



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**LA ESCISIÓN DEL SUJETO,
IDEA DE LIBERTAD
Y CONCEPTO DEL BIEN
SUPREMO
EN LAS DOS PRIMERAS
CRÍTICAS DE KANT**

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Miguel Alberto Cuéllar Galván

ASESOR DE TESIS:

Dra. Elsa Elia Torres Garza

Ciudad Universitaria, CDMX

2017





Amis padres, Teresa Galván y Alberto Cuéllar



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I.	
METAFÍSICA, FÍSICA E IDEA DE LIBERTAD: LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO SISTEMA DE LAS FACULTADES DEL SUJETO RACIONAL.	21
1. Los motivos y objetivos de la crítica: el problema de la libertad y el carácter científico de la metafísica.	21
2. El método trascendental y el paso de la física a la metafísica: a división fenómenos-cosas en sí.	28
3. Las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento: la facultad de conocer.	35
CAPÍTULO II.	
LA DIALÉCTICA TRASCEDENTAL O LAS ILUSIONES DE LA RAZÓN.	41
1. El origen de la ilusión.	41
2. La función válida de las ideas de la razón: acabando con la ilusión.	46
3. La antinomia de la libertad: el paso de la ilusión a su conocimiento objetivo.	49
3. 1. La ilusión de la libertad.	49
3. 2. Compatibilidad entre libertad y mecanicismo de la naturaleza: la dualidad del sujeto.	53
Conclusiones de estos dos capítulos:	
el resultado final de la <i>Crítica de la razón pura</i> en torno a la libertad.	61



CAPÍTULO III.

LA DUALIDAD DEL SUJETO RACIONAL Y EL CONCEPTO DEL BIEN SUPREMO. _____ 65

1. La crítica de la facultad de desear: el conocimiento objetivo de la libertad como ley formal de la voluntad. _____ **66**
2. El bien supremo y la dualidad del sujeto: la dialéctica entre virtud y felicidad, entre libertad y naturaleza. _____ **71**
3. La condiciones racionales del sujeto como condición de posibilidad del bien supremo. ____ **78**

CAPÍTULO IV.

LA UNIDAD DE LAS FACULTADES, LA IDEA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Y EL FIN ÚLTIMO DE LA RAZÓN. _____ 83

1. El supuesto de la existencia de Dios y su función en el sistema de las facultades. _____ **83**
2. La solución final de la dialéctica de la razón práctica: la idea de Dios y la concordancia de las facultades. _____ **91**
3. El abismo entre naturaleza y libertad: la escisión el sujeto. _____ **96**

Conclusiones Finales _____ 107

Bibliografía _____ 117



INTRODUCCIÓN

Coincido con la afirmación de Salvi Turró en su libro *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* acerca de que predomina en los trabajos sobre la filosofía kantiana una tendencia a considerar las tres *Críticas* como tratados en los que Kant aborda por separado los problemas relativos a la epistemología, la ética y la estética. Se suele enfocar la atención en la *Crítica de la razón pura* como una obra cuyo problema central son los fundamentos del conocimiento; a la *Crítica de la razón práctica* se le interpreta generalmente como un tratado sobre ética; mientras que a la *Crítica de la facultad de juzgar* se le considera un trabajo accesorio en el cual Kant, por no tener otro lugar donde hacerlo, desarrolló sus puntos de vista acerca de la estética, el arte y los juicios teleológicos.

En menor número, conozco interpretaciones de la filosofía crítica kantiana que consideran a las tres *Críticas* como partes de un sistema; estas interpretaciones tienen claro que el objetivo de Kant en sus obras críticas es explicar la totalidad sistemática de las facultades cognoscitivas que conforman al ser humano y con ello mostrar que éste así conformado posee la capacidad de realizar la libertad. Sin embargo, estas interpretaciones consideran que las *Críticas* kantianas dan como resultado un sujeto escindido, dividido en facultades de conocimiento inconexas y sin ninguna relación de unidad entre sí. Por ejemplo, Hegel habla de un “saco de facultades” al referirse al sujeto kantiano; Lukács hace énfasis en la

irremediable escisión que caracteriza al sujeto kantiano dividido en fenómeno y nùmeno, en libertad y necesidad; Adolfo Sánchez Vázquez encuentra en la filosofía de Kant a un sujeto sin capacidad práctica, un sujeto que no logra conectar sus ideas morales con una praxis efectiva y liberadora. En efecto, la falta de unidad entre la facultad de conocimiento teórico de la naturaleza y la facultad de pensarse como un ser moral, libre y práctico, es de la mayor relevancia, debido a que tal falta de unidad redundaría en un sujeto incapaz de realizar la libertad.

Mi interés por el carácter sistemático de las tres *Críticas* kantianas y por el correspondiente problema de la unidad de las facultades del sujeto surgió cuando en mi lectura de la *Crítica de la facultad de juzgar* encontré que Kant, de manera explícita, afirma que existe un abismo entre la facultad de conocer y la facultad de desear y que el problema central de esta tercer *Crítica* es explicar cómo se da el tránsito (*Übergang*) de los conceptos de la naturaleza de la facultad de conocer a los conceptos de la libertad de la facultad de desear. Kant sostiene en la introducción a su tercer *Crítica* que dicho tránsito ha de ser explicado a través del análisis de los juicios reflexionantes, para ser más preciso, a través del análisis de los juicios estéticos. Mi interés por los problemas ya mencionados fue en aumento, al advertir que los argumentos de aquellos intérpretes que señalan la escisión del sujeto kantiano omiten o apenas hacen referencia a los planteamientos de la *Crítica de la facultad de juzgar*, obra en la que Kant promete explicar la unidad sistemática de las facultades del sujeto que ya había analizado en sus dos primeras *Críticas*.

El que estos autores tan agudos concluyan que la filosofía crítica de Kant no logra sostener la unidad del sujeto racional, sin ocuparse con profundidad de los análisis en los que Kant ofrece resolver este mismo problema, me convenció de que hay lugar para una investigación de las dos primeras *Críticas* kantianas en torno a la unidad o escisión del sujeto, una investigación que, por un lado, tenga presentes los planteamientos metodológicos de la *Crítica de la facultad de juzgar* acerca de la unidad sistemática de las tres *Críticas* y, por otro lado, que indague cuál es el papel que juega el concepto del bien supremo en la unidad de las facultades del sujeto. Es importante considerar el concepto de bien supremo en esta investigación, pues Kant le asigna en su sistema la función de ser el fin último que debe ser realizado por la voluntad del sujeto para realizar la libertad; el bien supremo, como lo mostraré, es también el fin último cuya realidad depende de que se pueda concebir la unidad del sujeto.

En el presente trabajo de tesis llevo a cabo esta investigación sobre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* para responder a dos preguntas: ¿a qué objetivos obedece la escisión de las facultades del sujeto en el sistema propuesto por Kant? y ¿cuál es la relación de esta escisión con el concepto del bien supremo? Para responderlas intentaré sostener la siguiente tesis: el objetivo fundamental del método trascendental de Kant al proponer un sistema de las facultades del sujeto es este: proporcionar una explicación sobre cómo el sujeto puede realizar la libertad en el mundo fenoménico, una explicación que no entre en contradicción con el discurso teórico de la ciencia experimental. De acuerdo con esto, en las dos primeras *Críticas*, el abismo o carácter excluyente de las legislaciones de las facultades entre sí es un planteamiento que responde a las exigencias de este objetivo fundamental del método trascendental. El concepto del bien supremo significa la unión entre virtud y felicidad; esta unión define el fin último de la voluntad del sujeto, fin cuya realización significaría la realización de la libertad. Por lo tanto, el concepto del bien supremo señala el punto al que debe llegar la solución con la que se logra mostrar la unidad del sujeto; es decir, el concepto del bien supremo, obediendo el objetivo fundamental del método trascendental, señala también que este problema se ha de resolver en el análisis de los juicios sobre el placer estético, análisis que se lleva a cabo en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Para sostener esta tesis desarrollo una interpretación que describe tanto las directrices del método trascendental como algunos aspectos del sistema de las facultades que Kant construye con base en este método. Me ocupo sólo de aquellos aspectos de este sistema que me permiten mostrar el papel rector que juega la idea de libertad en él y la relación de esta idea con la escisión de las facultades. En el primer capítulo, me ocuparé de la *Crítica de la razón pura*. En este capítulo sostengo que para Kant hay tres motivos que hacen necesario establecer fundamentos que le den a la metafísica la validez científica de la que carece: 1) la falta de un acuerdo en la metafísica como el que existe en la ciencia experimental newtoniana, 2) los ataques del escepticismo empírico contra la posibilidad del conocimiento *a priori* y 3) el pensamiento metafísico es inherente a la razón humana, además de ser el único ámbito de conocimiento que puede darle sentido a la idea de libertad y generar un acuerdo en trono a ella.

Muestro que para darle validez al discurso de la metafísica, Kant propone imitar el método de la ciencia experimental. El método trascendental kantiano imita al método de la

ciencia experimental en la adopción del siguiente supuesto: el conocimiento o acuerdo sólo es posible si consideramos a los elementos subjetivos *a priori* propios de la razón del sujeto como las condiciones que determinan el orden objetivo de los fenómenos de la naturaleza. Argumento que el método trascendental asume éste como su supuesto fundamental y con base en él adopta dos criterios esenciales: 1) la distinción entre fenómenos y cosas en sí para explicar cómo es posible el conocimiento, o lo que es lo mismo, los juicios sintéticos *a priori*; 2) la explicación surgida del método trascendental será válida si nos permite pensar sin contradicción que el sujeto racional es capaz de realizar la libertad en el mundo de los fenómenos. Así, pretendo dejar claro que el primero es un criterio para el analizar el conocimiento *a priori* y establecer sus límites; el segundo criterio permite comprobar la validez del método trascendental y, al mismo tiempo, funciona como el fin último de dicho método y del sistema que surge de él.

Después de presentar el supuesto, criterio y fin que constituyen el método trascendental, expongo los argumentos con los que Kant sostiene que su método trascendental le otorga a la metafísica la validez requerida para dar una explicación compatible con la ciencia experimental sobre cómo puede el sujeto racional realizar la libertad. Así, dejo claro que para lograr esta explicación sobre la libertad del sujeto, de acuerdo con el método trascendental, la labor de la filosofía crítica de Kant consiste, por un lado, en establecer cuáles son los elementos puramente racionales que determinan el orden objetivo de toda experiencia humana y, por otro lado, en ordenar esos elementos en un sistema formado por tres facultades cognoscitivas, teniendo siempre a la idea de libertad como idea rectora en la construcción de este sistema. Hago énfasis en aclarar que, para Kant, el método trascendental tiene el carácter de un mero *supuesto* cuya validez se comprueba en la realización de su fin; por lo tanto, la validez de este método es de tipo práctico-teleológica y no teórico-empírica como la ciencia experimental. Con esto aclaro también que, bajo este supuesto, la filosofía trascendental pretende ser una ciencia del sistema de los elementos racionales de la subjetividad que determinan el conocimiento de un sujeto para el cual es posible realizar la libertad.

Por otra parte, defendiendo la afirmación de que la filosofía trascendental de Kant se propone como fin último de su investigación ofrecer una explicación coherente que permita pensar que el sujeto es capaz de realizar la libertad. De acuerdo con esto, argumento que si bien la *Crítica de la razón pura* aborda primero el problema de establecer un fundamento epistemológico

para el conocimiento puro *a priori*, no obstante lo hace como un paso necesario para avanzar hacia su fin último, es decir, argumentaré que la solución al problema del conocimiento teórico está subordinado al problema de la libertad.

Muestro, por último, que con base en el método trascendental, Kant establece los elementos racionales constitutivos de la facultad de conocer, que como tales constituyen las condiciones subjetivas que hacen posible la experiencia y el conocimiento teórico de la naturaleza; estos elementos son la intuiciones puras de tiempo y espacio y las categorías del entendimiento. Con base en esto, Kant explica cómo es posible el conocimiento teórico y establece los límites del mismo: sólo es posible el conocimiento teórico cuando éste se refiere a las intuiciones sensibles y la experiencia, a los fenómenos; no es posible el conocimiento teórico de cosas en sí.

En el segundo capítulo, continúo mi exégesis de la *Crítica de la razón pura*. Aquí presento los argumentos de Kant en torno a lo que él llama la dialéctica de la razón pura. Muestro que define esta dialéctica o ilusión como la tendencia inevitable de la razón a querer obtener conocimiento teórico de lo incondicionado, aun cuando esta pretensión la lleva a rebasar los límites de la experiencia y de lo que es posible conocer, pues lo incondicionado se refiere a algo que por definición no pertenece a ni está condicionado por las intuiciones de tiempo y espacio, es decir, no puede formar parte de la experiencia. Se verá que, según Kant, esta tendencia dialéctica tiene estrecha relación con las ideas trascendentales o ideas de la razón, ideas que se refieren a objetos incondicionados que por su mismo carácter no pueden formar parte del mundo de los fenómenos ni pueden ser conocidos; a esta clase pertenecen las ideas de Dios, el alma y la libertad. En torno a estas ideas la razón padece la ilusión de pretender conocerlas como fenómenos y enredarse en discusiones sin fin.

Expongo la explicación de Kant sobre el origen de esta ilusión dialéctica y pongo de relieve la conclusión a la que llega: no es posible el conocimiento teórico de las ideas trascendentales ni, por lo tanto, afirmar o negar con validez nada acerca de ellas; sin embargo, como elementos de la razón pura y de la facultad de conocer, éstas tienen una función válida como ideas regulativas, como preguntas que indican hacia dónde debe dirigirse la investigación de los fenómenos de la naturaleza y el avance indefinido del conocimiento. Esta conclusión es clave para la tesis que aquí intento sostener, pues aunque

la idea de libertad no puede ser objeto de conocimiento, no obstante, el entendimiento no tiene fundamento alguno para negar su posibilidad.

Probaré que con base en esta conclusión, Kant argumenta que es posible pensar una causalidad libre, no condicionada por las leyes necesarias de la naturaleza, sin entrar en contradicción con el conocimiento teórico de la naturaleza; por lo tanto, es posible atribuirle al sujeto un carácter dual, como fenómeno y cosa en sí a la vez, y pensarlo como causa de fenómenos desde dos puntos de vista: como un fenómeno condicionado por las leyes de la naturaleza o como un ente inteligible, causa incondicionada y libre en el mundo de los fenómenos. Sostengo, entonces, que con este planteamiento la *Crítica de la razón pura* cumple con su objetivo último: mostrar que libertad y necesidad de la naturaleza son compatibles desde el punto de vista del conocimiento teórico. Se abre un ámbito en el que es posible un conocimiento de la libertad como una idea determinante de la voluntad del sujeto, el ámbito del conocimiento práctico.

En el tercer capítulo, abordo la *Crítica de la razón práctica*, obra en la que Kant analiza la facultad de desear, otra de las facultades del sujeto racional. Aclaro el problema que Kant se propone resolver en esta segunda *Crítica*: cómo puede la razón determinar la máxima de la voluntad. Con base en esto aclaro en qué consiste el ámbito de lo que Kant llama conocimiento práctico de la libertad, a saber, el conocimiento de cómo la razón por medio de la idea de libertad puede determinar la voluntad del sujeto racional, es decir, se trata de conocer a la idea de libertad como la causa de que el sujeto produzca la realidad de ciertos fenómenos sin estar, por supuesto, condicionado por la leyes de la naturaleza. Afirmo, entonces, que Kant le atribuye realidad objetiva a la idea de libertad en sentido práctico, es decir, en tanto que *todo* ser racional necesariamente se concibe a sí mismo y es concebido por los demás a través de la idea de libertad como un ente capaz de actuar libre de las condiciones de la naturaleza. Planteo que, de acuerdo con Kant, la única manera de establecer un conocimiento sobre la idea de libertad sin incurrir en contradicción es concebirla como una ley meramente formal de la razón sobre la voluntad, una ley moral que exige la forma universal de las máximas de la voluntad.

Pongo de relieve que al concebir al sujeto como ser dual que es al mismo tiempo fenómeno y ente inteligible (númeno)—es decir, como ser sensible afectado por las leyes de la naturaleza

y, al mismo tiempo, ser racional que se concibe libre de la determinación de estas leyes— la filosofía trascendental acepta que la voluntad del sujeto también se encuentra determinada por las inclinaciones que le impone su naturaleza de ser fenoménico. Lo pongo de relieve, porque, de acuerdo con esto, la voluntad del sujeto aparece determinada a realizar fines cuyo fundamento es contradictorio: por un lado, los fines que impone la idea de libertad a través de la ley moral y, por otro lado, los fines que impone la naturaleza a través de la idea de felicidad, entendida como un estado de placer permanente.

Muestro que Kant plantea el concepto del bien supremo como el fin último que unificaría estos fines tan diversos y, en consecuencia, realizaría en armonía todos los fines de la voluntad del sujeto, realizaría la libertad. El concepto de bien supremo lo define Kant como la unión entre virtud y felicidad, enfatizando que en tal unión la virtud debe ser causa de la felicidad, pues de lo contrario eliminaríamos la causalidad por libertad. Expongo la explicación de Kant sobre el problema que origina el concepto del bien supremo y que da origen a una dialéctica de la razón práctica, la cual consiste en la postura escéptica que la razón adopta con respecto a la posibilidad de realizar el bien supremo; esta postura escéptica se origina ante la imposibilidad de un conocimiento teórico que explique cómo la virtud, un fin establecido por una ley totalmente ajena a las leyes de la naturaleza, puede producir el placer de la felicidad, el cual depende por entero de las leyes de la naturaleza. Por último, muestro que para Kant la posibilidad del bien supremo no puede tener fundamento en un conocimiento teórico, sino únicamente en un conocimiento de las condiciones racionales del sujeto o condiciones subjetivas, es decir, en un conocimiento trascendental.

En el cuarto capítulo, expongo los argumentos con los que Kant explica cómo el sujeto racional puede superar la dialéctica o escepticismo en torno a la posibilidad del bien supremo. Se verá que ante la imposibilidad de un conocimiento teórico que confirme la certeza en el bien supremo, la filosofía trascendental autoriza a la razón teórica para aceptar tres supuestos o postulados que son necesarios para *creer* que el bien supremo es posible: la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios. Me ocuparé especialmente del supuesto de la existencia de Dios, pues este supuesto explica que es posible que la virtud produzca la felicidad gracias a que un ser supremo y creador ha dispuesto las leyes de la naturaleza de tal manera que la conducta virtuosa producirá necesariamente la felicidad.

Intento destacar que la filosofía trascendental considera válida la aceptación de este supuesto o fe racional con base en lo siguiente: en primer lugar, la razón en su uso teórico no puede negar su posibilidad; en segundo lugar, esta aceptación está de acuerdo con el fin último de la filosofía trascendental e interés supremo de la razón misma, que es mostrar que la razón determina a la voluntad a realizar el bien supremo. Pongo énfasis en tres aspectos de este planteamiento:

1) La única pretensión de Kant con esta argumentación es mostrar los elementos y condiciones racionales en los que se sostiene sólidamente la *creencia* del sujeto en que el bien supremo, una virtud que produzca la felicidad, es posible, pues sin esta creencia no se podría explicar cómo el sujeto se sabe obligado a realizar algo que no *cre* posible. Dicho de otra forma, la solución a la dialéctica de la razón práctica consiste en mostrar el supuesto de la existencia de Dios como una condición epistemológica que sustenta la *creencia práctica* del sujeto, a pesar del abismo que se abre entre su condición de fenómeno y ser moral.

2) Este acto de fe racional es la única manera de sostener lo incondicionado de la ley moral, porque de otro modo, si se estableciese un conocimiento teórico como el fundamento de la creencia en la posibilidad del bien supremo, se reduciría todo principio determinante de la voluntad a mera ley de la naturaleza, se eliminaría la libertad.

3) Explicando los fundamentos racionales en los que se apoya la creencia del sujeto en la posibilidad del bien supremo, la *Crítica de la razón práctica* cumple con su objetivo: mostrar cómo la razón puede determinar a la voluntad.

Con base en esto, sostengo que si bien la *Crítica de la razón práctica* concluye estableciendo la falta de unidad o abismo, o lo que es lo mismo, la total exclusión entre los principios de las legislaciones de la facultad de conocer y la facultad de desear del sujeto, no obstante, esta total exclusión no es definitiva dentro del sistema de las facultades. De acuerdo con el orden en el que Kant expone su sistema, en efecto, en su segunda *Crítica* el abismo o mutua exclusión entre las facultades se presenta como una condición necesaria para sostener el carácter incondicionado de la ley moral, sin embargo, es hasta la *Crítica de la facultad de juzgar* donde muestra cómo se supera la aparente escisión del sujeto. Para aclarar mejor esto, afirmo también que, según Kant, la aceptación de la existencia de Dios no pretende explicar

la unidad de las facultades del sujeto ni cómo el sujeto racional puede hacer realidad el bien supremo. Entonces, muestro que la explicación de cómo se da el tránsito de los conceptos de ley de la naturaleza de la facultad de conocer a los conceptos de la ley de la libertad de la facultad de desear se lleva a cabo en el análisis de una tercera facultad en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Señalo someramente que en esta obra la unidad de las facultades del sujeto se conoce a través de los juicios sobre el placer en lo bello, un placer con validez *a priori*, es decir, que esta unidad no se juzga a través de un juicio lógico-teórico ni a través de un juicio lógico-práctico, sino a través de un juicio estético-reflexionante que identifica en el placer de lo bello un símbolo del bien supremo.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE KANT:

Krv: Crítica de la razón pura

Kpv: Crítica de la razón práctica

Kuk: Crítica de la facultad de juzgar.

CAPÍTULO I

Metafísica, física e idea de libertad: la filosofía trascendental como sistema de las facultades del sujeto racional.

Los motivos y objetivos de la crítica: el problema de la libertad y el carácter científico de la metafísica.

La obra crítica de Kant tiene como punto de partida la aceptación de un supuesto: hay conocimiento. En esta obra, conocimiento es sinónimo de aquellos juicios que tienen validez para todos los sujetos; es decir, hay conocimiento cuando existe un acuerdo unánime de los sujetos en torno a la validez de ciertos juicios sobre la experiencia sensible:

Cuando éste (el juicio) es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama persuasión (...). El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio.¹

¹ Kant. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alafaguara. 1989. pp. 639-640/ A 821, B 849.

Que hay conocimiento significa que hay diferencia entre juicios válidos y juicios inválidos². El conjunto de juicios que conforman las matemáticas y la física newtoniana es el hecho preponderante que a Kant le sirve como ejemplo para sostener el supuesto del conocimiento. Ambas ciencias contienen juicios en torno a los cuales existe un acuerdo, o dicho de otro modo, ambas contienen juicios que poseen una validez universal y necesaria, una validez *a priori*.

Ahora bien, según Kant, uno de los elementos en que tiene fundamento el acuerdo en estas ciencias es la intuición sensible, pues es posible dirimir cualquier disputa en torno a la validez de los juicios de las matemáticas y la física gracias a que estos juicios se refieren a objetos dados en la intuición sensible y ordenados en una experiencia que puede ser común a todos los sujetos. “No podemos, pues, tener conocimiento *a priori* sino de objetos de experiencia posible”³. El conocimiento de estas ciencias, sostiene Kant, se constituye y se amplía exclusivamente a través de un determinado tipo de juicios: a través de juicios sintéticos *a priori*. En estos juicios enlazamos un concepto *A* (sujeto) con un concepto *B* (predicado), conceptos totalmente diferentes uno del otro, y afirmamos este enlace como válido universal y necesariamente. El elemento que sirve de fundamento para afirmar con validez el enlace entre los dos conceptos totalmente distintos es la intuición sensible. La validez de los juicios sintéticos *a priori* de las matemáticas y la física radica en que tales juicios se refieren a la intuición sensible y a la experiencia.

Para Kant, el conocimiento o acuerdo presente en estas ciencias está ausente en el ámbito de la metafísica. Esta falta de acuerdo se debe a que la metafísica se ocupa de ideas como Dios, el alma y la libertad, ideas cuyo rasgo característico es que se refieren a objetos que no pueden darse en una experiencia sensible; por lo tanto, al no haber experiencia posible de estos objetos, falta el elemento en el que se fundamenta el acuerdo alcanzado en las matemáticas y la física.

En efecto, la razón humana avanza incontinentemente hacia esas cuestiones, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso.⁴

² cf. Martínez Marzoa. *Releer a Kant*. Barcelona. Anthropos, 1992.

³ Kant. *Krv*. p. 175/ B166.

⁴ *Ibid.* p. 55, B21.

De acuerdo con esto, no obstante la falta de acuerdo en la metafísica, la aspiración a conocer los objetos que corresponden a estas ideas forma parte esencial de la naturaleza de la razón humana, de modo tal que al pensamiento humano le es imposible renunciar a su pretensión de conocer a Dios, el alma y la libertad, y esto a través de juicios sintéticos *a priori*. Estas tres ideas corresponden a las diferentes maneras en que el pensamiento vulgar hace referencia a lo que en términos filosóficos Kant define como lo incondicionado. Por lo tanto, al aspirar al conocimiento de lo incondicionado, la razón se plantea ciertos problemas en los que deposita su mayor interés: los problemas que corresponden al ámbito de la moral, la historia y la política.

Esta pretensión o interés inevitable de la razón de rebasar los límites de la experiencia para alcanzar un acuerdo o conocimiento *a priori* respecto a estos objetos de la metafísica es el motivo que, para Kant, hace necesaria una *crítica de la razón pura*. En efecto, si la razón siempre e inevitablemente se propone conocer lo incondicionado en las ideas metafísicas de Dios, el alma y la libertad, es necesario un primer paso metodológico: una crítica que aclare hasta dónde la razón puede conocer sin recurrir a la experiencia; es necesaria una crítica que explique cuáles son los elementos que conforman y hacen posible la validez de juicios sintéticos *a priori* como los de la física y las matemáticas; así, identificados estos elementos se podrán establecer los límites del conocimiento y será posible abordar estas preguntas: ¿es posible un acuerdo en torno a las ideas de Dios, el alma, la libertad y, en consecuencia, en torno a la moral, la historia y la política? ¿Qué tipo de acuerdo sería éste? Kant formula una pregunta en la que abarca estas anteriores: ¿Es posible la metafísica como ciencia?

Este primer paso metodológico—es decir, la solución al problema de cuáles son los elementos que hacen posible la validez de los juicios sintéticos *a priori* y de cómo la respuesta a esta pregunta puede servir a los intereses de la razón— es el paso que Kant se propone dar en su primer *Crítica* con el objetivo de establecer bases firmes en la metafísica. Al plantear así el problema de la *Crítica de la razón pura* (*Krv*), “no hablamos de cómo es cierto hecho, sino de en qué consiste cierta validez; aquello de cuya constitución, esencia o naturaleza se trata es la experiencia en el sentido de la validez de la experiencia”⁵.

⁵ *Op. Cit.* Martínez Marzoa, F. p.23

En el conjunto de sus tres célebres *Críticas*, Kant propone adoptar la perspectiva de un nuevo método: el método trascendental; éste propone que los elementos que condicionan la validez de los juicios sintéticos *a priori* deben ser considerados como subjetivos, es decir, como elementos de una estructura intuitiva-intelectual común a todos los sujetos racionales, una estructura formal *que pertenece necesariamente a todo sujeto*. Esta estructura formal *a priori* la concibe constituida por tres facultades: la facultad de conocer, la facultad de desear y el sentimiento de placer y displacer.

De acuerdo con la perspectiva de este nuevo método, en cada una de sus tres *Críticas*, Kant emprende la tarea de analizar y establecer cuáles son los elementos racionales (intuiciones, conceptos, ideas, principios e intereses) que constituyen a cada una de estas facultades del sujeto racional. Con este análisis llevado a cabo en sus tres *Críticas*, Kant propone pensar un *sistema de las facultades del sujeto racional*, es decir, un sistema de todos los elementos racionales subjetivos que condicionan la validez de los juicios sobre toda experiencia posible.

