

LA MORAL EN LA ERA DE LAS CIENCIAS NATURALES.  
UNA INTRODUCCIÓN HERÉTICA A LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*  
DE KANT\*

OTFRIED HÖFFE\*\*

**Resumen:** En este artículo se destaca la relevancia de la *Crítica de la Razón Pura* para el pensamiento moderno y se propone una lectura heterodoxa de esta obra que, a diferencia de la ortodoxa que se centra primordialmente en los problemas teóricos relativos al conocimiento, privilegia el papel de la moral como elemento determinante en ella. Se subraya, además, cómo ya desde la primera *Crítica* la filosofía kantiana se muestra como una filosofía de carácter cosmopolita que puede considerarse hoy en día como una filosofía práctica en la época de las ciencias naturales.

PALABRAS CLAVE: CIENCIA, CAUSALIDAD, EXPERIENCIA, LECTURA HERÉTICA, CONOCIMIENTO, MORAL, LIBERTAD, NEUROLOGÍA

**Abstract:** *In this article we emphasize the relevance of the Critique of Pure Reason for modern thought and proposes an unorthodox reading of this work that, apart from the orthodox reading that centers itself primarily on the theoretical problems relative*

---

\* Traducción directa del alemán de Peter Storandt Diller. Revisión de Gustavo Leyva Martínez. Agradecemos al Prof. Höffe su gentileza por habernos proporcionado este texto para su publicación en *Signos Filosóficos* [GL].

\*\* Director de la *Forschungsstelle Politische Philosophie* (Sección de Investigación de Filosofía Política), Seminario de Filosofía de la Universidad de Tübinga, sekretariat.ohoeffe@uni-tuebingen.de

*to knowledge, privileges the role of morality as a determinant element. It also emphasizes how since the first Critique kantian philosophy has been characterized as a practical philosophy in the age of natural sciences.*

KEYWORDS: SCIENCE, CAUSALITY, EXPERIENCE, HERETICAL READING, KNOWLEDGE, MORALITY, LIBERTY, NEUROLOGY

**E**n el pensamiento de la era moderna abundan las obras sobresalientes. Sin embargo, hay *un* texto que ocupa un lugar especial. Entre las obras que fundan la filosofía moderna se encuentra una que sobresale a tal grado que significa ni más ni menos *la* fundación: la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant. Según Arthur Schopenhauer, es incluso *el libro más importante que jamás se haya escrito en Europa*. Esta evaluación aplica al menos para la filosofía moderna: si pensamos en la autocrítica de la razón, en el giro hacia el sujeto o en los innumerables pasajes didácticos (*Lehrstücke*) —desde el *a priori* sintético, pasando por el *yo pienso* trascendental y la matemática como lenguaje de la ciencia natural, hasta llegar a la crítica de todas las pruebas de la existencia de Dios—: quien estudia la *Crítica* de Kant, se está familiarizando con las raíces de la filosofía desde entonces hasta hoy en día.

Los mencionados pasajes didácticos no sólo comprueban la eminente relevancia, sino también corresponden a la lectura ortodoxa usual que clasifica la obra de Kant sólo dentro de la filosofía teórica. Como es sabido, el filósofo de Königsberg escribió tres *Críticas*. Además, afirma que todo el interés de la razón se reúne en tres preguntas: “1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar?” (KrV B 832 s.). Es evidente que la segunda *Crítica*, la de la razón práctica, se ocupa de la segunda pregunta; la razón práctica concierne al deber. Por lo tanto, se insinúa referir la primera *Crítica* únicamente a la primera pregunta, aquella por el saber. Sin embargo, la tercera *Crítica*, la de la facultad de juzgar, coincide sólo de modo limitado con la tercera pregunta; pues su filosofía de la biología y de lo bello apenas tiene que ver con la esperanza. Por consiguiente, yo propongo una alternativa —mi lectura heterodoxa— de que la primera *Crítica* se ocupa de las tres preguntas juntas y que, por lo tanto, la obra representa una especie de enciclopedia de las ciencias filosóficas. A diferencia de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences* francesa, empero, no es una *société de gens des lettres*, es decir, casi 150

autores quienes la escriben, sino un solo pensador. En esto —y así hago de la lectura heterodoxa una herética— la moral juega, en última instancia, el papel decisivo: aunque la *Crítica de la razón pura* estudia el conocimiento y, además, la esperanza, ambas indagaciones las pone al servicio de la moral.

