

INFORMES DE INVESTIGACIÓN

LA RAZÓN COMO CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE KANT: LIBERTAD Y FINALIDAD. 2¹.

M^a Isabel Lafuente Guantes
Universidad de León (España)

Recepción: 08-03-04
Aprobación: 25-07-04

RESUMEN.

Este segundo artículo sobre el tema de la razón como “contexto de descubrimiento” en la filosofía de Kant, profundiza en la concepción de la idea como término privilegiado de dicho contexto. En este sentido examina las formas en que una idea puede ser pensada, así como los problemas de su existencia y necesidad. Examina igualmente los dos términos (Mundo: totalidad matemática y Naturaleza: totalidad dinámica) en que toda idea es pensable en forma trascendental. De estos dos términos se privilegia la dirección dinámica y, con ella, la necesidad de libertad y finalidad como conceptos envueltos en toda invención.

¹ Este trabajo, aunque tiene entidad propia, debe leerse como continuación del artículo con el mismo título que lleva el número «1».

PALABRAS CLAVE

Invencción, idea, existencia, necesidad, mundo, naturaleza, libertad, finalidad.

*REASON AS CONTEXT OF DISCOVERY IN KANT'S
PHILOSOPHY: FREEDOM AND PURPOSE.*

M^a Isabel LaFuente Gloves
University of León (Spain)

ABSTRACT

This second article, of reason as a context of discovery in Kant's philosophy, is a careful study of the notion of *idea* as a privileged term within that context. In this connection, an examination is made concerning the ways in which an idea may be produced, as well as the problems of their existence and necessity. There are also two notions examined here (World (as a mathematical totality) and Nature (as a dynamic totality)) in terms of which every idea can be thought of in a transcendental form. The dynamic direction is privileged and, therewith, the need to pay special attention to the notions of freedom and finality as concepts, implied in every invention.

KEY WORD

Invention, idea, existente, necessity, world, nature, freedom, finality.

1. INTRODUCCIÓN

En un artículo anterior examinamos, con el propósito de entender la dialéctica kantiana desde la perspectiva que abre la noción de "contexto de descubrimiento", qué entender por este concepto, qué lectura exige la Crítica de la Razón Pura para entender la razón como contexto de descubrimiento, y algunas de las nociones que permitían comprender el problema del conocimiento kantiano. Quiero señalar que si la primera de estas nociones fue la de fenómeno, no lo fue gratuitamente, sino porque ella constituye la puerta de acceso a la comprensión de la teoría del conocimiento kantiana.

Sin embargo, la noción objeto de nuestro estudio era principalmente la idea, el concepto de la razón, y nuestra finalidad era la de saber la forma de conocimiento en que puede considerarse no como una mera ficción, sino como puente entre el *es* (naturaleza) y el *debe* (moral) que permita al sujeto considerar sus posibilidades prácticas para llevar a cabo una fructífera transformación de la realidad.

Continuando con este intento de comprender la razón vamos a iniciar el presente artículo considerando como es posible, en ese contexto kantiano, entender la generación de ideas, así como los problemas que involucra

1. INTRODUCCIÓN

In an earlier article we have examined, aiming to understand Kantian dialectics from the outlook opened by the notion of a “context of discovery”, what is the meaning of this concept, what reading is required for the *Critic of Pure Reason*, and some notions that enable us to understand the Kantian problem of knowledge. I wish to indicate that if the notion of phenomenon was the first of them, it was not chosen in that place arbitrarily, because it is the opening door to the understanding of the Kantian theory of knowledge.

Nevertheless, the notion object of our study was that of the idea, the concept of reason, and our intended goal was to find out the form of knowledge within which it may be considered not as a mere fiction, but as a bridge between the *is* (nature) and the *ought* (morals) enabling a subject to consider his or her practical possibilities of performing a fruitful transformation of reality.

In continuity with that effort to understand reason, we shall begin this article by considering how it is possible, in that Kantian context, to understand both the production of ideas and the problems implied therein.

2. LOS TÉRMINOS PROPIOS DEL ÁMBITO DE LA IDEA.

La **idea** (el principio) es originalmente algo **absolutamente incondicionado**, no tiene más apoyo que el sentido de los términos que la expresan. Saber sobre su realidad y posible existencia objetiva exige, en primer lugar, saber cómo la pensamos.

2.1. *Las dos formas de pensar un incondicionado como límite.*

Podemos pensar un incondicionado de dos formas:

- Formado por una serie entera: Entonces son condicionados suyos todos los miembros de la serie. Sólo la totalidad de la serie es incondicionada. El regreso

no es posible de forma completa, pero la serie hay que considerarla infinita y dada por entero. Es el problema de la inducción completa. Del paso al límite.

- Como parte de una serie de la que no depende ninguna condición y a la que se subordinan los demás miembros de la serie. En este caso se supone un primero origen de la serie.

Estas dos formas de pensamiento ponen de relieve la relación de la idea con la forma de las antinomias. En efecto, la exposición de una idea encierra siempre una, al menos aparente, contradicción. Como muestran las antinomias la exposición de la idea puede realizarse tanto siguiendo las tesis finitistas como las que admiten órdenes de infinitud. La antinomia solo encuentra solución en el concepto transcendental en el que tesis y antítesis son superadas y conservadas.

La solución de Kant es semejante a la que se dio a la noción de número, de forma que fuera posible solucionar los absurdos producidos entre los números y la noción de infinito actual, dicha solución, dice Boutroux², fue la de entender el número como un género del que lo finito y lo infinito son especies.

La noción de infinito actual era rechazada por los partidarios de las tesis finitistas por suponer que la realidad es contradictoria: en tanto que dada = finita, en tanto que analizable = infinita. Kant, que no concibió la posibilidad de entender lo real como contradictorio, sólo acepta que el regreso pueda entenderse como potencialmente infinito. Tampoco acepta la tesis de Espinosa de que sea el entendimiento quien piensa la idea, sino que supone que esta tarea le corresponde a la imaginación, pues ésta le permite sobrepasar la contradicción. En efecto la imaginación sintetiza posibilidades dejando sin precisar las alternativas (sólo el entendimiento puede clausurar una serie), lo que permite considerar la idea relativamente a la noción de infinito.

Así, frente a la clausura del entendimiento, el concepto de razón abre el pensamiento a lo indeterminado.

2.1.1. El sistema final: condición de una noción en general.

¿De qué forma descubrimos conceptos trascendentales?, es decir, ¿cómo se genera una idea. En la filosofía crítica esta claro que:

- Que el ámbito de una idea es el sistema de los fines necesarios para que aquella surja como regla que lleve a considerar los fenómenos como objetos y no sólo de contemplación, sino también de apropiación.

² Cfr. Boutroux, E. (1965). *La philosophie de Kant*. París, Vrin, Pág. 215.

- Que descubrir conceptos transcendentales requiere saber sobre la posibilidad de **unificación de los fines** de nuestra razón en un *sistema final*, como condición de inteligibilidad de todo orden fenoménico. Kant denomina a este sistema final *ideal transcendental* que nos proporciona el *prototipo* que hace posible concebir cualquier idea. Así, el prototipo el modelo, condición necesaria de toda ideación: es el *conjunto de toda posibilidad*.