En su primer crítica, la *Krv*, Kant analiza la facultad de conocer; en este análisis se propone resolver el problema de cómo es posible el conocimiento, es decir, el problema de en qué consiste la validez de los juicios sintéticos *a priori*. No obstante, como intentaré mostrar enseguida, la solución a este problema epistemológico ocupa el primer lugar en el orden de exposición, pero, como lo sostiene Velkley, no ocupa el primer lugar en intención:

Theoretical inquiry is conceived as “propaedeutic”, to determine the powers and the limits of reason and to be followed by a metaphysics elaborated in accordance with its strictures. Since such a metaphysics will be above all a metaphysics of morals, the role of the theoretical inquiry is to provide, above all else, the preparatory foundation for such a metaphysical morality. The theoretical propaedeutic is first in “execution” although second in “intention”, for its task and systematic function in the whole account of reason are assigned to it by the ultimate moral end of reason.⁶

El problema del conocimiento es el primer paso necesario del método trascendental para estructurar el sistema de las facultades y finalmente abordar el problema último de

⁶ Velkley, Richard. *Freedom and the end of reason: On the moral foundation of kant's critical philosophy*. Chicago. University of Chicago Press. 1989. p. 5.

la metafísica: la libertad. Son bien conocidas las preguntas con las que Kant enuncia los intereses supremos de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? y ¿qué es el hombre? En este trabajo argumentaré que la pregunta de la que depende el destino último de la razón humana y a la que están subordinadas todas las demás es la pregunta ¿qué puedo esperar si hago lo que debo? Las otras preguntas toman sentido en relación con ésta pregunta que es práctica y teórica al mismo tiempo⁷. En consecuencia, el intento de pensar un sistema de las facultades del sujeto, sostiene Kant, adquiere un sentido y fin con respecto a esta pregunta práctico-teórica⁸.

Kant concibe así la noción de sistema:

Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él.⁹

De acuerdo con esta cita, la columna vertebral que determina el lugar y función de las partes del sistema debe ser el *fin* o propósito que se persigue al articular en un todo el conocimiento sobre las diferentes facultades del ser racional. Kant afirma que este fin corresponde con el interés último de la razón, que “no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral”¹⁰. Para Kant, la labor de esclarecer a través de una crítica cómo está constituido y cómo funciona el sistema de las facultades del ser racional tiene como objetivo final proporcionar un conocimiento que ayude a allanar el camino para la realización de un régimen de libertad, un reino de los fines.

Pedro Stepanenko sostiene una interpretación que discrepa de la mía con respecto a la aceptación del supuesto de que hay conocimiento como punto de partida de la crítica kantiana y, por lo tanto, con respecto al objetivo primordial de la *Krv*. Para este autor, el objetivo de Kant es refutar la postura del escepticismo. El escepticismo rechaza la posibilidad de conocimiento o, lo que es lo mismo,

⁷ Kant. *Krv*. p.630/ A 806, B 834.

⁸ Para Kant práctico es todo aquello que es posible a causa de la libertad.

⁹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alafaguara. 1989. p. 647, A 833/B 861.

¹⁰ Kant, I. *Ibid.* p. 652, A 840/B 868.

de juicios sintéticos *a priori*, argumentando que si todo juicio sintético proviene de la experiencia sensible —la cual es siempre particular y contingente, es decir, sólo nos muestra algunos casos y puede ocurrir de otro modo— entonces no hay fundamento para atribuirle validez universal y necesaria a juicios que tienen su base en la experiencia. Stepanenko argumenta que si el punto de partida es el conocimiento empírico como dado, no hay manera de refutar al escepticismo¹¹. Stepanenko señala acertadamente que en la *KrV* Kant ofrece dos proyectos de explicación sobre cómo es posible el conocimiento; uno es la llamada deducción subjetiva de las categorías, en la cual se explica cómo puede el entendimiento, una de las facultades puramente racionales del sujeto, referirse a objetos sensibles y qué otras facultades intervienen en este proceso; esta deducción subjetiva intenta mostrar que las categorías y su capacidad de unidad sintética son necesarias por sí mismas para el conocimiento. El otro proyecto es la llamada deducción objetiva de las categorías, que explica cuánto puede conocer la razón sin recurrir a la experiencia, esto es, argumenta que las categorías sólo pueden tener validez objetiva si se refieren a intuiciones sensibles¹².

La deducción subjetiva, según Stepanenko, es la explicación que puede refutar al escepticismo, porque muestra sin referencia alguna a la experiencia la necesidad de las categorías y la unidad de la autoconciencia para la posibilidad del conocimiento. Stepanenko afirma que Kant no respetó la distinción de objetivos de estos dos proyectos mezclando los argumentos en su exposición; a pesar de esto, Stepanenko sostiene que se puede advertir el principal objetivo de la deducción kantiana:

Pero si la explicación del cómo se ciñera realmente a la deducción objetiva, no tendría que ir tan lejos; bastaría con mostrar que las representaciones sensibles que intervienen en el conocimiento de objetos independientes de nuestros estados mentales tienen que hallarse bajo categorías. El que Kant proporcione la otra explicación y no esta última, que sería la de esperarse, deja ver que aquello que le interesaba era dar una explicación de la relación entre el entendimiento y la sensibilidad que le permitiera justificar la necesidad de las categorías, sin dar por supuesto el conocimiento de objetos de la experiencia.¹³

¹¹ Stepanenko, Pedro. *Categorías y autoconciencia en Kant: antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. México, UNAM, 2000. p. 14.

¹² Cf. *Ibid.* p. 106

¹³ *Ibid.* p. 116.

Estoy de acuerdo con Stepanenko respecto a que la fundamentación epistemológica del conocimiento racional es necesaria para refutar al escepticismo y que Kant se ocupa de llevarla a cabo; discrepo en que el problema epistemológico sea el principal interés de la *Krv*. En cambio, sostengo con Velkley que la investigación teórica es la primera en ejecución, pero no en cuanto a la intención. Kant no se queda en el problema epistemológico, sino que sigue adelante para ocuparse del problema de la libertad o fin moral de la razón. Por lo tanto, no me detendré en la fundamentación epistemológica del sistema de las facultades del sujeto; doy por sentado que Kant considera justificada su fundamentación de la autoconciencia y el conocimiento sin recurrir a supuestos empíricos, y que con base en esta convicción pasa a ocuparse del problema de la libertad como fin último de su crítica.

El mismo Kant declara que la *Krv* “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”¹⁴, es una propedéutica que busca hacer a un lado los principales obstáculos que impiden la realización de la libertad: el fanatismo, la supuesta experiencia de lo incondicionado, y la superstición, el pretendido conocimiento de lo incondicionado a través de una intuición suprasensible. El origen de ambos obstáculos se encuentra en la pretensión de la razón de rebasar los límites de la experiencia, pues esta pretensión “amenaza realmente con extender indiscriminadamente los límites de la sensibilidad (...) e incluso con suprimir el uso puro (práctico)”¹⁵; esto es, en su pretensión de conocer a Dios, la libertad o el alma, la razón comete el error de identificar estas ideas con objetos sensibles y así condiciona toda acción humana al ámbito de la sensibilidad, cancelando toda posibilidad de concebir una voluntad libre. Por esto, allanar el camino hacia la realización de la libertad significa aclarar confusiones, eliminar contradicciones y deshacer ilusiones que le impiden a la razón conocer sus límites y su verdadera capacidad para realizar la libertad. La crítica de las facultades del sujeto racional funciona como propedéutica¹⁶, es decir, como labor de preparación o esclarecimiento de conocimientos encaminada a la solución del problema último de la razón: el problema de la realización de la libertad, el cual es un problema práctico y a la vez teórico. Como lo he dicho antes, este problema es el fin último de la razón (interés supremo) y determina el sentido y forma del sistema de las facultades del sujeto. El problema epistemológico es el inicio necesario, mas no el fin y núcleo del sistema.

¹⁴ Kant. *Krv*. p. 23/ B XXIII

¹⁵ Kant. *Krv*. p. 24/ BXXV.

¹⁶ Cf. *Ibid.* A 841, B 869.

2. El método trascendental y el paso de la física a la metafísica: 2.1. la división fenómenos-cosas en sí.

He argumentado que la solución al problema de cómo es posible el conocimiento o la validez de los juicios sintéticos *a priori* es el primer paso para la construcción del sistema de las facultades. Este problema es abordado en la *KrV*, en la cual Kant analiza la facultad de conocer, establece los lineamientos de su método trascendental y ofrece un esbozo del sistema de las facultades. Como ya lo referí antes, Kant afirma que la *KrV* “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna”¹⁷.

A continuación intentaré explicar los lineamientos del método trascendental que Kant plantea en la *KrV*, método con base en el cual lleva a cabo su tarea crítica y articula su sistema. Exponer la génesis de este método nos dejará más claro por qué Kant decide fundamentar la validez de los juicios sintéticos *a priori* en un sistema de las facultades del sujeto, un sistema de la subjetividad, y nos mostrará algunos rasgos del método trascendental importantes para el problema central de este trabajo.

En los prólogos a la *KrV*, Kant argumenta sobre la necesidad de adoptar la perspectiva de un nuevo método; a este cambio de método lo llama giro copernicano. A muy grandes rasgos su argumentación esgrime lo siguiente. Como se ha dicho, en comparación con el acuerdo alcanzado por las matemáticas y la física, Kant encuentra a la metafísica en una situación de incertidumbre, pues

por lo que toca a la unanimidad (*Einhelligkeit*) de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla (...) no hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos¹⁸.

Hemos dicho que a pesar de esta falta de unanimidad, la metafísica es parte inherente de la naturaleza de la razón. La razón no puede dejar de hacerse preguntas metafísicas ni renunciar a su interés por obtener los conocimientos que las respondan. Paradójicamente, tal pretensión

¹⁷ *Ibid.* p. 23/ B XXIII.

¹⁸ *Ibid.* p. 19/ B XV.

obliga a la razón a abandonar el campo donde podría ser posible un acuerdo: el campo de la experiencia sensible. Esta condición paradójica de la naturaleza de la razón en el campo de la metafísica es para Kant el motivo que hace necesaria una *crítica de la razón pura*.

Entonces, en comparación con el acuerdo alcanzado por las matemáticas y la física, la metafísica se encuentra en un estado de incertidumbre que la excluye de ser considerada una ciencia. Según Kant, las matemáticas y la física han encontrado el camino de la ciencia gracias a la revolución que se consumó con un repentino cambio de método. La perspectiva de este nuevo método consiste en entender

que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas (...)¹⁹.

De acuerdo con esta concepción kantiana del método científico, es la razón misma la que “produce” los principios y leyes constantes que están a la base de lo que la ciencia logra reconocer en los fenómenos de la naturaleza; es la razón la que establece un plan de investigación en el que matematiza el tiempo, el espacio, los cuerpos y establece relaciones entre fenómenos de acuerdo a la forma lógica de sus juicios. El investigador de la naturaleza somete sus observaciones a este plan proyectado por la razón.

Con base en esta interpretación del método científico, Kant decide adoptar la perspectiva de este nuevo método en el campo de la metafísica. Para comprender cómo hace esto, es conveniente tener en cuenta lo siguiente. En primer lugar, mientras las matemáticas y la física se refieren a objetos dados en la intuición sensible, la metafísica pretende conocer *la totalidad de las condiciones o lo incondicionado*, objetos tales que no pueden darse en la intuición sensible ni en ninguna experiencia. Además, la metafísica pretende conocer estos objetos *a priori*, es decir, pretende un conocimiento con validez universal y necesaria. En segundo lugar, para Kant la posibilidad de considerar a la metafísica una ciencia depende de la respuesta a estas preguntas: ¿cuánto puede conocer la razón sin recurrir a la experiencia? y ¿cómo es posible el conocimiento *a priori*, es decir, los juicios sintéticos *a priori*? En tercer lugar, las matemáticas y la física son un ejemplo que confirma el hecho de que hay conocimientos *a priori*; que las matemáticas y la física confirmen la existencia del conocimiento no significa que sean el

¹⁹ *Ibid.* p. 18/ B XIII.

fundamento para deducirlo, pues, como lo he expuesto, la deducción meramente racional del conocimiento tiene su lugar propio en la *Krv*. Por último, Kant concibe el conocimiento (el acuerdo) formado por dos elementos indispensables: la intuición sensible y los conceptos.

Teniendo esto en cuenta, se entenderá mejor la manera en que Kant propone adoptar en metafísica el mismo cambio de método llevado a cabo en las ciencias:

En la metafísica puede hacerse el mismo ensayo en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esta naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*.²⁰

Puesto que hay (o suponemos) conocimiento *a priori* o juicios sintéticos *a priori* o, lo que es lo mismo, acuerdo, un problema crucial para definir el carácter de la metafísica es explicar cómo es posible este acuerdo en torno a la experiencia. Como puede leerse en esta cita, Kant plantea dos perspectivas desde las cuales se puede abordar este problema. La primera de estas perspectivas explica así la posibilidad de conocimientos *a priori*: los objetos de la experiencia son cosas en sí mismas que poseen regularidades y propiedades comunes (necesidad y universalidad); nuestros sentidos e intelecto simplemente nos representan estas cosas en sí mismas tal como son, con todo y sus características universales y necesarias; la validez universal y necesaria de ciertos juicios y el acuerdo que se genera en torno a ellos se debe a que los objetos en sí mismos poseen regularidades y características en común que nuestros sentidos e intelecto nos representan tal como son. La intuición y los conceptos “se rigen por el objeto”, se afirma desde este punto de vista.

²⁰ *Ibid.* p.20/ B XVII.

Acerca de este planteamiento, David Hume se ha encargado de señalar una dificultad insalvable. Kant descarta la perspectiva de este planteamiento, teniendo muy presente el siguiente argumento escéptico de Hume. Sólo es posible relacionarse con los objetos y conocerlos a través de los sentidos y la experiencia. Sin embargo, la experiencia únicamente nos muestra casos particulares, *nunca* nos presenta la *totalidad de los casos* (el universo completo de objetos); la experiencia se caracteriza por mostrar lo particular y contingente, por ser *a posteriori*. Por lo tanto, concluye el argumento de Hume, no es posible conocer nada *a priori* con base en los datos particulares y contingentes de los objetos de los sentidos. Con base en este argumento, Kant descarta esta perspectiva porque si suponemos que las intuiciones y conceptos del conocimiento “se rigen por el objeto”, no hay manera de justificar que un juicio tenga validez *a priori*, puesto que su fundamento, la experiencia, sólo nos muestra algunos casos. Kant se refiere a esta perspectiva como a aquella que ha sido utilizada por el dogmatismo y que inevitablemente produce una contradicción cuando se trata del conocimiento de la libertad, de lo incondicionado. Esta perspectiva no sirve para resolver el problema que ha planteado Kant: ¿cómo son posibles los conocimientos *a priori*? Tampoco es útil para pensar la realización de la libertad.

Desde la segunda perspectiva se explica la posibilidad de conocimientos *a priori* suponiendo que los sujetos racionales poseemos en común ciertas formas de percibir y pensar los objetos, es decir, que nuestras facultades de intuición sensible y de entendimiento están constituidas por ciertas condiciones (formas de intuir, conceptos, reglas lógicas, etc) que son comunes a todos y cada uno de los sujetos racionales. Estas condiciones deben ser consideradas como dadas antes de toda experiencia y no producidas o formadas como efecto de nuestra relación con los objetos sensibles²¹. Si podemos llegar a acuerdos en torno a algunos juicios sobre la experiencia sensible, se debe a que todos ordenamos la experiencia con base en esas condiciones comunes, o dicho con las palabras de Kant, los objetos de la experiencia se rigen por nuestra intuición y nuestros conceptos. Según esta perspectiva, el conocimiento *a priori* depende de las condiciones formales del sujeto, no del objeto.

Esta segunda perspectiva es adoptada por Kant como piedra angular del nuevo método que propone para resolver el problema de la metafísica y es el punto de partida desde el cual decide resolver este problema a través del análisis e identificación de los elementos *a priori* de la estructura formal del sujeto racional. Kant llama *trascendental* a esta perspectiva. Es

²¹ De no suponer que las condiciones de nuestras facultades están dadas antes de toda experiencia, afirma Kant, nos encontraríamos ante el mismo problema irresoluble que planteamos en la primera perspectiva sobre cómo se puede establecer algo *a priori* si su origen es lo particular y contingente de la experiencia.

importante subrayar las razones con las cuales Kant justifica la adopción de este método tomado de las matemáticas y la física, porque estas razones definen a su vez importantes líneas directrices de su método trascendental.

No adopta este método surgido de la “revolución copernicana” porque sus argumentos demuestran teóricamente una verdad de facto, pues la afirmación de que existen condiciones subjetivas *a priori* no puede ser confirmada directamente por una experiencia. La adopta, dice, porque es “una explicación más fácil”²², porque

según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia²³.

Kant adopta esta perspectiva trascendental porque plantea *un supuesto* que le permitirá, no sólo explicar la posibilidad de conocimientos *a priori* y de la experiencia, sino superar contradicciones y polémicas nunca acabadas en la metafísica y, lo que es más importante, le permitirá establecer una conexión *a priori* entre la idea de libertad y el mundo sensible, esto es, mostrar la consonancia de lo condicionado con lo incondicionado.

Kant presenta otro supuesto que es consecuencia de éste y, a su vez, desarrolla la siguiente argumentación, con la cual establece el criterio para confirmar la validez del nuevo método. En la física las hipótesis son confirmadas a través de un experimento que la razón proyecta con base en sus propios principios; la experiencia es el elemento que confirma la validez de las hipótesis de esta ciencia. Sin embargo, en la metafísica se pretende conocer *a priori* (con validez universal y necesaria) *la totalidad de las condiciones* o, lo que es lo mismo, *lo incondicionado*, conceptos que se refieren a objetos cuyo carácter hace imposible que puedan darse en la intuición sensible o en experiencia alguna. La metafísica no se ocupa de objetos sensibles, sino más bien de conceptos y principios supuestos *a priori* con los cuales no es posible realizar un experimento. Ante la imposibilidad de realizar un experimento con tales objetos de la metafísica, Kant propone otro tipo de prueba para confirmar la validez de este nuevo método. Esta prueba o “experimento” tiene su base en la distinción entre fenómenos y cosas en sí:

²² Ver *Infra*. p. 8, nota 14.

²³ Kant. *Krv.* p. 21./ B XIX

Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los químicos bajo el nombre de ensayo de *reducción* y, de ordinario, bajo el nombre de *procedimiento sintético*. El *análisis del metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén en *consonancia (Einhelligkeit)* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por lo tanto, la verdadera.²⁴

Kant hace depender la validez del método trascendental de la distinción entre fenómenos y cosas en sí y erige a esta distinción como criterio fundamental del método. Se confirmará la corrección de este nuevo método, si gracias a esta distinción es posible explicar el conocimiento *a priori* y al mismo tiempo pensar lo incondicionado sin contradicción con la experiencia (lo condicionado), si es posible que la razón pueda pensar lo incondicionado (Dios, la libertad, el alma, lo universal y necesario) en consonancia (*Einhelligkeit*) con el conocimiento de lo condicionado (los fenómenos, la experiencia o lo particular) llegando a un acuerdo; poder pensar esta consonancia, en su sentido más importante, significa poder pensar la unión entre la idea de libertad y el mundo sensible. El “experimento de la razón pura” consiste en probar que, con base en la distinción entre fenómenos y cosas en sí, se puede dar una explicación del conocimiento *a priori* y de la experiencia coherente con el fin y núcleo del sistema de las facultades del sujeto, fin que a su vez es el interés último de la razón. Es decir, se acepta como válida esta perspectiva (que puede ser considerada aquí como una hipótesis) si muestra ser un *supuesto* que sirve mejor para satisfacer el interés último de la razón: explicar *a priori* y *sintéticamente* la posibilidad de realización de la libertad en el plano de los fenómenos, el problema último de la razón y núcleo del sistema de las facultades. La distinción entre fenómenos y cosas en sí es un *supuesto* cuya corrección se confirma por su valor lógico-teleológico y no por una experiencia.

Kant plantea de la siguiente manera la distinción entre fenómenos y cosas en sí. Por un lado, las cosas en sí serían las cosas independientes de toda relación con cualquier sujeto racional y sus condiciones subjetivas, las cosas tal como serían aun cuando no existieran sujetos que las percibieran sensiblemente ni las hicieran objeto de su conciencia. Por otro lado, los fenómenos

²⁴ *Ibid.* p. 22/ BXXI, en nota al pie.

los define como representaciones (*Vorstellungen*) producidas por el intelecto de los sujetos racionales; estas representaciones suponen *un algo* re-presentado, un algo que el intelecto del sujeto pone (*stellen*) frente (*vor*) a la conciencia a través de sus facultades de intuición sensible y de entendimiento. Los fenómenos, en tanto representaciones del intelecto, están determinados por las condiciones formales que pertenecen al sujeto mismo; estas condiciones formales del sujeto, según Kant, son de dos tipos: las formas puras de la intuición sensible (tiempo y espacio) y los conceptos puros *a priori* (categorías del entendimiento).

Con base en esta distinción entre fenómenos y cosas en sí, Kant define el punto de vista del método trascendental de esta manera:

...todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos²⁵

Este punto de vista propio del método trascendental, su manera de tomar postura y establecer un criterio metodológico frente al problema del conocimiento conforma lo que nuestro autor llama idealismo trascendental. Entonces, de acuerdo con lo que aquí he expuesto, el idealismo trascendental es una perspectiva metodológica que consta de dos rasgos característicos; por un lado, tiene como fin ordenar los conocimientos en un sistema para satisfacer el interés último de la razón: resolver el problema de la realización de la libertad; por otro lado, tiene su base en dos supuestos: 1) el conocimiento *a priori* es posible con base en las condiciones formales del sujeto, 2) la consecuente distinción entre fenómenos y cosas en sí.

Con esta perspectiva del idealismo trascendental así conformada, Kant establece el criterio con base en el que, a través de sus tres *Críticas*, lleva a cabo el análisis e identificación de las condiciones formales de las facultades del sujeto y las ordena sistemáticamente. Es con base en este punto de vista del idealismo trascendental que Kant elabora los conceptos, argumentos y problemas sustanciales con los que construye un sistema de las facultades, un sistema de los elementos *a priori* del sujeto que condicionan toda experiencia posible.

²⁵ *Ibid.* p. 437./A 419, B 519.

3 Las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento: la facultad de conocer.

A continuación expondré algunos planteamientos y conclusiones de la *Krv* que se derivan de la perspectiva metodológica del idealismo trascendental. Sólo pretendo mostrar aquellas conclusiones y planteamientos que creo necesarios para mostrarle al lector cómo se desarrolla el problema de la realización de la libertad, problema central del sistema, en la primer *Crítica* y facilitarle una mejor comprensión de la forma en que Kant aborda este problema en la *Crítica de la razón práctica*.

Como lo he mostrado, para Kant la *Krv* no es un tratado sobre la ciencia misma, entendida ésta como sistema de las facultades o sistema de la filosofía trascendental, sino un tratado sobre el método trascendental que “traza, sin embargo, el perfil entero de ésta (el sistema de la filosofía como ciencia), tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna”²⁶, es decir, traza el bosquejo para construir un sistema de las facultades del sujeto racional y sus intereses. El primer paso para consolidar el método trascendental, no lo olvidemos, consiste en abordar el problema del conocimiento, o lo que es lo mismo, la pregunta ¿Qué puedo conocer?, en la cual se expresa uno de los intereses de la razón: el interés teórico. En la *Krv* este problema es planteado por Kant como el problema de la validez de los juicios sobre la experiencia y desarrolla su solución a través de estas preguntas: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, ¿cuánto puede conocer la razón sin recurrir a la experiencia? y ¿es posible la metafísica como ciencia?

Para exponer lo más clara y sucintamente posible las respuestas que Kant le da a estas preguntas en su primer *Crítica*, conviene aclarar, en primer lugar, a qué se refiere nuestro autor con el término *conocimiento trascendental* :

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*²⁷... no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas

²⁶ *Ibid.* p. 23/ BXIII

²⁷ *Ibid.* P. 58/ A 12.

puramente *a priori* y cómo lo son... sólo puede llamarse representación trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refieran *a priori* a objetos de la experiencia²⁸.

Entiendo, entonces, por conocimiento trascendental aquel por el cual conocemos 1) cuáles son y cómo funcionan las intuiciones y conceptos *a priori* propios de la estructura formal del sujeto, 2) que estos conceptos e intuiciones no provienen de la experiencia, sino que son la condición que hace posible la experiencia, es decir, son la condición intelectual sin la cual no sería posible ordenar en el pensamiento las percepciones sensibles en un todo coherente que es la experiencia. La *Krv* pretende esbozar el plan entero de una *filosofía trascendental*, la cual consistiría en el conocimiento trascendental del sistema de todos los conceptos y principios *a priori* de la razón pura, o como lo he llamado aquí, del sistema de las facultades del sujeto racional²⁹.

Una vez expuesto el concepto de conocimiento trascendental, paso ahora a la exposición de aquellos argumentos de la primer *Crítica* que considero importantes para el desarrollo del problema central de esta tesis. La *Krv* está dividida en dos partes: I. Doctrina trascendental de los elementos, y II. Doctrina trascendental del método. Me ocuparé por el momento de la primera parte, que, como su nombre lo indica, tiene como propósito identificar cuáles son los elementos *a priori* propios de la estructura formal del sujeto (razón pura) que hacen posible el conocimiento y establecer los límites de lo que la razón puede conocer. Esta primera parte, a su vez, se encuentra dividida en dos partes: 1ª. Estética trascendental, y 2ª. Lógica trascendental. Esta división es acorde con la concepción kantiana según la cual el conocimiento resulta de la concomitancia de dos capacidades distintas: la sensibilidad, gracias a la que somos afectados por los objetos y éstos nos son *dados*, y el entendimiento, por cuyos conceptos los objetos son *pensados*.

En la Estética trascendental Kant analiza los elementos *a priori* de la capacidad de sensibilidad; argumenta que la sensibilidad es capaz de ordenar en ciertas relaciones la diversidad que se presenta en todo fenómeno; la sensibilidad es capaz de esto gracias a que posee una *forma* llamada intuición pura. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas en algo que no sea sensación y que debe encontrarse *a priori* en la estructura intelectual-intuitiva del sujeto; este algo es precisamente la intuición pura o forma pura de la sensibilidad. Son

²⁸ *Ibid.* p. 96/ B 81.

²⁹ *Cf. Ibid.* p. 59/ B 27.

dos las intuiciones puras de la sensibilidad: tiempo y espacio. No me ocuparé de exponer la argumentación que Kant desarrolla en las exposiciones metafísica y trascendental del tiempo y del espacio, sólo quiero dejar sentadas las siguientes conclusiones a las que llega: 1) tiempo y espacio no pueden ser pensados como propiedades de los objetos que afectan a la sensibilidad, sino como la *forma* de todos los fenómenos de los sentidos externos, forma que se encuentra dada en la sensibilidad del sujeto antes de toda experiencia; 2) sólo es posible explicar la posibilidad de conocimientos sintéticos *a priori* si suponemos el tiempo y el espacio como intuiciones puras *a priori* pertenecientes a la subjetividad.

