

Kant en diálogo con la modernidad. Una propedéutica a la razón especulativa de Immanuel Kant

Mauricio Montoya Londoño*

RESUMEN

En mi experiencia como docente universitario he apreciado la dificultad que tienen los jóvenes estudiantes de Filosofía para acercarse a la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant. Así mismo, también es notable la cantidad de malentendidos y prejuicios con los que se acercan los estudiantes a este autor clásico. Esto se debe principalmente, a una confusión de contextos teóricos y a un desconocimiento del alcance y validez de la obra. Dicha confusión se origina debido a que los estudiantes primero conocen las objeciones y los debates contemporáneos del filósofo, antes que una aproximación crítica al autor mismo. Teniendo en cuenta esto, considero necesario realizar un breve texto con una función propedéutica que le permita comprender al estudiante del pensamiento de Kant y cómo se articulan sus preocupaciones conceptuales en el contexto filosófico de la edad moderna.

Palabras clave: Kant, razón pura, razón teórica, primera crítica.

KANT IN A DIALOGUE WITH MODERNITY: PROPAEDEUTICS TO IMMANUEL KANT'S SPECULATIVE REASON.

ABSTRACT

In my experience as university professor I have felt the difficulties young students of Philosophy have in their initial approaches to Kant's *Critique of Pure Reason*. Likewise is noteworthy students' great deal of misunderstandings and prejudices about this classical philosopher. These are originated, mostly, due to confusion about philosophical theoretical contexts and ignorance on the range and validity of Kant's work. This confusion and ignorance are consequence of the fact that most students know first the objections and present debates to Kant's work, rather than a personal critical approximation to the author. Bearing this in mind I've considered important to write a paper with a propaedeutic intention that allows the student to understand Kant's thought, and how his conceptual concerns are articulated in the philosophical context of modernity.

Key words: Kant, pure reason, theoretical reason, first critique.

* Profesor de Filosofía de la Universidad de La Salle, candidato al título de Doctor en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana, Filósofo de la Universidad del Quindío. Correo electrónico: mmontoya@lasalle.edu.co
Fecha de recepción: septiembre 4 de 2007.
Fecha de aprobación: septiembre 20 de 2007.

Christian Wolff (1998: 45 - 46) en *pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* nos dice que hasta la aparición de G. W. Leibniz el conocimiento filosófico, en términos metafísicos, se encontraba en dos dicotomías insoslayables. La primera de éstas consistía en la disputa entre los *escépticos* y los *dogmáticos*, entendiendo por los primeros, aquellos filósofos que han decidido no aceptar ningún sistema y ponerlo todo en duda; mientras los segundos, introducen doctrinas mediante las cuales intentan explicar lo que acaece en el mundo.

Los *dogmáticos*, como lo explica el mismo Kant (1999: 30 [BXXXV]) son aquellos pensadores que tienen la pretensión de avanzar en el pensamiento a partir de puros conocimientos conceptuales conforme con la existencia de unos principios. Por el contrario, el problema del *dogmatismo*, para Kant, radica en que no se examina ni el modo, ni el derecho con el que se establecen los principios, ni se instaura una facultad crítica que establezca su propia capacidad de conocimiento.

Ahora, por el lado del escepticismo, quizás una de las maneras más simples de entender cómo se origina, consiste en comprender que todo conocimiento requiere una justificación; pero si el punto de partida es la premisa que el conocimiento se basa en un conjunto de creencias, nos explica Stella Villarnea (2006: 33), fácilmente se llega a una contradicción. Puesto que ninguna creencia puede estar absolutamente justificada; en consecuencia, éstas no pueden ser objeto de conocimiento y no es posible la afirmación de ninguna verdad, tal y como se presenta en la filosofía de David Hume.

En Hume, nos explica John Rawls (2001: 42), es necesario equilibrar la balanza entre su escepticismo y su naturalismo. Para explicar la posición escéptica de Hume, Rawls hace alusión a cinco formas de escepticismo planteadas originalmente por Robert, J.

Fogelin, estas son: 1. *el escepticismo radical*, el cual sostiene que las creencias no tienen respaldo racional alguno, y en esa medida carecen totalmente de fundamento; 2. *el escepticismo moderado*, que considera que las creencias están menos fundadas de lo que habitualmente se piensa; 3. *el escepticismo normativo*, que plantea la necesidad de suspender toda creencia sin más, o por lo menos, la actitud metodológica de asignarles menos crédito de lo que merecen; 4. *el escepticismo epistemológico* que acepta un sistema de creencias como significativo e inteligible pero cuestiona que tenga fundamento y esté sustentado en razones; y 5. *el escepticismo conceptual*, que niega que las creencias puedan ser significativas e inteligibles.

En opinión de Rawls, Hume asume una posición escéptica que es teórica y epistemológica, pero la presenta como una actitud radical, cuando nos dice: “sólo nuestras impresiones e ideas inmediatas son inmunes a la duda” (Rawls, 2001: 43). Sin embargo, sostiene Rawls, en Hume también podremos encontrar un escepticismo normativo de carácter moderado, como parte de su naturalismo psicológico, según el cual: “(...) no está a nuestro alcance controlar las creencias mediante actos de la mente o de la voluntad, pues nuestras creencias están causalmente determinadas en gran medida, por otras fuerzas de nuestra naturaleza” (Rawls, 2001: 43).

Ahora bien, la importancia de la distinción entre los escépticos y los dogmáticos radica en que Kant (1999: 8-9 [A IX]) en el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura*, ubica la problemática de la metafísica justamente en el contexto de esta gran dicotomía de la edad moderna. En primera instancia, reconoce que el trabajo metafísico de la modernidad es iniciado por los *dogmáticos*, pero “a consecuencia de las guerras intestinas” la metafísica se encuentra en un estado de anarquía que la disciplina, antes considerada como la reina de todas las ciencias, es ahora rechazada y abandonada. De tal manera, el interés

metafísico ha de centrarse propiamente en los *dogmáticos*, puesto que los escépticos, como es lógico, no sostienen ninguna proposición sobre el entendimiento, el método, la substancia, la virtud, Dios y el alma.

