

La idea de totalidad en Kant como fundamento del progreso cognoscitivo

María Isabel Lafuente Guantes

Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad de León. España
dfcmlg@unileon.es

Resumen

Partiendo de la consideración de que el progreso del conocimiento sólo es posible mediante su articulación sistemática en la forma de un todo, en este artículo se consideran las condiciones exigidas para lograr la constitución de las dos ideas de todo presentes en la obra de Kant: la idea de totalidad matemática y la idea de totalidad dinámica. Se examinan también los problemas que plantean ambas formas de totalidad.

Palabras clave: Conocimiento, progreso, totalidad, idea, matemática, dinámica.

The Idea of Totality in Kant as a Basis for Cognoscitive Progress

Abstract

Taking as a point of departure the view that progress in knowledge is possible only by means of its systematic articulation in the form of a whole, this paper considers the conditions required to achieve the constitution of the two ideas of a whole present in Kant's works: the idea of a mathematic whole and the idea of a dynamical whole. The problems posed by both forms of totality are also examined.

Key words: Knowledge, progress, totality, idea, mathematics, dynamics.

Recibido: 19-09-2004. Aceptado: 29-11-2004

Introducción

Considerar hoy la idea de totalidad cuando ya todo el pensamiento post-moderno, siguiendo las ideas de Adorno, se ha erigido en su crítico, puede parecer algo extraño e incluso fuera de lugar. Y, sin embargo, creo que es cuando más falta hace considerarla en tanto que en las ciencias se muestra que su conceptualización es absolutamente necesaria dado que es la forma en que se producen sus resultados positivos. Lo dicho encuentra corroboración en las afirmaciones de G. Bueno de que la idea de todo es imprescindible a la hora de realizar un análisis gnoseológico, dado que esta idea:

"...está presente, casi de modo ubicuo y, además, esencial (no meramente ocasional u oblicuo) en las más diversas ciencias y no hay una sola ciencia que no lleve embebidas, en sus procedimientos, las ideas holóticas" (Bueno, 1993-2: 129).

Este autor explora la producción de las construcciones holóticas en diversas ciencias, mostrando sin ningún género de duda su importancia e interés.

Por otra parte la negativa postmoderna a aceptar la idea de todo no pasa de ser una postura meramente especulativa, ya que en el ejercicio se muestra que se está contando con ella. Un ejemplo claro puede encontrarse en la consideración de la organización social

vista desde la idea de diferencia que realiza I. Young (1), quien claramente considera la sociedad como una totalidad atributiva, siguiendo la terminología de G. Bueno.

Pero en este artículo no vamos a seguir las consideraciones que este autor hace de la idea de totalidad, aunque las usamos como marco para entender el problema, sino a seguir el planteamiento kantiano ante todo por el interés que ofrece al entender que esta idea nos proporciona los términos necesarios para lograr un contexto de descubrimiento que haga posible el avance del conocimiento. Kant entendió que ésta era propiamente la tarea de la razón.

1. Los dos dominios kantianos de la idea de totalidad

Kant supuso que toda idea podía ser pensada como totalidad, y que los dos términos relativamente a los que esto es posible son: *Mundo* y *Naturaleza*. Ambos nos proporcionan las dos direcciones en que puede pensarse de forma transcendental, y no transcendente, una idea: como *totalidad matemática* y como *totalidad dinámica*. Esta última exige considerar el problema de práctico y el de la finalidad.

La forma en que Kant entendió estos términos es la siguiente: *Mundo* significa el *todo matemático* de los fenómenos. *Naturaleza* significa el *todo dinámico* de los fenómenos (Cfr. Kant, (1956), A-418, B-446: 390).

Por tanto, vamos a considerar que la idea de todo tiene dos dominios y que, por ello, toda idea se puede hallar 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.

2. El mundo primer dominio de la idea de totalidad

Hablar de mundo supone entender sobre la consideración matemática de los fenómenos. La forma que en este contexto adquiere la idea de totalidad nos permite entenderla, siguiendo la terminología de G. Bueno, como una *totalidad hecha* (2), veámoslo.

Dos ideas son necesarias para hablar de éste dominio como todo:

- a) La absoluta completud en la *composición* del conjunto de todos los fenómenos.
- b) 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.

La segunda, la idea de división, expresa el límite de la razón, que viene dado por 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; pero existe otro tipo de partes que muestran al todo simplemente como agregado, como amontonamiento, estas partes que no permiten conexión alguna las contempla Kant como posibles *ad infinitum* (3). 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, dado que 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 (4). Así la noción 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.

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

La naturaleza es la consideración dinámica de los fenómenos. En contraposición a la idea

de totalidad matemática podemos entender la totalidad dinámica como una *totalidad in fieri*, esto es, en proceso, gestándose, haciéndose, G. Bueno la denomina *totalidad infecta* o procesual (Bueno, 1976-1: 383-389).

La consideración dinámica de los fenómenos exige ineludiblemente 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 *aprioricidad* 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*" (Schopenhauer, 1981: 141).

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* (Cfr. Schopenhauer, 1981: 137).

Boutroux (1965: 221) 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.

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.