Semejante empresa significa para el pensamiento occidental una ruptura radical, pero no una revolución pura. Pues la temprana filosofía moderna, harta de los inútiles sofismas de la escolástica, buscó renovar las ciencias y las artes en general, sujetando esta renovación a fines prácticos. Ya la *Instauratio magna scientiarum* (*Gran renovación de las ciencias*), de Francis Bacon, se compromete con el bienestar humano. La *Encyclopédie* francesa eleva este compromiso a la expectativa de que el conocimiento recolectado haría *a nuestros nietos, no sólo más cultos sino al mismo tiempo más virtuosos y felices*. A raíz del vehemente ataque que Jean-Jacques Rousseau realiza contra esta expectativa, Kant se libera —según su propio testimonio— de su sobreestimación inicial de la ciencia (*Observaciones*, XX 44). En este sentido, pero contrariando la expectativa de casi todos sus intérpretes, la *Crítica* comienza con un interés práctico y no teórico. Éste se manifiesta claramente en un pasaje que la mayoría de sus lectores pasan por alto: en el lema latino que precede la segunda edición.

Kant no lo toma de Rousseau, sino que cita al profético político de las ciencias Francis Bacon. Porque Kant une, en oposición a Rousseau, su interés práctico, no con un ataque a las ciencias, sino, como Bacon, con la estimación de éstas. Mas lo que Bacon sólo planea —una renovación de las ciencias en nombre de la práctica—, Kant lo lleva a cabo efectivamente. Con modestia, entre otras razones porque desde Bacon las ciencias han hecho enormes avances, Kant limita su gran renovación a una pequeña parte de las ciencias: a la filosofía, cuya parte fundamental se denomina *metafísica*.

Kant, al igual que Bacon, se propone acabar con un error sin fin; refiriendo, sin embargo, este propósito primordialmente a “todas las objeciones a la moral y la religión”, a las que quiere “poner fin para siempre, poniendo en la más clara evidencia la ignorancia de los adversarios” (KrV B XXXI). Bacon entiende la preocupación por el beneficio y el prestigio de la humanidad de manera utilitarista, Kant, en cambio —introduciendo con ello una primera innovación—, de modo estrictamente moral.

No es que el fin rector moral de la *Crítica* se le haya puesto posteriormente como base a la segunda edición, sino que prevalece ya en la primera. No obstante, con frecuencia queda desapercibido porque Kant no lo destaca sino al acercarse al final, es decir, en el “Canon” y la “Arquitectónica”. Previendo el peligro de que sea pasado por alto por encontrarse al término de una larga obra, en la segunda edición es resaltado en el inicio mismo. Sin embargo, con ello la obra de Kant parece servir a dos señores diferentes: por un lado, al objeto que predomina entre el *lema* y el “Canon”, es decir, al conocimiento; por otro lado, al tema adicional del “Canon” y de la “Arquitectónica”, que es la acción y, dentro de ésta, especialmente la moral.

Este servicio que al parecer es doble admite dos interpretaciones; la preferencia corresponde o a uno o bien a otro de esos señores. Según la lectura ortodoxa y primordialmente teórica, Kant busca servir prioritariamente al conocimiento; viendo, empero, con satisfacción —así lo complementa la lectura heterodoxa— que este servicio ayuda también a la moral. Esta primera lectura afirma que el servicio a la moral es secundario y complementario. Una prueba en favor de ella es el hecho de que la *Crítica* se dedica a lo largo de cientos de páginas a tareas puramente teóricas: al análisis y la justificación del conocimiento objetivo y de la filosofía como ciencia. El *objetivo final* de la razón concierne, empero, a tres objetos —la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios— en los cuales Kant considera explícitamente el interés teórico como muy escaso (*cfr.*, KrV B 826). En cambio, sostiene que es grande el interés práctico e incluso público de cortar la raíz a doctrinas generalmente nocivas, como son el materialismo, el fatalismo y el ateísmo (*cfr.*, KrV B XXXIV). Por consiguiente, merece preferencia la segunda lectura, que es práctica, no sólo de manera complementaria, sino primordialmente: la herética. Según ésta, el servicio al conocimiento representa únicamente el medio (si bien indispensable) para alcanzar aquel fin principal práctico que es lo *moral* —lo único que cuenta “propriamente en la organización de nuestra razón” (KrV B 829).

