diferente entre la representación y el objeto. El noúmeno corresponde a la idea de intuición intelectual, de entendimiento intuitivo. El análisis mismo de las matemáticas nos ha acostumbrado a la idea que lo posible se extiende mucho más lejos que lo real. Pero precisamente, no tenemos entendimiento intuitivo. Los objetos tal como son en sí mismos no nos son dados en una intuición intelectual. Así, todos los objetos se dividen en fenómenos, que pueden ser conocidos gracias a la aplicación de los conceptos del entendimiento a las intuiciones de la sensibilidad por la mediación de los esquemas transcendentales, y cosas en sí, o noúmenos, que no pueden ser conocidos, porque ninguna intuición responde en nosotros a las ideas de la razón. En sentido estricto se puede decir que los objetos designan lo que es el resultado de la construcción de nuestro espíritu a partir del dato sensible. Las cosas tales como son en sí mismas no son propiamente objetos, pues no son el resultado de una objetivación: son sujetos, especies de mónadas leibnizianas. Si el mundo fuera el conjunto de las cosas en sí, sería imposible admitir la existencia fuera del mundo. Si por el contrario, se considera lo que llamamos mundo como algo puramente fenoménico, ello supone la existencia de algo que no es fenómeno. Si, el hombre en fin, presenta a la vez los caracteres del fenómeno

y del noúmeno, revelará por ello mismo su puesto en la creación: estar situado en la conjunción de dos mundos, dar sentido a la creación.

No cabe duda que la distinción hecha por Kant entre fenómenos y noúmenos es importante, tanto por las implicaciones que tiene en su teoría del conocimiento, como por el hecho de servir de puente o lazo de unión con la segunda crítica, especialmente con el problema de la libertad. La explicación más ortodoxa y más fácil de aceptar en relación con estos temas, es la que establece, indudablemente, que los objetos se pueden dividir en fenómenos, que por lo tanto pueden ser conocidos gracias a la aplicación de los conceptos del entendimiento a las intuiciones de la sensibilidad por la mediación de los esquemas transcendentales y cosas en sí o noúmenos que no pueden ser conocidos porque ninguna intuición responde en nosotros a la posibilidad de conocerlos. O dicho de otra manera, los objetos designan lo que es el resultado de la construcción de nuestro espíritu a partir del dato sensible. Las cosas tales como son en sí mismas no son propiamente objetos, ya que no son el resultado de una objetivación; son entes inteligibles que pueden ser pensados por nosotros y marcan la limitación de nuestros conocimientos. En todo caso, son conceptos problemáticos y no contradictorios.

Cuando a ciertos objetos, en cuanto fenómenos les damos el nombre de entes sensibles, y de esta forma distinguimos entre nuestro modo de intuirlos, y su constitución en sí mismos, en nuestro concepto va implícito el colocar frente a ellos, ya sea esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí misma, ya sea otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos, como objetos pensados sólo por el entendimiento.

De hecho, Kant habla de los nouómenos en dos sentidos, negativo y afirmativo. Veamos: "Si por nouómeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuiria, tenemos un nouómeno en sentido negativo. Pero si entendemos por nouómeno un objeto de una intuición, a saber, la intelectual, que no es empero, la nuestra y cuya posibilidad no podemos conocer. Este sería el nouómeno en sentido positivo". (29)

Por otra parte, hay que recalcar que la teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los nouómenos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir y, por tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas, sin embargo acerca de las cuales, el entendimiento

concibe que no puede hacer ningún uso de sus categorías, porque éstas no tienen significación más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo, y ellas pueden determinar A PRIORI precisamente esa unidad por conceptos universales de enlace, merced tan solo a la mera idealidad del espacio y del tiempo. Por lo tanto, donde esa unidad de tiempo no puede encontrarse, o sea en el noumeno, cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías, pues la posibilidad misma de las cosas, que deben corresponder a las categorías, no puede comprenderse. Ahora bien, hay que tomar en consideración, que la posibilidad de una cosa no puede demostrarse nunca por la no contradicción de un concepto de ella, sino sólo garantizando este concepto por medio de una intuición correspondiente. Si quisiéramos, pues, aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner a su base otra intuición que no la sensible, en este caso, tendríamos pues que el objeto sería considerado como noumeno en sentido positivo.

En todo caso, podemos considerar al noumeno como un concepto problemático; es decir "Un concepto que no encierra contradicción y que, como limitación de conceptos dados, está en conexión con otros conocimientos; pero su realidad objetiva no puede ser de ningún modo conocida". (30)

Así, el concepto de noúmeno no es contradictorio, pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie posible de intuición. Además, dice Kant, dicho concepto es necesario para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas, y por tanto, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible.

Podemos concluir diciendo que no nos es posible tener un conocimiento acerca de los noúmenos, pues lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos, es vacío para nosotros. Es decir, que tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible por medio de la cual pudieran dárse-nos objetos fuera del campo de la sensibilidad. Kant dice que no tenemos ninguna intuición por medio de la cual fuera de la sensibilidad, pudiera el entendimiento ser usado asertóricamente.

Pero hemos de insistir también, por la importancia que tiene para Kant, que el concepto de noúmeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo, no sólo admisible sino hasta inevitable., como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad, aunque en este caso no es un objeto particular inteligible para nuestro entendimiento;

sino que un entendimiento al cual perteneciese ese objeto, sería el mismo un problema, el problema de como conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible. "De la posibilidad de tal entendimiento no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento recibe, pues, de esa manera una ampliación negativa es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino más bien limita la sensibilidad, dando el nombre de noúmenos a las cosas en si mismas". (31)

Kant ha establecido cuales son nuestras posibilidades de conocimiento, pero todos sabemos que es frecuente que el hombre quiera abandonar el campo fenoménico y extender su investigación a la región de los noúmenos, ¿ qué atractivo encuentra en ello ? ¿ cuál es la explicación de este hecho ?

Estas cuestiones que tal vez nos han preocupado a todos alguna vez son abordadas filosóficamente por Kant en la parte dedicada al análisis de las ideas trascendentales, y por cierto no carecen de interés.

Pero para llegar a tan discutido tema, veamos un elemento más en el complejo mecanismo cognoscitivo del hombre la razón.

5.- LA RAZON

La "Estética Transcendental" y la "Analítica Transcendental" lograron demostrar que una metafísica de lo que está más allá de la experiencia, o como solía decir Kant, de lo "suprasensible", entraña imposibilidad manifiesta. Y era necesario que ésto se pusiera al desnudo, mediante una crítica de los intentos metafísicos históricamente válidos. Kant eligió como ejemplo de la época, para semejante faena, la metafísica de la escuela de Leibniz y Wolff, con sus capítulos de la psicología racional, de la cosmología y de la teología. Pero al propio tiempo, debía probarse que lo inexperimentable, que no puede ser conocido, precisa, sin embargo, ser necesariamente pensado.

Para realizar esta tarea, parte Kant de la diferencia que media entre entendimiento e intuición sensible, advierte que el primero suministra sólo conocimiento de objetos con ayuda de la intuición. El pensar, constituido por las categorías, supone los datos de la sensibilidad en tal relación, que cada fenómeno aparece condicionado por otros fenómenos. Ahora bien, el entendimiento propone, para pensar en su integridad los fenómenos particulares, a captar la totalidad de las condiciones, merced a las cuales queda aquélla caracterizada en el nexo de la experiencia entera.

Pero esta exigencia es irrealizable, por lo que hace a la infinitud espacial y temporal del mundo de la experiencia. Puesto que las categorías son principios de relación entre fenómenos; reconocen que cada fenómeno se encuentra siempre condicionado por otros fenómenos cuya condicionalidad, a su vez, tratan de descubrir en otros, y así hasta el infinito. De esta relación de entendimiento y sensibilidad se originan, para el conocimiento humano, tareas necesarias y sin embargo insolubles. Kant designa ideas a estas tareas; y razón en sentido estricto, a la capacidad imprescindible para llevar a cabo esta suprema síntesis de comprensión.

Si queremos seguir la hilación en torno al proceso de conocimiento tal como Kant lo establece, aceptaremos que éste empieza por los sentidos, de ahí pasa al entendimiento, y finalmente termina en la razón.

Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento. Es decir, que el entendimiento se ocupa directamente de fenómenos y los unifica en juicios, mientras que la razón no se ocupa directamente de fenómenos, sino sólo indirecta o mediatamente, porque la razón acepta los conceptos y los juicios del entendimiento e intenta unificarlos a la luz de un principio superior. En la primera

parte de nuestra "Lógica Transcendental", hemos definido el entendimiento como la facultad de las reglas, dice Kant y agrega: Aquí distinguiremos la razón del entendimiento, llámndola facultad de los principios. Ahora bien, a qué llama Kant conocimientos por principios? "Aquellos en los cuales conozco por conceptos lo particular en lo general. Así todo raciocinio es una forma de deducir de un principio un conocimiento". (32)

De esta forma, el entendimiento es para Kant una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de reglas, y la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Nunca se refiere directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, para dar a los múltiples conocimientos de éste, unidad A PRIORI por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón.

El entendimiento nos proporciona conocimientos inmediatos, mientras que la razón nos permite obtener conocimientos mediatos, inferencias que requieren la presencia de un juicio intermedio. Esto se deduce claramente del ejemplo puesto por Kant y es el siguiente: En una figura limitada por tres rectas hay tres ángulos, ésto es conocido inmediatamente. La suma de esos tres ángulos es igual a dos rectos, ésto es inferido. Sabemos que en toda inferencia hay una proposi-

ción que está a la base, y otra que sale de ésta, que es la conclusión; y por último hay una consecuencia por la cual la verdad de la conclusión está necesariamente ligada con la verdad de la primera proposición. Ahora bien, si el juicio concluso está contenido en el primero de tal suerte, que sin la mediación de un tercero puede deducirse de él, entonces la conclusión se llama inmediata. Yo la llamaría más bien, conclusión del entendimiento, dice Kant. Pero si además del conocimiento puesto a la base, es necesario otro juicio para producir la conclusión, llámase entonces a esta conclusión raciocinio, o sea, conclusión de la razón.

Así pues, la razón no se dirige hacia la experiencia o hacia algún objeto, sino al entendimiento, para dar A PRIORI, mediante conceptos, una unidad a los múltiples conocimientos de éste. "La razón en los raciocinios trata de reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios y por ende, quiere realizar la unidad suprema del entendimiento". (33)

Kant mismo se hace varias preguntas acerca del funcionamiento de la razón, tales como: ¿ puede aislarse la razón? Y una vez aislada, ¿ sigue siendo fuente de conceptos y juicios que sólo en ella se originan y con los cuales se refiere a objetos? o ¿ es simplemente una facultad

subalterna, que da a conocimientos dados cierta forma llamada lógica, y por ello los conocimientos del entendimiento se subordinan unos a otros, las reglas inferiores a otras superiores hasta donde ello mismo pueda llevarse a cabo, por comparación de las mismas ?

La razón pone al entendimiento en concordancia universal consigo mismo gracias a la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios, de la misma forma que el entendimiento reduce lo múltiple de la intuición, a conceptos, y los enlaza. Pero es necesario advertir que tal principio no prescribe ley alguna a los objetos, así como tampoco contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos o determinarlos como tales en general. Simplemente se trata de una ley subjetiva de economía aplicada a nuestro entendimiento, que le permite reducir por comparación de sus conceptos, el uso general de éstos, al mínimo número posible, pero sin que por ello sea lícito exigir de los objetos mismos la concordancia que ayuda a la comodidad y a la extensión de nuestro entendimiento, y que tampoco da a esas máximas al mismo tiempo, validez objetiva. En una palabra, la cuestión es saber si la razón en sí, es decir, la razón pura A PRIORI, contiene principios sintéticos y reglas en que puedan consistir esos principios.

Kant alude al proceder formal y lógico de la razón en los raciocinios, como señal del fundamento sobre el cual descansará el principio transcendental de la razón, en el conocimiento sintético por razón pura.

En primer lugar, el raciocinio no se refiere a intuiciones para deducirlas bajo reglas, como lo hace el entendimiento con sus categorías, sino que se refiere a conceptos y juicios. Ahora bien, aunque la razón pura se refiere también a objetos, no tiene sin embargo, referencia inmediata a éstos y a su intuición, sino solamente al entendimiento y a sus juicios. Por lo tanto, la unidad de la razón no es la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente distinta de ésta.

En segundo lugar, podemos decir, siguiendo a Kant, que la razón en su uso lógico busca la condición general de su juicio, y el raciocinio es justamente la deducción de un juicio, gracias a la subsunción de su condición bajo una regla, y con esa regla está a su vez sometida a la operación de la razón, y por ello hay que buscar la condición de la condición cuantas veces sea posible, se advierte claramente que el principio peculiar de la razón en general es, que para el conocimiento condicionado del entendimiento, hay que hallar lo incondicionado con que se completa la unidad del mismo.

a) LAS IDEAS TRANSCENDENTALES.

Si las cosas en sí se impusieron de fuera a nuestra razón, la convertirían en una suerte de sensibilidad. Cosas en sí que fueran producidas por nuestra razón, no serían tales sino por ilusión, puesto que serían relativas al poder que las hubiera engendrado.

La dificultad no puede ser superada si no aceptamos que hay actos positivos y necesarios de nuestro espíritu, que por sí mismos realizan de alguna forma la significación incondicionada que pertenece a las cosas en sí, sin ser convertidos sin embargo en objetos reales de conocimiento, sino determinados en el sentido de un uso práctico.

Hay ciertos postulados por los cuales se corona regularmente el ejercicio de la razón, y tales postulados son según un término renovado del platonismo, las ideas. Pero, ¿cómo establecer que las ideas son concebidas de manera legal y no arbitrariamente? Mediante un procedimiento análogo a aquel que ha puesto en evidencia la derivación legítima de las categorías. Las categorías son las formas lógicas del juicio, puestas en relación con la noción de existencia objetiva. Las ideas son las formas lógicas del razonamiento puestas en relación con la noción de existen-

cia absoluta. En efecto, lo propio del razonamiento es substituir las leyes menos generales, bajo leyes más generales, de manera que la premisa mayor ofrezca una completa universalidad. Pero a esta completa universalidad corresponde en la síntesis de las intuiciones, la totalidad de las condiciones. Una idea, será entonces, aquello que represente la totalidad de las condiciones para un condicionado. Entiendo por idea, dice también Kant, un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. así pues, los conceptos puros de razón que ahora estamos examinando, son ideas transcendentales ya que consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. Debemos tomar en consideración que estos conceptos son propuestos por la naturaleza misma de la razón, y se refieren a todo el uso del entendimiento. Asimismo es necesario considerar que son transcendentales y superen los límites de toda experiencia, por lo cual en ésta nunca se puede presentar un objeto que sea adecuado a las ideas transcendentales.

El uso teórico de las ideas, como principios reguladores o como máximas, representando, no una determinación directa de objetos, sino el coronamiento, en alguna forma obligatorio, de la acción de la razón, descubre ya aquello que es el uso verdadero y completo de las ideas, su uso

inminente, es decir, el uso práctico.

En consecuencia, debe ser posible discernir en la producción y empleo de las ideas especulativas, la virtud práctica que envuelven. De la relación que existe entre la función lógica y la función transcendental de la razón, resulta que las ideas son de tres clases. La primera contiene la unidad del sujeto pensante, la segunda, la unidad de la serie de las condiciones de los fenómenos, y la tercera la unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. El sujeto pensante es el objeto de la psicología. El conjunto de todos los fenómenos, es el objeto de la cosmología. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado, es el objeto de la teología.

Kant advierte que entre las ideas transcendentales resplandece cierta conexión y unidad, y que la razón pura por medio de ellas, reduce a sistema todos sus conocimientos, pues pasar del conocimiento de sí mismo, al conocimiento del mundo, y por medio de ésta al del ser primero, es un progreso tan natural que parece semejante al proceso lógico de la razón cuando pasa de las premisas a la conclusión.

Pero ahora podemos preguntarnos: ¿ por qué la facultad racional propone las ideas transcendentales ?

: Porque la facultad racional humana es una facultad de uniones, de síntesis, y es perfectamente legítima cuando recae sobre el material dado por la experiencia. El problema es que la razón humana hace funcionar su capacidad de síntesis más allá de ésta, más allá de sus límites en un esfuerzo por llegar hasta unidades que comprenden la totalidad de lo sintetizable. Esas uniones totales y esas síntesis totales son los objetos tradicionales de la metafísica. Lo que llamamos alma es la síntesis que la razón verifica de todas nuestras vivencias. Del mismo modo en el concepto del universo, la razón hace la síntesis total de todo cuanto pueda contraponerse al yo pensante, o sea de todo lo que existe. Y por fin en el concepto de Dios se hace la síntesis suprema en cuyo seno está contenido radical o germinalmente la última y suprema razón de todas las cosas. Así, la razón humana aspira en el fondo de sí misma a llegar a lo incondicionado, el problema es que éste no se da jamás en nuestras experiencias. En su afán por alcanzar lo absoluto, salta sobre la serie de un proceso infinito, toma la totalidad, la sintetiza y estatuye el alma, el universo y Dios como lo absoluto en la serie de todos los fenómenos.