Consideremos *el conjunto de toda posibilidad*. Sus miembros son todos los predicados posibles de una cosa. Es la condición que nos permite pensar que aunque podamos suponer determinada una cosa, siempre resultará indeterminada respecto de sus predicados posibles. Pero, es también la condición que nos asegura la posibilidad de encontrar los predicados originarios de una idea (positivos y negativos), depurándola hasta resultar un concepto *a priori* que se convierte en el concepto de un objeto particular determinado por la mera idea. Este es el *ideal de la razón pura*.

Este conjunto no sólo es entendido por Kant de manera formal, sino también como substrato transcendental capaz de suministrar la materia a todos los predicados posibles de las cosas. Es una condición necesaria: la de un *todo de la realidad* muestra de que un concepto no sólo se haya en una precisa relación lógica con otro en el juicio, sino que también expresa un contenido. Ej. La negación (los predicados negativos) no indica sólo un ser-lógico de validez sólo discursiva, sino que en cuanto negación transcendental expresa el límite relativamente al cual se muestra el ser del concepto. Por ello un discurso será siempre una palabra sobre el ser. La negación tiene dos formas:

- **Negación Lógica:** No afecta al concepto, sino sólo a la relación de un concepto con otro en el juicio. No afecta a la materialidad de las cosas.
- **Negación transcendental:** Significa el no-ser mismo, una ausencia o supresión de ser. Límite de lo que es. Se opone a la afirmación transcendental.
- **Afirmación y negación** son concebidas por Kant de forma **dialéctica**. La negación como límite hace posible la afirmación y la realidad de las cosas, su coseidad. Una negación determinada no puede darse sin una afirmación complementaria:

“[...] *nadie puede concebir una negación determinada sin basarse en la afirmación opuesta...El ignorante no posee ningún concepto de su ignorancia por no tener ninguno de ciencia*”³.

³ KANT, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, Págs. (1907-1983). *Gesammelte Schriften*. Berlin, Walter Gruyter, A-575, B-630.

El problema que afecta al *conjunto de toda posibilidad* nace cuando se supone que el objeto, que se concibe y corresponde con la idea solo *a priori*, es real. En este caso el uso del ideal trasciende el ámbito de su idea, se considera que el *conjunto de toda posibilidad* contiene también la *existencia de todo objeto posible*. Con ello transformamos el conjunto de toda posibilidad justamente en su contrario: el *conjunto de toda determinación*. Tal era al parecer de Kant la propuesta a la que conducía todo pensamiento lógico-metafísico del racionalismo desde Descartes a Leibniz y Wolff. Kant realiza justamente la propuesta contraria distinguiendo entre **idea** y **objeto**

2.1.2. *El problema de la existencia de una idea.*

Boutroux señala que la doctrina de Kant es una síntesis original de las doctrinas de Descartes y de Locke⁴.

Kant mantiene el concepto de idea de Platón pero separa idea y existencia. La idea tiene posibilidad de existir, pero no existe. Su existencia sólo podemos determinarla *a posteriori*. No podemos determinar su objeto como existente *a priori*, esto sería suponer que tenemos un entendimiento infinito.

Kant, en su filosofía, participa simultáneamente del pensamiento racionalista y del empirista, por ello, para Kant, como para Descartes, una idea es real si tiene posibilidad de existir; pero para Kant, como para Locke, las ideas sólo pueden entenderse como una producción de la razón, de sus leyes y condiciones.

Kant, siguiendo a Locke no acepta la existencia *a priori* de la idea, lo que le diferencia del giro que dará Fichte al idealismo. Fichte hará de la producción de la conciencia la condición suficiente de todo el conocimiento. Kant separa conocimiento y pensamiento, y pensamiento de verdad objetiva. La verdad sólo es posible como adecuación entre pensamiento y realidad y exige una intuición sensible.

Como Locke, Kant acepta que la verdad de la idea pueda probarse mostrando la verdad de la proposición que la expresa. La verdad pertenece para Kant a dos órdenes: analítico y dialéctico. La analítica es la lógica de la verdad, su criterio es la ausencia de contradicción del conocimiento con las reglas lógicas. Su validez *a priori*, por consiguiente, sólo formal. Se traspasa los límites de la analítica si no se la usa como *canon*: conjunto de reglas capaces de analizar y organizar de forma coherente un conocimiento, sino también como *órgano* destinado a la producción efectiva de afirmaciones objetivas; entonces se toma la lógica general como lógica dialéctica, es decir como lógica de la apariencia. De este abuso sólo puede dar

⁴ BOUTROUX, E. (1965): *La philosophie de Kant*, París, Vrin, 1965, pág. 165.

cuenta la dialéctica como crítica de la apariencia dialéctica, por tanto, no como parte de la lógica general, sino como parte de la lógica trascendental⁵.

Pero, si la dialéctica, como parte de la lógica general, tiene que atenerse a los criterios lógico generales (universales formalmente), como parte de la lógica trascendental no puede enunciar, relativamente a un objeto de conocimiento, criterios universalmente (ilimitadamente) válidos, pero sí puede enunciar las *condiciones* en que una verdad trascendental es efectiva. La principal condición es la necesidad de encontrar una formulación teórica de la noción que, haciendo posible un esquema trascendental, permita la función determinante del entendimiento.

En la filosofía de Locke la validez de la idea requiere el orden lógico o el ontológico. En la de Kant requiere establecer la relación entre ambos órdenes.

En el contexto kantiano puede privilegiarse el carácter ideal del ámbito de la razón. Se entiende entonces que la idea no es realizable. Esta interpretación da lugar a entender:

- Que la idea es un arquetipo que no se realiza nunca (inadecuación entre teoría y práctica), lo que da lugar a entender: a) que ninguna idea puede tener existencia. b) que Kant en la dialéctica muestra la necesidad de continuidad en toda investigación, lo que es propio de todo entendimiento finito.
- Que la segunda cuestión (b) supone entender que la idea no se realiza nunca totalmente, y que esto es un intento de conciliar la filosofía con la religión cristiana. Esta es la interpretación de Kojéve que vamos a comentar.

Kojéve⁶ potencia la trascendencia de la idea para mostrarla como salvaguarda de una tesis central de la religión cristiana que, solidaria de la libertad humana, afirma la imposibilidad de alcanzar satisfacción sobre la tierra. Kojéve entiende que esta tesis está presente en toda la obra de Kant y se manifiesta de la forma más clara en el orden moral. Esta tesis conduce a afirmar la supremacía de la religión sobre la moral en cuanto las contradicciones morales (las nacidas de la oposición entre libertad y naturaleza), sólo pueden solucionarse aceptando (lo que Kant hace) la necesidad de un mundo futuro trascendente. Así, es la postura cristiana, que Kant concluye aceptando, el teísmo, que desde San Pablo se caracterizó por intentar conciliar lo inconciliable, la que permite entender la posibilidad de satisfacción y felicidad imposible de lograr en este mundo, pues la realización de un orden moral en este mundo le parece imposible.

⁵ Aquí no vamos a considerar analíticamente la distinción entre lógica general y lógica trascendental que hace Kant, simplemente vamos a señalar que para él la diferencia fundamental entre una y otra, es que las reglas de la lógica trascendental se refieren a objetos, aunque sólo de forma *a priori*, a objetos en general, mientras que las de la lógica general se refieren a la racionalidad de los conocimientos, tanto empíricos como puros. Cfr. Kant, I.: *Op. Cit.*, Págs. 96-97, A-56-57, B- 81-82.

⁶ KOJÉVE, A. (1973). *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, pág.52.

“La Moral y la Acción en general no tienen, sostiene Kojève, en último término, un valor y un sentido más que a condición de referir se al Más allá”⁷.

