

## TEORIA DE LA CIENCIA EN KANT: DE LA METAFISICA A LA HISTORIA

### PLANTEAMIENTO DEL TRABAJO

Para dilucidar esta cuestión, sobre cuyo interés no es necesario llamar la atención, es preciso comenzar diferenciando dos tradiciones de pensamiento a propósito de la teoría de las ideas que confluyen en Kant. Estas dos tradiciones (con sus correspondientes programas de investigación) están perfectamente diferenciadas por Popper al distinguir entre la teoría del cubo y la teoría del reflector<sup>1</sup>. En una y otra teoría las hipótesis del programa de investigación acerca del ámbito de la teoría de las ideas pueden diferenciarse y especificarse claramente. Los autores que Kant tiene in mente y con los que discute explícitamente en la *Crítica de la razón pura* son Hume y Leibniz<sup>2</sup>. En el primer caso la hipótesis dominante es la de la génesis de las ideas a partir de lo empírico; y en el segundo la naturaleza «productora» del entendimiento. El problema,

1 K. R. Popper, *Conocimiento objetivo*, trad. C. Solís Santos (Tecnos, Madrid 1974) pp. 307-25. La utilización de esta expresión de Popper («teoría del cubo» / «teoría del reflector») en este contexto no es debida a ningún intento de concesión a la coyuntura. Popper es quien ha replanteado de una forma rigurosa y con buen conocimiento de la historia algunos de los problemas que voy a tratar en este artículo. Considerando la filosofía de Popper no como una simple metodología que tiene en su base una ontología más o menos concienciada, sino como una teoría de la ciencia en el sentido alemán del término (no está demás recordar que Popper está ligado fundamentalmente a la tradición alemana de pensamiento y no a la anglosajona) tenemos entonces que su teoría del tercer mundo no es un «accidente» en el conjunto de su metodología de la ciencia, sino el núcleo mismo desde el que mejor se hace comprensible toda su filosofía. Esto sentado nos encontramos entonces con que el racionalismo crítico de Popper está replanteando una serie de problemas claramente formulados en Kant y evidentemente no superados, entre otras cosas porque no es que queden marginados por el hegelianismo y posthegelianismo, sino que se insertan en la más palpitante actualidad y no pueden ser considerados como superados históricamente. El racionalismo crítico de Popper, la hermenéutica de Gadamer y el marxismo son tres programas de investigación que ocupan las primeras líneas en la amplia y variada actualidad filosófica. Y la problemática que estas tres tradiciones discuten no es ajena a los planteamientos kantianos. Con ello no quiero afirmar que no hay nada nuevo bajo el sol, sino simplemente que una relectura de Kant puede sernos muy provechosa.

2 El texto fundamental en el que se enfrenta con Leibniz es en el Apéndice a la analítica de los principios (*K. r. V.*, B 316-349 y A 260-92; II, 25-44); mientras que con Hume lo hace fundamentalmente en la segunda analogía de la experiencia (*K. r. V.*, B 232-56 y A 190-211; I, 323-38). Un estudio y exégesis detenido de estos dos textos nos sitúan en el núcleo de la solución kantiana a los problemas planteados en su momento.

cuyo intento de solución va a dar origen a la tentativa teórica kantiana, es el de la conjunción de la determinación (entendimiento - *Verstand*) con la espontaneidad (razón - *Vernunft*). El programa de investigación de la teoría del cubo ha resuelto perfectamente la cuestión de la determinación. El más grave problema kantiano es cómo resolver con la misma precisión el problema de la espontaneidad sin caer en la tendencia humana a la ilusión tan duramente criticada desde el campo de la teoría del cubo. El camino kantiano para lograr una solución adecuada a tan difícil problemática es el de intentar una deducción trascendental de las ideas de modo similar a como ha logrado la deducción trascendental de las categorías. Dicho empeño es emprendido por Kant en el *Apéndice a la Dialéctica trascendental* con clara conciencia de la dificultad que ello comporta, dado «que la razón humana tiene en este caso una propensión natural a rebasar estos límites (los de la experiencia posible) y que las ideas trascendentales son para ella tan naturales como lo son para el entendimiento las categorías, aunque con la diferencia de que mientras las últimas conducen a la verdad, o sea a la concordancia de nuestros conceptos con el objeto, los primeros provocan una mera ilusión, aunque irresistible a cuyo engaño a penas con la crítica más severa puede ponerse coto»<sup>3</sup>. El problema, pues, es difícil, pero dado que hay un buen uso (inmanente) de las ideas trascendentales, la tarea del crítico de la razón estriba en asegurar ese buen uso (científico) que impida caer en la ilusión (ideología). La idea en sí no hay que identificarla con la ilusión; es el uso de las ideas quien nos enfrenta con el problema de la ilusión. De aquí que los posibles vicios de subrepción (usos ilusorios, ocultadores) no haya que atribuirlos ni al entendimiento ni a la razón pura, sino a un defecto de la facultad de juzgar.

Si la razón no es en sí productora de ilusiones (ideologías), ¿cuál es su función en el conjunto del sistema de los saberes? «La razón... no crea conceptos (de objetos), sino que se limita a ordenarlos, y le da aquella unidad que pueden tener en su máxima extensión posible»<sup>4</sup>. Las ideas trascendentales de la razón son conceptos dialécticos cuyo uso no es constitutivo, sino regulador, pero necesario para el saber humano, que tiende hacia el sistema. Lo propio de la razón no es producir conceptos constitutivos, sino lo sistemático del conocimiento según leyes necesarias. Pero entonces se nos plantea el problema de la verdad a un nivel específicamente distinto. En el plano del entendimiento el problema de la verdad se nos planteaba como la correspondencia entre el concepto y el objeto; en el de la razón se nos plantea no como problema de correspondencia, sino como problema de coherencia sistemática<sup>5</sup>.

3 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (K. r. V.) A 642 y B 670, II 280. Todas las citas referidas a la *Crítica de la razón pura* se hacen de acuerdo con la común costumbre establecida: anotación de la primera y segunda edición. A dichas anotaciones les sigue la cita de la edición castellana según la traducción de J. Rovira Armengol (Losada, Buenos Aires 1970), en dos tomos.

4 *Ibid.*, A 643 y B 671; II 281.

5 Para evitar posibles malentendidos a la hora de la lectura de la filosofía kantiana es conveniente considerar la estética, analítica y dialéctica como tres niveles a escalas diferentes y con problemática también diferente. Esta precisión es muy

Esto quiere decir que la relación universal/particular se realiza de modo completamente diferente en un plano y en otro. En el plano de la razón, que es el que ahora estamos considerando, el universal no viene determinado por el particular, sino que a partir de él se deduce el particular. Con lo cual tenemos que el universal tiene una autonomía con respecto al particular. Ahora bien, ¿cómo controlar dicha autonomía del universal para que no desemboque en la ilusión y se mantenga dentro de un uso bueno (inmanente). Para solucionar dicho problema distingue Kant entre el uso apodíctico y el uso hipotético (problemático) de la razón. Este último aspira a dar un nuevo tipo de universalidad a los conocimientos del entendimiento: esa universalidad que está fundada en la unidad sistemática. La cual no es algo dado a la razón en un objeto, sino un proyecto de la razón que por lo mismo ha de ser considerado problemáticamente. La unidad sistemática no tiene su razón de ser en un objeto, sino en una idea. Esta distinción es clave para comprender el planteamiento kantiano.

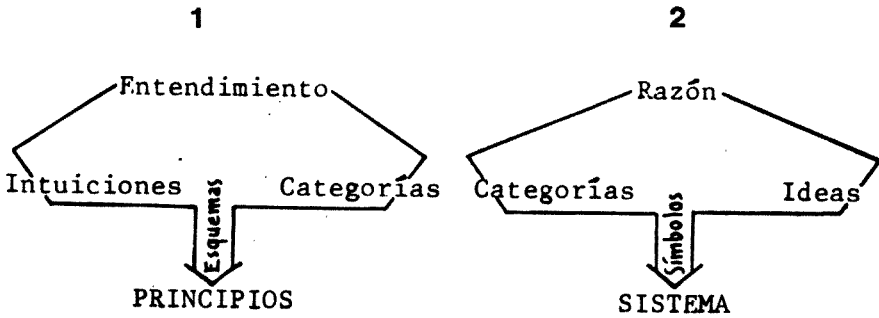
#### TEORIA KANTIANA DE LA CIENCIA

La comprensión adecuada de los problemas que aquí estamos tratando exige que miremos a la totalidad de la filosofía kantiana y nos planteemos su estudio no desde un ángulo limitado de la misma sino desde su totalidad contextualizada en el mundo histórico en el que su obra fue escrita. Si así lo hacemos nos encontramos con que en la obra kantiana están presentes dos concepciones de la ciencia que se corresponden con los dos espacios que en aquel momento están o bien demarcados o demarcándose como científicos: el espacio demarcado por el mecanicismo y el demarcado por la teleología. La distinción kantiana entre entendimiento y razón puede servirnos en este momento para explicitar lo que aquí quiero decir. Dicha distinción no solamente hace alusión a dos facultades del conocimiento de acuerdo con la más clásica terminología kantiana sino que también implica dos soluciones diferentes con respecto a la teoría de la ciencia. La generalidad de las interpretaciones de la filosofía de Kant carga el acento sobre el entendimiento, descuidando la importancia de la problemática que se anuda en torno a la razón. Podemos encontrar razones históricas que expliquen esta lucha, aunque no voy a entrar en este punto. Lo que sí quiero afirmar es que la problemática científica anudada en torno a la razón es tan importante como la anudada en torno al entendimiento. Y sobre ella es sobre la que aquí voy a tratar. Explicitando y completando ideas ya tratadas<sup>6</sup>, puede sintetizarse la doble concepción kantiana de la ciencia del siguiente modo:

importante para una adecuada solución de los problemas que aquí nos ocupan. Algunas de las aparentes contradicciones en cuanto a la consideración de la cosa en sí se diluyen teniendo en cuenta esta indicación.