Este salto ilegítimo de lo condicionado a la totalidad

incondicionada es justamente al qua la metafísica comete en cada uno de sus trámites para llagar a los términos a que ella quiere llegar.

Podría parecer, a primera vista que no hay nada más que decir acerca de la metafísica, pues tanto de la "Estética Transcendental", como de la "Analítica Transcendental", se podrían sacar conclusiones del tipo de las siguientes: La función cognoscitiva de las categorías se encuentra en su aplicación a objetos en cuanto dados en la intuición sensible, o sea, en su aplicación a fenómenos. Las cosas en sí no son ni pueden ser fenómenos, y no poseemos ninguna facultad de intuición intelectual que pueda suministrar objetos para una aplicación metafenoménica de las categorías. Así, no podemos utilizar los principios del entendimiento para inferir la existencia de seres suprasensibles, como Dios, pues los principios del entendimiento, como las categorías en las cuales se fundan son de aplicación limitada, no se pueden usar trascendiendo la experiencia, espacio-temporal.

Pero, la actitud de Kant, respecto de la metafísica, tal como se manifiesta en la CRITICA DE LA RAZON PURA, es mucho más complicada de lo que se podría a través de esto que hemos dicho, suponer. Kant creía que el impulso metafísico es inextirpable del espíritu humano, y que es posible

la metafísica considerada como disposición natural. En la "Dialéctica Transcendental" nos presente la razón pura como una facultad distinta o distinguible del entendimiento. La razón produce las ideas transcendentales, que no es posible usar ciertamente, para aumentar el conocimiento científico de los objetos, pero que al mismo tiempo, cumplen una función: "regulativa". Por eso es que Kant tenía que investigar el origen y el sistema de esas ideas, y determinar su función precisa.

Por ello nos parece cuestionable la posición de aquellos pensadores que consideran a Kant como un demoleedor de la metafísica argumentando que ha negado su validez al afirmar que nuestra capacidad de conocimiento se reduce al mundo de los fenómenos. Nos parece más congruente, y por eso nos adherimos a ella, la afirmación de aquellos que sostienen que Kant es el iniciador de una nueva metafísica, una metafísica que posee fundamentos morales y una moral que posee fundamentos racionales. Es decir, que Kant desaprueba una metafísica dogmática o sea la de aquellos que dan por conocidos ciertos conocimientos sin conocer previamente los alcances de la razón humana, pero que postula la necesidad de aceptar el mundo de los noúmenos y ubica precisamente al hombre como un ser perteneciente a ambas esferas. Y desde luego es necesario sostener por su evidencia, que la morali-

dad es ciertamente para Kant la vía de acceso a esta esfera noumenal. En el siguiente párrafo, tendremos pruebas suficientes para sostener nuestra afirmación: " Las facultades naturales del hombre, no solo los talentos e impulsos para hacer uso de ellas, sino principalmente la ley moral en él, superan tanto a todo provecho y utilidad en esta vida, que la ley moral le enseña a estimar sobre todas las cosas la mera conciencia de tener el ánimo templado, aunque falte toda ventaja y por encima incluso de la sombra fugaz de la vana gloria. Siéntese el hombre interiormente llamado a hacerse digno por su conducta en este mundo y renunciando a muchos provechos, de ser ciudadano de otro mundo mejor que lleva en su idea". (34) Es este argumento poderoso, considerado por Kant como nunca refutable, el que acompañado por un conocimiento creciente de la finalidad en todo cuanto observamos, se sostiene por sí mismo, aunque por otro lado debamos renunciar a conocer la necesaria perduración de nuestra existencia mediante un simple conocimiento teórico.

Lo práctico, la acción moral del hombre, viene así a ocupar el lugar que le corresponde en el sistema de Kant. No obstante, nuestro filósofo, siempre fiel al espíritu racionalista de su época, dirige una obra una vez más por el camino de la crítica, poniendo a prueba en las antinomias,

la capacidad humana para afirmar con tanta certeza, lo que por otro lado es capaz de negar con igual contundencia, logrando de esta manera poner límites a la capacidad humana de conocimiento y quitando los obstáculos que pudieran impedir que las ideas transcendentales puedan ser postuladas como necesarias.

b) ANTINOMIA DE LA LIBERTAD.

La razón humana puede postular ciertas ideas que aparentemente se pueden probar con la misma certeza que sus contrarias. Las dos afirmaciones, tésis y antítesis son verdaderas siempre y cuando tengamos cuidado de referir una al mundo inteligible y la otra al mundo de los fenómenos.

TESIS: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.

ANTITESIS: No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza.

Veamos que es lo que ocurre con esta antinomia, que

para los efectos de nuestra tesis es la más importante.

En primer lugar, cabe señalar como una ley general que todo lo que acontece tiene que una causa, y por consiguiente, también la causalidad de esa causa, que a su vez es algo que acontece, requiere otra causa, y en virtud de esto, todo el campo de la experiencia, hasta donde quiera que se extiendan sus límites, se transforma en un unitario concepto de simple naturaleza.

Siendo así, todas las acciones del hombre en cuanto ser de este mundo fenoménico espacio-temporal, como fenómenos, están totalmente en conaxión con otros fenómenos, según las leyes constantes de la naturaleza, se derivan de aquella como de sus condiciones, y constituyen por tanto con ellos, otros tantos eslabones de la única serie del orden natural.

Además hay que considerar que la necesidad que se da en las leyes naturales no puede sufrir excepción alguna porque es alla la que funda la objetividad de los acontecimientos, pues si se dejara interrumpir en cualquier lugar, nos faltaría todo medio para distinguir el sueño de la realidad. El problema es que la libertad implica una derogación absoluta a la necesidad de las leyes naturales, por-

que ella es un poder de comenzar incondicionalmente una acción; es decir, de producir un estado que siendo dinámicamente el primero, no tenga relación alguna de causalidad con el estado precedente de la misma causa. Por lo tanto, la libertad se opone a la necesidad, como la irregularidad sin ley a la regularidad de la ley. Ella vuelve imposible la unidad de la experiencia, y no nos libera de la necesidad de la naturaleza más que privándonos del hilo conductor que guía seguramente nuestro pensamiento. Tal vez se diga con relación a esto que no se puede comprender esta derivación de los fenómenos persiguiéndolos hasta el infinito sin ligarlos a algún término originario. Lo único que podemos hacer es señalar que éste es ciertamente un enigma de la naturaleza y ciertamente no es el único. O veamos por ejemplo si se comprendería mejor el cambio, es decir, la sucesión completa de ser y no ser si la experiencia no atestiguara esta sucesión en la existencia. Semajante razón no sabría detenerse cuando se trate de garantizar la universalidad de las leyes o la realidad empírica de los hechos. No obstante es esta razón la que ha sido invocada por la tesis para probar la existencia de la libertad. Es imposible remontar la serie de causas sin suponer una causa dotada de una espontaneidad absoluta. Causalidad significa en efecto, determinación completa. Pero la causalidad de las leyes naturales nos proporcione una deter-

minación incompleta, porque toda causa debe explicarse por una causa antecedente, ésta por otra causa antecedente, y ésta a su vez por otra, sin que jamás la explicación pueda satisfacer plenamente. Queda entonces lo indeterminado en la serie de las condiciones que debería ser y que no puede ser incondicionalmente determinante. Pero un orden de cosas que aparece indeterminado en su origen mismo no es para el pensamiento más que una simple posibilidad, por ésto, hace falta admitir una causa capaz de producir cualquier cosa sin depender para esta producción de otras causas anteriores. Se dirá tal vez que el modo de operación de tal causa permanece incomprensible y misterioso, pero ¿cómo se podría reclamar en ésto una clara inteligencia siendo que se admite la causalidad natural sin estar mejor capacitado para explicar cómo ella puede por un lazo necesario unir términos heterogeneos?. Es suficiente que la razón demuestre la existencia de la libertad, y la demuestra con una insistencia de la cual testimonian en su manera todos esos filósofos que para dar cuenta del movimiento del mundo, se han sentido obligados a afirmar un primer motor. (35)

En fin para solucionar este problema de la incompatibilidad entre necesidad y libertad, en cuyo centro se encuentra precisamente el hombre, Kant establece la die-

tinción entre fenómenos y noúmenos. Si pretendieramos que los fenómenos tuvieran la realidad absoluta de cosas en sí, la libertad se perdería sin remedio, pero, en tanto los fenómenos sean tenidos, por lo que son, es decir, por simples representaciones, que se encadenan siguiendo las leyes empíricas entonces no hay razón para excluir la libertad, por cuanto ésta no tiene un lugar entre éstos. Además de esto porque los fenómenos mismos deben tener por fundamento un objeto transcendental que les determine como simples representaciones. Y es permitido atribuir a este objeto transcendental junto con la propiedad de manifestarse por efectos que son los fenómenos, una causalidad que en sí misma no es un fenómeno.

A Kant le interesa señalar también que no siendo los fenómenos más que representaciones, que descensan sobre la existencia de las cosas en sí, no se puede reducir la existencia del mundo a su realidad empírica, porque ésto sería elevar a lo absoluto nuestro entendimiento y nuestra sensibilidad.

Sobre ésta libertad transcendental propuesta por Kant en la CRITICA DE LA RAZON PURA, va a fundar luego la libertad práctica o independencia de nuestra voluntad con toda presión de los móviles de la sensibilidad. Esta libertad

práctica tal como nos la revela la experiencia psicológica, tiene un contenido más complicado y más diverso que aquel que es expresado por la idea de la libertad transcendental. Pero esta libertad práctica supone una espontaneidad de la acción que teóricamente vista es un problema, justo el problema implicado en la concepción de una libertad transcendental como condición primera e incondicionada de una serie de condiciones.

Pensamos que en gran medida son intereses de carácter moral los que mueven a Kant a plantear esta antinomia. La libertad moral ha de salvarse en toda circunstancia, y Kant tiene la persuasión de haber despejado en la CRITICA DE LA RAZON PURA, el importante problema de la atribución moral de los actos.

Pasemos al segundo capítulo y veamos el problema de la libertad práctica, en todo el marco de la teoría ética de Kant.

CAPITULO SEGUNDO
LA LIBERTAD EN SENTIDO PRACTICO

La cuestión fundamental del valor y de los poderes legítimos de nuestra razón, se ramifica según Kant en tres grandes problemas, uno de los cuales corresponde a la cuestión ética, y es formulado en los términos siguientes: ¿Qué debemos hacer ?

Según lo que vimos en el primer capítulo, la pregunta que versa sobre aquello que debemos hacer no podemos formularla a la ciencia, porque ésta no puede conocer más que los objetos fenomenales. Aquello que nosotros debemos hacer, no podríamos tampoco preguntárselo a la metafísica tradicional, la cual presentándose como ciencia de objetos transcendentales, tal ciencia es inaccesible a nuestra razón formal que no se alimenta más que de intuiciones sensibles y no conoce más que los objetos fenomenales.

Quedan así excluidas las llamadas morales científicas y las llamadas morales teológicas, porque hacen de la moralidad el privilegio de un saber para una aristocracia de doctos. (36)

Una sola vía queda abierta, la que retorna la mirada hacia el sujeto transcendental mismo. De la razón en tanto que ella se impone a la acción, en una palabra, de la razón práctica.

Por ésto Kant establece una nueva metafísica una metafísica de las costumbres cuya marca es la de fundar en la razón trascendental las leyes de aquello que debe ser por la libertad, a diferencia de la metafísica de la naturaleza cuya marca es la de establecer las leyes de lo que se da en la experiencia.

Lo que debe ser por la libertad, no podría estar fundado sobre la experiencia, sobre una observación empírica del hombre. Claro que todo hombre tiene la capacidad de discernir el bien del mal, pero es a la metafísica a la que le toca fundar los juicios morales de la conciencia común, Kant piensa que antes de ser aplicada al hombre en particular, la moral deberá ser fundada universalmente para todo ser razonable, y su aplicación misma al hombre deberá consistir no en acomodar a las condiciones empíricas humanas en tanto que empíricas las leyes universales de toda voluntad razonable en tanto que razonable, sino en subsumir la naturaleza humana bajo una ley que rija para todo ser razonable en general. Para asegurar el imperio soberano de la ley moral universal, hace falta fundar esta ley independientemente de las propiedades particulares de la naturaleza humana, basándose en la razón pura.

Este es justamente el trabajo que emprende Kant en la **Metafísica DE LAS COSTUMBRES**. El concepto esencial de tal

metafísica es el concepto del ser razonable en general. Sin duda es el hombre el que sugiere este concepto y nos da la ocasión de concebirlo; pero es sobre todo ser razonable que reina una Metafísica de las Costumbres. Este planteamiento se puede ver con claridad en el siguiente párrafo: "Todo mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales". (37)

Así, para el sistema ético de Kant, la razón será la facultad de establecer una legalidad. Y la necesidad de la moral, como por otra parte la necesidad de la ciencia, tiene a su legalidad racional. La ley moral valdrá para nuestra voluntad humana porque ella vale para la voluntad de todo ser razonable dotado de voluntad.

1.- LEGALIDAD MORAL Y BUENA VOLUNTAD.

El ser humano, dotado de razón posee también una voluntad. Una voluntad que puede actuar por diversos móviles: Por deber, por buscar la felicidad, por inclinación etc. En este aspecto nos interesa señalar el concepto de buena

voluntad, su ubicación en la ética kantiana, y desde luego su relación con otros aspectos igualmente esenciales, tales como la libertad.

Desde el punto de vista moral, lo que nuestra conciencia tiene por bueno, sin restricción, es la buena voluntad. Es decir, que Kant no califica como morales por sí mismos los dones de la naturaleza o de la fortuna, ni los talentos del espíritu. El motivo de ello es que no determinan por sí mismos, el uso que de ellos hace la voluntad, puesto que puede hacer un uso bueno o un uso malo. De esta forma, la única cosa moralmente buena por sí misma es la buena voluntad. Esta lo es, no por sus sucesos, sino por su querer mismo, su intención y su esfuerzo. "La buena voluntad no es buena por lo que efectúa o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena por sí misma". (38)

Al concepto de buena voluntad, ligamos inmediatamente el concepto del deber. A tal grado se hallan ligados que podemos decir, siguiendo a Kant: La buena voluntad es aquella que actúa por deber.

Por deber y no solamente en conformidad con el deber,

pues hay actos que se realizan en conformidad con el deber, pero que no son realizados por deber.

Tal vez el ejemplo más notable que nos propone Kant en este sentido es el que nos presenta como un deber el preocuparse por el propio bienestar personal porque el hecho de no estar contento con una forma de vida o vivir bajo la constante presión de necesidades no satisfechas, constituye una tentación permanente de infringir sus deberes. Por eso nos dice Kant, es una obligación el evitar en tanto que sea posible, esos peligros. Y por eso también es un deber trabajar para obtener el propio bienestar temporal y el de los demás. Pero debemos caer en la cuenta que no es la misma cosa buscar la felicidad solamente por inclinación, que hacerlo al mismo tiempo por deber. Por eso, en este aspecto subsiste siempre una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, porque sólo entonces tiene la conducta un verdadero valor moral. (39)

Pero el problema del deber no se reduce sólo a la búsqueda de la felicidad, decíamos que esto era solo un ejemplo, tal vez el más significativo en la teoría de Kant, pero en realidad el problema del deber se extiende a todos los actos que caen bajo la esfera moral. Por eso Kant in-

siste en que el valor moral de una acción radica no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; en el principio mismo del querer, más que en el resultado efectivo de la acción. Ahora bien, el principio del deber se relaciona con la ley. Kant dice: El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad como fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine o al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección. Vemos así que para Kant una acción realizada por deber tiene que excluir el influjo de la inclinación, para que de esta forma la voluntad sea determinada objetivamente por la ley, y subjetivamente por el puro respeto a esa ley práctica, o sea por la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas las inclinaciones.

Al señalar estos problemas, comenzamos a ubicarnos en el discutido problema del rigorismo kantiano. Sin adentrarnos aquí en las discusiones acerca de lo que realmente quiso decir Kant, nos parece importante señalar, siguiendo aquí la opinión de Violetoux, que en la filosofía kantiana lo que constituye la buena voluntad es la sumisión al deber

y no esencialmente el antagonismo coglas inclinaciones. Algunas veces se he interpretado a Kant como si exigiere que el deber para poder ser cumplido, lo sea sin inclinación, o más aún, en contra de la inclinación, como si la acción no pudiera ser válida sino con la condición de repugnar a la inclinación. Pero es seguro que esta interpretación falsea el pensamiento de Kant. El problema que preocupe a Kant es el de la fundamentación de la moral. Y su tesis es que la moral no puede estar fundada sobre la sensibilidad. El rigorismo kantiano no es otra cosa en el fondo, sino su racionalismo que propone una METAFISICA DE LAS COSTUMBRES con fundamento en la razón pura, que sea válido para todo ser razonable, independientemente de las inclinaciones sensibles que existen en tales seres racionales, que como hombres, son al mismo tiempo seres sensibles.