Aunque el conocimiento es un medio, ni él ni su teoría son instrumentalizados; a pesar de que predomina la moral, el concepto estricto de conocimiento, la ciencia, conserva su valor propio. Citando libremente el imperativo categórico de Kant, ella nunca es meramente un medio,

sino siempre un fin también. La *Crítica* inicia como teoría filosófica del conocimiento y la elabora, tanto con una completitud, como con un rigor y una acribia ejemplares hasta hoy en día: la “Introducción” y las primeras de sus cuatro partes, la “Estética” y la “Analítica”, exploran las condiciones desde las cuales es posible un conocimiento objetivo en general. La tercera parte, la “Dialéctica”, desarrolla las condiciones de la búsqueda de un conocimiento objetivo, que son los principios de cualquier tipo de investigación. Incluso la cuarta parte, la “Metodología”, si bien se ocupa de la moral, lo hace apenas en su tercera parte; en lo demás complementa la teoría del conocimiento.

Recordemos brevemente esta teoría del conocimiento: Kant entra en un debate con dos corrientes que casi desde los inicios de la filosofía y hasta la actualidad se libran una guerra encarnizada. Primero, comparte la posición de una de las corrientes, del empirismo. Atacando a la otra corriente, al racionalismo, sostiene que, al menos en cuanto al tiempo, “todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia” (KrV B 1). Sin embargo, el inicio en el tiempo no coincide con el inicio material. Kant afirma, oponiéndose a una reclamación de exclusividad por parte del empirismo, “que incluso nuestro conocimiento empírico es un compuesto de lo que recibimos mediante impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (únicamente impulsada por impresiones sensibles) proporciona por sí misma” (KrV B 1). Con esta afirmación la *Crítica* toma un camino más allá del racionalismo y del empirismo. Esta tercera vía se determina por la idea de que todo conocimiento encierra un conocimiento previo, un *a priori*, a saber, no sólo un conocimiento previo relativo de este tipo: *Quien socava el fundamento de su casa, sabe de antemano que la casa se derrumbará*. La segunda innovación de Kant y, al mismo tiempo, un contrapunto a la teoría empirista del conocimiento que prevalece hoy en día, es la siguiente: Todo lo empírico se basa en condiciones *absolutamente* previas a lo empírico, en un *a priori* absoluto.

Kant distingue dentro del *a priori* absoluto entre la indiscutible porción analítica y la controvertida porción sintética. La ventaja de una afirmación analítica, por ejemplo, de que todo soltero es no casado, reside en el criterio de la verdad. La verdad se determina únicamente con la ayuda de leyes lógicas y reglas de significación lingüísticas. La desventaja consiste en que un conocimiento sólo puede ser explicado. En cambio, en el caso

del *a priori* sintético un conocimiento puede ser ampliado. Sin embargo, esta posibilidad es principalmente controvertida. El racionalismo —que para Kant es representado en especial por Gottfried Leibniz— considera analíticas las verdades *a priori* de la razón; por el contrario, el empirismo —David Hume, por ejemplo— sólo conoce hechos, “matters of fact”, y relaciones entre representaciones, “relations of ideas” (*Enquiry* IV 1). Kant supera la oposición entre el racionalismo y el empirismo, no mediante un compromiso, sino con su segunda innovación, el nuevo y al mismo tiempo inusual modo de conocimiento: el *a priori* sintético.