En la Lógica trascendental Kant lleva a cabo el análisis de la capacidad de entendimiento. Esta parte consta de dos divisiones: Analítica trascendental y Dialéctica trascendental. En la primera de estas dos divisiones, se trata de analizar al entendimiento para buscar sus conceptos puros y principios. Según Kant, el análisis y búsqueda de los conceptos puros del entendimiento (categorías) requiere una *demonstración* que justifique su pretensión de *derecho, de legalidad (quid juris)*, es decir, requiere un criterio de validez para aceptar que un concepto puede ser considerado un concepto *a priori* (universal, necesario y no proveniente de la experiencia). A esta demostración de legalidad Kant la llama *deducción trascendental*. Esta deducción demostrará la legalidad –también llamada validez objetiva— de los conceptos analizados, si logra explicar “la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos”³⁰. El criterio que servirá de guía para aceptar la validez objetiva de los conceptos puros o categorías y que permite explicar cómo estas categorías se refieren a los objetos es este: “tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad del experiencia”³¹.

Con base en este criterio, Kant demuestra la validez objetiva de los conceptos puros o categorías, mostrando que son conceptos tales que sólo gracias a ellos es posible la experiencia y que si no los presuponemos no es posible explicar cómo un objeto puede ser pensado como parte de la experiencia. Kant lleva a cabo esta demostración o deducción trascendental a través de una exposición detallada y compleja. No me ocuparé aquí de los detalles de esta exposición y me limito, una vez más, a dejar sentados sólo los aspectos y conclusiones que considero importantes para los fines expositivos de este trabajo.

³⁰ *Ibid.* p. 121/ A 85.

³¹ *Ibid.* p. 127/ A 94

En primer lugar, quiero dejar sentada la conclusión a la que Kant llega en la Analítica trascendental. Concluye que las categorías no constituyen por sí solas conocimiento alguno, sino que son meras formas del pensamiento que sólo pueden constituir un conocimiento si son referidas a una intuición dada por la sensibilidad. Prueba de esto es que cuando se intenta definir las categorías, sólo es posible lograrlo haciendo referencia a las condiciones de la sensibilidad, es decir, al tiempo y el espacio. Por ejemplo, al definir el concepto de causa es inevitable hacer referencia al *tiempo* en el que la existencia de algo *sigue* a otra cosa según una regla. Las categorías son conceptos *a priori* destinados a realizar la síntesis (unificar) de la diversidad dada en la intuición sensible. Sin esta diversidad de la intuición sensible ordenada en la forma de tiempo y espacio las categorías carecen de contenido y significado, por lo tanto, no constituyen conocimiento objetivo.

Además de demostrar la validez objetiva de las categorías, la Analítica trascendental con esta conclusión cumple con otro objetivo: otorgar un canon para la facultad de juzgar, “un canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas”³². Kant define la facultad de juzgar como “la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada”³³ (dada por el entendimiento). Por lo tanto, la Analítica trascendental cumple la labor de señalarle a la facultad de juzgar las condiciones bajo las cuales las categorías pueden aplicarse con validez a los objetos.

Derivado de aquella conclusión de la analítica trascendental, se establece el canon para la facultad de juzgar y también el límite de todo conocimiento de esta manera: “no podemos, pues, tener conocimiento *a priori* sino de objetos de experiencia posible”³⁴. Las categorías no tienen origen empírico, pero su único uso válido es exclusivamente empírico. El concepto puro se aplica con validez objetiva cuando realiza la síntesis de lo diverso de las sensaciones. Por lo tanto, los juicios sintéticos *a priori*, son posibles y obtienen su validez gracias a que los fenómenos, en tanto representaciones producidas por el sujeto, son determinados en el pensamiento a través de conceptos puros *a priori*, los cuales son aplicados a y obtienen significado por medio de intuiciones empíricas, cuya forma, tiempo y espacio, tiene su origen

³² *Ibid.* p. 179/ A 132, B 171.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.* p. 175/ B 166.

en el psiquismo del sujeto. El acuerdo o validez que se presenta en los juicios sintéticos *a priori* es posible porque se refieren a fenómenos contruidos con base en intuiciones puras y conceptos puros que pertenecen en común a todo sujeto racional. Todo conocimiento *a priori* está conformado y obtiene validez objetiva por dos elementos inseparables: categorías e intuiciones empíricas. El entendimiento sólo puede anticipar la forma de la experiencia, más no puede sobrepasar los límites de la sensibilidad. Sólo es posible el conocimiento de fenómenos, es decir, de representaciones de aquello que al afectar nuestra sensibilidad es ordenado en la forma de tiempo y espacio.

CAPÍTULO II

La dialéctica trascendental o las ilusiones de la razón.

1. El origen de la ilusión

No obstante que el uso válido del entendimiento se encuentra limitado a la experiencia, afirma Kant que hay una tendencia inevitable y errónea del entendimiento a rebasar los límites de la sensibilidad. Debido a esta tendencia, es necesario fijar con más precisión estos límites, aclarando qué es lo que se piensa en el territorio que queda fuera de la esfera de la intuición sensible. Nuestro autor explica que al suponer, desde el punto de vista del idealismo trascendental, que el entendimiento sólo puede conocer meros fenómenos (representaciones construidas por el sujeto), damos también por supuesto que a estos fenómenos les corresponden cosas en sí o númenos, pues suponemos que algo como cosas en sí mismas debe afectar a la sensibilidad y ser causa de los fenómenos. De acuerdo con los supuestos del idealismo trascendental, no se debe perder de vista a este respecto que al ser dadas en nuestra sensibilidad estas cosas en sí toman la forma de tiempo y espacio propia de la estructura intuitiva del sujeto y, por lo tanto, no podemos nunca saber qué son estas cosas en sí o númenos independientemente de esta relación, aunque tampoco podemos dejar de suponerlas desde el punto de vista trascendental.

El error del entendimiento radica en suponer que se puede al menos *pensar* esos númenos, como entes inteligibles, y conocerlos de algún modo a través de las categorías. Para evitar este error y establecer cabalmente el canon para la facultad de juzgar es necesario resolver la cuestión de si es posible algún tipo de conocimiento de los númenos por medio del entendimiento. Para responderla Kant define númeno en dos sentidos distintos, uno negativo y otro positivo. En sentido negativo se entiende por númeno “una cosa que no sea objeto de la intuición sensible”, es decir, una cosa en la que hacemos abstracción de las condiciones de nuestro modo de intuición (con la forma de espacio y tiempo). En sentido positivo se entiende por númeno “el objeto de una intuición no sensible”³⁵, con lo cual suponemos un modo de intuición distinto, a saber, una intuición intelectual, que sería aquella que se da a sí misma el objeto en el mero pensamiento.

Puesto que nuestra forma de intuición es sensible y no podemos siquiera comprender la posibilidad de una intuición intelectual, y por otro lado, puesto que se ha establecido que las categorías son simples formas del pensamiento condicionadas para ser aplicadas a las formas de la intuición sensible y que, por lo tanto, no se nos pueden dar objetos fuera del campo de la sensibilidad, en consecuencia, la respuesta a la pregunta que acabo de plantear es que *no podemos conocer númenos* por medio del entendimiento, porque tales objetos carecen de una significación positiva y especificable para nuestra forma de intuición y nuestras categorías.

De acuerdo con esta conclusión, la analítica trascendental sólo acepta el concepto de númeno en sentido negativo. Así, la función de este concepto dentro del método trascendental será la de “un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad... para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible”³⁶, es decir, es un concepto que indica que nuestra intuición no abarca todas las cosas, sino sólo aquellos objetos que se dan a nuestros sentidos, dejando los númenos fuera de nuestro conocimiento. El númeno adquiere dentro del método el carácter de un concepto problemático, porque no es el concepto de un objeto, sino que es sólo el problema de si puede haber objetos totalmente independientes de la intuición sensible. Desde el punto de vista trascendental, la respuesta a esta pregunta queda indeterminada, pues como la intuición sensible no alcanza todas las cosas, no se niega que haya lugar para otros

³⁵ *Ibid.* p. 270/ B 307.

³⁶ *Ibid.* p. 272/ A 255, B 311.

objetos diferentes, los númenos, pero tampoco se puede afirmar que sean objeto de nuestro conocimiento, porque ninguna de las categorías del entendimiento es adecuada a ellos.

En resumen, la Estética trascendental identifica el tiempo y el espacio como formas puras de la intuición sensible; la Analítica trascendental, por su parte, demuestra la validez objetiva de las categorías o conceptos puros, establece que la experiencia es el límite del conocimiento y con ello establece un canon para la facultad de juzgar y, por último, niega la posibilidad de conocer númenos. Estas conclusiones servirán como base metodológica para llevar a cabo la siguiente etapa del análisis de la facultad de conocer en la segunda parte de la Lógica trascendental: la Dialéctica trascendental.

La Dialéctica trascendental se ocupa de descubrir las causas de un tipo de ilusión a la cual tiende inevitablemente la razón humana; ésta es la *ilusión trascendental* o *dialéctica de la razón*, por cuya causa tendemos a rebasar los límites de la experiencia y pretendemos obtener conocimiento de aquello que pertenece a la esfera de los númenos o cosas en sí a través de las categorías del entendimiento. La ilusión trascendental tiene su origen en una clase especial de principios o reglas del uso del entendimiento; Kant llama *trascendentes* a esta clase de principios y los define como aquellos que eliminan los límites del uso empírico de las categorías y nos incitan a ir más allá de estos límites³⁷. La ilusión trascendental, influenciada por los principios trascendentes, es la causa de que la razón pura padezca una dialéctica también inevitable, que pone a la razón en conflicto constante consigo misma, es decir, hace imposible un acuerdo en torno las ideas de Dios, la libertad y el alma.

El objetivo de la Dialéctica trascendental es descubrir las causas de esta ilusión trascendental y aclarar el valor y función de los principios trascendentes para corregir los extravíos de la razón y evitar la dialéctica. Según Kant, la causa de esta ilusión radica en que la razón posee principios subjetivos que se confunden o se hacen pasar por principios objetivos. Intentaré explicar esta afirmación.

En primer lugar, es necesario explicar el papel que desempeña la razón con relación al entendimiento y la sensibilidad. Kant afirma que “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada

³⁷ *Ibid.* p. 299/ A 296.

superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar”³⁸. El entendimiento unifica la diversidad dada primero en la intuición sensible a través de las categorías y sus reglas correspondientes, es decir, el entendimiento determina (unifica) como objetos los datos diversos de la intuición sensible, conformando así la objetividad de la experiencia y haciéndola comunicable. Es por esto que las reglas o principios del entendimiento son llamados objetivos, puesto que son aplicados a la intuición sensible para la determinación y conocimiento de los objetos de la experiencia.

Por su parte, la razón es la facultad que a través de sus inferencias le da forma lógica a los conocimientos del entendimiento, subordinando unos inferiores a otros superiores con el fin de reducirlos al menor número de principios (condiciones universales) y así producir la unidad del entendimiento³⁹. Así como el entendimiento por medio de sus categorías unifica la diversidad dada a la intuición, la razón busca la unidad de los conocimientos del entendimiento a través de silogismos. En este proceder, la razón no se refiere a objetos dados a los sentidos, sino a conceptos y juicios del entendimiento que como tales han sido producidos por el sujeto. De modo que la unidad que exige aquí la razón es la unidad de los conocimientos del sujeto, no la unidad de los objetos dados en la intuición y que conforman la experiencia. De acuerdo con esto, los principios de la razón son definidos por Kant como principios subjetivos, pues establecen una ley de unidad subjetiva.

En segundo lugar, conviene aclarar qué entiende Kant por principios. Nuestro autor define conocimiento por principios como “aquel en el que, por medio de conceptos, conozco lo particular en lo universal”⁴⁰. Hablamos de conocimiento por medio de conceptos o inferencias, cuando una proposición sintética *a priori* adquiere su validez por medio de la mera síntesis de conceptos en el pensamiento sin que medie una intuición de la sensibilidad a través de la cual se fundamente su validez. Un principio es una ley de la razón que exige unir, con base en el mero pensamiento, un concepto que se piensa como condición universal de muchos posibles casos con otro concepto en que se representa un caso particular que cae bajo la condición universal, determinando así el conocimiento de este caso particular con base en la mera universalidad conceptual. De esta manera, un conocimiento por principios a través de inferencias se basa en el puro pensar y, por lo tanto, los principios propiamente dichos

³⁸ *Ibid.* p. 300/ A 299.

³⁹ *cf. Ibid.* p. 304/ A 305

⁴⁰ *Ibid.* p. 301/ A 300

no corresponden al entendimiento, sino a la razón. Es la razón la que pretende ostentar conocimientos por principios, es decir, pretende pasar por válidos juicios sintéticos a partir de unir conceptos por medio del solo pensamiento.

Entonces, “si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios”⁴¹. El principio general subjetivo que rige a la razón en la búsqueda de la unidad de los conocimientos del entendimiento es éste: “encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada”⁴². Todo conocimiento del entendimiento está determinado como algo condicionado empíricamente; por ejemplo, todo fenómeno es conocido como algo condicionado por otra cosa como causa en la sucesión temporal. En su uso lógico y según su principio subjetivo de unidad, la razón a través de sus inferencias busca la condición de lo condicionado; pero su exigencia no para ahí, sino que exige conocer la condición de la condición y así su exigencia asciende hasta lo incondicionado, o lo que es lo mismo, hasta *la totalidad de las condiciones* de un condicionado. Esta totalidad es la unidad.

La causa de la ilusión trascendental o del uso dialéctico de la razón, afirma Kant, radica en que se toma la necesidad subjetiva de conexión de los conocimientos por una necesidad objetiva de determinar las cosas en sí. Es decir, el principio subjetivo de la razón es sólo una “ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí”⁴³, para así lograr la unidad máxima de sus conocimientos; sin embargo, este principio subjetivo se toma erróneamente por un principio objetivo que exigiera determinar y obtener conocimiento de la totalidad de las condiciones (lo incondicionado) como fenómeno. Tomado como objetivo, el principio subjetivo de la razón se vuelve trascendente, porque al pretender el conocimiento de esta totalidad de las condiciones, rebasa los límites de toda experiencia, pues tal totalidad no puede ser objeto de una intuición sensible y, por lo tanto, no puede ser objeto de conocimiento. El error que provoca la ilusión trascendental consiste en confundir el principio subjetivo de la razón, un mero precepto para la forma de ordenar los conocimientos, con una ley de conocimiento de cosas en sí o de lo incondicionado.

⁴¹ *Ibid.* p. 302/ B 359

⁴² *Ibid.* P. 306/ B 364

⁴³ *Ibid.* p. 305/ A 306, B 363.

2. La función válida de las ideas de la razón: acabando con la ilusión.

En el anterior apartado he intentado aclarar de manera general cómo, según Kant, la ilusión trascendental se origina en la confusión de los principios subjetivos con los objetivos. Ahora bien, Kant afirma que para que la Dialéctica trascendental cumpla cabalmente el objetivo de evitar la ilusión trascendental y los extravíos que de ella se derivan es necesario también conocer los principios e ideas de la razón pura, para determinar el influjo y valor que hemos de aceptar para estas ideas en el sistema trascendental.

El principio subjetivo de la razón que exige conocer lo incondicionado es un principio sintético, porque pretende unir en un juicio dos conceptos distintos uno del otro: el concepto de lo incondicionado con el concepto de algo condicionado, en el cual no está contenido analíticamente lo incondicionado. Los conceptos que se derivan del principio subjetivo de la razón reciben el nombre de conceptos de razón o ideas trascendentales; Kant define éstos como conceptos que consideran todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones; en consecuencia, estos conceptos de razón o ideas trascendentales se refieren al conocimiento de la *totalidad de la experiencia*, o lo que es lo mismo, a la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado al entendimiento. Kant también define las ideas trascendentales como “categorías extendidas hasta lo incondicionado”⁴⁴, de tal manera que, por ejemplo, con base en la *categoría de causa* la razón exige conocer la totalidad de las causas o una causa primera incondicionada. Debido al tipo de objeto al que se refieren, a las ideas trascendentales no les corresponde ningún objeto de la intuición sensible ni de la experiencia. De esto se sigue que todos los conceptos o ideas trascendentales que se deriven de este principio serán trascendentes, porque al referirse a lo incondicionado, un objeto que no puede darse en la intuición sensible, rebasan el límite de toda experiencia y, por lo tanto, no tienen uso empírico posible ni validez objetiva.

De acuerdo con Kant, todas las ideas trascendentales pueden reducirse a tres clases, que corresponden a las diferentes relaciones de unidad sintética incondicionada de la totalidad de condiciones. La primer clase de ideas trascendentales corresponde a la unidad absoluta del sujeto pensante; a través de esta clase de ideas trascendentales se piensa un sujeto absoluto que

⁴⁴ *Ibid.* p. 384/ B 436.

no es predicado de ningún otro sujeto; este sujeto absoluto (alma) es objeto de la psicología y la razón llega a este concepto a través de la forma de un juicio categórico. La segunda clase de ideas trascendentales se refiere a la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno, la cual es objeto de la cosmología; la razón propone este concepto por medio de la función de los juicios hipotéticos. La tercer clase contiene la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general y su objeto corresponde a la teología; se llega a este concepto gracias a la función de los juicios disyuntivos⁴⁵.

Estos conceptos pertenecen a la naturaleza de la razón, a su forma lógica. Inevitablemente la razón especula y busca conocimiento, o dicho de otra forma, busca un acuerdo en torno a tres ideas: el sujeto absoluto, la totalidad de las condiciones del fenómeno y el ser que es condición de todos los seres. La razón se encuentra en un estado dialéctico o de ilusión cuando pretende sostener juicios con validez objetiva acerca de los objetos de estos conceptos, sin tener claro que es imposible tener una intuición sensible de un sujeto absoluto, de la totalidad de la serie de los fenómenos o de un ser absoluto, intuición que es necesaria para darle validez objetiva a toda proposición sintética.

Con esta explicación, la dialéctica trascendental pretende dar la clave para evitar esta ilusión; lo hace, por un lado, aclarando la diferencia entre las reglas objetivas del entendimiento y el principio subjetivo de la razón, por otro lado, mostrando que las ideas trascendentales derivadas de este principio no tienen validez objetiva, es decir, no sirven para obtener conocimiento. Ahora bien, no obstante que estas ideas no tienen validez objetiva, la Dialéctica trascendental les asigna dentro del sistema de las facultades el valor y función de ideas regulativas.

Las ideas trascendentales conservan cierta validez en tanto se hace de ellas un uso regulativo que consiste en

dirigir al entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud.⁴⁶

⁴⁵ Cf. *Ibid.* p. 323/ A 334, B 391.

⁴⁶ *Ibid.* P. 531/ A 644, B 672.

En su uso regulativo las ideas trascendentales guían a la razón para extender al entendimiento, planteando preguntas (objetivos) que le indican la regla según la cual debe interconectar sistemáticamente un cada vez más extenso número de fenómenos conocidos. Así, la razón procede según un uso hipotético o regulador en el cual unifica los casos particulares y aproxima al máximo la regla a la universalidad, dando unidad sistemática a los conocimientos. De acuerdo con lo que hemos dicho de las ideas trascendentales, estas preguntas son de tal índole que para ellas no hay una respuesta ni conocimiento posible, pues preguntan por lo incondicionado; sin embargo, sirven de guía para las investigaciones del entendimiento, dándole la regla de no detenerse en ningún condicionado dado en la intuición sensible. La unidad sistemática que plantean estas ideas es sólo formal (hipotética) no de hecho, es decir, se refiere a la unidad subjetiva de los conocimientos del entendimiento y no a la unidad de los fenómenos.

Por ejemplo, con base en la categoría de causalidad, la idea cosmológica de la totalidad de las condiciones del fenómeno plantea el problema de encontrar en el conjunto de los fenómenos la totalidad de las causas, lo incondicionado. Este problema dirige al entendimiento hacia la forma sistemática en que ha de interconectar los conocimientos de los fenómenos, como una serie de causas y efectos que debe ascender hasta llegar a la totalidad de la serie de las causas. Según su uso regulativo, la idea de la totalidad de las condiciones indica que nunca se encontrará en la intuición sensible un objeto que corresponda a esta totalidad y, por lo tanto, le ordena al entendimiento no detenerse nunca en un fenómeno condicionado dado en la intuición, sino proseguir ampliando ilimitadamente su conocimiento.

Las ideas trascendentales son válidas si las tomamos como problemas y si no perdemos de vista que estos problemas no tienen solución posible, sino que sólo le indican al entendimiento la regla de no detenerse en la ampliación de su conocimiento y cómo debe hacerlo. Estas ideas “no indican qué es un objeto, sino cómo hay que *buscar*; bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general”⁴⁷. Afirma Kant, que al mostrar esta función válida de las ideas trascendentales dentro del sistema de las facultades como ideas regulativas, de esta manera se ha llevado a cabo la deducción trascendental de estas ideas. Queda establecido, entonces, el valor y función de las mismas dentro del sistema

⁴⁷ *Ibid.* p. 548/ A 671, B 699.

y “con ello, asegura Kant, hemos indicado y delimitado un campo específico de la razón pura”⁴⁸. Se ha delimitado este campo distinguiendo los conceptos del entendimiento de los conceptos de la razón.

3. La antinomia de la libertad: el paso de la ilusión a su conocimiento objetivo.

3.1. La ilusión de la libertad.

Ahora, es importante exponer algunos argumentos y conclusiones que Kant lleva a cabo con relación a una de las tres clases de ideas trascendentales: la idea cosmológica de la totalidad de la serie de las condiciones de los fenómenos. En este apartado de la *Krv*; según Kant, se ha logrado despejar la ilusión en torno a la idea de libertad, de tal manera que abre la posibilidad de establecer un conocimiento objetivo de la idea de libertad; no un conocimiento teórico, sino práctico en el ámbito de la moral. A este respecto, coincido con Allison cuando afirma que la exposición de la idea de libertad en la *Krv* está destinada elucidar la conciencia práctica⁴⁹, pues, en efecto, en esta exposición se argumenta que la libertad es la idea que rige la forma en que el sujeto racional se concibe a sí mismo como causa de efectos en el mundo de los fenómenos, y que esto no entra en contradicción con la legalidad mecanicista del entendimiento. La ilusión dialéctica en torno a la idea de libertad es resuelta al mostrar que la causalidad por libertad es compatible con la causalidad mecanicista⁵⁰. En seguida me ocuparé de mostrar los argumentos de Kant que apoyan esta afirmación y que además apoyan mi tesis de que la fundamentación epistemológica de las categorías del entendimiento en la *Analítica trascendental* de la *Krv* está subordinada al problema práctico de la libertad. Veamos entonces cómo argumenta Kant la posibilidad de un conocimiento objetivo de la idea de libertad.

Las ideas trascendentales cosmológicas se refieren, como he dicho, a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos. La razón exige esta totalidad con base en este principio: si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones, y por lo tanto, lo absolutamente

⁴⁸ *Ibid.* p. 325/ A 338, B 396.

⁴⁹ Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant :una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos, 1992. p. 470.

⁵⁰ *Cf. Ibid.* p. 474.

incondicionado. Según Kant, hay dos modos de pensar lo incondicionado: 1) la totalidad de los elementos de la serie, condicionados todos ellos; 2) un elemento o parte de la serie al que están subordinados los demás, un primero de la serie. Las ideas cosmológicas corresponden al segundo modo de pensar lo incondicionado, es decir, se refieren a éste como el primero de la serie.

También he referido ya que Kant considera a las ideas trascendentales como categorías extendidas hasta lo incondicionado. En el caso de las ideas trascendentales cosmológicas “no todas las categorías servirán a este respecto, sino sólo aquellas en las que la síntesis constituya una *serie* de las condiciones de un condicionado, una serie que esté formada por condiciones subordinadas, no coordinadas entre sí”⁵¹. En consecuencia, de las categorías que constituyen una serie y de pensar lo incondicionado como un primero de la serie surgen las siguientes ideas cosmológicas: *comienzo del mundo*, en relación con el tiempo pasado; *límite del mundo*, en relación con el espacio; *lo simple*, en relación con las partes de un todo dado en sus límites; *la espontaneidad absoluta*, libertad, en relación con la existencia de las cosas mudables, la absoluta espontaneidad natural.

Estas ideas cosmológicas “sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica”⁵². Esto es, dichas ideas se refieren a fenómenos que como tales deben ser percibidos en la intuición sensible y, por lo tanto, los juicios sobre estos fenómenos deben adquirir su validez de la experiencia, el elemento que nos servirá para dirimir cualquier disputa. Sin embargo, el carácter dialéctico de estas ideas radica precisamente en que es imposible tener una experiencia del comienzo del mundo, del límite del mundo, de lo simple o de la libertad.

Debido a su carácter dialéctico, de las ideas cosmológicas se derivan las tesis antitéticas de las antinomias. Se le llama antitética a “aquel conflicto de conocimientos aparentemente dogmáticos (*thesis cum antithesis*) en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones”⁵³. Entorno a cada una de las ideas cosmológicas se formulan dos afirmaciones antitéticas o antinomias, una de las cuales, la tesis, corresponde a la postura del dogmatismo y la otra, la antítesis, a la postura del empirismo-escepticismo. Ahora bien, es “en la experiencia

⁵¹ Kant. *KrV*. p. 384/ A 409, B 436.

⁵² *Ibid.* p. 383/ A 408, B 435.

⁵³ *Ibid.* p. 391/ A 421.

donde deben residir los medios que –tarde o temprano— permiten dirimir el conflicto”⁵⁴. Sin embargo, puesto que ambas, tanto la tesis como su antítesis, sostienen afirmaciones que rebasan el campo de la experiencia posible, no hay, por lo tanto, experiencia que pueda confirmar ninguna de las dos afirmaciones; no hay bases objetivas que permitan inclinarse en favor de alguna de las dos. Finalmente, la dialéctica trascendental resuelve con esta respuesta la antitética o conflicto de las ideas cosmológicas: son preguntas vacías cuya solución es imposible.

A pesar de que no hay respuesta ni conocimiento posible para las afirmaciones de las antinomias, Kant afirma que al aclarar la ilusión en que descansa la antinomia de la libertad, ha logrado mostrar que libertad y necesidad no son incompatibles. Intentaré explicar esta afirmación y las consecuencias que tiene dentro del sistema de las facultades.

Kant entiende por naturaleza un todo dinámico como unidad en la existencia de los fenómenos, o dicho de otra forma, el todo de causas y efectos en el cual la existencia de todo fenómeno condicionado la antecede otro fenómeno condicionado como causa en el tiempo y el espacio de acuerdo con reglas necesarias (categorías), es decir, de acuerdo a leyes. Todo fenómeno y, por lo tanto, todo lo que existe en el tiempo y el espacio está condicionado por la necesidad de las leyes de la naturaleza, las cuales, a su vez, son posibles y están determinadas por las condiciones *a priori* de la intuición sensible y el entendimiento del sujeto. De acuerdo con esto, la condición de lo que sucede se llama causa. Y se llama libertad a la causalidad incondicionada de una causa en la esfera fenoménica; en tanto causalidad incondicionada, la libertad es una facultad capaz de producir acontecimientos en el mundo, sin estar determinada por la necesidad de las leyes de la naturaleza. La libertad es, entonces, “la capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos”⁵⁵. Por lo tanto, sólo es posible concebir dos clases de causalidad respecto a lo que sucede en el ámbito de los fenómenos: la causalidad de la naturaleza, condicionada por la necesidad, y la causalidad por libertad, cuyo carácter es la espontaneidad.

La tesis sobre la idea de libertad que corresponde a la postura dogmática afirma lo siguiente: “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad”

⁵⁴ *Ibid.* p. 394/ A 425, B 453.

⁵⁵ *Ibid.* p. 476/ A 554, B 582

La antítesis que por su parte sostiene el empirismo es esta: “no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.”⁵⁶

Kant muestra que no es posible una experiencia que pueda confirmar ninguna de estas dos afirmaciones antitéticas, por lo tanto, no hay fundamentos objetivos que, desde el punto de vista del conocimiento, le den validez a alguna de ellas. Estas tesis sólo tienen validez, como ya lo he dicho, en tanto ideas regulativas o problemas sin solución posible que la razón se plantea para guiar el avance del entendimiento en el conocimiento.