Pero hay que tener cuidado para no creer que esto entraña una forma de ascetismo que consistiría en rechazar la felicidad. La tendencia a la felicidad está inscrita necesariamente en la naturaleza de todo ser racional finito, y Kant no pide a éste que renuncie a su felicidad, inclusive plantea que es un deber el preocuparse del propio bienestar y del de los otros, según lo acabamos de ver. Es más en su obra, Kant incluye en el soberano bien la felicidad perfecta.

Así, el rigorismo kantiano no consiste en declarar malas las inclinaciones, sino en rechazar que ellas sirvan de máximas a la voluntad y de principios a la moralidad. El no condena los buenos sentimientos ni reprueba la alegría experimentada al hacer el bien, lo que rechaza es que sean esos sentimientos los que proporcionen a la voluntad sus reglas de determinación.

El móvil de la buena voluntad es pues un sentimiento originario, engendrado por la sola representación de la ley, ligado a ella sola y sin otro objeto más que ella. Este pensamiento se llama respeto, y tiene por objeto la ley, y a las personas como sujetos de esa ley, jamás las cosas. "No queda pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es objetivamente la ley, y subjetivamente el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones". (40)

Insistimos pues en que el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto separado. Por lo tanto, no otra cosa sino solo la representación de la ley en sí misma puede constituir ese bien tan excelente que lla-

mamos bien moral.

Poseyendo siempre una forma de pensar perfectamente coherente, Kant se pregunta cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna.

Considerando que he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarle del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general que debe ser único principio de la voluntad: "es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal".(41)

Así, la buena voluntad según Kant, no actuará sino de acuerdo con una máxima universalizable. Por lo tanto, para que la voluntad sea buena no se requiere tener una perspicacia infalible ni una gran ciencia ni realizar cálculos sabios. Se requiere solamente esa facultad de lo universal que se llama razón y que todos poseemos, se necesita obedecer a esta razón en la práctica.

En relación con esto último que acabamos de señalar,

podemos hacer la siguiente observación. Así como Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, Rousseau lo liberó de esa tentación perpetua del filósofo que es el puro ideal de sabiduría. Le enseñó de esta manera lo que caracteriza a la especie humana. Gracias a la crítica radical que Rousseau hizo a la civilización, Kant aprendió que la cultura por importante que sea no se identifica con el progreso de la moralidad. Los hombres pueden refinarse, progresar en las letras, las ciencias y las artes, sin por ello volverse mejores. Gracias a Rousseau descubrió el punto exacto donde se manifiesta la debilidad y la insuficiencia de la filosofía de las luces. Veamos un párrafo en donde se manifiesta esta influencia de Rousseau en Kant. "Soy por gusto un buscador, siento la sed de conocer, el deseo inquieto de extender mi saber, o aun la satisfacción de todo progreso realizado. Hubo un tiempo en que creía que todo ello podía constituir el honor de la humanidad, y despreciaba yo al pueblo que lo ignora todo. Rousseau fue quien me abrió los ojos. Desaparece así esta ilusoria superioridad, aprendo a honrar a los hombres". (42)

2.- IMPERATIVO HIPOTETICO E IMPERATIVO CATEGORICO.

Una voluntad perfectamente buena se encontraría bajo leyes objetivas del bien, pero no podría representarse como

constreñida por ellas a las acciones conforme a la ley, por que según su constitución subjetiva podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad divina, y, en general para una voluntad santa no valgan los imperativos. El "debe ser" no tiene aquí lugar adecuado porque el querer coincide necesariamente con la ley. Por eso los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana.

Los imperativos pueden ordenar de dos formas, según Kant: Hipotética o categóricamente.

Los imperativos hipotéticos declaran la acción prácticamente necesaria como medio si la voluntad se propone tal o cual fin, y desde luego subordina su prescripción a los fines supuestos como condiciones, ya sea fines posibles o a fines reales. En el primer caso, el imperativo hipotético es problemáticamente práctico: si tu persigues tal fin, emplea tal medio. Se trata de una regla de habilidad. En el segundo caso, el imperativo hipotético es asertóricamente práctico: puesto que es un hecho que tuquieres ser feliz, has ésto, no hagas aquello. Se trata aquí de una regla de prudencia.

En cambio, el imperativo categórico declara la acción objetivamente necesaria en sí misma y sin relación a algún fin. Es apodícticamente práctica, y es asimismo la regla de la moralidad. De hecho Kant tiene mucho cuidado en señalar que este imperativo no está sometido a condición alguna, ni se emplea para alcanzar fines más elevados o sencillamente distintos. Veamos este planteamiento en la CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA. "Resulta pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo". Ahora bien; si la acción es buena solo como medio para alguna otra cosa, entonces es el Imperativo Hipotético pero si la acción es representada como buena en sí, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el Imperativo Categórico". (43)

Respecto a los Imperativos Hipotéticos, podemos decir que éstos no ofrecen dificultad alguna. Simplemente, la voluntad que pretende alcanzar un fin, necesita emplear los medios que la razón le indica. Y si no quiere emplear los medios, sencillamente renunciar al fin.

Así, justificar la posibilidad de un imperativo hipotético, no es un problema difícil. Pero tratándose del Impe-

rativo Categórico, inmediatamente nos preguntamos, ¿ cómo tal imperativo es posible ?

La dificultad de tal problema proviene de que este imperativo constituye una proposición A PRIORI, y sintética. Se trata por lo tanto, de resolver un problema parecido al difícil problema planteado en la CRITICA DE LA RAZON PURA, y que era el relacionado con los juicios sintéticos A PRIORI. Allí Kant se preguntaba: Cómo los juicios sintéticos A PRIORI son posibles ? De la misma forma, cabe ahora preguntar, ¿ cómo un imperativo categórico es posible ? Esta cuestión no se puede responder de manera inmediata, requiere de un análisis previo. Al finalizar este mismo capítulo, nos ocuparemos de resolver este problema, lo mismo que aquel otro que versa acerca de la antinomia de la libertad, de la cual por cierto ya nos ocupamos en el capítulo primero, y que volvemos a retomar para hacernos la misma pregunta que acabamos de hacer al Imperativo Categórico, es decir, como tal antinomia es posible ?

En primer lugar conviene aclarar que el Imperativo Categórico es A PRIORI porque no es tomado de alguna experiencia sino al contrario, es lógicamente anterior y superior a la experiencia y la juerga. Y en segundo lugar, cabe señalar que es sintético porque liga la volición de una acción, no

analíticamente a una volición presupuesta que la incluye lógicamente sino a una voluntad razonable universal.

También podemos afirmar que el imperativo categórico es el ordenador absoluto de la razón, y que la exigencia absoluta de la razón es la universalidad.

Por lo tanto la ley de la razón ordena de manera absoluta que la máxima de la acción sea universalizable. "El imperativo categórico es pues único, y es como sigue: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer el mismo tiempo que se torne ley universal". (44)

Como podemos observar, nada de esta fórmula proviene de la experiencia. Ella no es más que formal, sin contenido material. De ella dice Kant que es el principio formal de todos los deberes, no en el sentido de que podamos deducir de ella nuestras acciones en lo que tienen de materia, sino en cuanto nos permite deducir las máximas de donde deben proceder nuestras acciones para ser morales.

Kant propone el imperativo categórico porque quiere que sea la expresión de la autonomía de la razón práctica, de la pura autodeterminación del querer racional. Por tanto este imperativo se refiere sólo a la forma del querer y reclame

que ésta sea una ley universalmente válida. Para Kant, la voluntad es heterónoma cuando obedece un impulso empíricamente dado, y es autónoma sólo allí donde realiza una ley dada por sí misma. El imperativo categórico exige que se obre no obedeciendo impulsos sensibles, sino según máximas y a decir verdad, con arreglo a aquellas que armonicen con una legislación universal y válida para todos los seres racionales dotados de voluntad.

Teniendo el propósito de llegar a esto, dice Kant, es de la mayor importancia dejar sentada la siguiente advertencia: que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio de las propiedades particulares de la naturaleza humana. El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer pues, para todos los seres racionales que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse, y sólo por eso ha de ser ley para todas las voluntades humanas. (45)

La formulación del imperativo categórico que hemos señalado aquí no es la única. Kant propone otras que se refieren a aspectos muy importantes de la vida moral. Veamos otra de estas formulaciones: Suponiendo, que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin de sí mismo pueda ser fundamento de determi-

nades leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica. Esta algo es precisamente el hombre. "El hombre y todo ser racional es fin en sí mismo". Por lo tanto, el concepto de ser racional como fin en sí mismo puede servir como fundamento del principio práctico supremo o ley práctica suprema. Kant habla en cambio de otros seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, son éstos seres irracionales que poseen un valor meramente relativo, como medio y por eso se llaman cosas. Mientras que los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir como algo que no puede ser usado meramente como medio y que por tanto limita en ese sentido todo capricho. Así, la formulación del imperativo práctico es como sigue: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". (46)

Hay que remarcar que el hombre, en tanto es un ser racional, es persona, y exista como fin en sí y no solamente como medio. Sin duda siendo también el hombre un ser sensible en la naturaleza, puede servir como medio; pero nunca debe ser tratado simplemente como tal, sino siempre y al mismo tiempo como fin en sí mismo.

Tanto la primera como la segunda formulación son ilustradas por Kant mediante cuatro ejemplos. Veamos brevemente los correspondientes a la segunda formulación.

El primer ejemplo se refiere al deber necesario para consigo mismo, y es el siguiente: Quien anda pensando en el suicidio, debe preguntarse según el concepto del deber para consigo mismo, si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad como fin en sí. En tal caso, para escapar a una situación dolorosa se destruiría a sí mismo haciendo uso de su persona como mero medio para lograr cierto fin. Pero el hombre no es cosa; y no es por tanto, algo que pueda usarse como simple medio. Y la conclusión de Kant es obvia: No puedo pues disponer del hombre en mi persona, para mutilarle, estropearle y matarle.

Es indudable que este ejemplo se presta a numerosas críticas. Por ejemplo: Cómo va a ser posible suponer que una persona en un grado tal de angustia, como el que se requerirá para poder pensar en el suicidio, y por consiguiente con un inmenso grado de ofuscación, pueda a la vez conservar el respeto hacia ciertos valores y hacia la vida misma de la cual está pensando librarse.

Veamos el segundo ejemplo, o sea el que se refiere al

deber necesario para con los demás: El que piensa hacer una falsa promesa, comprenderá inmediatamente que quiere usar de otro hombre como de un simple medio. Clarísimamente salta a la vista la contradicción contra el principio de los otros hombres, cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de los demás.

Pero la preocupación de Kant no se reduce a evitar lo negativo, sino a fomentar lo positivo. En la humanidad hay disposiciones para un mayor perfeccionamiento, las cuales pertenecen al fin de la humanidad, y muy bien se puede mantener la humanidad, descuidando esas disposiciones, pero así, no se fomenta realmente el desarrollo de la especie. Ahora bien, en relación con los demás, hay que tener en consideración que siendo el fin natural de todos los hombres su propia felicidad, y siendo también que la humanidad podría mantenerse aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerle nada, sin embargo, ésta es una concordancia meramente negativa, puesto que en este caso se trata a los demás como cosas indiferentes y sin valor, y esto no concuerda con la idea de tomar a la humanidad como fin en sí.

3.- AUTONOMIA Y LIBERTAD

El sujeto de todos los fines es todo ser racional como fin en sí mismo, había dicho Kant. Pues bien, de aquí podemos derivar el principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora. Por eso, Kant indica que el Imperativo Categórico sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto.

La idea de Kant es en el sentido de que una voluntad razonable, puede en tanto que razonable considerarse como legisladora universal. De manera que una voluntad cuya máxima no le permitiera considerarse como tal, no sería una voluntad razonable.

Este planteamiento, anuncia la autonomía como principio fundamental de la moralidad. La voluntad de un ser razonable en tanto que razonable es una voluntad autónoma.

y ¿ qué ocurre con el hombre ?

El hombre es un ser racional y un ser sensible. En cuanto sujeto sensible está subordinado al imperativo, su

voluntad en tanto que solicitada por la inclinación sensible debe someterse a la ley. Si esta fuera la única situación del hombre, no se podría dar sino una ley que fuera heterónoma. Pero sucede además que el hombre es un sujeto razonable y como tal es autor de la ley, miembro del poder legislativo que es la razón. De esta forma se da la autonomía. Así, obedeciendo a un imperativo que dicta la razón, es a ella misma a la que obedece una voluntad razonable. "La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional". (47)

Así como señalamos que Kant presentó varias formulaciones del imperativo categórico, ahora mencionamos que también en relación con la autonomía, nos ofrece varias formulaciones. Veamos la siguiente: "Actúa de tal suerte que tu voluntad pueda considerarse como siendo ella misma la legisladora de la ley universal a la cual se somete". Esta que viene a ser la tercera fórmula está implicada en las precedentes, porque si según lo ya señalado, el ser racional no debe actuar sino de acuerdo con máximas que puedan por su voluntad convertirse en leyes universales, y si además debe tratarse a sí mismo y tratar a los demás como fines en sí, no puede sin contradicción estar simplemente al servicio de la ley universal porque entonces no sería el mismo más que un medio. Hace falta para que sea salvaguardada su digni-

ded de fin, que sea legislador al mismo tiempo que servidor.

La afirmación de la autonomía en Kant, es indudablemente la afirmación de la racionalidad de la ley. Y no es más que en tanto que racional, que la voluntad es autónoma. Pero la autonomía no es ausencia de la ley sino interioridad racional de ella.

Kant, quien quiere ver en el hombre a un ser capaz de valerse por sí mismo, gracias a su razón, pone de manifiesto con insistencia que el hombre se da a sí mismo la ley moral, porque de no ser así, se haría esclavo de la materia del mundo sensible o del querer arbitrario de un dios transcendente.

Tal vez el punto principal que Kant desea esclarecer es que la base de la obligación moral no ha de buscarse en la naturaleza humana, ni en las circunstancias del mundo en el cual está situado el hombre, sino A PRIORI en los conceptos de la razón pura. Por eso en la CRITICA DE LA RAZON PURA, refiriéndose a Montaigne, Epicuro, Mandeville y Hutcheson, afirma que todas las supuestas fundamentaciones materiales que ellos dan, son evidentemente incapaces de suministrar el principio general de la moralidad. "Ya que los principios materiales no sirven de ningún modo como suprema ley moral,

el principio formal práctico de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el único posible que sea apto para dar imperativos categóricos". (48)

Para Kant, la ley moral rebasa el mundo fenoménico, pues nos proporciona un hecho que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo determina positivamente y nos da a conocer algo de él, a saber, una ley.

Esta ley debe proporcionar el mundo de los sentidos como naturaleza sensible, la forma de un mundo del entendimiento, o sea de una naturaleza suprasensible, pero sin romper el mecanismo de aquella. Para Kant, naturaleza en el sentido más general es la existencia de las cosas bajo leyes empíricamente consideradas, por consiguiente, heteronomía. En cambio, la naturaleza suprasensible es la existencia de los hombres según leyes que son independientes de toda condición empírica, que pertenecen a la autonomía de la razón pura.

Si observamos con detenimiento la segunda sección de la FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES, veremos

que allí Kant se propone una doble tarea. Por un lado se esfuerza por resolver el problema de la aplicación del Imperativo Categórico aún antes de saber si este imperativo existe realmente. En esta perspectiva se trata de determinar cuales son los deberes que derivan del imperativo de la moralidad. Por otro lado, se trata también de establecer las reglas que deben orientar nuestra conducta normal. La fórmula de la ley universal (fórmula 1) aparece en esta óptica considerando a la vez la ley suprema de la cual podemos deducir el conjunto de los deberes, y el criterio supremo al cual se debe referir cuando se trata de hacer un juicio moral.

Pero aplicar la moral no es lo mismo que fundarla, y el objetivo principal de Kant en la FUNDAMENTACION, es precisamente como lo indica el título mismo de la obra, buscar el fundamento de la moral. En realidad serán necesarias dos etapas para alcanzar este objetivo, porque Kant examina la cuestión de la posibilidad lógica del Imperativo Categórico, antes que su posibilidad real.

Sin embargo en uno y en otro caso, la autonomía de la voluntad aparecerá como la condición de posibilidad de la moralidad, como la condición suprema del acuerdo de la voluntad con la razón práctica universal. (49)

También el concepto de autonomía es sintético A PRIORI. La razón es que no podemos proponer este concepto sino por la síntesis de una voluntad buena con una ley universal. La cuestión de su posibilidad se confunde con aquella de la posibilidad del concepto del imperativo categórico, y ya habíamos dicho que éste es sintético A PRIORI. Ahora podemos añadir, que requiere por esto mismo un tercer término capaz de operar la síntesis entre la voluntad del ser humano y la ley moral universal, y ese tercer término es el concepto de la libertad.

Ahora podemos dedicarnos a analizar la cuestión de la libertad, su significado y sus vínculos con otros problemas de la ética.

Por principio de cuentas podemos señalar que el concepto de la libertad es el único que nos permite, sin salir de nosotros mismos, encontrar para lo condicionado y lo sensible, lo incondicionado y lo inteligible, porque es él quien nos conduce a lo suprasensible. De esta forma se convierte en el término de enlace entre el mundo de los fenómenos y el mundo nouménico.