La problemática kantiana de la verdad a nivel de la dialéctica se nos ilumina si la consideramos de acuerdo con el planteamiento de Hegel en el libro III de la *Lógica* en el apartado titulado «La idea de lo verdadero».

6 C. Flórez Miguel, *Kant, de la Ilustración al socialismo* (Salamanca 1976) 101-16.



En uno y otro caso la aplicación (Anwendung) la lleva a cabo la facultad de juzgar. En el primero de los casos directa y deductivamente a través de los esquemas, en el segundo indirecta y analógicamente a través de símbolos. Ambas aplicaciones fundan un tipo de conocimiento científico. En ambos casos se da una superación de la teoría inductivista por parte de Kant cosa que le ha llevado a Popper a decir que si el problema de la inducción es el problema de Hume el de la demarcación puede ser llamado problema de Kant. Pues bien, la superación por parte de Kant de la teoría inductivista humeana es tan importante como su despertar del sueño dogmático, mientras que no se presta tanta atención como a aquélla. ¿Cómo explicar dicha superación?

Si nos aproximamos al texto de la *Crítica de la razón pura* donde Kant critica el planteamiento de Hume (segunda Analogía de la experiencia) podemos descubrir que lo importante en el mismo es que en lugar de hablar, como sus predecesores, incluido Hume, de sensaciones, impresiones o creencias Kant está analizando teorías científicas (en concreto la teoría newtoniana). Es decir, Kant no discute la dimensión psicológica (subjektivista) del origen inductivo-generalizador del conocimiento; sino que se plantea el origen del mismo planteando por primera vez una teoría de la anticipación. «Pasa aquí (Kant está discutiendo el concepto de causa) lo mismo que con otras representaciones puras a priori (por ejemplo, Espacio y Tiempo) que podemos sacar de la experiencia en estado de conceptos claros, porque los *hemos puesto en ella nosotros mismos* y la hemos realizado por medio de ellos»<sup>7</sup>. Kant está planteando lo que luego va a plantear Popper entre otros: que la teoría de la tabula rasa es absurda y que el conocimiento no parte de cero, sino que *pre-supone* siempre un conocimiento básico. El adecuado sentido de la revolución copernicana kantiana lleva consigo la superación de la teoría de la inducción (Hume) y el planteamiento del conocimiento a partir de una teoría de la anticipación. «Tenemos en nosotros representaciones de las que podemos también tener conciencia. Pero, por extensa, exacta y precisa que esta conciencia pueda ser, éstas no son más que representaciones interiores de nuestro espíritu en éste o la otra relación de Tiempo. ¿Cómo, pues, es que las *suponemos* un objeto o les *atribuimos* además

7 Kant, *K. r. V.*, A 196 y B 241; I 329.

de la realidad subjetiva que como modificaciones tienen, no sé qué especie de realidad objetiva?»<sup>8</sup>. Es decir, el problema del conocimiento tal como aquí está planteado si tenemos en cuenta el hecho histórico de las teorías científicas estriba en cómo justificar objetivamente las suposiciones o expectativas que se encuentran en la base del mismo. Lo relevante en el problema del conocimiento científico no es su origen a nivel de sentido común (planteamiento prekantiano), sino sus modificaciones y la explicación histórica de las mismas.

Es fundamental ampliar más este planteamiento por la importancia del mismo para este artículo. A fin de hacerlo lo más ajustadamente posible voy a atenerme al comentario del § 27 de la *Crítica de la razón pura*, en el que habla del resultado de la deducción de los conceptos del entendimiento. En este párrafo se dedica Kant a especificar su posición en el mapa de soluciones a la teoría del conocimiento. Y va a decirnos lo que sabemos desde siempre y que ha sido repetido hasta la saciedad: que no es ni empirista ni racionalista. Pero me interesa llamar la atención sobre el modo de decirlo. Para dar razón de su posición va a acudir a una analogía entre las teorías presentes en su momento para explicar a los seres vivos y la relación experiencia / conceptos. La relación experiencia / conceptos puede ser triple: como una especie de generatio aequivoca (la experiencia fundaría la posibilidad de los conceptos); como una especie de sistema de la preformación (tendríamos unas disposiciones subjetivas innatas que posibilitan el pensar) y finalmente como una especie de sistema de la epigénesis (las categorías contienen de parte del entendimiento los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general).

La generatio aequivoca no da propiamente hablando una explicación científica de los orígenes. Cosa que le ocurre también al empirismo en el caso del conocimiento. La preformación, hipótesis intermedia entre la generatio aequivoca y la epigénesis, es fácil de refutar. Supone una noción de germen puesta por el creador y que contendría desde el primer momento la realidad íntegra del ser individual. El ejemplo más claro de esta teoría es la monadología de Leibniz. La teoría de la preformación tiene como presupuesto de la misma una armonía preestablecida entre las disposiciones del germen y las leyes de la naturaleza, lo que trae consigo la necesidad de acudir a una causa exterior a la naturaleza para dar razón de la misma. La novedad de la epigénesis se encuentra en su pretensión de explicar la generación de los seres vivos ateniéndose a las posibilidades estructurales de la naturaleza y evitando la necesidad de acudir a ninguna causa exterior a la misma. Para ello la epigénesis supone un concepto (el de especie) científico que es quien va a hacer posible dicha explicación. En el concepto científico de especie tal como lo usan algunos naturalistas en el contexto kantiano se incluyen los siguientes elementos: en primer lugar se supone la existencia de un «molde interior» con posibilidad para organizar la materia. Esa posibilidad implica la existencia de una «fuerza formadora», que pronto va a ser denominada vida. Todo ello hace posible el concepto de organismo, que su-

8 *Ibid.*, A 197 y B 242; I 329-30.

pone que la materia funciona alternativamente como fin y como medio y que el todo (ser organizado) solamente puede ser pensado como un sistema de causas finales. El concepto de organismo hace también posible pensar el concepto de reproducción. Los seres organizados pueden reproducirse gracias a la «fuerza formadora» interior a los mismos .

Relacionando todo esto con la solución kantiana al problema del conocimiento podemos decir que su teoría de la ciencia considera al hombre como «ser organizado» (organismo) con una fuerza formadora interna capaz de responder «anticipadamente» (gracias a lo que Kant llama espontaneidad) al medio. De esta manera su solución al tema del conocimiento es una superación dialéctica de las dos soluciones anteriores: empirismo y racionalismo. En la solución kantiana el resultado del conocer debe ser entendido como el producto de una construcción continua gracias a la interacción permanente organismo (sujeto) medio (objeto). Esto quiere decir que a priori y a posteriori no hay que verlos en Kant como dos «cosas» distintas, sino como dos factores de la actividad operativa del sujeto a través de la cual va construyéndose la experiencia<sup>9</sup>.

El acabamiento de los anteriores planteamientos exige una referencia a la teoría kantiana de la reflexión. La más adecuada expresión de la misma está sintetizada en su teoría del juicio reflexivo. Este es teorizado por Kant en la *Critica de la facultad de juzgar*, pero su función está presente ya en la *Critica de la razón pura* tanto en el paso de la Analítica de los conceptos a la Analítica de los principios como en la Dialéctica.