Sin embargo, afirma Kant, es posible inclinarse por alguna de ambas tesis tomando como criterio los intereses de la razón. En primer lugar, la razón muestra un interés arquitectónico:

La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse junto a los otros... el interés arquitectónico de la razón (interés que exige, no una unidad racional empírica, sino una unidad racional pura *a priori*) conlleva una natural recomendación en favor de las afirmaciones de la tesis.⁵⁷

Las tesis que sostiene la postura dogmática proporcionan supuestos bajo los cuales es posible ordenar todos los conocimientos en un todo sistemático y cerrado, pues con base en el principio de lo incondicionado como un primero de la serie estas tesis permiten pensar que la serie de las condiciones de los fenómenos es finita y no se extiende indefinidamente. Gracias a esto es posible concebir la forma de un sistema de conocimientos que puede ser completo.

En segundo lugar, el interés último de la razón es un interés práctico: la realización de la libertad. Las tesis que sostiene el dogmatismo coinciden con el interés práctico de la razón, pues conforman los pilares de la moral y la religión, al afirmar que el mundo tiene un comienzo, que mi yo pensante es simple e incorruptible, que este mismo yo es capaz de actuar voluntariamente con libertad sin estar condicionado por la coacción de la naturaleza y que existe un ser que le confiere unidad y orden al mundo. Si no fuese posible al menos

⁵⁶ *Ibid.* p. 407/ A 444, B 472.

⁵⁷ *Ibid.* p.427/ A 502, B 474.

pensar sin contradicción una causalidad por libertad, su posibilidad quedaría definitivamente cancelada y tendríamos que aceptar tal idea como mera ilusión.

El supuesto que plantea la tesis dogmática sobre la libertad no corre el peligro de ser refutada porque es imposible tener conocimiento objetivo tanto de la tesis como de la antítesis sobre la libertad. En efecto, es imposible tener conocimiento válido de una causa incondicionada, porque de acuerdo a las leyes con las que el entendimiento determina a la experiencia todos los fenómenos de la naturaleza serán conocidos como condicionados por una causa de acuerdo con leyes necesarias. Igualmente imposible es tener un conocimiento válido acerca de la afirmación de que *todo* lo que ocurre en el mundo fenoménico acontece determinado por leyes de la naturaleza. Sin embargo, si se trata de no renunciar a la posibilidad de hacer realidad la idea de libertad, es decir, de no renunciar al interés práctico de la razón, podemos aceptar la tesis dogmática como un *supuesto* que no implica ninguna contradicción y nos permitiría, si bien no conocer objetiva y teóricamente la idea de libertad, al menos nos permitiría continuar el análisis del sistema de las facultades del sujeto y con ello esclarecer la posibilidad de realización de la libertad.

3.2. Compatibilidad entre libertad y mecanicismo de la naturaleza: la dualidad del sujeto.

Ahora, veamos en qué términos, según la filosofía trascendental, puede ser aceptada la tesis dogmática sobre la libertad, para que al pensar una causalidad libre no haya una contradicción con la necesidad de las leyes de la naturaleza.

Kant divide los cuatro grupos de categorías del entendimiento en dos clases; las de cantidad y cualidad las clasifica como categorías matemáticas; las de relación y modalidad, como categorías dinámicas. Las categorías matemáticas de cantidad y cualidad son principios o reglas constitutivos *a priori*⁵⁸, esto es, con base en estas categorías el entendimiento determina (constituye) las representaciones (fenómenos) como objetos sensibles que poseen extensión. Por lo tanto, “todas las series de condiciones son desde luego homogéneas si sólo se atiende

⁵⁸ Cf. *Ibid.* p. 260/ A 237, B 296.

a su extensión”⁵⁹, pues todas las condiciones serán consideradas como una magnitud, como ocurre en la idea de límite del mundo (composición) o la idea de lo simple (división). “A ello se debe el que sólo pueda intervenir en la conexión matemática de las series de fenómenos una condición que sea sensible, es decir, una condición que sea, a su vez, parte de la serie”⁶⁰. Así, si consideramos las series de condiciones en tanto determinadas por las categorías matemáticas, toda causa aparecerá dada en la sensibilidad como una magnitud extensa que se sucede en el tiempo y el espacio.

Por su parte, las categorías dinámicas de relación y modalidad funcionan como categorías regulativas, puesto que a través de estas categorías el entendimiento no determina directamente a los objetos sensibles como extensos, sino que los determina, por un lado, estableciendo relaciones entre las representaciones de estos objetos extensos y, por otro lado, entre estas representaciones y la conciencia del sujeto. En el caso específico de la categoría de causalidad —la cual ahora nos interesa por ser aquella que sirve para establecer la síntesis de la serie de condiciones de la existencia de los fenómenos— tenemos una categoría que no determina o constituye las condiciones como extensas, sino que proporciona la regla según la cual se establecen relaciones entre estas condiciones extensas que aparecen en una sucesión temporal y su existencia. Esto es, en tanto que son determinadas por la categoría dinámica de causalidad, las condiciones extensas son pensadas en una relación en la que la existencia de un condicionado tiene como causa una condición que le antecede en el tiempo; en esto consiste su papel regulador. Determinada por las categorías dinámicas “la serie dinámica de las condiciones sensibles permite... una condición que sea heterogénea, que no sea parte de la serie, sino que se halle, en cuanto condición *meramente inteligible*, fuera de ella”⁶¹. O dicho de otro modo, la categoría dinámica de causalidad permite pensar como causa una condición no extensa y, en consecuencia, no sensible.

De acuerdo con lo que afirma Kant en esta cita, la categoría dinámica de causalidad permite pensar una condición inteligible (númeno). Inteligible para Kant significa aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos⁶², es decir, es el númeno o cosa en sí que, de acuerdo con el punto de vista trascendental, suponemos como fundamento de todo fenómeno. En

⁵⁹ *Ibid.* p. 462/ A 530, B 558.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibid.* p. 462/ A531, B 559.

⁶² *Ibid.* p. 467. A 538, B 566.

consecuencia, con una condición inteligible se piensa algo que no es fenómeno y, a pesar de esto, puede ser una causa que provoque efectos en el mundo de los fenómenos. Esta condición inteligible sería una causa que no estaría condicionada empíricamente por las leyes de la naturaleza ni sería un miembro de la serie de condiciones sensibles. Por lo tanto, una condición inteligible tendría una causalidad por libertad. Así, las categorías dinámicas permiten pensar un *supuesto* que coexiste con los intereses de la razón.

Tal condición inteligible corresponde al siguiente concepto cosmológico de libertad: la capacidad de iniciar por sí mismo un estado. Este concepto explicaría ciertos acontecimientos del mundo de los fenómenos como efecto de una causalidad por libertad, a saber, los acontecimientos de los actos humanos, la historia. Con este sentido la libertad es una idea trascendental, porque no proviene de la experiencia y en esta misma experiencia, en la cual todo cuanto sucede debe tener una causa, no se da ningún objeto que le corresponda. No es posible conocer la libertad como un fenómeno, pero es una idea regulativa que guía al entendimiento en su avance en el conocimiento.

Ahora bien, ¿para qué tipo de conocimiento sirve de guía la idea de libertad? Según Kant, este concepto de libertad en sentido cosmológico es el fundamento del *concepto práctico de libertad*, al cual define como *independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad*⁶³. Como se puede ver, Kant identifica a la razón y voluntad humana con la condición inteligible. La idea de libertad es regulativa en tanto que guía al entendimiento del sujeto para conocerse a sí mismo como causa libre en el mundo; en esto consiste el conocimiento práctico. Pero para poder establecer adecuadamente esta identidad y transitar al concepto práctico de libertad, afirma, es necesario que la filosofía trascendental muestre que pensar una condición inteligible, una causalidad por libertad, no va contra las leyes del entendimiento. El problema que la filosofía trascendental debe resolver entonces es este: ¿pueden naturaleza y libertad ser causa al mismo tiempo de un mismo acontecimiento desde dos puntos de vista diferentes?⁶⁴ ¿Es posible una causalidad no empírica sino inteligible?

La filosofía trascendental resuelve este problema con los siguientes argumentos. Nuestro entendimiento establece una ley según la cual todo cuanto sucede en el tiempo y espacio, es decir, todo fenómeno, posee una causa que le antecede en el tiempo; esta ley es, a su vez,

⁶³ *Ibid.* p. 464/ A 534, B 562.

⁶⁴ *Ibid.* p. 466/ A536, B564.

una ley de la naturaleza que no admite excepción, cuando se trata del conocimiento de la naturaleza. En el mundo de los fenómenos no puede haber nada que inicie por sí mismo una serie de acontecimientos, no puede haber un acto originario. Puesto que el ser humano es fenómeno, se encuentra también condicionado bajo esta ley del entendimiento y la naturaleza, de tal manera que todos sus actos y los efectos de éstos podrían ser considerados y conocidos como condicionados por causas sensibles regidas por las leyes mecánicas de la naturaleza. Cada uno de sus actos es un miembro de la serie de las condiciones sensibles.

No obstante esta ley necesaria e inviolable del entendimiento y la naturaleza, la filosofía trascendental permite tener otro punto de vista con base en la distinción entre fenómenos y cosas en sí. Recordemos que el punto de vista trascendental consiste en conocer, no fenómenos, sino las condiciones racionales del sujeto que los hacen posibles. Al considerar los fenómenos como meras representaciones producidas por el sujeto con base en sus condiciones subjetivas (intuiciones puras y entendimiento), la filosofía trascendental supone que estos fenómenos deben tener como fundamento cosas en sí o númenos. Ahora bien, si consideramos que el humano es fenómeno, debemos suponer que tiene como fundamento una cosa en sí u objeto inteligible.

Para Kant la razón es la facultad que en el ser humano, considerado éste como fenómeno, constituye el fundamento inteligible. A través de la razón –en forma de apercepción– el ser humano tiene conciencia de sí mismo como fenómeno, en tanto que es conciente de sus estados y de sus propios pensamientos que transcurren en el tiempo. Sin embargo, la razón misma en tanto facultad inteligible no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sensibilidad, sino que constituye ella misma la estructura de condiciones intelectuales que hace posible la conciencia de los fenómenos y determina la forma en que el sujeto se los representa. Así pues, “la razón pura no se halla sometida a la forma del tiempo, como no lo está, consiguientemente, a las condiciones de la serie temporal. La causalidad de la razón en su carácter inteligible *no nace* o comienza en un tiempo determinado para producir un efecto”⁶⁵. Por lo tanto, la razón no se encuentra determinada por ninguna causa, porque no es posible aplicarle la ley de la sucesión temporal, según la cual todo cuanto sucede tiene una causa que le antecede. Si la razón, como facultad inteligible libre de las condiciones de la sensibilidad y de las leyes de la naturaleza, efectivamente es una condición determinante de los actos del sujeto en el tiempo y el espacio, entonces, la razón puede ser pensada,

⁶⁵ *Ibid.* p. 475/ A 552, B 580

sin contradecir la necesidad de las leyes del entendimiento y la naturaleza, como causa incondicionada de fenómenos:

no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la *acción* de esa causa *en la esfera del fenómeno* sea conforme a las leyes de la causalidad empírica⁶⁶... llamamos a estas facultades entendimiento y razón⁶⁷

Ahora bien, ¿cómo puede la razón ser condición o causa de los actos de un sujeto racional? La razón tiene un *uso especulativo o teórico*, a través del cual pretende conocer la totalidad de los fenómenos que puedan ser dados en la experiencia. Todo conocimiento que la razón pueda obtener válidamente en su uso especulativo tendrá que referirse a la experiencia y explicará las causas empíricas de los fenómenos de acuerdo a las leyes de la naturaleza, las cuales a su vez son determinadas por el entendimiento. De acuerdo con este uso teórico, la razón intentará explicar las acciones humanas desde su origen empírico. Pero, por otro lado, la razón también tiene un *uso práctico*⁶⁸, en el cual ella es la facultad que condiciona la forma en que el ser humano toma conciencia, no solo de fenómenos, sino de sí mismo como causa de fenómenos a través de sus actos. Así, la razón es condición que determina la voluntad del sujeto y sus actos en el mundo de los fenómenos. Cuando el sujeto se considera a sí mismo con relación a sus acciones, la razón en su aspecto práctico se considera ella misma la causa que las produce y establece la idea de lo incondicionado como principio regulador que indica el sentido que el sujeto mismo le confiere a sus propios actos.

Entonces, en este uso práctico aparece una regla distinta a la que rige el orden natural; esta regla se expresa en el concepto del *deber ser*, según el cual es posible pensar que un acto del sujeto que ha sucedido conforme a la necesidad de las leyes de la naturaleza, no debiera haber sucedido, pues la razón propia de este sujeto lo pudo haber determinado a actuar de otro modo. “El deber expresa un acto posible cuyo fundamento (causa) no es otra cosa que un mero concepto”⁶⁹. Es posible mostrar ejemplos de que interpretamos ciertos acontecimientos empíricos –en este

⁶⁶ *Ibid.* p. 471/ A 545, B 573

⁶⁷ *Ibid.* p. 472/ A 547, B 575.

⁶⁸ *Cf. Ibid.* p. 474/ A 550, B 578

⁶⁹ *Ibid.* p. 472/ A 548, B 576.

caso los actos humanos— suponiendo la causalidad de la razón. En los imperativos que nos planteamos como reglas para la acción, se hace claro que nos representamos la idea de que la razón y su concepto del deber tienen causalidad sobre nuestra voluntad. En estos imperativos concebimos “la absoluta espontaneidad del acto, entendida como fundamento propio de la imputabilidad de este mismo acto”⁷⁰. Bajo el supuesto de que la razón posee una causalidad incondicionada empíricamente, establecemos juicios de imputación sobre los actos de todo sujeto racional, es decir, reprobamos un acto que no se ajusta al deber—Kant pone como ejemplo la mentira—, aun cuando las condiciones empíricas hayan sido totalmente desfavorables para que el sujeto llevase a cabo su cumplimiento, porque consideramos que todo ser humano como ser que posee razón pudo haber actuado de otro modo, conforme al concepto del deber.

Determinado por la razón y su concepto del deber, todo sujeto racional se concibe a sí mismo como capaz de ser causa incondicionada de sus actos; a todo acto humano se le puede atribuir la imputabilidad. Concebido por sí mismo con este carácter inteligible “ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos... por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, ya que esta sólo se halla en el mundo de los sentidos”⁷¹.

Entonces, de acuerdo con este punto de vista trascendental, por un lado, se considera al sujeto con un carácter empírico, como un fenómeno cuyos actos se encuentran sometidos a las leyes de la naturaleza y forman parte de la serie de condiciones. Desde este punto de vista, todos los actos de un sujeto tienen como causa a la naturaleza. Por otro lado, se concibe al humano como un sujeto agente que posee un carácter inteligible (númeno) en la facultad de la razón; esta facultad es considerada causa de estos mismos actos en cuanto fenómenos, pero se le considera una causa que no es fenómeno ni está sometida a las condiciones de la sucesión temporal de los fenómenos y, por lo tanto, no está conectada con ningún fenómeno como su causa, una facultad determinante pero no determinable. Desde este punto de vista en que se considera al humano también como una cosa en sí, “la razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre”⁷²; estos actos tienen, pues, como causa la libertad.

⁷⁰ *Ibid.* p. 410/ A 448, B 476.

⁷¹ *Ibid.* P 468/ A 541, B 569.

⁷² *Ibid.* P 476/ A 553, B 581.

Con este doble punto de vista, la perspectiva de la filosofía trascendental permite pensar sin contradicción que naturaleza y libertad pueden ser al mismo tiempo causa de los actos de un sujeto racional. Pues si bien, en lo que respecta al carácter inteligible del ser humano, la filosofía trascendental supone que los actos de todo sujeto racional tienen a la razón como causa libre de la necesidad de las leyes de la naturaleza, no obstante acepta que estos actos sólo son posibles como fenómenos y como tales están sometidos a la necesidad de las leyes de la naturaleza y forman parte de la serie de condiciones. Así, la razón es pensada como una causalidad incondicionada empíricamente por la que se inicia una serie de condiciones y, a pesar de su carácter incondicionado, no interrumpe o altera en absoluto el orden causal de la naturaleza. Por su parte, las leyes de la naturaleza no determinan la causalidad de la razón, pues ella misma y su concepto del deber no se encuentran en el tiempo ni tienen origen empírico, sino un origen puro *a priori*.

De acuerdo con esto, libertad y naturaleza “pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas”⁷³ y, por lo tanto, ambas causalidades son compatibles, debido a que se considera al sujeto de acuerdo a dos puntos de vista muy diferentes: como causa inteligible o cosa en sí se le concede libertad; como causa sensible o fenómeno está determinado por las leyes de la naturaleza. Gracias a la distinción trascendental entre fenómenos y cosas en sí, es posible pensar que libertad y naturaleza coinciden como causa de los mismos actos de un sujeto, según se considere a éste como causa sensible o como causa inteligible. El primer caso corresponde al uso especulativo o teórico de la razón; el segundo, al uso práctico de la misma.

⁷³ *Ibid.* p. 478/ A 557, B 585.

Conclusiones de estos dos capítulos:
el resultado final de la *Crítica de la razón pura*
en torno a la libertad.

Kant afirma que con su argumentación sobre la libertad en la dialéctica trascendental no ha pretendido demostrar la realidad ni la posibilidad de la idea de libertad como causa de fenómenos. Su único objetivo era aclarar que naturaleza y libertad no son ideas incompatibles ni contradictorias⁷⁴. Es decir, con esta argumentación la Dialéctica trascendental no ha obtenido conocimiento objetivo de lo incondicionado, sólo ha conseguido una explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori* y de la experiencia que permite pensar lo incondicionado a través de la idea de libertad en sentido cosmológico, sin contradicción lógica y de manera que es compatible con las leyes del entendimiento. No obstante lo modesto de este logro, afirma Kant, con él se ha conseguido el objetivo principal de la *Krv*: salvar de la contradicción y de los ataques del empirismo a la idea de libertad, la cual “es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura”⁷⁵.

Al lograr este objetivo, con la mira puesta en la construcción del sistema de las facultades, Kant ha establecido los conocimientos trascendentales que permiten abordar legítima y coherentemente el problema de la libertad, ya no como un insoluble problema teórico, sino como un problema práctico, es decir, como un problema relativo a la voluntad del sujeto y la moral. En primer lugar, la *Krv* logra establecer la validez regulativa de la idea de libertad dentro del sistema de las facultades, considerando “la idea de libertad como simple idea

⁷⁴ Cf. *Ibid.* p. 479/ A 558, B 586

⁷⁵ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*. México, UAM, 2001. p. 2.

trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible⁷⁶. Es decir, se ha mostrado que la libertad es una idea perteneciente a la estructura intelectual del sujeto y que su papel dentro de esta estructura es regulativo, pues con base en esta idea todo sujeto racional se concibe a sí mismo respecto a sus actos como causa libre. O como sostiene Allison:

La idea trascendental de libertad proporciona un modelo del obrar o elegir humano... un acto de libertad trascendental constituye un ‘comienzo absoluto’ y es concebido como comienzo solamente en este sentido⁷⁷.

Así, la función regulativa de la idea de libertad se distingue de las otras ideas regulativas en que ésta no plantea un problema para guiar a la razón en su avance en el conocimiento de fenómenos, sino que plantea un problema que guía al sujeto con respecto al conocimiento de sí mismo como una causa incondicionada de fenómenos.

En segundo lugar, al mostrar que la razón en su uso teórico puede al menos pensar la idea de libertad, la *Krv* ha conseguido abrir una perspectiva desde la cual se puede conceder realidad objetiva a la idea de libertad: la perspectiva del uso práctico de la razón. Como lo he expuesto, con base en la distinción entre fenómenos y cosas en sí que establece el método trascendental, esta argumentación de la Dialéctica Trascendental permite pensar al sujeto racional según dos posibles puntos de vista diferentes: uno es el punto de vista de la razón en su uso teórico o especulativo, según el cual el sujeto es un fenómeno o causa sensible determinado por las leyes de la naturaleza; otro es el punto de vista de la razón en su uso práctico, de acuerdo con el cual el sujeto es pensado como una causa inteligible o cosa en sí capaz de actuar libre de las leyes de la naturaleza. Este segundo punto de vista es el que abre la posibilidad de obtener un conocimiento práctico de la idea de libertad. Tal conocimiento práctico de la libertad es abordado por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, en la cual se analiza la facultad de desear, otra de las facultades del sujeto racional. En el siguiente capítulo me ocuparé de algunos aspectos de este análisis y de las consecuencias que de él se siguen para el sistema de las facultades.

⁷⁶ Kant. *Krv*. p. 479/ A 558, B 586.

⁷⁷ Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant :una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos, 1992. p. 475.

En estos dos capítulos he argumentado que la *Krv* pretende resolver el problema de la falta de acuerdo en la metafísica, una falta que le impide a esta área del pensamiento humano alcanzar el *status* de ciencia, porque de este acuerdo depende la solución al problema de la realización de la libertad. He sostenido que Kant propone resolver este problema a través del método trascendental, el cual explica la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* suponiendo una estructura formal intelectual común a todos los sujetos racionales, estructura subjetiva que yo he llamado sistema de las facultades. He afirmado también que el núcleo y problema último de este sistema de las facultades es la realización de la idea de libertad, razón por la cuál la solución del problema epistemológico es un paso subordinado a la solución del problema práctico. La solución del método trascendental al problema del conocimiento establece un límite para la razón pura: sólo es posible el conocimiento teórico cuando los conceptos puros hacen referencia a la experiencia. Como consecuencia de esta argumentación que he planteado, afirmo con Kant que el ámbito de conocimiento propio y legítimo de la metafísica se limita al autoconocimiento de la razón⁷⁸, al conocimiento trascendental, es decir, al conocimiento del sistema de las facultades del sujeto; su objetivo: evitar los errores e ilusiones que obstaculizan un conocimiento práctico y la realización de la libertad. La metafísica se encuentra en su terreno propio al abordar el conocimiento práctico de la libertad. De este terreno nos ocuparemos en seguida.

⁷⁸ Cf. Kant. *Krv* p. 588/A 735, B 763.

CAPÍTULO III

La dualidad del sujeto racional y el concepto del bien supremo.

En este y el siguiente capítulos expondré algunos argumentos y conclusiones de la *Kpv* importantes para el problema central de esta tesis. En esta su segunda *Crítica*, el análisis de Kant se ocupa de la facultad de desear, otra de las facultades que forman parte del sistema de las facultades del sujeto racional. Mi objetivo con esta exposición es mostrar en qué términos queda definido el problema de la realización de la libertad como resultado final de la crítica de esta facultad de desear y qué consecuencias tiene este resultado final dentro del sistema de las facultades. Mostraré que a pesar de que la *Kpv* desemboca en una relación de exclusión mutua entre las facultades de conocer y de desear, esto no significa la falta de unidad entre ellas ni entre sus esferas respectivas: naturaleza y libertad. Argumentaré que esta exclusión ha sido injustificadamente interpretada como una escisión—así la llaman algunos interpretes—, y que en todo caso tal exclusión es necesaria; es injustificado interpretarla como escisión porque Kant completa y da unidad al sistema de las facultades en su tercer *Crítica*; es necesaria porque tal exclusión responde a la exigencia metodológica de mantener la incondicionalidad de la libertad y, como consecuencia, fundamentar la unidad del sistema en la capacidad reflexionante de una tercer facultad, la facultad de juzgar, y así sustituir el fundamento teológico por un fundamento teleológico subjetivo, es decir, por un fundamento práctico trascendental que permite pensar un sujeto con capacidad para realizar la libertad por sí mismo.

L La crítica de la facultad de desear: el conocimiento objetivo de la libertad ● como ley formal de la voluntad.

Considero importante comenzar por aclarar sucintamente la diferencia que hay entre el problema del conocimiento teórico de la *Krv* y el problema del conocimiento práctico de la *Kpv*. Como ha quedado expuesto, en la *Krv* Kant lleva cabo el análisis de la facultad de conocer. Desde la perspectiva del idealismo trascendental aborda el problema de cómo la razón puede conocer objetos *a priori*, o dicho de otra forma, el problema es ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Con la crítica de la facultad de conocer responde a esta pregunta al establecer las condiciones racionales *a priori* pertenecientes al sujeto que dan validez a los juicios sintéticos y hacen posible el conocimiento de los objetos de la experiencia. En esta *Crítica* se muestra cómo la razón determina los objetos de la experiencia por medio tanto de las intuiciones puras de tiempo y espacio como de las categorías del entendimiento; además se establece un límite para el conocimiento: sólo puede haber conocimiento de los objetos que son dados en la intuición sensible. La idea de libertad queda caracterizada como una idea trascendental, un concepto problemático del cuál no es posible tener una intuición sensible y, en consecuencia, tampoco es posible tener un conocimiento teórico, pero se acepta pensarlo como un concepto a través del cual la razón determina la forma en que el sujeto se concibe a sí mismo como un ser inteligible capaz de ser causa incondicionada de sus actos. Con esta forma de concebir la idea de libertad y asignarle una función dentro de la estructura racional del sujeto, la *Krv* aclara que, además del uso teórico, la razón tiene un uso práctico, en el cual es posible obtener conocimiento práctico de la libertad y darle a esta idea una validez objetiva.

En la *Kpv* Kant se ocupa de este uso práctico de la razón a través del análisis de la facultad de desear. En este análisis ya no se trata de mostrar las condiciones racionales subjetivas que determinan el conocimiento de los objetos de la experiencia, sino que ahora “la razón se ocupa de los fundamentos de determinación de la voluntad”⁷⁹, y por lo tanto, en esta su segunda *Crítica* el problema es “cómo puede la razón determinar la máxima de la voluntad”⁸⁰. Se trata entonces de investigar cuáles son los principios, conceptos y reglas *a priori* propios de la estructura intelectual del sujeto que, con base en el concepto de libertad, determinan la

⁷⁹ Kant. *Kpv* p. 13.

⁸⁰ *Ibid.* p. 44.

forma de los juicios (máximas) a través de los cuales, a su vez, se determinan y valoran los posibles actos de un sujeto racional. Por lo tanto, que en la *Kpv* se obtenga un conocimiento práctico de la idea de libertad y se le dé realidad objetiva, no significa que se identifique un fenómeno en la intuición sensible a través del cual conozcamos teóricamente la libertad, sino que se muestra cómo esta idea determina *a priori* la voluntad de *todo* sujeto racional.

Según Kant, tenemos certeza de la realidad de la idea de libertad, “porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral”⁸¹. La moral, afirma, es un hecho que sólo se puede explicar si suponemos la idea de libertad como su condición, es decir, si suponemos que el sujeto se concibe libre. La libertad es real en tanto que es real la ley moral que supone necesariamente la idea de lo incondicionado que el sujeto se atribuye a sí mismo como ser inteligible. Esta certeza en torno a la idea de libertad no debe entenderse, lo reitero, como conocimiento teórico de un objeto incondicionado, sino como certeza de que la realidad de lo incondicionado se sostiene si pongo en la razón pura (en su carácter inteligible) el fundamento determinante de los actos del sujeto. El hecho de la ley moral nos permite aceptar este supuesto: la libertad es una idea que determina la voluntad del sujeto racional; de la misma manera en que la física y las matemáticas confirman el supuesto del conocimiento teórico.