En segundo lugar podemos señalar que todos los conocimientos que nos procura son de orden práctico. Es decir que

el concepto de la libertad se refiere ante todo a la acción más precisamente a la acción moral. El es la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas críticos, dice el propio Kant en la CRITICA DE LA RAZON PURA.

En realidad este concepto es doblemente fundamental, porque es una de las piedras angulares de la moral y de la religión, y es la piedra de toque de todo el edificio de la razón práctica y asimismo de la especulativa.

Con el objeto de lograr una amplia perspectiva dentro de lo posible, del problema que aquí nos ocupa, veamos algunos planteamientos de V. Delbos, en relación con este tema.

Delbos asegurará, y creemos que tiene la razón, que para el pensamiento de Kant, LA CRITICA DE LA RAZON PURA contenía los principios de un sistema total y definitivo, capaz de comprender los dos objetos de toda filosofía: la naturaleza y la libertad. Sin embargo, las relaciones exactas entre las partes esenciales del sistema, y por consiguiente la unidad misma del sistema, no son fáciles de determinar. Kant según las épocas parece ser colocado en perspectivas diferentes el considerarse su obra, y posiblemente creyendo comprenderla mejor se la ha transformado sensiblemente. Si

nos referimos a las declaraciones que él ha hecho en un cierto momento, podemos explicar su filosofía práctica sin aislarla artificialmente del resto de su doctrina mediante un hilo conductor muy simple de seguir: el concepto de la libertad.

Estudiar como Kant ha definido y justificado este concepto de la libertad, es el mejor modo para orientarse a través de un sistema tan complejo como el suyo. Pero no es seguro que uno esté por ello absolutamente en el sentido del sistema, tal como lo presenta la CRITICA DE LA RAZON PURA.

La idea de la libertad no ha podido conquistar inmediatamente el poder y la plenitud de significación que la han convertido en principio de toda la doctrina. En la CRITICA DE LA RAZON PURA, nos dice Delbois, podría ser que ella declinara bajo la importancia de la teoría de la experiencia al punto de haber parecido injustamente introducida desde fuera.

Desde luego que analizar el problema de la libertad, significa enfrentarse con una serie de cuestiones bien interesantes por cierto, aunque no totalmente esclarecidas. Propongamos a manera de ejemplo algunas de ellas. ¿ De qué

manera ha evolucionado el pensamiento de Kant en relación con esta idea; acaso no ha hecho más que tomarla y de desarrollarla, tal como estaba ya en la CRITICA DE LA RAZON PURA ? ¿ No hay para el período crítico más que una idea de la libertad ? En este caso el desconcierto deba ser grande para reconstruirla con una perfecta coherencia si se tienen en cuenta todos los textos, porque no solamente las diversas obras de Kant no concuerdan para poder atribuirles un mismo sentido y un mismo rol, sino que el desacuerdo parece estar ya en sus obras tomadas aisladamente.

¿Cuál es la noción de la libertad esencial en la CRITICA DE LA RAZON PURA: es la libertad cosmológica concebida como idea de la razón e independiente de la experiencia; es la libertad práctica conocida directamente por la experiencia ? ¿ a cuál de esas dos especies de libertad se refiere la libertad que reclama el establecimiento de la METAFISICA DE LAS COSTUMBRES, idéntico a la voluntad autónoma ? Y la libertad inteligible que, según la Religión dentro de los límites de la razón, después de haber producido el mal se transforma en bien, ¿ qué relación tiene de una parte con la voluntad autónoma que por definición no puede ubicarse fuera de la legislación moral que ella posee, y por otra parte con la libertad inteligible de la CRITICA DE LA RA-

ZON PURA que está por encima de todo cambio, por consiguiente, de toda conversión posible ? ¿ En la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA, cómo sucede que la libertad sea primero deducida como un principio, y después admitida como un postulado ?

No es sorprendente, pues, que en esas condiciones, la teoría kantiana de la libertad haya sido juzgada oscura y contradictoria, nos dice Dalbos.

Sin embargo, hace falta preguntarse si para juzgarla así no se ha supuesto por principio que el pensamiento de Kant ha cesado de evolucionar a partir de 1781 para no hacer más que desarrollarse y organizarse; si las diversas concepciones de la libertad que ha producido no expresan al mismo tiempo puntos de vista diversos sobre la vida moral y religiosa, momentos diversos de su desarrollo. Además hay que tener en cuenta un hecho, y es que las obras de Kant, las más considerables, comenzando por la CRITICA DE LA RAZON PURA no obstante su pretensión a la unidad sistemática, contienen partes dispersas de diferente fecha en cuanto a su origen y su razón de ser. Y esto se refiere a la forma siempre misma como Kant ha filosofado sobre todo para la preparación de la crítica, procediendo como él lo ha hecho de las partes al todo, no del todo a las partes. (50) Hasta aquí

el planteamiento de Delbos.

Como podemos observar, el problema de la libertad contiene muy diversos aspectos y un grado de complejidad considerable. Por nuestra parte, vamos a ver sobre todo las implicaciones prácticas que tiene este problema. Pero antes, volvamos a la libertad como problema cosmológico.

Vimos que en la Dialéctica Transcendental, la idea de la libertad se presenta como un problema cosmológico. Este problema se expresa bajo la forma de una antinomia. La explicación de los acontecimientos de este mundo por sus causas, parece requerir a la vez la afirmación y la negación de la existencia de la libertad. Tanto la tésis como la antítesis parecen perfectamente demostrados, pero se anulan recíprocamente. Afirmando que no hay libertad y que todo ocurre en el mundo únicamente siguiendo las leyes de la naturaleza, la antítesis parece salvaguardar la unidad de la experiencia.

De esta manera, la antítesis parece advertir al entendimiento que es preferible permanecer sobre el terreno de la experiencia que aventurarse en el terreno de la razón, verdadero imperio de la ilusión. Esta advertencia que la antítesis dirige al entendimiento es bien justificada porque es-

te siempre tiene la tentación de emprender semejante aventura. Sin duda interesa al entendimiento no ceder a la ilusión de la libertad, si es verdad que una causalidad libre viniendo a inmiscuirse en la relación natural de los acontecimientos, volviera incoherente la serie de los fenómenos y no nos permitiera distinguir el sueño de la realidad. Pero ésto no es así y es a la tesis a la que le corresponde mostrarlo. Para ello nos describe la génesis de la idea transcendental de la libertad, nos revela que tal causalidad libre no es admitida sino con la complicidad propia del entendimiento, ésto se da entre dos exigencias aparentemente contradictorias.

En tanto que poder de conocimientos y poder de reglas, el entendimiento explica los acontecimientos del mundo por sus causas; unifica lo diverso de la intuición sensible ligando los fenómenos por las relaciones de causalidad siguiendo el principio que dice: "Todos los cambios se producen según la ley de la relación de la causa y el efecto". De esta forma hace posible una experiencia universalmente ligada.

Ahí termina por lo que el dominio de la causalidad se refiere, la obra del entendimiento. Pero nuestro conocimiento del mundo no está sin embargo terminado, porque la

causalidad de las leyes naturales no nos procura más que una determinación incompleta. Habiendo descubierto la causa del fenómeno, hace falta admitir necesariamente que esta causa debe haber comenzado a actuar, sin la cual no se podría concebir entre ella y el efecto, alguna sucesión temporal.

"Ahora bien: ese mismo estado anterior debe ser algo que ha ocurrido (que ha llegado a ser en el tiempo, en donde antes no era); porque si siempre hubiera sido, su consecuencia no se hubiera originado, sino que también hubiera sido siempre. Así pues la causalidad de la causa, por la cual algo ocurre, es ella misma algo ocurrido y que, según leyes de la naturaleza, supone a la vez un estado anterior y la causalidad de éste; éste a su vez supone otro más antiguo, y así sucesivamente". (51)

Sabemos que el entendimiento, no obstante el remontar de condición en condición, no nos permite jamás tener la serie completa de causas, derivando unas de otras. Por él, no podemos tener más que principios subalternos, jamás un primer principio, por lo tanto, la explicación que nos ofrece de los fenómenos es siempre parcial, jamás total, y contentarse con tal explicación sería transgredir la ley de la naturaleza que establece que nada sucede sin una cau-

sa suficientemente determinada A PRIORI.

Hace falta entonces admitir una causalidad incondicionada: "Una espontaneidad absoluta de las causas, capaz de comenzar por ella misma una serie de fenómenos que se desarrollará siguiendo las leyes de la naturaleza, por consiguiente una libertad transcendental sin la cual en el curso de la naturaleza la serie sucesiva de los fenómenos no es jamás completa al lado de las causas". (55-54) Tal es la segunda exigencia que se impone al entendimiento: permitir a la razón proseguir y llevar a término la obra que él había emprendido, pero que no había podido acabar.

Lo propio de la razón es en efecto, buscar la unidad total y acabada del conocimiento, porque como habíamos visto en el primer capítulo, mientras que el entendimiento es el poder de llevar los fenómenos a la unidad por medio de reglas, la razón es la facultad de llevar a la unidad las reglas del entendimiento por medio de principios. Ella realiza esta unidad racional produciendo las ideas transcendentales, conceptos que expresan lo incondicionado, la totalidad absoluta de las condiciones. Es así que por lo que concierne a la explicación de los fenómenos por sus causas, la razón produce la idea de una espontaneidad absoluta, dándonos con ello la posibilidad de abarcar plenamente A PRIORI

la serie total de las condiciones.

Los filósofos de la antigüedad se han visto obligados a admitir para explicar el movimiento del mundo, un primer motor. Sin la libertad el mundo no sería más que posible. Para concebirlo como real hace falta admitir una espontaneidad original de donde derivaría toda la serie de los fenómenos. Nosotros no hemos rostrado la necesidad de hacer partir de la libertad un primer comienzo de una serie de fenómenos más que en tanto que indispensable para que podamos concebir un origen del mundo, dice Kant refiriéndose a un comienzo absolutamente primero en cuanto al tiempo y a la causalidad. Esta referencia al primer motor y este llamado a una espontaneidad original, testifican el estrecho lazo que une la tercera antinomia con la cuarta, y el ideal de la razón pura, relación que señala Kant cuando en los prolegómenos escribe: "La razón, gracias a la idea teológica conduce al concepto de una causa por libertad, por consiguiente, de una inteligencia suprema". (52)

Si nos atenemos a la opinión de Carnois Bernard en este sentido, veremos que en la tercera antinomia, el acento es puesto no sobre la existencia del ser necesario, sino sobre su causalidad, sobre su poder de ser causa primera y sobre el hecho de que él permite un principio de explica-

ción de los acontecimientos de este mundo, permaneciendo así este problema en su prolongación misma cosmológico.

Es necesario afirmar también que la cosmología no aborda inmediatamente la cuestión de la libertad humana, pero que ésta aparece como una especificación del problema más general que es el problema cosmológico, pues una vez que se ha admitido una espontaneidad absoluta, indispensable para que podamos concebir un origen del mundo, nos es permitido también hacer comenzar espontáneamente, bajo la relación de la causalidad, diversas series en medio del curso del mundo y de atribuir a sus substancias un poder de actuar en virtud de la libertad.

Será interesante para nosotros ver cual era la posición del racionalismo en torno al problema de la libertad, para conocer el legado que Kant recibió y cuales fueron sus propias aportaciones, en este sentido.

Estaba en perfecto acuerdo con las tendencias y las exigencias del racionalismo moderno, que el problema de la libertad fuese enunciado como un problema cosmológico. Desde el día en que la ciencia se percibió y reclamado la universal solidaridad de las cosas, no ha sido ya posible resolver el problema de la libertad en función de los sim-

ples datos de la conciencia, hacía falta ponerse en búsqueda de una especie de libertad que fuera apta como la necesidad y juntamente con ella fuera constitutiva del todo cósmico. De ahí que se diera con detrimento visible de las formas específicamente humanas de la libertad, especialmente del libre arbitrio, la concepción de una libertad, de alguna manera universal capaz de realizarse en grados diversos en todos los seres, porque en todos ellos se encuentran y se combinan los efectos de dos modos de causalidad; de la causalidad externa que pone los estados de cada ser bajo la dependencia de los otros estados del universo, y de la causalidad interna que pone cada ser por una operación espontánea en su propia naturaleza que le permite ser tal y no cual. La principal dificultad debía consistir desde luego en definir las relaciones de la causalidad interna y de la causalidad externa observando escrupulosamente su significación respectiva. Se les distinguía relacionándolas con dos mundos diferentes, el mundo de las substancias o de las esencias, de un lado y el mundo de las apariencias o de los fenómenos del otro. Se les acercaba admitiendo que la causalidad externa explica la causalidad interna, como las apariencias bien ligadas, los fenómenos bien fundados explican los seres en sí. En fin las determinaciones morales eran medidas por una relación analítica más o menos implícita al reconocimiento racional de la causalidad interna, de la causalidad libre.

Tal era el fondo que el racionalismo moderno ofrecía a Kant sobre el problema de la libertad. Creemos que la solución que el mismo propone consiste menos en excluir los conceptos tradicionalmente usados, que en profundizarlos, depurarlos y reformar el género de relación establecido entre ellos.

En fin, podemos afirmar que la libertad en sentido cosmológico es la facultad de comenzar por sí mismo un estado, cuya causalidad no está subordinada a su vez, siguiendo la ley de la naturaleza, a otra causa que la determina en cuanto al tiempo. La libertad es en esta significación una idea transcendental pura que por principio, no contiene nada tomado de la experiencia, y por tanto, en segundo lugar, el objeto no puede ser dado de una manera determinada en ninguna experiencia. Sobre esta libertad transcendental está fundada la libertad práctica o independencia de nuestra voluntad respecto de los móviles de la sensibilidad. En realidad la libertad práctica tal como nos la revela la experiencia psicológica, tiene un contenido más complicado y más diverso que aquel que es expresado por la idea de la libertad transcendental y además es directamente constatable. Pero supone una espontaneidad de la acción que típicamente vista es un problema, justo el problema implicado en la concepción de una libertad transcendental, como

condición primera o incondicionada de una serie de condiciones.

4.- LIBERTAD Y LEY MORAL

La razón humana no puede dar una demostración teórica de que el ser racional sea libre. Pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible, y la ley moral nos obliga a suponer la libertad, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos obliga a ello en la medida en que el concepto de libertad y el del principio supremo de la moralidad "están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente". (53) A causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad. Pero he aquí un primer problema: Puesto que el hombre no tiene una facultad de intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica, todas las acciones que podemos observar, sean externas o internas, han de ser objetos de los sentidos externos o internos. Eso quiere decir que todas ellas son acciones dadas en el tiempo y sometidas a la ley de la causalidad. Por lo tanto no podemos establecer una distinción entre dos tipos de acciones sometidas a la experiencia diciendo que éstas son libres y aquellas determinadas. Kant

consciente de esta dificultad respondo de la siguiente manera: No nos queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la ley de la necesidad natural, a la mera apariencia, y atribuir al mismo tiempo libertad precisamente a ese mismo ser en cuanto cosa en sí. Ahora bien, ¿cómo es posible, se pregunta de nuevo Kant, llamar completamente libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a una inevitable necesidad natural? En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones del tiempo, sus acciones forman parte del sistema mecánico de la naturaleza y están determinadas por causas antecedentes. "Pero ese mismo sujeto, que por otro lado es consciente de sí mismo como cosa en sí, considera su existencia también en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón". (54) De esta forma, para el pensamiento de Kant, ser determinable sólo por leyes autoimpuestas es ser libre.

Tal vez la preocupación principal de Kant en este sentido es la de poder esclarecer la situación del hombre, su responsabilidad como ser racional y las influencias de la sensibilidad en las determinaciones de su conducta.

La libertad *efectiva* se define esencialmente por la racionalidad del querer, según hemos visto. La voluntad humana es una voluntad sensible en tanto que afectada por los móviles de la sensibilidad. Pero estos móviles jamás vuelven su acción necesaria, afectan el arbitrio humano, pero no lo determinan, y justamente es esta independencia de la voluntad la que define la libertad práctica. Pero hay que considerar que esta definición es negativa, y en cuanto tal, expresa menos claramente la esencia de la libertad, que una segunda que se deriva de la anterior, y es ofrecida por Kant en los siguientes términos: "Una voluntad que pueda ser determinada independientemente de los impulsos sensibles, y en consecuencia que lo sea por móviles que no son representados sino por la razón, recibe el nombre de libre arbitrio. Y todo lo que se relaciona con ello, sea como principio, sea como consecuencia, es llamado práctico". (59-58)

El planteamiento de Kant es claro: en el hombre hay un poder de determinarse él mismo sin padecer de manera de terrónta los influjos de la sensibilidad. Este poder es la razón. Una voluntad que determina la razón es libertad. Todo aquello que es posible por la libertad es práctico. Y una libertad semejante es atestiguada por la experiencia.