Esta interpretación parece contradecirse con las ideas sobre la religión expuestas por Kant en *La religión en los límites de la mera razón*. En esta obra Kant:

- Defiende al carácter absoluto de la moral.
- De ahí resulta como fin (no como fundamento) la idea de Dios “ser superior, moral, santísimo y omnipotente”, unidad de todos los fines, unidad de deber y felicidad. Dios será así un ser moral, cuyo fundamento será la propia moral.
- Y por ello somos conducidos “ineludiblemente a la Religión” que amplía fuera del hombre la idea de un ser legislador moral poderoso.
- La religión no tiene sentido si no es como religión moral y la moral no puede permitir que cada individuo obre por principios de moral privada. Las leyes morales han de ser conocidas y comprendidas con fin al comportamiento práctico, y deben suministrar las condiciones necesarias para que si un hombre desea cumplir con el bien, pueda realizarlo.

En este sentido la ley moral (divina) puede entenderse de dos formas:

- Como ley **estatuaria**. Su conocimiento es por revelación. Da origen a la *fe histórica*.
- Como ley puramente *moral*. Su conocimiento es racional.

El carácter trascendente de la idea respecto de la importancia social de la moral simplemente:

- Reitera el carácter finito del ser humano y exige un mayor conocimiento de la ley moral y de la religión, de la comunidad ética o iglesia invisible único ideal que hace posible la efectiva unidad de todos los hombres en un todo. (ilustración).
- Exige un orden crítico de conocimiento, por ser el carácter trascendente de la idea el que hace imposible toda prueba de su objeto correspondiente, que no puede ser entendido más que como posible.
- La noción de ser necesario de *ens realissimum* de un ser causa de todo ser, no puede probarse *a priori* como existente. *A priori* sólo podemos formar un concepto conforme con las condiciones universales de todo conocimiento

⁷ *Ibid.*, págs. 39-40.

empírico en general (principios puros de razón), pero no según propiedades particulares de experiencia (existentes). Así, el ser necesario constituye el problema principal de la razón crítica, pues es el requisito indispensable para completar el regreso a las condiciones, pero no se puede arrancar de él, so pena de establecer la determinación de lo existente según principios de razón *a priori*.

Kant se niega a aceptar la prueba ontológica de la existencia de Dios, pues no acepta la unidad de Wolff entre principio de razón suficiente y principio de contradicción, que identifica razón suficiente y causa, sino que entiende que el principio de identidad es de orden superior al de contradicción, que como principio de posibilidades no puede ser anterior a toda existencia. Así, Kant no acepta que la necesidad absoluta del juicio sea la necesidad absoluta de las cosas. La necesidad y la contingencia pertenecen a las cosas mismas independientemente del sujeto que las piensa. Y, como el orden empírico no puede proporcionarnos nunca el fundamento supremo y necesario de su unidad (unidad de todos los fines), Kant sostiene que la existencia necesaria sólo puede entenderse en un contexto crítico como *concepto regulador*.

Cuando se considera subsistente el principio, se piensa en un ser real correspondiente a un objeto real dado *a priori* en sí mismo. Un ser así pensado como trascendente sólo puede ser objeto de un pensamiento especulativo dogmático y si se trata del ser supremo, de la teología revelada.

La filosofía tiene que ocuparse de esta unidad de fines de nuestra razón, por tanto del ser supremo, entendiéndolo como el término límite de su materia propia, y respecto del que la restricción de su consideración existencial *a priori* hace necesaria la consideración de un nuevo orden de pensamiento: el de lo **simbólico**, muestra de que no está dada la solución a la relación entre lo contingente y lo necesario.

3. LAS CONDICIONES QUE HACEN POSIBLE LA VALIDEZ DE UNA IDEA.

Dos son las condiciones críticas que hacen posible la validez de una idea:

- El **conjunto de toda realidad empírica**. Mostrar la validez de una idea es mostrar la posibilidad de su objeto. Esto sólo es posible relativamente al orden fenoménico, y en concreto a la experiencia en general. Tanto la experiencia en general como la experiencia posible pertenecen al conjunto de toda realidad empírica, condición de que algo sea para nosotros un objeto. Kant distingue objeto y cosa en general. Ésta hace relación sólo al pensamiento, aquella a la sensibilidad. Sin suponer el conjunto de toda posibilidad no se podrá dar un concepto. Sin suponer el conjunto de toda realidad empírica no se puede dar un objeto.
- La **noción de necesidad**. Necesidad es:

“la existencia que está dada por la posibilidad”⁸.

Aquello cuya posibilidad supone la existencia, es necesario. Por tanto, necesario es lo posible existente. Saber qué es necesario nos remite al conocimiento de qué es posible, qué existente y qué conexión se da entre posibilidad y existencia. El problema exige solucionar la siguiente cuestión:

“Si el campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo real y éste, a su vez, mayor que el conjunto de lo necesario”⁹.

Kant argumenta de la siguiente forma: el campo de lo posible parece más amplio que el campo de lo real. Así, hay que afirmar que todo lo real es posible. Por ello, también es verdad que: algún posible es real. Pero Kant no acepta que el ámbito de lo posible sea más amplio que el campo de lo real, pues parece que hay que añadir algo a lo posible para transformarlo en real y entonces no se podría ampliar la experiencia.

Ampliar la experiencia exige el criterio de *posibilidad suficiente*, es decir, la concordancia con las condiciones formales de la experiencia. Como lo real es lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia, habría que concluir que lo posible y real es lo necesario, determinado por las condiciones universales de la experiencia. Pero, esto nos mantiene en un plano exclusivamente formal: el de las condiciones del pensar empírico en general que permite afirmar que:

“[...] cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles”¹⁰.

Este plano formal contiene toda ampliación posible del conocimiento, pero no obliga sin embargo a variar la acción, ésta solo varía en tanto se puede disponer empíricamente del objeto, es decir cuando éste es existente, y para hablar de existencia el plano formal tiene que ser corregido por una experiencia efectiva.

Como conclusión puede decirse que si bien todo lo existente es necesario no todo lo necesario es existente. Lograr las relaciones precisas entre el plano formal y el del ser que hagan posible la existencia de lo necesario y la variación de la experiencia, supone una investigación analógica cuya finalidad es llegar a delimitar ámbitos genéricos entre términos heterogéneos, que hagan posible establecer aquellas identidades capaces de fundar un conocimiento universalmente válido.

⁸ KANT, I.: *Op. Cit.*, Pág. 116, A-83, B-111.

⁹ KANT, I.: *Op. Cit.*, Pág. 504, A-599., B-627.

¹⁰ KANT, I.: *Ibid.*

4. LA IDEA DE TOTALIDAD.

Los dos términos relativamente a los cuales toda idea es pensable son para Kant: **Mundo y Naturaleza**, que son al mismo tiempo las dos direcciones en que puede pensarse de forma trascendental, y no trascendente, una idea: como *totalidad matemática* y como *totalidad dinámica*. Esta última plantea el problema de práctico y el de la finalidad.

Mundo significa el todo **matemático** de los fenómenos.

Naturaleza significa el todo **dinámico** de los fenómenos¹¹ .

Por tanto, vamos a considerar que la idea de todo tiene dos dominios y que, por ello, toda idea se halla determinada según dos direcciones matemática y dinámica. La forma de **conocimiento** de los dos dominios es el **discursivo**, pues sus objetos no son representados en la intuición, sino en el discurso mismo. El conocimiento discursivo pretende mostrar la relación entre la idea y sus condiciones que puede permitir dar cuenta del ámbito de ejercicio de nuestra razón y de la imposibilidad de pensar la idea como subsistente.

