

# Kant

(1724 – 1804)

## *1. Contexto histórico y sociocultural:*

Durante la vida de Kant reinaron en Prusia fundamentalmente tres monarcas (a partir de 1797 reinará un cuarto monarca, pero no nos detendremos en él). Federico Guillermo I, Federico II el Grande y Federico Guillermo II. De 1740 a 1786 reinó **Federico II el Grande**, un prototipo de rey ilustrado que continúa las medidas de su padre (Federico Guillermo I) y que es un gran admirador de los filósofos ilustrados franceses como Voltaire. Federico II estaba muy interesado en la filosofía, en la música, y en la historia, y llegó a publicar varios escritos, entre ellos un *Antimaquiavelo*. Fue apodado el “Rey filósofo” y, siguiendo la tradición del despotismo ilustrado, trató de desarrollar la enseñanza, suprimió la tortura y la esclavitud, y estableció la libertad religiosa y de prensa. Por el contrario, Federico Guillermo II (que era sobrino de Federico el Grande y que reinará desde 1786 hasta 1797) impidió el desarrollo de las ideas ilustradas e instauró la censura para limitar la libertad de pensamiento. El propio Kant, de hecho, fue censurado tras la publicación de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793): el rey le prohíbe escribir sobre materias religiosas y Kant promete obedecer, hasta que, muerto el rey, se consideró liberado de su promesa.

\*El resto se completa con el contexto de Rousseau y Hume.

## *Contexto filosófico.*

De la metafísica hemos hablado ya expresamente al hilo de Aristóteles y de Santo Tomás, pero se puede decir que la metafísica es el núcleo de toda la reflexión filosófica de Occidente. El encuentro de Kant con la metafísica está determinado por el llamado **racionalismo escolar**. Esta corriente, que se inspiraba en el racionalismo de Leibniz y que tenía como principal representante a Christian **Wolff**, había alcanzado un notable éxito institucional en Alemania, y era el tipo de filosofía más enseñada en las escuelas universitarias en la época de Kant. Según este sistema, la metafísica se divide en dos grandes ramas: la **metafísica general** (*metaphysica generalis*) se ocupa de las cosas que son en cuanto que son y de los atributos comunes a todas ellas; por otro lado, la **metafísica especial** (*metaphysica specialis*) trata de ciertos objetos (el alma, Dios, el mundo) que están más allá de la experiencia sensible<sup>1</sup> y que son, por tanto, *suprasensibles*. Las partes de la metafísica especial serían por tanto la psicología racional, la teología racional y la cosmología racional. La otra característica fundamental de este sistema de pensamiento con el que se encuentra Kant es que afirma ser una ciencia **racional**, es decir, una disciplina que puede pronunciarse sobre los objetos que estudia **sin** necesidad de acudir a la experiencia, analizando solamente el pensamiento y sus conceptos. Esto es importante, así que lo repetiremos. El sistema de la metafísica, según estos autores, es un sistema completo de conocimientos sobre la realidad, y además un sistema que puede desarrollarse a partir de puros conceptos (no es necesario, por tanto, tomar en cuenta hechos de experiencia).

Pues bien, cuando Kant llega a la filosofía, encuentra que la metafísica es un “campo de batalla” en el que la razón humana está enfrentada consigo misma en inacabables combates y asediada por preguntas que no es capaz de responder. En efecto, el saber físico-experimental ha alcanzado (de la mano de Galileo y Newton, como hemos visto ya) el estatuto de ciencia. La matemática poseía este estatuto ya desde hacía tiempo (Kant dice: desde los griegos), y la lógica lo poseía desde Aristóteles. Pero la metafísica... Si atendemos a su objeto, la metafísica tendría que ser la ciencia suprema y la ciencia más excelsa, pues investiga los primeros principios de todo lo real, pero, sin embargo, no ha encontrado todavía el camino adecuado para convertirse en una verdadera ciencia. La metafísica se ha convertido, por un lado, en objeto de burla de muchos pensadores (como Voltaire, Locke y Hume), que ven en ella un residuo teológico y pre-científico. Y, por otro lado, los pensadores que sí la defienden y la ejercitan no consiguen ponerse de acuerdo, sino que están inmersos en disputas y querellas interminables. Hasta tal punto llega la

---

<sup>1</sup> Una aclaración respecto del uso de las palabras: en filosofía en general, y en todo lo que diremos aquí en particular, la palabra “sensible” no se refiere a la persona que se deja llevar fácilmente por los sentimientos, o que llora mucho, o cosas de ese estilo. “Sensible” significa “que se puede conocer a través de los sentidos”, y se opone a “inteligible”, que significa “que se puede conocer a través del intelecto”. Que esta advertencia sirva para no tener que repetirmos cada vez que aparece el término.

desolación y el hastío dentro de la metafísica que hoy en día (es decir, en la época de Kant) la principal actitud hacia ella es la *indiferencia*. El público se muestra indiferente ante la suerte de la metafísica. Sin embargo, dice Kant, “es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana”: la metafísica contiene cuestiones que **necesariamente** interesan a toda razón humana. ¿Qué pasará entonces con la metafísica?

### *Vida y obra:*

Immanuel Kant nació en 1724 en la ciudad de Königsberg, en la Prusia Oriental (hoy en día pertenece a Rusia), y en esa ciudad vivió toda su vida. Su padre era un artesano guarnicionero de religión pietista, y pietista fue también la educación escolar que recibió Kant en el *Collegium Fridericianum*: humanidades, latín y un lugar destacado para la religión. En 1740 inicia Kant sus estudios universitarios en Königsberg, y se interesa por la teología, las matemáticas y la física. Durante esos años Kant ejerce como preceptor privado en casa de algunos señores importantes, lo cual le obliga a desplazarse unos kilómetros fuera de Königsberg; este, por cierto, será el viaje más largo de toda su vida.

En 1755 alcanza el grado de doctor y recibe la autorización para enseñar en la universidad. A partir de ese momento, acuciado por una situación económica muy precaria, Kant asume una carga docente realmente aplastante, y en los años siguientes enseña Lógica, Matemáticas, Metafísica, Física, Ética, Geografía Física. De hecho, Kant es el primer gran filósofo de la era moderna que se dedica a la enseñanza de la filosofía en la universidad (el resto desarrolla su actividad intelectual al margen de la universidad). Sus clases se hicieron pronto famosas por su claridad y amenidad, y estaban siempre llenas. En cualquier caso, de estos años son también obras como “Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo” (1761), “Nuevo concepto del movimiento y el reposo” (1762), o “El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios” (1763). En 1770, por fin, Kant obtiene la cátedra de Lógica y Metafísica de la universidad de Königsberg, y publica la *dissertatio* (“disertación”) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Después de esta obra, Kant no publicará nada en los siguientes diez años. Es la famosa “década de silencio” que precede a la aparición de la *Crítica de la razón pura*, y en la que se van gestando las ideas de lo que será su obra magna.