Lo característico del juicio reflexivo es que es subjetivo. Pero aquí la noción de subjetividad no hay que entenderla psicológicamente, sino de modo trascendental. Gracias al juicio reflexivo el sujeto «presupone» un principio que queda fundado objetivamente en el uso exitoso del mismo. Es decir, tendríamos entonces que el conocimiento científico es entre otras cosas «confirmación de expectativas, suposiciones». Kant afirma esto apoyándose en la consideración de la teoría newtoniana y en el modo como los naturalistas de su momento dan explicación de la naturaleza. Un párrafo de la *Critica de la razón pura* puede servirnos muy bien para cerrar este punto. «La investigación de la naturaleza sigue su marcha guiándose exclusivamente por la cadena de las causas naturales según leyes naturales de la naturaleza y aunque según la idea de un creador, no para derivar de esta la finalidad que busca en todas partes, sino para conocer su existencia a base de esta finalidad que se busca en las esencias de las cosas de la naturaleza y en lo posible también en las esencias de absolutamente todas las cosas, y, por consiguiente, como absolutamente necesaria. Lo último puede lograrse o no, pero la idea sigue siendo exacta, y asimismo su uso con tal de que se circunscriba a las condiciones de su uso regulativo»<sup>10</sup>. En primer lugar está muy claramente expresado que el concepto de finalidad como concepto tras-

<sup>9</sup> Este funcionamiento del conocimiento de acuerdo con el mecanismo de la anticipación hoy es más fácilmente comprensible gracias a los estudios entre otros de Piaget. Puede verse al respecto su obra *Biología y conocimiento*, trad. F. González Aramburu (Siglo XXI, Madrid 1973), especialmente las pp. 170-85.

<sup>10</sup> Kant, *K. r. V.*, A 694 y B 722; II 310-11.

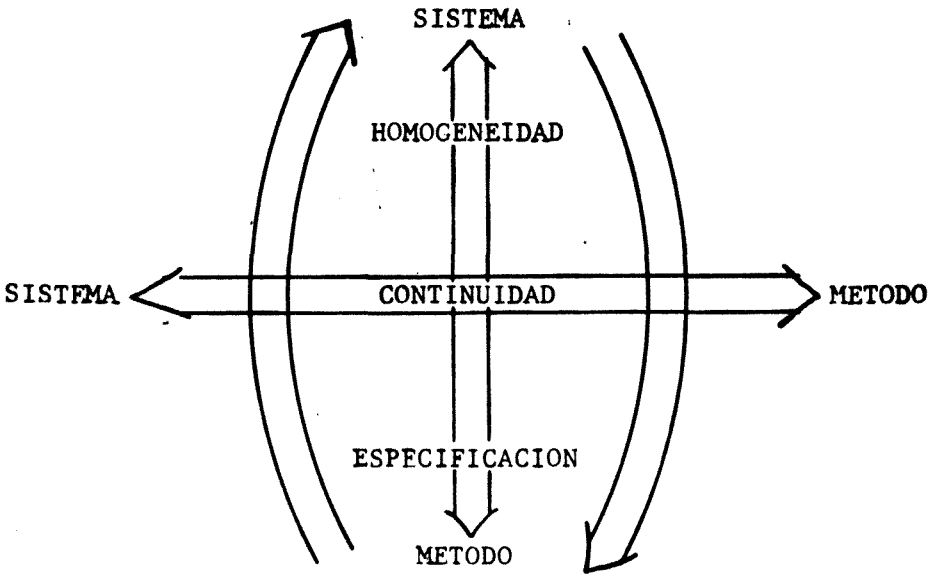
cidental no se funda en la idea de un creador, sino en las esencias de las cosas; y en segundo lugar su valor científico depende del uso que del mismo se haga en la investigación de la naturaleza y de los resultados científicos que se deriven de dicho uso. Esto implica que el «carácter regulador» de las ideas transcendentales no debe ser considerado en Kant como una cuestión metafísica de muy difícil solución, sino como una consideración distinta de la teoría de la ciencia, cosa que vamos a investigar más detenidamente <sup>11</sup>.

#### FISICA Y BIOLOGICA: DOS ESTRATEGIAS ANTE LA NATURALEZA

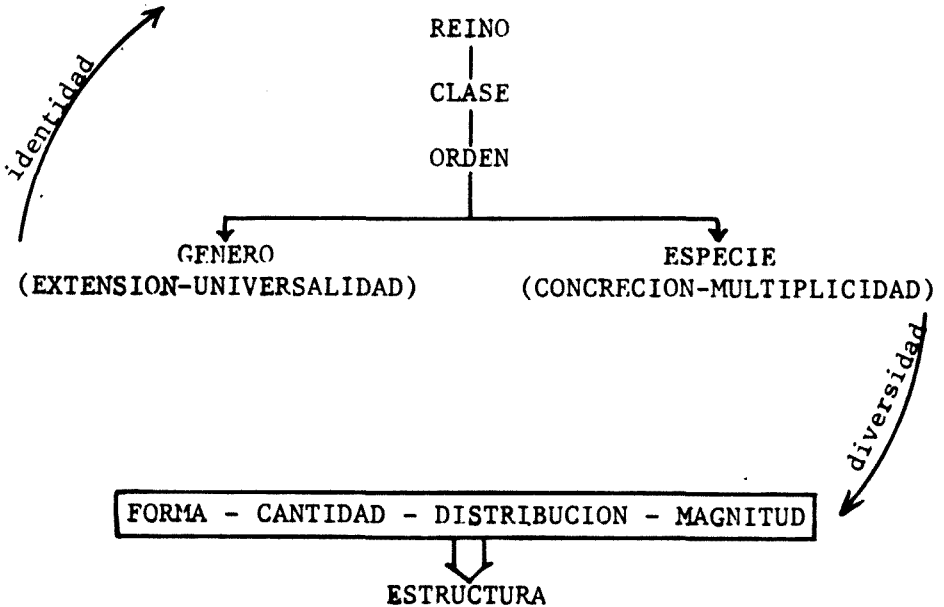
Visto lo anterior podemos preguntarnos con Kant si es posible «postular a priori» la unidad sistemática; ya que si ello fuera así dicha unidad sistemática pasaría a ser un principio trascendental de la razón y su necesidad no sólo sería subjetiva y lógica, sino también objetiva. Kant indica dicha posibilidad de postular a priori la unidad sistemática mediante una ejemplificación de la causalidad de una sustancia; para añadir inmediatamente que eso que «expone» el ejemplo puede verse también en los principios de los filósofos sean ellos conscientes o no del hecho. Para que se vea el alcance de su planteamiento esboza Kant el «sistema de la naturaleza» tal como el mismo está siendo planteado por los científicos de la vida en esos finales del siglo XVIII. Esta referencia a Linneo, aunque aquí no le cita explícitamente, es clave para una adecuada lectura de la *Critica de la razón pura*. En la infraestructura de la misma no sólo se encuentra la física que va de Galileo a Newton, sino también esa ciencia de la vida que está en proceso constituyente a lo largo del s. XVIII. La importancia de este hecho es fundamental, porque los métodos de investigación que usa la ciencia de la vida y su consideración de la naturaleza son muy distintos a los métodos y consideración de la naturaleza de la ciencia de la física. Esto trae consigo que el planteamiento epistemológico de lo que Kant llama ideas sea distinto del planteamiento epistemológico de los conceptos.

En el Apéndice que venimos analizando recoge Kant la problemática de la clasificación tal como la misma se encuentra planteada en los naturalistas del siglo XVIII. Dicha problemática, decisiva para interpretar la epistemología kantiana, puede ser sintetizada en los esquemas siguientes:

<sup>11</sup> Quiero insistir de nuevo en la relación entre el «carácter regulador» de las ideas kantianas y la moderna teoría de la anticipación que Gadamer ha teorizado tan profundamente en *Warheit und Methode* (Tübingen 1965) 250 ss. A este respecto quiero llamar la atención sobre el hecho de que el mecanicismo y la teleología son consideradas en Kant como ideas reguladoras y como tales juegan en el campo de las ciencias el papel de teorías anticipadoras. Este es un aspecto muy importante de la teoría kantiana de la ciencia que no ha sido puesto suficientemente de relieve.



LEX CONTINUA IN NATURA





Las dos figuras anteriores son una esquematización del «sistema de la naturaleza» tal como es visto por los naturalistas del siglo XVIII. Dicha «visión científica» de la naturaleza no se apoya sobre «un objeto idóneo en la experiencia», sino sobre una «idea»: la continuidad de las formas. Pero de dicha idea no puede hacerse un «uso empírico», lo que no quiere decir que no quepa un «uso científico», ya que dicha idea está mostrándose fecunda en las investigaciones de los naturalistas. Se trata, pues, para Kant de encontrar una solución epistemológica para esta práctica científica. Solución que ya ha vislumbrado anteriormente al distinguir entre «leyes empíricas» y «leyes universales». Lo importante en el planteamiento kantiano está en la clara distinción que encuentra dentro de los procedimientos científicos entre aquellos que encuentran una verificación en un objeto dado en la experiencia y de los que puede hacerse un uso empírico y aquellos que no encuentran su objeto correspondiente en la naturaleza y por lo tanto tienden «asintóticamente» al uso empírico aunque sin alcanzar nunca éste definitivamente. Esta distinción kantiana tiene mucho que ver con la actual distinción dentro de la filosofía de la ciencia entre leyes experimentales (leyes a secas) y leyes teóricas (teorías). En términos kantianos podemos decir de las primeras que tienen un uso empírico, no así de las segundas<sup>12</sup>.