Sin duda el planteamiento de Kant, luce en este punto

una gran claridad y un razonamiento perfectamente lógico y coherente. Continuamos con el análisis:

Nosotros constatamos en nosotros mismos que nuestra voluntad tiene la facultad de dominar las impresiones sensibles gracias a la representación de aquello que es útil o perjudicial. Veamos el siguiente párrafo en donde se contiene esta idea: "Estas reflexiones acerca de lo que es bueno y útil, descansan en la razón". Gracias a esta facultad, el hombre no es como el animal, atado al presente, sino que es capaz de actuar en función del futuro. Por otro lado lejos de padecer la dictadura de las impresiones parciales determinadas por los sentidos, el ser humano tiene el poder de buscar únicamente aquello que le parece deseable con relación a la totalidad de su ser. Este poder de la razón que caracteriza a la libertad práctica, es demostrado por la experiencia puesto que lo encontramos en nosotros en medio de una aprensión psicológica cada vez que nuestra voluntad entra en conflicto con la sensibilidad y se rinde a las impresiones de los sentidos. De estas reflexiones racionales sobre lo bueno y lo útil, surgen prescripciones imperativas que constituyen leyes objetivas de la libertad. (15)

Dice Kant que la ley moral es dada como un hecho de la razón pura del cual nosotros A . RICCI tenemos conciencia, y

además es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Vemos pues, que la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica especulativa o apoyada empíricamente, y aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodíctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así A POSTERIORI. Pero sin embargo se mantiene firme en sí misma.

Pero, algo distinto y enteramente paradójico toma el lugar de tal deducción en vano búsqueda del principio moral y es, a saber, que éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa tuvo que aceptar, por lo menos como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral que no necesita fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos.

La ley moral es para Kant, una ley de la causalidad por la libertad, y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acontecimientos en el mundo sensible, era una ley de

la causalidad de la naturaleza sensible.

La primera, determina por consiguiente lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la filosofía especulativa era sólo negativo, y proporciona, pues, a ese concepto por primera vez realidad objetiva.

Esta especie de título de crédito de la ley moral por el cual esta misma es confirmada como un principio de la deducción de la libertad como una causalidad de la razón pura, es completamente suficiente, pues la razón teórica se vió obligada a aceptar, por lo menos la posibilidad de la libertad, para completar una necesidad de la razón especulativa, añadiendo a una causalidad que había sido pensada, de forma negativa, una determinación positiva, a saber, el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad, y así consigue dar por vez primera a la razón, realidad objetiva, aunque sólo práctica, y transforma su uso trascendente en uso inmanente. (56)

Vemos pues, que para la ética kantiana, la idea de la libertad es prácticamente necesaria. Es una condición necesaria de la moralidad, pues si bien es cierto que nuestro conocimiento no puede penetrar en la esfera de los noúmenos,

sin embargo, el supuesto de la libertad es una necesidad práctica para el agente moral, no una mera ficción arbitraria. -

Esta necesidad práctica de la idea de la libertad, implica que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo de los sentidos, al mundo regido por la causalidad determinada, sino también al mundo inteligible o nouménico.

Es precisamente el hombre, habíamos dicho, el que se puede considerar a sí mismo desde dos puntos de vista. Como perteneciente al mundo de los sentidos se encuentra sometido a las leyes naturales, y como perteneciente al mundo inteligible, se encuentra bajo leyes que se fundan exclusivamente en la razón.

En la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA, Kant dice que la determinación de la causalidad de los seres en el mundo de los sentidos, jamás podía ser incondicionada, pero que sin embargo tiene que haber para toda serie de condiciones algo incondicionado; por tanto también una causalidad que se determine totalmente por sí misma. Por eso la idea de la libertad como una facultad de espontaneidad absoluta, no era una exigencia sino, en lo que se refiere a su posibilidad, un principio analítico de la razón pura especulativa.

Dado por otra parte, que es absolutamente imposible dar un ejemplo de esta causalidad en la experiencia, porque entre las causas de las cosas como fenómenos, no puede ser hallada ninguna determinación de la causalidad que fuere absolutamente incondicionada, podíamos, dice Kant, defender solamente el pensamiento de una causa que obra libremente, aplicándolo a un ser en el mundo de lo sentidos, en cuanto por otra parte es este ser considerado como noúmeno, mostrando que no es contradictorio considerar todas sus acciones como físicamente condicionada en cuanto son ellas fenómenos, y sin embargo al mismo tiempo considerar la causalidad de las mismas en cuanto el ser operante es un ser de entendimiento, como físicamente incondicionada, y hacer así del concepto de la libertad un principio regulativo de la razón, por el cual yo no conozco lo que sea el objeto al que es atribuida tal causalidad, pero quito sin embargo el obstáculo, haciendo justicia por una parte en la explicación de los acontecimientos del mundo, y por consiguiente también en las acciones de los seres racionales, al mecanismo de la necesidad natural, que es remontar de lo condicionado a la condición en el infinito, y conservando abierto a la razón especulativa, el lugar que queda vacío para ella, a saber, lo inteligible para poner en él lo incondicionado.

Ahora bien, ese pensamiento no se podía realizar, yo no

podría transformarlo dirá Kant, en un conocimiento de un ser que obra así, ni aún siquiera según su posibilidad. Ese lugar vacío lo llena ahora la razón pura práctica, mediante una determinada ley de la causalidad en un mundo inteligible, a saber, la ley moral.

Con esto, es cierto que la razón especulativa no crece en consideración de su conocimiento, pero sí en consideración de la aseguración de su problemático concepto de la libertad, el cual aquí es proporcionada realidad objetiva, y aunque sólo práctica, sin embargo, indudable. (57)

Las leyes objetivas de la libertad explican aquello que debe suceder y se distinguen en esto de las leyes naturales que no tratan sino de lo que sucede.

Kant se había servido ya en 1770 de esta distinción clásica entre el ser y el deber ser, para oponer el dominio teórico al dominio práctico. Así en la Disertación de 1770 dice lo siguiente: "Nosotros consideramos una cosa teóricamente cuando estamos atentos solamente a aquello que concierne a su ser; la consideramos prácticamente si tomamos en consideración aquello que debería ser en ella por medio de la libertad". (58)

La experiencia nos revela, dirá Kant que el ser humano tiene el poder de determinarse por la razón, independientemente de los móviles de la sensibilidad, llamando práctico todo lo que es posible por medio de la libertad. Pero también la experiencia nos revela que este poder de la razón da nacimiento a prescripciones del deber ser. Se da por lo tanto un tránsito de un poder a un deber, las dos nociones aparecen intimamente ligadas una a otra.

Hay pues una racionalidad de las leyes objetivas de la libertad que es la que les confiere una universalidad y una necesidad, los dos elementos que constituyen su objetividad. Ahora bien, esas leyes llamadas también leyes prácticas son de dos formas: unas pragmáticas, las otras morales.

Las leyes pragmáticas son reglas de prudencia que nos prescribe la razón para permitirnos llegar a la felicidad y satisfacer así todas nuestras inclinaciones. Cuando tratamos el tema de los imperativos, vimos que estas leyes no ordenan, simplemente nos aconsejan lo que debemos hacer si queremos ser felices. Estos imperativos están por tanto fundados sobre principios empíricos, y la razón en este caso, no interviene sino para realizar el acuerdo entre los diferentes medios susceptibles de permitirnos llegar a este fin empírico que es la felicidad. Por consecuencia, se

pone al servicio de la sensibilidad sin subordinarse a ella. En efecto, el ser razonable que se somete a las leyes pragmáticas no se determina a satisfacer sus deseos sensiblos más que en la medida en que la razón se lo aconseja y juzga esta satisfacción útil para hacerle llegar a la felicidad. Es por su propio bien que la sensibilidad se pone por así decirlo, bajo la tutela de esta razón calculadora.

Contrariamente a lo que hemos visto en relación con las leyes pragmáticas, las leyes morales ordenan de una manera absoluta la manera como debemos comportarnos si queremos solamente volvernos dignos de ser felices. Este fin no es empírico, dice Kant sino dado completamente A PRIORI por la razón. Es ella la que pone el fin e indica lo que se debe hacer para realizarlo, por lo tanto, no está sometida a un fin que le es extraño. Las leyes morales puras determinan enteramente A PRIORI lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, es decir, el uso de la libertad de un ser razonable en general, dice Kant en la CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Este texto es interesante en la medida en que revela que la libertad que en este caso se realiza ella misma, prescribe un fin que no es otro que su propio fin. Mas precisamente, admitiendo que se debe distinguir a este nivel, libertad práctica y libertad moral, se está en derecho de a-

firmar que la posición de la ley moral pura aparece como la exaltación suprema de una libertad práctica que prescribe aquello que debe hacer un ser razonable para realizar el fin que él se pone necesariamente y A PRIORI en tanto que dotado de una libertad moral. (59)

La afirmación kantiana es en el sentido de que la existencia de un uso puro práctico de la razón es atestiguada por la experiencia. Nosotros constatamos, dirá Kant, que estamos sometidos a imperativos morales; más aún constatamos también que tenemos en nosotros mismos el poder de obedecer a esos imperativos, porque el deber está siempre ligado a un poder. Se da la conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, unida con la inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, sólo bajo la propia razón, por respeto hacia la ley. La ley que exige e inspira respeto, no es otra que la ley moral. La acción que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de todos los fundamentos de determinación por inclinación se llama deber, el cual encierra en su concepto determinación a acciones, por muy a disgusto que éstas ocurran. (64)

Con estos planteamientos creemos que hay material suficiente para responder a dos problemas que quedaron planteados al principio del presente capítulo, uno en relación

con la libertad práctica y el otro en relación con la libertad transcendental. El primero era la pregunta hecha por Kant en el capítulo tercero de la FUNDAMENTACION, ¿ cómo es posible un Imperativo Categórico ?; y el segundo es el planteamiento de la tercera antinomia en el capítulo de la "Dialéctica Transcendental" de la CRITICA DE LA RAZON PURA.

Analicemos el primero en base a la FUNDAMENTACION capítulo tercero.

El hombre encuentra en sí mismo una facultad gracias a la cual se distingue de las demás cosas, y aún de él mismo un tanto que es afectado por objetos. La facultad a la que se refiere Kant es la razón. De ésta nos dice que es más alta incluso que el mismo entendimiento, porque si bien éste es también actividad propia, en cuanto no contiene como los sentidos, meras representaciones, las cuales se producen únicamente cuando somos afectados por cosas, sin embargo, del entendimiento no se pueden sacar otros conceptos que aquellos que sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles para reunir las en una conciencia, ya que no puede pensar en absoluto sin ese uso de la sensibilidad. En cambio, la razón muestra bajo el nombre de las ideas, "una espontaneidad tan pura" que gracias a ella excede con mu-

cho, todo lo que la sensibilidad puede darle, y muestra su interés principal en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando de otra forma sus límites al entendimiento mismo.

Por ésto es que un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia, y como perteneciente no solo al mundo sensible, sino también al inteligible. Por lo cual tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas en todas sus acciones. Primero, en cuanto pertenece al mundo sensible bajo leyes naturales, y segundo como perteneciente al mundo inteligible bajo leyes que independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón.

De esta forma, el hombre mismo como ser racional que es y perteneciente por tanto al mundo inteligible, no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, de la cual se halla inseparablemente unido el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.

En realidad dice Kant en la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA

que si las acciones del hombre, tal como pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones del mismo como fenómenos, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad.

Preparado de esta manera el terreno, podemos contestar con las mismas palabras de Kant, a la pregunta: ¿ cómo es posible un imperativo categórico ? . "Así pues, la pregunta de cómo un imperativo categórico sea posible, puede sin duda ser contestada en el sentido de que puede indicarse la única suposición bajo la cual es él posible, a saber: la idea de la libertad". (60)

Analícemos la segunda cuestión ¿ Como soluciona Kant la tercera antinomia propuesta en la Dialéctica Transcendental ?

Por principio de cuentas, sabemos que nos encontramos en presencia de dos aserciones que aunque idénticas, están sin embargo las dos rigurosamente fundadas. En los prolegómenos, Kant no duda en afirmar que la tesis y la antítesis han sido establecidas por pruebas igualmente luminosas, claras e irresistibles, y a garantizar él mismo la solidez de esas pruebas. Pero Kant estaba íntimamente convencido del destino favorable que deben tener nuestras facultades como

para poder pensar que el origen de tal conflicto es un simple malentendido, el cual se trata de disipar a fin de anular el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma.

Por lo tanto, es necesario en primer término subrayar que la cuestión propuesta no se presenta bajo la forma de una proposición disyuntiva planteándonos la necesidad de escoger entre la necesidad natural y la libertad como si todo efecto en el mundo debiera resultar o de la naturaleza o de la libertad. Si tal debiera ser la formulación de este problema, es claro que la respuesta ya se habría encontrado, y el debate se terminaría inmediatamente. Porque en realidad hay que considerar que la Dialéctica Transcendental ha sido precedida por la analítica y sus resultados no pueden ser ignorados. De esta forma, no nos sorprenderemos que Kant haya juzgado bueno recordarnos que el principio de causalidad constituye una ley del entendimiento de la cual no nos es permitido bajo ningún concepto o pretexto separar o desligar algún fenómeno. "La exactitud de este principio que establece que todos los acontecimientos del mundo sensible constituyen un encadenamiento universal siguiendo las leyes de la naturaleza, está ya firmemente establecido como un principio de la Analítica Transcendental y no sufre excepción alguna".(61)

En este sentido, la antítesis parece obtener desde el principio una ventaja innegable. Lo que constituye su verdad, lo que le otorga fuerza es que mantiene con gran firmeza y hasta con intransigencia, el principio de causalidad. Con ella cree poder concluir que no hay libertad. Falta saber si esta conclusión es legítima. La cuestión que se plantea es la de saber si es posible hacer concordar la causalidad por libertad, con la ley general de la necesidad natural. El problema es solamente de saber si no obstante este principio de causalidad en un efecto ya determinado según la naturaleza, puede encontrarse la libertad o si está completamente excluida por esta regla inviolable. Veamos este problema en las propias palabras de Kant: "Toda la cuestión es aquí de saber si no reconociendo en la serie entera de todos los acontecimientos más que una necesidad natural, es sin embargo posible entrever esta necesidad que, de un lado no es más que un simple efecto natural, como siendo de otro lado un efecto de la libertad, o si hay entre las dos especies de causalidad una contradicción absoluta". (62)

De esta manera se traza la vía que debe conducirnos a la solución crítica de esta antinomia. Es incontestable en efecto que los fenómenos se encadenan rigurosamente unos a otros, siguiendo la ley universal de la causalidad. Imposible por consecuencia, encontrar la libertad entre ellos.

Vana será toda tentativa que trate de conciliar la naturaleza y la libertad, si se admite como lo quiera la opinión común, que los fenómenos tengan una realidad absoluta. Si no hay más que fenómenos, o en otros términos, si los fenómenos son cosas en sí, entonces no hay lugar para la libertad, y el principio de causalidad debe extenderse a todas las cosas en general consideradas como causas eficientes.

Pero esta opinión común, absolutamente anuladora de la libertad, ha sido ya descartada por la "Estética Transcendental", la cual ha probado suficientemente que todos los objetos de la experiencia no son otra cosa que fenómenos es decir, simples representaciones "que no tienen fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada en sí". (63)

Los fenómenos no constituyen pues, toda la realidad. Más aún, no siendo más que fenómenos, deben tener un fundamento que no sea él mismo un fenómeno sino un objeto transcendental que los determine como simples representaciones.

Nosotros podemos llamar objeto transcendental a la causa simplemente inteligible de los fenómenos en general, dice Kant en la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA, y añade: El objeto transcendental sirve de fundamento a los fenómenos.

Perosi los fenómenos pueden tener causas inteligibles, es gracias al carácter esencialmente sintético de la categoría de causalidad que no exige la homogeneidad del condicionado y de la condición en la síntesis. La causa y el efecto pueden no ser de "la misma especie", dirá Kant.

Para medir todo el aporte de esta operación, es necesario referirse a la distinción de lo matemático, y lo dinámico, distinción esencial que recorre toda la CRITICA DE LA RAZON PURA, puesto que se la encuentra primeramente en el nivel de las categorías y de los principios, para encontrarla después en el nivel de la antitética en donde se muestra particularmente fecunda en razón del rol decisivo que juega en la solución de las antinomias.

Las categorías matemáticas (Aquellas de la cantidad y de la cualidad) se refieren a los objetos de la intuición y conciernen simplemente a la unidad de la síntesis en la representación de la existencia de esos objetos. Pero en los dos casos la síntesis es diferente: las categorías matemáticas encierran siempre una síntesis de lo homogéneo, en tanto que las categorías dinámicas no exigen esta homogeneidad y permiten una síntesis de lo heterogéneo. Así se explica que en las antinomias matemáticas sea imposible encontrar lo incondicionado, estando aceptado que la relación matemática de

Las series de fenómenos no acepta que se introduzca otra condición que una sensible, es decir una condición que sea ella misma una parte de la serie. Por el contrario, en las antinomias dinámicas, la serie dinámica de las condiciones sensibles permite una condición heterogénea que no es una parte de la serie, pero que, en tanto que puramente inteligible, reside fuera de la serie, lo cual da satisfacción a la razón y pone la incondicionado a la cabeza de los fenómenos sin perturbar la serie de esos fenómenos siempre condicionados y sin por eso orientarla contrariamente a los principios del entendimiento.