La primera edición de la *Crítica de la razón pura* (“*Kritik der reinen Vernunft*”) aparece en 1781. Ante las malinterpretaciones que algunos hicieron de ella, Kant vierte el contenido fundamental de la *Crítica* en una obra más breve y de estructura más sencilla: los *Prolegómenos a toda metafísica venidera que haya de poder presentarse como ciencia*, publicados en 1783. En 1787 aparece una segunda edición de la “*Crítica*” con cambios importantes. En 1788 publica Kant la *Crítica de la razón práctica* (“*Kritik der praktischen Vernunft*”) y en 1790 la tercera “*crítica*”, la *Crítica del Juicio* (“*Kritik der Urteilskraft*”). Entre los “*Prolegómenos*” y la “*Crítica de la razón práctica*” debemos citar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); quizás, también, la “*Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es Ilustración?’*”, de 1784. Por último, como obras importantes posteriores a la tercera “*crítica*”, cabe citar al menos *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y *La metafísica de las costumbres* (1797).

Como estamos viendo, la vida de Kant carece de acontecimientos resonantes: no viajó, no se casó... Kant era un hombre “pequeñito, tímido, amable y respetuoso (pero cordial), de una modestia totalmente sincera, con una firmísima voluntad y una ética inflexible, [...] tan incapaz de ofender como de dar cobi”<sup>2</sup>.

## ***El pensamiento de Kant***

### ***1. La problemática de la Crítica de la razón pura***

La obra principal de Kant se llama *Crítica de la razón pura*. Intentemos entender, en primer lugar, qué significa este título, y por qué Kant escribe una obra con semejante nombre. En su sentido vulgar, “criticar” significa algo así como censurar, denigrar algo o a alguien. Criticar a una persona, en este sentido vulgar, es tanto como meterse con ella, poner de manifiesto algo negativo acerca de ella. Sin embargo, en su sentido filosófico original, “criticar” una cosa significa intentar descubrir *la naturaleza y los principios* que hacen que esa cosa sea lo que es. Por ejemplo, la expresión “*crítica de la economía política*” (así se llamará una obra de Marx, como veremos en su momento) significa, en este sentido, algo así como “*investigación sobre la naturaleza, los principios y los límites de la economía política*”. Pues bien, este es el sentido que tiene la palabra “**crítica**” en la obra de Kant. Se trata de investigar qué es,

---

<sup>2</sup> F. M. Marzoa, en la primera edición de su *Historia de la filosofía*.

cuáles son los principios, y cuáles son los límites, de esa cosa llamada “razón pura”. Pero, ¿qué es la “razón pura”? La “razón pura” es la razón que pretende desarrollar conocimientos sobre la realidad **sin apoyarse en la experiencia**, es decir, que pretende afirmar cosas sobre cómo es la realidad utilizando **solamente conceptos**.

De entre todos los saberes con los que Kant se encuentra en su época, es la **metafísica**, como ya hemos visto, la que se sostiene esta pretensión. Y sin embargo, en metafísica nadie se pone de acuerdo con nadie, y no hay ninguna teoría que sea aceptada por todos los estudiosos (a diferencia de lo que pasa en matemáticas, o en geología, etc.). La metafísica no ha alcanzado, en este sentido, el estatuto de ciencia. ¿Será quizás –y aquí es donde entra Kant– que la metafísica **no puede** convertirse en una ciencia? ¿Será que la metafísica aspira a más de lo que puede conseguir? ¿Será que la metafísica, en definitiva, no es más que pseudo-saber? Estas preguntas son las que ponen en marcha el proyecto de una “crítica de la razón pura”<sup>3</sup>. Ya sabemos lo que esta expresión significa, y ahora podemos ver con claridad qué relación tiene ese proyecto con la pregunta por la posibilidad de la metafísica: puesto que la metafísica pretende conocer la realidad sin acudir a la experiencia, lo que tenemos que hacer para saber si la metafísica puede o no ser una ciencia es ver si la metafísica sobrepasa o no los **límites** dentro de los que puede moverse la **razón pura**. Y de esto último se tiene que ocupar, como ya sabemos, una “crítica de la razón pura”.

Así pues, la *Crítica de la razón pura* de Kant se presenta como un intento por contestar a la pregunta: **¿es posible la metafísica como ciencia?** (es decir, ¿es posible que la metafísica se convierta en una ciencia?). Para contestar a esa pregunta lo que tenemos que hacer es estudiar si la pretensión de la metafísica es legítima o no. Ya sabemos cuál es esa pretensión: la metafísica racionalista con la que se encuentra Kant, y que es la que se enseña en las universidades de la época, pretende **afirmar cosas sobre la realidad partiendo solamente del pensamiento y sus conceptos**. Pues bien, esto mismo, en terminología kantiana, se dice de la siguiente manera: la metafísica racionalista pretende formular **juicios sintéticos a priori** acerca de objetos en general (e incluso, en su parte de metafísica especial, acerca de objetos **suprasensibles**). La pregunta ¿es posible la metafísica como ciencia? puede formularse, entonces, también de la siguiente manera: ¿tenemos derecho a formular este tipo de juicios en la metafísica? Para contestar a esto debemos explicar, antes de nada, qué significa esta expresión tan rara de “juicios sintéticos a priori”.

Un **juicio** es, en principio, una frase en la que se afirma o sea niega que algo es de cierta manera. Que un juicio es **analítico** quiere decir que el sujeto del juicio es un concepto y el predicado del juicio es un concepto, y que el concepto del predicado está incluido en el concepto del sujeto. Por ejemplo, “todo hombre es racional” es un juicio analítico, porque dentro del concepto “hombre” está ya incluida la nota de “racional”. Por lo tanto, podremos determinar si el juicio en cuestión es verdadero o falso analizando el concepto del sujeto y viendo si el predicado está incluido en él. Juicio **sintético** es todo aquello que, siendo juicio, no es analítico. Es decir, juicio sintético es todo juicio en el cual el predicado **no** esté incluido en el sujeto en el sentido que hemos explicado. Por ejemplo, “todos los alumnos de 1º de Ingeniería industrial miden más de 1,80” es un juicio sintético, porque en el concepto “ser alumno de 1º de Ingeniería industrial” no está incluido el medir más de 1,80. Precisamente porque no está incluido ese dato, cuando alguien afirma ese juicio nos está dando información nueva, nos está informando de algo que no sabíamos. Esto es una propiedad general: los juicios sintéticos son **informativos**, y sólo ellos lo son; los juicios analíticos no son informativos, sino solamente **aclaratorios**; no nos informan de nada que no supiésemos ya, solamente explicitan un conocimiento que ya teníamos de manera implícita.

Por otro lado, que un juicio es **a priori** significa que su verdad o falsedad se puede determinar sin recurrir al hecho de la experiencia. Por ejemplo, que “todo hombre es racional” es un juicio a priori porque yo puedo saber que es verdadero sin tener que recurrir a la experiencia; no tengo que comprobar que todos los hombres que conozco son racionales, sino que sé por definición que, si es hombre, será racional. Correspondientemente, que un juicio es **a posteriori** significa que para determinar su verdad o falsedad es imprescindible recurrir a la experiencia. Que “el Everest mide 8.844 metros” es un juicio a posteriori, porque es necesario tener una experiencia (de hecho, es necesario medirlo), para saber si el juicio es verdadero o falso.

---

<sup>3</sup> No está de más recordar que Kant asumió en un primer momento las tesis del racionalismo escolar y que fue gracias a la lectura de Hume como despertó de su “sueño dogmático”. La crítica de Hume al concepto de causa fue lo que puso a Kant en guardia, y de hecho toda la *Crítica de la razón pura* se puede entender como el intento de desarrollar el problema de Hume (a saber, ¿con qué derecho pensamos el concepto de causa?) en su máxima amplitud posible, extendiéndolo a todos los demás conceptos metafísicos (véase el prefacio de los “*Prolegómenos*”).