Para hacer apetecible a los escépticos este inusual modo de conocimiento, declara que no es tan inusual como parece, pues existe en ciencias altamente reconocidas. La primera parte de la *Crítica* demuestra para el caso de la matemática, la segunda, para la física, que éstas no son posibles sin un *a priori* sintético —la tercera innovación y otro contrapunto más de Kant—. Pero, ¿dónde se halla en este contexto el presunto *leitmotiv*, la moral? La lectura ortodoxa tiene el *a priori* sintético únicamente por un concepto teórico (cognoscitivo). Mas en realidad es de relevancia práctica también; pues los mandamientos de la moral, por ejemplo, el de ayudar, rigen —según Kant— independientemente de la experiencia, decisiva en este caso: de las pulsaciones de la sensibilidad. Como, además, nos instruyen acerca de algo nuevo, se le confiere a la moral —y ésta es la cuarta innovación de Kant— el rango metodológico de un *a priori* sintético; es decir, la segunda gran innovación de Kant afecta también a la moral.

Pero Kant se ocupa, por lo pronto, de una ciencia que siempre ha ejercido una atracción especial en la filosofía: la matemática. El intento de deducir todo un *sistema* de unos cuantos axiomas o principios, el *mos geometricus* se convierte en la época previa a Kant en el ideal predominante. Kant no sucumbe ante esa fascinación racionalista, pero tampoco observa un empirismo estricto teniendo la matemática por una ciencia empírica, aunque muy abstracta. Si bien reconoce a la matemática como el ejemplo de una ciencia exitosa, además, como el lenguaje fundamental de toda ciencia natural y, no en último término y en contra del empirismo, como un auténtico conocimiento de la razón, considera, sin embargo, que la forma específica de ésta queda inaccesible para la filosofía, ya que “El conocimiento filosófico es el conocimiento racional que procede de conceptos; el conocimiento matemático, de la construcción de conceptos” (KrV B 741).

El fundamento de esta quinta innovación consiste en la nueva, e incluso revolucionaria, comprensión de Kant acerca de lo que la sensibilidad significa para el conocimiento y, basada en ello, la nueva y revolucionaria teoría de la matemática. La “Estética”, con la que comienza la *Crítica*, se ocupa, como se sabe, no de las bellas artes, sino de la *aisthēsis*, de la sensibilidad o bien intuición. En la teoría de ésta, Kant contradice de manera fundamental a la comprensión racionalista de la matemática, que prevalece hasta hoy en día; ubicándola primordialmente, no en el mundo de los conceptos, sino de la intuición. Sin embargo, ésta es —como Kant lo demuestra con el ejemplo de la geometría matemática— una intuición pura y estrictamente pre-empírica: lo fuera-de-mí y lo uno-al-lado-de-otro: la mera espacialidad.

Kant concede absolutamente que en la geometría existen proposiciones analíticas (*idénticas*), por ejemplo, “ $a=a$ ”, “el todo es igual a sí mismo”, ó “ $(a+b) > a$ ”, es decir, “el todo es mayor que su parte”. Sin embargo, estas proposiciones son meras reglas formales de conclusión y, por lo tanto, no específicas de la geometría. Los auténticos principios específicos de la geometría son, por el contrario, las proposiciones del tipo “la línea recta es la más corta entre dos puntos” (KrV B 16).

Es obvio que con semejantes ejemplos Kant recorre un terreno peligroso. Sus afirmaciones de que el espacio tiene sólo tres dimensiones (*cf.*, KrV B 40), que entre dos puntos existe sólo una única línea recta posible (*cf.*, KrV B 204) y que tres puntos se encuentran siempre en un mismo plano (*cf.*, KrV B 761), si bien aplican para la geometría de Euclides, sabemos desde nuestros años escolares que estas proposiciones no rigen dentro de otras geometrías. ¿Resulta de ello que la filosofía de la geometría de Kant es irremediabilmente obsoleta, con la consecuencia de que también la *Crítica* sostiene verdades eternas, cuyo reclamo de perpetuidad ha sido aniquilado por el progreso de la ciencia?