#### SISTEMATICIDAD KANTIANA: IDEAS, MAXIMAS E INTERESES

Establecida esta distinción y sabiendo que tanto en uno como en otro caso se trata de procedimientos científicos se plantea entonces la cuestión de investigar qué tipo de uso cabe de esos procedimientos que no son constitutivos y en qué medida puede hablarse con respecto a ellos de validez objetiva.

La función epistemológica de la razón, de acuerdo con la noción kantiana de sistema, es la de llevar la unidad sistemática a los conceptos del entendimiento. Y para ello la «idea» juega entre entendimiento y razón el mismo papel que juega el esquema entre sensibilidad y entendimiento. «La idea de la razón es un análogo de un esquema de la sensibilidad». Con la sola diferencia de que la idea como esquema de la

<sup>12</sup> Esta problemática empirismo-tecnicismo se encuentra hoy muy actualizada en la moderna teoría de la ciencia. Puede verse el trasfondo de la misma en el libro de I. Lakatos - A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, trad. F. Hernán (Grijalbo, Barcelona 1975). Esta problemática aparece hoy en todas las tradiciones de pensamiento que se ocupan de la explicación del conocimiento unas veces bajo el epígrafe general de análisis y dialéctica, otras de teoría y práctica, contexto de descubrimiento y contexto de justificación, método de investigación y método de exposición, etc. Lo que en el fondo se plantea es la cuestión de los «supuestos» de todo conocimiento científico. Hegel ha planteado muy bien esta cuestión en el pár. 38 de la *Enciclopedia*: «La ilusión fundamental del empirismo científico consiste siempre en que hace uso de las categorías metafísicas de materia, fuerza, de unidad, multiplicidad, universal, y aún infinito, etc., y con dichas categorías razona, y de este modo presupone y aplica las formas del razonamiento, y todo ello sin saber que admite por este hecho un conocimiento metafísico, lo que equivale a emplear y ligar estas categorías sin discernimiento crítico y de un modo inconsciente».

razón no es nunca conocimiento de objetos, sino solamente «regla» de sistematización. Para ampliar este planteamiento podemos acudir a la noción wittgensteiniana de regla y diferenciarla con respecto a la noción de objeto y buscar luego el paralelismo kantiano. Pero por el momento vamos a dejar estas cuestiones entre paréntesis y vamos a seguir con Kant<sup>13</sup>.

Después de todo este planteamiento kantiano es cuando estamos dispuestos para desembocar en el núcleo de la cuestión que nos ocupa. Un texto del mismo Kant centra muy bien el tema. «Llamo *máximas* de la razón todos los principios subjetivos que no provienen de la índole del objeto, sino del interés de la razón respecto de cierta perfección posible del conocimiento de este objeto. Por consiguiente, hay muchas máximas de la razón especulativa que descansan únicamente en el interés especulativo de ésta, aunque parezca que sean principios objetivos»<sup>14</sup>.

Este texto kantiano es riquísimo en consecuencias. Se trata, pues, de ir extrayendo una a una con sumo cuidado y cautela. En primer lugar en el mismo se advierte un desplazamiento de la problemática del conocimiento hacia el lado del «sujeto». De acuerdo con este desplazamiento hay un cambio de terminología. Nos habla de «máximas» en lugar de hablarnos de «objetos». E introduce el concepto de «interés» como un nuevo elemento a tener en cuenta en la problemática del conocimiento. Si nos desplazamos, pues, del mundo de los objetos y sus correspondientes principios constitutivos al del sujeto con sus máximas vemos ampliarse notablemente el dominio epistemológico. Este ya no queda restringido al reducido mundo de los «objetos», sino que se amplía de acuerdo con la «variedad de intereses» que la razón puede tener al investigar la naturaleza. Es decir, que en el desplazamiento de la problemática del conocimiento desde el mundo de los objetos al del sujeto la noción de interés pasa a primer plano y viene a sustituir a la noción de objeto. Al plantear el conocimiento en el espacio de la razón su verificación no viene determinada desde los objetos, sino desde la convalidación de los intereses teniendo en cuenta que la variedad de los mismos supone una notable diferenciación en las estrategias de la investigación. Lo específico, pues, de la problemática del conocimiento en el espacio de la razón es la diversidad de intereses y de los métodos correspondientes de investigación. Dada dicha peculiaridad lo importante en el espacio de la razón es evitar los «obstáculos» que pueden impedir llegar a la verdad y lograr un medio para conciliar los intereses en pugna de manera que pueda progresar el conocimiento<sup>15</sup>.

13 La categoría de regla aplicada al lenguaje llama la atención sobre la «naturaleza social» del mismo. En virtud de dicha categoría puedo hablar de un tipo de generalidad que no viene impuesta por el mundo de los objetos, sino estatuida desde el mundo intersubjetivo. Aquí reside, pues, la clave para comprender en qué medida el carácter regulador de las ideas kantianas puede cumplir también una función constitutiva de un tipo de saber científico. Ver a este respecto L. I. Stern, 'Empirical Concepts as Rules in the Critique of Pure Reason', en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlín 1974) 158-65; Teil II, 1.

14 Kant, *K. r. V.*, A 686 y B 694; II, 294.

15 Al tratar la filosofía kantiana no se ha dado el suficiente relieve a las nociones de idea, máxima, interés y su mutua relación en el conjunto de la arquitectónica

## DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LAS IDEAS

Las ideas de la razón, fundadas en intereses, no son engañosas en sí mismas, es decir, no son meras ilusiones engañosas (ideología) sino que pueden tener una convalidación objetiva. «No es posible servirse a priori de un concepto con alguna seguridad sin haber efectuado su deducción trascendental. Sin duda las ideas de la razón pura no permiten una deducción de la índole de las categorías; pero para que tengan por lo menos alguna validez objetiva, bien que indeterminada, y no representen meros entes de razón, es absolutamente preciso que sea posible una deducción de ellas, aunque se aparte mucho de la que puede hacerse con las categorías. Esto completa la faena crítica de la razón pura, y es lo que ahora vamos a acometer»<sup>16</sup>.

A fin de llevar a cabo con precisión esta nueva deducción trascendental va a distinguir Kant entre lo que se da «objetivamente» a la razón y lo que se da como «objeto en la idea». En el segundo de los casos la razón dispone solamente de un «esquema» con vistas a organizar sistemáticamente el conocimiento en torno a un fundamento o causa. Ahora bien, dicho fundamento no ha de ser considerado como tal en el espacio de los objetos, sino que solamente tiene carácter de fundamento en el mundo del sujeto y con vistas a las tareas que dicho sujeto ha de cumplir en el terreno del conocimiento. Es decir, que la noción de fundamento vale como principio subjetivo y a título de análogo de una cosa real, pero no como tal cosa real en sí. En otros términos, la noción de fundamento tiene en este contexto un mero valor heurístico, regulativo; no un valor objetivo y constitutivo. El valor de dicha noción o supuesto se funda en un «interés especulativo» de la razón, no en un conocimiento de tipo objetivo. Es decir, yo puedo encontrar una «necesidad especulativa», propia del sujeto que justifique objetivamente la utilización de dicha noción de fundamento y le confiera pleno valor epistemológico (heurístico); pero abusaría de la razón (trascendería los límites de la misma) si pretendiera considerar a dicho fundamento como una fuente objetiva y real en el mundo de los sentidos<sup>17</sup>.

Analizada tan claramente la noción de fundamento y destacado su valor heurístico, no ontológico, llama la atención Kant sobre los dos principales inconvenientes que pueden resultar de la utilización del mismo

kantiana, así como tampoco a su teoría de la suposición. Cuestiones todas ellas que adquieren hoy una gran relevancia si se tiene en cuenta por qué caminos transcurre la más actual discusión a propósito de la filosofía de la ciencia. Puede leerse a este respecto J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology* (Edinburg M. Press, Edinburg 1970). En relación con esta problemática va hoy abriéndose camino una relectura de aspectos del kantismo que habían sido marginados. Ver al respecto A. Rigobello, 'Recenti posizioni dell'ermeneutica kantiana in Italia', en *Giornale di Metafisica*, XXVI (1971) 359-69; A. Pieretti, 'The Reich der Zwecke as Possible Foundation of the Personal Intersubjectivity', en *Akten* (Berlin 1974) T. II, 2.

<sup>16</sup> Kant, *K. r. V.*, A. 669-70 y B 697-98; II, 296-97.