Acabamos de definir con Kant lo que significa analítico / sintético, y lo que significa a priori / a posteriori. Ahora podemos entender ya por qué la pregunta por la posibilidad de la metafísica se puede formular como pregunta por los juicios sintéticos a priori. ¿Son posibles los juicios sintéticos a priori? Es fácil ver que todo juicio analítico es a priori, y que todo juicio a posteriori es sintético. Pero ¿será verdad también lo contrario? Es decir, ¿son los juicios analíticos los únicos juicios a priori? ¿o puede haber también juicios sintéticos que sean a priori? De cómo contestemos a estas preguntas depende la suerte de la metafísica.

### 1.1. El misterio de lo sintético a priori y la forma de la experiencia

El problema que se nos presenta tiene, de entrada, muy mal aspecto, porque la expresión “sintético a priori” trata de unir dos cosas que parecen imposibles de unir. En efecto, si todas las cosas que conocemos se nos dan en la experiencia y a través de los sentidos, es decir, *a posteriori*, ¿cómo vamos a afirmar algo sobre las cosas **antes** de que se nos hayan dado? ¿cómo voy a poder formular *a priori* algo sobre las cosas de la realidad, si para saber algo sobre ellas tengo que esperar a conocerlas?

Comprender este enigma, **el enigma de la síntesis a priori**, es fundamental para comprender a Kant, y en general para comprender la filosofía moderna. La resolución pormenorizada de este misterio ocupa más 800 páginas de letra apretada en forma de *Crítica de la razón pura*. ¿Cómo resolver el misterio? ¿con qué fundamento –si es que lo hay– se pueden formular juicios sintéticos a priori? Y ¿hasta dónde alcanza –si es que lo hay– ese fundamento? ¿Dónde podemos encontrarlo?

Para entender la respuesta de Kant quizás sea conveniente dar un pequeño rodeo y comenzar con un **ejemplo**. Supongamos que estamos andando por el pasillo de nuestra casa y de repente tenemos la percepción de que estamos en medio del océano, abrazados a una tabla. La experiencia de estar abrazado a una tabla en medio del océano es perfectamente precisa, vívida y realista, tan precisa, vívida y realista como lo era, un instante antes, la experiencia de estar andando por el pasillo. Es decir, psicológicamente, y en cuanto vivencias, ambas son igualmente reales. Ahora bien, ¿reconocemos a las dos el mismo estatuto? Es evidente que a la vivencia de andar por el pasillo de nuestra casa le reconocemos el rango de experiencia válida, de conocimiento válido. Nos lo creemos, creemos que es real. Pero, ¿aceptamos también como experiencia válida la vivencia del naufragio en el océano? No. Lo que hacemos es ir corriendo al médico –o buscar restos de sustancias psicotrópicas en el cocido–, pero asumiendo en los dos casos que hemos sufrido una alucinación. A la experiencia del naufragio no le reconocemos el estatuto de experiencia válida porque, sabiendo lo que sabemos acerca del desarrollo actual del transporte, “sabemos” que esa vivencia es incompatible con el hecho de que yo estuviese andando por el pasillo un instante antes; así pues, **no** le reconocemos el mismo estatuto a las dos vivencias, aunque en cuanto vivencias son igualmente reales. Lo que nos interesa resaltar ahora no es por qué rechazamos esta vivencia como no válida, sino el **hecho** mismo de que **no a todas nuestras vivencias** les reconocemos el rango de **experiencia válida**. Esto significa que hay ciertos criterios o condiciones del ‘valer como experiencia válida’ que están funcionando ya (lo sepamos o no) en cada uno de nuestros actos, y que hay ciertas cosas que cumplen esas condiciones y ciertas cosas que no (los sueños y alucinaciones, por ejemplo, no las satisfacen, y por eso no las reconocemos como experiencia válida).

En resumen, todo conocimiento o experiencia es conocimiento o experiencia de *algo*, y además no de ‘algo en general’ sino siempre de *este* o *aquel* objeto<sup>4</sup>. Por otro lado, no a todo lo que experimentamos le reconocemos el estatuto de conocimiento o experiencia válidos, como acabamos de ver. Es decir, todo conocimiento es conocimiento de algo, pero no todo ‘algo’ constituye conocimiento (no le reconocemos validez a todo lo que percibimos *sólo por el hecho* de percibirlo o vivirlo).

Ahora bien, –y aquí es donde entra Kant– lo que acabamos de ver significa que, además de las **cosas** conocidas o experimentadas, hay también una **constitución** propia del conocimiento y la experiencia; es decir, que el conocimiento y la experiencia son *algo*, que tienen una consistencia, una determinada esencia. Hablar de conocimiento o experiencia significa imponer ciertas condiciones. En efecto, igual que decimos que “ser caballo” es algo porque hay ciertas condiciones (como, por ejemplo, tener cuatro patas) que deben cumplirse para poder afirmar que estamos ante un caballo –y si no las hubiese no diríamos que “ser caballo” es algo–, así también sucede, como hemos visto hace un momento, con la **experiencia** o el **conocimiento**.

¿En qué consiste, entonces, el conocimiento?, ¿cuál es la esencia de la experiencia? (ambas preguntas dicen lo mismo) En la filosofía alemana inmediatamente anterior a Kant, el en qué-consiste-algo, aquello

---

<sup>4</sup> En todo lo que sigue vamos a utilizar “experiencia” y “conocimiento” como sinónimos. Que esta advertencia sirva para no tener que repetirlo cada vez que aparezca uno u otro término.

que hace que algo sea lo que es, en definitiva, la esencia, se denominaba “*Möglichkeit*” o “*possibilitas*”, términos que significan ambos –respectivamente en alemán y en latín– “posibilidad”. Por lo tanto, preguntarse por la esencia de la experiencia es lo mismo que preguntarse por la **posibilidad** de la **experiencia** (otra expresión para decir lo mismo, y que también utiliza Kant, es “**forma** de la experiencia”). Los elementos o condiciones que formen parte de la esencia de la experiencia serán por tanto las **condiciones de posibilidad de la experiencia** (del mismo modo que “tener cuatro patas” es un elemento de las condiciones de posibilidad del “ser caballo”).

Fijémonos en que, si las hay, las condiciones que pertenezcan a la esencia o posibilidad de la experiencia se verificarán **siempre y en todos los casos** que haya experiencia. Siempre que haya experiencia válida se estarán cumpliendo, necesariamente, esas condiciones (puesto que si no se cumpliesen no habría experiencia válida). Serán por lo tanto **obligatorias** para toda experiencia concreta posible, y sabremos de antemano que se cumplen, es decir, lo sabremos ‘antes’ de cualquier hecho de experiencia. Las condiciones de posibilidad de la experiencia serán, por tanto, **universales y necesarias**.

Con esto hemos entendido qué significa que la experiencia tenga una esencia, es decir, que significaría que hubiese condiciones de posibilidad del conocimiento, pero ¿las hay realmente? ¿Hay condiciones que se cumplen *siempre* que hay conocimiento, por tanto en *todo* conocimiento, y por el *mero* hecho de que sea conocimiento? ¿Cuáles son, si existen, las condiciones de posibilidad del conocimiento?

Resumimos a continuación algunos de los pasos más importantes de la respuesta de Kant.