Por este motivo, es precisamente al interior de los *dogmáticos* donde existe la segunda dicotomía de importancia, pues en ellos, según Wolff (1998: 45), encontramos los *idealistas* y los *materialistas*. Los *primeros* piensan que los seres corpóreos no son más que pensamientos del alma, de tal forma, no existe mundo real alguno pues los objetos no son más que representaciones del pensamiento que ocurren sin ningún influjo del exterior. Por otra parte, los *materialistas* niegan la existencia del alma y atribuyen los movimientos del cuerpo a la existencia de distintas fuerzas internas. Sin embargo, la división entre los *idealistas* y los *materialistas* que establece Wolff tiene una dificultad: no se puede equiparar sin más a la gran dicotomía moderna entre *el racionalismo* y *el empirismo*, sobre todo porque esta expresión va dirigida hacia subdivisiones internas de quienes apuestan por la filosofía Leibniziana. A nosotros nos interesa esta segunda categorización porque se constituye en un referente mucho más importante para la contextualización filosófica de Kant.

Por *racionalismo*, podemos ubicar la tradición que va de Descartes a Leibniz, de Leibniz a Wolff y finalmente al mismo Kant. Por su parte, por *empirismo* asumimos la tradición de Berkeley, Locke y Hume. El *racionalismo* centra sus investigaciones en el alma, la mente, el método, la razón y los problemas onto-teológicos; *el empirismo* reconoce como único principio del conocimiento la experiencia y las percepciones de los sentidos. Se trata de una doble línea de desarrollo de la filosofía que también es compartida por Edmund Husserl, aunque él la ubica en una concepción del tiempo mucho más amplia. La primera encuentra su origen en los desarrollos metodológicos y racionalistas de Descartes, pasando por la monado-

logía de Leibniz hasta la crítica de la razón pura de Kant. La segunda ramificación empieza con Locke, encuentra su desarrollo en los positivistas del siglo XIX y se extiende hasta principios del siglo XX.

Aunque, los marcos temporales difieren entre las dos interpretaciones, la lectura que Husserl realiza sobre la modernidad nos presenta por lo menos tres aspectos fundamentales de este período de la humanidad: el primero, la filosofía moderna como reacción del medioevo la cual conduce a la instauración de la autonomía teórica y práctica; la segunda, la influencia fisicalista de mundo; y la tercera, el papel de la geometría y la matemática en la constitución del pensamiento moderno. Todos ellos aspectos cruciales en la comprensión de la empresa filosófica de Kant.

Husserl (2005: 1 - 2) en la conferencia de Praga, nos recuerda que en contraposición al medioevo se instaura la filosofía moderna como una transformación revolucionaria, que se configura nuevamente bajo el principio último de la libertad existencial y la independencia de la razón. Aparece así, en la historia de la humanidad el problema de la autonomía de la razón teórica y de la razón práctica, de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu. Por autonomía teórica, entendemos con Husserl (2005: 7), una consideración deliberativa del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición, donde la búsqueda del conocimiento se plantea a sí misma como fuente de conocimiento universal del hombre y del mundo, en la que se incluye a su vez, la pregunta por la teleología inmanente y su principio superior: Dios. A la autonomía teórica le sigue la autonomía práctica que no significa otra cosa distinta, que conformar todo el mundo cultural, social e histórico desde la imagen de una razón libre que lo gobierna todo.

Empero, como nos explica Husserl (1991: 21) la fuerza de las llamadas ciencias naturales apoyada en la noción de autonomía teórica es avasallante, dado que encuentra en la aplicación de la matemática y en

la herencia geométrica griega un campo fértil para la nueva ontología formal de la naturaleza. Se produce así el giro epistémico de las ciencias de legado antiguo a unas ciencias modernas que aplican proposiciones y demostraciones de orden apodíctico, las cuales cimientan su legitimidad en teorías ahora sistemáticas y deductivas. Las ideas de una matemática formal, de una geometría idealizada, de una visión de naturaleza escrita en lenguaje matemático, conducen a una visión de totalidad de ser-infinito dominada por una ciencia racional que se ve a sí misma renovada y poderosa.

En este sentido, debemos considerar el contexto de la época, como lo hace Julián Marías en la introducción al *Discurso de metafísica de Leibniz* (1995: 13). Es decir, analizar el hecho que la unidad medieval sólo se rompe hasta la entrada del siglo XV con importantes fenómenos sociales, culturales y políticos como la reforma protestante, seguida de la contrarreforma católica. Que en el campo de las ciencias naturales Kepler no publica su *Physica caelestis* hasta el año de 1609, cuyo antecedente más importante es Copérnico con su *De revolutionibus orbium caelestium* (1543); así mismo, que la *nuova scienza* de Galileo no aparece hasta 1623; con estos antecedentes podemos entender que Descartes en *el discurso del método* (1637) se encuentra en una encrucijada histórica, pues todavía posee en sus hombros la fuerza del oscurantismo medieval, pero al mismo tiempo experimenta una modernidad que ya ha dado grandes pasos en esferas vitales como el arte, la política, la física y la astronomía.

De tal manera, para Husserl y para una importante tradición filosófica, el primer gran referente de la filosofía moderna es Descartes. Con este filósofo, nos dice Husserl (2005: 8), se produce el derrocamiento de la filosofía medieval y el nuevo comienzo de la posición racionalista, la cual prepara una reivindicación de la subjetividad con la puesta en duda de cualquier conocimiento, cualquier prejuicio exis-

tente: "(...) dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que fuera enteramente indudable" (Descartes, 1993: 46). En *el discurso del método* (1637), Descartes, se encuentra tras la huella de un conocimiento cuya certeza apodíctica no pueda ser puesta en duda y, en tal sentido, su búsqueda tiene como referente los éxitos alcanzados por la geometría y la matemática moderna:

(...) Las largas cadenas de razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbraban a emplear para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas pueden ser objeto de conocimiento humano se encadenan de la misma manera; y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber lagunas tan alejadas de nuestro conocimiento a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir (Descartes, 1993: 26).

Sin embargo, es necesario otorgarle un justo lugar a los conocimientos provenientes de la matemática y la geometría. En primera instancia, Descartes siente una profunda admiración por los logros obtenidos por esta ciencia: "Me deleitaba sobre todo en el estudio de las matemáticas, dada la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero no me daba cuenta todavía de su verdadero uso y, pensando que sólo eran aplicables a las artes mecánicas, me extrañaba de que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más elevado" (Descartes, 1993: 10 - 11).

A pesar de lo anterior, la actitud de Descartes en las *Meditaciones* (1641) es de desconfianza incluso

frente a la matemática de los antiguos, por supuesto entonces, esta desconfianza se extiende al mundo de la vida práctica. Precisamente Descartes en las *Meditaciones* nos dice lo siguiente: “Pero cuando consideraba algo muy fácil y simple de aritmética o geometría, como que dos y tres suman cinco, o cosas semejantes, ¿no las intuía con la suficiente claridad como para afirmar que eran verdaderas? Ciertamente, he juzgado después que debía dudar de ellas porque pensaba que quizá un Dios pudo poner en mí tal naturaleza que me engañara incluso en las cosas que parecían muy manifiestas” (Descartes, 1987: 32). Sin lugar a dudas, se trata de dos ideas distintas, en la primera Descartes se encuentra bajo el influjo de admiración y certeza fisicalista que cubre todo el período moderno; la segunda posición manifiesta la necesidad de asumir una actitud metodológica que le permita encontrar el suelo epistémico que se hallaba buscando.