Se puede tratar de *salvar* la *Crítica* ante ese balance decepcionante, distinguiendo primero entre dos tipos de espacios: el espacio euclidiano, tridimensional y dado en la intuición, y los espacios *más complicados* de la matemática y física más reciente; y asignando después al espacio euclidiano una posición filosófica especial. Mas este intento de salvación no se ajusta ni a Kant ni al problema.

Una defensa que hace justicia a Kant procede de un modo radicalmente distinto. En un primer paso, renuncia a conceder una posición filosófica especial a la única geometría conocida en aquel entonces. En el segundo paso, evaluando esta renuncia, descubre la ventaja de ésta, que consiste en un importante alivio: la filosofía del espacio se libera completamente de su investigación científica, en los aspectos tanto matemático como físico. En el tercer y último paso examina a la “Estética” con la sonda de la renuncia, para constatar que el texto se le sujeta. Pues Kant busca comprobar, por regla general, sus afirmaciones; pero en el caso de los axiomas de Euclides ni siquiera intenta buscar su comprobación. Por el contrario, en su primera publicación (*Gedanken* [Pensamientos], 1746: §§ 9-11) —aproximadamente tres generaciones antes de las teorías no-euclidianas de Carl Friedrich Gauß, Janos Bolyai y Nicolai J. Lobatschewsky— sostiene la posibilidad de espacios no-euclidianos.

Puesto que la *Crítica*, su “Estética”, se ocupa sólo del fundamento de toda intuición externa, de la mera *espacialidad*, ni la geometría euclidiana ni la no-euclidiana forman parte de ella. El espacio puramente filosófico —decisivo para el programa de Kant— carece de toda determinación más detallada. Siendo una representación totalmente indeterminada en cuanto a contenido, como mera espacialidad, consiste nada más en ese fuera-de-mí y uno-al-lado-de-otro que subyace a todas las representaciones de espacio más detalladas. La decisión *en pro* de una determinada representación de espacio y *en contra* de cualquier otra no puede tomarse en absoluto con base en el espacio filosófico. Éste no es una premisa matemática de la que puedan deducirse proposiciones matemáticas; sólo forma el horizonte, en el cual la matemática produce mediante construcciones un espacio de ciertas cualidades estructurales.

Según Kant, el conocimiento se debe a la conjunción de dos facultades; una de ellas recibe impresiones que la otra procesará: la sensibilidad receptiva pone a disposición un material totalmente indeterminado que el entendimiento activo formará dándole unidad y determinación. Poco más de cien años después, una influyente filosofía, el empirismo lógico, creará que hay datos de observación pura; y le tomará alrededor de dos generaciones de debates intensos para superar este *mito de lo dado*. Si se hubiese leído con acribia la *Crítica*, la historia de la filosofía habría evitado pasar por ese camino erróneo. Pues según Kant, el conocimiento depende de



algo previamente dado que, sin embargo, no se presenta sino en combinación con algo dado de manera adicional: a saber, la obra activa del entendimiento. La observación presuntamente pura se encuentra, de hecho, siempre entrelazada con elementos conceptuales. Estos elementos son de naturaleza absolutamente empírica; pero les subyacen a su vez, como lo demuestra la segunda parte de la *Crítica*, elementos estrictamente pre-empíricos. Éstos, las categorías, además del *yo pienso* y de los principios fundamentales, constituyen por su parte —y ésta es en su conjunto la sexta gran innovación— un *a priori* sintético.

Kant entiende por ciencia, como ocurre también hoy en día, principalmente la ciencia natural, cuyo modelo para él es la física. Ésta investiga, por ejemplo, eventos que se suceden, como cuando ocurre primero una baja de temperatura y después se congela el agua, o cuando brilla el sol y se calienta un banco de piedra. Solemos tomar el primer suceso por la causa del segundo. Con ello, afirmamos no sólo que hay un *después*: primero el frío, después el congelamiento; sino también un *por eso*: porque hace más frío se congela el agua. El *porque*, sin embargo, no se puede observar, es más bien un patrón de pensamiento que ya traemos. La secuencia individual de sucesos es *naturalmente* empírica, también la fuerza que produce a la secuencia y, no en último término, la regularidad de la naturaleza, en este caso, la de la teoría del calor, la termología. No obstante, la idea de la causalidad, es decir, de que es únicamente mediante las fuerzas y las leyes subyacentes que se reconoce la secuencia de sucesos como objetiva, es un *a priori* sintético.