## 1.2. El conocimiento tiene dos caras

Digamos, para empezar, que el conocimiento es una cierta *relación* con el objeto (esto es bastante obvio: siempre que hay conocimiento hay conocimiento de “algo”). Ahora bien, nuestro conocimiento no *crea* los objetos que conocemos, sino que se *encuentra* con ellos (esto también es bastante obvio: siempre que conozco algo conozco algo que se me presenta de algún modo, que se me da de algún modo). Así es que, para que haya conocimiento, en primer lugar es necesario que nos encontremos con las cosas, es necesario que las cosas nos **afecten**, que dejen su marca en nuestros sentidos. Y para que eso ocurra tenemos que tener una disposición a ser afectados por las cosas. Por lo tanto, el conocimiento tiene que ser en primer lugar, por nuestra parte, **receptividad** (es decir, capacidad de ser afectado). En terminología kantiana, la receptividad (es decir, la capacidad de ser afectado) se llama **sensibilidad**, y la afección se llama **sensación o impresión**.

Ahora bien, estas impresiones que los sentidos nos ofrecen **no** constituyen por sí solas conocimiento. Yo no digo que conozco algo por el mero hecho de tener ciertas impresiones. Nadie afirmaría conocer algo sólo porque tenga una sensación de verde, una sensación de dureza, y una sensación de anchura. De hecho, para que yo pueda decir que estoy conociendo algo (por ejemplo, una pizarra), es decir, para que las impresiones constituyan conocimiento, las sensaciones tienen que ser enlazadas de **una manera determinada** (y no de cualquier manera, sino sólo de una, a saber, la que corresponde al objeto en cuestión). La representación de un objeto al que corresponden las impresiones es lo que permite enlazar esas impresiones de la manera adecuada, y esa representación es lo que llamamos **concepto**. Los conceptos no son algo que nos venga dado por la experiencia a través de los sentidos, sino que son creados por nuestro **entendimiento** de manera **espontánea**. El entendimiento es la facultad de crear conceptos (y por tanto, también, de enlazar impresiones).

No hay pues por un lado “conocimiento sensible” y por otro lado “conocimiento conceptual”, sino que **el conocimiento** es a la vez ambas cosas: en todo conocimiento hay sensación y hay concepto, y si falta alguna de las cosas entonces no hay conocimiento<sup>5</sup>. La **sensibilidad** es la facultad del conocimiento considerada como **receptividad**, y el **entendimiento** es la facultad del conocimiento considerada como **espontaneidad**. En el primer caso, nuestro “espíritu” (por llamarlo de alguna manera) se comporta de modo **pasivo**; en el segundo caso, de modo **activo**. Por lo tanto, si queremos descubrir cuál es la esencia del conocimiento, es decir, las condiciones de posibilidad de la experiencia, tendremos que buscarlas por **dos lados**: por el lado de la sensibilidad, y por el lado del entendimiento.

---

<sup>5</sup> Esta es la razón de que habitualmente se diga que Kant supone una superación del conflicto entre racionalismo (espontaneidad) y empirismo (receptividad). Kant habría reconocido que no son excluyentes, y que de hecho ambas cosas (espontaneidad y receptividad) son necesarias para que podamos hablar de conocimiento objetivo.

### 1.3. Condiciones de posibilidad de la experiencia (I): la Estética trascendental

Las condiciones de posibilidad de la experiencia por el lado de la sensibilidad se buscan y se investigan en una sección de la *Crítica de la razón pura* llamada *Estética trascendental* (título que no tiene que ver con el estudio del arte o de la belleza, sino que proviene del término griego para la sensibilidad, *aisthesis*). ¿Hay algo que se cumpla necesariamente en toda sensación? ¿Hay condiciones tales que, si no se cumpliesen, no tendríamos sensaciones? Kant responde: **sí**, dos condiciones se cumplen necesariamente en toda sensación: 1) Todo cuanto aparece en nuestro conocimiento externo aparece en el **espacio**. Es decir, toda cosa que percibimos está en relaciones espaciales con otras cosas, y ese conjunto de relaciones se rige por unas leyes propias. Toda cosa, por cuanto es *en* el espacio, es acorde con la constitución propia del espacio mismo, y 2) Por otra parte, todo cuanto aparece en nuestro conocimiento aparece en el **tiempo**. Es decir, toda cosa que percibimos está en relaciones temporales con otras cosas, etc.

La restricción que hemos puesto hace un momento responde a que el espacio no es condición de *todas* nuestras experiencias sino solamente de algunas. Al conjunto de las experiencias de las que es condición el espacio le llamaremos *experiencia externa*. A lo que en mi experiencia aparece sólo teniendo relaciones temporales lo llamamos *experiencia interna* (por ejemplo, la experiencia que tengo de mis estados de ánimo). Como toda experiencia acontece en mí, es un estado interno mío, podemos decir que *toda* experiencia es a la vez experiencia interna, y por tanto que el tiempo posee una primacía respecto del espacio: el **tiempo** es condición de la experiencia en general, mientras que el espacio lo es solamente de la experiencia externa.

El tiempo y el espacio son, por tanto, las condiciones de posibilidad del conocimiento por el lado de la sensibilidad. En terminología kantiana, esto mismo se expresa también diciendo que espacio y tiempo son las **formas a priori de la sensibilidad**. Y ya vimos (al hablar de Galileo) que tiempo y espacio son, con las diferencias que haya que señalar, multiplicidades de elementos iguales entre sí.

Ahora bien, ya hemos dicho también que el conocimiento es siempre conocimiento de algo y el algo siempre exige una cierta determinación. El conocimiento no puede ser solamente espacio y tiempo, porque en el puro espacio y en el puro tiempo, que son infinitos y homogéneos, no hay determinación ninguna. El conocimiento, por tanto, no puede ser mera sensibilidad. Tiene que haber también una manera determinada de recoger, reunir y unificar las impresiones. El conocimiento tiene que ser sensibilidad y entendimiento.

### 1.4. Condiciones de posibilidad de la experiencia (II): la Analítica trascendental

Las condiciones de posibilidad de la experiencia por el lado del entendimiento se investigan en una sección de la *Crítica de la razón pura* llamada *Analítica trascendental*.

Aquí la pregunta fundamental tendrá que formularse de esta manera: ¿hay algo que se cumpla necesariamente en toda conceptualización de los datos sensibles? ¿Hay condiciones tales que, si no se cumpliesen, no habría conceptualización del material que nos dan los sentidos? Sí, vuelve a decir Kant: siempre que pensamos algo (también cuando pensamos el material de los sentidos) estamos presuponiendo ciertas **reglas de unificación**, que son precisamente las que aplicamos cada vez que pensamos los datos sensibles. A estas reglas de unificación que suponemos cada vez que pensamos algo las llama Kant **categorías**, o **conceptos puros del entendimiento**. Puesto que el cometido principal del entendimiento es formular juicios, Kant consideró que hay tantos conceptos puros del entendimiento como formas posibles de juicio, con lo cual, analizando cuáles son las formas posibles del juicio, podremos descubrir cuántas categorías hay y cuáles son esas categorías. El descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento a partir de la tabla de los juicios posibles se llama "**deducción metafísica de las categorías**", y arroja un total de **12** categorías, divididas en cuatro grupos de tres<sup>6</sup>. Una vez descubiertas e identificadas, hay que demostrar que las categorías efectivamente son condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo, es decir, hay que demostrar que los fenómenos no pueden ser pensados si no es de acuerdo con las categorías. Esta demostración se lleva a cabo en la "**deducción trascendental de las categorías**", y en ella se muestra la validez objetiva de las categorías.