En este orden de ideas, Husserl (1991: 80) ve en Descartes el primer filósofo de la modernidad que pone en duda el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes, al cuestionar el sentido de la experiencia ordinaria y los fundamentos de la experiencia sensible. Una dicotomía de gruesa envergadura, pues por una parte, se encuentra en una época de transición, inmersa en el optimismo fisicalista del mundo; al mismo tiempo, tiene la necesidad de dudar de todo lo que hasta ahora le ha sido enseñado, si aspira hallar un conocimiento verdadero.

Husserl piensa que el gran aporte de Descartes, no sólo es la búsqueda de un conocimiento filosófico absolutamente fundamentado que tiene que descansar sobre el conocimiento apodíctico; sino también el método que Descartes tiene que asumir para llevar a cabo esta investigación. Se trata de –lo que Husserl designa como– la *epojé cartesiana* (una *epojé escéptica radical*) a través de la cual se pone en duda todo el universo natural frente a la validez de los juicios de la razón: “Esta *epojé cartesiana*, es de hecho, de

un radicalismo hasta entonces desconocido, dado que comprende expresamente no sólo la validez de todas las ciencias actuales, sin exceptuar la matemática, con su pretensión de evidencia empírica, sino incluso la validez del *mundo* pre- y extracientífico de vida, es decir del mundo de la experiencia sensible (...)” (Husserl, 1991: 79 - 80).

Pero Descartes, no lleva su descubrimiento hasta sus últimas consecuencias, de tal manera, el proceso de fundamentación apodíctica termina descansando en la idea de Dios, encontrando en esta idea el motivo detonante de su propia destrucción. Quién se cuestiona por la responsabilidad del sujeto frente al conocimiento y expresa una posición consecuente frente a la ciencia objetiva, por más que se valore a sí misma, es la filosofía trascendental de Immanuel Kant. En efecto, Kant derrumba la metafísica de su tiempo proponiendo una construcción metafísica nueva que se erige auto críticamente aun en contra de la perspectiva de su propia objetividad y de su propia época.

No obstante, a la luz del filósofo de Königsberg, no todos los pasos recorridos por Descartes han sido negativos. En el primer prólogo, cuando Kant se encuentra realizando su propia provisión metodológica, incluye dos aspectos heredados de la filosofía cartesiana: la certeza y la claridad: “Hay que considerar aún la *certeza* y la *claridad*, dos requisitos que afectan a la forma de dicha investigación, como exigencias fundamentales que se pueden imponer razonablemente a quien se atreva a acometer una empresa tan escabrosa” (Kant, 1999: 11 [AXV]). Por la actitud metodológica de la *certeza* Kant (1999: 11 [AXV]) entiende la imposibilidad de introducir opiniones, porque cualquier elemento teórico que sea considerado *a priori* debe ser tenido por absolutamente necesario pues se trata de una *certeza apodíctica*. Por *claridad* Kant entiende dos cosas; *claridad discursiva*, entendida como transparencia en la exposición, en la construcción lógica y en los conceptos. En segunda instancia,

claridad en los ejemplos u ilustraciones concretas; como sabemos Kant se compromete a llevar a cabo la primera, pero abandona la segunda por lo extensa que sería su obra.

El segundo y tercer gran referente para la construcción metafísica de Kant es el pensamiento de Leibniz y Wolff. Como el mismo Kant (2002: 47 [281]) lo señala en *los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, tres son los aspectos en los que la metafísica ha evolucionado a partir de ellos. Primero, en el avance *teórico dogmático*; en segundo lugar, en la suspensión escéptica; y en tercer lugar, en el acabamiento práctico dogmático del camino de la metafísica. Vislumbraremos estos elementos en Leibniz a través de su perfeccionismo metafísico.

En el primer segmento del *Discurso de la metafísica*, Leibniz establece la idea de la perfección del mundo a partir de la imagen de Dios: “La noción de Dios más admitida y más significativa que tenemos se expresa bastante bien en estos términos: que Dios es un ente absolutamente perfecto” (Leibniz, 1995: 57). Por antonimia la imperfección es definida entonces como: “(...) las formas o naturalezas que no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura” (Leibniz, 1995: 57). El mundo y la naturaleza se encuentran constituidos de diversas perfecciones de Dios. Pero, Dios las posee todas en su conjunto y en su grado más soberano.

Sin embargo, a pesar de la relación profunda entre la metafísica y la ontoteología que lleva a cabo Leibniz, su filosofía no escapa del influjo moderno en cuanto a la profunda valoración de la geometría y la matemática. De hecho, Leibniz recurre a una figura muy representativa de la modernidad para expresar la perfección de Dios y sus obras, la metáfora de Él como el arquitecto constructor del universo que ha efectuado la obra de la mejor manera posible: “Pues se puede decir que el que obra perfectamente es semejante a

un excelente geómetra que sabe encontrar las mejores construcciones de un problema; a un buen arquitecto que aprovecha el sitio y los fondos destinados al edificio, del modo más ventajoso, sin dejar nada que disuene o esté desprovisto de la belleza de que es susceptible (...)” (Leibniz, 1995: 61). Por otro lado, la necesidad de referirnos a la idea de Dios como perfección absoluta tiene la intención de establecer una de las características fundamentales de la metafísica para Leibniz, su definición como una ciencia máxima y omnipotente, es decir, la metafísica como la ciencia de la perfección de las cosas:

Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones, y en tanto que pertenecen a Dios, carecen de límites. De donde se sigue que Dios, que posee la sabiduría suprema e infinita, obra del modo más perfecto, no sólo en sentido metafísico, sino también moralmente hablando, y que puede decirse, desde nuestro punto de vista, que cuanto más informado y en claro se esté acerca de las obras de Dios, más dispuesto se estará a encontrarlas excelentes y enteramente conformes a cuanto se hubiera podido desear (Leibniz, 1995: 57 - 58).