3.1. 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” [Kant (1956), A-230, B-283. (1978): 252)].

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:

- 1) Al de la posibilidad teórica del conocimiento.
- 2) 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” [Kant (1956), A-558, B-586, (1978): 479].

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 fenoménica [Cfr. Kant (1956), A-536, B- 564, (1978): 466].

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:

1) 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.

2) 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.

3.2. 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*).

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)” [Kant (1956), A-540, B-568, (1978): 468].

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” [Kant (1956), A-546, B-574, (1978): 472].

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:

1) 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.

2) 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” [Kant (1956), A-548, B-576, (1978): 473].

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:

1) 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.

2) 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 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 derivaran de nuestros conceptos de razón.

4. 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" [Kant (1956), A -480, B-508: 473].

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 moral [Cfr. Kant (1907-1983), Ak V: 145, (1984): 201].

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 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:

1) En moral: Los efectos de la acción comportan una intención que se plasma en finalidades.

2) 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 determinante [Cfr. Kant (1907-1983), *Ak V*: 360, (1958): 461-462].

Kant distingue entre juicio determinante y juicio reflexionante.

1) 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.

2) 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*.

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

1) No podrá resolverse la cuestión del origen de los seres naturales, por tanto, no podrá conocerse lo que es en sí la naturaleza.

2) El conocimiento tendrá siempre carácter contingente, ya que toda representación de

fines sólo es posible respecto a representaciones del sujeto.

3) 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:

1) La razón práctica determina las condiciones bajo las que un fin final puede ser pensado.

2) 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 (5).

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 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.

Notas

----- Las obras de Kant citadas por la edición iniciada por la Real Academia Prusiana de las Ciencias, Berlín, en 1097, y que se continua hasta hoy en Berlín, Walter de Gruyter, 30 vols., 1907-1983, se indican con la abreviatura 'Ak' seguida del número romano de volumen y arábigo de página. Todas las obras de Kant citadas por su edición alemana lo son también por la correspondiente edición española.

1) Cuando I. Young considera que, frente a la organización social como totalidad distributiva, es necesario exigir la participación de los miembros de la sociedad en la toma de decisiones, está claramente suponiendo de facto la organización social como una totalidad atributiva, a pesar de que niegue el concepto de totalidad. Cfr. Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra. Universidad de Valencia.

2) G. Bueno distingue entre *totalidad hecha* y *totalidad infecta o procesual*. Esta distinción permite mostrar con más claridad el planteamiento kantiano. Véase: Bueno, G. (1976), *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas* (inédito). Oviedo. Universidad de Oviedo. Vol. I, págs. 383-389.

3) Desde luego nos habría sido imposible entender y destacar esta apreciación kantiana sin conocer la distinción de G. Bueno entre *partes formales* y *partes materiales*. Cfr. Bueno, G. (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, pág. 329.

4) Es de sobra sabido que en este tema hay dos posturas absolutamente antagónicas. Autores como Sartre sostienen que la idea de totalidad es superior a la suma de sus partes, dado que ha de incluir la idea de finalidad. Autores como G. Bueno sostienen que así la idea de totalidad se torna ininteligible. El análisis de la idea de totalidad kantiana muestra que Kant no aceptó que la idea de totalidad matemática incluyera la noción de finalidad, pero la consideración de ésta es ineludible respecto de la totalidad dinámica.

5) Las ciencias fundamentales deben ser según Husserl explicativas. El planteamiento de Kant supone aceptar que la explicación sólo es un momento de las ciencias, como entienden tanto Popper como G. Bueno (éste supone que otro momento es la construcción), y que hay que contar con el descubrimiento como otro momento fundamental. Véase: Husserl, E. (1967), *Investigaciones lógicas*. Madrid. Revista de Occidente, pág. 264. Bueno, G. (1976), *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas* (inédito). Oviedo. Universidad de Oviedo. Vol. I. Págs. 84-86, vol. II, págs. 607-609.

Lista de Referencias

1. BOUTROUX, E. **La philosophie de Kant**. Paris, Vrin, 1965.
2. BUENO, G. **Ensayos materialistas**. Madrid, Taurus. 1972.

3. BUENO, G. **Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas** (inédito). 3 vols. Oviedo. Universidad de Oviedo. 1976.
4. BUENO, G. **Teoría del cierre categorial**. 5 vols. Oviedo. Pentalfa. 1993.
5. KANT, I. **Gesammelte Schriften**, edición iniciada por la Real Academia Prusiana de las Ciencias y que continúa en la actualidad en Berlín, Walter Gruyter, 30 vols. 1907-1983
6. KANT, I. **Kritik der Reinen Vernunft**. Hamburgo. Felix Meiner. 1956.
7. KANT, I. **Crítica del Juicio**. Madrid, Victoriano Suárez. 1958.
8. KANT, I. **Crítica de la Razón Pura**. Madrid, Alfaguara. 1978.
9. KANT, I. **Crítica de la Razón Práctica**. Madrid, Espasa-Calpe.
10. SCHOPENHAUER, A. **Cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Madrid, Gredos. 1981.
11. YOUNG, I. **La justicia y la política de la diferencia**. Madrid, Cátedra. Universidad de Valencia. 2000.