<sup>17</sup> La problemática de la noción kantiana de fundamento está muy bien tratada por M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth (México 1973). Puede leerse también: J. L. Molinero, 'La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger', en *Pensamiento* 127 (1976) 259-79.

en el sentido ontológico, que ha quedado descartado. Los dos principales inconvenientes son, en palabras de Kant, el de la razón indolente (*ignava ratio*) y el de la razón subvertida (*perversa ratio*). Aunque no voy a entrar ahora en el análisis de dichos inconvenientes sí que quiero llamar la atención sobre la importancia de los mismos con vistas a una determinación precisa del concepto de ideología.

#### LA ARQUITECTONICA KANTIANA

El programa de investigación kantiano tal como quedaba planteado al final de la *Crítica de la razón pura* exigía desde su misma estructura interna un replanteamiento adecuado de lo que Kant va a denominar «reino de los fines» y que va a constituir el espacio decisivo donde va a librarse la suprema batalla de todo el programa de investigación del idealismo alemán como conjunto.

Al final de la *Crítica de la razón pura* dejaba ya muy claro en 1781 cuál era el conjunto del programa de investigación que Kant se proponía como proyecto a su tarea como filósofo. «La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo y del uso práctico de la razón; es pues metafísica natural o metafísica moral. Aquélla contiene todos los principios de la razón a base de meros conceptos (por consiguiente, con exclusión de la matemática) del conocimiento teórico de todas las cosas; ésta, los principios que determinan a priori y hacen necesario el hacer y dejar hacer. Ahora bien, la moralidad es la única legalidad de los actos que puede deducirse completamente a priori de principios. Por consiguiente, la metafísica moral es propiamente la moral pura que no se funda en antropología alguna (en ninguna condición empírica). La metafísica de la razón especulativa es pues lo que de ordinario se denomina metafísica en sentido estricto; sin embargo, como la pura doctrina moral pertenece igualmente a la rama particular del conocimiento humano, y ciertamente al filósofo, le conservaremos esa denominación, aunque aquí prescindiremos de ella porque ahora no entra en nuestro propósito»<sup>18</sup>. En aquel preciso instante de 1781 la metafísica de las costumbres no estaba en su inmediato propósito, pero evidentemente sí entraba en su proyecto filosófico a largo plazo como confirma la consideración de conjunto (arquitectónica) de su producción filosófica.

La mayoría de los comentaristas de Kant, siguiendo lo que Goldman llama «el malentendido kantiano», han privilegiado el aspecto especulativo y «científico» de la filosofía kantiana; y no han prestado la debida atención a la caracterización que el mismo Kant admite de su filosofía en 1798<sup>19</sup>. Considerada en su conjunto (arquitectónicamente) la filosofía kantiana es menos formalista de lo que se ha dicho. Toda la problemática kantiana de la moral tiene que ser considerada en relación con su problemática del derecho y la política. Esta (problemática) constituye el con-

<sup>18</sup> Kant, *K. r. V.*, A 841-42 y B 869-70; II, 403.

<sup>19</sup> Kant, *Conflicto de las facultades*, trad. E. Tabernig (Losada, Buenos Aires 1963) pp. 92-93.

tenido material del formalismo de aquélla. Considerando desde esta perspectiva el programa de investigación kantiano, obras como la *Antropología* y la *Metafísica de las costumbres* con sus dos partes no tienen ningún carácter de «segundonas» en el conjunto de su programa de investigación, sino que lo completan y nos exigen una «lectura» de todo él muy diferente de la que ha sido «hegemónica» debido al malentendido kantiano.

Para cumplir su programa de investigación tal como el mismo quedaba planteado al final de la *Crítica de la razón pura* y como va a ser retomado después en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant necesitaba (para que se cumpliera la coherencia lógico-arquitectónica de su sistema) escribir tanto la *Antropología* como la *Metafísica de las costumbres*. Miradas estas obras desde una tal perspectiva se ve claramente que su función no puede consistir en fundamentar la metafísica tal como los racionalistas entendían a ésta, sino en investigar el dominio epistemológico de las ciencias humanas (cultura) y ver cómo dichos saberes pueden entrar por el seguro camino de la ciencia teniendo en cuenta su diferencia de paradigma con respecto a las ciencias naturales. La metafísica tal como la entiende Kant no puede reducirse a una «parte del conjunto del saber», ya se tome esa parte de las ciencias naturales (Física), ya de las ciencias humanas (Antropología). La tarea de la metafísica según Kant ha de tener en cuenta el conjunto del saber e investigar «deductivamente» los «fundamentos a priori» de toda experiencia posible. Desde la *Crítica de la razón pura* Kant ha distinguido muy bien entre lo que los modernos epistemólogos llaman «contexto del descubrimiento» y «contexto de la justificación». En el primero quienes cuentan son las cuestiones «de facto», en el segundo las cuestiones «de jure». «Cuando los juriconsultos hablan de derechos y reclamaciones, distinguen en el litigio la cuestión de derecho (quid juris) de la del hecho (quid facti), y como exigen la prueba de ambas, llaman a la primera, que es la que debe demostrar el derecho o la legitimidad de la reclamación, la deducción. Nos servimos de un sinnúmero de conceptos empíricos sin hallar oposición alguna, y nos creemos autorizados también sin deducción para atribuirles un sentido imaginado, porque siempre tenemos a mano la experiencia como para demostrar su realidad objetiva. También hay además conceptos usurpados como los de dicha, destino, etc., que circulan con una aquiescencia casi general, pero contra los cuales ocurre a veces preguntar: quid juris, no siendo entonces pequeño el obstáculo que se ofrece al deducirlos, puesto que no se puede alegar ningún principio evidente de derecho que explique su uso, tómesese de la experiencia, o de la razón.

Mas entre los numerosos conceptos que forman el complicadísimo tejido del conocimiento humano, hay algunos que están destinados a un uso puro a priori (completamente independientes de toda experiencia) y cuyo derecho necesita siempre una deducción, porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para establecer la legitimidad de tal uso, siendo, sin embargo, preciso saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos que no proceden de experiencia alguna. Llamo deducción trascendental la explicación del modo cómo conceptos pueden referirse a priori

a objetos, y la distingo de la deducción empírica que indica la manera cómo un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella; así, pues, concierne ésta, no a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha verificado su adquisición»<sup>20</sup>. Este texto de la primera Crítica tiene un significado decisivo para comprender la arquitectónica de todo el programa de investigación kantiano desde el principio hasta el final. Kant ha distinguido siempre muy bien entre el «contexto del descubrimiento» (*quid facti*) y el «contexto de justificación» (*quid juris*). No descuidando ninguno de ellos en el desarrollo de su obra filosófica, e intentando incluso equilibrar ambos puntos de vista como se desprende del comienzo del prólogo a la *Metafísica de las costumbres*. «A la *Crítica de la razón práctica* debía seguir el sistema de la *Metafísica de las costumbres*, que se divide en *Principios metafísicos de la teoría del derecho* y en su correspondiente *Teoría de la virtud* (en simetría con los ya publicados *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*); de aquí que la siguiente introducción representa y hace en parte sensible a la vista la forma del sistema en dos partes»<sup>21</sup>.

La distinción entre las cuestiones «de facto» y las cuestiones «de jure» nos permite establecer adecuadamente la distinción y relación entre la *Antropología* y la *Metafísica de las costumbres* y el papel de cada una de ellas en la arquitectónica kantiana. Mientras que la *Antropología* expone en ejemplos sacados de la experiencia (deducción empírica) el comportamiento de los hombres; la *Metafísica de las costumbres* intenta deducir a priori el mismo de acuerdo con el sistema de la razón. ¿Cómo ha evolucionado el programa de investigación kantiano a propósito de la tarea que aquí nos ocupa en el período de tiempo que va de la *Crítica de la razón pura* (1781) a la *Metafísica de las costumbres* (1797) y *Antropología* (1798)?

#### EL PAPEL DE LA «FUNDAMENTACION» EN EL CONJUNTO DEL PROGRAMA DE INVESTIGACION KANTIANO

Kant inicia la tarea de replanteamiento del «reino de los fines» el mismo día —podríamos decir— en que concluye su *Crítica de la razón pura*. Y desde el primer momento de iniciar dicho replanteamiento se topa con el problema decisivo en dicho terreno el problema de la conciencia.

En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* publicada el año 1785 (cuatro años después de la primera Crítica), tiene lugar, por primera vez, la formulación de la autonomía de la voluntad, concepto que va a jugar un papel clave en la estructuración kantiana del reino de los fines. En el contexto del nuevo espacio de investigación abierto en torno a dicho núcleo van apareciendo a su vez una serie de conceptos de entre todos los cuales yo quiero retener aquí la atención

<sup>20</sup> Kant, *K. r. V.*, A. 84-85 y B. 116-17; I 230-31.