En consecuencia, nada nos impide, según el planteamiento kantiano, atribuir al objeto transcendental, además de las propiedades que tiene de aparecer, una causalidad que no es fenoménica, bien que su efecto se encuentre, sin embargo, en el fenómeno. Una tal causa inteligible es por tanto, lo mismo que su causalidad incondicionada, fuera de la serie, en tanto que sus efectos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. De esta manera es posible pensar en una doble lectura de cada acontecimiento. De una parte conviene según las exigencias del entendimiento científico, ligarlo a los fenómenos antecedentes que lo han determinado e insertarlo en la trama de la necesidad física; pero de otra parte será legítimo concebirlo como el efecto de una causa inteligible,

sin pretender sin embargo, conocer esta causa suprasensible, ni tampoco la relación que lo une a su efecto sensible. El efecto puede entonces ser considerado con relación a su causa inteligible como libre y al mismo tiempo, con relación a los fenómenos, como una consecuencia de esos fenómenos, siguiendo la necesidad de la naturaleza. Correlativamente la causalidad de un ser podrá ser considerada bajo dos puntos de vista, como inteligible en cuanto a su acción considerada como aquella de una cosa en sí, y como sensible en cuanto a los efectos de esta acción considerada como fenómeno en el mundo sensible. (64)

Distinción entre cosas en sí y fenómenos, posibilidad de pensar una relación de causalidad entre las cosas en sí y los fenómenos, no obstante la heterogeneidad que existe entre el condicionado y la condición, tales son los dos principios de resolución que permiten resolver la tercera antinomia. En efecto, gracias a que la categoría de causalidad permite operar una síntesis de lo heterogeneo, es que se nos ofrece una perspectiva completamente nueva y que el proceso donde la razón se encuentra ahora comprometida, puede ser terminado por una transacción que satisface las dos partes.

Así, a la cuestión propuesta acerca de si es posible realizar el acuerdo entre la causalidad por libertad con la

causalidad natural, Kant responde en la tercera antinomia que la falsedad de la hipótesis consiste en representar como contradictorio aquello que es conciliable.

Nos encontramos por tanto, en presencia de una overtura dialéctica. Las dos afirmaciones siendo opuestas pueden ser verdaderas. (65)

Terminemos este tema central de la libertad, con el análisis de un texto de la Metodología: "Nosotros conocemos entonces, por la experiencia, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, en tanto que la libertad transcendental exige una independencia de esta misma razón hacia todas las causas determinantes del mundo sensible y que por este título parece ser contraria a la ley de la naturaleza y a toda experiencia posible, quedando como consecuencia en el estado de problema". (66)

Este texto es importante porque encierra ideas fundamentales, por ejemplo la distinción que establece entre libertad práctica y libertad transcendental. Es interesante notar que es el mundo sensible el que sirve en alguna manera de punto de orientación para permitirnos conocer esta distinción. La libertad transcendental es caracterizada en e-

fecto por una independencia absoluta en relación con este mundo, a tal punto que parece contradecir las leyes naturales. La libertad práctica, al contrario, se inserta por así decirlo en la naturaleza misma para librarnos del determinismo sensible. Por lo tanto, mientras en el primer caso, la causalidad de la razón es absolutamente independiente respecto a todas las causas naturales, en el segundo caso, esta misma razón en cuanto a su causalidad se presenta como una de las causas naturales. De aquí resultan dos consecuencias; la primera está expresada en el texto mismo con suficiente claridad: la libertad transcendental, radicalmente heterogénea al mundo sensible, no puede ser en manera alguna objeto de experiencia y permanece por consecuencia en el estado de problema. Por el contrario, la libertad práctica permanece muy próxima del mundo sensible, y puede ser atestiguada y conocida por la experiencia. Resulta de todo ésto por fin, que el problema de la realidad transcendental, no podría poner en cuestión el uso puro práctico de la razón, uso que comprendemos innegablemente por la experiencia psicológica.

La conclusión de Kant en torno a estas cuestiones es contundente: la cuestión relativa a la libertad transcendental concierne solamente al saber especulativo y podemos dejarla de lado como indiferente cuando se trata de lo que es práctico. Inversamente, el hecho de la realidad práctica no

revela de ninguna manera la realidad de la libertad trascendental. Estas dos libertades se inscriben en dos esferas radicalmente heterogeneas: Una es un concepto problemático de la razón, el otro es un hecho demostrado por la experiencia.

CAPITULO TERCERO
LIBERTAD E HISTORIA

En su Filosofía de la Historia, Kant se permite, haciendo uso de su capacidad de análisis, exponer con sumo cuidado una serie de brillantísimas ideas en relación con la historia humana, haciendo una interpretación de los acontecimientos que le permita una anticipación del futuro y hasta una tesis finalista que propone la feliz culminación del desarrollo humano. Hagamos un análisis de algunas ideas, dejando de lado otras, pero teniendo siempre presente la intención fundamental de Kant: esclarecer los hechos, ofrecer interpretaciones que puedan ser racionalmente aceptadas, que estén por lo tanto dotadas de una lógica interna que pueda ser el fundamento mismo de la teoría en su conjunto.

1.- INFLUENCIA DE LA ILUSTRACION EN KANT

Para ubicarnos en este análisis, es necesario tener presente que Kant perteneció a la ilustración y tuvo una gran fe en ella, porque ésta ha permitido al hombre hacer uso de su razón, y será también finalmente la que le permita lograr un estado perfecto. Por eso en un texto de LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA dice: "Si la pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, la audacia y la decisión serán factores determinantes en el desarrollo de la especie humana". (67)

Por este motivo, nuestro autor considera ilícito establecer una constitución inconvencible que nadie pudiera poner en tela de juicio públicamente, pues en este caso, nos dice, se interrumpiría la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento.

Más aun, hasta en materia religiosa es necesario permitir al hombre pensar y no dejarlo todo a la fé. De esta manera llega para el hombre el momento de la madurez, aquel que consiste en hacer cabal uso de sus facultades intelectuales aún al precio más elevado; de esta forma también va consiguiendo la especie humana tener más libertad, al valerse cada vez mas de sus propios medios, prescindiendo de autoridades externas, de imposiciones ajenas.

Puede parecer que no es posible construir una historia con arreglo a un fin. Contemplamos el mundo con su gran ajeteo, y a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad, de maldad y de afán infentiles, y a fin de cuentas no sabe uno que concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma. Sin embargo hace falta descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas, alguna intención de la naturaleza. (68)

Es necesario resaltar que para la FILOSOFIA DE LA HISTORIA de Kant, el concepto constitutivo o hilo conductor, es el concepto de la libertad, pues la realidad práctica de ésta, debe ser considerada como la tarea continua de la humanidad en su desarrollo histórico.

En realidad parecería que Kant se vió impelido a ligar intrínsecamente la libertad y la ley en un sistema de moral, precisamente por la representación que él se había hecho de la libertad como fin idealmente necesario, y por consiguiente como ley de evolución de la humanidad.

Es significativo, no cabe duda, que al iniciarse la IDEA DE UNA HISTORIA UNIVERSAL EN SENTIDO COSMOPOLITA, Kant haga el siguiente planteamiento: cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza. - La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá describir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los juegos singulares se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la esp

cie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento de sus disposiciones originales. (69)

No escapa a la mirada observadora de Kant, el hecho de que en una creatura, todas sus disposiciones naturales están determinadas de manera que se puede llegar un día a un desarrollo completo y conforme a una finalidad. Si acaso fuera posible admitir un órgano sin uso, una tendencia sin fin, la doctrina teleológica de la naturaleza se encontraría contradicha. Para Kant es una preocupación señalar que sólo en el caso de que hubiera un juego sin finalidad, se prescindiría de las explicaciones pues no habría entonces más que el desolador azar. Pero que en cambio, en el hombre todas sus disposiciones naturales tienen como fin el uso de la razón, de donde se sigue que el desenvolvimiento de esas disposiciones no puede producirse en él como en los otros seres vivos, porque si la razón es la facultad de sobrepasar los límites del instinto natural, no puede por tanto, limitarse a la extensión de éste. Así, en lugar de actuar con una seguridad y una precisión inmediatas, debe calcular, instruirse, crearse condiciones apropiadas.

3.- LIBERTAD Y EVOLUCION

Para que la razón y con ella el desarrollo general del

individuo arriven a la plenitud de su desarrollo y de su función, la vida de cada persona aparece infinitamente corta, por lo cual es necesario que su progreso se continúe a través de innumerables series de generaciones, capaces de transmitirse unas a otras los conocimientos, para que el germen que lleva escondido nuestra especie, llegue hasta la etapa de desarrollo que corresponde a su intención. De esta forma, es posible pensar que solamente a la especie le han sido reservados los poderes y los medios de hacer que se desarrollen los gérmenes originariamente depositados en el hombre, y es sólo la especie la que debe asegurar el advenimiento definitivo de la racionalidad. De no ser así, las disposiciones deberían ser consideradas en gran parte como vanas y sin finalidad, "lo cual destruiría todos los principios prácticos y de ese modo, la naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar el resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre, se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil". (70)

Dotando al hombre de razón y libertad de la voluntad, la naturaleza se ha dispensado de procurarle todo aquello que éstas le pueden proporcionar, porque éste no debía ser dirigido por el instinto ni tampoco cuidado e instruido por conocimientos venidos de fuera, sino que tendría que obtenerlo todo de sí mismo. Parece que la naturaleza ha queri-

do que en el hombre, el arte de organizar su vida y de cumplir su destino le fuera activamente confiado y que su perfección como su felicidad fueran obra suya. Ella le ha dejado el mérito al mismo tiempo que la obligación de realizar un esfuerzo con frecuencia doloroso que debía elevarlo desde una rudeza extrema hasta la máxima destreza, hasta la máxima perfección de su pensar, y que de ese modo a él le correspondiere todo el mérito y sólo a sí mismo tuviera que agradecerle.

4.- PAPEL DE LAS GUERRAS EN LA HISTORIA.

De que el devenir humano se orienta hacia una finalidad, y que la especie tiene un destino que realizar, son afirmaciones que no ofrecerán dificultad para ser aceptadas; el problema es ver como se las ingania Kant para interpretar de tal modo los acontecimientos, inclusive los más nefastos, que al fin de cuentas le permitan sostener ciertas tesis optimistas, de ante mano concebidas de acuerdo con su posición religiosa y con las principales tendencias de su época.

Para el pensamiento de Kant, la solución a las graves crisis humanas podría realizarse de acuerdo a su visión teleológica, de la siguiente manera: Para obligar al hombre a

desenvolver sus disposiciones, la naturaleza emplea un camino sinuoso pero seguro. Estimula dos inclinaciones contradictorias que hay en el hombre. Una de ellas le lleva a reunirse en sociedad, mientras que la otra le inclina a hacer valer sin reserva sus deseos individuales y por consecuencia amenaza la disolución de la sociedad donde se desarrolla, esta "insociable sociabilidad" de los hombres es causa de que ni puedan renunciar a la vida social, que por otra parte es la condición necesaria de la cultura y de los progresos de sus facultades, ni en aceptar inmediatamente la regla que limitaría sus pretensiones poniéndolos a todos al mismo nivel. Por los obstáculos que los hombres se ponen unos a otros, se ven impulsados a sobrepasarse mutuamente, se ven impulsados al trabajo, a poner en juego todas sus aptitudes. Basándose en estos razonamientos Kant puede asegurar que la sociedad civil es el lugar donde la humanidad va laboriosa y seguramente a su fin.

Recurriendo a la imagen de lo que sucede en el bosque nos dirá que sólo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, las inclinaciones producen el mejor resultado, como ocurre con los árboles, que al tratar de quitarse unos a otros el aire y el sol, se esfuerzan en buscarlo por encima de sí mismo y de ese modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden

den sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen.

Toda cultura y todo arte, ornamento de la humanidad, el más bello orden social, son fruto de la insociabilidad que se ve obligada a disciplinarse y a desenvolver completamente por medio de una forzada habilidad, los gérmenes de la naturaleza.

Kant ve en estos hechos la labor incesante de donde resulta, junto con la civilización, un acrecentamiento continuo de las luces. Todo ésto convertía en un principio, los vagos instintos morales, en principios prácticos determinados. De esta manera también se fue transformando el consentimiento forzado para realizar la vida social, en una voluntad verdaderamente moral de asociarse y formar un todo. Así, los hombres ven con el tiempo convertirse en felices efectos, la lucha nacida de sus pasiones. "Sin aquellas características tan poco amables de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoistas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres tan buenos como los borregos encomendados a su cui-

dad, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón". (72)

De acuerdo con este punto de vista, es posible dar gracias a la naturaleza por las incompatibilidades que suscita, por la emulación de la vanidad curiosa, y hasta por el deseo insaciable de poseer y de mandar, ya que sin estas características, todas las excelentes disposiciones naturales que hay en la humanidad, dormirían eternamente raquíticas.

5.- LAS COMUNIDADES NECESITAN DE UN GOBERNANTE

El hombre quiere la concordia, pero la naturaleza sabe mejor que es lo que le conviene y prefiere la discordia. El hombre quiere vivir cómoda y plácidamente, pero la naturaleza quiere que salga de la indolencia y de la pasividad y que se lance al trabajo y al esfuerzo personal para poder encontrar los medios que le libran sagazmente de esa situación.

De esta forma, el resultado del antagonismo social es la condición del progreso humano. Kant a diferencia de Herder quien se complace en hacer resaltar en su conjunto

todos los factores y todos los aspectos de la civilización humana, no hace hincapié en otro resultado esencial de la evolución de los hombres en sociedad, que la idea de un sistema social regular, es decir de una constitución civil que funde y haga reinar universalmente el derecho. En todo caso, subordina las otras formas de vida espiritual a esta determinación práctica. Ya habíamos dicho que para Kant, el progreso humano tiene por término específico el establecimiento de la libertad. Pero sabemos que la libertad individual no puede realizarse, sin establecer límites a la libertad de los otros, y de manera recíproca, los otros no pueden disfrutar de su libertad, sin poner límites a nuestra libertad. Y es precisamente esta transición de una libertad sin freno, una libertad salvaje, a una libertad gobernada al mismo tiempo que garantizada por la ley, la que realiza, la unión en parte forzada, de los hombres. La violencia, enemiga de las inclinaciones mismas a las cuales cree servir, debe cada vez reducirse más, a expensas del orden jurídico por el cual la voluntad general, se impone a las voluntades particulares. Esta violencia, sin embargo amenazaré siempre con irrumpir de nuevo en el panorama, y para contenerla hace falta una autoridad, un gobernante, que sea precisamente el encargado de hacer prevalecer las leyes generales, que quebrante las voluntades individuales y les obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos. Sin embargo, éste señor, intérprete de

la voluntad general, jefe supremo de la justicia, es él mismo un hombre, sujeto a las mismas pasiones, las cuales está encargado de dirigir. "El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, un hombre". (73) Por eso, esa tarea es la más difícil de realizar, puesto que su solución perfecta es imposible. Con una madera tan retorcida como es el hombre, no se puede conseguir nada completamente derecho.

Por tanto, si el mayor problema para la especie humana es llegar al establecimiento de una constitución fundada sobre el derecho, la solución de este problema no puede ser más que difícil y tardía, y conseguirse sólo por aproximaciones sucesivas. Sólo después de múltiples e infructuosas tentativas, podrán darse y combinarse en medida suficiente las condiciones indispensables para poner en práctica tal idea.

A Kant le preocupa, no cabe duda, el establecimiento de un orden legal, por eso propone como necesaria, la institución de una constitución civil perfecta. Pero este problema, nos dice, depende a su vez del problema de una legal relación exterior entre los estados, señalando el uso que cada quien debe hacer de ella en sociedad.

6.- LA PAZ PERPETUA

Esta legal relación entre los estados se realizará a través nuevamente de la insociable sociabilidad que obligó a los hombres a encontrar en comunidad, pero ahora en relación con los estados mismos, pues es de esperarse que cada comunidad, en las relaciones exteriores, se encuentre en una desembarazada libertad y por tanto, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros, ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal.

Por lo tanto, lo que complica el problema y a la vez vislumbra una solución es el antagonismo de los diferentes estados entre los cuales existe la radical insociabilidad que existía entre los individuos.

Así, empleando un razonamiento analógico, Kant sostiene que es lícito suponer que los mismos males que forzaron a los individuos a someterse a la regularidad de las leyes civiles, forzarán también a los estados a buscar una constitución que permita la existencia de relaciones internacionales.