El dominio matemático vamos a considerarlo someramente, pero vamos a hacer hincapié en el dominio dinámico, que es el que requiere la consideración del problema práctico y de la finalidad.

4.1. *El mundo primer dominio de la idea de totalidad.*

Es la consideración matemática del mundo de los fenómenos. Dos ideas son necesarias para hablar de éste dominio como todo:

§ La absoluta completud en la **composición** del conjunto de todos los fenómenos.

§ La absoluta completud de la **división** de un conjunto dado en la esfera del fenómeno

Ambas son las dos formas límite que nos permiten pensar un todo sensible; son, por tanto, los dos principios de la razón *a priori* que limitan el campo de su uso posible.

La primera, la idea de composición, nos proporciona una regla: *no dejar jamás de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento*. Nos proporciona también el conocimiento del ámbito de ejercicio y razón, que viene dado por: *la indeterminación de toda composición sensible*.

¹¹ Véase: Kant, I.: *Op. Cit.*, Pág.390, A-418, B-446.

La segunda, la idea de división, expresa el límite de la razón como la regla que enuncia la posibilidad de continuidad en la división de todo fenómeno, pensada como la posibilidad de continuidad de la acción. Por ello, Kant puede afirmar que un cuerpo es divisible al infinito sin tener un número infinito de partes.

Es necesario aclarar que todo depende de lo que entendamos por partes. Kant parece referirse, en el último caso, a partes que conservan la forma del todo (partes que G. Bueno llama *formales*); pero existe otro tipo de partes que muestran al todo simplemente como agregado, como amontonamiento (partes *materiales*), que no permiten conexión alguna y que son las que Kant contempla como posibles *ad infinitum*. Su concepción de la división y de las partes, lleva a Kant a rechazar la idea de Leibniz de un cuerpo articulado *in infinitum*, pues obliga a pensar un cuerpo dividido en infinitas partes previamente a división alguna, lo que para nuestro autor es contradictorio, pues permite pensar el todo como acabado y como inacabado al mismo tiempo.

En el caso de la división, Kant señala el mínimo exigido por las condiciones del sujeto para poder considerar posible la experiencia, este es la *sustancia fenoménica* noción con la que se opone a la concepción sustancialista tradicional que supone que el sujeto ha de subsistir en sus elementos, incluso si se suprime la conexión espacial por la que los elementos constituyen un cuerpo. La noción de sustancia fenoménica no permite entender que la sustancia pueda ser considerada como un absoluto permanente a través de cualquier cambio, simplemente reclama como necesaria para la realización de la experiencia una imagen permanente de la sensibilidad; a ella sólo se opone la nada.

Kant al señalar división y composición como condiciones de un todo matemático, en ningún caso supone que el todo sea independiente y superior a sus condiciones. Así la idea de mundo está pensada como dándonos en función de estas dos condiciones; en otras palabras, *mundo es el ámbito en que puede ejercerse nuestra racionalidad como composición y división*. Por ello, las dos condiciones suponen el límite efectivo y negativo del valor del conocimiento especulativo dogmático.

La exigencia de las dos condiciones, la regla que nos proporciona la idea de mundo es, simplemente, que se determine la magnitud de aquello que se entiende como un todo que no puede darse sin síntesis empírica, por ello, el conocimiento que la razón promueve, en lo que hace a la determinación de una totalidad matemática, es el **constructivo**, que consiste en la representación en la intuición pura (espacio-tiempo) de un objeto según un concepto.

Cumplir con la exigencia de la regla con vistas a realizar un conocimiento constructivo requiere instrumentalizar dicha noción de forma que la acción de medir sea posible. Esto exige ya entrar en el ámbito del entendimiento, en el uso empírico de la razón. En este caso el entendimiento ya no buscará la regla que permita saber sobre el ámbito en que su ejercicio es posible, sino que tratará de

lograr un esquema (aplicar una categoría a una síntesis imaginativa) capaz de expresar el máximo de validez que la idea exige.

Así, la razón tiene como cometido delimitar y limitar el ámbito en que un ejercicio fructífero y productivo es posible. En lo que respecta a la conexión matemática de los fenómenos su labor concluye en tanto en cuanto la regla asegura que la producción de toda síntesis se realizará entre términos homogéneos.

4.2. La naturaleza. Segundo dominio de la idea de totalidad. Necesidad y libertad.

La naturaleza es la consideración dinámica de los fenómenos. Exige prestar atención a las antinomias: 3ª si existe la libertad y 4ª si existe un ser necesario.

Vamos a considerar dos posturas respecto a estas antinomias: la de Schopenhauer y la de Boutroux.

El primero entendió que no había dos antinomias dinámicas sino una, reducía la 4ª a la 3ª. En efecto, Schopenhauer entendió la 4ª antinomia desde su enconada crítica a la *aprioridad* del concepto de causalidad, por ello Kant, entiende él, ha hecho que el sujeto sea libre de toda contingencia empírica de forma que podamos conocer:

“[...] *la realidad de la sucesión sólo por su necesidad*”¹².

Esto supone un entendimiento que pueda abarcar todas las series de causas y efectos a la vez, por tanto omnisciente. Pero, esta concepción debe tener un complemento, sostiene nuestro autor, pues la causalidad no es la única forma de entender la objetividad de los fenómenos, a ella hay que oponer la *casualidad*: *que los fenómenos se sigan unos a otros sin resultar unos de otros*¹³.

Boutroux¹⁴ distingue entre ambas antinomias, pues considera que mientras la 3ª se relaciona con la causalidad, la 4ª se relaciona con el ser mismo. Al distinguir entre causalidad y necesidad supone que el problema de la casualidad, como producción, afecta exclusivamente al hombre y a la naturaleza, mientras que el problema de la necesidad al afectar al ser, afecta al problema mismo de la existencia de Dios.

¹² SCHOPENHAUER, A. (1981). *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, Pág.141.

¹³ CFR.SCHOPENHAUER, A.: *Op. Cit.*, p. 137.

¹⁴ BOUTROUX, E. (1965). *La philosophie de Kant*. Paris, Vrin, pág.221.

Ninguna de ambas interpretaciones parece que logren dar cuenta del problema kantiano de forma suficiente. El problema que Kant plantea en ambas antinomias es clave para entender su postura crítica y se resume en dos temas:

1º. El de la pertenencia del hombre a dos mundos: el sensible y el inteligible, que le lleva a entender la naturaleza en los mismos dos sentidos

2º. El de la determinación de los límites de ambos mundos.

La solución a la 3ª y 4ª antinomias supone conocer los ámbitos de dos ideas dinámicas, estas son las que permiten hablar:

1º. De totalidad respecto del **origen** de un fenómeno en general.

2º. De totalidad respecto de la **dependencia** de la existencia de lo mudable en la esfera del fenómeno.

4.2.1. El ámbito de las ideas dinámicas: Conocimiento discursivo y problema práctico.

El conocimiento propio de la dinámica es **discursivo racional y filosófico**. Este conocimiento es, tanto subjetiva como objetivamente, racional. Se opone al conocimiento que sólo es repetición de una filosofía ajena. Este conocimiento es “subjetivo histórico”, **cognitio ex datiis**, aunque objetivamente sea racional, **cognitio ex pricipiis**.