Desde esta perspectiva, el problema de la *Kpv* consiste en explicar cómo es posible que la razón determine la voluntad con base en la idea de libertad. En seguida expondré sólo aquellos momentos de su solución que considero suficientes para mostrar al lector cómo la argumentación de Kant deriva en una dialéctica entre felicidad y moral, entre naturaleza y libertad. Mostraré que esta dialéctica no alcanza su solución plena en esta *Crítica*, pero da un paso metodológico necesario para que dicha solución sea desarrollada a través del análisis de los juicios reflexionantes y teleológicos; este análisis y la consecuente unidad del sistema será el objetivo de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Kant define la facultad de desear como “la facultad que tiene un ser de causar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones”⁸²; y define voluntad de un ser racional como la “facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas”⁸³. Teniendo a la vista estas definiciones, se comprende que en el análisis de esta facultad se trata

⁸¹ *Ibid.* p. 2

⁸² *Ibid.* p. 7

⁸³ *Ibid.* p. 31

de conocer cuáles son las representaciones, reglas y principios que determinan la causalidad de la voluntad, y que como tales pueden ser el fundamento de la existencia de objetos a través de las acciones del sujeto; se trata, entonces, ya no de la capacidad de la razón para *conocer* objetos, sino de su facultad para *hacer realidad* ciertos objetos.

Para Kant, la voluntad de un ser racional afectado sensiblemente puede ser determinada ya sea por fundamentos materiales (empíricos), ya sea por fundamentos formales (conceptos y leyes racionales *a priori*). La *Kpv* parte del supuesto de que la razón es el fundamento de la causalidad incondicionada de la voluntad y en esta obra se trata de conocer cuáles serían los principios de una causalidad incondicionada empíricamente. Por estas razones el análisis no inicia por los sentidos (“fundamentos materiales”) como se hizo en la *Krv*, sino que comienza por los principios. La segunda *Crítica* inicia con este planteamiento: si la voluntad es realmente libre e incondicionada empíricamente, tiene que ser determinada por leyes racionales *a priori*, leyes que al provenir de la razón no están condicionadas por el tiempo y el espacio y, en consecuencia, no están condicionadas por las leyes de la naturaleza. Como se dijo antes, tal como la concibe el idealismo trascendental, la razón no es fenómeno, sino la estructura intelectual, el elemento inteligible o nùmeno del sujeto, que hace posible tener conciencia de los fenómenos (representaciones). Por lo tanto, con este supuesto de que la razón tiene un carácter incondicionado empíricamente, la Analítica de la *Kpv* comienza por establecer los principios *a priori* de la causalidad incondicionada o, lo que es lo mismo, la ley de la causalidad por libertad que corresponden a una voluntad libre.

Esta ley de la causalidad por libertad, o también llamada ley fundamental de la razón pura práctica, es definida por Kant como una proposición que contiene una determinación universal de la voluntad, una proposición cuya condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de *todo* ser racional⁸⁴. Así enuncia Kant esta célebre ley fundamental de la razón pura práctica: “*obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal*”⁸⁵. Según nuestro autor, esta ley expresa la forma lógica que le da validez moral a las máximas; esta forma lógica de universalidad establece el criterio con base en el que todo sujeto racional juzga la validez moral de sus máximas. Una máxima es una proposición determinante de la voluntad cuya condición es considerada por el sujeto válida para su voluntad. De acuerdo con

⁸⁴ Cf. *Kpv*. p. 17

⁸⁵ *Ibid.* p. 29

esta ley, una máxima expresa un acto por libertad, es decir, es válida moralmente, si el sujeto la considera válida para sí mismo y al mismo tiempo puede considerarla válida para *todos* los sujetos racionales, en tanto que estos forman parte de un sistema de seres racionales que tienen intereses privados y se afectan recíprocamente con sus actos.

Para mostrar que esta exigencia de universalidad de las máximas que impone la ley fundamental de la razón pura práctica explica adecuadamente el fundamento de la moral, Kant pone como ejemplo la imposibilidad de hacer de la mentira una ley universal. Su argumento es una reducción al absurdo. Si cada cual aceptase estrictamente que mentir es una máxima válida para la acción de todo sujeto, es decir, un principio de una legislación universal, la máxima se destruiría a sí misma, pues en el supuesto de que la ley ordenara a todos mentir, nadie tomaría por verdadero lo que decimos y viceversa. Esto es, no puede sostenerse una ley universal que ordene mentir, porque simplemente sería imposible mentir. Bajo una ley universal de mentir, los intereses privados serían incompatibles con la cooperación, el compromiso y la sociabilidad.

Una ley como ésta, que sólo determine la forma universal de las máximas, es la única que podría corresponder a un ser inteligible y racional que actuase como causalidad incondicionada empíricamente, porque sólo pensando sus máximas “como principios tales que contengan el fundamento determinante, no según la materia, sino sólo según la forma”⁸⁶, puede una máxima ser pensada como ley práctica universal e incondicionada empíricamente. La forma universal no puede provenir de la experiencia, pues la experiencia se limita a lo particular. Si la razón puede determinar *a priori* a la voluntad, es decir, de manera no condicionada por la experiencia, entonces sólo puede hacerlo a través de la forma universal propia de la estructura intelectual del sujeto, forma con base en la cual todo sujeto juzga la validez de sus máximas.

Kant argumenta que si no fuese la forma universal el fundamento y condición de las máximas, no tendríamos otra opción más que suponer que tal fundamento es material, es decir, el sentimiento de placer que se espera de la realidad de un objeto. “Pero de ninguna representación de objeto alguno, cualquiera que ella sea, se puede conocer *a priori* si estará ligada con *placer* o *displacer* o si será *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento

⁸⁶ *Ibid.* p. 29.

determinante del arbitrio será siempre empírico...”⁸⁷. Por lo tanto, una máxima con fundamento en el sentimiento de placer que se relaciona con la representación de la existencia de un objeto (material) estará siempre condicionada empíricamente por las leyes de la naturaleza y no puede ser el principio de una voluntad libre, incondicionada. Ni el sentimiento de placer ni un objeto empírico, sino sólo una ley que determine la mera forma universal de las máximas puede determinar a la voluntad de manera incondicionada empíricamente.

Para Kant la ley moral es un hecho que confirma que la razón determina la forma universal de las máximas con fundamento en la ley pura práctica y que con esta ley determina incondicionadamente la voluntad. No se trata de un hecho empírico, sino del hecho intelectual en la conciencia de todo sujeto de que hay una ley moral; este hecho sólo puede ser explicado si suponemos que todo sujeto juzga sus acciones tomando como referencia máximas de acción que pretenden validez universal; es decir, en este hecho se muestra la forma lógica de universalidad como un referente de comparación necesario para juzgar las acciones. La forma universal de la ley determina el criterio que hace posible concebir los conceptos de bien y mal⁸⁸. El concepto de bien corresponde con aquellas máximas que pueden aceptarse como parte de una legislación universal que rija un sistema de sujetos racionales con intereses subjetivos (inclinaciones); el concepto del mal, con máximas cuyo fundamento es un interés subjetivo sin más. El bien se concibe con base en la forma universal de las máximas, forma racional pura que las hace compatibles con el interés común de todos los sujetos del sistema:

basta analizar el juicio que hacen los hombres sobre la conformidad de sus acciones con la ley y se verá siempre que objete lo que quiera la inclinación, sin embargo su razón, incorruptible y obligada por sí misma, en una acción siempre confronta la máxima de la voluntad con la voluntad pura, es decir, consigo misma en cuanto se considera práctica *a priori*.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.* p. 19

⁸⁸ *Ibid.* p. 62.

⁸⁹ *Ibid.* p. 31.

2. El bien supremo y la dualidad del sujeto: ● la dialéctica entre virtud y felicidad, entre libertad y naturaleza.

Para Kant, el hecho de la ley moral es una evidencia que hace indudable la realidad de la ley pura práctica. No obstante, advierte que esta ley no es el único fundamento determinante de la voluntad humana, pues el humano es un ser afectado patológicamente, es decir, afectado sensiblemente por necesidades e inclinaciones que implican deseos derivados de causas subjetivas⁹⁰, y como tal es un ser cuya voluntad puede ser determinada a actuar por máximas subjetivas (válidas sólo para él), por lo tanto, de manera contraria a la ley pura práctica. En consecuencia, afirma, para un ser tal las máximas determinadas por la ley pura práctica tienen más bien la forma de *imperativos*, “reglas que se caracterizan por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción”⁹¹ y que significan un límite a las inclinaciones patológicas. Las leyes prácticas en tanto que imperativos, no son leyes a las que uno se halle inevitablemente sujeto⁹², pues de ser así se anularía la libertad del arbitrio. Los imperativos son máximas que nos *ordenan* constreñir nuestras inclinaciones y apetitos⁹³, siempre empíricos y subjetivos, a los límites de la universalidad de la ley práctica, es decir, proporcionan un referente de la forma en que una máxima relativa a la obtención de placer adquiere validez moral, mas no condiciona mecánica e indefectiblemente el acto del sujeto.

Como se puede advertir, la *Kpv* presenta al sujeto racional con una voluntad que puede ser determinada por dos tipos de fundamentos muy diferentes: por un lado, la ley pura práctica con carácter formal e inteligible (suprasensible) que corresponde a la *facultad superior de desear*, y por otro lado, el sentimiento de placer que se vincula a la representación de la existencia de objetos, sentimiento de carácter empírico y subjetivo que corresponde a la *facultad inferior de desear*. Kant no soslaya la importancia que el sentimiento de placer tiene en la determinación de la voluntad, por el contrario, lo concibe como un elemento constitutivo del fin último de la razón práctica. El sentimiento de placer se encuentra en el origen de la concepción de la idea de felicidad. De acuerdo con Kant, en un ser racional afectado patológicamente y capaz,

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibid.* p. 17.

⁹² *Cf. Ibid.* p. 17.

⁹³ *Cf. Ibid.* p.63

gracias a su facultad de imaginación⁹⁴, de formarse una imagen del tiempo futuro, la felicidad es la conciencia del placer que acompaña toda la existencia y “ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y por ello un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear”⁹⁵. Es la imaginación la que reúne en el concepto de felicidad la suma de todas las inclinaciones. Respecto a este papel de la imaginación, sigo a Dulce María Granja quien afirma que la felicidad no puede ser considerada un ideal de la razón, sino una idea de la imaginación que descansa en fundamentos empíricos⁹⁶.

Tenemos entonces que la ley pura práctica y la propia felicidad son *inevitablemente* los dos principios que determinan a la voluntad. Sin embargo, el origen totalmente distinto de estos dos principios los coloca en una relación de contradicción, pues “se tiene justamente lo contrario del principio de la moralidad, cuando se toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la propia felicidad”⁹⁷, porque la felicidad siempre depende de condiciones empíricas, de las cuales no puede derivarse una regla necesaria y universal. En consecuencia, tomar la propia felicidad como principio de las máximas provoca una contradicción, no lógica, sino práctica con la ley pura práctica⁹⁸. Que esta contradicción es práctica significa que el principio de la propia felicidad elimina lo incondicionado de las máximas y con ello elimina la moralidad. Esta contradicción práctica entre la ley pura práctica y el principio de la propia felicidad es el origen de una dialéctica de la razón práctica.

En el uso teórico la razón se ve inmersa en una dialéctica o ilusión. Como lo expuse, esta dialéctica tiene su origen en que la razón confunde principios subjetivos con objetivos y, con base en esta confusión, exige conocimiento de lo incondicionado de un condicionado dado a la intuición; sin embargo, esta exigencia de conocimiento no puede ser satisfecha porque lo incondicionado no puede presentarse como un objeto perteneciente al mundo de los fenómenos. Precisamente, la *Krv* despeja esta ilusión, al distinguir entre fenómenos y cosas en sí y mostrar que lo incondicionado por pertenecer a las cosas en sí no puede ser

⁹⁴ En este trabajo no me ocupo de la imaginación, una facultad que en la *Kuk* adquiere un papel central como unificadora de las facultades del sujeto. En esta tercer *Crítica* la imaginación está involucrada con la posibilidad del placer estético; según mi lectura de Kant, este placer es el que posibilita el tránsito de la idea de libertad al territorio de la naturaleza. Sobre este tema remito al lector a la obra de Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*. Ahora me limito a afirmar que la felicidad es una idea de la imaginación, porque implica la imagen del tiempo futuro.

⁹⁵ *Ibid.* p. 23.

⁹⁶ Granja Castro, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos, Barcelona, 2010. p. 286.

⁹⁷ Kant. *Kpv*. p. 34

⁹⁸ *Cf. Ibidem.*

objeto de conocimiento teórico y que su función se limita a ser un principio subjetivo de unidad de los conocimientos, un concepto problemático que simplemente guía a la razón para avanzar en el conocimiento de los fenómenos.

En el uso práctico, la razón también es dialéctica y, en consecuencia, padece una ilusión que la pone en conflicto consigo misma. Esta ilusión dialéctica es la que ahora voy a explicar. En este uso práctico, la razón busca lo incondicionado para lo condicionado (las inclinaciones y necesidades naturales); y busca este incondicionado “como la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica, bajo el nombre de bien supremo”⁹⁹. Dicho de otro modo, en el uso práctico la razón busca el bien supremo como el fin último que unifica todos los fines posibles de la voluntad, fines que pueden tener su fundamento en la ley pura práctica o en el principio de la propia felicidad. Coincido con la manera en que Dulce María Granja caracteriza el bien supremo como unidad de los fines que

requiere de la inclusión de los bienes no morales dentro de la condición moral, y el concepto de esta conexión sistemática de distintas clases de bien es el de una conexión sintética *a priori* de la moralidad con la totalidad de otros bienes resumidos como felicidad en un todo llamado bien supremo. En efecto, *la razón no puede tolerar un caos de fines*; ésta exige la síntesis *a priori* de ellos dentro de un sistema¹⁰⁰

El bien supremo, en tanto unidad de todos los fines de la voluntad, es una idea racional que une dos conceptos contradictorios: virtud y felicidad. Esta contradicción provoca la ilusión de que la idea de libertad junto con la idea del bien supremo corresponden a objetos imposibles en el mundo fenoménico, y por lo tanto, la libertad resulta una idea que carece de sentido y da motivos para el escepticismo. Intentaré ahora explicar esta ilusión dialéctica y su solución.

Según Kant, en este concepto del bien supremo, la palabra “supremo” tiene dos significados: por un lado, significa lo más elevado (lo incondicionado), en tanto condición que no está subordinada a otra condición empírica; por otro lado, significa lo perfecto, como aquel todo que no forma parte de otro todo más grande de la misma especie. Ambos significados cobran sentido en el concepto de bien supremo, porque tal concepto se constituye por dos elementos que corresponden a cada uno de estos significados respectivamente: la virtud y la felicidad.

⁹⁹ *Ibid.* p. 106.

¹⁰⁰ Granja Castro, Dulce María. *Op. Cit.* p. 291.

La virtud es el esfuerzo incesante, a través de todo el poder del que somos capaces, de cumplir con la ley moral, aun a pesar de que el cumplirla vaya en contra de la propia satisfacción de inclinaciones y necesidades y a pesar de saber que nunca se llegará a cumplir con el ideal de conducta que la ley moral nos impone¹⁰¹. La virtud, en consecuencia, “es la condición más elevada de todo lo que nos puede parecer deseable”¹⁰², pues el querer determinar la voluntad y dirigir todos los esfuerzos hacia el único fin de cumplir la ley moral no tiene más condición que la forma de la ley pura práctica, la cual, como se ha mostrado antes, es totalmente incondicionada empíricamente. Aquella persona que lograrse determinar su voluntad y sus actos conforme a la virtud, sería en consecuencia una persona digna de la felicidad, pues sería una persona que al esforzarse por cumplir la ley moral y adecuar sus máximas a la forma universal de ésta, se habrá esforzado por tratar a los otros como fines y no sólo como medios, desinteresándose de su propio beneficio, es decir, se ha esforzado por alcanzar un estado de felicidad sin utilizar ventajosamente a aquellos con quienes coopera para la obtención de bienes.

La felicidad es la conciencia del placer que acompaña permanentemente toda la existencia¹⁰³, o definida más precisamente, “...es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad*, y por lo tanto se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y con el fundamento determinante esencial de su voluntad”¹⁰⁴. La felicidad es el elemento que completa y otorga la perfección al concepto de bien supremo, pues la virtud por sí sola no basta para conformar *la totalidad del objeto* al cual aspira el querer de un ser racional finito afectado sensiblemente por las inclinaciones y necesidades naturales, “ya que tener necesidad de felicidad, ser digno de ella y sin embargo no ser partícipe de ella, ciertamente no concuerda con el querer perfecto de un ser racional”¹⁰⁵.

Entonces, en el concepto de *bien supremo*, o lo que es lo mismo, en el concepto de *la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica* se piensa la unidad sistemática de fines que tienen origen en dos fundamentos muy diversos y excluyentes:

¹⁰¹ Cf. Kant. *Kpv.* p. 81 (ver también p. 124 en nota al pie)

¹⁰² *Ibid.* p. 108.

¹⁰³ Cf. *Ibid.* p. 20

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 121.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 108.

la ley pura práctica y el principio de la propia felicidad. Para Kant, la razón práctica determina a la voluntad a hacer realidad un estado, la felicidad, unido con la virtud. Se trata de un estado permanente que el sujeto experimentaría sensiblemente como un sentimiento de placer, placer que como tal depende de la representación de la existencia de objetos en el tiempo y el espacio; por lo tanto, se trata de un estado que siempre depende de fenómenos condicionados por leyes de la naturaleza y, no obstante, se trata de un estado cuya existencia debe ser posible a través de actos del sujeto condicionados por la ley de la razón pura práctica. El bien supremo, como objeto total e incondicionado de la razón práctica, como unidad de los fines de la voluntad, consiste en la satisfacción plena y permanente de las inclinaciones y necesidades a través de actos determinados bajo la forma y límite de la ley moral. Dicho de manera más sucinta, el bien supremo y fin total que la razón práctica aspira a hacer realidad es una conducta virtuosa que necesariamente produzca la felicidad.

La ley moral, la forma universal de las máximas, es el fundamento de una voluntad libre, pero como dicha ley está incluida en el concepto de bien supremo, éste “no es solamente el *objeto*, sino que su concepto y la representación de su existencia, posible mediante nuestra razón práctica, son al mismo tiempo el *fundamento determinante* de la voluntad pura”¹⁰⁶. Con base en esta afirmación de Kant considero justificado sostener lo siguiente: una voluntad libre tiene como fin último y fundamento determinante de sus actos la realización o existencia del bien supremo, el cual consiste en la unión de la virtud y la felicidad. La realización de esta unión es idéntica a la realización de la libertad en sentido práctico y, por lo tanto, esta unión es también *el fin último* o interés supremo del sistema de las facultades del sujeto. Pero es precisamente esta exigencia de unificar fines tan diversos y excluyentes entre sí la que da lugar a la dialéctica de la razón práctica.

La unión de virtud y felicidad en el concepto del bien supremo es sintética, puesto que se trata de dos determinaciones cuyos fundamentos son de origen totalmente distinto y, entonces, no se trata de una proposición analítica. La virtud tiene fundamento en la ley moral y en ésta sólo se piensa la conformidad de las máximas con la forma de una legislación universal, excluyendo todo fin material o resultado de la acción como fundamento (excluye, por lo tanto, la felicidad). La felicidad tiene fundamento en condiciones materiales-

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 107.

empíricas, en el placer que se siente en la existencia de objetos sensibles, del cual no se deriva ninguna regla universal. Según Kant, puesto que respecto del bien supremo se trata de un bien que es posible como consecuencia de la acción de la voluntad determinada por la ley práctica, la síntesis de virtud y felicidad debe ser concebida como una conexión de la causa con el efecto, según la ley de causalidad que imponen las categorías del entendimiento. La relación causal entre virtud y felicidad puede ser pensada por la razón de dos maneras: 1) la búsqueda de la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud o 2) las máximas de la virtud son la causa eficiente de la felicidad.

En torno a esta conexión causal, la razón se encuentra ante una antinomia, porque es posible esgrimir argumentos para mostrar la imposibilidad de estas dos proposiciones. La primera puede considerarse absolutamente imposible, porque de las máximas de la felicidad, cuyo fundamento es siempre empírico, no puede derivarse una ley universal como la que corresponde a la virtud. La segunda también puede considerarse imposible, porque toda conexión entre causas y efectos que acontezca en el mundo de los fenómenos estará condicionada por leyes de la naturaleza; siendo así, la obtención de los propios fines, por ejemplo la obtención de la propia felicidad, no depende de las buenas intenciones de la voluntad determinada por la ley moral (ley meramente formal), sino del conocimiento teórico de las leyes de la naturaleza y de la capacidad física para servirse de ellas como medios. El que yo actúe obedeciendo la ley moral, es decir, con base en máximas que puedan ser el principio de una ley universal para un sistema de seres racionales y que, por lo tanto, en mis actos se manifieste autonomía de la voluntad y un desinterés por mi propia felicidad en favor del beneficio de los otros, a los cuales trataría como fines y no como medios; el que yo actúe, pues, de esta manera en el mundo de los fenómenos no puede considerarse una causa que, necesariamente y conforme a las leyes mecánicas de la naturaleza, tenga como efecto la satisfacción material de todas mis necesidades e inclinaciones. “Por consiguiente, no se puede esperar que en el mundo tenga lugar una conexión necesaria y suficiente para el bien supremo entre felicidad y virtud mediante la más exacta observancia de las leyes morales”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 111.

La contradicción entre virtud y felicidad presente en esta antinomia lleva a la razón a la conclusión ilusoria de que es imposible establecer una conexión causal necesaria entre virtud y felicidad y que, por lo tanto, es imposible realizar el bien supremo. En consecuencia, la razón llega a la conclusión de que “si el bien supremo es imposible según reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a un fin vano e imaginario, y por consiguiente, falsa en sí”¹⁰⁸. La imposibilidad del bien supremo o la falsedad de la ley moral vendría a significar la imposibilidad de la realización de la libertad. La dialéctica de la razón pura práctica consiste precisamente en esta contradicción entre virtud y felicidad, junto con la consecuente imposibilidad del bien supremo. Sin embargo, como ocurre en el uso teórico de la razón, también en esta dialéctica del uso práctico de la razón se trata de una ilusión; una ilusión que, según Kant, es superada gracias a la crítica. Veamos como intenta Kant superar esta contradicción ilusoria que, no hay que olvidarlo, no es una contradicción lógica en la que se afirme de un objeto *A es B y al mismo tiempo A no es B*, sino una contradicción práctica en la que la voluntad es determinada a actuar por fundamentos *a priori* y por fundamentos *a posteriori* al mismo tiempo. La dialéctica de la razón práctica consiste en una contradicción entre los fines que el sujeto se propone necesariamente en tanto ser fenoménico, por un lado, y en tanto ser inteligible que se concibe libre, por otro lado. Estos fines contradictorios provienen de las facultades que conforman la estructura formal-sensible del propio sujeto, provienen de las leyes de la naturaleza determinadas por la facultad de conocer y de la ley pura práctica determinada por la facultad de desear. La dialéctica de la razón práctica, por lo tanto, tiene su origen en el sistema de las facultades del sujeto mismo.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

3. La condiciones racionales del sujeto como condición de posibilidad del bien supremo.

En la *Krv* Kant muestra que la razón especulativa se ve inmersa en una antinomia entre la tesis que sostiene la causalidad por libertad y la antítesis que afirma la absoluta necesidad de la naturaleza. La solución de esta antinomia consistió, en primer lugar, en distinguir las cosas en sí de los fenómenos, aclarando que estos últimos son representaciones producidas por el intelecto y la sensibilidad del sujeto, mientras que las cosas en sí (númenos) no pueden ser objeto de la intuición sensible y, no obstante, debemos suponerlas como el fundamento de los fenómenos. En segundo lugar, con base en esta distinción entre fenómenos y cosas en sí, se mostró que es posible concebir a todo ser racional como un sujeto agente que, al mismo tiempo que es fenómeno, debe tener también un fundamento núneno; por lo tanto, se puede concebir a este sujeto agente como causa de un mismo acontecimiento desde el punto de vista de dos tipos de causalidad muy diferentes: por un lado, considerado como un fenómeno posee una causalidad condicionada por la necesidad de la leyes de la naturaleza, por otro lado, considerado como una inteligencia (númeno) no determinada por el tiempo ni, en consecuencia, por las leyes de la naturaleza, posee una causalidad incondicionada empíricamente, una causalidad por libertad. Con esta argumentación de la *Krv* desarrollada según el punto de vista trascendental, afirma Kant, no se logró mostrar la posibilidad de la libertad, pero sí al menos mostrar que desde el punto de vista teórico no hay una contradicción lógica entre la libertad y la necesidad de la naturaleza, y así se soluciona la antinomia¹⁰⁹.

La solución a la antinomia entre virtud y felicidad que Kant presenta en la *Kpv* ya no busca sólo mostrar que no hay contradicción lógica entre estos dos elementos, sino que pretende mostrar *a priori* la *posibilidad* de su conexión causal. Kant define lo posible como aquello “que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos)”¹¹⁰, por lo tanto, la posibilidad de una cosa implica que tal cosa puede darse en una experiencia, o sea, que puede darse en la intuición sensible y ser determinada por las categorías del entendimiento. Ahora bien, en el caso de la conexión entre virtud y felicidad ocurre que

¹⁰⁹ Cf. Kant. *Krv*. p. 479/ A 558, B 586.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 241. A 218/ B265.

...como esta conexión es conocida como *a priori*, y por ende como prácticamente necesaria, por lo tanto como no derivada de la experiencia y como la posibilidad del bien supremo no descansa sobre ningún principio empírico, resulta que la *deducción* de este concepto deberá ser *trascendental*. Es *a priori* (moralmente) necesario *producir el bien supremo por la libertad de la voluntad*; por consiguiente, la condición de posibilidad del bien supremo también debe descansar únicamente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*.¹¹¹

Tenemos aquí que para Kant el concepto de bien supremo es una idea propuesta *a priori* por la razón, es decir, es un concepto que define un fin que no ha sido tomado de la experiencia ni tiene en está sus condiciones de posibilidad. La solución a la antinomia entre virtud y felicidad implica mostrar aquellos conocimientos *a priori* que son la condición de posibilidad de la conexión necesaria entre virtud y felicidad, o dicho de otra forma, implica mostrar que *las condiciones de posibilidad de la realización del bien supremo se encuentran en elementos racionales propios de las facultades del sujeto y en la relación sistemática que estas facultades guardan entre sí*. Veamos cómo intenta Kant mostrar así la posibilidad de esta conexión.

La solución de dicha antinomia también tiene su base en la distinción entre fenómenos y cosas en sí. La primer proposición de la antinomia, la que afirma que la búsqueda de la felicidad es causa de la virtud, es absolutamente falsa, porque no hay manera de derivar ninguna regla universal de los fundamentos empíricos y subjetivos de la felicidad. En cambio, la segunda proposición, afirma Kant, *es falsa sólo de modo condicionado*. Por un lado, que la virtud sea necesariamente causa de la felicidad es una proposición falsa sólo si se considera que el único modo de existencia del sujeto racional es la existencia en el mundo sensible, porque, en efecto, la causalidad de todo sujeto, como mero fenómeno, está condicionada exclusivamente por las leyes mecánicas de la naturaleza. Por otro lado, de acuerdo con el punto de vista trascendental es posible concebir a este mismo sujeto como un número con una existencia en un mundo inteligible; esta existencia inteligible del sujeto se confirma con el hecho de la ley moral, la cual se presenta como un fundamento puramente intelectual (incondicionado empíricamente) que determina su causalidad en el mundo sensible; considerando así al sujeto con una existencia inteligible resulta que no es

¹¹¹ Kant. *Kpv*. p. 110

imposible que la moralidad de la intención tenga una conexión, si no inmediata, al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y en verdad necesaria como causa, con la felicidad como efecto en el mundo sensible¹¹²

Este planteamiento trascendental propone que hay en el sujeto racional un carácter inteligible, una determinación puramente intelectual de su voluntad y, por lo tanto, una determinación de su causalidad en el mundo sensible, de lo cual se sigue que es *al menos posible* una conexión causal necesaria entre virtud y felicidad. Sin embargo, este planteamiento no ha mostrado cómo puede conocerse sintéticamente *a priori* esta conexión. No hay que olvidar que de acuerdo con lo que se estableció en la *KrV*, todo conocimiento sintético requiere una intuición sensible y empírica correspondiente y que lo posible es lo que puede ser parte de una experiencia, pero como la conexión entre la virtud (con un fundamento puramente inteligible) y la felicidad (cuyo fundamento es empírico) no puede darse en la experiencia como una intuición sensible, entonces la proposición que afirma que la virtud causa necesariamente la felicidad sigue careciendo de un fundamento objetivo de conocimiento. La falta de este fundamento de conocimiento obliga a Kant a adelantar en esta cita que es posible que la necesidad de la conexión entre virtud y felicidad tenga lugar de forma *mediata*, a través de un autor inteligible de la naturaleza, Dios.