Por otra parte, el estado perfecto de las cosas es la versión leibniziana de la ciudad de Dios de San Agustín. De acuerdo con Rawls (2001: 125), se trata de una ciudad gobernada por el más perfecto de los monarcas, que la hace, a su vez el Estado más perfecto posible; un Estado donde no hay crimen, ni castigo, ni buenas acciones sin recompensa, así aunque entremos en ella por virtud de nuestra razón, en la ciudad perfecta es posible alcanzar un máximo estado de virtud y felicidad. En este sentido, existe una fuerte influencia de Platón en Leibniz principalmente en la idea del Estado supracelste como entidad de perfección ontológica y de la naturaleza. Así, el estado perfecto de las cosas es una idea metafísica que no disputa con una construcción del mundo cimentada sobre las leyes de la naturaleza; por

el contrario, el orden natural de las cosas deviene de la armonía preestablecida por la divinidad. Efectivamente, el título del segmento 34 del *Discurso de la metafísica*, es el siguiente: “Dios es el monarca de la más perfecta república, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal designio” (Leibniz, 1995: 103). Leibniz considera que los espíritus son las sustancias más perfectas, empero, las sustancias tienen una particularidad, esta es la cooperación entre sí o el rechazo mutuo, sólo aquellas sustancias capaces de cooperar con los demás tienen un mayor grado de perfección. Si Dios es la sustancia que busca siempre la mayor perfección, necesariamente bajo su tutela han de situarse las demás sustancias, pues en general Él posee la capacidad de establecer un equilibrio universal, al mismo tiempo que puede otorgar el máximo de perfección posible.

La idea de la perfección divina es expuesta por Leibniz desde el principio de su metafísica. Dios se caracteriza porque no hace nada fuera de un orden supremo, un orden que no puede ser conocido, quizás, tal vez pensado, en la finitud de la humanidad. La naturaleza es perfecta, el mundo es el mejor de los posibles, y el equilibrio del universo cimentado sobre las reglas de las matemáticas y la geometría fundamentan la construcción metafísica de Leibniz.

Rawls (2001: 127) considera que la idea del perfeccionismo metafísico en Leibniz posee tres características principales: primero, se trata de un mundo regular y dotado de cierto orden, siendo el mejor de todos los mundos posibles. Segundo, puesto que la perfección de Dios implica las perfecciones morales, Dios es un modelo para nosotros y ha de ser imitado en la medida de lo posible. Tercero, Rawls (2001: 124) piensa que es importante destacar la relación tan profunda que se presenta entre la ciencia moderna, el cristianismo y las creencias morales aceptadas en la filosofía de Leibniz. Esta interrelación hace de Leibniz un filósofo conservador, en toda la extensión

de la palabra, puesto que acepta plenamente la heterodoxia cristiana. No obstante, Leibniz encara, domina y se esfuerza a la vez, por desarrollar la creciente ciencia de su época.

Rawls compara la posición de Leibniz con la postura de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, en el sentido que, de Aquino asimiló el aristotelismo para sus propios fines y propósitos; por su parte, Leibniz incorpora la ciencia moderna, la matemática y la geometría como métodos que le permitirían solucionar los problemas inherentes a una filosofía que se auto reconoce completamente confesional: “Así por ejemplo, utiliza la nueva ciencia en su definición de la verdad, en su distinción entre verdades necesarias y contingentes, en su concepción de la libre voluntad y de la presencia divina y en su apología de la justicia divina en la *Teodicea*. Incluso más, Leibniz intentó que el *Discurso*, fuera parte de un plan más ambicioso para reunificar a católicos y a protestantes” (Rawls, 2001: 124).

Por otro lado, Kant (2002: 48 [281]) aprecia en Leibniz y Wolff la virtud de haber trabajado en la empresa de los conceptos puros del entendimiento; pero sobre todo a Wolff le reconoce como un gran mérito el haber empleado una mayor capacidad de distinción, precisión y esfuerzo por lograr solidez argumentativa en lo correspondiente a los fundamentos. Así mismo, en ambos pensadores es notable la intención de superar la dualidad idealismo-materialismo de la época, pues ambos filósofos intentaron explicar de una manera inteligible la relación entre el alma y el cuerpo, observando que la única forma de comprender la concordancia entre las dos nociones sería llevar a cabo una síntesis entre lo que enseñan las dos formas de pensamiento. Hoy sabemos que ni Leibniz, ni Wolff lograron realizar esta empresa, el primero con su armonía preestablecida y su perfeccionismo metafísico en el cual Dios es la voluntad perfecta que crea el mundo a su imagen y semejanza como el mejor de los mundos posibles; el segundo,

porque fundamenta toda su metafísica en la omnisciencia de Dios, de tal manera, no existe nada en la naturaleza distinto al orden y la sabiduría infinita.

No obstante, ambos pensadores alemanes influyen directamente sobre la construcción metafísica de Immanuel Kant. Leibniz influye en sentido “negativo” pues Kant ve en el perfeccionismo metafísico de Leibniz una forma de heteronomía incompatible con la razón práctica que él intenta construir al no propiciar una verdadera forma de libertad y autonomía. Wolff por el contrario influye en Kant de forma “positiva” al preparar el camino de su empresa metafísica sobre todo desde la perspectiva del método filosófico. Recordemos las siete características que Agustín González Ruiz presenta en su estudio introductorio sobre la noción de método filosófico en Wolff:

1. Deben utilizarse sólo términos definidos con precisión y principios suficientemente probados.
2. Sólo han de aceptarse proposiciones que deriven de principios suficientemente demostrados.
3. Han de definirse (o explicarse) en definiciones previas los términos contenidos en las proposiciones siguientes.
4. Se ha de determinar con precisión la condición bajo la cual se atribuye el predicado al sujeto en cada proposición.
5. Las demostraciones han de suscitar en la memoria los conocimientos necesarios para completarlas.
6. Se han de ordenar las proposiciones tal como se suceden en la mente de quien las demuestra.
7. Han de aceptarse hipótesis sólo en la medida en que sirvan al descubrimiento de nuevas verdades (Wolff, 1998: 14).

Pero las alusiones a Descartes, a Leibniz y a Wolff no tienen un propósito distinto al de ubicarnos en el centro de la discusión metafísica de Kant. Pues por ellos, sobre todo por Wolff, Kant interpreta la metafísica como la ciencia del conocimiento especulativo que se levanta por encima de la experiencia a partir de meros conceptos. La metafísica para Kant (1998:

13 [BXX]) es la única entre todas las ciencias que puede proporcionar el inventario de todos los conocimientos que poseemos a través de la razón pura. Así, la construcción metafísica de Kant (1999: 18 [B XIII]) se levanta sobre la gran lección epistémica enseñada por los investigadores de la naturaleza (Galileo, Torricelli, Sthal y Copérnico) según la cual, la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su propio esquema. De tal manera, la razón debe investigar los principios de sus juicios considerando en primera instancia cuáles son las leyes constantes que pueden obligar a la naturaleza a responder sus preguntas. Tenemos aquí la gran influencia de Copérnico en Kant, pues como lo expone el filósofo de Königsberg (Kant, 1999: 20 [B XVI]), Copérnico al no poder explicar los movimientos celestes sí aceptaba que todas las estrellas giraban alrededor del espectador, decidió investigar si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo.