El conocimiento discursivo racional es una forma del conocimiento especulativo: el *crítico*. Supone una capacidad productora filosóficamente que no sólo pueda mostrar cómo entender los principios y las reglas, sino también como producirlos.

Este conocimiento (contrariamente al matemático que produce sus propios objetos) tiene que comprobarse a sí mismo en la experiencia. Hay que tener en cuenta que el pensar empírico sólo puede proporcionarnos unidad de estado, determinado por las leyes del pensar empírico.

Sólo conocemos con necesidad la existencia de los estados de las cosas (no las cosas en sí mismas). Luego determinar un estado es fundamental. Es competencia del entendimiento producir el conocimiento del estado de una cosa. Para ello:

“suministra a priori a la experiencia en general las reglas relativas a las condiciones subjetivas y formales de la sensibilidad y de la apercepción”¹⁵.

¹⁵ KANT, I.: *Op. Cit.*, Pág. 252, A-230, B-283.

Pero, saber si la experiencia producida y, por tanto, el conocimiento que tengo de las cosas, es el único posible, o si, por el contrario, puedo tener otros conocimientos, que hagan posible la producción de otros estados, requiere el concurso de la razón.

El conocimiento discursivo, que se halla ligado a la exposición de las ideas (extensión analítica de los conceptos del entendimiento), puede hacernos cognoscibles reglas de acción que nos pueden permitir saber si podemos tener una experiencia diferente. Por ello, es el conocimiento discursivo con su doble cara: analítico respecto del proceder del entendimiento, dialéctico en sí mismo, el que puede proporcionarnos una extensión cognoscitiva del ámbito de la experiencia, de forma que no nos veamos limitados a exponer lo que es verdad según el orden analítico, sino que podamos examinar lo que queremos saber.

El discurso afecta a dos planos:

- Al de la posibilidad teórica del conocimiento.
- Al de la inteligibilidad de las condiciones prácticas, pues la existencia no está separada de la práctica.

Introducir este segundo punto supone considerar el tema de la libertad. La libertad misma, condición inexcusable de la práctica, es para un conocimiento dialéctico una idea transcendental. Por ello, el problema práctico no considera ni la realidad de la libertad (que requiere leyes distintas de las de la experiencia), ni su posibilidad (pues a partir de nociones a priori no puede conocerse su fundamento). Sólo se trata de conocer por qué pensamos que podemos iniciar un nuevo estado (constituir una nueva situación) mediante un concepto que no pertenece al orden de la sensibilidad.

“Aquí consideramos la libertad como simple idea transcendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible”¹⁶.

Pensamos que la libertad existe y que, por tanto, podemos constituir nuevos estados, porque los fenómenos no son cosas en sí mismas, y porque espacio y tiempo no pertenecen a las cosas mismas. Si la realidad de los fenómenos fuera absoluta, la libertad no existiría. Entonces sólo existiría la ley natural y la naturaleza sería la causa completa y suficiente de todo acontecimiento. La condición de éste se hallaría, en este caso, sólo en la serie fenoménica¹⁷.

¹⁶ KANT, I.: *Op. Cit.*, p.479, A-558, B-586.

¹⁷ CFR. KANT, I.: *Op. Cit.*, pp. 466, A-536, B- 564.

La naturaleza puede ser entendida mediante una **reducción** a un regreso matemático que considera la relación entre condición y condicionado exclusivamente desde el punto de vista de la **magnitud**. Las **condiciones** necesarias para dar cuenta de este todo han de considerarse como pertenecientes al mismo todo, es decir, serán **homogéneas** relativamente a la serie de los condicionados. Pero, si la pretendemos entender desde un regreso dinámico tenemos que atender a la existencia del objeto, y atender a las relaciones condición-condicionado desde el punto de vista de las relaciones posibles de un estado con su causa, tratando de mostrar que sentido tiene la producción de un estado. En el regreso matemático la condición forma parte de la serie empírica, en el dinámico no tiene por qué. Esto lleva a plantear dos consideraciones de la causalidad:

- Si se busca el origen de un fenómeno, se reduce la naturaleza a un todo homogéneo, entonces se considera inevitable todo lo que sucede. En ese caso la causa forma parte de la serie. No se ingresa propiamente en la dinámica.
- Si se considera la naturaleza dinámicamente hay que atender a dos perspectivas diferentes: la de la libertad y la de la necesidad. Por la libertad, la causa pertenece a la serie por sus efectos, pero su causalidad no pertenece a la serie. Por la necesidad, la causa no pertenece a la serie.

El orden dinámico se propone como meta, además, saber de qué depende la existencia de un fenómeno; su característica es la posibilidad de pensar que todo lo que ha sucedido y tenía que suceder de modo inevitable, teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, no debería haber sucedido. Pero, ¿a qué lleva esto? Poner algo de orden en estas ideas kantianas supone distinguir entre la causalidad natural y la causalidad libre.

4.2.2. Causalidad natural (empírica) y causalidad libre. El problema de lo necesario.

De la **capacidad de causar** del hombre tenemos dos conceptos: uno **empírico**, otro **transcendental**. Dicho relativamente al ser del **sujeto**: un sujeto tiene dos caracteres: **sensible** e **inteligible**. De acuerdo con el primero, sus acciones como efectos, han de ser consideradas fenómenos ligadas a otros fenómenos según la ley de la naturaleza. De acuerdo con el segundo, sus acciones han de ser consideradas libres de toda influencia sensible.

El hombre, por tanto, pertenece a dos ámbitos:

1º al **sensible**, en tanto es un ser dotado de sentidos y de voluntad sensible, aquella que se haya *patológicamente afectada* por móviles de la sensibilidad.

2º al **inteligible** en tanto es un ser dotado de facultades superiores: entendimiento y razón. Como ser dotado de razón la voluntad del hombre no está necesariamente determinada por afecciones sensibles, como la voluntad animal (*arbitrium brutum*), sino que es capaz de determinarse a sí mismo con independencia de impulsos sensitivos (*arbitrium liberum*). En este caso sí puede entenderse que la **idea es determinante**.

Según el orden empírico de la naturaleza todos los fenómenos se hallan en completa interdependencia, nuestras acciones consideradas desde el punto de vista sensible siguen, como el resto de los fenómenos, las leyes naturales. En el orden empírico un estado sucede a otro anterior conforme a una regla; se constituye este orden de acuerdo con la ley de toda determinación temporal de lo mudable, según la cual:

“todo cuanto sucede tiene su causa en los fenómenos (de su estado anterior)”¹⁸.

Según esta ley las condiciones empíricas convierten en necesario todo acontecimiento del mundo sensible. Así, todo objeto se halla determinado. Pero, la razón, que se distingue del resto de las facultades empíricas, crea una idea: la de la **causalidad** de la causa, la de la **libertad** como **origen** de nuestras acciones. La libertad es concebida, así, por Kant, de dos formas: negativamente, como un límite que no pertenece a la serie, es decir, como independiente de las condiciones empíricas; positivamente, como perteneciendo a la serie, es decir, como capacidad para iniciar nuevos estados. Por ello, puede decirse de la libertad que como causa pertenece a la serie, sólo su causalidad es inteligible.

La causalidad de la causa (la libertad) sólo pertenece a los seres humanos:

“ [...] en la naturaleza inanimada, y en la simplemente animal, no hallamos fundamento ninguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible”¹⁹.