Nuevamente la naturaleza ha empleado la incompatibilidad entre los hombres como medio para encontrar en su inevitable antagonismo, un estado de tranquilidad y seguridad, pues me-

dante la guerra y los conflictos de todos tipos que tienen que padecer los estados, la naturaleza los empuja mediante toda clase de ensayos y tanteos a la solución que la razón les pudo haber inspirado sin necesidad de tan fatales consecuencias a saber: "A escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones". (74)

En esta unión imaginada por Kant, todos los estados, hasta el más pequeño puede obtener seguridad y derecho por medio de una federación de naciones, de una potencia unida. Esta pazperpetua que St. Pierre y Rousseau tomaban un poco en broma, es para Kant el máximo ideal de acción el cual no es presentado como un fin próximo sino como un fin remoto que solo podrá darse bajo la condición de un gran proceso que surgirá a través del conflicto de los pueblos y no como un sueño y una simple aspiración a la felicidad. Veamos las propias palabras de Kant: "Aunque esta idea parece una divagación calenturiente y haya sido tomada a chacota como tal por un abate, St. Pierre y Rousseau, (acaso porque creyeron inocentemente en su inminencia), no por eso deja de ser la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres, y que forzará a los estados a tomar la resolución que también el individuo adopta tan a desgana, a saber: a hacer dejación de su brutal libertad y a buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal

" (75)

De esta forma, la historia humana cumpliría con un plan secreto de la naturaleza, en vistas a producir una constitución política perfecta que regulara las relaciones entre los estados y entre los individuos dentro de cada estado. Kant recurre a una imagen para ilustrar la idea que viene manejando. Ya sea, nos dice, que los estados como los átomos de materia, mediante choques accidentales logren toda clase de formaciones, destruidas de nuevo por nuevos choques, hasta que finalmente y por casualidad resulte una formación tal que pueda mantenerse estable, o ya sea que, suponiendo que la naturaleza persiga en este caso un curso regular, (el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de la animalidad más baja hasta el nivel máximo de la humanidad), en cualquiera de los casos propuestos se plantea una cuestión: ¿ se puede suponer finalidad en la naturaleza en sus partes y rechazarla en su conjunto ?

Indudablemente que no. EL proceso humano sigue su marcha, su desenvolvimiento que según la línea trazada por Kant sería la de la siguiente manera: Una vez que la lucha entre unos países y otros ha forzado a los estados a unirse para asegurar las condiciones de prosperidad interior, irán estos fomentando poco a poco el desarrollo de la libertad.

Por el derecho que ella reconoce a cada quien de conducir sus negocios como prefiere, la libertad civil es una suerte de satisfacción, y de energía que uno no podría en la relación de los pueblos restringir sin lamentarlo.

En realidad la esperanza de Kant, en este sentido del desarrollo humano, se encuentra en el terreno de la moral. El arte y la ciencia nos han hecho cultos, somos civilizados hasta el exceso, pero para que nos podamos considerar como moralizados, falta mucho todavía. Sin embargo es de esperarse que el hombre se vaya moralizando cada vez más, que vaya desarrollándose en el terreno de la libertad.

Mientras los estados sigan gastando sus energías en vanas y violentas ansias expansivas, nada hay que esperar en lo moral. Hace falta una larga preparación interior de las comunidades para la educación de sus ciudadanos. Hace falta una educación verdaderamente moral. El género humano saldrá del caótico atolladero de las actuales relaciones estatales hasta que la unión jurídica de los hombres haga de cada uno de ellos un verdadero ciudadano del mundo, una sociedad en donde reinen el orden y la legalidad. Aunque esto no pase de ser un proyecto, dice Kant, empieza a percibirse un sentimiento en los miembros interesados en la conservación del todo, lo que nos da la esperanza de que después de muchas

revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde puedan desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.(76)

Por los planteamientos que venimos manejando, podemos afirmar que la filosofía kantiana de la historia es una teleología que se realiza por y a través de la moralidad.

7.- EVOLUCION Y MORALIDAD

Tal vez el paraíso primigenio del hombre era el estado de pura rudeza, de pura animalidad, de puro instinto, por lo tanto, al empezar a aparecer la razón, el hombre se vió expulsado de este paraíso. De esta manera se fue realizando el tránsito de la tutela de la naturaleza, al estado de libertad. Pero hay que caer en la cuenta que esta libertad debe considerarse en un contexto social, porque la sociedad es natural al hombre, una naturaleza que este crea y recrea sin cesar, sometida a su libertad, de la cual debe volverse una expresión siempre purificada.

La acción moral, al mismo tiempo que hace al hombre digno de la posterior felicidad, entretiene desde aquí abajo relaciones humanas mas conformes con la razón. El aumento

de la moralidad no es el fenómeno de una revolución sino de una evolución, indica Kant y añade: " de una constitución jusnaturalista que no se conquista entre luchas salvajes puesto que la guerra de dentro y la de fuera, destruyen todos los estatutos existentes. Puedo asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días me es permitido predecir, sin pretensión de ser un vidente, el logro de este fin, y a partir de ahí, su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo". (77)

A través de éstos textos podemos ver que Kant realizó una FILOSOFÍA DE LA HISTORIA con la que pretende no solamente prescribir lo que debe hacerse, sino describir o al menos indicar el sentido y las etapas de la evolución que conduce a la comunidad humana.

En el capítulo primero de esta tesis, mostramos que Kant aprendió de Rousseau que no es necesario identificar cultura y moralidad. Ahora nos interesa señalar que también en su relación con Rousseau, Kant comprendió cuál es el auténtico valor de la verdadera cultura.

La naturaleza está dada, la cultura es una tarea. Sólo por la cultura la naturaleza del hombre se vuelve humana. Kant ha mostrado, nos dice Jean Lacroix, que el pensamiento

de Rousseau sigue un plan racional que es perfectamente coherente. Quienes lo acusan de contradecirse no lo comprenden. Lo propio de Rousseau según Kant, es a la vez haber mostrado el conflicto entre naturaleza y cultura y haber propuesto una solución. Rousseau se esforzó por pensar las condiciones de un progreso de la cultura que permita a la humanidad desarrollar sus disposiciones en tanto especie moral sin desobedecer a su determinación, de manera de superar el conflicto que la opone a ella misma en tanto especie natural.

A decir verdad la naturaleza se encuentra en el momento en que el arte y la cultura alcanzan su más alto grado de perfección. El arte acabado se vuelve de nuevo naturaleza. La función suprema de la educación y del derecho, fundados ambos sobre la libertad humana es lo que hace la unidad del Emilio y del Contrato Social; es permitir a la naturaleza expandirse en la cultura, o mas bien es la cultura misma que se vuelve la verdadera naturaleza del hombre. De ahora en adelante los hombres vuelven a encontrar lo inmediato del que gozaban anteriormente en su existencia natural, pero lo que descubren ahora no es ya solamente lo inmediato primitivo de la sensación y el sentimiento, es lo mediato de la voluntad autónoma y de la conciencia racional. La finalidad de Rousseau no ha sido jamás el rechazo de las artes y de la cultura, sino la esperanza de un retorno a la unidad, de un

despertar de la confianza, de una comunicación en la felicidad, de una vida reconciliada. (78)

Es la naturaleza misma lo que empuja al hombre a la cultura. Ni Kant ni Rousseau han pensado jamás que hubiera sido necesario permanecer en la inocencia primitiva, o más bien natural. Kant se expresa de una manera precisa al hablar de la insociable sociabilidad del hombre a la cual ya hicimos alusión.

Centrándonos de nuevo en Kant, podemos decir que éste combina en realidad, un cierto pesimismo respecto del individuo y un optimismo cierto respecto de la especie. Hace falta un desarrollo infinitamente largo para el desarrollo de este progreso humano. El finelismo y el naturalismo kantiano hacen de la historia una dialéctica cuyo fin es la unión civil completa de la especie humana, dice Lacroix refiriéndose a las teorías de Kant. (79)

La hipótesis del progreso de la humanidad hacia una comunidad tan perfecta como sea posible, es decir, sin guerra y mundialmente organizada en el plano jurídico no es más que una hipótesis, pero una hipótesis que se vuelve un verdadero deber, una regla de acción obligatoria en cuanto somos capaces de formularla. Se trata de una especie de postulado

práctico: Si la humanidad persigue el objetivo del estado de derecho, primero naturalmente y sin saberlo, debe establecer en seguida los actos que lo acerquen a él cada vez más a medida que toma conciencia de ello. Sólo una prueba perentoria en sentido contrario podría liberar de este imperativo mostrando su vanidad, pero una prueba semejante no podría ser presentada con justicia.

Según la opinión de Lacroix la filosofía kantiana de la historia, pieza central del sistema, es la marcha de la humanidad hacia un estado cosmopolita que la naturaleza prepara utilizando lo que hay de sociable en el hombre, para una más grande sociabilidad, y que la naturaleza acaba, dando su sentido moral a ese plan oculto de la naturaleza. Sin embargo, dice también Lacroix interpretando a Kant, esta realización de la comunidad jurídica de los hombres no agota su destino moral. Hay una especie de vocación jurídica de la especie y de vocación moral de la persona; y la primera es por cierto exigida por la segunda. (40)

8.- MORALEDAD Y DERECHO

Para Kant, moralidad y legalidad permanecen separadas. La comunidad moral, verdadero mundo inteligible de las relaciones interhumanas, merecida por la acción práctica del hom-

bre y realizada por el Dios legislador, es radicalmente distinta de la comunidad legal y de la constitución republicana mundial que permitiría en el mundo el más grande desarrollo de las posibilidades de la especie.

Del derecho a la moralidad la distancia es infinita. Si bien pertenece a la especie perseguir esta gran aventura que conduce al estado de derecho, a la federación de pueblos y finalmente a la paz perpetua, sólo es la persona quien tiene un destino inmortal.

9.- ALGUNAS CONJETURAS SOBRE EL COMENZO DE LA HUMANIDAD

Poco antes de la publicación de la FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES, Kant vuelve a la FILOSOFIA DE LA HISTORIA para completar el esquema que antes había trazado. Aplicaba al problema de los orígenes las mismas concepciones que antes había aplicado al problema del fin de la historia. Solamente, remarcaba, si para determinar el fin de la historia es posible e indispensable apoyarse sobre los documentos y sobre los hechos, no es lo mismo cuando se trata de determinar los orígenes. A falta de un relato exacto, ¿Qué se puede hacer? Tal vez osar conjeturas que valdrán sobre todo si se den como tales y si se desarrollan siguiendo el hilo conductor de la razón unida

a la experiencia. Las conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad son una interpretación de la génesis tal vez sugerida por Herder y que tienden a explicar racionalmente el momento de crisis radical en el cual el hombre rompió con la naturaleza e inauguró su propia historia. Sin imaginar al hombre en el grado más rudimentario en que se le puede suponer, nos lo podemos representar en un principio como capaz de mantenerse en pie, de caminar, de hablar, y en cierta medida de pensar, pero todavía guiado en el ejercicio de esas diversas operaciones por el puro instinto. "El instinto, esa voz de Dios a la que obedecen todos los animales es quien debe conducir al novato en sus comienzos. Este instinto le permite conocer algunas cosas, le prohíbe otras. Pero no es menester suponer la existencia de un instinto especial hoy perdido, para asegurar este amparo". (81)

Obedeciendo a la voz de la naturaleza, este novato se encontraba bien, pero la fuerza secreta de la razón lo inducía a buscar la satisfacción de sus inclinaciones en otros objetos que aquellos que le habían indicado sus deseos. Así, mientras el hombre inexperienced siguió obedeciendo a la voz de la naturaleza, se encontró comparando lo gustado a sus anchas. Pero pronto la razón comenzó a animarse y buscó comparando lo gustado con lo que otro sentido no

tan trabajado por el instinto, por ejemplo la vista, le presentaba como semejante a lo gustado, la ampliación de su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto. La ocasión para la apostasía de las inclinaciones naturales pudo ser una nimiedad, pero el éxito del primer intento que significó cobrar conciencia de que la razón era la facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales fue muy importante, y para el género de vida, decisivo. Así fue como se presentó por primera vez la ocasión para que la razón comenzara a porfiar con la voz de la naturaleza e intentara el primer ensayo de una elección libre, que, en su condición de tal, no resultaría de seguro con arreglo a lo esperado.

Imagínese todo lo pequeño que se quiera el daño que de pronto sintió el hombre, la cosa es que abrió los ojos, descubrió en sí la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado como el resto de los animales en una sola. El hombre escogió también su alimentación en lugar de atenerse a la regla puramente instintiva que le permitía consumir ciertos alimentos y le prohibía otros. Sustrajo el apetito sexual a la primitiva ley de periodicidad y de uniformidad, aprendiendo a esperar y hasta rechazar aquello que le reclamaba su inclinación. Del deseo físico fué conducido al amor; de la impresión de lo

agradable el gusto de la belleza, primero en la especie humana y después en la naturaleza. Con el sentimiento de pudor - se preparó gozos más libres y más vivos, al mismo tiempo que testimoniaba un dominio sobre sí mismo y una delicadeza íntima que anunciaban un ser hecho para la verdadera vida social y para la moralidad. (82)

Aplicando el Imperativo Categórico a sus teorías, Kant afirma que cuando el hombre se sirvió de los animales para su alimentación y para satisfacer otras necesidades, mostró que él era un fin de la naturaleza y que en la nueva sociedad de la que él formaba parte, ninguno de sus semejantes - debía servir de instrumento, sino que todos debían ser tratados como fines en sí. De este manera se daba una preparación muy anticipada de las limitaciones a que la razón había de someter en lo futuro a la voluntad, en consideración a los demás hombres y que es mucho más necesaria a la institución de la sociedad, que la inclinación y el amor. (83)

Así concibe Kant los orígenes de la humanidad, el primitivo despertar de su racionalidad y los múltiples problemas que ésto le acarree. Pero el camino está iniciado, en vano el hombre se vuelve hacia el paraíso perdido, es decir, hacia el estado primitivo de simplicidad, de ignorancia y de paz. La inexorable ley que le impulsa al deseq

volvimiento de sus facultades, pone entre sus nostálgicos deseos y la legendaria morada una barrera infranqueable. En el fondo se produce una escisión entre el destino del individuo y aquel de la especie. El individuo, por haber usado de su libertad contra el instinto, se ha vuelto físico y moralmente miserable. Pero la especie disfruta de las penas y hasta de las faltas del individuo ya que es ella la que progresivamente realiza las aptitudes de la humanidad. Con razón vió Rousseau que el gran problema consistía en resolver por medio de la educación bien otorgada y por medio de la sociedad bien constituida, la oposición que existe entre los dos destinos diferentes del hombre. Kant por su parte ve que la historia de la libertad comienza con mal pues es obra del hombre. Para el individuo que en este uso de su libertad no mira más que así mismo, tal cambio representa una pérdida; para la naturaleza cuyo fin en el hombre se orienta hacia la especie, fue una ganancia. Aquel por lo tanto, tiene motivos para atribuir a su propia culpa todos los males que soporta y todas las maldades que practica, pero también para admirar y loar la sabiduría y la adecuación de ese orden en calidad de miembro del todo.

Ya para terminar es conveniente hacer la siguiente observación: la FILOSOFIA DE LA HISTORIA ha tenido una ex-

trama importancia en la constitución de la filosofía PRACTICA de Kant. Surgida de observaciones expresadas en las lecciones de antropología, había sido en su mayor parte publicada o en todo caso plenamente concebida antes de la Fundamentación. Ella es toda una combinación singular de las influencias que Kant había recibido, y juega en la moral kantiana un rol mediador entre las concepciones dispersas aquí y allá del período precrítico y del sistema práctico de la CRITICA DE LA RAZON PRACTICA. Se presenta el principio con todas las apariencias de una especulación metafísica y, como tal, no puede menos que presentar grandes afinidades con el espíritu racionalista. De hecho pone como expresión suprema de la finalidad, la necesidad para la razón de realizarse; admite en consecuencia una ley del progreso que gobierna las acciones humanas a pesar de los motivos individuales que de ellas resulten. (84)

CONCLUSIONES

A Kant se le planteaba en medio de sus grandes preocupaciones intelectuales, una que es ciertamente fundamental. La antinomia de la libertad: "La Dialéctica Transcendental" nos hace asistir a la génesis de la idea de la libertad de acuerdo con Kant. En el nivel de la tercera antinomia según vimos, el problema de la libertad se presenta, ante todo como un problema cosmológico: Tesis y antítesis parecen probarse con el mismo grado de certeza.

Pero este problema no podía resolverse, sin otro planteamiento igualmente importante para Kant, la postulación de la existencia de los fenómenos y de los noúmenos; es decir, si se considera que los fenómenos poseen la realidad absoluta de cosas en sí, no tendría caso hablar de la libertad, porque entonces, todas nuestras acciones serían el resultado de un complejo juego de circunstancias, reducidas y determinadas todas por el acontecer natural, pero en tanto los fenómenos sean tenidos por simples representaciones que se encadenan siguiendo leyes empíricas, no hay razón para excluir la libertad de éstos, pues la libertad no tiene su lugar entre ellos. Es decir, que éste es precisamente el punto clave, el pivote sobre el que se funda la metafísica de Kant, una "METAFISICA DE LAS COSTUMBRES" que se nos impone lógicamente hablando si aceptamos la realidad práctica del hombre en su desarrollo social.

De ahí pues la necesidad, para Kant, de establecer la antinomia de la libertad, en la cual se afirma que la razón humana puede probar ciertas ideas con la misma certeza que sus contrarias. Esta es la forma más efectiva de despejar, en el terreno especulativo, los obstáculos que pudieran impedir la postulación de la libertad. Una vez hecha esta labor, Kant afirma la libertad humana en el terreno práctico con todas sus implicaciones.