Antes de abordar el papel que juega la idea de Dios con respecto a la posibilidad del bien supremo, Kant intenta fundamentar la posibilidad del bien supremo en un tipo especial de placer: el contento de sí. Veamos en qué consiste este intento y por qué no satisface las exigencias del método trascendental.

A pesar de la dificultad de conocer la necesidad de la conexión causal entre virtud y felicidad a través de una intuición sensible, Kant propone una solución para al menos concebir esta posibilidad. Veremos que esta solución intenta mostrar que es posible que la conciencia de cumplir la ley moral esté conectada causalmente con un cierto sentimiento de placer. El argumento de esta solución es el siguiente. La intención de actuar conforme a la virtud va unida necesariamente con la conciencia de que la voluntad está determinada inmediatamente por la ley moral. “Ahora bien, la conciencia de una determinación de la facultad de desear es siempre un fundamento de satisfacción (*Wohlgefallen*) por la acción que fue producida

¹¹² *Ibid.* p. 112.

mediante esa determinación”¹¹³, o dicho de otra forma, la conciencia de que una acción fue determinada por la ley moral y no por las inclinaciones ni las necesidades naturales es causa de satisfacción. Kant llama a esta satisfacción contento de sí mismo (*Selbstzufriedenheit*) y con este término designa una satisfacción que, en primer lugar, *es negativa* porque es producida por la conciencia de obedecer la ley moral y, como consecuencia, de *no* necesitar nada, de ser *independiente* de las inclinaciones; en segundo lugar, esta satisfacción *es intelectual*, pues tiene su origen en la conciencia de actuar determinado por una ley puramente racional, a la cual no le precede ninguna condición empírica, por ejemplo, un sentimiento o sensación¹¹⁴.

Este contento de sí mismo muestra que la virtud puede ser causa de la conciencia de la supremacía e independencia que el sujeto puede tener respecto de las inclinaciones y del descontento (insatisfacción) que siempre acompaña a éstas. “De esta manera (es decir, indirectamente) también se puede llegar a gozar la libertad con un goce”¹¹⁵; un goce que no es positivo como la felicidad, en la cual interviene como fundamento un sentimiento de placer, pero que es análogo a ésta¹¹⁶. Se trata de un goce en el cual “la determinación de la propia voluntad puede al menos permanecer libre del influjo de las inclinaciones, y por lo tanto, al menos en su origen, es análogo a la propiedad de bastarse a sí mismo que sólo se puede atribuir al ser supremo”¹¹⁷. Con base en esta argumentación en torno al contento de sí mismo, según Kant, se soluciona la antinomia de la razón práctica, pues que la conciencia de la virtud pueda ser causa intelectual de un sentimiento de satisfacción muestra un hecho que puede darse en la experiencia y gracias al cual, por consecuencia, es posible experimentar sensiblemente la conexión entre la virtud y un sentimiento de satisfacción, aunque negativo y sólo análogo a la felicidad. De esta manera se puede *concebir al menos como posible* la conexión necesaria entre virtud y felicidad.

No obstante, Kant aclara que concebir esta posibilidad no implica un conocimiento de sus fundamentos ni de la necesidad de dicha conexión:

pero como la posibilidad de tal conexión entre lo condicionado y su condición pertenece completamente a la relación suprasensible de las cosas, y no puede absolutamente ser

¹¹³ *Ibid.* p. 113.

¹¹⁴ *Cf. Ibid.* p. 115

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibid.* p. 114.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 116

dada según leyes del mundo sensible, aunque pertenece al mundo sensible la consecuencia práctica de esta idea, es decir las acciones que se dirigen a realizar el bien supremo, trataremos de exponer los fundamentos de esa posibilidad, en primer lugar en relación con aquello que está inmediatamente en nuestro poder, y en segundo lugar en relación con aquello que la razón nos ofrece para suplir nuestra impotencia para la posibilidad del bien supremo (necesario, según los principios prácticos) y que no está en nuestro poder¹¹⁸.

El contento de sí es un placer intelectual que, en primer lugar, a pesar de su origen intelectual es una sensación empírica, y en segundo lugar, es un placer que por ser negativo, no ofrece un fundamento objetivo que haga válida la síntesis entre virtud y felicidad, sino que ofrece sólo *un ejemplo* de un *placer análogo a la felicidad*. Este contento de sí no nos proporciona un modelo de experiencia posible en la que se presente el placer positivo de la felicidad en consonancia (*Einhelligkeit*) con la virtud moral.

La posibilidad del bien supremo debe entonces tener su fundamento en la estructura racional del sujeto. En consecuencia, es necesario buscar cuáles son y cómo funcionan las ideas y conceptos que pueden explicar tal posibilidad. En esta última cita tenemos dos afirmaciones que anticipan la conclusión a la que llega Kant en torno a la posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad (posibilidad del bien supremo). En primer lugar, queda claro que esta conexión no puede ser dada en una intuición según leyes del mundo sensible y, por lo tanto, no puede ser objeto de conocimiento teórico para la razón especulativa. En segundo lugar, puesto que la posibilidad de tal conexión pertenece completamente a la relación suprasensible de las cosas, los fundamentos de su posibilidad también pertenecen al ámbito de lo suprasensible o, como lo dije líneas arriba, estos fundamentos corresponden a elementos racionales propios de la estructura intelectual formada por las facultades del sujeto y dependen de la unidad sistemática de estas facultades; por lo tanto, el conocimiento de la posibilidad del bien supremo y de la necesidad de la conexión entre virtud y felicidad no puede ser teórico, sino que sólo puede ser conocimiento trascendental, es decir, conocimiento de las condiciones formales que constituyen las facultades y de su unidad sistemática. Intentaré explicar este planteamiento y la solución final de Kant en el siguiente punto.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 116

CAPÍTULO IV

La unidad del sistema de las facultades,
la idea de la existencia de Dios y el fin último de la razón.

1. El supuesto de la existencia de Dios y su función en el sistema de las facultades.

Como lo expondré en seguida, las ideas de la libertad, Dios y la inmortalidad del alma son para Kant los elementos racionales (suprasensibles) que funcionan como fundamentos o condiciones de posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad. Ahora bien, si no es posible para la razón en su uso especulativo proporcionar un conocimiento en torno a estas ideas y a la conexión entre virtud y felicidad, ¿qué tipo de validez puede tener la afirmación de que esta conexión tiene lugar necesariamente o que es posible? Se trata del tipo de validez que corresponde a un conocimiento práctico, a saber, un conocimiento sobre cómo la razón pura *a priori* determina la voluntad del sujeto racional como causa de fenómenos. Se trata entonces de un conocimiento trascendental, cuya validez radica en mostrar que las condiciones racionales del sujeto explican que la libertad es posible y cómo lo es; tal validez consiste en mostrar la consonancia entre los fenómenos y la libertad, entre lo condicionado y lo incondicionado. De la respuesta a esta cuestión depende si el bien supremo, objeto y fin último de la razón práctica, así como la ley moral que ordena realizarlo, son sólo vana fantasía.

Kant aborda este problema planteando una jerarquización de los intereses de las facultades, dentro de los cuales se encuentra un interés supremo de la razón. El interés de la razón especulativa es alcanzar el conocimiento de los objetos ascendiendo hasta sus principios *a priori* más elevados; el de la razón práctica, la determinación de la voluntad en relación con el fin último y completo (el bien supremo)¹¹⁹. Kant afirma que el interés de la razón especulativa está subordinado al interés de la razón práctica “porque todo interés es, a la postre, práctico y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo está completo en el uso práctico”¹²⁰, es decir, todo conocimiento teórico tiene como fin último conocer lo incondicionado, una idea que sólo adquiere sentido y validez objetiva en tanto se le considera el fundamento de determinación de la voluntad que obliga a todo sujeto racional a realizar la libertad como bien supremo. Además, todo conocimiento teórico de la naturaleza puede servir a la postre como medio para la felicidad, uno de los elementos que conforman el fin último de la voluntad.

En vista de esta subordinación, la razón especulativa tiene que admitir las ideas y proposiciones que fomenten la existencia el bien supremo, “debe tratar de compararlas y conectarlas con todo lo que está en su poder como razón especulativa”¹²¹. Si bien la razón en su uso especulativo (como facultad de conocer) no puede proporcionar ningún conocimiento respecto de estas ideas, no obstante, no le son contradictorias ni puede tampoco afirmar su imposibilidad y, por el contrario, debe contribuir a aclarar el valor práctico de estas ideas y con ello eliminar las ilusiones, los desvaríos fanáticos y supersticiosos de la razón, los cuales constituyen los principales obstáculos para la realización del bien supremo.

Precisamente, para Kant el método de la filosofía trascendental es el camino hacia la concordancia de los intereses de la facultad de conocer y la facultad de desear. El intento que hace Kant en la Dialéctica de la *Kpv* es aclarar por medio de la razón teórica el papel que juegan las ideas de la libertad, Dios y la inmortalidad del alma dentro de la estructura de las facultades del sujeto como condiciones de posibilidad del bien supremo. El papel de estas ideas, como veremos, es el de supuestos epistemológicos que fundamentan la *creencia* del sujeto en la posibilidad del bien supremo. En este intento, se trata de mostrar que por sí

¹¹⁹ Cf. Kant. *Kpv*. p. 117.

¹²⁰ *Ibid.* p. 118.

¹²¹ *Ibidem.*

misma la unidad sistemática de las facultades y sus intereses es suficiente para determinar la voluntad de todo ser humano para ponerse en acto de realizar el bien supremo.

Como lo he reiterado, de acuerdo con Kant, la ley moral es real, un hecho innegable. Esta ley es objetiva en tanto que establece necesariamente para la voluntad de *todo* ser racional preceptos (criterios para juzgar las máximas) que ordenan realizar el bien supremo por medio de sus actos. Todo sujeto racional está determinado para valorar sus máximas y sus actos con referencia a la forma universal de las máximas que establece la ley de la razón pura práctica, y así todo sujeto racional valora todos sus actos con referencia al el bien supremo. Sin embargo, la realización de este bien supremo no se pensaría como posible y, por lo tanto, carecería de sentido el deber de actuar en pos de tal realización, si no damos por *supuesta* la realidad de la libertad, de Dios y de la inmortalidad del alma.

Si ha de ser posible una conducta virtuosa, es necesario suponer que el sujeto racional posee un carácter inteligible, del cual se derive una ley meramente formal que determine a la voluntad con independencia del mundo sensible, es decir, es necesario suponer que hay libertad. La conducta virtuosa también exige suponer que el alma es inmortal, pues para un ser afectado sensiblemente por las inclinaciones y necesidades naturales no es posible adecuar su conducta de manera perfecta a la ley moral, por lo tanto, se tiene que suponer esta perfección moral como el fin último de un constante mejoramiento de la persona en un progreso que se extiende a lo infinito.

La libertad y la inmortalidad del alma son ideas que tienen que ser supuestas para asegurar la posibilidad del primer y superior elemento del bien supremo: la virtud. Ahora veremos que es necesario suponer la existencia de Dios como condición de posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad.

Sostiene Kant que la ley moral no tiene ningún fundamento para la conexión entre virtud y felicidad¹²². En primer lugar, la ley moral (ley de la razón pura práctica) determina la voluntad de los seres racionales con base en fundamentos totalmente independientes de las leyes de la naturaleza o mundo sensible; es una ley que, sin ninguna condición empírica, sólo determina la forma lógica en que una persona juzga la validez de sus máximas en tanto se considera a

¹²² Cf. *Ibid.* p. 121.

sí misma como causa libre y como parte de un todo de seres racionales, es decir, es una ley de la razón que establece un referente formal con base en el que necesariamente toda persona valora sus actos (también los de los otros) y que sólo atañe a la mera universalidad que los actos pueden tener dentro de un sistema de seres racionales que poseen sus propios intereses subjetivos (un sistema de fines); en consecuencia, la ley moral no se refiere en absoluto al conocimiento o determinación de fenómenos según leyes de la naturaleza, sino sólo a la valoración formal y determinación de los actos de la persona en tanto que se supone a ésta como una causa libre, independiente de la naturaleza.

En segundo lugar, la felicidad, considerada como satisfacción permanente de las necesidades e inclinaciones naturales, depende de que podamos conocer las leyes mecánicas de la naturaleza y utilizar ésta voluntariamente como un medio para nuestros fines. Pero disponer a voluntad de la naturaleza para hacerla concordar plenamente con nuestro deseo de felicidad, requeriría conocimiento de la totalidad de las leyes de la naturaleza y del acontecer mecánico de los fenómenos, así como omnipotencia, lo cual es imposible. Si bien es cierto que para explicar el conocimiento Kant ha identificado las condiciones de posibilidad de las leyes de la naturaleza con las categorías del entendimiento y con las intuiciones puras de la sensibilidad, elementos ambos que pertenecen al sujeto racional, no obstante, de esto no se sigue que los seres racionales a través de su voluntad sean causa de las leyes de la naturaleza¹²³. Una cierta impotencia define el carácter de los seres racionales finitos, pues “por lo que toca a su felicidad, no pueden con sus propias fuerzas hacerla coincidir con sus propios principios prácticos”¹²⁴.

Como se puede advertir, la ley moral y la ley natural se muestran totalmente inconexas; la ley moral determina a la voluntad a realizar la felicidad dentro de los límites que implica la forma universal de las máximas, ordena una forma de conducta que limite o

¹²³ Según la explicación trascendental de Kant, las categorías del entendimiento y las intuiciones puras de tiempo y espacio son los elementos racionales propios de la estructura intelectual de todo sujeto con base en los cuales determinamos nuestras representaciones, los fenómenos, y los ordenamos en el conocimiento de la experiencia como naturaleza. Sin embargo, con esto sólo se afirma que es posible el conocimiento de la naturaleza, es decir, el acuerdo de los seres racionales en torno a ella, gracias a que todo ser racional se representa los fenómenos con base en las mismas condiciones *a priori*, mas no se afirma que estos seres puedan establecer estas condiciones y el orden de los fenómenos a voluntad. Por otro lado, Kant afirma que no hay respuesta posible a la pregunta de por qué ordenamos la experiencia con base precisamente en esta forma de intuición tiempo- espacio y en estas categorías. Es por esto que los seres racionales no podemos a través de la voluntad ser causa de la naturaleza, sino que nos representamos como fenómeno dependiente de ella y sus leyes.

¹²⁴ *Kpv.* p. 121.

constraña el goce del placer y, no obstante, como consecuencia conduzca a la obtención de un estado de placer sensible permanente. Pero en esta ley moral no hay ningún principio de conocimiento del mecanismo de la naturaleza que indique cómo disponer plenamente de ésta a través de la voluntad, y que así nos dé la certeza de que actuar conforme a la virtud producirá la felicidad como efecto necesario en el mundo sensible. En una palabra, la ley moral ordena realizar un objeto, el bien supremo, cuya posibilidad queda fuera de la comprensión de nuestra razón teórica. Por su parte, la ley natural no admite ninguna causa incondicionada empíricamente.

No obstante, la ley moral es objetiva y necesaria, esto es, no hay ser racional que, al determinar y juzgar la validez de sus actos, pueda omitir el bien supremo que la ley moral le impone como su último fin. Entonces ante la necesidad del mandato de esta ley, afirma Kant, se hace necesaria también la suposición de la existencia de un Dios:

...la conexión se postula como necesaria: *debemos tratar de promover el bien supremo* (el cual, por lo tanto, debe ser posible). Por consiguiente, también se *postula* la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de esta naturaleza y que contiene el principio de esta conexión, i.e., de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.¹²⁵

Por un lado, todo ser racional se concibe como causa libre, determinado por la ley moral y, por lo tanto, inevitablemente le da sentido a sus actos con relación a la realización del bien supremo que la ley moral establece como fin último; en esto consiste la realidad objetiva de la ley moral: todo ser racional juzga y determina sus actos con base en esta ley. Por otro lado, no hay fundamento empírico que permita conocer teóricamente la posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad. Así, siempre que un ser racional actúa moralmente, es decir, con la intención de realizar el bien supremo, en la conciencia de su intención está implícita la *suposición* de que existe una causa suprema, un autor inteligible y moral de la naturaleza que ha dispuesto las leyes de ésta de tal manera que cuando un ser racional actúa conforme a la virtud produce como efecto necesario su propia felicidad en el mundo sensible.

Kant aclara que en el uso práctico de la razón la idea de la existencia de Dios es un mero supuesto que se deriva de la conciencia de la ley moral y del objeto que nos determina a realizar. Por lo tanto, aceptar la idea de Dios no es un deber moral ni un mandato, sino

¹²⁵ *Ibidem*.

una necesidad teórica que se presenta cuando al ser concientes del deber de realizar el bien supremo nos preguntamos cómo puede ser posible que una conducta virtuosa tenga como consecuencia necesaria la felicidad. La idea de Dios tampoco es el fundamento de la obligación moral, es decir, no nos obliga la ley moral porque la consideremos una ley de Dios; nos obliga porque no podemos considerarnos a nosotros mismos de otro modo que como causa incondicionada con un carácter inteligible y, por lo tanto, como seres con autonomía a los que se les atribuye imputabilidad. Es un hecho real (objetivo) que todo ser racional es conciente de que la ley moral determina su voluntad, inevitablemente, en pos de realizar el bien supremo; la conciencia de este hecho junto con la incapacidad teórica de la razón para explicar la posibilidad del bien supremo nos lleva a suponer que existe un Dios autor de la ley moral y de la ley de la naturaleza que ha dispuesto a ambas en concordancia con el fin que impone la primera.

Entonces, afirma Kant, *la razón teórica* acepta la idea de la existencia de Dios como una hipótesis. Nuestro autor define hipótesis como una proposición trascendente que se refiere a un nùmeno, pero que va ligada a algo dado como fundamento explicativo de la posibilidad de este algo¹²⁶; en este caso, la hipótesis se refiere a un nùmeno, Dios, como fundamento explicativo de algo dado, la ley moral y su fin, el bien supremo. “Las hipótesis sólo son, pues, aceptables en el campo de la razón pura como armas de guerra destinadas a defender un derecho, no a fundarlo”¹²⁷; esto es, la existencia de Dios es aceptada por la razón teórica como una hipótesis no contradictoria, pero también la acepta sin brindar ningún conocimiento ni demostración de su realidad, así entonces, la razón teórica no fundamenta ningún derecho (conocimiento objetivo) con esta hipótesis, sino que sólo proporciona una explicación de cómo puede ser posible el bien supremo o la conexión causal entre virtud y felicidad, conexión sobre la cual sí tenemos derecho fundado para aceptar su posibilidad, pues tenemos derecho a aceptar como posible el objeto al que inevitable y necesariamente (objetivamente) la ley moral determina la voluntad de todo ser racional a hacer realidad.

Así, con la aceptación de esta hipótesis *la razón teórica* se subordina al interés de la razón práctica, pues permite concebir la posibilidad de la realización de la libertad, una idea que tiene su fundamento y realidad objetiva sólo en el uso práctico, es decir, sólo en tanto nos referimos a la determinación de la voluntad del ser racional como causa en el mundo sensible.

¹²⁶ Cf. Kant. *Krv.* p. 609/ A770, B798.

¹²⁷ *Krv.* p. 613/ A777, B805.

Por su parte, en cambio, *en el uso práctico* la razón no acepta la existencia de la idea de Dios como una hipótesis o fundamento explicativo, sino que la razón práctica misma emite este supuesto y postula su realidad de esta manera: si es un deber realizar el bien supremo, entonces éste se piensa como posible, pues nadie se sabría obligado a realizar algo que es imposible; por lo tanto, se da por supuesto que existe un Dios que garantiza la conexión entre virtud y felicidad. Esta forma de postular el supuesto de la existencia de Dios, por parte de la razón pura práctica, la llama Kant fe racional. La llama fe porque se postula y acepta sin más la realidad de una idea para la cual no puede haber una intuición sensible que sirva de fundamento para un conocimiento teórico. Esta fe la considera racional por ser producto de la razón pura misma, o dicho de otra forma, es una fe que tiene su origen en la disposición formal de las facultades del sujeto racional (facultad de conocer y facultad de desear), en la relación sistemática que hay entre ellas y en la jerarquía del interés práctico de este sistema; por lo tanto, se trata de una fe cuyo fundamento es *subjetivo*, pues tiene su origen y función en la estructura formal del *sujeto* racional. Veamos.

La disposición de las facultades del sujeto –que por ser propia del sujeto racional es llamada subjetiva-- podemos describirla sucintamente de la siguiente manera. Con respecto a la facultad de desear, respecto al uso práctico de la razón, la ley moral y su mandato de hacer realidad el bien supremo tienen un fundamento objetivo, en tanto que determinan necesariamente la voluntad de *todo* ser racional, pero con total independencia de las leyes de la naturaleza. Mientras que para la facultad de conocer es imposible proporcionar un conocimiento de la conexión entre virtud y felicidad de acuerdo con las leyes de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, esta facultad no puede demostrar la imposibilidad de esta conexión¹²⁸. En consecuencia, acerca de la posibilidad de la conexión virtud-felicidad la facultad de conocer no puede decidir nada, afirmativa ni negativamente, con bases objetivas, es decir, con base en una experiencia posible que pueda generar un acuerdo o conocimiento. Esta disposición de las facultades muestra entre ellas una aparente falta de concordancia:

Si la naturaleza humana está determinada a aspirar al bien supremo, se debe admitir también que la medida de sus facultades cognoscitivas, y especialmente la relación de unas con otras, es apropiada para este fin. Pero la crítica de la razón pura especulativa demuestra

¹²⁸ Cf. Kant. *Kpv*. pp. 139-141.

la gran insuficiencia de esta facultad para resolver, en conformidad a este fin, los problemas más importantes que se le plantean... Así pues, parece que la naturaleza nos ha tratado como *una madrastra* al darnos una facultad que necesita ayuda para conducirnos a nuestro fin¹²⁹.

¿Nos encontramos, pues, ante una falta de concordancia (*zusammenstimmung*) entre las facultades, la cual constituiría una condición subjetiva propia de la estructura formal del sujeto racional? Si consideramos que el sistema formado por ambas facultades constituye lo que Kant llama razón pura, nos encontraríamos ante una aparente falta de concordancia de la propia razón pura consigo misma y ante una idea de libertad que es una mera ilusión sin conexión objetiva con el mundo de los fenómenos. En efecto, la *Kpv* nos muestra que la facultad de desear, exige a todo ser racional hacer realidad una conexión entre dos acontecimientos que suceden según dos leyes muy diversas, sin embargo, la otra facultad, la facultad de conocer, es incapaz de proporcionar un principio objetivo con base en el cual decidir cómo concebir esta conexión. La imposibilidad de un principio objetivo para decidir la forma de concebir la posibilidad de la conexión virtud-felicidad es propia de la constitución subjetiva del sujeto racional. La relación entre las facultades está dada de tal manera que la exigencia de una de ellas no concuerda con los límites y capacidad teórica de la otra.

Sin embargo, el interés práctico, interés supremo y último de la razón pura, exige superar esta falta de concordancia (*zusammenestimmung*) y con base en este fin autoriza a la razón para que entre en juego el siguiente principio subjetivo de decisión: la postulación de la existencia de Dios como la única manera teóricamente posible de concebir dicha conexión y la más conveniente al interés último de la razón práctica: la realización del bien supremo¹³⁰. La exigencia suprema del interés práctico y la incapacidad teórica de la facultad de conocer para satisfacer esta exigencia (es incapaz pues no puede brindarnos un principio objetivo para la posibilidad del bien supremo) conforman la condición subjetiva de la razón pura misma; esta condición subjetiva y racional, dominada por la exigencia irrenunciable de la razón de alcanzar su fin último, es el origen y fundamento de la válida aceptación de la idea de la existencia de Dios y por ello tal aceptación es considerada por Kant una fe racional. Esta fe racional se distingue de otro tipo de fe, en que es una fe compatible con el uso teórico de la razón y, al mismo tiempo, consolida la *creencia* del sujeto en la posibilidad del bien supremo, sirviendo así al fin último de la razón.

¹²⁹ *Ibid.* p. 141.

¹³⁰ *Cf. Ibidem*

Este acto de fe que acepta la existencia de Dios es necesario y es el único medio para explicar por qué nos sabemos obligados a realizar el bien supremo, pues no estaríamos obligados a realizar algo que *no creemos* posible. El postulado de la existencia de Dios funciona como una condición epistemológica que consolida la *creencia práctico-teórica* en la posibilidad de la conexión causal virtud-felicidad y garantiza que la razón tiene realmente capacidad práctica.

2. La solución final de la dialéctica de la razón práctica: • la idea de Dios y la concordancia de las facultades.

En el punto anterior expuse de qué manera soluciona Kant el problema de los fundamentos de la posibilidad de la conexión entre virtud y felicidad. Como lo había anticipado líneas arriba, Kant afirma que “la deducción del concepto de la conexión causal entre virtud y felicidad tiene que ser trascendental” y que “la condición de posibilidad del bien supremo también debe descansar únicamente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*”¹³¹. Con base en esto, afirmé que en esta deducción trascendental se trataba de mostrar que la condición de posibilidad de tal conexión tiene su base en elementos racionales (formales) propios de las facultades del sujeto racional, es decir, en elementos subjetivos. He mostrado que, para Kant, estos elementos racionales formales o “fundamentos de conocimiento *a priori*” en los que tiene su base la condición de posibilidad del bien supremo y su respectiva conexión virtud-felicidad son: 1) la condición subjetiva de las facultades, caracterizada por la falta de concordancia entre ellas con relación al concepto de bien supremo y la exigencia del interés práctico de superar esta falta, y 2) el supuesto de la existencia de Dios (una idea de la razón) que permite superar esta falta de concordancia y dotar a la razón de una *creencia* que consolida su fuerza para actuar prácticamente. Considero que esta solución al problema del bien supremo, como lo expondré a continuación, se limita a responder a la problemática específica de la *Kpv*, la cual se constriñe al análisis de los elementos racionales de la facultad de desear que determinan de manera incondicionada la voluntad del sujeto. Kant le da otro tratamiento al problema del bien supremo cuando en la *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kuk*) aborda el asunto del conocimiento trascendental de la unidad sistemática de las facultades. En la *Kpv* se trata de los fundamentos subjetivos de la posibilidad del bien supremo; en la *Kuk* se trata de mostrar cómo éste se hace realidad.