En la naturaleza no pueden coexistir ambos órdenes de causalidad, respecto de la acción humana sí. Para Kant es indudable que obramos libremente según una razón determinante, condición de los actos voluntarios en los que se manifiesta el hombre, y que nuestras acciones pueden igualmente ser medidas empíricamente.

Visto el problema desde la doble naturaleza podemos decir que:

- En tanto que **seres sensitivos** nuestras acciones obedecen a **estímulos sensibles**, así sucede cuando obramos por deseo (querer). En este orden la acción humana es efecto sometido a las **leyes naturales**.

¹⁸ KANT, I: *Op. Cit.*, Pág. 468, A-540, B-568.

¹⁹ KANT, I: *Op. Cit.*, Pág. 472, A-546, B-574.

- En tanto **seres inteligibles** determinamos nuestras acciones por la **previsión** de un estado o suceso. En este caso obramos por **imperativos prácticos** que, independientes de la sensibilidad, promueven una necesidad diferente.

En el segundo caso la razón ejerce, por medio del imperativo moral del **deber**, causalidad sobre nuestras acciones, de esta forma obramos simplemente por un concepto de razón, por una idea. Es un hecho que existe esta forma de **causalidad libre** en nuestra acción y que esta es la forma en la que podemos entender que no solamente realizamos **movimientos**, sino realmente **actos**.

Que la razón pueda ejercer un tipo de causalidad independiente de estímulos sensibles no significa que podamos obrar independientemente de condiciones naturales, al contrario:

“el acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales”²⁰.

Deber y querer (desear) son los dos términos que expresan los dos tipos de necesidad capaces de diferenciar los dos tipos de causalidad: la natural y la inteligible:

- Querer depende de estímulos sensibles, de motivos naturales. Es expresión de una necesidad natural según la cual el entendimiento puede conocer lo que es, lo que sucede.
- Deber expresa una necesidad de la razón, fundamento de acciones posibles bajo condiciones naturales

Lo mismo nuestras acciones que nuestra forma de entender las cosas sólo son posibles si están conformes con la sensibilidad. Ni podemos pensar las cosas más que conforme a sus condiciones sensibles, ni podemos realizar acciones que no las sigan. De acuerdo con esto, en el mundo sensible toda existencia está condicionada, es decir, ninguna existencia es autónoma, siempre existe la ley capaz de determinar su regularidad.

Si el mundo sensible estuviera compuesto de cosas en sí su contingencia o necesidad tendríamos que buscarla fuera de él, en fundamentos transcendentales. Como el ser de las cosas es siempre fenómeno (incluso su contingencia es fenómeno) su solución tiene que encontrarse en otro fenómeno, lo que es lo mismo que decir que el mundo sensible no contiene más que fenómenos.

Podemos decir, con Schopenhauer, que el mundo es una representación nuestra, y en ella el hecho de la contingencia o necesidad de las cosas no puede buscarse

²⁰ KANT, I.: *Op. Cit.*, Pág.473, A-548, B-576

fuera del contexto empírico. Pero, la experiencia (contexto empírico) nunca puede proporcionarnos el **criterio de necesidad**, pues nunca nos puede mostrar la existencia de un ser incondicionadamente necesario. Nuestro concepto de existencia necesaria, de ser necesario, no puede pertenecer, por lo tanto al orden de la experiencia, sino a nuestro orden conceptual. El ser necesario es una idea formada por conceptos puros de cosas en general, pero de acuerdo con la cual organizamos nuestras representaciones y nuestras acciones como racionales y posibles.

De esta forma suponía Kant que se puede entender el orden natural: él contiene la posibilidad de todo cambio dado en la serie de fenómenos independientemente de nuestros pensamientos, pero a nosotros nos toca determinar el criterio de su necesidad y posibilidad, para ello necesitamos ideas y conceptos.

Lo mismo que se entiende el orden natural hay que entender el orden moral, pues en ambos casos todas las proposiciones serán o carentes de sentido o derivarán de nuestros conceptos de razón.

4.2.3 Moralidad y finalidad.

El problema de la dinámica: dar cuenta de órdenes de heterogeneidad, afecta directamente al orden práctico, pero afecta también a órdenes teóricos como es el de la explicación en ciencias naturales, órdenes que requieren de nuestra organización práctica. El problema en ciencias naturales es:

*“[...] en las ciencias de la naturaleza, decía Kant, hay... una infinidad de conjeturas respecto de las cuales nunca podemos esperar seguridad, ya que los fenómenos de la naturaleza constituyen objetos que se nos dan **independientemente** de nuestros conceptos y cuya clave no se halla, por tanto, ni en nosotros ni en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros”²¹.*

El problema de la explicación natural es que, como señala nuestro autor, sus objetos se nos dan independientemente de nuestro pensamiento, de tal forma que nuestro entendimiento nunca los puede alcanzar teóricamente. Así, teóricamente la explicación natural puede resultar indecidible y entonces, como señala Kant el problema es de elección, de interés moral²².

Este tema no es tratado por Kant directamente en la solución a las antinomias dinámicas de la *Crítica de la Razón Pura*, sin embargo, es sugerido en ese mismo lugar tanto por la noción de causalidad natural como por la de causalidad libre; pero intentar clarificarla algo más supone atender a un nuevo orden, el de la

²¹ KANT, I.: *Op. Cit.*, Pág. 431, A-480, B-508.

²² Véase: KANT, I. (1984). *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Espasa Calpe, Pág. 201.

finalidad, sólo considerado de forma ocasional en esa misma obra, y desarrollado en la *Crítica del Juicio*.

Considerar la finalidad le permite a Kant mostrar la relación entre teoría y práctica, entre naturaleza y libertad, pues, sólo desde la perspectiva que ésta abre a nuestro conocimiento de la naturaleza, se muestra la necesidad de no depender de consideraciones fortuitas en nuestra forma de proceder relativamente a lo natural. Por el contrario, se muestra la necesidad, en la acción sobre la naturaleza, de obedecer a un plan previo, a un concepto de razón que el sujeto pone en la naturaleza como el único medio de descubrir leyes necesarias (formular nuevos conceptos).

Hay aspectos comunes en la consideración moral y la natural:

- En moral: Los efectos de la acción comportan una intención que se plasma en finalidades.
- En la naturaleza: Un organismo es impensable sin una conexión de las partes que revele, en su conexión, su producción respectiva, es decir, su finalidad

Por tanto, en ambos campos, sólo suponiendo una finalidad se puede alcanzar conocimientos necesarios. La conexión entre ambos no puede llevarse más lejos, pues, en la filosofía kantiana resulta que, dadas las condiciones subjetivas de nuestra razón, una conexión exacta entre naturaleza y moral es impensable. Por Ej., la *Crítica del Juicio* muestra que: cuando el hombre logra comprender la felicidad (problema moral fundamental) como la unidad de todos los fines posibles dentro y fuera de la naturaleza, como el fin final (problema del juicio), es incapaz de hacer suya esta organización y concordar objetivamente con ella.

En cuanto a la forma de proceder, en los dos campos la práctica se rige libremente por sus ideas, pero, mientras en moral, éstas pueden ser consideradas determinantes, en la investigación de la naturaleza, su idea principal (la finalidad), sólo puede usarse como idea reguladora, como un principio de analogía válido para observar la naturaleza, que no es válido para producir una explicación. Pertenece, pues, al juicio reflexionante, no al determinante²³.

Kant distingue entre juicio determinante y juicio reflexionante.