Pare llegar a tal planteamiento que indudablemente es uno de los que más interesaban a Kant, porque, gracias a sus influencias religiosas, a sus dotes de educador, a su fé en el hombre, o a todos estos elementos conjugados, trató de elevar la condición humana en el terreno de la moral, dejando a la posteridad una teoría que si bien puede ser cuestionada en muchos aspectos, se ha constituido sin embargo, en uno de los más serios y lúcidos planteamientos filosóficos en el terreno ético. Pero para llegar a tal planteamiento, decíamos, consideró que antes de dedicarse a esta empresa, tenía que resolver una serie de problemas relativos a los poderes y alcances de la razón humana en sus pretensiones por conocer la realidad, pues sólo de esta forma se puede evitar seguir sosteniendo una metafísica dogmática, es decir, aquella que sin conocer previamente los alcances de la razón, postula ciertos planteamientos que trascienden la reali-

dad empírica. Por ésto, la tarea que se impuso el propio Kant fue la de analizar la facultad racional misma.

En el nivel de la "Estética Transcendental" nos parece notable y original el planteamiento kantiano del espacio y del tiempo como dos formas A PRIORI de la intuición sensible, porque si observamos los planteamientos hechos por algunos de los más destacados físicos tales como Galileo, Newton y Einstein, veremos que siempre se refieren al espacio y al tiempo como algo externo al sujeto. La formulación del espacio absoluto hecha por Newton, en perfecto acuerdo con sus tres leyes del movimiento, lo mismo que el concepto del tiempo, visto como un valor constante, es decir sin relación con el espacio, aparecen como algo separado del sujeto, como algo exterior a él. De igual manera, el planteamiento de Einstein que presenta al espacio y al tiempo como conceptos relativos y estrechamente relacionados uno con otro, según nos percatamos a través de su concepto de dilatación del tiempo, nos permite saber que se trata de algo que pertenece al mundo exterior y que como tal, puede ser sometido a mediciones.

De cualquier forma, ya sea que se apliquen estos conceptos a la tierra como en el caso de Newton, o a todo el universo, como en el caso de Einstein, el espacio y el ti-

empo aparezcan como algo externo al sujeto, como parte del mundo físico, como parte del universo.

Kant en cambio, ve en el espacio y en el tiempo, formas A PRIORI de la sensibilidad, gracias a las cuales, los objetos aparecen siempre para el hombre en la doble coordenada espacio-temporal. Con ello ubica al hombre como centro del conocimiento, como elemento activo que impone a la realidad sus propias formas cognoscitivas.

Nos parece, de manera indudable, que uno de los aspectos que Kant más desea afirmar en la "Estética Transcendental" es que la única manera para nosotros posible de intuir, es la sensible, que gracias a ella podemos captar la realidad fenomenal y desarrollar un trabajo científico, pero que no podemos, en cambio conocer aquello que es diferente a lo fenomenal. En esta misma línea se encuentra la famosísima frase: "Pensamientos sin contenidos son vacíos; intuiciones sin conceptos ciegos", que en la "Analítica Transcendental", y en el plano de los conceptos, viene a prevenirnos también contra un uso trascendente de la facultad del pensamiento. Por fin, la culminación de esta idea la podemos encontrar en el planteamiento referente a las categorías, las cuales desarrollando un papel tan importante como es el de sintetizar representaciones, coronando con ésta la obra que el entendimiento como

facultad unificadora o sintetizadora lleva a cabo, dichas categorías no obtienen uso para el conocimiento de las cosas más que en cuanto éstas son admitidas como objetos de experiencia posible, con lo cual se ve que toda la estructura racional humana tiene como finalidad única el poder ser aplicada a objetos fenoménicos, a objetos del mundo natural.

Nos parece que ésto es un gran paso, un gran logro de Kant, pues habiendo tenido la fuerte influencia del platismo, es un mérito innegable poder decir que sólo en torno al mundo natural se puede realizar un trabajo de ciencia, y que todo lo que trascienda la realidad empírica es para nosotros incognoscible.

Sin embargo, sabemos que por otro lado, Kant acepta una realidad distinta de la fenoménica, y postula precisamente al hombre como un ser que pertenece a ambas esferas por su moralidad. Y aquí cabe hacer un doble comentario. Por un lado nos parece perfectamente coherente su posición en un nivel teórico, el establecer con claridad los límites que posee el hombre. Por otro lado, no deja de representar un problema para nosotros la posición que asume Kant al postular que además de la realidad fenoménica, existe la realidad de lo que las cosas son en sí, permaneciendo en

cuanto tales desconocidas para nosotros. La idea de Kant sólidamente establecida es que no podemos elevar a lo absoluto nuestro entendimiento ni nuestra sensibilidad, pues no siendo los fenómenos más que representaciones que descansan sobre la existencia de las cosas en sí, no se puede reducir la existencia del mundo a su realidad empírica.

Creemos que el interés de Kant en este sentido, es el poder decir que no podemos afirmar que el hombre sea el único ser inteligente que conoce el mundo. El problema es para quienes no aceptamos la posición teísta, pues no tendremos ninguna objeción en "elevar a lo absoluto el entendimiento humano"; es decir, que de acuerdo con nuestra posición no tendrá mayor sentido postular la existencia de algún ser superior o diferente del hombre.

Volviendo a Kant, nos parece necesario resaltar, que se da en él un mercedo interés por una fundamentación racional de los problemas morales, Kant necesitaba fundamentar la moralidad como un problema de la razón, y realmente lo hace en la medida en que establece un sistema ético en cuyo centro se encuentra la razón como la facultad de establecer una legalidad. La moral, como por otra parte la ciencia, tiende a su legalidad racional, por lo tanto deberá ser fundada universalmente para todo ser razonable.

Pero, el ser humano dotado de razón, posee también una voluntad. Esta, sólo cuando actúa por deber, realiza actos moralmente buenos. Kant propone una fórmula, el Imperativo Categórico, como el único imperativo moral. Este es una proposición sintética A PRIORI de orden práctico. El problema es que Kant haga de una mera fórmula el principio supremo de la moralidad. No puede dejar de parecernos frío y rígido su planteamiento, pero para él era la única manera de establecer una moral universalmente válida y racionalmente fundamentada. El interés de nuestro filósofo era el poder establecer una moralidad derivada del deber como una necesidad práctico-incondicionada de la acción y no el hacerla depender de las propiedades particulares de la naturaleza humana.

No cabe duda que el Imperativo Práctico, lógicamente derivado del Imperativo Categórico, es un admirable planteamiento lleno de consistencia y que posee un valor impercedero. La idea del hombre como fin en sí mismo, que no debe por tanto ser utilizado como medio, conviene a cualquier sociedad, a cualquier época y a cualquier ideología. Piedra angular de su sistema ético es la idea de la libertad. El concepto de libertad que Kant propone tiene características muy especiales. Se trate desde luego de una idea de libertad acorde con su posición racionalista. La afirmación

kantiana es en el sentido de que no se puede dar una demostración teórica de que el ser racional sea libre, pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible, y la ley moral nos obliga a suponer la libertad autorizándonos a admitirla, en la medida en que el concepto de la libertad y el principio de la moralidad están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente.

Kant postula que en el hombre hay un poder de determinar él mismo sin padecer de manera determinante los influjos de la sensibilidad. Este poder es la razón. Una voluntad que determina la razón es libertad. Todo aquello que es posible por la libertad es práctico, y una libertad semejante es atestiguada por la experiencia.

Pero es necesario considerar que la idea de la libertad en Kant, implica que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo de los sentidos, al mundo fenoménico determinado por la causalidad natural, sino también al mundo inteligible o nouménico, por la capacidad de decidir u optar en atención a fines y a valores distintos de los meramente sensibles.

Según entendemos, cuando Kant habla de que el hombre

pertenece al mundo nouménico, se refiere a un orden de cosas ligado a lo religioso, y en este sentido no deja de representar un problema para nosotros, su posición. Si en cambio, al referirse al mundo nouménico diera a entender un orden humano superior al meramente instintivo, en el sentido de un orden mental psíquico y de valores construido de manera gradual por la especie humana, podría haber una plena concordancia con nuestras ideas. Sin embargo, no podemos desconocer cual es la verdadera posición de Kant al respecto.

Ya en el terreno de FILOSOFIA DE LA HISTORIA, Kant realiza un planteamiento en donde postula al hombre como un ser histórico temporal, destinado a realizar una tarea única y destinado también al cabal desenvolvimiento de sus facultades, especialmente de su razón. El hombre se presenta en Kant como un ser cargado con la gran responsabilidad que implica ser el único en la naturaleza que posee conciencia, que tiene una tarea práctica que realizar, una praxis transformadora, diríamos ahora.

Nos parece que la FILOSOFIA DE LA HISTORIA de Kant, tiene un sentido teleológico. Así como en el reino de la naturaleza se da una finalidad, pues en todas las criaturas sus disposiciones naturales están destinadas de manera que se pueda llegar un día a su completo desarrollo, también en la

especie humana se puede suponer que esta misma adecuación se cumplirá de acuerdo con el elemento más sobresaliente, más específico del hombre: su razón. Ahora bien, como la vida del individuo aparece como infinitamente corta para que sus capacidades se desarrollen plenamente, es lógico suponer que será la especie y sólo después de innumerables conflictos y problemas, la que llegará a la plenitud del desarrollo.

Es necesario admitir que actuando de acuerdo con los motivos más individuales, los hombres realizan una tarea como si tuvieran en mente un plan racional. Dicho de otra manera, se puede afirmar que la naturaleza convierte las acciones primitivas y discordantes de los hombres, en favor del cumplimiento de fines regulares. Según una palabra que emplearía posteriormente Hegel hay una astucia de la razón por la cual el factor irracional que hay en el hombre, produce efectos que culminan en un orden racional. Así, según Kent, la sociabilidad y la insociabilidad, conjugándose de múltiples formas serán finalmente la causa de un estado cosmopolita; de un estado de paz permanente.

También en este aspecto es posible cuestionar por muy bien fundamentada que esté desde el punto de vista lógico, la posición de Kent. Todos vemos a diario los innumerables conflictos bélicos provocados por causas infinitamente diversas. El mismo Freud se vió en la necesidad de revisar

sus teorías y conceder un lugar entre ellas a Thanatos, el "instinto de muerte", al lado de Eros, el "instinto de vida". Y no sólo Freud, sino que los más optimistas sabios de los distintos campos, nos hablan de grandes proyectos para las generaciones del futuro, si antes, nos dicen, los hombres no se exterminan mutuamente mediante una guerra nuclear.

Ya para concluir, es necesario señalar que tal vez el aspecto que nos parece más cuestionable, más difícil de realizar en el terreno ético, está en lo que la mayoría de los autores llama el rigorismo kantiano, el cual Schiller, entre otros, ha criticado en aquella frase, que enseguida transcribimos: "Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y me recome el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con esco lo que manda el deber". (90) De tal rigorismo ya hablamos en el segundo capítulo, intentando esclarecer el verdadero sentido de éste. Creemos que, sin caer en contradicción, podemos ahora decir que nos parece que a Kant realmente le interesan muy poco las inclinaciones sensibles del hombre y que el deber ser opaca en gran medida el deseo de felicidad. Y ésto nos parece un serio problema, pues por mucho que el hombre virtuoso se sienta satisfecho de su actuar, necesite también satisfacer sus inclinaciones sensibles, a riesgo de convertir-

se, si no lo hace, en un neurótico; y sabemos de antemano que todo neurótico se conflictúa a sí mismo y conflictúa a los demás. Por eso consideramos que éste tal vez es el escollo más serio que hemos encontrado en el sistema ético de Kant, que por lo demás, en cuanto a su estructura lógica, a la solidez de sus postulados y al rigor con que trabaja, nos parece completamente digno de la admiración y del respeto del gran filósofo de Königsberg.

Referencias Bibliográficas

- (1) P.A. Schilpp. La Etica Preocrítica de Kant. Pág. 26
- (2) P.A. Schilpp. Ob. Cit. Pág. 30
- (3) Kant Immanuel. Prolegómenos a toda Metafísica Futura.
Pág. 39
- (4) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 41
- (5) Vialatoux Joseph. La Morale de Kant. Pág. 53
- (6) Kant Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Pág. 76
- (7) Vialatoux Joseph. Ob. Cit. Pág. 8
- (8) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 56
- (9) Xirou Ramón. Introducción a la Historia de la Filosofía;
Pág. 270
- (10) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 74
- (11) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 75
- (12) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 97
- (13) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 104
- (14) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 107
- (15) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 122
- (16) Lacroix Jean. Kant Pág. 33
- (17) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 147
- (18) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 161
- (19) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 164

- (20) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 29
- (21) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 30
- (22) Windelbond Wilhelm. Historia de la Filosofia. Pág. 38
- (23) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 211
- (24) Copleston Frederick. Historia de la Filosofia. Pág. 246
(Tomo VI)
- (25) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 31
- (26) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 259
- (27) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 264
- (28) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 242
- (29) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 408
- (30) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 411
- (31) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 413
- (32) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 465
- (33) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 469
- (34) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 534.
- (35) Dalbos Victor. La Philosophie Pratique de Kant. Pág. 177
- (36) Vialatoux Joseph. Ob. Cit. Pág.
- (37) Kant Immanuel. Fundamentación de la Metafisica de las Costumbres. Pág. 16
- (38) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 21

- (39) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 21
- (40) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 26
- (41) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 26
- (42) Lacroix Jean. Kant. Pág. 81
- (43) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 35
- (44) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 39
- (45) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 47
- (46) Kant Immanuel. Ob. Cit. Págs. 45 y 144
- (47) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 49
- (48) Kant Immanuel. Crítica de la Razón Práctica. Pág. 120
- (49) Bernard Carnois. La Cohérence de la Doctrine Kantienne de la liberté. Pág. 84
- (50) Delbos Victor. Ob. Cit. Pág. 158
- (51) Kant Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Pág. 588
- (52) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 24
- (53) Copleston Frederick. Ob. Cit. Pág. 314
- (54) Copleston Frederick. Ob. Cit. Pág. 315
- (55) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 52
- (56) Kant Immanuel. Crítica de la Razón Práctica. Pág. 124
- (57) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 125
- (58) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 53

- (59) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 54
- (60) Kant Immanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Pág. 65
- (61) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 65
- (62) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 26
- (63) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 27
- (64) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 30
- (65) Bernard Carnois. Ob. Cit. Pág. 31
- (66) Kant Immanuel. Crítica de la Razón Práctica. Pág. 195
- (67) Kant Immanuel. Filosofía de la Historia. Pág. 25
- (68) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 41
- (69) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 40
- (70) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 43
- (71) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 45
- (72) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 47
- (73) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 51
- (74) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 53
- (75) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 56
- (76) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 61
- (77) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 108 y 109
- (78) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 101

- (79) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 102 y 103
- (80) Lacroix Jean. Ob. Cit. Pág. 104.
- (81) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 70
- (82) Delbos Victor. Ob. Cit. Pág. 237
- (83) Kant Immanuel. Ob. Cit. Pág. 76.
- (84) Delbos Victor. Ob. Cit. Pág. 239
- (90) HIESCHBERGER J. HIST. DE LA FIL. PÁG. 213

BIBLIOGRAFIA

Carnois Bernard

La Coherérence de la Doctrine Kantienne de la liberté

Editions du Seuil, 1973

Cassirer Ernst

Kant Vide y Doctrina

Copleston Frederick

Historia de la Filosofía. Volumen VI

Traductor: Manuel Sacristán

Editorial Ariel, 1975

Delbos Victor

La Philosophie Pratique de Kant

Presses Universitaires de France

Paris 1969

Deleuse Gilles

La Philosophie Critique de Kant

Presses Universitaires de France, 1963

Goldmann Lucien

Introducción a la Filosofía de Kant

Traductor: José Luis Etcheverry

Amorrortu, 1974.

Heidegger Martin

Kant y el Problema de la Metafísica

Traductor: Gred Ibscher Roth

Fondo de Cultura Económica, 1973

Jamner Max

Conceptos de Espacio

Colección Dina, 1975

Kant Immanuel

Crítica de la Razón Práctica

Traductor: Manuel G. Morente

Editora Nacional, 1973

Kant Immanuel

Crítica de la Razón Pura

Trad. Manuel G. Morente

Editora Nacional

Kant Immanuel

Filosofía de la Historia

Traductor: Eugenio Imaz

Colección Popular, 1979

Kant Immanuel

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

Editorial Porrúa, 1972

Kant Immanuel

Prolegómenos a toda Metafísica Futura

Traductor: Julian Besteiro

Editorial Aguilar

Lacroix Jean

Kant

Traductor: Jorge A. Sirolli

Editorial Sudamericana, 1969

Schilpp P.A.

La Etica Preocrítica de Kant

Traductores: J. Muñoz y E. Frost

Editorial Unam, 1966

Vialatoux Joseph

La Morale de Kant

Presses Universitaires de France, 1960

Collection Initiation Philosophique

Xirou Ramón

Introducción a la Historia de la Filosofía

Dirección General de Publicaciones

Unam, 1976