Por otro lado, hemos dicho que el conocimiento es algo que tiene dos caras, pero no hemos dicho que el conocimiento sea algo doble, o que sea dos cosas. El conocimiento es una sola cosa. Ahora bien, si queremos sostener que es una sola cosa entonces tenemos que mostrar que las dos caras del conocimiento

---

<sup>6</sup> Por ejemplo: según su cantidad, los juicios son *universales* (todo A es B), *particulares* (algún A es B) o *singulares* (un solo A es B), y las categorías correspondientes son las de unidad, pluralidad y totalidad. En cualquier caso, no vamos a detenernos a estudiar la lista completa y su significado.

son caras de un mismo fenómeno, es decir, que las dos caras expresan, en el fondo, lo mismo. Mostrar que las dos caras del conocimiento remiten a una sola significa demostrar que las formas a priori del entendimiento (las categorías) y las formas a priori de la sensibilidad (el tiempo) expresan, en el fondo, una misma cosa. Pues bien, esta demostración la lleva a cabo Kant en una de las secciones más enrevesadas de la *Crítica*, el *Esquematismo trascendental*. Allí muestra Kant que las categorías, en último término, son determinaciones del tiempo, modos de presentar el tiempo.

### 1.5. Los resultados de la *Crítica*

Hemos visto, entonces, que el conocimiento es un fenómeno que tiene dos caras, a las que hemos llamado sensibilidad (relacionada con la receptividad) y entendimiento (relacionado con la espontaneidad). También hemos dicho que si falla alguno de ellos no hay conocimiento. Ahora bien, esto significa que **sólo** hay conocimiento cuando están presentes los dos elementos, es decir, cuando “llenamos” los conceptos con los datos que nos ofrecen los sentidos. Por tanto, las categorías tienen aplicación válida en el mundo sensible, **y solamente dentro de él**, es decir, en el marco de lo que podemos percibir con los sentidos; si las categorías se aplican a “realidades” que estén más allá de la experiencia (es decir, que no podemos percibir con los sentidos), entonces no producirán conocimiento, puesto que falta uno de los dos ingredientes esenciales para que lo haya. Con esto hemos llegado a un resultado fundamental de la *Crítica de la razón pura*, y a la solución de las preguntas que habíamos planteado hasta ahora. Este resultado tiene un aspecto positivo y un aspecto negativo:

(Aspecto positivo) Los juicios sintéticos a priori **sí son posibles**, sí tienen fundamento.

- a) (Aspecto negativo) Pero son posibles **solamente** dentro de la experiencia posible, es decir, con relación a lo que podemos experimentar.

En definitiva: **hay** efectivamente **síntesis a priori**, pero la hay **sólo en, por y para la experiencia**. Hay lo sintético a priori, pero solamente en relación con la experiencia. Con esto ya podemos responder a las preguntas que nos hacíamos al principio de esta unidad. A) **¿Es posible formular a priori cosas acerca de la realidad?** La respuesta aquí es: **sí**, es posible; es posible porque, incluso antes de tener experiencia alguna, sabemos que, si estamos hablando de una experiencia válida, entonces tendrá que cumplir necesariamente las condiciones de posibilidad de la experiencia. Así es que, al describir esas condiciones de posibilidad de la experiencia, lo que estamos haciendo es afirmar cosas sobre la realidad *antes* de tener experiencia de ella; estamos enunciando *juicios sintéticos a priori*. B) **¿Es posible entonces la metafísica como ciencia?** Aquí la respuesta, sin embargo, dice: **no**, no es posible; y no es posible porque el único fundamento de los juicios sintéticos a priori es la forma de la experiencia, y si nos salimos de la experiencia posible ya no podremos construir juicios sintéticos a priori. Por lo tanto, la metafísica racionalista, que pretendía formular juicios sintéticos a priori acerca de “objetos” que están más allá de lo que podemos percibir (es decir, más allá de la experiencia) no puede justificar esas pretensiones, y **no puede ser una ciencia**.

Kant analiza y desmonta el error fundamental de la metafísica racionalista en una sección de la *Crítica de la razón pura* titulada *Dialéctica trascendental*, como vamos a ver continuación.

### 1.6. La *Dialéctica trascendental* y la imposibilidad de la metafísica como ciencia

Junto con la sensibilidad y el entendimiento, Kant estudia también en la *Crítica* la facultad de la **razón**. La razón, en este sentido restringido, no se refiere a la facultad del conocimiento cierto en general, sino solamente a la capacidad de *subsumir unos conocimientos dentro de otros conocimientos más generales*. La razón como facultad de subsumir **no** nos enseña, por tanto, nada nuevo; no es en sentido estricto una facultad de *conocimiento*, sino solamente una facultad de dar al conocimiento *determinada forma*. ¿Qué forma? La forma de un sistema cada vez más general y cada vez más unitario. En efecto, es una tendencia natural de nuestra forma de pensar el remitir todo conocimiento a principios cada vez más generales. La razón, por ejemplo, nos empuja a remontarnos de “todos los lápices caen” a “todos los cuerpos caen” y “todos los lápices son cuerpos”. Del mismo modo, podríamos preguntarnos por el fundamento de “todos los cuerpos caen”, y entonces nos remontaríamos a “todo elemento con masa en un campo gravitatorio sufre una fuerza”, etc. Vemos que la razón busca de manera natural las condiciones en las que se basan los juicios. La razón busca, en definitiva, encontrar juicios, leyes, e hipótesis cada vez más generales que abarquen y expliquen el mayor número posible de fenómenos con el menor número posible de principios.

Esta tendencia natural es positiva y eficaz mientras se mantenga dentro de los límites de la experiencia, pero el problema es que no siempre lo hace. En cierto momento, la razón “salta” de los datos sensibles a algo que unificaría todos esos datos pero que ya no está dentro de la experiencia. Así:

- 1) Los fenómenos físicos se pretenden unificar y explicar por medio de teorías metafísicas acerca del mundo (la «sustancia material» del racionalismo), lo que da lugar a **antinomias**.
- 2) Los fenómenos psíquicos se pretenden unificar y explicar por medio de teorías metafísicas acerca del alma (la «sustancia pensante» del racionalismo), lo que da lugar a **paralogismos**.
- 3) Unos y otros se intentan explicar y unificar por medio de teorías metafísicas acerca de una causa suprema de ambos (la «sustancia infinita» del racionalismo: Dios), lo que constituye el **ideal de la razón**.

Dios, alma y mundo son **ideas** de la razón. Una “idea”, en sentido técnico kantiano, es la representación de algo absoluto, de algo que rebasa el límite de toda experiencia posible. Los supuestos “objetos” de los que se ocupa la metafísica especial (el **alma**, el **mundo** y **Dios**) son precisamente *ideas*, en el sentido que acabamos de definir. La metafísica trata, por tanto, de pensar los contenidos de esas ideas. Y ahí radica el **error**: puesto que no podemos pensar nada sin aplicar categorías, cuando trata de pensar los contenidos de las ideas de alma, mundo o Dios, el metafísico escolar está aplicando categorías a objetos que están más allá de la experiencia, y ya sabemos que esa aplicación es **ilegítima** desde el punto de vista del conocimiento. El resultado de la aplicación **no** es conocimiento. Cuando el metafísico escolar habla sobre la simplicidad del alma, o sobre la infinitud del mundo, hay una apariencia de conocimiento, pero nada más que eso, apariencia.