Sin embargo, Kant parece actuar con esta idea en contra de su propio objetivo, poniendo en riesgo su fin rector moral. Pues la moral presupone, como él mismo admite, la libertad. Pero si la naturaleza es determinada en su totalidad por la causalidad, ya no habrá lugar para la moral y la libertad. Hoy en día existen, por ejemplo, algunos neurólogos que nos hacen saber, a partir del experimento de Benjamín Libet, la Gran Nueva de que la causalidad y la libertad se contradicen. A los filósofos no nos toma por sorpresa esta Gran Nueva, porque sabemos que ha sido proclamada desde hace mucho en diferentes variantes.

Kant es un pensador honesto y, a la vez, metódico. Si bien, en último término, se interesa por la moral y sostiene que ésta se vincula con la libertad, constata, por lo pronto, la contradicción que existe con la causalidad.

Reconoce honestamente esta contradicción en lugar de ocultarla. Incluso descubre, y en esto reside su acribia, que ella tiene su origen en la razón misma. Este descubrimiento —que es su sexta innovación— implica, sin embargo, para el hombre una humillación; pues la razón, que marca su posición especial en el universo, resulta ser contradictoria en sí misma. Y la anterior reina de todas las ciencias, la filosofía fundamental, llamada también metafísica, se presenta como el campo de batalla para interminables pleitos (*cf.*, KrV A VIII).

Las controversias no son un elemento novedoso en la filosofía; lo nuevo es que surjan no sólo entre puntos de vista provisionarios, sino incluso entre opiniones bien pensadas. Por lo tanto, no es posible desenmascararlas como errores o embrujamiento lingüístico —Kant es en este caso más radical que la filosofía analítica del lenguaje— ni tampoco conciliar las diferencias mediante un refinamiento de las opiniones. Las controversias respectivas residen en una ruptura que radica en la razón misma, en una guerra civil de la razón que se libra entre el racionalismo y el empirismo.

Es en la tercera parte de la *Crítica*, en la “Dialéctica”, donde Kant constata aún más contradicciones, poniéndolas, además, en un contexto sistemático y dejando finalmente librarse la guerra civil dentro de la razón, que ahora está en plural. Es sabido que en la filosofía actual existen, además del pensamiento analítico, por ejemplo, la hermenéutica y el posmodernismo. Éste —por ejemplo, Jean-François Lyotard— se vanagloria de una deconstrucción de las grandes metanarraciones que antes mantuvieron unido el conocimiento. Por ejemplo, la idea de una progresiva emancipación de la humanidad es revelada como equivocación. En términos generales, se pretende que el anhelo de lo único ceda ante el reconocimiento de lo diverso.

De hecho, la deconstrucción no fue invento ni del posmodernismo ni tampoco de su modelo precursor, Friedrich Nietzsche. Por el contrario, ella comienza desde mucho antes, a saber, en el punto culminante y, al mismo tiempo, crítico de la Ilustración: en Kant. Pues su *Crítica* destruye toda la metafísica especial, la filosofía tradicional que se ocupa del alma, de la libertad y de Dios. Kant resulta ser, en comparación con el posmodernismo, incluso más revolucionario y, no obstante, constructivo. Pues no se conforma con una deconstrucción (completa), sino que transforma, finalmente, la filosofía tradicional en una teoría de la investiga-

ción propia de las ciencias naturales que se adecua, tanto al *pathos* de investigación de éstas como a su límite fundamental. Al mismo tiempo, supera la llana alternativa del posmodernismo: o unidad o diversidad. Una investigación dominada por la razón buscará ambas cosas: la unidad de acuerdo con el principio de la homogeneidad y la diversidad según el principio de la especificación, además de una combinación de unidad y diversidad en el principio de la continuidad. La octava innovación de Kant consiste, pues, en una justificación de esta investigación de la naturaleza, abierta en las tres dimensiones, la cual concede, además, un derecho a la razón moral e incluso la hace en cierto modo necesaria.