<sup>21</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* (F. Meiner, Hamburg 1954) 3.

sobre el de «respeto»<sup>22</sup>. «El deber es la necesidad de cumplir una acción por respeto para con la ley». En estas palabras está contenida la más precisa de las definiciones de lo que implica seguir una «regla». La noción de seguir una regla tal como aquí está planteada por Kant implica un principio objetivo (la ley) y un principio subjetivo (el respeto). Al fijar nuestra atención sobre el principio subjetivo (el respeto) lo primero que tenemos que advertir es que dicha noción de respeto no alude a ningún sentimiento oscuro. El respeto es un sentimiento el cual no tiene en Kant un significado psicológico (Kant elude todo planteamiento psicológico al intentar fundamentar tanto el conocimiento como la acción). Se trata de un sentimiento de segundo grado producido por un concepto de la razón y no dependiente de ninguna inclinación. El sentimiento de respeto implica la conciencia como reconocimiento. «Aquello que yo reconozco inmediatamente como ley para una persona, yo lo reconozco con un sentimiento de respeto que expresa solamente la conciencia que yo tengo de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la puesta en obra de otras influencias sobre mi sensibilidad»<sup>23</sup>. El respeto es la «representación de un valor» reconocido como tal por mí y que como consecuencia de tal reconocimiento implica la aceptación por la voluntad autónoma de una «regla general» que determina y regula con necesidad moral la acción de la voluntad autónoma. Pues bien, la noción de «interés» en el terreno moral (ámbito de lo práctico) sólo puede ser entendida adecuadamente cuando la contextualizamos en el conjunto de la teoría de la conciencia como reconocimiento. «Todo aquello que se llama *interés* moral consiste únicamente en el respeto de la ley». Es decir, que la noción kantiana de interés moral es concomitante del reconocimiento de una «regla general» que se constituye como fundamento de las acciones y desde la cual éstas son verificadas prácticamente.

A través del tema kantiano de la conciencia como reconocimiento llegamos a otro concepto clave de la filosofía kantiana que es el de: reino

22 La noción kantiana de «respeto» tiene que ver con la teoría del reconocimiento. Establecida esta relación puede verse muy claramente el alcance de dicha noción. En el nivel de las relaciones sociales se plantea como problema fundamental la búsqueda de un fundamento que estatuya la generalidad. ¿Cómo lograr en el nivel de las relaciones sociales una generalidad que aporte consigo una obligación en relación con los individuos? La explicación de esta pregunta es dada por la teoría del reconocimiento. Dicha teoría tiene diversos niveles, el primero de los cuales reside, de acuerdo con el pensamiento de Kant, en reconocer la ley moral como fundamento de un interés universal en el mundo inteligible. Es lo que puede deducirse de uno de los párrafos finales de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, que merecería un comentario más detenido y que ahora me limito a transcribir. «La idea de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible), sigue siendo una idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional, aún cuando todo saber halla su término en los límites de ella; y el magnífico ideal de un reino universal de *los fines en sí* (seres racionales), al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, producen en nosotros un vivo interés por la ley moral» (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 90; 66).

23 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (F. Meiner, Hamburg 1952) 19-20, trad. Edit. Porrúa (México 1975) 26.

de fines. Es decir, la posibilidad que tienen los seres racionales de reconocer una «regla general» que fundamente y dé validez a sus acciones como seres activos nos permite pensar la unión sistemática de los diversos seres racionales como «miembros» de un reino de fines dentro del cual el «valor de las cosas» viene asignado por la ley como «regla general reconocida» como tal por los diversos miembros racionales. Esto le va a conducir a Kant a un replanteamiento de la problemática fenómeno-cosa-en-sí y a una mayor precisión de la distinción entre «mundo sensible» y «mundo inteligible» llegando a admitir el segundo como fundamento del primero. Aspecto éste decisivo para el tema que venimos tratando dado que supone un replanteamiento del problema mismo del conocimiento en cuanto que el «mundo inteligible» (mundo humano, social) puede llegar a determinar el «mundo sensible» con lo cual el sujeto cognoscente puede llegar a experimentar a través de los fenómenos su propia influencia proveniente de su actividad transformadora llevada a cabo en el «mundo inteligible». De ahí que también se modifique la relación fenómeno-cosa-en-sí dado que ésta última deja de ser una incógnita a la que nunca podría llegarse y pasa a ser la «esencia» a la que se hace necesario llegar si queremos dar una explicación científica de los fenómenos que no se quede en las meras apariencias sino que llegue a la fuente de la verdadera determinación de los mismos<sup>24</sup>.

#### PRECISION DEL CONCEPTO DE INTERES

Estamos ahora en condiciones de pasar al análisis del último párrafo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en el que Kant analiza cómo es posible la libertad y dónde aparece de nuevo el concepto de interés con ánimo de ser precisado después de los nuevos descubrimientos que Kant ha llevado a cabo en su programa de investigación.

El interés es quien hace práctica a la razón en tanto en cuanto es el interés quien actúa como causa determinante de la voluntad. Ahora bien, la noción de interés sólo tiene sentido en relación con el ser racional. De aquí que sea muy importante distinguir entre impulsos e intereses. Mientras que los impulsos se dan en todos los seres vivos, los intereses sólo se dan en los seres racionales en cuanto que los mismos son miembros del «mundo racional» entendido como reino de fines. Es decir, que mientras que el impulso encuentra su fundamento en la naturaleza, el interés encuentra su fundamento en la humanidad (sociedad humana). El fundamento del interés no hay que buscarlo en un objeto del deseo (ámbito de la naturaleza) sino en un fin social (humano). De aquí la importancia de la distinción kantiana entre «interés empírico» e «interés racional». El concepto adecuado de interés es el segundo y supone fines en función de los cuales actúa el hombre como ser práctico;

<sup>24</sup> Para la interpretación que aquí se da de la cosa en sí ver A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant* (J. Vrin, Paris 1969) t. I, p. 127. Para ver otros sentidos de la moderna revisión de la cosa en sí: J. Hintikka, '«Dinge an sich» Revisited', en *Akten* (Berlin 1974) t. I, pp. 86-96.



el «interés empírico» se reduce, en cambio, a un sentimiento particular del sujeto (sicológico) que no puede fundar una acción general. Esta distinción kantiana entre interés empírico e interés racional puede precisarse también teniendo en cuenta la distinción que establece Kant entre «patológico» y «práctico». La expresión kantiana de patológico hace referencia al aspecto «pasivo» de nuestra naturaleza: mundo sensible; mientras que la de práctico siempre hace referencia a una decisión de nuestro querer racional. A su vez sería muy interesante comparar estas nociones de interés empírico e interés racional con las de uso empírico y uso racional de la primera Crítica a propósito de las categorías y las ideas.

Es curioso advertir en este punto y a este propósito la cautela kantiana por no trascender los límites de la razón, aunque por otra parte ha puesto todos los presupuestos para que así sea hecho. Cosa que si él no se decide a hacer, harán sus sucesores.

#### CRITICA DE LA RAZON PRACTICA Y CONCEPTO DE INTERES

En la *Crítica de la razón práctica*, que Kant escribe a continuación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ya no tiene ningún problema en admitir que el estatuto de la razón práctica es cualitativamente distinto que el de la razón pura especulativa. «Pero el orden en la subsección de la analítica será a su vez el inverso que el de la crítica de la razón pura especulativa, pues en la presente tendremos que empezar con los principios para remontarnos a los conceptos y sólo desde éstos pasar en lo posible a los sentidos, cuando en la razón especulativa empezábamos, por el contrario, con los sentidos y teníamos que terminar en los principios. La razón de esto estriba a su vez en que ahora tenemos que ver con una voluntad y tenemos que ponderar la razón, no en relación con objetos, sino con esta voluntad y su causalidad, pues los principios de la causalidad empíricamente condicionada tienen que constituir el comienzo según el cual se haga el ensayo para fijar por primera vez nuestros conceptos del motivo determinante de tal voluntad, de su aplicación a objetos y por último al sujeto y su sensibilidad. La ley de la causalidad a base de libertad, es decir, algún principio práctico, hace inevitable aquí el comienzo y determina los únicos objetos a que puede referirse este principio<sup>25</sup>. El orden de una y otra es radicalmente inverso de acuerdo con las características peculiares del «mundo sensible» y el «mundo inteligible». En el contexto de esta segunda Crítica vuelve a insistir Kant en la noción de interés como radicalmente adscrita al mundo inteligible. «Del concepto de móvil nace el de interés, que nunca se atribuye a un ente que no tenga razón, y significa un móvil de la voluntad en la medida en que lo representa la razón»<sup>26</sup>. Pero es en el contexto de la razón práctica donde la noción de interés adquiere

<sup>25</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (F. Meiner, Hamburg, 1952) 17-18, trad. J. Rovira Armengol (Losada, Buenos Aires 1968) 19.