Y, sin embargo, estas ideas tienen una función legítima dentro del uso teórico de la razón. Aunque no proporcionan conocimiento objetivo alguno, expresan, sin embargo, la tendencia de la razón de encontrar leyes y principios cada vez más generales. Sirven, por tanto, para integrar el conocimiento de la experiencia en un sistema más completo y racional. Este es el **uso regulativo** de las ideas y es perfectamente legítimo. El problema es que la razón olvida que sólo tienen un uso regulativo, y las toma como si fuesen ideas de objetos reales (hace de ellas un **uso constitutivo**). Es entonces cuando empiezan los errores de la metafísica.

Quedémonos, en cualquier caso, con la idea de que la razón tiende de manera natural a sobrepasar los límites de la experiencia. Ya hemos dicho que esa pretensión no puede quedar satisfecha en la esfera del conocimiento. ¿Será que otra fuerza pugna por salir?

## **2. El uso práctico de la razón**

Si el conocimiento teórico es aquel conocimiento “a través del cual conozco lo que es”, el conocimiento práctico (el tema del que se ocupa la **filosofía práctica**) es aquel conocimiento “a través del cual me represento lo que **debe ser**”. En la filosofía práctica de Kant está incluido el tratamiento de la ética, el derecho, la política e incluso la religión.

Acabamos de examinar el recorrido de la **Crítica de la razón pura** y hemos visto que ese recorrido podía resumirse, simplificando mucho, en un esquema de este tipo: en primer lugar, partimos del **hecho** de que distinguimos entre experiencia válida y experiencia no válida, o, lo que es igual, entre verdadera experiencia y pseudo-experiencia (nosotros decíamos: no a toda vivencia le reconocemos el estatuto de experiencia válida, etc.); después, nos preguntamos en qué consiste esa distinción, cuál es su esencia, en definitiva: cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia, y a partir de ahí desplegábamos el resto del sistema.

Pues bien, un esquema similar se encuentra también en la base de la filosofía práctica de Kant. Aquí también partimos de un cierto hecho (en latín: un *Faktum*) y tratamos de remontarnos a las condiciones que hacen posible ese hecho, es decir, a los elementos que constituyen la esencia de ese hecho. ¿De qué hecho partimos aquí? Del hecho de que distinguimos entre acciones “válidas” y acciones “inválidas”, es decir, del hecho de que la distinción acción correcta – acción incorrecta tiene sentido, tiene vigencia en nuestra conducta (y esto a nadie se le ocurre discutirlo: todos reconocemos algún criterio de “lo que está bien” y “lo que está mal”). Tirando de este hilo, lo que hace Kant es poner de manifiesto en-qué-consiste la **validez práctica**, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad (ver más arriba) de la validez práctica. Esta investigación se desarrolla en diversas obras de Kant, de distintas maneras y en distintos niveles, pero se puede decir que su núcleo está en la **Crítica de la razón práctica** y en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. A continuación intentaremos describir este núcleo.

### **2.1. Una nueva fórmula para la moral**

De entrada, la filosofía práctica de Kant se presenta como un mero análisis del fenómeno moral. No pretende proponer nada ni inventar nada nuevo. La moralidad, dice Kant, está presente íntegramente en nuestra conciencia cotidiana, prefilosófica, y no hace falta escribir ningún libro que nos explique lo que está bien y lo que está mal. En cierto modo, todo el mundo (hasta el hombre menos instruido) lo sabe ya.



Lo que pasa es que muchas veces nos dejamos confundir y seducir por teorías y motivaciones que nos apartan de la moralidad y nos hacen “olvidar” eso que siempre sabemos ya. Por eso, aunque no fundemos una nueva moral, sí tiene muchísimo interés encontrar una *nueva fórmula* de la moralidad, que exprese con claridad lo que en cierto todo el mundo ‘sabe ya’ y que nos sirva como guía explícita y precisa para atenernos a nuestro deber. En definitiva, Kant no pretende darnos un nuevo catálogo de deberes, sino solamente encontrar el principio que está a la base de todos nuestros juicios morales. Hay varias consideraciones que permiten llegar a ese **principio supremo de la moralidad**. Aquí ofreceremos solamente algunas de ellas.

## 2.2. El ámbito de lo moral y la crítica de las éticas materiales

Analicemos, en primer lugar, qué queremos decir cuando decimos que una conducta es “moral”, o que alguien “se ha comportado de manera moral”. Si una persona acostumbra a decir la verdad, pero sólo porque tiene miedo a enmarañarse con sus propias mentiras y a quedar mal, de manera que mentiría si supiese que nunca iba a caer en un renuncio, de esa persona, decimos, nadie afirmaría que dice la verdad **por motivos morales**. Del mismo modo, si alguien no mata a su vecino, pero solamente porque le desagrada tener que ir a la cárcel, o incluso porque le desagrada tener que mancharse de sangre y todo eso, de manera que le mataría sin dudar si pudiese librarse de esas dos cosas, de ese individuo tampoco diríamos que no mata **por razones morales**. En definitiva, **no** llamamos “moral” a la conducta que sirve como medio para conseguir algo que nos agrada, o para evitar algo que nos desagrada, es decir, **no** llamamos “moral” a la conducta que se justifica por estar orientada a un fin (como, por ejemplo, quedar bien ante los demás, o evitar la cárcel). Por el contrario, consideramos que la conducta **moral** es aquella que **no depende de cuáles sean mis fines**, es decir, aquella conducta que **no cambia por el hecho de que sea o no sea ventajosa para mí**. Precisamente por eso, cuando más claramente se percibe la moralidad de una conducta es cuando dicha conducta contraviene los intereses del agente. Si, por ejemplo, un soldado se viese obligado por la ley marcial a elegir entre matar a un hombre inocente o ser fusilado él mismo y, aunque deseando con toda su fuerza seguir vivo, a pesar de todo elige finalmente ser fusilado, entonces sí estaríamos inclinados (y mucho) a decir que ha actuado moralmente. ¿Por qué? Porque la decisión de no matar al inocente atenta visiblemente contra lo que suponemos que son los fines y preferencias del soldado, y a pesar de todo el soldado decide actuar de esa manera.

Este último ejemplo nos pone en la pista de otra consideración importante. Si el soldado del ejemplo, a pesar de estar amenazado, ha elegido no matar al inocente, es porque, a pesar de estar amenazado, **podía** elegir. Ello no es una particularidad de este caso concreto, sino un resultado general: *ninguna coacción, por grande que sea, puede eliminar la decisión*. Lo que puede hacer una amenaza es modificar los términos de la decisión, pero lo que jamás puede hacer es que no haya decisión. Una amenaza puede hacer que mi elección no sea entre ir a la guerra o quedarme en casa, sino entre ir a la guerra o ir a la cárcel, y quizás ir a la cárcel sea una estupidez, pero es evidente que yo **puedo** cometer esa estupidez, y negarme a ir a la guerra. Toda decisión es, por tanto, **libre**, y **nunca está determinada por fines**.