Decide Kant construir su metafísica análoga al ejercicio de Copérnico por cuanto se refiere a la intuición de los objetos para probar que es el objeto el que ha de regirse por la facultad de la intuición de la razón, en lugar de la postura tradicional en la que es la intuición la que se rige por los objetos. Por consiguiente, es cierto que Kant nos dice que la experiencia es la única fuente de los objetos dados, pero no es menos cierto que los anteriores filósofos e investigadores de la naturaleza le permitieron entender que tras la experiencia existe un tipo de conocimiento que requiere entendimiento; este tipo de conocimiento, por supuesto, es el de las reglas del pensamiento que existen en la razón antes de que los objetos sean dados. Este es el terreno de la metafísica de Kant (1999: 21. [B XVIII-XIX]; 43 [B 3]) el conocimiento *a priori* de las cosas, lo que nosotros ponemos en ellas, el conocimiento que se nos da absolutamente independiente de toda experiencia, el análisis de la Facultad que nosotros llamamos entendimiento: “La *Metafísica*, conocimiento especulativo de la razón,

completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia” (Kant, 1999: 19 [BXIV]).

Ahora bien, en Kant (1999: 21 [B XIX]) este conocimiento metafísico tiene dos propósitos fundamentales: el primero se presenta en relación con todo el conocimiento especulativo, donde la metafísica busca comprender las condiciones de posibilidad del conocimiento a priori, y donde se interpreta la naturaleza como el compendio de los objetos de la experiencia. El segundo y más importante de todos: es el proceso de auto reconocimiento de la razón en el que se erige un tribunal que garantice los límites y las pretensiones legítimas de ella misma, y en el que a su vez, se reconoce el verdadero valor de la razón pura práctica. Sin embargo, Kant no entiende este tribunal como una crítica de libros y de los sistemas que en ellos se exponen, se trata más bien de pensar la posibilidad de una metafísica en general y de descubrir sus límites; en otras palabras, se trata de delimitar la validez cognitiva de la razón teórica y de la razón práctica desde una construcción metafísica. Por consiguiente, el objetivo general del sistema crítico será responder las siguientes preguntas fundamentales: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Y proporcionar una explicación lógica sobre las tres metas a las que aspira la razón en su uso especulativo: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En la *Crítica de la razón pura*, Kant establece los límites del primer gran interrogante, los otros dos abarcarán toda su obra práctica.

Sobre este primer interrogante, Kant (1999: 41 [B1]) sostiene que no debe haber duda en que todo conocimiento se inicia con la experiencia, las percepciones, los objetos que afectan nuestros sentidos proporcio-

nan el contenido de las representaciones que nuestra mente tiene la capacidad de crear. Sin embargo, lo que es necesario comprender –como lo señala el mismo Kant– es que, si bien todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no todo conocimiento proviene de ella. Parte del conocimiento tiene un origen en nuestro propio entendimiento porque la capacidad de unir lo diverso y lo múltiple de la experiencia en un todo ordenado y sistemático es una capacidad, una facultad que se encuentra antes de la percepción misma.

Ese terreno de la construcción formal del conocimiento es el terreno de la metafísica y de lo a priori con independencia absoluta de cualquier experiencia; donde es importante tener presente que no todas las formas de lo *a priori son absolutas*, como por ejemplo: al destruir los cimientos de un edificio de forma a priori sé que caerá. Este conocimiento no es completamente a priori porque existe una regla general, basada en una experiencia previa, que me indica una relación causal del hecho a ocurrir. Lo a priori que estudia la lógica trascendental es lo a priori en relación con la lógica como propedéutica de todo el conocimiento humano, la lógica del entendimiento que no se ocupa más que de sí misma y de su forma. Por eso, Kant en el segundo prólogo establece con claridad los límites de la construcción lógica: “Los límites de la lógica están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea éste *a priori*, o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto (...)” (Kant, 1999: 16 [B IX]).

La nueva metafísica, o la empresa metafísica que se propone Kant (1999: 23 [B XXII]) no puede considerarse como un sistema sobre la ciencia natural; ella debe interpretarse como una investigación, que en primera instancia, da cuenta del método de trabajo de la razón especulativa. En segunda instancia, busca establecer los límites del conocimiento legítimo y,

por ende, determinar la validez cognitiva de la metafísica. Y en tercera instancia, busca cimentar la reflexión práctica en la idea de la libertad de la razón, frente a la cual los problemas tradicionales de la metafísica: Dios, la inmortalidad del alma, y la posibilidad de la existencia de un mundo futuro, no son más que postulados de un proceso de fundamentación metafísica que no poseen ningún uso inmanente o finalidad práctica: “Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica” (Kant, 1999: 23 [B XXIII]).

Sin embargo, la filosofía trascendental puede tomar una de dos formas, la doctrina trascendental, o la crítica trascendental. La *doctrina trascendental* se constituye en el intento moderno, antes de Kant, de extender la amplitud de lo *a priori*, es decir, tiene el objeto de ampliar el conocimiento sobre los objetos completamente *a priori*. Kant considera que tal empresa no es posible y la metafísica tradicional se ha equivocado esencialmente por empeñarse en esta dirección, el trabajo que Kant intenta llevar a cabo, mas bien merece el segundo nombre, el de *crítica trascendental* puesto que su objeto es tan sólo establecer los límites de la razón pura. Por lo tanto, la obra de Kant debe interpretarse a la luz de un diálogo continuo con la modernidad. Este diálogo está atravesado por tres actitudes metodológicas: 1) dentro del análisis metafísico retomar aquellos aspectos, en cierta medida de los tres siglos anteriores, que Kant ha considerado como aciertos; 2) establecer los límites en las investigaciones anteriores encontrando los puntos de fractura lógica de la razón misma; y 3) proponer una solución cognitiva a toda la problemática metafísica.