¹³¹ Ver *infra*. p. 48, nota 85

Desde el punto de vista de la crítica de la razón práctica o uso práctico de la razón, es decir, en tanto consideramos a la razón pura como determinante de la voluntad, la aceptación de la existencia de Dios proporciona un supuesto (una creencia) necesario para complementar las siguientes condiciones intelectuales prácticas del sujeto, a saber, 1) la forma universal que la ley pura práctica exige a las máximas (condición lógico-práctica), 2) la conciencia de su carácter inteligible incondicionado (autoconciencia o condición de imputabilidad), 3) conciencia de su carácter sensible e idea de la felicidad (condición fenoménica), 4) la creencia en la libertad y la inmortalidad del alma (postulados prácticos para la posibilidad de la virtud). El supuesto de la existencia de Dios contribuye con la creencia de que hay unidad entre las esferas de la ley de naturaleza y la ley moral, así complementa estas condiciones que explican la capacidad de la razón para determinar por sí misma a la voluntad a realizar su objeto y ser realmente práctica, pues con este supuesto la voluntad se nos muestra obligada por la conciencia de la ley moral apoyada en la firme *creencia* en la posibilidad de realizar el bien supremo. Se explica así que el bien supremo es posible porque suponemos un sujeto libre, porque la razón condiciona la voluntad del sujeto a que necesariamente se ponga en acto para *intentar* realizar el bien supremo.

La dialéctica de la razón práctica, y con ella el problema general de la *Kpv*, sí encuentra una solución con el postulado de la existencia de Dios o fe racional, pues, según como lo plantea Kant, el problema de la *Kpv* no es si la voluntad del ser racional produce realmente el bien supremo como resultado en la naturaleza, sino solamente cómo puede la razón pura determinar a la voluntad, independientemente de su resultado:

En efecto, si para la razón pura la *voluntad* se conforma a la ley, qué suceda con la *facultad* de la voluntad en la actuación, y si produce o no realmente una naturaleza según las máximas de la legislación de una naturaleza posible, es algo de lo que no se ocupa la crítica, la cual investiga solamente si y cómo la razón pura puede ser práctica, es decir, inmediatamente determinante de la voluntad.¹³²

La dialéctica de la razón práctica se resuelve mostrando cómo la la razón puede concebir el bien supremo como posible. Desde este punto de vista de la *Kpv*, lo que yo he llamado falta de concordancia entre las facultades del sujeto, más que una inadecuación, según Kant, constituye la condición subjetiva que explica por qué sólo podemos juzgar el valor de nuestra

¹³² *Kpv*. p. 44

persona con base en nuestra intención desinteresada de obedecer la ley moral. De otro modo, si nuestras facultades estuviesen dispuestas para que pudiésemos conocer teóricamente el punto de conexión entre el mecanismo de la naturaleza y nuestra ley moral, y con ello pudiésemos tener la certeza de que tal o cual conducta nos propicia o priva de la felicidad unida con la dignidad de merecerla, desaparecería todo mérito de nuestra persona. No habría mérito porque el fundamento determinante de todo acto de la voluntad sería una certeza teórica, que como tal se basaría en leyes del mecanismo de la naturaleza; no habría ningún mérito si una persona tuviera la certeza absoluta de que tal o cual acto llevado a cabo en el terreno sensible de la experiencia produce como consecuencia necesaria el cumplimiento del deber moral unido con un estado de placer permanente; de ser así, las máximas morales se reducirían a una fórmula mecánica (técnica) y en última instancia las inclinaciones naturales (el mecanismo de la naturaleza), serían el fin y criterio determinante de la voluntad, es decir, todo acto de la voluntad estaría subordinado al mecanismo natural. La idea de libertad y de virtud carecerían de significado para juzgar el valor de las máximas. Sólo en esta “falta de concordancia” entre las facultades, en nuestra falta de certeza teórica de que la virtud produce la felicidad, puede tener lugar una determinación libre y autónoma de la voluntad independiente de la naturaleza:

...y puesto que el estímulo de la acción en este caso siempre sería presente y externo, la razón no tendría que empeñarse en reunir fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante la vívida representación de la dignidad de la ley, resulta que la mayor parte de las acciones conformes a la ley ocurrirían por temor, sólo algunas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría el valor moral de las acciones, del cual únicamente depende el valor de la persona... la conducta del hombre, mientras permaneciera su naturaleza tal como es hoy, se volvería un mero mecanismo en el que, como en el teatro de marionetas todos *gesticulan* muy bien pero *no* habría vida en las figuras.¹³³

La aparente falta de concordancia entre las facultades de conocer y de desear constituye más bien la condición formal que hace posible una voluntad incondicionada empíricamente y que otorga realidad objetiva a la libertad. Así, afirma Kant, al aclarar que las ideas de Dios, el alma y la libertad juegan el papel de postulados de la razón práctica, la crítica ha contribuido con conocimientos muy útiles para el fin práctico de la razón. Si bien la crítica ha mostrado como

¹³³ *Ibid.* p. 141.

imposible cualquier conocimiento teórico de estas ideas como objetos del mundo sensible, no obstante, con la aclaración de que estas ideas funcionan sólo como supuestos (postulados) de la posibilidad del bien supremo, la crítica ha contribuido a ampliar nuestro conocimiento trascendental de la razón misma, o sea, del sistema de las facultades y del papel que en él juegan las ideas trascendentales (lo suprasensible), pues los conceptos de estas ideas

“ahora son conocidos asertóricamente como conceptos a los cuales corresponden realmente objetos, porque la razón práctica tiene necesidad indispensable de la existencia de estos para la posibilidad de su objeto, el bien supremo, el cual es práctica y absolutamente necesario, y por lo tanto, la razón teórica queda autorizada para presuponerlos¹³⁴

Gracias a la *Kpv*, las ideas de la razón (lo suprasensible) adquieren un significado que no se les puede dar desde el punto de vista teórico, pues se acepta la realidad de sus conceptos como supuestos que hacen posible la capacidad práctica de la voluntad¹³⁵, es decir, las ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma toman sentido en el conjunto de acontecimientos fenoménicos que conforman el mundo moral humano, un ámbito de la realidad existente que sólo se explica como consecuencia de la ley moral y de estas ideas que determinan a la voluntad humana en pos del bien supremo. Así consideradas, las ideas de la razón tienen realidad práctica, en tanto que provocan efectos en el mundo fenoménico a través de los actos humanos. Si recordamos que, según Kant, las ideas de la razón son las categorías del entendimiento extendidas a lo incondicionado, la *Kpv* le otorga a las categorías un significado más allá del de meras formas del pensamiento que se refieren sólo a un objeto de conocimiento en general; les otorga el significado de conceptos de objetos necesarios para la posibilidad del bien supremo, un objeto con realidad objetiva en tanto que determina la voluntad de todo sujeto racional. Se establece así en el uso práctico la realidad de los objetos de las categorías, y con ello se delimita el ámbito de objetos propio de la metafísica, no con base en una intuición, sino como resultado de una relación subjetiva entre el entendimiento y la voluntad:

...pues estos predicados (los postulados de la razón práctica) no son sino el entendimiento y la voluntad considerados en relación el uno con el otro según deben ser concebidos en la ley moral, por lo tanto, sólo en cuanto se hace de ellos un uso práctico puro.¹³⁶

¹³⁴ *Ibid.* p. 130.

¹³⁵ *Cf. Ibid.* p. 132

¹³⁶ *Ibidem.*

La voluntad es la facultad de hacer realidad objetos con base en representaciones; en tanto que el sujeto se concibe como causa de efectos, se concibe a sí mismo como agente a través de estas categorías del entendimiento: sustancia, causalidad y necesidad; nos concebimos como *sustancia* (alma inmortal), *causa* incondicionada (libertad) y como formando parte de un mundo creado por un ser *necesario* (Dios). El conjunto de los actos humanos en el mundo fenoménico, según la filosofía trascendental, es consecuencia de la forma en que estos entes metafísicos (ideas) determinan a la voluntad, o lo que es lo mismo, es el resultado de la relación entre el entendimiento y la voluntad.

La utilidad y valor de estos conocimientos radica en que podemos utilizarlos negativamente, es decir, con ellos estamos prevenidos de que Dios, el alma y la libertad son sólo supuestos necesarios que se derivan de la conciencia de la necesidad de ley moral y que, a su vez, son ideas de la razón a las que no puede corresponder una intuición sensible en la experiencia. Así, prevenidos con este criterio negativo podemos reprobamos cualquier máxima que pretenda basarse en una supuesta experiencia o intuición de estas ideas. En posesión de estos conocimientos la razón logra conocerse a sí misma con más claridad “a fin de evitar, por una parte, el antropomorfismo como fuente de la superstición, es decir, la aparente extensión de aquellos conceptos mediante una supuesta experiencia, y por otra parte el fanatismo, que promete esa extensión mediante una intuición suprasensible o por sentimientos análogos”¹³⁷. Según Kant, la razón gana mucho con respecto a su fin práctico, gracias a que la crítica despeja las ilusiones que dan origen a la superstición y el fanatismo, los dos obstáculos que impiden ampliar correctamente nuestro conocimiento práctico y realizar el fin último de la razón.

Kant da por solucionada la dialéctica de la razón práctica colocando a las ideas de la libertad, la inmortalidad y Dios como postulados de la razón práctica, como supuestos que la razón teórica no puede negar y con base en los cuales la razón sostiene firmemente la *creencia* racional en que el bien supremo es posible. La fe en la idea de la existencia de Dios permite que la razón pueda *crear* que hay un principio de unidad entre virtud y felicidad, entre ley moral y ley de la naturaleza, o dicho en términos de la filosofía trascendental, un principio de unidad entre la facultad de conocer y la facultad de desear. Esta fe racional depositada en los postulados, afirma Kant, basta para solucionar la dialéctica de la razón práctica y explicar cómo la razón pura puede determinar *a priori* a la voluntad a actuar para hacer realidad el fin último; así se cumple con el objetivo de la *Kpv*.

¹³⁷ *Ibid.* p. 131.

3. El abismo entre naturaleza y libertad: la escisión del sujeto.

Ahora bien, en cuanto Kant pasa del punto de vista de la *Kpv* al punto de vista de la *Kuk*, obra en la cual se ocupa de la unidad del sistema que forman la facultad de conocer y la facultad de desear, el problema del bien supremo y la libertad es abordado por Kant desde otra perspectiva metodológica. De manera muy somera, diré que la perspectiva metodológica de la *Kuk* ya no se propone investigar las condiciones racionales subjetivas que determinan el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza; tampoco investiga las condiciones racionales subjetivas que determinan a la voluntad y sus objetos; la *Kuk* pretende averiguar cuáles son las condiciones racionales subjetivas que determinan un tipo especial de placer, el placer estético, así como la manera en que las facultades se involucran en los juicios que el sujeto emite a cerca de este placer. Este placer estético, según Kant, es un placer *a priori*, con validez universal y necesaria, que representa un símbolo o análogo del bien supremo, por lo tanto, representa un sentimiento en el que se manifiesta como símbolo la unidad de las facultades del sujeto racional. De acuerdo con esto, la *Kuk* se ocupa de los juicios reflexionantes a través de los cuales el sujeto juzga sobre la armonía y unidad de sus propias facultades cognoscitivas.

No es aquí el lugar para exponer los argumentos que desarrolla Kant en su tercer crítica. A continuación sólo ahondaré más en el tratamiento que le da a las ideas de Dios y del bien supremo en la *Kpv*, tomando en cuenta la perspectiva de la tercer crítica, con el objetivo de hacer unas últimas aclaraciones sobre el sentido que, según mi interpretación, tiene el problema de la unidad de las facultades en la *Kpv* y objetar algunas interpretaciones sobre el mismo.

He expuesto que en la solución a la dialéctica de la razón práctica Kant fundamenta la posibilidad del bien supremo sobre la fe racional en la existencia de Dios. Esta fe se ha interpretado –equivocadamente, como lo argumentaré en seguida–, como el fundamento de unidad entre la ley de la naturaleza de la facultad de conocer y la ley moral de la facultad de desear. Con base en esta interpretación, que ve un fundamento teológico para la unidad del sistema de las facultades, se le replica a Kant con la afirmación de que el sistema en sí mismo carece de un fundamento racional y, por lo tanto, el sujeto carece de una real capacidad práctica porque se encuentra escindido en dos facultades sin ningún vínculo de

unidad entre ellas. Tal interpretación sólo es posible si perdemos de vista que la solución dada por la *Kpv* le adjudica a la idea de Dios la función de un mero *supuesto* que la razón se da a sí misma para consolidar la creencia que le da su fuerza práctica; si perdemos esto de vista y se tergiversa dicha solución tomándola como *una afirmación de la existencia de Dios*, llegaremos a la conclusión de que la unidad sistemática entre la facultad de conocer y la facultad de desear sólo tendría fundamento en la existencia de Dios. Un ejemplo de esta forma de interpretar la crítica kantiana se encuentra en Adolfo Sánchez Vázquez:

Al poner el sujeto como eje del conocimiento y de la moral —un sujeto abstracto al margen de la historia— Kant lleva a cabo su famosa “revolución copernicana”; pero, al admitir la existencia de una cosa en sí que escapa a la actividad de la conciencia y *un Dios que limita la soberanía de la conciencia moral*, la actividad y libertad del sujeto tiene un despliegue limitado.¹³⁸

Interpretaciones como ésta consideran de una manera sesgada la crítica kantiana. No debemos perder de vista que para Kant el propósito último de conocer el sistema de las facultades es orientar e impulsar a la razón hacia la realización de la libertad o bien supremo¹³⁹, mostrando cómo la libertad (lo suprasensible) puede tener efectos y realizar su fin último en el mundo de los fenómenos, esto es, mostrando que las facultades coinciden en un mismo fundamento de unidad. Como lo he mostrado y reiterado, desde el punto de vista exclusivo de la crítica de la razón práctica, el supuesto de la existencia de Dios basta para explicar únicamente cómo la razón pura puede determinar *a priori* inmediatamente a la voluntad. Sin embargo, desde el punto de vista general de la filosofía trascendental, según el cual se pretende conocer el sistema de las facultades como un todo unitario, la fe en la existencia de Dios no es suficiente —Kant no pretende que lo sea— para explicar el principio de unidad de este sistema. La crítica kantiana no se queda en la solución dada por la *Kpv* al problema del bien supremo.

La aceptación del supuesto de la existencia de Dios fundamenta la posibilidad del bien supremo en tanto que complementa las determinaciones suficientes de la conciencia y voluntad del sujeto que condicionan a éste para que necesariamente se ponga en acto de *intentar* la realización del bien supremo. Tal supuesto explica *cómo el sujeto racional está necesariamente determinado a actuar en pos de la unidad de fines* y con base en esto se afirma: el bien supremo es posible si al menos existen sujetos necesaria y suficientemente

¹³⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, México, 1967. p. 53. El subrayado es mío.

¹³⁹ Cf. *Krv*. p. 647/ A 832, B860.

determinados a realizarlo; sin embargo, no explica cómo el sujeto racional puede hacer realidad este fin último en el que se unen virtud y felicidad, porque no muestra un conocimiento, ni teórico ni trascendental, del principio de unidad de las facultades del sujeto, un principio universal que muestre el punto de convergencia entre lo suprasensible (ley de la libertad) y el mundo fenoménico (ley de la naturaleza).

De acuerdo con Kant, “entendimiento (facultad de conocer) y razón (facultad de desear) tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia...”¹⁴⁰, de tal manera que cada una de estas facultades determina según sus propias leyes racionales la forma, el sentido y unidad de *toda experiencia posible*, dando así lugar a dos diferentes esferas: 1) la experiencia como fenómeno *condicionado y dado* en el mecanismo de la naturaleza y 2) la experiencia como fenómeno *producido* por nuestra razón o carácter inteligible a través de la acción. Entonces, evidentemente, postular la existencia de Dios no explica cómo podría presentarse en la experiencia la unidad de estas dos esferas y sus respectivas legislaciones; no explica, por lo tanto, la unidad de los diversos fines de la voluntad (fines morales y de la felicidad), porque el sistema de las facultades no tendría fundamento de unidad en sí mismo, sino en la *existencia* de un ser del cual no podemos saber nada teóricamente y el cual sería ajeno al sistema.

Kant tiene presente este problema de la unidad de las facultades, pero, como lo he mostrado en una cita anterior¹⁴¹, no es la *Kpv* el lugar que destinó para resolverlo. Sigo a Salvi Turró cuando afirma que, desde los inicios del proyecto crítico de Kant, el compromiso de la filosofía trascendental, consiste en ofrecer

un concepto cósmico de filosofía (*Weltbegriff, Weltweisheit*) que unifique los dos primeros intereses de la razón (qué puedo saber, qué debo hacer) y sus regiones ontológicas respectivas (mundo fenoménico, mundo moral) bajo la primacía jerárquica del tercer interés (qué me está permitido esperar si actúo conforme al deber).¹⁴²

En efecto, en sus dos primeras *Críticas* Kant resuelve los problemas correspondientes a los intereses de la facultad de conocer y la facultad de desear mostrando cómo y dentro de qué

¹⁴⁰ Kant. *Crítica del juicio*. Espasa Calpe, Madrid, 2001. p. 100. Los paréntesis son míos.

¹⁴¹ Ver *Infra*. p. 68. nota 125.

¹⁴² Turró, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos-UAM, Barcelona, 1996. p. 12

límites son posibles el conocimiento y la libertad. Con la solución a la dialéctica que la razón padece tanto en su uso teórico como en su uso práctico Kant ha dado respuesta a esas dos preguntas en las que se expresan respectivamente los intereses de la facultad de conocer y de la facultad de desear: ¿qué puedo saber?, sólo aquello que se presenta a mi sensibilidad en las intuiciones puras de tiempo y espacio como fenómeno, y ¿qué debo hacer?, actuar conforme a máximas que puedan ser principio de una legislación universal para seres racionales, haciendo esto compatible con mi propia felicidad. La crítica de estas dos facultades muestra cómo cada una de ellas condiciona la experiencia dando origen a dos esferas distintas: mundo natural y mundo moral; así, Kant sienta las bases para abordar el problema decisivo de la filosofía trascendental: ¿cómo es posible que el bien supremo se haga realidad en el mundo de los fenómenos?, es decir, ¿cuál es el principio de unidad de dos facultades cuyas legislaciones se excluyen mutuamente sin ejercer ninguna influencia mutua?

Tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios el otro¹⁴³.

Este es un problema que Kant ya enuncia desde su primer *Crítica* al establecer las tres cuestiones que resumen todos los intereses de la razón: “la tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a un mismo tiempo...”¹⁴⁴. No se trata, pues, de un problema con el que Kant se haya encontrado inesperadamente al elaborar la *Kpv*.

Es bien sabido que esta tercera cuestión es abordada por Kant en su tercer crítica, la *Crítica de la facultad de juzgar*, y que en esta obra Kant intentó fundamentar la unidad del sistema de las facultades. Sin embargo, exceptuando a Schiller, la posteridad parece no haber prestado atención a los planteamientos de esta tercer crítica o ha visto en ella un intento improvisado y fallido por superar la aparente escisión del sistema de las facultades que resulta de las primeras dos *Críticas*.

¹⁴³ Kant. *Kuk*. p.101

¹⁴⁴ Kant. *Krv*. p.630/ A 806, B 834.

La opinión de Lukács es un ejemplo representativo de aquella postura que considera que la filosofía trascendental de Kant ofrece un sujeto escindido:

El dilema entre la libertad y la necesidad, entre el voluntarismo y el fatalismo, en vez de resolverse concreta y realmente, se ha desplazado a una vía muerta o secundaria desde el punto de vista del método: se mantiene la necesidad despiadada de las leyes para el “mundo externo”, para la naturaleza, mientras que la libertad, la autonomía que había que fundamentar en el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a un *punto de vista para la estimación* de hechos internos, hechos sometidos sin resto al mecanismo fatal de la necesidad objetiva en todos sus motivos y en todas sus consecuencias... Pero con eso se tiene que la escisión entre la apariencia y la esencia (que en el pensamiento de Kant coincide siempre con la escisión entre necesidad y libertad), en vez de resolverse, en vez de contribuir a fundar con su producida unidad la unidad del mundo, se trasplanta al sujeto mismo: hasta el sujeto se escinde en noúmeno y fenómeno, y la escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada, entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto... La ética formal de Kant, cortada por el patrón de la consciencia individual, consigue, ciertamente, abrir una perspectiva metafísica sobre la solución del problema de la cosa en sí, porque presenta en el horizonte, en la forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, destrozados por la dialéctica trascendental, de un mundo entendido como totalidad; pero metódicamente el intento de solución por vía práctico subjetiva queda preso en las mismas barreras que había apresado el planteamiento objetivo contemplativo de la crítica de la razón.¹⁴⁵

En mi opinión, tanto la postura que ve en la crítica kantiana una fundamentación teológica de la libertad (Sánchez Vázquez), como las que afirman que el sujeto kantiano padece un escisión insoluble (Lukács) soslayan los argumentos de la crítica Kantiana que he tratado de mostrar en este trabajo.

En primer lugar, pierden de vista el objetivo que se propone y al cual se limita la *Kpv*, que es explicar cómo la razón pura puede determinar a la voluntad independientemente de las leyes de la naturaleza y del resultado de su acción. Al perder de vista este objetivo

¹⁴⁵ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo, México, 1969. pp. 136-137.

metodológico de la *Kpv* y no considerar la visión global de las tres *Críticas*, ven en la filosofía moral de Kant un sistema que vuelve a la teología y un sujeto escindido incapaz de una praxis efectiva.

En segundo lugar, parecen no tener claro el papel que juega la idea de la existencia de Dios y la idea de bien supremo dentro del sistema de las facultades; pierden de vista que la primera funciona como un supuesto epistemológico necesario para consolidar la creencia del sujeto en la posibilidad del bien supremo, creencia con base en la cual el sujeto vence cualquier duda que le impidiese actuar en pos de la realización de este fin, fin que ya le viene impuesto por la ley racional práctica. Con respecto a la segunda idea, el bien supremo, pierden de vista, como lo afirma Velkley, que no es sólo un fin en el que se expresa la dualidad y dialéctica interna del sujeto, sino que es el ideal que rige toda la arquitectónica del sistema de las facultades, un ideal de unidad de las facultades, que implica, a su vez, la unidad de fines de la voluntad o el fin último de la razón:

Thus the explication of the idea of the highest good shows that it contains the “ultimate end of reason” which must be the focal point of philosophic deliberation about the architectonic functions of the various forms of cognition.¹⁴⁶

Si no se tiene claro esto, por un lado, no se entiende que el imperativo categórico junto con el supuesto de la existencia de Dios constituyen el fundamento cognoscitivo de todo conocimiento práctico, o sea, de la forma en que el sujeto se concibe como ente inteligible, libre, obligado por la ley moral y con capacidad práctica; por otro lado, no se entiende que la idea del bien supremo es el fin de la voluntad así determinada y, al mismo tiempo, el ideal de unidad que articula el sistema de las facultades. Quien no tiene claro el lugar y función de estas ideas ve en el sistema kantiano un fundamento teológico, cuando en realidad tal fundamento es más bien teleológico. La ley de la razón pura práctica y sus postulados funcionan como fundamentos cognoscitivos del sujeto racional. El concepto de bien supremo se deriva de esta ley práctica, en conjunción con la condición sensible del sujeto, como el fin último de su voluntad; este fin último de la voluntad y de la razón, a su vez, como lo dice Velkley, es el punto focal de la filosofía trascendental para establecer el orden, función y unidad sistemática de las facultades, o como lo dice Kant en un cita que coloqué al inicio de este trabajo:

¹⁴⁶ Velkley, Richard. *Freedom and the end of reason: On the moral foundation of Kant's critical philosophy*. Chicago. University of Chicago Press. 1989. p. 9

Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él.¹⁴⁷

El concepto del bien supremo es “el concepto racional científico que contiene la forma del todo” del sistema y, por tanto, bajo él se articula la unidad de los conocimientos trascendentales sobre las facultades. También sigo a Belkley en su afirmación de que la labor de sistematización de la crítica kantiana pretende despejar las ilusiones dialécticas para facilitar la realización del bien supremo:

In all of this, one can say that critical philosophy is pointing toward the ideal realization of a self-consistent human rationality, wherein reasons inherent emancipatory strivings can be fulfilled with a minimum of “dialectical” self-subversion.¹⁴⁸

La obra crítica de Kant se estructura toda completa en torno al ideal de unidad de las facultades, una unidad de las estructuras formales del sujeto (subjética), cuyo resultado en el mundo objetivo-fenomenico se concibe en el ideal de bien supremo o fin último de la razón. La *Krv* muestra que con el método trascendental es posible concebir que dos legislaciones totalmente excluyentes entre sí, naturaleza y libertad, cohabiten en el mismo sujeto¹⁴⁹; esto tiene como punto de partida el punto de vista del método trascendental que distingue los fenómenos de las cosas en sí y permite así concebir la dualidad del sujeto, que es al mismo tiempo número y fenómeno. La primer *Crítica* muestra que no podemos acceder a un conocimiento teórico de la libertad, pero ofrece una perspectiva que permite pensarla como fundamento determinante de la acción humana y así delimita el ámbito de lo práctico como el propio de la metafísica en tanto que conocimiento. Coincido con Heidegger en su afirmación de que el problema de la metafísica equivale para Kant al problema de la unidad de las facultades del sujeto:

¿Qué es lo que sucede en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la

¹⁴⁷ Ver *infra*. p. 4. nota 7.

¹⁴⁸ Velkley, R. *Op.cit.* p. 15.

¹⁴⁹ Cf. Kant. *Kuk*. p. 100

subjetividad del sujeto humano... la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del “espíritu” humano.¹⁵⁰

La *Kpv* muestra la estructura formal del sujeto (ley práctica pura y postulados) que explica cómo éste se sabe con un carácter dual y necesariamente determinado a actuar en pos de un fin; nos muestra que este fin, el bien supremo, es el origen de una dialéctica —o self-subversion, como lo dice Velkley— y, al mismo tiempo, el punto que señala la solución de tal dialéctica. La *Kpv* explica solamente, en primer lugar, las condiciones racionales que determinan al sujeto a concebirse libre, por lo tanto, obligado a realizar su libertad unificando tanto los fines propios de un ser sensible fenoménico como los fines propios de un ser inteligible. En segundo lugar, la *Kpv* explica cómo el sujeto puede *crear* que es posible realizar aquella unidad de fines. Así, concluye las explicaciones que eran necesarias para penetrar al siguiente problema que debe enfrentar la crítica trascendental; este problema ya no es cómo la razón determina a la voluntad, sino cómo se da el tránsito de la ley de la naturaleza a la ley de la libertad, o sea, cómo puede manifestarse la unidad de las facultades en una posible experiencia de tal manera que la idea de libertad tenga efectos en el mundo fenoménico.

Estos propósitos, según mi interpretación, son los que persigue la labor crítica de Kant y la definen como una teleología; todos ellos tienen a la base la concepción de que la razón es la facultad de los fines últimos del ser racional, por lo tanto, la estructura del análisis de la crítica kantiana obedece al intento de ayudar a la realización de estos fines racionales. En esto coincido con Deleuze:

Cette méthode se propose de déterminer: 1° la vraie nature des intérêts ou de fins de la raison; 2° les moyens de réaliser ces intérêts.¹⁵¹

La unidad de las facultades y su resultado en el mundo de los fenómenos, el bien supremo, son los dos extremos del fin y fundamento del sistema kantiano; la unidad de las facultades corresponde a la estructura intuitivo-intelectual del sujeto, es decir, corresponde a su parte subjetiva; el bien supremo corresponde al efecto final producido por esta estructura en el mundo fenoménico, esto es, corresponde a su parte objetiva; ambos constituyen, por lo tanto, dos aspectos de un mismo fundamento teleológico.

¹⁵⁰ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México, 1996. p. 174

¹⁵¹ Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963. p. 4.

Ahora bien, desde el punto de vista trascendental, poder pensar la unidad del sistema de las facultades, o dicho de otro modo, que el sujeto pueda conocer su propia unidad es un fin subjetivo necesario para poder conocer la manera en que se puede realizar el bien supremo o fin objetivo. Este fundamento de unidad es analizado por Kant en la *Kuk*. Las objeciones al sujeto trascendental kantiano en torno a un fundamento teológico, a su insalvable escisión y el improvisado intento de salvarla no consideran cabalmente —o incluso los omiten totalmente como es el caso de Sánchez Vázquez y Lukács— los argumentos que Kant plantea en esta tercer *Crítica* y, en consecuencia, tales objeciones carecen de una visión completa del sistema de las facultades.