Por otro lado, acabamos de ver que la decisión moral es aquella decisión que **no se basa en fines** de ningún tipo. Con lo cual estamos en disposición de decir que la acción moral es la acción verdaderamente consecuente con la libertad (la acción que asume realmente la libertad). Con esto hemos delimitado ya el ámbito de “lo moral”. Pero recordemos que nuestro interés en esta sección era el de encontrar, con Kant, una respuesta a las preguntas ¿qué debo hacer? ¿Cómo debo actuar? Queremos encontrar, por tanto, una **norma** moral, una norma que nos diga qué debemos hacer, y que nos diga qué cosas están bien y qué cosas están mal. De hecho queremos encontrar la **norma** moral que se corresponde con el sentido que acabamos de dar a la palabra “moral”.

Ya sabemos que una norma que fuese verdaderamente una norma moral (en el sentido en el que hemos definido esta palabra) no podría estar basada en fines. Y puesto que no podría estar basada en fines, una norma que fuese verdaderamente moral tendría que valer como norma *independientemente de cuáles sean los fines que persiga el agente en cuestión*. Por lo tanto, esa norma moral sería una norma para **todas** las personas sin excepción, independientemente de qué tipo de personas sean, es decir, independientemente de cuáles sean sus fines y sus preferencias. Esa norma moral sería, por tanto, **universal** y **necesaria**: afectaría a todo ser racional posible.

Pues bien, aunque todavía no está dicha la última palabra, con este razonamiento Kant ha dado ya un paso de gigante, porque con él se ha separado de toda la historia previa de la ética. En efecto, hasta Kant todos los sistemas éticos han sido éticas **materiales**. ¿Qué es una ética material? Una ética que fija cierto contenido, cierto fin, como el bien supremo al que puede aspirar el hombre, y que después nos ofrece normas que dicen lo que hay que hacer para alcanzar ese bien supremo. Por ejemplo, los epicúreos de la Antigüedad consideraban que el placer era el bien supremo, y ofrecían reglas de conducta en

consecuencia (“no comas en exceso” o “aléjate de la política”, etc.). Santo Tomás consideraba que el bien supremo era la felicidad, cifrada en el conocimiento de Dios, y las normas correctas de conducta eran las que se encaminaban a ese fin. Estos son sólo dos ejemplos, pero todas las éticas anteriores a Kant eran, en el sentido mencionado, materiales. Y, precisamente por ser materiales todas ellas compartían también ciertos rasgos. Veamos cuáles son:

- a) Toda ética material es **empírica y a posteriori**: su contenido está extraído de la experiencia y es posterior a ella. En el caso de la ética epicúrea, por ejemplo, la consideración de que el placer es un bien proviene de la experiencia, que nos enseña que, por lo general, los seres humanos buscan el placer y rehúyen el dolor.
- b) En segundo lugar, las normas de toda ética material son **condicionales, hipotéticas**: su validez como mandatos está sujeta a cierta condición, y si la condición no se cumple, las normas no mandan. Una de las normas de los epicúreos decía: “no bebas en exceso”, lo cual, en el fondo, quiere decir: “no bebas en exceso si quieres vivir muchos años y disfrutar moderadamente de los placeres”. Pero ¿qué ocurriría si alguien contestase: “yo no tengo ningún interés en vivir muchos años”? Evidentemente, para esa persona la norma epicúrea dejaría de tener validez. Por tanto, las normas de las éticas materiales nunca ordenan de manera absoluta (“haz A”), sino solo de manera hipotética (“si quieres A, haz B”).
- c) Por último, toda ética material es **heterónoma**. “Heteronomía” se opone a “autonomía”, y significa que la norma de la acción viene dada **desde fuera**. En ese caso, la norma del obrar no proviene del propio agente y de su capacidad racional de obrar, sino desde instancias exteriores a él (las inclinaciones, la ley divina, etc.).

### 2.3. La idea de una ética formal y autónoma

Con este análisis vemos que **ninguna** norma **material** puede satisfacer las (duras) condiciones que ha impuesto Kant para que algo pueda ser considerado una “norma moral”. Ninguna norma material puede ser una norma verdaderamente moral en el sentido que le ha dado Kant a esta expresión –es decir, ninguna puede ser una norma universal y necesaria–, puesto que toda norma material se basa en la experiencia, y la experiencia, como ya sabemos, no puede darnos necesidad ni universalidad en sentido estricto. Pero si ninguna ética material nos sirve, la solución –si es que la hay– parece que debe estar en una ética **formal**. ¿Qué es una **ética formal**? Una ética que no presupone ningún fin determinado y que, en consecuencia, tampoco propone ningún curso de conducta determinado. Parece que se trata, por tanto, de construir una ética que sea formal.

Fijémonos, en primer lugar, en que los materiales con los que nos hemos quedado son extremadamente pobres. Como hemos desechado todos los fines a los que pueda estar dirigida una decisión, es decir, toda materia posible de una decisión, lo único que nos queda es la **forma** de la decisión. La palabra “forma”, como término técnico de la filosofía, ya nos ha aparecido más arriba. Allí dijimos que la “forma” de algo es lo mismo que la esencia de algo, esto es, aquello que hace que algo sea lo que es. La forma de “caballo”, por ejemplo, es el conjunto de condiciones que comparten todos los caballos individuales, y que hacen que todos ellos sean, precisamente, caballos. Así pues, la forma de la decisión será aquello que todas las decisiones comparten por el mero hecho de ser decisiones (es decir, independientemente de qué sea lo que en cada caso se decida). ¿Cuál es la forma de la decisión? Kant dice: la forma de la decisión es la **universalidad**. ¿Por qué precisamente la universalidad? Porque si intentamos formular no ésta o aquella decisión, sino la decisión *en general*, nos damos cuenta de que todas nuestras decisiones tienen la forma de un: “dadas las condiciones A, B, C..., hacer X” (dadas ciertas circunstancias, hacer tal cosa). Independientemente de que nunca más se repita la situación en la que me encuentro, el hecho es que nosotros tomamos los términos de la decisión como algo repetible, como algo que se puede aplicar a un caso, y a otro, y a otro..., y así indefinidamente, etc. Así pues, todas nuestras decisiones tienen la **forma de la universalidad**. ¿Será esto suficiente para extraer de aquí una norma moral? ¿será suficiente para construir la tan esperada ética formal?

La respuesta es que **sí**, porque si ponemos a prueba a cada decisión con el criterio que hemos extraído de ellas mismas (la universalidad), es decir, si tratamos de pensar todas las decisiones como realmente universales, vemos que algunas “pasan” la prueba y otras “no pasan”. Por ejemplo, la decisión de “mentir” no pasa la prueba, porque una situación en la que la mentira fuese una conducta universal es contradictoria consigo misma y por tanto imposible (para poder mentir es necesario que haya un código lingüístico mayoritariamente reconocido, y si todo el mundo miente todo el rato no habría tal código). Esto –el que algunas decisiones queden excluidas y otras admitidas– es todo lo necesario para poder decir que tenemos una norma moral, y de hecho con este paso hemos llegado ya al final del camino. Ya tenemos una norma que es plenamente formal, y que por tanto no manda de manera hipotética. Se trata de

un **imperativo categórico**. De hecho, dice Kant, sólo hay un imperativo categórico, y es el que hemos encontrado hace un momento. Ese imperativo categórico es uno, pero se puede formular de distintas maneras. La formulación más famosa dice: **“obra de tal manera que puedas querer que la máxima de tu conducta se convierta en ley universal”**<sup>7</sup>.

Este principio sí satisface ya, por fin, los criterios que había impuesto Kant. Este principio es el principio de una ética **formal, autónoma, a priori** y, por tanto, **universal y necesaria**. Como estamos viendo, una ética formal no nos dice “haz esto” o “haz aquello”, sino “actúa de manera que...”. Lo que importa en una norma verdaderamente moral no es el **qué**, sino el **cómo**.