Si analizamos la estética trascendental y su transición hacia la lógica trascendental podremos comprobar estas tres actitudes metodológicas. En primer lugar, Kant

(1999: 21 [B XIX]) nos dice que cualesquiera que sean los medios sobre los cuales un conocimiento hace referencia a los objetos, éstos han de ser sólo posibles a través de la intuición. Las intuiciones, a su vez, sólo son posibles en tanto el objeto nos es dado, es decir, en cuanto afecta nuestro psiquismo. Ahora, esta capacidad de recibir las representaciones es precisamente lo que Kant define como *sensibilidad*. Esto nos demuestra que el punto de partida de la estética es el reconocimiento al empirismo de su postulado, según el cual, la experiencia es el principio de todo conocimiento. Una alusión en la que podemos evidenciar la primera actitud metodológica: reconocer los aciertos epistémicos logrados por sus sucesores en la metafísica.

Sin embargo, Kant no se detiene en el punto empirista y por eso señala que dentro de la sensación, la intuición que hace referencia a un objeto por su contenido es una intuición empírica, pero el objeto de una intuición empírica todavía indeterminado es propiamente el fenómeno. El contenido del fenómeno lo proporciona la sensación, pero la forma de ese fenómeno, es decir, lo que permite que el objeto sea ordenado en relaciones lógicas es un producto de la mente humana que es el objeto de estudio de la lógica trascendental. He aquí un punto de vista kantiano que reconoce un logro obtenido por el racionalismo desde Descartes, pasando por Leibniz y Wolff, el conocimiento *a priori*, lo que la mente aporta en el proceso del conocimiento.

Sin embargo, tanto el empirismo como el racionalismo, no logran resolver de una manera no dogmática la forma como se relacionan los procesos del conocimiento que tienen origen en lo posteriori con aquellos procesos que tienen su origen en lo *a priori*. Por consiguiente, se requiere la segunda actitud metodológica: hallar los puntos de fractura de la razón misma. Ya establecimos que Kant determina con claridad que la materia del fenómeno es completamente *a posteriori* mientras la forma nos es dada completamente *a priori*; pero la cuestión para Kant radica en la explicación

sobre la forma como ellas interactúan entre sí. Pues el objeto es ordenado gracias a un conjunto de reglas y principios que existen en la mente con independencia de la materia del objeto, un proceso de ordenamiento conceptual, discursivo, no intuitivo en el que necesariamente debe existir una facultad del entendimiento que permita su realización; este es precisamente el terreno de las *representaciones puras en sentido trascendental*: “Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento -o al menos el del entendimiento humano- es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo” (Kant, 1999: 65-67 [A19 / B33]- [A22/ B36]).

En consecuencia, el entendimiento tiene como punto de partida *la intuición y la esfera de los conceptos*; mientras las intuiciones en cuanto sensibles se basan en afecciones, *los conceptos* lo hacen por medio de funciones lógicas. Así, de acuerdo con Kant (1985: 58), en la estética trascendental distinguimos dos funciones: la función de los *sentidos* que no es otra que permitir la experiencia sensible; y la función del *entendimiento* que es la encargada de plasmar las representaciones de los objetos que han sido experimentados, y que permitirán posteriormente la realización de juicios por medio de una conciencia. Tanto los conceptos y las intuiciones son *representaciones*; la diferencia se presenta en que una intuición es una *representación inmediata* del objeto, mientras el concepto es la representación “*mediata*” del objeto. En este proceso la facultad que nos permite establecer representaciones mediatas es definida por Kant (1999: 105. [A69]) como la *facultad de juzgar*.

En este orden de ideas, un juicio es un conocimiento mediato de un objeto y, por ende, la representación de una representación; de tal forma, los actos del entendimiento son juicios de la razón, y la facultad de juzgar es *pensamiento*. Ahora, por supuesto existen diversas clases de juicios, un juicio puede ser una proposición que encierra el contenido de una expe-

riencia; si por el contrario, nos dice Kant (1999: 43 [B3-B4]), tenemos una proposición que al ser pensada la consideramos simultáneamente como *necesaria* tenemos un juicio *a priori*. Si además se trata de una proposición que no deriva de otra, que encierra necesidad y universalidad estricta entonces tenemos un *juicio completamente a priori*.

La función lógica del entendimiento será estudiada por Kant a través de la tabla de los juicios y de las categorías, y en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. La deducción trascendental se presenta en la primera parte de la lógica la cuál es la explicación kantiana por la forma como los conceptos *a priori* pueden referirse a los objetos. Este ámbito de la determinación de los conceptos se constituye en uno de los aportes de la razón especulativa de Kant, en el sentido que la deducción trascendental de las categorías, por un lado, tiene la función de mostrar cómo se desarrollan las síntesis necesarias en el psiquismo para producir conocimiento: primero la síntesis de aprehensión del objeto en la intuición; segundo, la síntesis de reproducción en la imaginación; y tercero, la síntesis del reconocimiento en el concepto; al tiempo que intenta explicar la forma como el sujeto trascendental es el principio apodíctico de los juicios en el entendimiento humano.

(...) La lógica trascendental tiene ante sí, por el contrario, lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar también al concepto de tales objetos (Kant, 1999: 111 [A 77]).

De esta manera, la deducción trascendental se ocupa de un problema nuevo en relación con la estética trascendental, la pregunta por la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensar. La estética trascendental nos permitió conocer un objeto a través de la intuición en cuanto fenómeno a través del tiempo y del espacio, las cuales se configuran en las dos formas puras de la sensibilidad, el espacio en cuanto la forma pura de toda intuición externa, el tiempo de toda intuición interna. La primera parte de la lógica, en cambio, se ocupa por la forma del concepto a través del cual es pensada esa intuición; se trata entonces de la pregunta por la constitución de nuestro psiquismo y por la manera como esos conceptos a priori condicionan el que algo pueda ser pensado en general.

La fractura en la razón misma se produce porque (Kant, 1999: 7 [A VIII]) el entendimiento al encontrar principios explicativos del curso de la experiencia, y que por esta misma condición encuentran un asiento justificativo a su construcción teórica, se eleva a principios y a “condiciones progresivamente más remotas” que se presentan tan libres de sospecha, pero que al sobrepasar todo uso empírico cae en sí misma en oscuridades y contradicciones.

La dialéctica trascendental es la exposición de los errores a los que remite la razón misma gracias a su uso trascendental, en ella vemos como la razón, al seguir el entusiasmo alcanzado con el tiempo y espacio –y de los conceptos puros del entendimiento–, busca elevarse a cumbres más altas que terminarán conduciendo la razón a una antinomia. Dado que existen silogismos que carecen de premisas empíricas, resulta en consecuencia imposible afirmar la existencia o la realidad de su objeto; sin embargo, dado que la deducción nos muestra la posibilidad de realizar inferencias en la razón misma, se forma inevitablemente la ilusión de verdad de algunos silogismos.