Sin embargo, semejante finalidad de argumentación nos impone plantear esta pregunta: si lo que importa finalmente es la moral y a ésta se le concede un lugar en la tercera parte, ¿por qué se necesita este largo camino, que tal vez incluso resulta ser una desviación, por las partes I y II? La respuesta a esta pregunta es doble: Sin la teoría de la causalidad, es decir, sin la parte II, no se reconoce la rigidez de lo que es opuesto a la libertad. Y sin la teoría de la sensibilidad, es decir, sin la parte I, no se sabe que la sensibilidad es imprescindible para todo conocimiento. Donde no hay sensibilidad, es absolutamente posible pensar de manera consecuente. Sin embargo, de lo que sólo se piensa no resulta ningún conocimiento; quien supone lo contrario, cede ante una ilusión e incluso ante un espejismo creyendo reconocer algo donde no hay nada que reconocer.

Recordemos de manera muy breve el antagonismo entre causalidad natural y libertad: por un lado, del empirismo, no existe libertad alguna, porque todo lo que sucede en el mundo ocurre únicamente con arreglo a las leyes de la naturaleza. Por otro lado, el racionalismo afirma que para explicar los fenómenos se requiere, además de la causalidad conforme a las leyes de la naturaleza, una segunda causalidad: la de la libertad. Pues para reconocer como objetivo un efecto dado, hay que buscar su causa. Mas ésta es reconocida como objetiva sólo si también para ella se encontró la causa, de la cual habrá que reconocer, a su vez, la causa; de manera que la explicación avanzará hasta lo infinito. Pero como no puede recorrerse una serie infinita, habrá efectos dados que se explicarán sólo insuficientemente, es decir, no se reconocerán en el sentido estricto del término *objetivo*.

Si admitimos, por ende, y siguiendo al adversario, una segunda causalidad que es la de la libertad, nos apoyamos en algo que se ubica fuera —e incluso principalmente fuera— de la experiencia. Por consiguiente, nos estamos apoyando en una “cosa vana del pensamiento” (KrV B 475); pues como carecemos de toda posibilidad de intuición, no hay ningún objeto en el mundo que corresponda a la libertad. La libertad, entendida como una causa que por su parte no tiene causa, no existe en el ámbito de la experiencia. Pero de ello no se sigue todo lo que afirma el empirista. No se justifica ese determinismo dogmático que, como lo hacen algunos de los actuales neurólogos, declara imposible la libertad. Lo que se justifica es únicamente un determinismo metodológico que establece que cualquier suceso, incluso cualquier acción, puede ser analizado respecto de sus causas. Esto incluye al así llamado sacudimiento de la voluntad recién mencionado por algunos neurólogos. Por lo tanto, Kant no se sorprendería por los experimentos, presuntamente tan revolucionarios, de Libet. Pero el que no se pueda ni rechazar la pregunta por la causa ni comprobar la imposibilidad de contestarla, significa sólo una determinación potencial, mas no actual. Sobre todo, ésta vale únicamente para el ámbito de la experiencia posible. Afuera, en el ámbito de lo no empírico, sigue siendo posible pensar la libertad —y ésta es la novena innovación de Kant.

En este resultado provisional se basa la cuarta parte de la *Crítica*, incluyendo la filosofía moral. Es todavía en la tercera parte donde se precisa el concepto de libertad que caracteriza al hombre: como entre los animales, existen en la libertad humana absolutamente impulsos de sensibilidad. Sin embargo, de ellos no resulta con necesidad absoluta la acción, ya que nos podemos hacer representaciones del bien y de lo útil. Dependiendo del alcance de las representaciones del bien, habremos de distinguir tres niveles de libertad (práctica). Estos tres niveles, que restringen en gran medida la influencia de la sensibilidad, están presentes en la *Crítica*, si bien no siempre desde los siguientes términos, pero sí en cuanto al contenido.