<sup>26</sup> Kant, *ibid.*, 93; 86-87.

pleno sentido, luego la razón práctica es la determinante en última instancia, lo cual hace que la problemática del conocimiento deba ser planteada desde esta perspectiva. Se hace necesaria una «relectura» de la problemática del conocimiento tal como se planteaba en la primera Crítica dado que «no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo»<sup>27</sup>. La pregunta que cabe que nos hagamos después de todos estos planteamientos tanto de la *Fundamentación* como de la *Crítica de la razón práctica* es en qué medida y de qué forma influye el interés en el conocimiento y cómo a través de dicha noción de interés repercute la realidad social (mundo inteligible) en el conocimiento.

#### CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

En la *Crítica de la facultad de juzgar* vuelve de nuevo Kant sobre la noción de interés y lleva a cabo una serie de precisiones que son relevantes para el trabajo que nos ocupa. En el § 2 distingue los dos significados de la palabra sensación (*Empfindung*): 1) como una representación (*Vorstellung*) objetiva de los sentidos y 2) como sentimiento (*Gefühl*) asociado siempre a la noción de sujeto. El segundo de los significados es el relevante en el contexto de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Situados, pues, en el campo lingüístico del sentimiento (*Gefühl*) podemos distinguir tres clases diferentes de placer que suponen tres tipos diferentes de relación sujeto - existencia del objeto: el placer que acompaña a lo agradable, a lo bello y a lo bueno. Mientras que el primero y el último tipo de placer se encuentran asociados a un interés, el placer que acompaña a lo bello es libre y desinteresado. Para Kant, pues, la noción de interés está desligada de la belleza. Sin entrar en el análisis explícito de la interpretación kantiana del gusto, sí que conviene que nos detengamos en el análisis de la noción de interés que va asociada a lo agradable y a lo bueno. En principio dicha asociación no añade nada a la distinción kantiana de la *Fundamentación* entre interés empírico (patológico - condicionado por estímulos) e interés racional (práctico puro).

En los párrafos 41 y 42 analiza más detenidamente ambos tipos de interés. Dejando bien sentado el carácter desinteresado de lo bello, ocurre, sin embargo, que dado que lo bello hay que situarlo en sociedad, puede entonces llevar asociado un interés. Ahora bien, este interés asociado a lo bello no se funda en el juicio de gusto en cuanto tal (que en - sí es desinteresado), sino en la posibilidad de compartir y comunicar socialmente dicho juicio. La posibilidad de la comunicabilidad universal (*allgemeinen Mitteilbarkeit*) asocia un valor al gusto e incorpora interés a lo bello.

27 Kant, *ibid.*, 140: 130.

Junto a este interés empírico asociado a lo bello en cuanto también tiene una dimensión social nos habla Kant de un interés intelectual también asociado a lo bello de la naturaleza y fundado en un interés por lo moralmente bueno. Este interés intelectual no es común como ocurría con el anterior sino que supone un cultivo (*Ausbildung*) especial en aquellos que lo experimentan. Este último planteamiento nos conduce a la pregunta por la teoría kantiana de la cultura (*Kultur*), que a mi modo de ver marca los límites del kantismo.

La teoría kantiana de la cultura se estructura de acuerdo con una distinción entre cultura de la habilidad y cultura de la disciplina. Esta distinción es muy importante dado que nos pone en relación con la teoría kantiana de la «sociedad civil», a la que Kant concibe de acuerdo con el modelo liberal. Fiel a dicho modelo, sintetizado admirablemente en la *Fábula de las abejas* de Mandeville, nuestro autor considera que la cultura de la habilidad solamente puede desarrollarse apoyada en la desigualdad entre los hombres, entendiendo dicha desigualdad en un sentido político. Kant, pues, conexiona «desarrollo de la especie humana» (sociedad) con miseria social y afirma que dicho «desarrollo» es posible en el ámbito de la sociedad civil. Las consecuencias trágicas de la cultura de la habilidad, protagonista del desarrollo social según Kant, pueden ser paliadas gracias a la cultura de la disciplina que relacionada con el desarrollo de las artes y las ciencias puede «pulir y refinar al hombre para la sociedad». Es decir, que si la cultura de la disciplina (educación) no puede hacer al hombre moralmente mejor, puede, en cambio, civilizarlo y prepararlo para un régimen en el que sólo impere la razón. Las artes y las ciencias al disciplinar los instintos del hombre (arraigados en la naturaleza), capacitan a éste para la racionalidad, la cual tiene pleno desenvolvimiento en el contexto de la cultura (sociedad). Nos encontramos, pues, con una difícil antinomia del pensamiento kantiano que solamente puede ser resuelta haciendo alusión a los contextos de ideas con los que su filosofía está relacionada. Entre estos contextos destaca para nosotros en este momento la relación que existe entre el pensamiento kantiano y las ideas que acerca de la historia, de la sociedad, de la economía están surgiendo en el momento en que Kant escribe. Este punto es especialmente relevante para nuestro trabajo ya que es en ese contexto de ideas donde la noción de interés juega un papel primordial<sup>28</sup>.

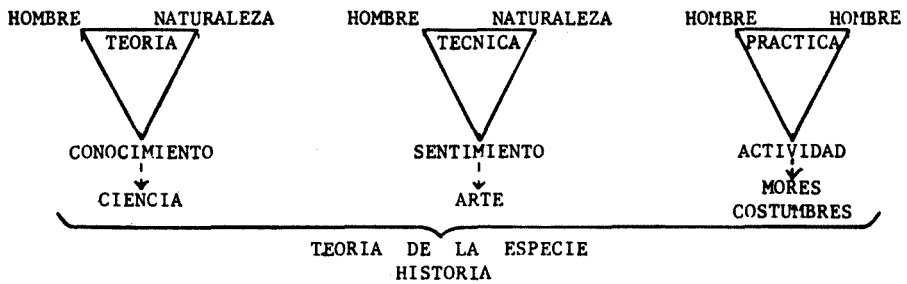
#### FILOSOFIA DEL DERECHO, ANTROPOLOGIA E HISTORIA

La Antropología en sentido pragmático no pretende explicar el mundo sensible del hombre, cosa que es propia de la fisiología, sino el mundo inteligible. Y a la hora de cumplir tal misión, «bastante difícil para el antropólogo», va a tener en cuenta todo el proceso de génesis del mismo (historia).

<sup>28</sup> Pueden consultarse al respecto J. Habermas, *Teoría y praxis*, trad. D. J. Vogelmann (E. Sur, Buenos Aires 1966); W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie* (E. Suhrkamp, Frankfurt 1973).

La Antropología kantiana tal como la misma está compuesta resulta un verdadero mosaico de distinciones, cuya primera parte con sus tres libros podemos leer globalmente de acuerdo al siguiente esquema<sup>29</sup>:

Libro I: *Facultad de conocer*; Libro II: *Sentimiento de placer*; Libro III: *Facultad de desear*.



Esquema que confluye en la segunda parte en la pregunta por la «característica antropológica» a nivel de la persona, del pueblo, de la raza y de la especie. Siendo a este último nivel donde el hombre queda definitivamente caracterizado como tal en el conjunto del sistema de la naturaleza. En la primera parte estudia Kant al hombre como «animal

29 En este momento en el que vamos acercándonos al final del trabajo creo que conviene llamar la atención sobre la importancia de la noción kantiana de sistema para la tesis que aquí presentamos. Es importante considerar arquitectónicamente el conjunto de la obra kantiana, porque de esta manera podemos eliminar más fácilmente el «malentendido kantiano» o evitar reducir la filosofía kantiana a la problemática del conocimiento. El verdadero objeto de la filosofía kantiana es el hombre y la ciencia que más adecuadamente da razón de este objeto es la historia. Para captar esto es necesario considerar el aspecto sistemático y no meramente propedéutico de todo el programa de investigación kantiano. Son varias las veces que Kant alude a la dimensión arquitectónica en su obra. Puede leerse al respecto F. Marty, 'Recherches sur la structure des Critiques Kantienne', en *Akten* (Berlín 1974) 925-31, t. II, 2. Yo quiero llamar aquí la atención sobre el § XI de la *Primera introducción a la «Crítica de la facultad de juzgar»* donde Kant enfrenta de un modo muy explícito esa que hoy llamaríamos relación entre lo histórico y lo lógico, o entre el método de investigación y el de exposición, o entre la historia y el sistema. La alusión kantiana a esta problemática se plasma en la distinción que él establece entre introducción propedéutica e introducción enciclopédica. Y es a esta última a la que dedica unos párrafos esclarecedores para comprender toda la arquitectónica de su programa de investigación, que de acuerdo con este párrafo y con el conjunto de la *Antropología* podemos esquematizar según indica la figura a la que hace alusión esta nota. Es la historia (que en Kant comienza a configurarse como ciencia) concretada en su teoría de la especie, la que cierra adecuadamente el programa de investigación kantiano como un sistema.

capaz de razón» con toda la variedad y riqueza de disposiciones que él va enumerando en los tres grandes espacios que distingue: el del conocer, el del sentir (sentimiento) y el del desear. Estos tres espacios quedan unificados en torno a la razón. Pero ¿cómo esa razón se concreta en «obras» cualitativamente distintas de los «efectos» de la naturaleza? En otras palabras, el «mundo» no es algo que se le da al hombre, sino un «producto histórico» (obra) de él mismo. ¿Cómo explica esto Kant?