En realidad, nos dice Kant (1999: 327 [A340/B398]), existen sólo tres formas de los silogismos dialécti-

cos. La primera de esas formas silogísticas hace referencia al concepto de alma o sujeto, se trata de la inferencia de la unidad absoluta del sujeto y recibe el nombre según Kant de *paralogismo trascendental*. La segunda forma silogística hace referencia al fenómeno desde la contradicción de su contenido, por un lado la totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno, en contraste con la unidad sintética de la serie de condiciones en un concepto considerada como incondicionalidad. Kant llamará propiamente *antinomia de la razón pura* a la realización de las inferencias dialécticas de esta segunda clase. En tercer lugar, aparece la inferencia por la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general, la cual será denominada por Kant: *el ideal de la razón pura*. De todas formas, es interesante la exposición de estos mismos problemas en el inicio de la antinomia donde Kant establece la relación precisamente con la forma de los juicios:

La primera clase de esas inferencias sofisticadas se refería a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general (del sujeto o alma), en correspondencia con los silogismos categóricos, cuya mayor, en cuanto principio, expresa la relación de un predicado con un sujeto. La segunda clase tendrá, pues, como contenido, en analogía con los silogismos hipotéticos, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en la esfera del fenómeno. De igual modo, la tercera clase que trataremos en el capítulo siguiente, posee como tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general (Kant, 1999: 382 [A406/B 433]).

Ahora bien, Kant (1999: 383 [A408/B435]) llama *conceptos cósmicos* a todas las ideas trascendentales que hacen referencia a la síntesis absoluta de los fenómenos. Es precisamente en la realización de esa síntesis donde encontramos la dificultad dialéctica, pues propiamente la razón no produce conceptos, su

función es liberar el concepto del entendimiento de los límites de la experiencia posible –aunque como aclara Kant (1999: 384 [A409/B436]) siempre debe permanecer en conexión con ella–. Recordemos la raíz del problema lógico, en primer lugar cuando se lleva a cabo la liberación del concepto donde la razón exige una totalidad absoluta de un condicionado dado, la categoría se convierte en una idea trascendental; de tal manera, la razón exige de una síntesis empírica un incondicionado que lo sintetice, ello en virtud del principio: “si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado” (1999: 384 [A409/B436]); así, las ideas trascendentales sólo serán categorías extendidas hasta lo incondicionado.

En segundo lugar, el problema existe porque no todas las categorías servirán a este respecto sino en aquellas en las que efectivamente la síntesis constituya una serie de las condiciones. Vayamos ahora directamente al tercer conflicto de las ideas trascendentales: la tesis: “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”. La antítesis: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (Kant, 1999: 407 [A445/B473]). La tesis plantea el problema de la causalidad como una extensión al infinito, de ahí, la necesidad de la existencia de un primer principio en relación con un fenómeno que permita su conocimiento, esta idea de principio es llamada propiamente causalidad por libertad. Por otra parte, la antítesis plantea la imposibilidad de la causalidad por libertad dada la necesidad lógica de un estado previo en tanto se requiere de estados sucesivos conexos; puesto que sin ellos, es imposible la obtención de principios explicativos del mundo.

Por último, se presenta la tercera actitud metodológica: proponer una solución cognitiva a toda la problemática metafísica. La imposibilidad de la

afirmación de las tesis racionalistas o empiristas, obligarán a Kant a plantear esa maravillosa *idea del escepticismo*. Donde la antinomia de la razón pura queda superada al definirse como dialéctica y al ser determinada como una ilusión de la idea de totalidad infinita –sólo posible dentro del racionalismo– y, por ende, perteneciente al campo de lo nouménico, mientras la pregunta por la serie de las condiciones –que se revela al empirismo– y pertenecerá por tanto al análisis fenomenológico. La conclusión de Kant en la dialéctica trascendental tendrá dos consecuencias fundamentales: la primera, sólo podemos afirmar la existencia de un objeto en cuanto su comprensión es entendida bajo las intuiciones puras del entendimiento: el tiempo y el espacio, es decir, una cosa existe únicamente en la medida que podemos experimentarla. En efecto, la utilidad negativa de la razón especulativa, según el mismo Kant (1999: 22 [BXX]; 24 [B XXIV-B XXVII]), será la de mostrarnos que en cuanto nuestro conocimiento a priori haga referencia a fenómenos, jamás podrá traspasar los límites de la experiencia posible, y que por esta vía, la de la intuición empírica, nos será imposible conocer el en sí de las cosas:

Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro pensa-

miento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción* (Kant, 1999: 22 [BXX]).

La segunda consecuencia necesaria es que las ideas de Dios, de la existencia de un mundo futuro, y de la inmortalidad del alma –como preguntas fundamentales de toda la metafísica moderna– sólo pueden ser pensadas más nunca conocidas. Pues si bien Kant reduce el uso especulativo de la razón a los límites de la sensibilidad, y establece la imposibilidad de conocer las ideas trascendentes de la razón, no niega la posibilidad de pensarlos: “De ello se deduce, que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*” (Kant, 1999: 25 [B XXVI]). El asunto es, ¿por qué Kant presenta estos tres objetos –la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios– como la meta final de la razón especulativa?

En primer lugar, es necesario aclarar que las tres proposiciones son ideas trascendentes de la razón. Las ideas trascendentes de la razón se basan en silogismos sofisticados que no son realizados por los hombres, sino por la razón misma. Se trata de ideas que a pesar de ser producidas por la razón de acuerdo con sus leyes originarias –como lo sostiene el mismo Kant–, no podemos obtener de ellas un concepto que sea susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia: “En una palabra, estas tres proposiciones son siempre trascendentes para la razón especulativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admi-

sible en relación con objetos de la experiencia, y por consiguiente, de todo empleo útil. Consideradas en sí mismas, constituyen esfuerzos racionales completamente ociosos, a la vez que extremadamente difíciles” (Kant, 1999: 627 [A799 / B 827]). En segundo lugar, una respuesta externa al pensamiento kantiano es proporcionada por Husserl cuando nos dice que la construcción de la vida racional en la filosofía moderna, dado el legado de la religión y la metafísica tradicional, no podía abstraerse de la pregunta por Dios y la inmortalidad del alma.