- El **juicio determinante** dice algo sobre un objeto, para lo que es necesario exponer la realidad objetiva de un concepto. Sólo supone subsumir bajo las leyes o conceptos dados como principios. No supone autonomía.
- El **juicio reflexionante** no es objetivo, sino sólo un principio para la reflexión del sujeto sobre objetos de los que carece de ley. La finalidad objetiva es para este juicio un principio crítico que sólo puede determinar las facultades de conocer. La reflexión sólo puede dar lugar a una **descripción** de la naturaleza, que **funda la ciencia teórica de la naturaleza**.

²³ CFR. KANT, I. (1958). *Crítica del Juicio*. Madrid, Victoriano Suárez, Págs. 461-462.

La necesidad de usar de la finalidad en las ciencias de la naturaleza las afecta de la forma siguiente:

- No podrá resolverse la cuestión del origen de los seres naturales, por tanto, no podrá conocerse lo que es en sí la naturaleza.
- El conocimiento tendrá siempre carácter contingente, ya que toda representación de fines sólo es posible respecto a representaciones del sujeto.
- La utilidad del juicio reflexionante es la de permitir al investigador conocer las posibilidades de desarrollar formas derivadas a partir de algo cuyo fin es ya conocido, es decir, producir otras formas organizadas.

Para solucionar el problema de la inteligibilidad de la naturaleza la razón elabora la idea de un fin final, supremo creador del mundo. Esta idea en la que concuerda juicio y moral, pues es extraída tanto de la noción de ser racional libre como de la ordenación de la naturaleza según fines, sólo es válida para la moral y para el juicio reflexionante. En efecto:

- La razón práctica determina las condiciones bajo las que un fin final puede ser pensado.
- El juicio reflexionante la exige como condición superadora de los juicios parciales, y como forma de lograr un juicio necesario sobre la naturaleza.

Este concepto de nuestra razón práctica y del juicio no puede tener realidad objetiva. La única aplicación que tiene es en el ámbito de la razón como principio guía de posibles descubrimientos. Relativamente al entendimiento, cuya función es la de explicar, un fin final no es demostrable y al igual que la causalidad libre es pura **ficción**. Ahora bien, el entendimiento no entiende de descubrimientos, sólo se preocupa por la legalidad ya descubierta y no reconoce en ella la finalidad presupuesta por el concepto de razón. Pero, para el progreso del conocimiento, es tan importante descubrir como explicar.

Explicar requiere del entendimiento, pues consiste en aplicar sus principios a la sensibilidad de forma que concuerden *a priori* fenómenos y tiempo, de esta forma constituye un objeto general.

Descubrir nuevas leyes supone un proceso diferente, requiere un **modelo**, concepto inteligible que permita **establecer finalidades**. Éste sólo puede mostrar las leyes formales elaboradas por el sujeto, por ello el modelo no puede servir para explicar, sino para saber qué buscar.

Para el entendimiento lo inteligible es o bien **ficticio**, o bien **arbitrario**, o bien imposible. Para la razón no, su función dialéctica tiene que garantizar la necesidad de lo contingente, primer medio que puede llevar al descubrimiento de la ley natural que haga progresar el conocimiento.

Por tanto, la función de la dialéctica como instrumento de la crítica es la de determinar los límites y las condiciones de las que depende que los estados de las cosas puedan concebirse como posibles y, por tanto, ser comprendidos.

Pueden entenderse las funciones del entendimiento y la razón respecto de las nociones de realidad y posibilidad. Cuando nuestro entendimiento se refiere a los principios de la sensibilidad haciendo concordar con ellos los fenómenos de forma *a priori*, obra según el principio de **realidad**. Cuando el entendimiento se refiere a la razón la cual concuerda sus conceptos mediante principios, obra según criterio de **posibilidad**. Así, la representación de una cosa por la razón es posible, la representación de un objeto por el entendimiento es real.

Relativamente al conocimiento de la naturaleza el siguiente caso muestra la importancia de este descubrimiento: No podemos conocer el principio transcendente para nuestro entendimiento que permita explicar la producción en sí de un organismo. Ahora bien, si podemos comprender el principio de su producción natural mediante una causalidad según fines (principio teleológico), podemos estar seguros de que es posible encontrar un principio de explicación física.

Por ello, podemos decir que la razón hace posible la comprensión de los fenómenos y con ello prepara la disposición del entendimiento a obrar. La razón garantiza de la posibilidad de comprender algo ha de trazar, para ello, los límites en que es posible considerar algo racionalmente, siendo éstos los principios que hacen inteligible un estado de las cosas.

Pero, con la búsqueda de estas reglas dinámicas no puede pretender la razón mostrar la existencia del ser necesario (Dios), ni tampoco la necesidad de un concepto determinado como condición de existencia de los fenómenos. La razón sólo puede **proyectar** conocimientos, no determinarlos. Por ello la razón muestra la necesidad de limitar el uso del entendimiento, de forma que no decida sobre cosas en general. Ésta es la manera de evitar hipótesis hiperfísicas, pero también la única forma de descubrir nuevas finalidades que hagan posible el progreso del conocimiento.

4.2.4 Singularidad y completud.

Debemos a la causalidad libre la posibilidad de conciliar el determinismo propio de la legalidad mecánica y la finalidad natural.

Lebrun entiende que este problema, que es suscitado por la presencia de un organismo, ha de ponerse en relación con un *quantum originario* que conciliaría singularidad y completud²⁴. Kant estaría proponiendo la conciliación de dos puntos de vista:

²⁴ CFR. LEBRUN, G. (1970) *Kant et la fin de la methaphysique*, París, Colin, pág. 442.

- El de la totalidad pensada como continuidad.
- El de la discontinuidad pensada como singularidad.

La conciliación de ambos puntos de vista exige poder pensar lo singular como totalidad.

La primera solución a este problema la ofreció Leibniz, ya la hemos señalado, la noción de un cuerpo organizado al infinito; un compuesto de una multitud de partes determinadas entre sí, pero tal que no se puede concluir su división. Como hemos visto Kant no acepta esta solución.

Lebrun señala que, respecto de la idea de Leibniz, la Dialéctica Transcendental llega a la certeza de que un cuerpo no puede estar organizado al infinito, hay que suponer, por el contrario en todo cuerpo constituyentes últimos inorgánicos. Este planteamiento, no cabe duda evita contradicciones, pero no resuelve el problema de lo singular.

La forma en que Kant plantea el problema, entiende Lebrun, sólo es expresable mediante un **juicio problemático**, expresivo de la limitación del entendimiento que abre éste al campo de lo posible como indecible.

Este problema puede estudiarse relativamente a la corrección de las apariencias, en ese caso ingresamos en la Dialéctica entendida como *crítica de las apariencias*, que pretende permitir el ejercicio de la libertad y posibilitar la toma correcta de decisiones. Nosotros vamos a plantearnos el problema relativamente al conocimiento de lo singular. Comencemos preguntándonos que es un juicio.

¿Qué es un juicio para Kant? Entendimiento y juicio constituyen el canon del uso objetivo de la razón. El juicio es una función del entendimiento. La función del entendimiento es la de determinar la razón, y la del juicio expresar dicha razón relativamente a los casos en que puede aplicarse, por ello:

“es la capacidad de subsumir bajo reglas” o “distinguir si algo cae o no bajo una regla dada”²⁵.