#### TEORIA KANTIANA DE LA ESPECIE HUMANA

«No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón (animal *rationabile*), puede hacer de sí un animal racional (animal *rationale*); y esto le lleva, primero, a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero, a regirla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la discordia y querido que su propia razón saque de ésta aquella concordia o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la idea el fin, mientras que de hecho la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el medio de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida»<sup>30</sup>.

Para Kant la especie humana tiene un fundamento biológico (reproducción) y dos fundamentos culturales, uno relacionado con la institución familiar (educación) y otro con la sociedad civil (política). Entre esos dos tipos de fundamento: biológico - cultural se da una relación conflictiva. Es decir, el hombre tiende por naturaleza a la discordia; en cambio, la razón de la que está dotada dicha especie aspira a obtener la concordia. La naturaleza proporciona al hombre los impulsos que le caracterizan como ser activo (los medios para su actividad), pero esos impulsos naturales han de ser canalizados por la cultura (de acuerdo con fines) para que el progreso de la especie humana sea posible. El progreso, pues, se explica por la razón. Ahora bien, ¿es la razón algo innato en el hombre o se trata más bien de un resultado histórico? Kant considera que hay en el hombre una disposición técnica, estructural que le caracteriza como ser razonable (capaz de razón); dicha disposición técnica Kant la relaciona con la «manipulación».

Para que dicha disposición técnica (animal capaz de razón) se actualice y progrese es necesaria la cultura creadora de las «relaciones» socia-

30 Kant, *Antropología*, trad. J. Gaos (R. de O., Madrid 1935) 221-22.

les» gracias a las cuales el hombre lima la brutalidad de su fuerza solitaria y llega a ser cortés (aún no moral) y destinado a la concordia. En esta tarea «civilizadora» juega un importante papel la educación en su doble forma: como enseñanza (información) y como represión (disciplina). Aquí se hace Kant una pregunta que es decisiva para nuestro estudio: ¿Cómo hay que caracterizar a la especie humana: de acuerdo con sus disposiciones naturales (Rousseau) o de acuerdo con los artificios de la cultura («relaciones sociales»)? Kant elude la respuesta directa a esta pregunta, aunque al cargar el acento sobre la especie humana y no sobre el individuo parece ser partidario de la segunda solución en contra de Rousseau.

Esta impresión se ve confirmada cuando nos habla Kant de la disposición moral que también hay que tener en cuenta a la hora de caracterizar a la especie humana. De acuerdo con dicha disposición moral, que hay que apoyar sobre el «carácter inteligible (capaz de razón) de la humanidad en general», puede afirmarse que el hombre es bueno por naturaleza y que lo mismo «está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse activamente, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad»<sup>31</sup>.

En el proceso de socialización llevado a cabo por la cultura la educación juega un papel decisivo, pero se encuentra con una serie de obstáculos que para Kant constituyen una especie de barrera que el hombre no puede franquear con sus propios medios y que llevan a nuestro autor a recurrir a la instancia de la Providencia. Con lo cual tenemos que el problema del bien y del mal en Kant sigue siendo una cuestión religiosa y no política como era el caso de Rousseau. Aunque Kant nos dice que la especie humana debe crear con sus medios su propia felicidad (bienestar), la cual no depende de disposiciones naturales, sino que se apoya en la experiencia y en la historia; piensa, sin embargo, que la misma no puede lograrse plenamente a nivel de la especie humana (historia como realización de fines), de aquí que él necesita acudir a la instancia de la religión. En el contexto del programa de investigación kantiano la teodicea no se transforma en historia, ni la religión en política. Esto va a ocurrir fundamentalmente a partir del programa de investigación hegeliano. En Kant lo mismo que en Leibniz la solución del problema del mal exige recurrir a la Teodicea como instancia teórica. Dentro de la misma el «mecanismo de la Providencia» permite dar salida a una serie de dificultades para las que Kant no encuentra solución adecuada ateniéndose a sus planteamientos de tipo histórico.

Religión y política tienen dentro del programa de investigación kantiano claramente delimitado su alcance. La primera trasciende y completa a la segunda. Esto plantea serios problemas en los que ahora no vamos a entrar pero que van a ser muy discutidos en los distintos con-

31 Kant, *Antropología*, 224-25.

textos de las filosofías del postkantismo. Posponiendo ahora el estudio de la relación entre religión y política lo que sí podemos preguntarnos es cómo entiende Kant en definitiva la realidad política.

Dando por supuesto que los tres pivotes fundamentales de toda «sociedad civil» son: la libertad, la ley y el poder, llegar a la conclusión de que el fin último de la misma como «bien inteligible» a alcanzar por la especie humana es el «mantenimiento de la organización del estado», ya que para Kant —enclavado en el espacio de la sociedad burguesa, cuyas categorías han sido asumidas y teorizadas —plenamente por toda su filosofía— la sociedad civil solamente se mantiene gracias a la organización del estado. El estado, pues, es para Kant la instancia en la que quedan superadas las contradicciones de la sociedad civil; contradicciones que arraigan en la misma naturaleza del hombre dado que sus mismos impulsos naturales hacen difícil (por no decir imposible) la coexistencia pacífica de los hombres y exigen una serie de coacciones que establezcan los cauces que hagan posible la práctica igualitaria de la libertad.

En el planteamiento kantiano de la sociedad civil tiene lugar una contradicción gracias a la cual puede apreciarse claramente la diferencia entre Rousseau y Kant al respecto. Mientras que Rousseau afirma la «bondad natural» del hombre y por consiguiente que el problema del mal es un problema político en tanto en cuanto que el mismo depende de la organización de la sociedad; Kant, en cambio, admite la inclinación del hombre al mal y por lo mismo éste no puede ser resuelto definitivamente en el terreno de lo político, con lo cual en Kant se hace necesaria la instancia religiosa como complemento de la instancia política. Lo cual complica extraordinariamente el problema. Porque la coacción política que es una «coacción externa» necesita ser completada con la «coacción de la conciencia interna» que arraiga en la religión y tenemos entonces que la religión establecida llega a ser de hecho en el contexto de la sociedad civil un instrumento del poder del estado (político). Y así la religión que teóricamente era concebida como trascendiendo a la política, queda de hecho subordinada a la misma en el contexto de la realidad histórica.

## CONCLUSION

La tesis del trabajo que aquí concluye es clara. Es preciso romper con el llamado por Goldman «malentendido kantiano», que quizá habría que remontar a Reinhold, y leer a Kant de acuerdo con la rica multiplicidad de su variada temática y problemática. Al hacerlo así pierden consistencia muchos tópicos sobre el pensamiento de Kant, entre los cuales podemos destacar como no menores: el del cientificismo y el del formalismo. La coherencia arquitectónica del sistema kantiano exige que no consideremos ninguna de sus obras como de segundo orden y que leamos cada una de ellas como un intento por parte de Kant de cumplir hasta sus últimos detalles el programa de investigación que tenía claramente trazado desde el momento en el que escribe las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*.

Un punto decisivo en dicho programa de investigación es el ver cómo a lo largo del mismo y a través del tratamiento de la categoría «reino de los fines» tal como la misma va quedando configurada en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*, *Filosofía de la Historia*, *Crítica de la facultad de juzgar*, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, *Antropología desde un punto de vista pragmático* y *Metafísica de las costumbres* se organiza una teoría de la historia, que llega a constituirse en el escenario dentro del cual debe moverse cualquier lectura de la obra de Kant.

Esa teoría kantiana de la historia no está asentada en una obra concreta, sino que se encuentra dispersa a través de diferentes discursos (moral, religión, antropología, política) con los cuales puede irse recomponiendo el tablero que nos hará desembocar en una de las más importantes cuestiones del siglo XIX: el nacimiento de la historia como ciencia.

Para que esto sea posible será necesario agrupar los diferentes discursos bajo la lógica rigurosa del espíritu y sobrepasar (aufheben) la metafísica antigua, estatuyéndola en la nueva perspectiva como una ciencia protagonista de la realización de la razón en sus determinaciones concretas (histórico - sociales). ¿Qué relación hay entre lo que Kant llama *Metafísica de las costumbres* y ese nacimiento de la historia como ciencia? He aquí un importante tema de investigación.

CIRILO FLOREZ MIGUEL