Hagamos un alto en el camino para fijarnos en cierto paralelismo entre la filosofía teórica y la filosofía práctica de Kant: en ambos casos hemos partido de un cierto hecho, y hemos obtenido las **condiciones de posibilidad** de ese hecho, en el primer caso de la experiencia (=el conocimiento), y en el segundo caso de la decisión. Además, en el segundo caso, el estudio de las condiciones de posibilidad de la decisión nos ha permitido encontrar también el criterio de **corrección** de las acciones, lo cual demuestra que estamos ante una ética verdaderamente **autónoma**, puesto que es el propio agente que actúa se da a sí mismo la regla de su obrar.

#### 2.4. *Los postulados de la razón práctica*

La **libertad**, la **inmortalidad del alma** y la **existencia de Dios** son, según Kant, postulados de la razón práctica. El término “postulado” se refiere a algo que no es demostrable pero que está presupuesto necesariamente como condición de otra cosa. En el caso de los “postulados de la razón práctica”, se trata de condiciones que están *necesariamente presupuestas en la propia idea de moral*. Veamos cómo se produce tal conexión.

Para empezar, la exigencia de obrar por deber supone que podemos elegir entre varias cosas y que podemos elegir precisamente esa a la que llamamos deber, es decir, supone que somos libres (**postulado de la libertad**). Por otro lado, nuestra conducta tiene que adecuarse totalmente al deber y esto es algo que no podemos alcanzar en el plazo de una vida humana, sino solamente en un proceso infinito; por tanto, tenemos que presuponer en cierto modo que somos inmortales (**postulado de la inmortalidad del alma**). Por lo que se refiere a la existencia de Dios, la tarea moral sólo tiene sentido si finalmente hay alguna esperanza de que si nos hacemos dignos de ser felices al actuar por deber, además, vamos a recibir el premio de la felicidad que merecemos. Y sólo la existencia de Dios garantiza que haya un acuerdo entre el ser y el deber ser, ya que Dios reúne en sí la suprema perfección moral y la omnipotencia (**postulado de la existencia de Dios**).

Ya hemos visto, al hablar de la metafísica racionalista, que la metafísica especial tenía como temas centrales el mundo, el alma y el Dios, y también hemos visto cómo Kant demostraba que sobre dichos asuntos no puede haber conocimiento. Pero entonces, si son imposibles de conocer para el hombre, ¿por qué ese empeño? ¿por qué los filósofos han tratado de siempre de decir algo sobre estas cosas, en vez de renunciar de una vez por todas a ellas? Pues porque, en el fondo, hay una tendencia **natural** de la razón hacia ese tipo de contenidos. Así pues, vemos que esos supuestos objetos del conocimiento que eran el “alma”, el “mundo” y “Dios”, y que habían sido expulsados por Kant del reino de lo cognoscible, **reaparecen** ahora en el estudio de la razón práctica. Evidentemente, ya no aparecen como cosas que se puedan conocer, sino como **postulados de la razón práctica**. En suma, mediante los postulados Kant sitúa en el terreno adecuado (el uso práctico) la tendencia de la razón humana a salirse del límite de la experiencia, y a plantearse cuestiones como Dios, la inmortalidad o la libertad.

#### 2.5. *El lugar de la religión en la obra de Kant*

Con lo que llevamos dicho hasta el momento hemos respondido ya a dos de las tres preguntas fundamentales de la razón. En efecto, una de las preguntas fundamentales de la razón dice: **¿qué puedo conocer?** Y para esa pregunta ya tenemos respuesta: podemos conocer científicamente aquello que está dentro de la experiencia posible. Otra pregunta fundamental de la razón dice: **¿qué debo hacer?**, pero también para esta pregunta tenemos ya respuesta: debo actuar de manera autónoma, es decir, de manera que no incumpla el imperativo categórico. Sin embargo, Kant considera que la razón se hace también una tercera pregunta: **¿qué me cabe esperar?** Es decir, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo (=si actúo

---

<sup>7</sup> Otras formulaciones son: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio»; «obra de tal modo que tu voluntad pueda ser universalmente legisladora»; «obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza».

moralmente)? Ya hemos visto que Kant, al romper con todas las éticas materiales, ha desechado la felicidad como fundamento de la moralidad. Ningún fin (es decir, nada de lo que me puede hacer feliz), ni tampoco el conjunto de todos ellos, puede constituir un fundamento válido de la moral. La felicidad no puede ser el fundamento de la moralidad (pues entonces, estaríamos otra vez en una situación de heteronomía). Sin embargo, el hombre no puede dejar de preguntarse por el resultado de su conducta, y concretamente no puede dejar de preguntarse por el efecto de la conducta moral: ¿Cuál sería el mundo que una voluntad enteramente moral produciría si ello estuviese en su poder? Sería un mundo en el cual la felicidad estaría repartida de acuerdo con la moralidad (es decir, de acuerdo con dignidad de ser feliz): los “buenos” serían más felices que los “malos”, y su felicidad sería directamente proporcional a su virtud. Esta es la idea del **sumo bien**. Por otro lado, es fácil ver que la virtud moral es cosa de la voluntad, mientras que la felicidad depende de la marcha del mundo. De hecho, lo que vemos a nuestro alrededor habitualmente es que la gente con menos escrúpulos es la que se sale con la suya... Por lo tanto, la correlación perfecta entra virtud y felicidad sólo es posible si hay un ente que sea absolutamente bueno y al mismo tiempo creador omnipotente del mundo, y que se encargue de garantizar tal correspondencia. Es decir, el sumo bien sólo es posible si existe Dios.

Lo fundamental aquí es darse cuenta de cómo ha cambiado el papel que desempeña Dios en la moral. En la reflexión ética de, por ejemplo, Santo Tomás, Dios era el fundamento de la moral, y nuestros deberes morales eran los que Dios había fijado como tales. En Kant todo esto se ha dado la vuelta: Dios no desempeña ya ningún papel en la fundamentación de la moral (recuérdese que nosotros hemos deducido los principios de la moral *sin recurrir en ningún momento* a Dios). La referencia a Dios, y la religión en general, aparecen en Kant una vez que **ya** tenemos definida y reconstruida la moral, y de hecho aparecen como *consecuencia* de la moral. Y como una consecuencia que nos permite volver sobre la moral y ampliarla en el sentido de reconocer nuestros deberes morales como mandatos divinos. Un hombre bueno tiene derecho a creer que será recompensado con la felicidad; tiene, en este sentido, derecho a creer en Dios. La religión es por tanto la respuesta a la pregunta ¿qué me está permitido esperar? Se trata en cualquier caso, de una **religión racional pura**, que es racional pura porque es consecuencia de la determinación de la voluntad por la razón pura práctica. Frente a esta religión racional, todas las religiones reveladas no son más que una preparación.

Resumen realizado por Guillermo Villaverde. Materiales que se han tenido en cuenta: *Historia de la filosofía II*. Felipe Martínez Marzoa, Istmo, 1973; *Historia de la filosofía*. J. M. Navarro Cordón, J. L. Pardo, J. Pérez de Tudela, Anaya, 2009; *Filosofía*. Alejandro Bugarín Lago, Everest, 2004; *Introducción a la metafísica*. Jean Grondin, Herder, 2006;