En la introducción de la *Kuk*, Kant habla de un abismo entre las facultades, en el sentido de que sus respectivas legislaciones, naturaleza y libertad, no tienen ningún influjo recíproco¹⁵², sin embargo, explica Kant, este abismo no significa una contradicción, pues como lo ha mostrado la *Krv* es posible concebir que ambas legislaciones coexisten en un mismo sujeto y, lo que es más importante, sólo con este carácter excluyente entre ambas legislaciones es posible sostener la posibilidad de la libertad como una causa incondicionada en el mundo de los fenómenos. En la misma introducción afirma que a pesar de este abismo es posible un tránsito en el cual la libertad (lo suprasensible) puede tener efectos en la naturaleza¹⁵³; este tránsito lo lleva a cabo una tercer facultad intermedia, la facultad de juzgar, con base en el concepto de finalidad, un concepto propio y exclusivo de esta facultad:

...la facultad de juzgar proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que solo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real.¹⁵⁴

El concepto de la finalidad de la naturaleza corresponde al supuesto de que la naturaleza puede ser comprendida como unidad bajo un mínimo número de principios, a pesar de la inmensa diversidad de leyes particulares con que ésta se nos presenta en la experiencia. “Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase

¹⁵² Kant. *Kuk*. Introducción IX, p. 126.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 126.

la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas”¹⁵⁵. No se acepta la existencia de tal entendimiento, sino que la facultad de juzgar reflexiona *como si* la naturaleza fuese adecuada al orden y unidad que exige la razón. Esta adecuación entre la diversidad de la experiencia y la unidad del entendimiento humano es inaccesible al conocimiento teórico, sin embargo, sin suponer esta adecuación no es posible el conocimiento de la experiencia como un sistema unitario.

Este concepto de la finalidad de la naturaleza le permite a la facultad de juzgar identificar un tipo especial de placer *a priori*, un placer que se juzga con validez universal y necesaria, y que tiene su origen en la relación de adecuación o libre juego de las facultades del sujeto. Este tipo de placer es el que está involucrado en los juicios sobre lo bello y lo sublime, los juicios estéticos; es un placer por la mera forma de los objetos en la imaginación, en el que, por lo tanto, no hay de por medio un interés en la existencia del objeto. El sentimiento de placer en lo bello constituye una experiencia sensible de la adecuación entre la facultad de conocer y la facultad de desear, es decir, constituye una experiencia en la que la facultad de juzgar identifica la finalidad de las facultades entre sí, identifica un sentimiento que habla de la adecuación de las facultades a un fin y de la correspondiente unidad del sujeto. Es a través de este placer que se da el tránsito entre las facultades, es decir, a través del placer estético la libertad tiene efectos en la naturaleza, pues este placer determina de un modo especial a la voluntad:

... en el análisis de las facultades del espíritu en general se da incontestablemente un sentimiento de placer (se refiere al placer estético), que siendo independiente de la facultad apetitiva (*Beherungsvermögen*), puede más bien proporcionar un principio determinante de ésta...¹⁵⁶

No es esta investigación el lugar para entrar a los planteamientos de la *Kuk*; hago mención de este placer *a priori* sólo para señalar el camino por el que Kant desarrolla la solución al problema de la unidad de las facultades y la consecuente realización del bien supremo; dicha solución coloca en la capacidad del gusto el puente por donde transita la idea de libertad para tener efectos en el mundo sensible y a través de este puente se abre la posibilidad de la historicidad humana y del sistema de la cultura. La unidad de las facultades se conoce, no a

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 107

¹⁵⁶ Kant, Immanuel. *Primera introducción a la Crítica del Juicio*. Madrid. Visor. 1987.p 38. Ver también la *Kuk*, p. 240.

través de un juicio lógico-teórico sobre un fenómeno de la naturaleza ni a través de un juicio lógico-práctico sobre una máxima, sino a través de un juicio estético que se refiere a un sentimiento de placer *a priori*, un placer que hace posible la síntesis entre felicidad y virtud.

No se encuentra dentro de los objetivos de la presente investigación abordar la manera como en la *Kuk* Kant fundamenta la unidad del sistema de las facultades y explica cómo es posible el tránsito de los conceptos de la naturaleza o facultad de conocer a los de la libertad o facultad de desear. Mi propósito ha sido sólo argumentar que la total exclusión entre las legislaciones de la facultad de conocer y la facultad de desear responde al propósito primordial de la crítica Kantiana: salvar la idea de libertad de los ataques del empirismo y despejar las ilusiones dialécticas que obstaculizan el camino de la razón hacia la realización de su fin último; he tratado de argumentar que con base en la lectura aislada de las dos primeras dos *Críticas* no se puede objetar con fundamento que el sujeto kantiano sea un sujeto escindido y sin capacidad alguna de realizar la libertad.

CONCLUSIONES FINALES

Salvar la idea de libertad: este es el objetivo de la obra crítica de Kant; salvarla por medio de la razón de los ataques del empirismo y el escepticismo. Pero, ¿acaso no provienen de la razón misma estas posturas epistemológicas? Desde luego. Se trata, por lo tanto, de poner a salvo a la libertad de la amenaza que representa la razón misma, una razón que, para Kant, no sólo es capaz de adoptar posturas escépticas y empiristas sino que —esto es lo más preocupante— desvaría confundida por sus ilusiones. La razón delira, desvaría, es dialéctica; el resultado es una civilización en conflicto, tiránica, enajenante; podemos ver en la historia la marca de este desvarío dialéctico, una historia de contradicciones, matanzas y dominación de humanos contra humanos. De esto la razón es responsable; es ella misma la que aspira a y atenta contra la libertad. Kant asume esta responsabilidad desde el punto de vista de la razón en su labor crítica; su compromiso es contribuir a despejar esas ilusiones mostrando que la dialéctica de la razón tiene un cause de solución que puede guiarla para dirigirse a la realización de la libertad con el menor conflicto cultural posible.

En el momento histórico en que Kant escribe su obra crítica, es necesario salvar a la libertad también de los embates de las monarquías europeas. La burguesía revolucionaria de entonces pugnaba por hacer prevalecer un sistema político que pretendía tener fundamento en la idea de libertad. La fundamentación filosófica de esta idea equivalía a la fundamentación de una idea política. La obra crítica de Kant pretendía indudablemente servir como arma teórica a

favor del proyecto político de la Ilustración. La fundamentación de la idea de libertad, para Kant, está obligada a enfrentar los argumentos del escepticismo empírico de Hume y hacerse compatible con el discurso de la física Newtoniana. En otras palabras, se requería de una metafísica que en torno a la idea de libertad refutara al escepticismo y que pudiera lograr un acuerdo con la explicación científica de la naturaleza.

Según Kant, el método trascendental le otorga a la metafísica un entramado conceptual y argumentativo con la validez requerida para llevar a cabo esta empresa. Para refutar las objeciones empiristas y escépticas contra la posibilidad del conocimiento *a priori*, el método trascendental tiene su principal punto de apoyo en un supuesto: se concibe a los elementos formales de la subjetividad como la condición de posibilidad de la experiencia y el conocimiento *a priori*. De este supuesto se deriva el principal criterio epistémico-ontológico del método trascendental: la distinción entre fenómenos y cosas en sí. Con base en esta distinción, Kant logra un planteamiento que hace compatible a su metafísica con el método científico, al establecer como límite del conocimiento teórico el ámbito de los fenómenos dados a la experiencia y al concebir una naturaleza que sólo puede ser conocida como mecanismo. Por otro lado, la distinción entre fenómenos y cosas en sí permite también delimitar cuál es el territorio legítimo de la metafísica: el ámbito de las cosas en sí, de aquello que es pensado pero no puede darse en la experiencia ni, por lo tanto, ser objeto de conocimiento teórico, es decir, el ámbito de lo incondicionado, de las ideas de la razón como Dios, el alma y la libertad. Gracias al método trascendental, estas ideas toman sentido y adquieren validez en el uso práctico-moral de la razón; se les otorga realidad en tanto que se consideran ideas propias de la estructura racional del sujeto que determinan los actos de su voluntad en el mundo fenoménico.

Con base en estos supuestos, la filosofía trascendental kantiana pretende constituirse como una ciencia de los elementos racionales de la subjetividad en tanto que condiciones que determinan el orden objetivo de la experiencia de la naturaleza y de la experiencia moral o de los actos humanos. Dicho de otro modo, la filosofía trascendental pretende ser una ciencia del sistema de las facultades cognoscitivas del sujeto racional, cuyo conocimiento puede explicar coherentemente, en primer lugar, cómo es posible el acuerdo u objetividad en torno a los fenómenos de la naturaleza, en segundo lugar, cuál es el acuerdo u objetividad posible respecto a la idea de libertad y su ley moral para la voluntad, y por último, explica coherentemente cómo

la facultad de juzgar establece un puente entre la facultad de conocer y la facultad de desear que le permite al sujeto racional ir realizando la libertad como bien supremo. De acuerdo con esto, intuiciones puras de tiempo y espacio, conceptos puros del entendimiento, esquemas de la imaginación, la idea de lo incondicionado y sus ideas derivadas como la libertad, el concepto de la finalidad de la naturaleza, entre otros, son algunos de los elementos racionales que conforman las facultades del sujeto.

Ahora bien, ¿cómo pretende la metafísica kantiana surgida de la filosofía trascendental erigirse como una ciencia válida con base en meros supuestos? El propósito que le otorga validez a la filosofía trascendental consiste en mostrar sin contradicción cómo la función y relación de estos elementos racionales de la subjetividad se encuentran dispuestos en un sistema destinado a realizar la libertad. Kant tiene claro que la metafísica se ocupa de objetos que no pertenecen a la experiencia sensible; esto vale aun para el punto de vista trascendental, según el cual se trata de conocer a la razón pura *a priori*, un objeto meramente formal y que por definición es independiente de la experiencia. La metafísica no puede recurrir a la experiencia para confirmar la validez de sus proposiciones como lo hace la física. Por lo tanto, no hay más alternativa que recurrir a un mero supuesto cuando se trata de establecer un saber respecto de lo racional *a priori*. He intentado hacer énfasis en este aspecto de la filosofía trascendental: es un mero supuesto la afirmación de que las condiciones formales subjetivas son la condición de posibilidad de la libertad y el conocimiento, y es también un supuesto la afirmación de que debemos pensar el conocimiento como compuesto por dos elementos: los fenómenos y las cosas en sí.

No obstante, Kant establece un criterio para comprobar la validez de su supuesto; tal criterio es éste: si la distinción entre fenómenos y cosas en sí nos permite pensar, en común acuerdo (*Einhelligkeit*) con la explicación teórico-científica de la naturaleza, la síntesis entre lo incondicionado y lo condicionado, o lo que es lo mismo, la síntesis entre libertad y naturaleza o entre virtud y felicidad, entonces el supuesto en cuestión es válido porque contribuye cognitivamente con el fin último de la razón, que es la realización de la libertad como bien supremo. Para Kant, la razón, en efecto, es una facultad de fines cuyo fin último es el bien supremo, por lo tanto, en la metafísica sólo es posible un acuerdo con base en un supuesto que nos permita pensar sin contradicción que la libertad es realizable para el ser humano en el mundo fenoménico. La explicación

de la filosofía trascendental a través del supuesto de un sistema de las facultades tiene una validez lógico-práctica-teleológica, no lógico-empírica como la física.

Obedeciendo a estos objetivos metodológicos y con base en los supuestos que he mencionado, la filosofía trascendental construye su sistema de las facultades. Al ocuparse de la facultad de conocer en la *Krv*, en primer lugar, explica cómo es posible el conocimiento *a priori* y que sus límites se constriñen al ámbito de los fenómenos dados a la experiencia. En segundo lugar, muestra que aunque la libertad es una idea trascendente —que por no corresponderle ningún objeto de la experiencia no puede ser objeto de conocimiento teórico—, no obstante, es posible pensar una causalidad por libertad sin contradecir las leyes de la naturaleza que establece el entendimiento; esto le permite a Kant concebir un sujeto dual que es pensado como fenómeno y al mismo tiempo como cosa en sí, y de esta manera es posible atribuirle al sujeto el carácter de ente inteligible e incondicionado capaz de actuar como causa libre de la necesidad de las leyes de la naturaleza. La *Krv* muestra que libertad y necesidad de la naturaleza son compatibles desde el punto de vista teórico y que es válido concebir al sujeto como causa desde dos puntos de vista: como fenómeno y como nùmeno.

En la *Kpv*, la filosofía trascendental está obligada también a concebir en este sujeto dual una facultad de desear en la que la voluntad se encuentra determinada por una ley racional pura práctica propia de su carácter inteligible, una ley meramente formal que no tiene absolutamente ningún influjo proveniente de la ley de la naturaleza ni fundamento empírico alguno. Suponer una ley práctica puramente formal, una ley que exige la forma universal de las máximas determinantes de la voluntad, es la única manera de sostener coherente y firmemente la libertad del sujeto racional. No obstante, la misma dualidad del sujeto hace inevitable aceptar que, en tanto ser fenoménico, su voluntad también está determinada por sus inclinaciones y afecciones sensibles, condiciones empíricas determinadas por la ley de la naturaleza. Así, en la voluntad del sujeto se hace patente la contradicción práctica entre los fines que impone la ley pura práctica y los fines que exige la ley de la naturaleza.

La filosofía trascendental, una vez más obligada por el objetivo que la legitima, propone la idea del bien supremo como el fin último de la voluntad en el que se debe resolver este conflicto entre las dos legislaciones del sujeto. La idea del bien supremo como unidad de todos los fines de la voluntad es el origen de la dialéctica de la razón práctica y, al mismo tiempo, es el fin

último que indica la solución de esta dialéctica. Por supuesto, en la unión entre virtud y felicidad que conforma el bien supremo debe ser pensada la preeminencia de la virtud sobre la felicidad; tal unión significa una conducta virtuosa a causa de la cual los placeres de la felicidad quedan limitados y formados por la ley moral. La filosofía trascendental no exige renunciar al placer cuando plantea el bien supremo como fin último de la voluntad, sino una conducta digna de la felicidad. Este fin último indica un placer obtenido como consecuencia de una conducta moral. Por lo tanto, este placer formado por la virtud es el objeto final en el que se realizaría la libertad; mostrar que las facultades del sujeto están dispuestas sistemáticamente para hacer realidad este placer definido por la idea de bien supremo es el compromiso de la filosofía trascendental.

El bien supremo, la felicidad como placer en acuerdo común (*Einhelligkeit*) con la forma universal de la ley pura práctica (imperativo categórico), significa la síntesis entre lo incondicionado y lo condicionado, entre la virtud y la felicidad, entre libertad y naturaleza; significa el fin último de la razón y, por lo tanto, desde el punto de vista trascendental, significa la idea que articula el sistema de las facultades, su fundamento teleológico. La idea del bien supremo da lugar al problema de mostrar la conexión entre dos esferas que se excluyen mutuamente: la esfera de la ley de la naturaleza condicionada por el entendimiento y la esfera de la ley moral condicionada por la razón y su idea de libertad; la primera determina toda experiencia sensible como algo condicionado bajo la necesidad mecánica, excluyendo lo incondicionado como parte de la cadena de fenómenos; la segunda, establece para la voluntad una ley incondicionada, excluye cualquier condición sensible o influjo de la ley de la naturaleza. Mostrar esta conexión exige mostrar la conexión de unidad entre las facultades del sujeto y sus legislaciones, de tal manera que se explique cómo la conducta virtuosa puede ser causa de la felicidad, esto es, se debe explicar cómo es posible un placer que es resultado de y adecuado a la forma universal de la ley moral. El problema es que la ley pura práctica no contiene ningún principio o conocimiento que indique cómo producir la felicidad en la naturaleza y, por lo tanto, la filosofía trascendental tiene que explicar de qué manera la disposición de las facultades hace posible la conexión entre las dos legislaciones y sus respectivos ámbitos de realidad: mundo moral y mundo de la naturaleza.

El placer toma una importancia crucial en la solución del problema que plantea el bien supremo y la unidad del sistema de las facultades, pues en última instancia tal unidad debe

producir como fenómeno sensible una felicidad con forma universal, una felicidad digna en la cual se realizaría la libertad. Esta es la razón por la cual Kant ensaya en la *Kpv* con el contento de sí, en un intento de encontrar un tipo de placer que sea producto de la conducta virtuosa. No obstante, el contento de sí es sólo un placer negativo y análogo a la felicidad. Será hasta la *Kuk* donde Kant se ocupe de analizar el placer estético como un tipo de placer *a priori* positivo, es decir, un placer con validez universal y necesaria. El análisis del placer estético no podía desarrollarse en la *Kpv*, porque se trata del análisis sobre los juicios reflexionantes, juicios en los cuales el sujeto juzga sobre el sentimiento de placer en lo bello y lo sublime, al mismo tiempo que juzga sobre la disposición de sus propias facultades; estos juicios estéticos ya no se refieren a los objetos realizables por la facultad de desear con base en la ley pura práctica, sino a un sentimiento de placer que es juzgado con base en el concepto de finalidad de la naturaleza, un concepto de uso exclusivo de la facultad de juzgar.

El análisis de los juicios estéticos y con él la solución al problema de la unidad de las facultades y al problema del tránsito de los conceptos de la naturaleza a los de la libertad rebasa los propósitos metodológicos de la *Kpv*, obra que Kant constriñe a mostrar cómo la razón pura puede determinar *a priori* a la voluntad. En la *Kpv*, Kant se ocupa de fundamentar la ley pura práctica con base en la mera forma universal de la razón excluyendo todo vínculo con los fenómenos de la naturaleza; así tiene que ser si se quiere sostener el carácter incondicionado y autónomo de la razón práctica y librar a la ley moral de un fundamento empírico o teológico. El abismo que se abre entre la ley moral y la ley de la naturaleza no es, por lo tanto, una consecuencia indeseable o inesperada en la construcción del sistema de las facultades, sino una exigencia propia del método trascendental, cuyo propósito es mostrar que el sujeto racional es capaz de actuar con libertad.

El problema de la *Kpv* en torno a la posibilidad del bien supremo no es cómo se realiza éste, sino cómo el sujeto puede superar la duda escéptica en torno a la posibilidad de realizarlo, duda que surge de la falta de certeza teórica acerca de la unión entre virtud y felicidad. Esta duda sobre la posibilidad del bien supremo conforma la ilusión dialéctica de la razón práctica. La *Kpv* disipa esta ilusión aclarando que un conocimiento teórico de la conexión virtud-felicidad es inaceptable desde el punto de vista trascendental, pues todo conocimiento teórico se ciñe a las leyes necesarias de la naturaleza y, por lo tanto, conocer teóricamente cómo la virtud produce la felicidad significaría tanto como reducir la ley pura práctica de la

voluntad a una ley técnica condicionada por las leyes mecánicas de la naturaleza, es decir, eliminaría lo incondicionado de la ley moral y con ello se eliminaría la libertad.

Por esta razón, en la *Kpv* sólo puede ser aceptada una fe racional como fundamento de la creencia del sujeto en la posibilidad del bien supremo y no un conocimiento teórico, porque aceptar esta fe racional es la única manera de sostener lo incondicionado de la ley pura práctica en la determinación de la voluntad. El problema de la *Kpv* no es mostrar cómo se da el tránsito entre las esferas regidas por las legislaciones del sujeto excluyentes entre sí y que, por lo tanto, hay unidad entre las facultades. El problema de la *Kpv*, como lo he afirmado, es mostrar bajo qué supuestos el sujeto racional supera la ilusión dialéctica y sostiene su creencia en la posibilidad de producir la felicidad con su conducta virtuosa, pues para que el bien supremo sea posible es necesario al menos suponer un sujeto necesariamente determinado a actuar en pos de ello.

De acuerdo con esto, el supuesto de la existencia de Dios no pretende salvar el abismo entre las facultades, sino que trata de mostrar que este abismo, necesario para los fines del método trascendental, no impide lógicamente que el sujeto eche mano de un supuesto para creer que la conexión virtud-felicidad es posible gracias a un autor moral de la naturaleza. La *Kpv* logra asignarle a la idea de la existencia de Dios una función en la que no es fundamento de la ley moral, sino sólo un supuesto cosmológico para explicar la creencia epistémica del sujeto en la posibilidad del bien supremo. Puesto que la validez de la metafísica, según la filosofía trascendental, depende de que pueda mostrar que el sujeto puede realizar el bien supremo como producto de la libertad, es necesario mantener el abismo entre las facultades hasta el último momento, un abismo que consiste, ni más ni menos, en la total exclusión de elementos empíricos y sensibles como fundamento de la ley moral, y en excluir absolutamente la posibilidad de conocer lo incondicionado en el mundo de los fenómenos.

Sostengo que con los análisis desarrollados en la *Krv* y la *Kpv* la filosofía trascendental ha conseguido avanzar hacia su propósito último de mostrar cómo el sujeto puede realizar la libertad en el mundo fenoménico, sin contradecir a la visión científica de la naturaleza. En este avance, la filosofía kantiana aporta valiosos supuestos y criterios para construir un acuerdo en la metafísica y, por consecuencia, en los ámbitos de la moral, la política y la filosofía de la historia, porque tales supuestos y criterios tienen su fundamento y su fin en la idea de libertad. Me parecen valiosos los siguientes aspectos:

1. Aporta un supuesto que explica cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*, estableciendo los elementos que son necesarios para alcanzar un acuerdo en torno a la experiencia de la naturaleza, a saber: intuiciones sensibles bajo la unidad sintética de las categorías .
2. Establece un criterio para distinguir los límites de lo que es posible conocer, es decir, sobre lo que es posible llegar a un acuerdo teóricamente; así, al establecer que tal acuerdo sólo es posible cuando los juicios se refieren a la experiencia de los fenómenos dados en el tiempo y el espacio, la filosofía trascendental permite delimitar tanto el campo propio de la ciencia experimental como el territorio legítimo de la metafísica.
3. Con la aclaración de que las ideas trascendentales o ideas de razón no pueden ser objeto de conocimiento teórico y que sólo pueden tener un significado objetivo cuando se les considera en su función de supuestos que sostienen la creencia en la posibilidad del bien supremo, la filosofía trascendental aporta un criterio para lograr un tipo de acuerdo en torno a estas ideas, acuerdo cuya validez se constituye de manera diferente al acuerdo teórico. El acuerdo en metafísica depende de que sus explicaciones, dirigidas a exponer las condiciones subjetivas *a priori* y basadas en la distinción entre fenómenos y cosas en sí, permitan pensar la capacidad del sujeto para realizar la libertad sin contradecir al conocimiento teórico. Se establece que no puede haber conocimiento teórico sobre la libertad y se le da a esta idea un valor y función de idea regulativa, que guía nuestros juicios en el ámbito de la moral, la política y la historia.
4. Al proponer como fin último de la voluntad el bien supremo, incluye en el concepto de la realización de la libertad a la felicidad como resultado fenoménico y positivo de una conducta por libertad; señala que la libertad sólo se puede experimentar sensiblemente en un sentimiento de placer adecuado a la forma universal de la ley práctica. Por lo tanto, la filosofía trascendental nos indica que si bien no puede haber un conocimiento teórico de la unidad de las facultades del sujeto o de la conexión virtud-felicidad, habrá que investigar si no es posible que la libertad se manifieste de manera simbólica en un sentimiento de placer con forma universal.

Con estas aportaciones de las dos primeras *Críticas* kantianas, la filosofía trascendental prepara el camino para abordar la solución a los problemas inseparables del bien supremo, la

unidad de las facultades del sujeto y la realización de la libertad con el análisis de los juicios reflexionantes, específicamente, con el análisis de los juicios estéticos sobre el placer en lo bello que se desarrolla en la *Kuk*. La filosofía trascendental sugiere que sólo es posible un conocimiento de la unidad de las facultades, de la unidad entre naturaleza y libertad, a través de juicios reflexionantes sobre el sentimiento de placer en lo bello, juicios que hablan de la adecuación de las facultades a un fin: el placer *a priori*; este conocimiento que se refiere a la constitución subjetiva del sujeto es, por lo tanto, meramente trascendental. Así, la filosofía trascendental señala el papel fundamental que juega el gusto en la historicidad humana y en la realización de la libertad; señala que sólo es posible experimentar y conocer la libertad y la unidad del sujeto en forma simbólica en el placer de lo bello.



BIBLIOGRAFÍA BÁSICA DE KANT

- Kant. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alafaguara. 1989.
- ---. *Crítica de la razón práctica*. México, UAM, 2001.
- ---. *Crítica del juicio*. Espasa Calpe, Madrid, 2001
- ---. *Primera introducción a la Critica del Juicio*. Madrid, Visor, 1987.
- ---. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 2001.
- ---. *Prolegómenos*. Madrid, Sarpe, 1984.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Allison, Henry E. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge, University of Cambridge, 1996.
- Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona. Antrhopos.1992
- Bielefeldt, Heiner. *Symbolic representation in Kant's practical philosophy*. Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003.
- Buchdahl, Gerd. *Kant and the dynamics of reason: essays on the structure of Kant's philosophy*. Oxford. Blackwell. 1992
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963
- Forster, Eckart. *Kant's transcendental deductions : The three critiques and the opus postumum*. Stanford, Stanford University Press, c1989.
- Granja Castro, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Athropos, Barcelona, 2010.
- Guyer, Paul. *Kant on freedom, law, and happiness*. New York, Cambridge University Press, 2000.
- . *Kant and the experience of freedom :Essays on aesthetics and morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ---. *Kant's system of nature and freedom*.Oxford, Clarendon, 2010.
- Hiedegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, 1996.



Henrich, Dieter. *Aesthetic judgment and the moral image of the world: studies in Kant*. Stanford, California, Stanford University Press, c1992.

Howell, Robert. *Kant's transcendental deduction : An analysis of main themes in his critical philosophy*. Dordrecht, Kluwer Academic, c1992.

Korsgaard, Christine M. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Liotard, Jean Fracois. *El entusiasmo: Critica kantiana de la historia*. Barcelona , Gedisa, 1987.

Martínez Marzoa, Felipe. *Desconocida raíz común :Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid, Visor, 1987.

--- --- ---. *Releer a Kant*. Barcelona. Antrhopos. 1989.

Martínez Acuña, María Elvira. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano: concordancia y finalidad*. Navarra, Eunsa, 1996.

Makkreel, Rudolf. *Imagination and interpretation in Kant: The hermeneutical import of the critique of judgment*. Chicago, University of Chicago Press, c1990.

Neiman, Susan. *The unity of reason: Rereading Kant*. New York, Oxford University Press, 1994.

Peter, Joachim. *Das transzendente prinzip der urteilkraft: eine untersuchung zur funktion und struktur der reflektierenden urteilkraft bei Kant*. Berlin, W. de Gruyter, 1992

Savile, Anthony. *Kant's critique of pure reason: an orientation to the central theme*. Malden, Blackwell, c2005.

Stepanenko Gutierrez, Pedro. *Categorías y autoconciencia en Kant : antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. México. UNAM. 2000.

Turro Salvi. *Transito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. México. Anthropos-UAM. 1994.

Vekley, Richard II. *Freedom and the end of reason : On the moral foundation of kant's critical philosophy*. Chicago. University of Chicago Press. 1989.

Villacanas, José L. *Estudios sobre la critica del juicio*. Madrid, Visor, 1990.

Werkmeister, W. H. *Kant, the architectonic and development of his philosophy*. Illinois, Open Court, c1980.

Zammito, John H. *The genesis of kant's critique of judgment*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