El juicio problemático sólo expresa una posibilidad lógica, no una posibilidad objetiva, por ello, afirmar o negar es en este juicio una expresión libre. Un juicio problemático no puede entenderse como una fórmula que subsuma los casos particulares. Por ello, los juicios problemáticos no pueden ser determinantes, pues en sí son indecibles, de forma que toda decisión será arbitraria. Sólo pueden promover un conocimiento reflexivo que propondrá la necesidad de limitar nuestras facultades. Así, el juicio problemático sólo puede entenderse, en relación al conocimiento objetivo, como el límite del conocimiento transcendental.

²⁵ KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Ediciones citadas, Pág.179, A-132, B-171).

Vamos a examinar, para darnos cuenta de la forma de proceder de Kant, de un caso concreto planteado por él en la *Fenomenología* al considerar el movimiento foronómico.

La foronomía trata el movimiento sin atribuir a la materia ningún predicado más que la movilidad. El fenómeno movimiento, desde el punto de vista de la foronomía no puede considerarse más que relativo. Por ello, no es posible determinar la relación objeto-movimiento (que sería absoluta). A esta relación, desde el punto de vista foronómico, le conviene cualquier predicado, es decir, carece de objetividad, por ello no es posible considerar el fenómeno como experiencia.

Así, respecto del fenómeno del movimiento foronómico tanto es posible la afirmación como la negación. Su expresión sólo puede realizarse mediante un juicio problemático.

¿A qué se debe la aceleración de un cuerpo dotado de un movimiento rectilíneo y uniforme?, ¿al propio cuerpo o al espacio que recorre? El problema es cómo responder a estas preguntas, pues, además:

“[...] *la existencia de una causa dinámica del cambio de estado, de una fuerza, no es suficiente por sí misma para dar cuenta de la indeterminación del juicio de atribución del movimiento*”²⁶ .

La exigencia de la razón dogmática es suponer un espacio absoluto que solucione el problema, pero el juicio problemático muestra la imposibilidad de admitir un movimiento absoluto y real, y por consiguiente, un espacio absoluto determinado *a priori*. Es la experiencia la que muestra, ante la necesidad de explicar la composición de movimientos, que ir de un espacio empírico a otro exige como regla de unidad de nuestra acción un espacio absoluto que, al permitir organizar nuestros conocimientos parciales, elimine la recurrencia al infinito de nuestra acción, haciendo posible el conocimiento.

Bajo estos supuestos el espacio absoluto no es un objeto, sino una regla de nuestra razón que hace posible concebir la unidad de todo movimiento relativo, mostrando su relatividad²⁷ .

Tanto la irregularidad de la naturaleza como la indeterminación de nuestros juicios, terminan decantándose en finalidades y en conocimientos empíricos parciales que exigen de una unidad de la razón (de un principio = idea), que haga posible la regla capaz de suministrarnos la forma en que un conocimiento y una acción racionales pueden tener lugar.

Es esa misma problematicidad de nuestros juicios, la que hace necesario pensar la realidad de un todo dinámico que permita señalar las condiciones en que un ser

²⁶ VUILLEMIN, J. (1955) *Physique et métaphysique kantienne*. París, P:U:F, Pág. 345.

²⁷ Ver: VUILLEMIN, J.: *Op. Cit.*, Pág. 359.

racional puede obrar. Sólo la noción de totalidad puede suministrar la regla que permite el orden de las partes, como dice Lebrun:

“[...] *la representación de un todo contiene el principio de posibilidad de su forma y de la unión de las partes que le pertenecen*”²⁸.

Este principio que Lebrun entiende como regulador de la razón respecto de sus fines es el que hace comprensibles nuestras acciones, que se muestran como efectos en el orden natural, pero que tienen, como principio y fin, el fin final de la naturaleza, es decir, al hombre.

Se cumple de esta forma la doble pretensión que, según Lebrun²⁹, tenía Kant al plantear la dialéctica:

- Determinar la estructura humana, solamente humana, de nuestro conocimiento, mostrando la validez de nuestros conceptos transcendentales.
- Responder a una pregunta formulada por Maimon: ¿cómo es posible que nuestros intuiciones *a priori* concuerden con nuestros conceptos.

La respuesta a ambas preguntas no son independientes, pues para Kant, al contrario que para Descartes y Leibniz, no hay acción divina que sea garantía de la realidad y posibilidad de nuestro conocimiento, de ahí que, determinar la estructura humana de la razón sea condición previa para dar respuesta acertada a la segunda cuestión.

CONCLUSIONES

Como conclusión sólo quiero destacar la línea principal que hemos seguido respecto del concepto de razón. Hemos considerado cómo se genera y qué valor tiene una idea en la filosofía de Kant, y cómo la distinción kantiana entre entendimiento y razón muestra que un concepto de razón (una idea) es para el entendimiento, cuya función es formular conceptos y leyes, una ficción y una arbitrariedad cuando se entiende su objeto como real. Pero que, contrariamente, para la razón, que tiene que descubrir nuevas leyes, es un modelo que permite establecer finalidades, y la dialéctica que origina un instrumento que hace posible determinar los límites y condiciones de la posibilidad de nuevos estados de las cosas.

El examen de los dos términos **Mundo** y **Naturaleza** respecto a los que toda idea es pensable, muestra que el primero es expresión de la legalidad mecánica, y que el segundo exige considerar el problema de la moralidad y la finalidad, lo que nos ha llevado a considerar por último la forma en que esta disyuntiva es expresable: **el juicio problemático**.

Se muestra, por tanto, evidentemente que la tarea de la razón es la de proyectar conocimientos, no la determinarlos. Su tarea es la de descubrir nuevas finalidades que hagan posible el progreso del conocimiento.

²⁸ LEBRUN, G. *Op. Cit.*, Pág. 451.

²⁹ Cfr. Lebrun. G.: *Op.Cit.*, Pág. 447.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, J.R. (1987). "Kant: filósofo de la Física (I)". *Contextos*, IV/7.
- BELAVAL, Y. (1952). *La pensée de Leibniz*. París, Bordas.
- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz critique de Descartes*. París, Gallimard.
- BENNET, J. (1974). *La « Crítica de la razón pura » de Kant*. Madrid, Alianza Editorial.
- BOUTROUX, E. (1965). *La philosophie de Kant*. Paris, Vrin.
- KANT, I. (1907-1983). *Gesammelte Schriften*, edición iniciada por la Real Academia Prusiana de las Ciencias y que continúa en la actualidad en Berlín, Walter Gruyter, 30 Vols.
- KANT, I. (1958). *Crítica del Juicio*. Madrid, Victoriano Suárez.
- KANT, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara.
- KANT, I. (1984). *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Espasa-Calpe.
- KANT, I. (1987). *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*. Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1989b). *Principios metafísicos de la naturaleza*. Madrid, Alianza Editorial.
- KOJÉVE, A. (1973). *Kant*. París, Gallimard.
- LEBRUN, G. (1970). *Kant et la fin de la methaphysique*. París, Colin.
- MONTERO MOLINER, F. (1989). *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad de Valencia.
- RÁBADE, S. (1969). *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*. Madrid, Gredos.
- ROUSSET, B. (1969). *La doctrine kantienne de l'objectivité*. París, Vrin.
- RUSSELL, B. (1988). *Introducción a la filosofía matemática*. Barcelona, Paidós.
- SCHOPENHAUER, A. (1981). *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos.
- TORRETTI, R. (1980). *Kant*. Buenos Aires, Charcas.
- VILLACAÑAS, J.L. (1987). *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid, Tecnos.
- VUILLEMIN, J. (1955). *Physique et métaphysique kantienne*. Paris, P.U.F.