En cualquier caso, si como es tenido por evidente –en la situación histórica dada– la naturaleza racional, en el sentido de las ciencias naturales, es un mundo corpóreo que es en sí, entonces el mundo en sí debería ser, de una manera peculiar y antes no conocido; un mundo *escindido*, escindido en naturaleza en sí y en un tipo de ser diferente de ella: el ente psíquico. Esto tenía, desde un principio, que plantear graves dificultades ya con respecto de la idea de Dios legada por la religión y en modo alguno abandonada. ¿No era Dios acaso indispensable como principio de la racionalidad? El ser racional, y ya ante todo como naturaleza, ¿no presupone acaso, para ser pensable, una teoría racional y una subjetividad que la produce? La naturaleza y, en general, el mundo en-sí, ¿no presupone acaso a Dios en cuanto razón que es absolutamente? ¿No goza acaso el *ser psíquico*, en cuanto subjetividad que es puramente para sí, de una ventaja en el ser en sí? Divino o humano, el ser psíquico es siempre subjetividad (Husserl, 1991: 64).

En tal sentido, Kant no podía abstraerse de la preocupación filosófica de su época, y menos aun al interpretar la filosofía trascendental desde esa imagen de la filosofía, como filosofía en sí universal e infinita que tiene la pretensión última de fundamentar en la libertad todo el ejercicio de la moral. Husserl tiene razón cuando nos dice que estas preguntas eran in-

eludibles para una construcción metafísica moderna, y que la pregunta por la subjetividad que nos ha legado el pensamiento de Descartes nos conduce necesariamente a la pregunta por el papel de Dios en la filosofía trascendental. Pero, no podemos pasar por alto que las ideas de Dios y la inmortalidad del alma, así como la idea de la necesidad de una vida futura, no son investigadas por Kant con el propósito dogmático de fundamentar en ellas la validez apodíctica de la razón pura o su pensamiento político y moral –tal y como es el caso de la metafísica de Leibniz–. Todo lo contrario, el estudio de estas ideas se hace necesario sobre todo para legitimar la idea de la libertad de la razón pura práctica y construir así la moralidad sobre los procesos de deliberación racional que se instauran a través del imperativo categórico.

Es decir, durante siglos la construcción metafísica ha sido empleada para argumentar el papel de Dios y la religión como piedra sobre la que se cimienta la moralidad. Kant tenía que demostrar la imposibilidad lógica de este razonamiento sin que al mismo tiempo sus ideas se hallaran en franca disputa con el pensamiento religioso de la época, y la manera más razonable de hacerlo era sostener la distinción lógica y conceptual de ambas formas de “conocimiento” –me refiero a la filosófica y la teológica–. Tal y como lo manifiesta Kant (2001: 27 - 29) en el prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* es de índole muy diferente la investigación que realiza el *teólogo racional* dentro de los límites de la razón y la filosofía, al papel que desempeña el teólogo bíblico; pues mientras el primero juzga los libros y sistemas como un hombre que busca la verdad, dentro de los términos que posee el ser humano; el segundo realiza su investigación en calidad de defensor espiritual de la doctrina de la Biblia y de la fe.

Por eso, la respuesta desde la construcción de la razón especulativa no ha podido ser más ingeniosa y a la vez más sorprendente: Dios es una idea de la

razón que nadie puede conocer, por tal motivo, sobre ella nadie puede realizar un juicio sintético a priori; no obstante, dado que no existe contradicción lógica, nadie puede negar la posibilidad de pensar su existencia y nadie puede negar su validez en tanto no se derive de ella ningún objeto: “El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto” (Kant, 1999: 25 Nota al pie k [B XXVII]).

Subsiguientemente, los hombres se encuentran en la libertad de pensar a Dios y la inmortalidad del alma, pero la filosofía trascendental nos demuestra con claridad que no es legítima la derivación de la corrección normativa de las acciones humanas a partir de tales ideas trascendentes de la razón pura. Dicho de una forma sencilla: “puedes pensar en la existencia de Dios, pero de su idea objetiva no te es válido derivar tu moralidad, ni producir ningún objeto autónomo si realmente has de asumirte como un ser libre en el mundo.” Sólo la idea de un autogobierno racional y razonable, la idea de una auto legislación racional independiente de cualquier tipo de inclinación o fin natural puede considerarse como un verdadero despliegue de la libertad. Por lo tanto, las ideas de Dios, de un mundo inteligible y la esperanza de un mundo porvenir son ideas puras de la razón, que tienen una función regulativa, en cuanto el ser humano debe propender por alcanzar tal grado de perfección, pero ellas no constituyen más que ideas a las que la razón llega por su propia naturaleza; y como no es posible que ni siquiera un solo ser humano pueda afirmar su existencia en cuanto no son ideas susceptibles de ser dadas en una experiencia, ellas sólo poseen la utilidad de presentarnos la posibilidad de un mundo futuro en el que pueda instaurarse un equilibrio perfecto entre la justicia y la bondad, la virtud y la felicidad.

Por estas razones, las ideas de la libertad de la voluntad, de Dios, y de la inmortalidad del alma desempeñan un papel distinto en la razón especulativa y en la razón pura práctica, pues la representación de estos tres elementos conduce a la razón a pensar el objetivo último de la naturaleza que es el aspecto moral sobre una voluntad libre; es decir, pensar una voluntad que posee la facultad de determinarse sólo a través de motivos representables por la razón, y que a su vez, tiene la capacidad de ampliar nuestro conocimiento a través de la realización de la ley moral y su aplicación en los

imperativos categóricos particulares. En tal sentido, la libertad de la voluntad, hasta ahora, es la única idea de la razón pura capaz de ampliar nuestro conocimiento, al mismo tiempo, que puede ser demostrada por la experiencia. Dejará Kant para la *fundamentación de la metafísica de las costumbres* la forma como va a construir la ley moral y la manera como esa ley moral permite la realización de los juicios sintéticos y se aplica a nosotros a través de los imperativos categóricos particulares en cuanto seres que sentimos la ley como una constricción de la voluntad.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, R. *Discurso del método*. Barcelona: Alta-ya, 1993.

---. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, 1987.

Husserl, E. "La sicología en la crisis de la ciencia europea". Conferencia de Praga, 14 y 15 de noviembre de 1935. La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez, el texto fue trabajado con el profesor Hoyos en el seminario de Doctorado sobre Husserl, en el segundo semestre del 2004 en la Pontificia Universidad Javeriana. 2005. El original está en: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XIX*, Dordrecht / Boston / London 1993: 101-139.

---. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México: Porrúa, 1985.

---. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1999.

---. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 2001.

---. *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Tecnos, 2002.

Leibniz, G. *Discurso de metafísica*. Barcelona: Alta-ya, 1995.

Rawls, J. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía Moral*. Barcelona: Paidós, 2001.

Villarmea, S. *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Wolff, C. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*. Madrid: Akal, 1998.