En las representaciones técnicas del bien y la libertad técnica, la independencia de los impulsos sensibles se limita a la relación entre fin y medio. Quien, por ejemplo, quiere hacerse rico, necesita tener mucho más ingresos que egresos. En la libertad pragmática y las representaciones pragmáticas que le corresponden, la independencia se refiere también a la relación

con el fin rector natural: ¿Sirve la riqueza al bienestar propio, a la felicidad? Es sólo en el nivel superior que nos independizamos de este fin; la libertad, ahora *moral*, es capaz de renunciar a partes de la felicidad. Para comprobarlo, Kant no invoca las intelecciones especiales de los filósofos, sino el “juicio moral de cualquier hombre” (KrV B 834); lo cual una vez más enfatiza la moral, pero pone en segundo plano a la teoría: y no sólo la teoría del conocimiento, sino también la de la moral. El juicio moral de todo hombre exige ahora que la riqueza —si es que efectivamente se busca— sea adquirida de manera sólo honesta y no fraudulenta, además, que se ayude a los necesitados, y que tal vez se siga también el principio de los grandes mecenas: *Quien muere rico, muere en la vergüenza*.

Es sorprendente que Kant califique una filosofía que investiga el conocimiento en relación con la moral, con un término que solemos reservar para el ámbito de lo práctico, particularmente de lo social y político; la denomina *cosmopolita* (propia de un ciudadano del mundo). Con ello, reafirma nuestra introducción herética a la *Crítica de la razón pura*: La filosofía se llama *cosmopolita*, no por una validez que supere las culturas y épocas; ésta se sobreentiende cuando se trata de una filosofía sólida. Se llama *cosmopolita* porque desarrolla esa utilidad moral-práctica que hace de la *Crítica* una filosofía práctica en la época de las ciencias naturales. La utilidad moral-práctica ni debilita el concepto académico, el concepto tradicional de filosofía ni lo altera mediante un momento externo. No obstante, la razón teórica va más allá de su ámbito y es sólo así que alcanza la perfección. Kant rechaza, tanto la opinión —con la que él mismo simpatizó en sus inicios— de que el conocimiento es un fin en sí mismo, como el optimismo de muchos seguidores de la Ilustración que creen que un mayor conocimiento hará mejorar el estado moral de la humanidad. Ésta es la décima innovación: La razón teórica cede el trono real a la razón práctica pura, es decir, a la moral y a la libertad que le subyace. La supremacía del conocimiento cede ante la primacía de la moral.

Si reunimos todas estas y otras innovaciones de la *Crítica*, podemos tomar prestado el *pathos* de Friedrich Hölderlin, modificando su dicho acerca de la filosofía (*Cartas*, 235): La *Crítica de la razón pura* “la tienes que estudiar, aunque cuentes sólo con el dinero necesario para comprar

una lámpara y aceite, y con el tiempo que va de la medianoche hasta el canto del gallo al alba”.<sup>1</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Höffe, Otfried (2004), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie (La Crítica de la razón pura de Kant. La fundamentación de la filosofía moderna)*, Munich, Beck.
- Hölderlin, Friedrich (*Cartas*), *Briefe*, en *Sämtliche Werke*, hrsg. V. A. Beck, Stuttgart, Cotta, Bd. VI.
- Hume, David (1975), (*Enquiry*) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. By P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, en Akademieausgabe (A en Bd. IV y B en Bd. III).
- \_\_\_\_\_ *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, en Akademieausgabe, Bd. XX.
- \_\_\_\_\_ *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, en Akademieausgabe, Bd. I.

**Otfried Höffe:** Profesor en el Philosophisches Seminar de la Universität Tübingen. Entre sus obras destacan: *Immanuel Kant. Leben — Werk — Wirkung* (1983; existe versión española: 1986), *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia* (1988), *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (1990). Dirección: Universität Tübingen - Philosophisches Seminar, Bursagasse 1, D-72070 Tübingen, Alemania.

D.R. © Otfried Höffe, México D. F., julio-diciembre, 2006.

---

<sup>1</sup> Respecto a mi interpretación más detallada de Kant *cf.*, Höffe, 2004.